

Universidad del Norte
Departamento de Filosofía y Humanidades

La ontología fisicalista reductiva de la materia y la existencia
de la experiencia subjetiva

Trabajo de Grado:

Estudiante: Daniel Villazón

Tutor: Kai Büttner

Barranquilla, Colombia

4 de diciembre de 2025

Resumen:

Este trabajo examina el problema ontológico de la consciencia en el marco del fisicalismo contemporáneo, partiendo de la tensión entre la descripción mecanicista de la materia y la existencia de la experiencia subjetiva. A partir del problema duro formulado por Chalmers, y en diálogo con Nagel y Searle, se analiza la insuficiencia explicativa del materialismo reductivo para ofrecer un marco teórico que dé cuenta de la existencia de un punto de vista subjetivo en los organismos vivos. El trabajo incorpora además el problema de la teleología biológica como un punto clave de fricción entre la explicación causal y la comprensión funcional de los organismos, mostrando cómo la eliminación ontológica de los fines amenaza indirectamente el estatuto objetivo de la experiencia. En diálogo con Hacker y Dennett, se evalúa el alcance y los límites de las reinterpretaciones naturalistas de la intencionalidad y del lenguaje teleológico.

Palabras clave: *consciencia, experiencia subjetiva, teleología, epifenomenalismo, reduccionismo, eliminativismo, fisicalismo, materialismo, materialismo reductivo, filosofía de la biología.*

Tabla de contenidos

Introducción	4
1. Genealogía del problema	7
1.2 Wittgenstein y el problema del lenguaje y el problema de las otras mentes	9
1.3 El funcionalismo y el auge de la computación	11
1.4 La habitación china y la crítica de Searle al funcionalismo.....	14
1.5 Mente emergente y el problema duro de la consciencia	20
2. Selección natural, eficacia conductual y el vacío ontológico de la experiencia	26
2.2. Epifenomenalismo, el cierre causal físico, y el estatuto causal de la consciencia	29
2.3 Correlación de agencia con comportamiento y la difuminación de la mente en los usos del lenguaje	32
3. Explicación teleológica e irreductibilidad de la experiencia	35
3.2. Del historial de interacciones de un átomo a la historia evolutiva de un organismo	41
4. Panpsiquismo vs reduccionismo	47
4.2 El problema del criterio ontológico y el “como si”	48
4.2 La doble lectura del gradualismo funcional.....	49
4.2.1 Lectura reductiva	50
4.2.2 Lectura no reductiva (panpsiquista).....	52
5. Conclusiones	56

Introducción

Vivimos en un universo en el que existen seres que poseen un punto de vista subjetivo, lo cual, podemos constatar por autoexamen, y como han mostrado algunos autores, también por corroboración intersubjetiva. A este ámbito de nuestra forma de existir, es lo que llamamos consciencia.

Sin embargo, este hecho, tan evidente como la propia existencia, se vuelve filosóficamente incómodo cuando se lo contrasta con una imagen del mundo construida únicamente en términos de partículas, campos, leyes y relaciones causales; es decir, desde una descripción en tercera persona. Bajo este marco, la experiencia subjetiva, ese modo de ser en primera persona, aparece como un elemento difícil de integrar.

Esta investigación se sitúa precisamente en ese punto de tensión, entre la evidencia inmediata de la experiencia y las dificultades conceptuales que surgen al intentar incorporarla dentro de un marco ontológico puramente físico.

Esta tensión entre las propiedades de “lo mental” y las propiedades del mundo físico, se remonta a las consecuencias de la obra de Descartes y el nacimiento del problema mente-cuerpo. La dificultad

es explicar cómo lo mental puede surgir de la materia o si quiera ser algo “físico”.

Otros autores como Wittgenstein han planteado e intentado resolver el problema de las otras mentes. Si solo tengo acceso directo a mi propia experiencia, ¿qué justifica que atribuya experiencia a otros seres humanos o animales, y no los trate simplemente como mecanismos complejos? La tradición filosófica ha ofrecido múltiples respuestas a este interrogante mientras la ciencia parece haber desarrollado un arsenal de explicaciones del mundo que no la integran, ni tampoco la necesitan para sostener su coherencia interna.

En este orden de ideas, el objetivo principal de este proyecto es mostrar la contradicción que reside en afirmar que los puntos de vista subjetivos sean un fenómeno real del mundo, mientras nos apoyamos en un marco explicativo sobre el origen de las cosas, que no autoriza a tratar la atribución de experiencia en otros seres como una afirmación ontológicamente verdadera. Y sostener que, si se adopta una ontología fisicalista reductiva, estrictamente mecanicista que reconoce solo causas eficientes y clausura causal de lo físico, entonces no existe un criterio ontológico interno que autorice el paso del “como si” conductual/funcional al “ya es” fenomenal en la atribución de consciencia a otros sistemas. Este trabajo no busca negar que la consciencia sea material, sino allanar el camino para la

búsqueda de una concepción de “materia” que permita afirmar la realidad de la experiencia sin vaciarla de estatuto ontológico.

En el intento de demostrar esta tesis, nos encontraremos también con la necesidad de:

- Delimitar el alcance y las dificultades del problema mente-cuerpo en el marco de la filosofía contemporánea y la ontología reduccionista.
- Examinar críticamente las principales propuestas reduccionistas, funcionalistas y emergentistas en torno a la consciencia.
- Clarificar el estatuto del lenguaje teleológico en la descripción de los fenómenos vitales y su relación con la cuestión de la experiencia.

Anticipando algunas objeciones, o impresiones erróneas que puedan provocar los argumentos que aquí se expondrán, es necesario precisar que no se busca una refutación al funcionalismo, ni tampoco negar que la consciencia pueda ser simplemente una forma específica de organización material. Lo que se busca es señalar que, para que el funcionalismo sea verdadero, debemos reconsiderar la ontología de la materia. El punto es subrayar, como hemos dicho antes, que afirmar que existe tal cosa como “puntos de vista subjetivos”, no es posible dentro de una ontología materialista que no permite la postulación de estados mentales en otros como afirmación con valor de verdad ontológicamente verdadero.

1. Genealogía del problema

El tratamiento moderno del problema mente-cuerpo comienza con René Descartes, quien distingue entre dos tipos de sustancias: la *res cogitans* (pensante, indivisible, cuya esencia es el pensamiento) y la *res extensa* (espacial, divisible y sujeta a leyes mecánicas).

"Puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, en cuanto que yo no soy sino una cosa que piensa y no extensa, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es sólo una cosa extensa y que no piensa, es cierto que este yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy), es enteramente distinto de mi cuerpo y que puede existir sin él" (Descartes, 1641/2011, p. 147).

De esta manera, la mente y extensión física son caracterizadas como dos dimensiones de naturaleza de naturaleza ontológicamente distinta. El pensamiento no es temporal, espacial ni está sujeto a las leyes de la naturaleza, contrario al mundo material. De esta distinción surgen dos intuiciones que siguen marcando el debate contemporáneo. La primera es que la consciencia parece irreductible a la extensión física. La segunda es que el mundo puede describirse

completamente en términos mecánicos. Este dualismo deja abierta una dificultad fundamental. Si mente y cuerpo son sustancias de naturaleza distintas, ¿cómo interactúan?

Un giro decisivo se produce con Immanuel Kant, quien propone un cambio de perspectiva. Kant distingue entre el mundo como fenómeno, lo que aparece bajo las formas a priori de la sensibilidad (espacio y tiempo) y las categorías del entendimiento y el mundo como cosa en sí, que permanece inaccesible a la experiencia.

De esta distinción se siguen dos consecuencias fundamentales. En primer lugar, tanto lo “mental” como lo “físico” pertenecen al ámbito del fenómeno, pues ninguno de los dos nos da acceso directo a la cosa en sí. En segundo lugar, la pregunta “¿cómo surge la mente de la materia?” pierde su sentido tradicional, pues no disponemos de un acceso a la “materia en sí” con independencia de las condiciones que hacen posible toda experiencia.

De este modo, Kant reformula el problema mostrando que surge de un malentendido acerca de los límites del conocimiento.

Esto no resuelve el problema, pero muestra que el fisicalismo mecanicista asume como ‘en sí’ una descripción fenoménica; ahí se origina la tensión que esta investigación explotará

Gran parte de la tradición posterior, en particular la tradición científicista, dejó de lado esta advertencia. Tomó la física que describe los fenómenos como si describiera la realidad “en sí”, y

reintrodujo una idea de materia puramente mecánica desde la cual volvió a juzgar lo mental. Este desplazamiento parece constituir uno de los puntos de partida del reduccionismo moderno.

Durante el siglo XX, la discusión se fragmentó en varios frentes:

- La fenomenología defendió la experiencia como campo originario de sentido, irreductible a la descripción objetiva.
- El *giro lingüístico* trasladó los problemas ontológicos al análisis del lenguaje, tendiendo a disolver el fenómeno en su representación lingüística.
- El conductismo eliminó la consciencia del vocabulario científico, reduciendo todo al comportamiento observable.

1.2 Wittgenstein y el problema del lenguaje y el problema de las otras mentes

El problema de las otras mentes plantea la dificultad de justificar la atribución de experiencias a otros sujetos cuando solo se tiene acceso directo a la propia. Las respuestas clásicas, basadas en la analogía o en la inferencia a partir del comportamiento, resultan problemáticas si la experiencia se concibe como algo puramente interno e inaccesible.

Ante esta dificultad, Ludwig Wittgenstein, en las *Investigaciones filosóficas*, formula su crítica al concepto de “lenguaje privado”.

Según su planteamiento, el significado de los términos mentales no

depende de una verificación interior, sino de su uso público dentro de formas de vida compartidas. Palabras como “dolor” o “pensar” adquieren sentido en el marco de prácticas comunes y no como etiquetas de objetos internos privados. De este modo, Wittgenstein disuelve el solipsismo al mostrar que hablar de mente solo tiene sentido dentro de un contexto intersubjetivo normado.

No obstante, las interpretaciones posteriores de este planteamiento han llevado, en algunos casos, el argumento más allá de lo que Wittgenstein pretendía. El énfasis en el uso público del lenguaje se ha leído, en ciertas versiones del materialismo, como si permitiera prescindir de cualquier compromiso ontológico fuerte con la experiencia, pues se postula como si todo lo relevante acerca de ella quedara agotado en la descripción de nuestros usos lingüísticos.

Así, el lenguaje público evita el solipsismo, pero no entrega aún un criterio ontológico para distinguir ‘atribución correcta’ de ‘atribución útil’. Es decir, al percatarnos de que el acceso al conocimiento sobre los estados mentales esta siempre mediado por acuerdos en usos del lenguaje, la consciencia parece intratable o indefinible ontológicamente. Su postulación parecería ser no más que algo útil para el discurso explicativo de los seres vivos, pero sin capacidad de establecer si su existencia es ontológicamente verdadera. Los usos de los conceptos en el lenguaje están sujetos a la evolución, a los contextos y a los cambios en los consensos de los

interlocutores. De esta manera la consciencia queda como susceptible a tener una definición maleable.

1.3 El funcionalismo y el auge de la computación

En la segunda mitad del siglo XX, el desarrollo de la ciencia cognitiva y la emergencia de la computación como paradigma explicativo introdujeron un giro en la filosofía de la mente. Frente al conductismo clásico, que reducía la mente al comportamiento observable, y frente a las teorías de la identidad mente-cerebro, que identificaban directamente los estados mentales con estados neuronales específicos, el funcionalismo propuso una vía alternativa.

La tesis central del funcionalismo sostiene que los estados mentales no se definen por su composición física concreta ni por su pertenencia a una sustancia inmaterial, sino por el papel causal que desempeñan dentro de un sistema. Un estado mental se caracteriza por sus relaciones de entrada (inputs), salida (outputs) y sus interacciones con otros estados internos. En este marco, la mente es análoga al *software*, mientras que el cerebro es análogo al *hardware*. Así, si un sustrato físico es capaz de realizar la misma organización funcional que un sujeto consciente, deberíamos asumir que lo es.

Consideremos el caso de una cafetera, lo importante no es de qué está hecha la cafetera, sino la función causal que cumple cada parte

en el sistema. El botón activa el proceso, el calefactor aumenta la temperatura del agua, el filtro retiene los granos, y la salida dispensa el café. En este sentido, una cafetera no depende del material de la cual está construida, sino de la función que cumple sus piezas en relación con el sistema global.

Ahora, si trasladamos esto a la mente, un estado mental como el dolor no se define por el tipo de neuronas o tejidos que lo producen, sino por el rol causal que desempeña en el sistema cognitivo. Por ejemplo, el dolor suele ser causado por daño tisular, luego genera la creencia “estoy herido”, produce el deseo de detener la causa del daño, y finalmente motiva comportamientos de evitación. Así, “sentir dolor” se define funcionalmente como el estado interno que ocupa ese lugar causal en el organismo, sin importar si está hecho de neuronas, chips o engranajes, siempre que cumpla la misma función en la red de causas y efectos. En este sentido, la mente es un sistema de funcional.

Esta concepción permitió sostener una versión de materialismo no identitario. La mente no quedaba reducida a un tipo particular de tejido biológico, pero tampoco se recurría a entidades inmateriales. Basta con que una estructura física sea capaz de implementar la organización funcional adecuada para que pueda decirse que posee estados mentales.

El funcionalismo, interpretado desde visiones materialistas reduccionistas, tiende a desembocar en una negación de las propiedades irreducibles de la mente.

Autores como Paul y Patricia Churchland sostienen que nuestra forma tradicional de hablar de la mente pasara a ser considerada como “psicología folk” a medida que interioricemos la idea de que la mente es reducible a los procesos físicos con los que la correlacionamos, haciéndola completamente reducible a la explicación mecánica.

Por otro lado, autores como Daniel Dennett, desde un enfoque evolucionista, insisten en desinflar nuestra concepción de la mente y “quinarla” de la visión cartesiana en la cual se la trata como si hubiera un homúnculo en el cerebro, observando una proyección.

Dennett sostiene que los estados mentales son estados físicos disposicionales, es decir, que se manifiestan en la manera en que el organismo o el sistema físico se relaciona con el mundo, esto es, a través de una conducta “intencional”.

Desde este proyecto, no se pretenden negar tales afirmaciones. El enfoque evolutivo es brillante para dar cuenta del por qué de las formas y las características de los estados mentales, las preferencias sensoriales y emocionales, etc. Es decir, describen la evolución de un fenómeno ya dado, pero sigue aun sin ofrecer una respuesta al

¿por qué ciertos tipos de eficacia deben estar acompañada de experiencia?

En la contraparte de los debates sobre la mente, encontramos autores que señalan las dificultades conceptuales de los enfoques anteriormente descritos, que podemos caracterizar como reductivos.

1.4 La habitación china y la crítica de Searle al funcionalismo

Una de las críticas más influyentes al funcionalismo computacional fue formulada por John Searle a través de su experimento mental de la habitación china. Searle propone imaginar a una persona que no sabe una sola palabra de chino encerrada en una habitación. Esta persona dispone de un manual detallado en su propio idioma que le indica cómo manipular símbolos chinos de acuerdo con reglas puramente formales.

Desde el exterior, hablantes nativos de chino introducen preguntas escritas en ese idioma. La persona dentro de la habitación sigue las instrucciones del manual y entrega respuestas en chino que resultan perfectamente coherentes. Para un observador externo, el sistema completo se comporta exactamente como si comprendiera el idioma. Sin embargo, la persona dentro de la habitación no entiende absolutamente nada de lo que está haciendo. Solo manipula símbolos de acuerdo con reglas sintácticas.

En palabras del autor, de este experimento se siguen dos consecuencias que atañen al funcionalismo computacional:

“(…)El mismo principio que implica la realizabilidad múltiple parecería implicar también la realizabilidad universal. Si la computación se define en términos de la asignación de sintaxis, entonces todo sería un computador digital, porque a cualquier objeto, sin excepción, se le podrían atribuir descripciones sintácticas. Cualquier cosa puede describirse en términos de ceros y unos.

“(…)Peor aún, la sintaxis no es intrínseca a la física. La atribución de propiedades sintácticas es siempre relativa a un agente u observador que trata ciertos fenómenos físicos como si fueran sintácticos” (Searle, 1990, p. 26) (Traducción realizada con asistencia de ChatGPT)

El punto central del argumento del autor es que la ejecución correcta de una sintaxis no implica comprensión semántica. El sistema produce respuestas adecuadas, pero no hay ningún entendimiento genuino de lo que esas respuestas significan. No hay experiencia, no hay intención, no hay contenido mental.

Con este experimento, Searle pretende mostrar que incluso si un sistema reproduce con total exactitud el comportamiento conversacional de un sujeto consciente, ello no implica que una

máquina posea estados mentales. La computación se limita a la manipulación formal de símbolos conforme a reglas sintácticas, sin acceso alguno a su significado. La semántica, sostiene Searle, no se deriva de la sintaxis. En consecuencia, los outputs de un computador no tienen significado para el sistema mismo, sino únicamente para el usuario que los interpreta, en un sentido estrictamente *observer-relative*.

Desde la presente investigación se sugiere, además, que la dificultad de atribuir mente a un sistema artificial proviene de naturaleza determinista de los procesos que gobiernan la producción de sus outputs. En la medida en que todos los estados y transiciones del sistema están completamente especificados por la dinámica causal de sus componentes, no parece haber nada en la naturaleza de sus partes que autorice la postulación de la emergencia de un punto de vista subjetivo en tanto ninguna de sus piezas lo posee.

El problema se intensifica cuando nos percatamos de que los seres humanos, somos también materia regida por procesos que, aunque sumamente complejos, no dejan de estar sujetos a la naturaleza determinista de las dinámicas que rigen el cosmos, así, los outputs de los otros si entendemos la mente como un computador digital, son también relativos al observador.

Todo este asunto nos lleva a la llamada “falacia del homúnculo”. Dicha falacia consiste en la suposición, en palabras de Searle, de que

debe haber algo así como un usuario del cerebro que lo utiliza para computar. En los computadores comerciales, dicho homúnculo, seríamos los usuarios, pero en el caso del cerebro propio, la pregunta persiste. Algunos autores como Dennett han intentado eliminar la falacia remitiendo al carácter determinista de los procesos físicos y a la selección natural. Es decir, remitiendo al hecho de que lo único físicamente real son las dinámicas y los micro procesos, y que lo macro, no es más que un “como si”, aportado por el discurso explicativo.

Sin embargo, desde Searle, el intento por disolver o eliminar al homúnculo y hacer una identificación de la mente con los procesos materiales, conduce casi siempre a un ocultamiento o una negación del fenómeno. Searle plantea la dificultad en los siguientes términos:

“¿Qué hechos intrínsecos al sistema lo convierten en sintáctico? ¿Qué hechos, ya sea en el nivel más básico o en cualquier otro nivel, hacen que estas operaciones sean ceros y unos? Sin un homúnculo que se sitúe fuera de la descomposición recursiva, ni siquiera disponemos de una sintaxis con la cual operar. El intento de eliminar la falacia del homúnculo mediante la descomposición recursiva fracasa, porque la única manera de hacer que la sintaxis sea intrínseca a la física es introducir un homúnculo dentro de la

propia física” (Searle, 1990, p. 29). (Traducción realizada con asistencia de ChatGPT)

Así, mediante la distinción entre sintaxis y semántica, Searle cuestiona que la comprensión se reduzca a la ejecución correcta de reglas formales.

Con esta crítica, Searle sugiere en el fondo, que entender la consciencia como un programa de computador es, en otras palabras, entender a la mente como una simulación. Esto desemboca en una negación de la realidad ontológica del fenómeno en tanto toda simulación computacional, es relativa a un observador. Así, según el autor en cuestión, la pregunta por ¿qué es la experiencia subjetiva? Desde una perspectiva reduccionista, sería similar a preguntar lo siguiente: “¿Cómo calculan los clavos la distancia que deben recorrer dentro de la madera a partir del impacto del martillo y de la densidad del material?”

Y señala más adelante:

“La respuesta es la misma en ambos tipos de casos: si hablamos de cómo funciona el sistema de manera intrínseca, ni los clavos ni los sistemas visuales computan nada. Somos nosotros, como homúnculos externos, quienes podemos describir estos procesos en términos computacionales, y

hacerlo suele ser útil, pero tal descripción no corresponde a una propiedad intrínseca del sistema” (Searle, 1990, p. 30)
(Traducción realizada con asistencia de ChatGPT)

En pocas palabras, la mente no puede reducirse a un programa, porque ningún programa, por complejo que sea, genera por sí mismo significado ni experiencia. Todos sus outputs, adquieren sentido en tanto dados a un usuario.

Podemos entonces hacernos la pregunta, ¿Un enfoque basado únicamente en la observación conductual será alguna vez capaz de explicar por qué existe experiencia en absoluto? ¿Puede la mera complejidad computacional dar lugar a un punto de vista interno?

Los desarrollos recientes en computación e inteligencia artificial nos obligan a volver sobre esta pregunta. En el momento en que el comportamiento de una máquina resulte indistinguible del de un ser humano o de un animal al que atribuimos intenciones, nos veremos forzados a tomar una posición ontológica con respecto a que es la consciencia y como establecemos que existe.

O bien sostenemos que por compleja que sea, la computación no puede dar lugar a experiencia y, por tanto, no hay nada que sea “ser” esa máquina; o bien aceptar que, si se admiten disposiciones conductuales e intencionales como criterio suficiente, entonces nos

vemos enfrentados al problema del gradualismo y el vaciamiento semántico de la teleología, conceptos que trabajaremos más adelante. En esta línea, el problema de la consciencia no aparece solo cuando se trata de explicar procesos cerebrales complejos, sino ya en el nivel más básico de la conducta orientada. La dificultad no es únicamente explicar cómo surge el punto de vista subjetivo a partir de neuronas, sino explicar en qué punto del gradiente de complejidad comportamental es legítimo hablar de mente. Este es el punto en el que la biología, la filosofía de la mente y el problema de las otras mentes quedan estructuralmente entrelazados.

1.5 Mente emergente y el problema duro de la consciencia

Para comprender mejor esto, podemos comenzar con remitirnos al fundador de la corriente a lo que aquí me atrevo a denominar, el padre de las teorías no reduccionistas contemporáneas Thomas Nagel. Llegado 1974 y en medio del optimismo científico con respecto a las preguntas por la mente y la experiencia subjetiva, Thomas Nagel publica "*What is it like to be a bat*" (1974) y con una sola pregunta pone en duda el materialismo reduccionista al señalar la incapacidad de sus métodos explicativos para captar el fenómeno de la mente, más específicamente, su imposibilidad para responder por qué existe un punto de vista subjetivo. Nagel sostiene que todo

organismo vivo consciente posee un modo de ser subjetivo, que no puede ser captado desde una descripción en tercera persona.

Podríamos, en principio, conocer con extremo detalle la vida de un murciélago. Describir sus hábitos, su alimentación, su comportamiento social, su entorno, sus ciclos de actividad, e incluso reconstruir una biografía completa de un individuo particular, con todos los eventos relevantes de su existencia. Podríamos asimismo comprender exhaustivamente la estructura física de su cerebro, el funcionamiento de su sistema nervioso, la manera en que procesa las ondas sonoras, los mecanismos neuronales implicados en la ecolocalización y su modo de orientación espacial.

Sin embargo, según el argumento de Nagel, nada de esto, ni siquiera la suma total de tales descripciones objetivas, nos diría cómo es ser un murciélago. El problema no reside en una falta de información empírica, sino en el carácter irreductiblemente subjetivo de la experiencia. Toda descripción en tercera persona, por completa que sea, deja fuera aquello que constituye precisamente el “qué se siente” de la experiencia, es decir, el punto de vista interno desde el cual el organismo vive su propia forma de estar en el mundo. La estructura física describe cómo funciona el organismo, pero no por qué hay algo que se siente al funcionar de ese modo.

"Si el carácter consciente de la experiencia es accesible sólo desde un punto de vista, el análisis objetivo fallará inevitablemente en captar su verdadera naturaleza, pues, por definición, toda descripción física se realiza desde una perspectiva impersonal, en tercera persona" (Nagel, 1974/2000, p. 167).

Esta brecha entre la descripción objetiva y la vivencia subjetiva es retomada posteriormente por David Chalmers, quien la denomina la brecha explicativa. Chalmers distingue entre los problemas fáciles de la consciencia y el problema duro. Los problemas fáciles se refieren a la explicación de funciones cognitivas como la percepción, la memoria, el lenguaje o el comportamiento. El problema duro en cambio consiste en explicar por qué esos procesos físicos van acompañados de experiencia subjetiva.

Podríamos afirmar que los problemas fáciles estudian las formas que adquiere un fenómeno ya dado, y el problema duro se pregunta por su origen primero, y sus causas.

Chalmers afirma que ninguna descripción causal, por completa que sea, permite deducir lógicamente la existencia de la experiencia. Podemos explicar por qué un organismo reacciona ante un estímulo, cómo procesa la información o cómo ejecuta un movimiento, pero nada de ello implica necesariamente que exista un punto de vista

subjetivo. En este sentido, la consciencia no se sigue lógicamente de las descripciones físico-funcionales.

El problema no es empírico sino conceptual. No se trata de que aún no tengamos suficiente conocimiento sobre el cerebro, sino de que el tipo de explicación que ofrece la ciencia natural parece estructuralmente insuficiente para dar cuenta de por qué existe la experiencia.

Para ilustrar mejor esto, debemos abordar la distinción formulada por Chalmers entre superveniencia lógica y superveniencia natural. La superveniencia lógica implica que la relación de dependencia entre las propiedades base y las propiedades supervinientes es una necesidad *a priori*, es decir, es necesaria en “todos los mundos posibles” y se puede determinar solo por el significado de los términos o por pura lógica, sin necesidad de recurrir a las leyes de la naturaleza.

Por ejemplo, si pensamos en un cuadrado, podemos decir que sus propiedades base son la longitud de los lados y los ángulos que surgen de sus intersecciones. La propiedad superviniente, sería en este caso, el ser un cuadrado, con la forma de manifestarse física o mentalmente, de un cuadrado.

Ahora podemos imaginar que tenemos un cuadrado F1, con cada uno de sus lados midiendo 5 cm y todos sus ángulos a 90 grados. A estas propiedades las llamaremos propiedades A.

Si tenemos una figura F2 con las mismas propiedades base, es lógicamente imposible que F1 sea un cuadrado y F2 no lo sea. La propiedad de ser un cuadrado superviene lógicamente de las longitudes y ángulos de sus lados. No necesitamos experimentar o consultar leyes de la física, pues el concepto mismo de cuadrado garantiza la corroboración correcta.

Por otro lado, la superveniencia natural (o nomológica, del griego *nomos*, ley) es una forma más débil de superveniencia. Implica que la relación de dependencia se mantiene por la fuerza de las leyes de la naturaleza de nuestro mundo (o cualquier mundo que comparta esas mismas leyes). Es una necesidad *a posteriori*, que se descubre mediante la constatación empírica. Es decir, si dos cosas son idénticas en sus propiedades B, deben ser idénticas en sus propiedades A, pero esta necesidad solo se aplica dentro de los límites de las leyes físicas (físicamente posibles, pero no necesariamente lógicamente posibles).

Chalmers sostiene entonces que la consciencia superviene naturalmente sobre lo físico, pero no lógicamente.

“Parece muy probable que la conciencia sea naturalmente superveniente, local o globalmente, a las propiedades físicas... Sin embargo, no es claro en absoluto que la conciencia sea lógicamente superveniente a propiedades físicas” (Chalmers, 1996, p. 65).

Y agrega más adelante:

“Si esto es así, entonces la experiencia consciente superviene naturalmente pero no lógicamente a lo físico. La conexión necesaria entre la estructura física y la experiencia está asegurada sólo por las leyes de la naturaleza, y no por alguna fuerza lógica o conceptual” (Chalmers, 1996, p. 66).

Esto implica que, aun con una descripción física completa del mundo, la existencia de la experiencia queda como un hecho adicional que no se deduce de la base estructural. Desde este punto de vista, el materialismo reductivo se enfrenta a una dificultad que no es simplemente técnica sino ontológica. Uno de los mejores ejemplos para ilustrar esta dificultad, es el marco explicativo de la selección natural en biología.

2. Selección natural, eficacia conductual y el vacío ontológico de la experiencia

La teoría de la selección natural es la teoría a través de la que explicamos las causas de la existencia y las formas de ser de los seres vivos, y por ende, de los seres en los que postulamos consciencia. Su alcance ha permitido comprender por qué ciertas estructuras, conductas y disposiciones se conservan a lo largo del tiempo mientras otras desaparecen. El principio por el que se rige es que aquellas variaciones que incrementan la probabilidad de supervivencia y reproducción tienden a prevalecer en una población. Sin embargo, este poder explicativo se concentra en el dominio de la eficacia conductual observable.

Desde el punto de vista evolutivo, basta con que ese conjunto de procesos aumente la probabilidad de persistencia del organismo para explicar las causas de su existencia. En este escenario, todo lo que el organismo hace está completamente explicado por:

- leyes físicas,
- dinámicas neurobiológicas,
- mecanismos de procesamiento de información,
- presiones selectivas

Un animal puede ser descrito como un sistema que detecta estímulos nocivos, activa circuitos de respuesta rápida, segrega determinadas sustancias, contrae ciertos músculos y modifica su trayectoria.

Nada en esta descripción exige postular que exista algo que “se sienta” desde dentro y por ende, no es un hecho observable que los comportamientos intencionales sean identificables con los estados mentales. Así, la experiencia subjetiva no es una condición lógica ni funcionalmente necesaria para la eficacia adaptativa.

Por esta razón, podemos afirmar, como hemos insinuado antes, que la selección natural explica patrones eficaces de comportamiento y no la existencia de la mente. Esta teoría explica por qué un organismo actúa como si temiera, como si deseara, como si evaluara, pero no por qué hay algo que se sienta como temor, deseo o evaluación.

Este límite de la explicación evolutiva queda expuesto con especial claridad en el experimento mental del zombi filosófico propuesto por Chalmers. El zombi es un ser que es funcionalmente idéntico a un humano. Habla, actúa, se protege, planea, aprende, reacciona al dolor, evita peligros y afirma estar consciente, pero carece por completo de experiencia subjetiva.

Lo relevante aquí, como señala el autor, no es la posibilidad empírica de tal mundo, sino el hecho de que la selección natural

como marco explicativo, lo autoriza sin contradicción. Desde este punto de vista, el universo que se sigue naturalmente del marco evolutivo y mecanicista es un universo zombi pues el por qué es como es, y por qué existe, se explica por completo en términos de descripciones causales.

Los organismos seguirían adaptándose, sobreviviendo, cooperando y reproduciéndose sin que fuera necesario que nadie sintiera nada, pues lo único necesario, es la eficiencia producida por los acoplamientos adecuados entre estímulo y respuesta, que no requieren más que la influencia de las leyes de la física, que condicionan las interacciones.

En este panorama, la consciencia no tendría poder causal real, y sería como un residuo y la intencionalidad, ilusoria. A esta concepción de la consciencia, se le denomina epifenomenalismo.

2.2. Epifenomenalismo, el cierre causal físico, y el estatuto causal de la consciencia

Desde el enfoque epifenomenico, todos los eventos físicos estarían causalmente cerrados sobre sí mismos. La ontología fiscalista implica que, si un evento físico tiene una causa, esta debe ser enteramente física, lo que elimina el papel causal de la consciencia. Como explica Jaegwon Kim, el desafío se resume en que:

“Si todo evento físico tiene una causa física suficiente, entonces, al postular una causa mental para ese mismo evento, esa causa mental o es idéntica a la causa física, o es causalmente superflua. En el segundo caso, es epifenoménica” (Kim, 2005, p. 42).

Esta idea del “cierre causal de lo físico” implica, en principio que toda la historia del universo podría explicarse apelando únicamente a causas y leyes físicas, sin que fuese necesario introducir causas mentales para completar la cadena explicativa.

Esta idea parece plausible cuando se analizan comportamientos materiales no intencionales, como el movimiento de los planetas o las interacciones entre partículas.

Sin embargo, cuando nos referimos a la pregunta por el surgimiento de la experiencia subjetiva, el asunto se vuelve problemático. Si todo movimiento corporal tiene una causa física suficiente, por ejemplo, una descarga neuronal producida por un estado previo del cerebro y del entorno, entonces parece que no queda espacio para que las propiedades mentales desempeñen un papel causal autónomo. Cada vez que decimos que una acción fue causada por una creencia, un deseo o una experiencia, podríamos sustituir esa explicación por una cadena completa de causas fisicoquímicas sin pérdida aparente de información.

Ahora, si aceptamos que la experiencia subjetiva no tiene ningún rol causal, su existencia se vuelve ontológicamente opaca. Si, por el contrario, se le reconoce eficacia causal, entonces el marco de un fisicalismo estricto basado en el cierre causal de lo físico resulta insuficiente para describir la realidad.

Este punto resulta especialmente problemático para las posturas emergentistas, cuando se lo analiza desde una perspectiva evolutiva. Si la consciencia no tiene ningún rol causal, si no influye en el

comportamiento ni en la supervivencia de los organismos, entonces su aparición en el proceso evolutivo queda sin explicación.

William James, al criticar la visión de la consciencia como un "autómata espiritual," planteó el desafío directamente: "Si la consciencia fuera completamente inútil, el hecho de su existencia sería la mayor dificultad para la teoría de la evolución que el mundo ha conocido" (James, 1890/2012, p. 138).

La selección natural solo conserva aquellos rasgos que cumplen alguna función adaptativa. Un fenómeno que carece de eficacia causal no podría ser favorecido por la presión selectiva

El objetivo de este análisis no es refutar el epifenomenalismo como posibilidad, sino precisar el alcance de sus consecuencias ontológicas. Si el epifenomenalismo es correcto, la serie de causas físicas explicaría completamente los movimientos, las reacciones y los comportamientos, pero no explicaría por qué, junto a esos procesos, existe además experiencia subjetiva. De este modo, aun aceptando el cierre causal de lo físico, la aparición de la consciencia quedaría como un hecho cuya razón de ser no se deja reconstruir a partir de la dinámica causal del mundo material.

2.3 Correlación de agencia con comportamiento y la difuminación de la mente en los usos del lenguaje

Si la experiencia no influye en lo que ocurre, entonces el comportamiento deja de ser un criterio ontológico válido para decidir dónde hay y dónde no hay consciencia ya que la consciencia aparece como un hecho adicional, no deducible de las leyes físicas y que superviene únicamente de forma natural.

Para entender mejor esto, podemos fijarnos en que el hecho de que todas las ciencias intentan estudiar qué partes físicas producen los estados mentales, lo hace siempre mediante dos vías:

1. Testimonios en primera persona (“siento dolor”, “tengo miedo”, “veo rojo”).
2. Otras observaciones de comportamientos que entran en nuestros juegos del lenguaje.

Por ejemplo, se afirma que un perro siente dolor porque gime de un determinado modo, se retira ante estímulos nocivos, o presenta respuestas fisiológicas semejantes a las humanas.

Estructuralmente, ese conjunto de manifestaciones es comparable a lo que los humanos denominamos “dolor”. Sin embargo, esta correlación solo es posible, recordando a Wittgenstein, porque ya

existe un marco lingüístico previo que nos permite llamar “dolor” a ese tipo de fenómeno.

Sin lenguaje, sin juego de atribuciones, sin inscripción simbólica, no existe ningún procedimiento puramente físico que permita hacer la correlación en sí misma. Lo físico se correlaciona con lo mental solo bajo la mediación de categorías experienciales previas

Esto plantea el problema de que la ciencia no accede a la consciencia como tal, sino siempre a expresiones conductuales que previamente han sido inscritas dentro de un campo semántico compartido.

Así, la atribución de mente a otros organismos no parece ser derivada lógicamente de su estructura física, sino totalmente dependiente del uso lingüístico y de los marcos compartidos sino de la interpretación que hacemos los interlocutores que nos referimos a los fenómenos. Dichas interpretaciones son dependientes del uso, del contexto, y están sujetas a la evolución del lenguaje, lo que la deja a la consciencia como fenómeno, flotando en un terreno ambiguo y maleable.

Todo lo anterior suscita la pregunta de Searle ¿Es verdaderamente la consciencia una realidad independiente del observador, o su estatuto como existente depende siempre de un acto de atribución discursiva?

Esta ambigüedad tiene consecuencias interesantes en lo que respecta al concepto de “finalidad”, pues implica que, dentro de una ontología estrictamente mecanicista y carente de fines, nunca puede establecerse con total legitimidad que afirmar que los organismos posean puntos de vista subjetivos, sea una afirmación con valor de verdad ontológicamente verdadero. Ya que, si aceptamos el cierre causal físico, los fines no existen de forma objetiva, sino que son postulados en los discursos sobre el mundo.

3. Explicación teleológica e irreductibilidad de la experiencia

Podemos formularnos la siguiente pregunta. Cuando digo que los organismos en los que postulamos puntos de vista subjetivo se inclinan hacia fines, ¿Esa afirmación implica una referencia a un punto de vista interno, o es simplemente, una forma útil de enmarcar al organismo con respecto a las funciones de sus estados mentales para poder explicarlo? Si nos remitimos a Aristóteles, este autor afirmaría que los seres vivos requieren de explicaciones “teleológicas” por qué “tienden hacia fines”.

Autores contemporáneos como P.M.S Hacker, por ejemplo, sostienen que cuando hablamos de un organismo como un sistema orientado a fines, estamos introduciendo un nivel de inteligibilidad que no se deja eliminar sin pérdida, sin que esto implique, ningún compromiso ontológico. En sus palabras, la explicación teleológica es aquella que:

"(...) no es una explicación causal (aunque es perfectamente consistente con, y de hecho requiere, una), ya que explicamos para qué es el órgano o característica, no cómo surgió ni cómo (por qué procesos causales) cumple su función. Describimos lo que le permite hacer al animal y

cómo afecta el bien del animal o de su descendencia. [...] El concepto de función aquí, en el sentido que nos concierne, se afianza solo donde el beneficio de un ser está apropiadamente involucrado. Una cosa (órgano o artefacto) tiene una función solo si existe por el bien de un bien."
(Hacker, 2007, pp. 160-167)

En este orden de ideas, la conducta del ser vivo se vuelve opaca si se la reduce exclusivamente a una sucesión de eventos físicos sin referencia a su función dentro del conjunto del organismo. Conceptos como éxito biológico, fallo adaptativo, error funcional, ventaja selectiva o conducta eficaz dependen de este nivel de descripción. Así, cuando decimos que el corazón bombea sangre para oxigenar el organismo, no estamos postulando una fuerza finalista en la materia. Estamos simplemente enmarcando al órgano en un marco teórico que nos permita dar cuenta de las causas de su aparición y de sus características físicas. La explicación causal puede dar cuenta de cómo late el corazón, pero no reemplaza sin pérdida la explicación de para qué existe ese órgano dentro del conjunto del organismo.

La tensión reside en que la introducción del lenguaje teleológico en la descripción de los organismos no implica, por sí misma, el reconocimiento de la experiencia como rasgo ontológico, sino que

es únicamente, una exigencia gramatical. Es posible hablar de funciones, ventajas adaptativas y comportamientos orientados sin pronunciarse todavía sobre si el sistema que realiza esas funciones siente algo, si no, por simple utilidad explicativa.

Una máquina diseñada por ingenieros puede exhibir conductas que cumplen un propósito claro, regular la temperatura, corregir una trayectoria, optimizar un proceso. La presencia de una conducta en la maquina se explica por el fin para el que fue diseñada a dirigirse, sin que esto suponga que exista un punto de vista interno asociado a su funcionamiento.

Sin embargo, en el caso de los seres vivos conscientes, la relación entre función biológica y experiencia subjetiva resulta más estrecha. El dolor, por ejemplo, puede describirse como un mecanismo que favorece la evitación de daños y, por tanto, contribuye a la preservación del organismo. No obstante, a diferencia de un simple sensor de presión o de temperatura en una máquina, en los organismos conscientes el daño corporal no solo desencadena una respuesta funcional, sino que se presenta al propio organismo como doloroso. El organismo no solo se comporta de manera distinta ante ciertos estímulos, sino que esos estímulos se le manifiestan con una valencia cualitativa específica, es decir, como experiencias que se sienten de determinada manera.

Este contraste permite identificar un punto crucial. La presencia de funciones biológicas no basta para garantizar la existencia de experiencia, pero toda experiencia que conocemos aparece encarnada en sistemas que exhiben funciones biológicas complejas de autorregulación y autopreservación. La consciencia, tal como la conocemos, no flota en el vacío, sino que se manifiesta en organismos que se orientan activamente en su entorno, mantienen su organización interna y responden diferencialmente a estados que favorecen o amenazan su integridad.

Desde esta perspectiva, la pregunta no es solo cómo describir teleológicamente la conducta, sino cómo entender la relación entre esa organización funcional (la que requiere de una explicación teleológica) y la aparición de un punto de vista subjetivo. Lo interesante sobre este punto es que, si el gradualismo es correcto, la mente no se limitaría necesariamente a sistemas nerviosos complejos, sino que aparecería como inferencia implícita en la explicación de cualquier organismo natural que exhiba comportamiento intencional suficientemente complejo.

La neutralidad ontológica con respecto al uso de la explicación teleológica comienza a tensionarse cuando el análisis ya no se limita a órganos y conductas, sino que se desplaza hacia el problema de la experiencia y de las otras mentes. Mientras hablamos de funciones biológicas, una postura sin compromisos ontológicos resulta

coherente. Pero cuando hablamos de dolor, percepción, intención o decisión, el carácter meramente gramatical de la teleología nos devuelve a la pregunta de Searle, ¿Cuándo yo digo que otra persona tiene un punto de vista interno, esa es una impresión *observer relative*, un mero recurso explicativo? ¿O un rasgo ontológico del sistema? Nuevamente, no sabemos por qué la eficacia debe devenir en experiencia, y no simplemente, en eficacia ciega.

Atribuir una función a un órgano no plantea el mismo problema que atribuir una experiencia a un sujeto. En el primer caso, basta con una descripción del sistema. En el segundo, entra en juego la cuestión de si aquello que atribuimos a otros es solo una forma de hablar o un hecho objetivo. El problema de las otras mentes reaparece precisamente en este punto. Si se asume, en una versión fuerte de este vaciamiento ontológico, que la intencionalidad y la experiencia deben ser tratadas exclusivamente como herramientas descriptivas y por ende, como meros dispositivos lingüísticos, entonces la atribución de conciencia a otros organismos corre el riesgo de quedar sin fundamento ontológico real. Es en esta falta de fundamento ontológico que reside lo que Chalmers denomina la distinción entre superveniencia lógica y natural. La ontología tradicional de la materia no admite una derivación lógica de la experiencia de los procesos físicos.

Si lo vemos desde una perspectiva Nageliana y nos preguntamos ¿por qué existe un punto de vista subjetivo? Vemos que un uso meramente gramatical de la teleología no es suficiente.

Cuando afirmamos que un organismo tiene mente, su tendencia hacia un fin no es tomada únicamente como un recurso explicativo. Afirmar que un organismo tiene mente implica una posición ontológica sobre lo que ese organismo es. Es decir, es afirmar que aquellos fines a los que se dirige el organismo están inscritos en su experiencia, y existen en el cómo un rasgo objetivo y real del mundo, independiente de otros observadores. El animal no se mueve de cualquier manera, sino que se dirige hacia un estado y se aleja de otro. Su comportamiento aparece estructurado por una direccionalidad que no se agota en la descripción de las causas físicas que lo produjeron, a no ser que pretendamos eliminar por completo la existencia de los puntos de vista subjetivos de nuestro lenguaje.

Dicho de otra manera, si la única explicación que aceptamos como ontológicamente objetiva, es la mecánica, la teleológica queda vaciada de valor ontológico y reducida a un mero recurso lingüístico. En este marco, no existe ninguna autorización lógica para afirmar que los seres en los que postulamos mentes tengan puntos de vista subjetivos, ya que su conducta puede ser explicada desde una cadena causal de estímulos y respuestas, desde procesos neuronales y desde

la historia evolutiva de la especie. Así, la explicación teleológica no sería más que una exigencia de la estructura gramatical del marco teórico darwiniano, y no haría referencia a ningún rasgo ontológico del mundo, en ningún caso.

3.2. Del historial de interacciones de un átomo a la historia evolutiva de un organismo

Si se adopta un marco estrictamente materialista y se eliminan por completo los fines internos, la diferencia entre contar la historia de un átomo y contar la historia evolutiva de un organismo tiende a desdibujarse. Así, la biología queda como operando a partir de ficciones lingüísticas.

En ambos casos, lo único que habría serían configuraciones de materia que siguen trayectorias determinadas por leyes físicas bajo ciertas condiciones de contorno. La biología, en este contexto, se convertiría en una forma abreviada de describir cadenas causales extremadamente complejas, pero no introduciría ningún tipo nuevo de realidad en el mundo.

Comparemos por ejemplo una bacteria y un átomo. Decimos que la bacteria “detecta” gradientes químicos, “se dirige” hacia zonas con mayor concentración de nutrientes y “evita” sustancias tóxicas. Pero si se adopta una postura estrictamente eliminativa respecto de los

fines, estas descripciones serían solo atajos útiles para referirse a cadenas de reacciones fisicoquímicas acopladas al entorno. La bacteria no “prefiere” estar en un medio nutritivo más que el átomo “prefiere” estar en un estado de menor energía: en ambos casos, el sistema ocupa los estados que las leyes físicas permiten y estabilizan. El lenguaje de la preferencia, de la búsqueda o de la evitación sería, entonces, una forma de hablar “como si” hubiera algo para lo cual ciertos estados son mejores que otros, cuando en realidad no habría tal cosa.

El problema se vuelve más agudo cuando pasamos a sujetos humanos. Consideremos a una persona que decide cambiar de ciudad porque interpreta que esa decisión mejorará su calidad de vida. En la descripción ordinaria, hablamos de motivos, expectativas, evaluación de riesgos y beneficios, proyectos a futuro. Desde una perspectiva neurobiológica, describimos la reconfiguración de redes sinápticas, la activación de determinados circuitos, la influencia de la memoria y de las emociones en la toma de decisiones. Si se niega que existan fines internos y se reduce todo a trayectoria bajo leyes físicas, la diferencia entre esta escena y la caída de una piedra vuelve a ser, una vez más, solo una cuestión de complejidad.

En ambos casos, el curso de los acontecimientos estaría completamente determinado por el estado previo del sistema y las condiciones del entorno. La “decisión” sería simplemente el nombre

que damos a un punto de esa trayectoria cuando es lo suficientemente compleja como para que nos resulte práctico describirla en términos de razones, sin que esas razones tengan ninguna realidad ontológica más allá de patrones físicos.

En este sentido, el paso de la historia de un átomo a la historia evolutiva de un organismo no marcaría un salto ontológico, sino solo un cambio en el tipo de simplificación que empleamos para describir el mismo tipo básico de procesos.

La historia evolutiva de un organismo sería entonces una forma abreviada de relatar lo que el entorno ha permitido que persista. Configuraciones de materia que, por accidente histórico y estabilidad causal, han resultado más duraderas que otras. El organismo aparece como el resultado de lo que su entorno permite, no como un centro para el que algo está en juego.

La diferencia entre un átomo, una bacteria, un perro y un ser humano no tiene por qué entenderse como una diferencia ontológica de tipo, sino como una diferencia de grado en la complejidad de las dinámicas físicas que los constituyen. Ahora bien, cuando estas diferencias cuantitativas alcanzan ciertos umbrales, resulta legítimo, e incluso necesario, introducir descripciones cualitativamente distintas a nivel conceptual y explicativo. En este sentido, como ha subrayado Dennett, la complejidad del comportamiento humano

exige el empleo de categorías como creencias, deseos, razones o intenciones para describir y explicar su conducta de manera adecuada.

Sin embargo, el recurso a estos conceptos no implica, por sí mismo, la postulación de una diferencia ontológica fundamental en el tipo de realidad que encarnan los sistemas humanos frente a otros sistemas naturales. La discontinuidad se sitúa en el nivel de nuestras prácticas descriptivas y explicativas, no necesariamente en la estructura última del mundo. El lenguaje de la función, la adaptación y el propósito sigue siendo útil desde un punto de vista predictivo, pero su utilidad no obliga a asumir que dichas categorías correspondan a entidades o propiedades ontológicamente irreductibles.

En este marco, la intencionalidad deja de ser un rasgo real de los seres vivos y se convierte en una ilusión producida por la complejidad. Los organismos solo parecen actuar “como si” tuvieran fines, del mismo modo que una brújula parece “buscar” el norte o un termostato parece “intentar” mantener la temperatura.

A partir de aquí, el problema se desplaza desde el análisis del lenguaje y de las prácticas interpretativas hacia la pregunta por la naturaleza de la materia que tales teorías presuponen. Si la consciencia puede ser absorbida enteramente por descripciones

funcionales y gramaticales, entonces la ontología fisicalista tradicional parece suficiente. Pero si se admite como ya hemos sostenido a lo largo de este trabajo, que la pregunta por la mente no es la misma que la pregunta por las causas de las formas que adquiere, la cuestión pasa a ser qué tipo de mundo debe existir para que algo así sea posible.

El intento de reducir la teleología a un mero recurso explicativo sin valor ontológico no resulta problemático mientras se mantenga en el nivel puramente biológico funcional. El problema surge cuando esa misma reducción se aplica al ámbito de la consciencia. En ese caso, la referencia a fines deja de ser solo un instrumento de descripción y entra en conflicto con la realidad de la experiencia. Si toda finalidad es simplemente una forma de hablar, entonces también lo sería toda atribución de intención, decisión o deseo, y con ello, toda atribución de consciencia a otros seres.

Así, la eliminación ontológica de la teleología puede desembocar, de manera indirecta, en una desactivación ontológica de la experiencia, en la medida en que esta deja de aparecer como un rasgo necesario de los sistemas vivos y pasa a ser tratada como prescindible en la descripción del mundo. El organismo pasa a ser descrito enteramente desde fuera, como un sistema que se comporta como si tuviera fines, pero sin que haya nada que sea experimentar esos fines desde dentro. En este punto, la explicación se vuelve

internamente coherente, pero existencialmente inverosímil. El mundo queda poblado de sistemas que actúan como si vivieran, como si sintieran, como si decidieran, pero sin que nada de eso sea real para ellos.

Este es el lugar exacto donde reaparece el núcleo del problema mente cuerpo. El lenguaje teleológico es indispensable para hacer inteligible la conducta de los organismos, pero el marco ontológico mecanicista no reconoce como reales los fenómenos a los que ese lenguaje parece referirse en el caso de la pregunta por las otras mentes.

4. Panpsiquismo vs reduccionismo

La pregunta que nos inquieta en este punto es, si la explicación teleológica no es simplemente una forma de descripción, un recurso retórico o una metáfora útil para formular explicaciones ¿Queda realmente alguna salida al panpsiquismo?

Desde el punto de vista de las teorías emergentistas, la consciencia sería simplemente una propiedad nueva de ciertos tipos de organización material, y no habría ningún motivo para extender la atribución de mente fuera del reino biológico. Sin embargo, el consenso tanto entre realistas como reduccionistas es que la mente debe estar presente en diferentes grados de complejidad y formas de percepción dependiendo de la estructura de los organismos.

Esto implica una visión gradualista del surgimiento de la consciencia, más que la identificación del primer ser con experiencia subjetiva. Es en esta transición, del funcionamiento al significado vivido de ese funcionamiento, lo que la ontología fisicalista tradicional tiene dificultades para incorporar. No existe ninguna autorización por parte del esquema lógico de la ontología materialista que permita pasar del “como si tuviera intenciones” al “realmente tiene intenciones”

4.2 El problema del criterio ontológico y el “como si”

Si se toma en serio tanto la evidencia empírica como la tesis funcionalista según la cual la consciencia proviene de un tipo específico de organización funcional, se ingresa inmediatamente en un problema ontológico, esto es, el problema del criterio para rastrear el origen real de la experiencia. Dicho de otro modo, si la consciencia emerge cuando un sistema alcanza cierto grado de complejidad funcional, ¿en qué punto exacto deja de tener sentido hablar de un sistema que actúa *como si* sintiera, y comienza a tener sentido afirmar que efectivamente siente?

Como vimos en el ejemplo del átomo, tanto un termostato como un organismo biológico complejo pueden ser explicados en términos de procesamiento de información, regulación, retroalimentación, adaptación y respuesta al entorno. El lenguaje de la función, por sí solo, nunca obliga lógicamente a introducir la vivencia.

Esto produce la ya mencionada “brecha ontológica” de Chalmers. Mientras que la función es rastreable, medible y formalizable, la experiencia, en cambio, solo es accesible en primera persona.

Por esta razón, cuando se adopta un marco estrictamente funcional, el paso del “funciona como si sintiera” al “siente” no está justificado por ningún criterio observable adicional”. No hay un marcador que permita decidir ontológicamente cuándo aparece la experiencia. El

resultado es que la consciencia queda suspendida en un umbral cuya aparición es indeterminada.

Así, el marco materialista sin fines queda atrapado en un dilema. O bien todo es solo “como si”, incluso en el ser humano, o bien se introduce un “ya es” sin que exista ningún criterio interno en nuestra teoría de la materia que lo justifique.

4.2 La doble lectura del gradualismo funcional

Este punto conduce directamente a una bifurcación decisiva. El gradualismo funcional, según el cual no hay saltos abruptos entre lo simple y lo complejo, admite dos lecturas radicalmente distintas, aun aceptando exactamente los mismos datos científicos.

4.2.1 Lectura reductiva

Desde una primera lectura, la continuidad funcional conduce a la reductibilidad absoluta. Si no existe ningún punto de ruptura identificable en la cadena evolutiva de las funciones, entonces tampoco existe un salto ontológico que justifique la emergencia de algo cualitativamente distinto llamado “experiencia”. En este marco, la consciencia no sería una propiedad real del mundo, sino un modo de describir ciertos procesos altamente complejos desde la perspectiva interna del sistema.

Autores como Daniel Dennett, han afirmado en ocasiones que la pregunta por la línea que divide lo vivo de lo inerte es una pregunta “irrelevante”, en tanto la mente aparece en diferentes niveles de complejidad. Así, la materia inerte hasta la mente humana habría solo diferencias de complejidad computacional.

Sin embargo, cuando partimos de una ontología de la materia desprovista de fines y de intenciones, postular la aparición de la mente en cualquier grado de complejidad conductual, parece una inferencia extra, ilegítima. Es en este punto en que la visión gradualista entra en una dificultad profunda.

En otras palabras, si en ningún nivel se reconoce una normatividad interna, entonces todos los sistemas, desde una roca hasta un cerebro, quedan descritos bajo el mismo régimen de causalidad ciega. ¿En qué punto exacto de ese continuo deja de ser legítimo hablar “como si” hubiera experiencia y pasa a ser verdadero decir que “ya hay” experiencia?

Desde el punto de vista de la observación externa, no existe ningún umbral empíricamente detectable que autorice ese salto. Más complejidad no equivale lógicamente a experiencia. La acumulación de mecanismos no autoriza por sí misma la postulación de punta de vista subjetivo en otros, en tanto las causas de su existencia ya están explicadas de forma suficiente en la eficacia para la supervivencia de los acoplamientos entre estímulos y reacciones del organismo. Aquí, la consciencia queda disuelta en el funcionamiento mismo: no hay nada “además” de la función.

4.2.2 Lectura no reductiva (panpsiquista)

Desde la segunda lectura, exactamente la misma continuidad gradual deja abierta la posibilidad del panpsiquismo. Si no hay ningún punto identificable en el que lo no-fenomenal se transforme en fenomenal, entonces la aparición de la experiencia no puede entenderse como un salto ontológico desde la nada.

En consecuencia, puede sostenerse que la dimensión experiencial no irrumpe tardíamente, sino que acompaña, en formas mínimas, toda la serie de organizaciones materiales y el “yo”, las emociones, y todo aquello que identificamos con la experiencia humana, serían atributos adquiridos por la complejización sobre un sustrato que ya poseía propiedades fenomenales.

Después de todo, dentro de una ontología fisicalista, la presión selectiva no tendría por qué reducirse al reino biológico, sino que podríamos comprender todo lo que existe como resultado de dicha presión, que filtra sistemas físicos eficientes para existir. Ambas lecturas aceptan la evolución, aceptan el funcionalismo, aceptan el gradualismo, aceptan la clausura causal de lo físico.

Lo que las separa no es la ciencia, sino la ontología que se adopta con respecto al estatuto de la experiencia. La ciencia describe la continuidad de las funciones mientras que la ontología decide si esa

continuidad excluye la experiencia o si, por el contrario, la distribuye de manera estructural desde los niveles más básicos.

La posibilidad del pansiquismo no emerge como una hipótesis mística ni como un exceso metafísico innecesario, sino como una consecuencia lógica del modo en que la consciencia aparece en nuestras teorías. Esta posibilidad puede sostenerse, de manera rigurosa, por al menos tres razones fundamentales que ya hemos examinado en profundidad a lo largo de este trabajo:

- La consciencia aparece siempre como epifenómeno:

Dentro del marco funcionalista y evolutivo, la consciencia nunca aparece como un factor causal necesario. Todos los comportamientos pueden ser explicados completamente en términos de circuitos, regulación, estrategias adaptativas, competencia y selección natural, sin que sea necesario postular experiencia en ningún punto de la cadena.

La consciencia acompaña a esos procesos, pero no es requerida para su descripción causal. Esto la sitúa, por definición, en condición epifenoménica: existe, pero no es exigida por la explicación del funcionamiento.

- Su postulación no es necesaria para explicar las formas

Las formas de los organismos, las estructuras biológicas y las entidades físicas pueden reconstruirse exhaustivamente a partir de dinámicas materiales, fuerzas, constricciones ambientales y presiones selectivas. En ningún momento es necesario introducir la experiencia como variable explicativa para dar cuenta de la morfología, la conducta o la organización de los sistemas vivos. El mundo físico y biológico puede ser explicado como si nadie sintiera nada. La experiencia no es un requisito para explicar la forma ni la función.

- Por ende, su origen no es rastreable a una función específica:

Las funciones se definen por su eficacia, es decir, un sistema cumple una función si produce cierto efecto útil de manera estable dentro de un entorno. Pero una conducta intencional, desde el punto de vista evolutivo, también se explica completamente por su eficacia adaptativa, con independencia de que esté acompañada por experiencia o no.

No existe, por tanto, una función identificable cuya aparición obligue conceptualmente a introducir la consciencia. Todas las funciones pueden darse sin experiencia. Esto tiene una consecuencia directa: el origen de la consciencia no es rastreable a ninguna transición funcional concreta. Si la experiencia no puede ser localizada en ningún punto específico de la cadena funcional, queda

abierta la posibilidad de que no haya surgido en un punto, sino que haya estado siempre presente en formas mínimas, acompañando desde el inicio la dinámica de lo real.

5. Conclusiones

El intento de reducir todas estas atribuciones a un mero “como si” gramatical termina erosionando el estatuto objetivo de la experiencia misma. Las posiciones reduccionistas, funcionalistas radicales e ilusionistas intentan cerrar esta brecha negando o debilitando el carácter irreductible de la consciencia. Sin embargo, como se ha visto, estas estrategias enfrentan dificultades conceptuales profundas, pues la negación del fenómeno termina apoyándose en el mismo fenómeno que intenta disolver. La consciencia, aun cuando se la declare una ilusión, no desaparece como dato del mundo, sino que reaparece como condición de posibilidad de toda apariencia.

No se trata simplemente de explicar ciertos mecanismos neurobiológicos, ni de describir con mayor detalle la arquitectura funcional del cerebro, sino de examinar si el marco ontológico desde el cual se formulan dichas explicaciones es capaz, en principio, de alojar un fenómeno como la experiencia subjetiva sin vaciarlo de realidad. La dificultad no es empírica en sentido estricto, sino conceptual y ontológica. Este panorama lleva a considerar la posibilidad de replantearnos las propiedades que atribuimos tradicionalmente a la materia, si no queremos optar por un enfoque que deslegitime la pregunta por las causas de la existencia de la experiencia subjetiva.

Bibliografía:

Aristoteles. (1987). Física (G. de Echandía, Trad.). Gredos.

Chalmers, D. J. (1996). The conscious mind: In search of a fundamental theory. Oxford University Press.

Dennett, D. C. (1995). Darwin's dangerous idea. Simon & Schuster.

Dennett, D. C. (2017). From bacteria to Bach and back. Norton.

Dennett, D. C. (1988). Quining qualia. En A. J. Marcel & E.

Descartes, R. (1987). Meditaciones metafísicas y otros textos (E. López & M. Graña, Trad.). Gredos. (Obra original publicada en 1641).

Friston, K. (2010). The free-energy principle: A unified brain theory? *Nature Reviews Neuroscience*, 11(2), 127–138.

Hacker, P. M. S. (2007). Human nature: The categorial framework. Blackwell.

Hacker, P. M. S. (2015). Teleology and teleological explanation. En *The intellectual powers* (pp. 233–283). Wiley Blackwell.

Jackson, F. (1982). Epiphenomenal qualia. *The Philosophical Quarterly*, 32(127), 127–136.

Jackson, F. (1986). What Mary didn't know. *The Journal of Philosophy*, 83(5), 291–295.

Kant, I. (1781/1998). *Critique of pure reason* (P. Guyer & A. Wood, Trans.). Cambridge University Press.

Kant, I. (1783/2004). *Prolegomena to any future metaphysics* (G. Hatfield, Trans.). Cambridge University Press.

Kim, J. (1993). *Supervenience and mind*. Cambridge University Press.

Kim, J. (2005). *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton University Press.

Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, 83(4), 435–450.

Nagel, T. (2012). *Mind and cosmos: Why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false*. Oxford University Press.

Putnam, H. (1967). Psychological predicates. In W. H. Capitan & D. D. Merrill (Eds.), *Art, mind, and religion* (pp. 37–48). University of Pittsburgh Press.

Searle, J. R. (1992). *The rediscovery of the mind*. MIT Press.

Searle, J. R. (2004). *Mind: A brief introduction*. Oxford University Press.

Searle, J. R. (1990). Is the brain a digital computer? *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 64(3), 21–37.

Strawson, G. (2006). *Consciousness and its place in nature*. Imprint Academic.

Strawson, G. (2006). Realistic monism: Why physicalism entails panpsychism. *Journal of Consciousness Studies*, 13(10–11), 3–31.

Tononi, G. (2008). Consciousness as integrated information: A provisional manifesto. *Biological Bulletin*, 215(3), 216–242.

Tononi, G. (2012). *Phi: A voyage from the brain to the soul*. Pantheon.

Wheeler, J. A. (1990). Information, physics, quantum: The search for links. In *Complexity, entropy, and the physics of information* (pp. 3–28). Addison-Wesley.

Wittgenstein, L. (1953/2009). *Philosophical investigations* (G. E. M. Anscombe, Trans.). Wiley-Blackwell.