

Teorías de la consciencia

Algunos de nuestros estados son fenoménicamente conscientes. La consciencia fenoménica (simplemente 'consciencia 'en lo que sigue, véase la entrada "**Consciencia**" para desambiguación) es la propiedad que tienen algunos estados mentales si y sólo si hay algo que es para un sujeto, S, ("*there's something that it is like for S*", Nagel, [1974] 2002) estar en tales estados, si se siente de alguna manera estar en ellos. Así, parece que hay algo que es para S saborear una paella, oler el perfume de un amante o recordar la última ocasión en que lo olió, sentir dolor de muelas o tener un orgasmo, y de forma algo más controvertida reflexionar sobre su teoría de la consciencia favorita o pensar que dos y dos son cuatro. En cada uno de estos casos S está en un cierto estado con ciertas propiedades que llamaremos *propiedades fenoménicas* y es en virtud de ellas que hay algo que es para el sujeto estar en esos estados. A lo que es para un sujeto estar en un estado consciente lo llamamos *carácter fenoménico*. Las teorías de la consciencia entienden, típicamente, que tener una experiencia con determinado carácter fenoménico simplemente es una y la misma cosa que estar en un estado mental de cierto tipo que está individuado por ciertas propiedades fenoménicas, e investigan la naturaleza de tales propiedades.

Este artículo pretende repasar las ventajas y problemas que presentan las principales teorías filosóficas sobre la consciencia. Para ello, resulta útil comenzar con una breve taxonomización de las mismas. A la hora de categorizar las teorías de la consciencia una forma útil de hacerlo, en primera instancia, es distinguiendo entre teorías materialistas y teorías dualistas de la consciencia. La diferencia entre ellas radica en sus compromisos ontológicos. De forma intuitiva podemos caracterizar esta diferencia mediante la idea de que, según el materialista, de algún modo, todo es físico: basta fijar los objetos físicos, sus propiedades y relaciones para que todas las demás entidades queden determinadas—esto es, que todas las propiedades de este mundo sobrevienen metafísicamente sobre las propiedades físicas (Lewis, 1986). De analizar la posición del dualista, que niega esta idea, nos ocuparemos en la primera sección de esta entrada. Una postura intermedia entre el materialismo y el dualismo es el panpsiquismo (§2), que parece salvaguardar la letra del materialismo pero con la pluma del dualismo. Centrados en las teorías materialistas, cabe destacar el funcionalismo (§3.1) y el representacionismo (§3.2). El primero defiende que las propiedades fenoménicas dependen del rol causal que juegan ciertos estados mentales, por ejemplo dentro de nuestra arquitectura cognitiva. Las teorías representacionistas, por su lado, mantienen que las propiedades fenoménicas dependen de propiedades representacionales, y divergen entre ellas en sus compromisos acerca de tales propiedades representacionales, principalmente el contenido.

1. Dualismo

El dualismo es la tesis que niega que la consciencia dependa metafísicamente de propiedades físicas. La principal motivación en favor del dualismo deriva de los argumentos antimaterialistas.

Estos argumentos toman su fuerza de la ausencia de conexión conceptual entre verdades físicas y verdades fenoménicas—esto es, la idea de que no basta el conocimiento de las primeras para poder inferir las segundas. Por ejemplo, parece que una explicación de, digamos, el tipo de experiencia que tenemos al tener un orgasmo, en términos de la actividad neuronal involucrada o de la estructura atómica suyacente, no agota el fenómeno a caracterizar y no permite entender el tipo de experiencia que uno tiene en esta situación. La razón es que parece dejar fuera aquello que queremos explicar en primer lugar; a saber, como se siente tener un orgasmo. Esta ausencia de conexión *a priori* se ejemplifica en la presunta concebibilidad de duplicados físicos nuestros que carecen de experiencias conscientes, los zombies (Chalmers, 1996; Chalmers, 2009); el conocimiento que adquiere Mary, una neurocientífica que sabe todo lo que la ciencia nos puede decir acerca de la visión en color a pesar de no haber experimentado ella misma los colores, tras ser liberada (Gertler 2005; Jackson 1982; Perez 2011); o la brecha explicativa (Levine, 1983; Brogaard, 2015) (véase la entrada “[El problema mente-cuerpo](#)”). El antimaterialista infiere de esa brecha epistémica una brecha ontológica: la mejor explicación de la ausencia de explicación *a priori* de las propiedades fenoménicas en términos físicos es que estas no son físicas. Según el dualista las propiedades fenoménicas son ontológicamente fundamentales o al menos no están fundamentadas en otras propiedades físicas.

El principal problema que enfrenta el dualista es dar cuenta de la interacción entre las propiedades físicas y las fenoménicas—aunque el problema de la causación mental no es un problema exclusivo de la teorías dualistas (Bennett, 2007). ¿Cómo puede ser, si su naturaleza es tan diferente, que pueda existir una relación causal entre ellas? ¿Cómo es posible que, digamos, cierta daño en los tejidos cause sensación de dolor, o que esta última me lleve a visitar a un médico? La respuesta a estas cuestiones permite distinguir posiciones epifenómicas e interaccionistas. De acuerdo con las primeras (Jackson, 1982), las propiedades fenoménicas no juegan un papel causal en nuestro comportamiento pues son causalmente inertes. El problema con esta posición es que supone rechazar la fuerte intuición de que esto no es así: parece que mi sensación de sed es parte de la cadena causal que me lleva a beber agua, que el recuerdo del aroma de cierto vino y de su agradable persistencia en boca, son lo que me lleva a creer que es una buena opción y a recomendárselo a un amigo, o que es el dolor de garganta lo que me lleva a visitar al médico. El interaccionista niega el epifenomenismo y sostiene que las propiedades fenoménicas son causalmente relevantes y que hay interacción entre estas y las propiedades físicas. Ahora bien, si la interacción requiere algún aspecto en común no parece que ambos tipos de propiedades compartan nada. Más aún, el dualismo interaccionista parece entrar en conflicto con algunos principios básicos de la física que parecen asumir que nuestro mundo está “cerrado bajo la física”; es decir, la idea de que todo evento material, en caso de tener una causa, tiene una causa que es a su vez física (cf. Collins, 2011; Larmer, 1986). Si esto es el caso, no hay lugar para la deseada interacción pues las propiedades fenoménicas, según el dualista no son, ni dependen metafísicamente de, propiedades físicas.

2. Panpsiquismo

Una posición intermedia entre el dualismo y el materialismo es el *panpsiquismo*. Según el panpsiquismo, las entidades más fundamentales del mundo gozan de fenomenología (o al menos de propiedades que podríamos llamar "protofenoménicas", propiedades que cuando se combinan adecuadamente dan lugar al tipo de experiencia que nosotros tenemos). Hay algo que es ser un electrón, un leptón o cualquier entidad que en último término la física determine que da lugar a las entidades macroscópicas—como mesas, sillas, humanos, etc—, las cuales, derivativamente, gozan de experiencias conscientes. Esta tesis resulta altamente contraintuitiva, pero uno puede estar dispuesto a renunciar a ciertas intuiciones en pos de dar una caracterización de la consciencia. En especial, si, como pretende, el panpsiquismo puede ofrecer las ventajas del materialismo y del dualismo sin sus respectivos problemas. Según el panpsiquismo, la física nos habla de estructura y función dejando a un lado la naturaleza intrínseca de los componentes fundamentales. Por ejemplo, según la física, tener masa consistiría en algo así como resistir la aceleración, atraer otras masas, etc. Sin embargo, la física no nos dice nada acerca de lo que es tener masa intrínsecamente—si hay tal cosa (en realidad sólo cierta forma de panpsiquismo, el panpsiquismo Russelliano constitucionalista; para una taxonomía detallada de las posiciones panpsiquistas véase Chalmers (2013).) Si esta naturaleza intrínseca está ligada a la fenomenología, entonces podemos dar cuenta de la ausencia de conexión *a priori* entre verdades físicas y fenoménicas, ya que en nuestras explicaciones consideramos únicamente propiedades estructurales y funcionales y dejamos de lado la naturaleza intrínseca de las partículas fundamentales. Además, la naturaleza intrínseca de las partículas fundamentales es en última instancia responsable de la causalidad en el mundo físico y con ello evita el principal problema del dualismo. Por ejemplo, la propiedad fenoménica que juegue el rol que la física asigna a la masa será causalmente responsable, por ejemplo, de atraer otras entidades. Pero el panpsiquismo enfrenta sus propios problemas. En primer lugar debe explicar cómo el tipo de experiencia que tienen las partículas fundamentales da lugar al tipo de experiencia que tenemos nosotros (Chalmers, 2016; Goff, 2017): un problema que parece perfectamente análogo al que enfrenta el materialismo. Además, la respuesta que ofrece al argumento materialista no parece compatible con el funcionalismo ni con ninguna forma mínima de realizabilidad múltiple (Sebastián, 2015). Esto parece dejar al panpsiquista en una posición que no le permite dar cuenta, por ejemplo, de la plasticidad neuronal en los procesos cognitivos que dependen de la consciencia; del hecho de que diferentes estructuras neuronales puedan satisfacer la misma función en tales procesos.

3. Materialismo

El materialismo mantiene que las propiedades fenoménicas dependen metafísicamente de propiedades físicas. Por ello, rechaza la solidez de los argumentos antimaterialistas, bien rechazando que haya una ausencia de conexión *a priori* entre verdades físicas y fenoménicas (Dennett, 1991; Dretske, 1995; Lewis, 1978; Ryle, 1949), bien rechazando que esa desconexión tenga consecuencias ontológicas (Balog, 1999; Block and Stalnaker, 1999; Diaz-Leon, 2010). En

este último caso, una estrategia en auge en los últimos años es apelar a algún rasgo distintivo de los conceptos que empleamos para referirnos a las experiencias conscientes, conceptos fenoménicos, que explique de forma compatible con la verdad del materialismo nuestra situación epistémica con respecto a la consciencia (Balog, 2009), aunque esta estrategia resulta controvertida (Chalmers, 2007; Goff, 2017; Tye, 2009; Trogdon, forthcoming cf. Carruthers and Veillet, 2007; Diaz-Leon, 2010; Diaz-Leon, 2016).

El objetivo de las teorías materialistas es dar cuenta de la consciencia en términos de algún rasgo no fenoménico que a su vez sea explicable en términos físicos. De esta manera, la teoría resulta compatible con la verdad del materialismo. Dentro de la discusión filosófica dos familias de teorías han capitaneado las explicaciones materialistas, en la esperanza de que sus herramientas admiten un tratamiento materialista: el funcionalismo y el representacionalismo.

3.1 Funcionalismo

Según el funcionalismo, las propiedades fenoménicas son propiedades funcionales. Es en virtud de que cierto estado satisface un determinado rol causal que hay algo que es para el sujeto estar en esos estados. Por ejemplo, uno podría pensar que tener un dolor es simplemente estar en un estado que le predispone a uno a quejarse, a querer que cese ese estado, evitar el origen del mismo, etc.; o tal vez de forma más general que los estados conscientes son aquellos que están disponibles de forma global para el control racional de la acción y la formación de creencias. Diversas propuestas funcionalistas han sido planteadas por ejemplo por Baars (1988); Dennett (1991); Lewis (1978) y probablemente las posturas enactivas (Hutto and Myin, 2013; Noe, 2004) pueden leerse también como variaciones complejas de la idea funcionalista. Nótese que en sí mismo el funcionalismo es neutral con respecto a la verdad del materialismo y con ello respeta en algún sentido la intuición de que la consciencia es en cierto sentido independiente de la materia. Lo que es relevante para ser un estado consciente es satisfacer un determinado rol causal y esto es compatible con que haya distintas posibles entidades que satisfagan ese rol, realizadores, independientemente de si son físicos o no. De hecho uno de los principales argumentos en favor de que el funcionalismo es el caso en este mundo—el argumento de los qualia danzantes y desvanecientes (Chalmers, 1995)—lo ofrece uno de los principales detractores del materialismo. El materialismo será verdadero si no hay realizadores que no sean físicos en el mundo actual (Putnam, 1967/1980).

En el debate contemporáneo cabe destacar dos teorías que apelan a cierto rol funcional para distinguir los estados conscientes de los que no los son. Según la teoría del espacio de trabajo global (GWS por sus siglas en inglés Global WorkSpace—Baars, 1988; Dehaene, 2009) los estados conscientes son aquellos que forman coaliciones para estimular la actividad reverberadora en el centro del GWS, manteniendo así su excitación sensorial periférica hasta que una nueva coalición gane. De forma simplista, pero que nos permita verlo de forma más intuitiva, podemos decir que los estados conscientes son equipos formados por distintos procesos neuronales que ganan, en competición contra otros equipos, el pase a la GWS. La información en el centro del GWS es así

puesta a disposición de una serie de procesos como puede ser la posibilidad de decir el estado en que uno está, la formación de creencia o el control racional de la acción. Hay, no obstante, evidencia empírica que apunta a la disociación entre esta forma de *acceso cognitivo* y la consciencia (Block, 2011; Block, 2014; Sebastián, 2014; Tononi and Koch, 2015). Prinz (2012) ha defendido que la atención es suficiente y necesaria para la consciencia. Según Prinz, los estados conscientes son representaciones intermedias atendidas (una teoría híbrida entre representacionismo y funcionalismo). Sin embargo, la evidencia empírica tampoco da soporte a esta propuesta (véase por ejemplo, Kentridge, 2011; Koch and Tsuchiya, 2007) y parece sugerir que hay atención sin consciencia y consciencia sin que haya prácticamente atención (pues resulta prácticamente imposible garantizar la ausencia total de atención en los experimentos).

En un ámbito más general, las principales razones argüidas en contra del funcionalismo tienen que ver con la idea de que lo pertinente para una caracterización de los estados conscientes no es exclusivamente que satisfagan cierto rol causal: independientemente del que pudiéramos seleccionar, parece haber más a la fenomenología que la mera satisfacción del mismo (Levine, 1983). En esta línea algunos autores han señalado que intuitivamente es posible que haya estados que satisfagan el rol causal adecuado en la ausencia de experiencia, como ejemplificarían los de los zombis (Chalmers, 1996), o uno que conformarían millones de personas emulando la comunicación que existe entre mis neuronas cuando me duele la cabeza (Block, 1978). Igualmente problemática resulta la posibilidad de una inversión fenoménica—digamos que alguien tenga experiencia de verde al mirar a un tomate maduro y de rojo al mirar el césped—en ausencia de inversión funcional entre los correspondientes estados (Shoemaker, 1982).

3.2. Representacionismo

Los estados mentales son a menudo estados intencionales. Representan el mundo como siendo de cierta manera, y decimos que son correctos o adecuados cuando el mundo de hecho es de tal manera e incorrectos o inadecuados en caso contrario. Por ejemplo, la experiencia visual que tenemos al mirar por la ventana representa los objetos que nos rodean, sus colores, formas, etc., (para una discusión sobre el tipo de propiedades que entran en el contenido de la percepción a este nivel véase Block, 2014; Bona, 2016; Siegel, 2010). Este es un estado intencional y parece apropiado evaluarlo como correcto o incorrecto dependiendo de si es el fruto de la interacción con el medio o del consumo de ciertas sustancias tóxicas. Esto sugiere una conexión íntima entre intencionalidad y consciencia que ha llevado a filósofos al menos desde Descartes o Locke a tratarlos como un único tema y aunque en la segunda mitad del siglo pasado ha habido una tendencia a tratarlos de forma independiente (Chalmers, 2004), pocos han rechazado la conexión. El representacionismo explota esta idea y mantiene que las propiedades fenoménicas son propiedades representacionales de un tipo u otro. La consistencia del representacionismo tanto con el materialismo como con el funcionalismo dependerá de una teoría de la representación mental que explicita qué se requiere de un sistema para que tenga un estado representacional del tipo adecuado (e.g. Dretske, 1988; Martínez, 2013; Millikan, 1984; Millikan, 1989).

Las teorías representacionistas se catalogan típicamente según el nivel de las representaciones involucradas—aunque, como veremos, no parece que resida aquí la diferencia fundamental, sino en el compromiso con lo que dicta la experiencia, con lo que parece ser el caso cuando tenemos una experiencia consciente.

3.2.1. Representacionismo de primer orden

Consideremos la experiencia visual que tenemos al mirar un tomate maduro, según el *representacionismo de primer orden* (Dretske, 1995; Harman, 1990; Tye, 1997; Tye, 2002) esta experiencia representa exclusivamente al tomate y sus propiedades. Además mantiene que tales propiedades representacionales agotan la fenomenología: no hay nada en el carácter fenoménico de la experiencia que vaya más allá de las propiedades representadas. Uno de los argumentos más frecuentemente esgrimidos en favor del representacionismo de primer orden es el de la transparencia (Kind, 2010). Consideremos nuevamente la experiencia visual que tenemos al mirar al tomate, y movamos la atención del tomate a la experiencia visual del mismo, el único rasgo que encontramos al hacer introspección son los rasgos mismos del tomate. Al examinar la experiencia que tenemos del mundo vemos simplemente el mundo a través de ella, como si la experiencia fuera transparente, y no encontraríamos nada más que, como afirma el representacionista, lo que la experiencia representa (Harman, 1990).

Las críticas al representacionismo pretenden mostrar que, aún cuando la tesis de la transparencia resulte plausible en el caso de algunos tipos de experiencia como las experiencias visuales (cf. Macpherson, 2006), no lo es en todas, y parece que hay estados conscientes cuyo contenido no parece agotar la fenomenología, como es el caso de dolores y orgasmos (Block, 1996 cf. Martínez, 2011). Además, otras críticas son análogas a las críticas en contra del funcionalismo, como la posibilidad de que haya una diferencia en la fenomenología sin una diferencia en la representación (Peacocke, 1984; Block, 1990; Block, 2007). Aunque la fuerza de estas críticas depende de cuál sea el contenido de la experiencia, no está claro que una posición que sea inmune a ellas (Shoemaker, 2001; Egan, 2006) sea totalmente consistente con el espíritu del representacionismo de primer orden. Finalmente, uno de los mayores problemas que enfrenta el representacionismo de primer orden es la posibilidad de que haya estados inconscientes con el mismo contenido representacional (véase la discusión sobre la existencia de estados perceptivos inconscientes: Block, 2016; Peters et al., 2016; Phillips, 2016). En este caso, las propiedades representacionales—el contenido representacional o la manera en que se representa—no bastarían para dar cuenta de la diferencia entre estados conscientes e inconscientes (véase el problema de la suficiencia en la entrada "[Consciencia](#)"). Ello obligaría al representacionista de primer orden a apelar a otro tipo de propiedades no representacionales, funcionales por ejemplo (Tye, 1997; Prinz, 2012), para dar cuenta del carácter fenoménico de la experiencia (Chalmers, 2004; Kriegel, 2002).

3.2.2. Representacionismo de orden superior

El *representacionismo de orden superior* toma su fuerza de la idea intuitiva que Rosenthal llama ‘principio de transitividad’ según la cual al estar en un estado consciente me percato (*awareness* en inglés) de estar en ese estado, pues la idea de un estado consciente del que no nos percatamos de estar en ningún sentido no parece coherente. Así, lo que hace que un estado mental sea consciente, es que uno se percate de estar en él del modo adecuado. Si percatarse de X requiere una representación de X, entonces que un estado, M, sea consciente depende de que tengamos una representación de M, y por tanto, lo que hace que un estado sea consciente es la presencia de una representación de orden superior del mismo. El tipo de representación involucrada permite catalogar las teorías de orden superior dependiendo de si la representación requerida es cuasi perceptiva (Amstrong, 1968; Carruthers, 2000; Gulick, 2004; Lycan, 1996) o tiene forma de pensamiento (Rosenthal, 1997; Rosenthal, 2005; Gennaro, 2012). Block (2011) distingue teorías de orden superior “ambiciosas”, que aspiran a explicar la consciencia fenoménica y “moderadas” que dan cuenta de otra propiedad, que seguramente también merezca el nombre de ‘consciencia’, pero que no es la fenoménica (véase la entrada “[Consciencia](#)”).

Hay dos problemas que enfrenta el representacionismo de orden superior. En primer lugar, no está claro que pueda hacer justicia al propio principio que lo fundamenta. La razón es que la representación de orden superior es típicamente inconsciente—de otra forma requeriría a su vez otro estado de orden superior en virtud del cual lo fuera y así *ad infinitum*—y, por lo tanto, la presencia del propio estado no puede, según la teoría, ser algo fenoménicamente dado. Como consecuencia, el tipo de evidencia en favor de este principio tendría que ser o bien derivada del análisis conceptual *a priori*, o de la evidencia experimental empírica o fenomenológica indirecta, pero no parece haber rastro de ninguna de ellas (Kriegel, 2009). El segundo problema deriva de la posibilidad de que haya un error en la representación y que el estado de orden superior represente que estoy en un estado en el cual no estoy (Block, 2011; Neander, 1998). En este caso, según la teoría, el sujeto tendría la impresión subjetiva de estar en un estado consciente, el sujeto sentiría algo, habría algo que es para el sujeto en ese caso y tendría una experiencia consciente, pero de hecho no estaría en un estado consciente, lo que parece incoherente. En respuesta, Rosenthal (2011) y Weisberg (2011) han notado que el estado consciente puede simplemente ser un mero objeto intencional del pensamiento de orden superior sin necesidad de que el sujeto tenga que, de hecho, estar en ese estado, de igual forma que mi deseo de que vengan los Reyes Magos tiene a éstos por objeto intencional aún cuando estos no existan. El problema aquí parece meramente terminológico. Si tener una experiencia consciente es simplemente cuestión de estar en cierto estado al que llamamos ‘estado consciente’, entonces el estado requerido, y por tanto el *estado consciente*, sería el de orden superior. Como consecuencia el principio de transitividad no puede ser cierto en la forma en la que se ha presentado—aunque sí algo suficientemente cercano (Brown, 2015)—y la diferencia entre las teorías de primer orden y de orden superior quedaría reducida meramente a una discusión acerca del contenido intencional del estado que se requiere para tener la experiencia: una discusión sobre si el contenido de la experiencia va más allá del objeto primario de la experiencia—el tomate en nuestro ejemplo—y sus propiedades.

3.2.3. Autorepresentacionismo

El *autorepresentacionismo* (*self-representationalism*) mantiene que al tener una experiencia el sujeto está en un estado que representa a sí mismo. Esta aseveración es ambigua (Kriegel, 2003; Sebastián, 2012) entre mantener que tener una experiencia requiere estar en un estado que se represente a sí mismo—autorepresentacionismo de estado (Kriegel, 2009)—o en uno que represente al sujeto mismo (representación *de se*: Castañeda, 1966; Lewis, 1979)—autorepresentacionismo de sujeto (Egan, 2006; Kriegel, 2003; Sebastián, 2012). El autorepresentacionismo pretende hacer justicia al principio de transitividad o a un principio suficientemente cercano, sin caer en los problemas del representacionismo de orden superior. Una de las principales motivaciones en favor del autorepresentacionismo es la idea de que al tener una experiencia hay algo que es *para el sujeto* estar en ese estado y que eso es algo fenoméricamente dado. Así, el autorepresentacionista defiende que la experiencia no dicta meramente algo acerca de su objeto primario—por ejemplo de la manzana y sus propiedades en la experiencia visual que tenemos típicamente al mirar a una manzana—, sino también que, de una forma u otra, el propio sujeto está en cierto estado que lo relaciona con tal objeto.

Si efectivamente la experiencia, de forma constitutiva, dicta algo del propio sujeto—a saber, que está en cierto estado—entonces no parece que el autorepresentacionismo de estado baste para acomodar este hecho (Prinz, 2012; Sebastián, 2012). Otro problema para el autorepresentacionismo de estado es explicar, en términos compatibles con la verdad del materialismo, cómo un estado puede representarse a sí mismo. Parece que cualquier teoría naturalista de la representación mental requiere una distinción entre lo que es representado y lo que hace la representación, además de algún tipo de relación causal o informacional entre ambas. Sin embargo, un estado no es causado por sí mismo ni lleva, en ningún sentido no trivial, información acerca de sí mismo (pero véase Kriegel, 2009). Por su lado, el autorepresentacionismo de sujeto, requiere una teoría de la representación *de se* que no dependa de la experiencia consciente (Recanati, 2007; Recanati, 2012 ; Sebastián, 2012). Además, la idea de que la experiencia dicte algo sobre uno mismo a menudo dispara ciertas alarmas en aquellos con una orientación naturalista, pues parece comprometerlos con algún tipo de entidad, el “yo”, que algunos filósofos desde Descartes han desterrado del mundo físico.

Otros problemas son compartidos por ambas formas de autorepresentacionismo. En contra del autorepresentacionismo a menudo se esgrimen casos patológicos que sugieren que, o bien la representación del propio estado—por ejemplo en casos de inserción de pensamientos— o bien la representación del sujeto—por ejemplo en casos de despersonalización o síndrome de Cotard— se diluyen sin que lo haga la experiencia (Billon, 2013; Billon, 2016; López-Silva, 2014). La interpretación de estos casos es controvertida, pero en caso de ser correcta mostraría que el tipo de representación que según el autorepresentacionista es constitutiva de la experiencia en realidad no lo sería. Un problema final que enfrenta el autorepresentacionismo, al igual que las teorías de orden superior, es que, al menos *prima facie*, demandan una arquitectura cognitiva más compleja que, digamos, las teorías de primer orden, y no es obvio que permitan atribuciones de estados conscientes a bebés o a otros animales no humanos: ¿son capaces de representar sus

propios estados o a ellos mismos?

La evaluación de todos estos problemas dependerá, entre otras cuestiones, de la articulación detallada del sentido en que la experiencia supuestamente concierne, si es que lo hace, a los distintos elementos que postulan las diversas teorías, y de las teorías naturalistas que den cuenta de los requisitos cognitivos que se le exigen a un sistema para tener el tipo de representación adecuada. El avance en estas facilitará a su vez la evaluación empírica, con datos provenientes de las ciencias cognitivas y de la neurociencia, de sus compromisos.

Miguel Ángel Sebastián
(Instituto de Investigaciones Filosóficas,
Universidad Nacional Autónoma de México)

Referencias

- Armstrong, D. (1968): *A Materialist Theory of the Mind*, London, Routledge.
- Baars, B. J. (1988): *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Balog, K. (1999): "Conceivability, Possibility, and the Mind-Body Problem", *The Philosophical Review*, 108(4), pp. 497-528.
- Balog, K. (2009): "Phenomenal Concepts", en McLaughlin, B., A. Beckermann y S. Walter, eds., *Oxford Handbook in the Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press, pp. 292-312.
- Bennett, K. (2007): "Mental Causation", *Philosophical Compass*, 2(2), pp. 316-337.
- Billon, A. (2013): "Does consciousness entail subjectivity? The puzzle of thought insertion.", *Philosophical Psychology*, 26(2), pp. 291-314.
- Billon, A. (2016): "Making sense of the Cotard syndrome: insights from the study of depersonalisation", *Mind and Language*, 31(3), pp. 356-391.
- Block, N. y R. Stalnaker (1999): "Conceptual analysis, dualism, and the explanatory gap", *Philosophical Review*, 108(1), pp. 1-46.
- Block, N. (1978): "Troubles with functionalism", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 9, pp. 261-325.
- Block, N. (1990): "Inverted Earth", *Philosophical Perspectives*, 4, pp. 53-79.
- Block, N. (1996): "Mental paint and mental latex", *Philosophical Issues*, 7, pp. 19-49.
- Block, N. (2014a): "Rich conscious perception outside focal attention", *Trends in Cognitive Sciences*, 18(9), pp. 445-447.
- Block, N. (2014b): "Seeing-as in the light of vision science", *Philosophy and Phenomenological Research*, 89(3), pp. 560-573.
- Block, N. (2016): "The Anna Karenina Principle and Skepticism about Unconscious Perception", *Philosophy and Phenomenological Research*, 93(2), pp. 452-459.
- Block, N. (2011): "The higher order approach to consciousness is defunct", *Analysis*, 71(3), pp. 419-431.

- Block, N. (2007): "Wittgenstein and Qualia", *Philosophical Perspectives*, 21(1), pp. 73-115.
- Brogaard, B. (2015): *The Status of Consciousness in Nature*, en S. Miller, ed., *The Constitution of Consciousness*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, pp. 330-347.
- Brown, R. (2015): "The HOROR theory of phenomenal consciousness", *Philosophical Studies*, 172(7), pp. 1783-1794.
- Carruthers, P. y B. Veillet (2007): "The phenomenal concept strategy", *Journal of Consciousness Studies*, 14, pp. 212-236.
- Carruthers, P. (2000): *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Castañeda, H. (1966): "'He': A Study in the Logic of Self-Consciousness", *Ratio*, 8, pp. 130-157.
- Chalmers, D. (1995): "Absent Qualia, Fading Qualia, Dancing Qualia", en T. Metzinger, ed., *Conscious Experience*, Paderborn, Germany, Ferdinand Schöningh, pp. 309-327.
- Chalmers, D. (1996): "The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory", *The Journal of Mind and Behavior*, 17(4), pp. 391-398.
- Chalmers, D. (2004): "The representational character of experience", en B. Leiter, ed., *The Future for Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 153-181.
- Chalmers, D. (2007): "Phenomenal Concepts and the Explanatory Gap", en Alter, T. y S. Walter, ed., *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge, New Essays on Consciousness and Physicalism*, Oxford, Oxford University Press, pp. 167-194.
- Chalmers, D. (2009): "The Two-Dimensional Argument Against Materialism", en McLaughlin, B. P. y S. Walter, ed., *Oxford Handbook to the Philosophy of Mind*, Oxford, Oxford University Press, pp. 313-338.
- Chalmers, D. (2013): "Panpsychism and Panprotopsychism", *The Amherst Lecture in Philosophy*, 8, pp. 1-35. doi: www.amherstlecture.org/chalmers2013/.
- Chalmers, D. (2016): "The Combination Problem for Panpsychism", en Jaskolla, L. y G. Bruntrup, eds., *Panpsychis: Contemporary Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, pp. 179-214.
- Collins, C. (2011): "Energy of the soul", en Baker, M. C. y S. Goetz, ed., *The Soul Hypothesis: Investigations into the Existence of the Soul*, New York & London, Continuum Books, pp. 123-133.
- Dehaene, S. (2009): "Neural Global Workspace", en Bayne, T., A. Cleeremans y P. Wilken, ed., *The Oxford Companion to Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, pp. 466.
- Dennett, D. C. (1991): *Consciousness Explained*, Back Bay Books.
- Diaz-Leon, E. (2010): "Can phenomenal concepts explain the epistemic gap?", *Mind*, 119(476), pp. 933-951.
- Diaz-Leon, E. (2016): "Phenomenal Concepts: Neither Circular Nor Opaque", *Philosophical Psychology*, 29(8), pp. 1186-1199. <https://doi.org/10.1080/09515089.2016.1244817>
- Diaz-Leon, E. (2010): "Reductive explanation, concepts, and a priori entailment", *Philosophical Studies*, 155, pp. 99-116. <https://doi.org/10.1007/s11098-010-9560-x>
- Di Bona, E. (2017): "Towards a rich view of auditory experience", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 174(11), pp. 2629-2643.

- <https://www.jstor.org/stable/45094209?seq=1>
- Dretske, F. (1988): *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*, MIT Press.
 - Dretske, D. (1995): *Naturalizing the Mind*, MIT Press.
 - Egan, A. (2006): "Appearance Properties?", *Noûs*, 40(3), pp. 495-521.
 - Gennaro, R. (2012): *The Consciousness Paradox: Consciousness, Concepts, and Higher-Order Thoughts*, MIT Press.
 - Gertler, B. (2005): "The Knowledge Argument", en D. M. Borchert, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, editorial MacMillan, pp. 112-115.
 - Goff, P. (2017): *Consciousness and Fundamental Reality*, Oxford University Press.
 - Harman, G. (1990): "The intrinsic quality of experience", *Philosophical Perspectives*, 4, pp. 31-52.
 - Hutto, D. y E. Myin (2013): *Radicalizing Enactivism: Basic Minds Without Content*, Cambridge, MA, The MIT Press.
 - Jackson, F. (1982): "Epiphenomenal qualia", *Philosophical Quarterly*, 32(127), pp. 127-136.
 - Kentridge, R. (2011): "Attention without Awareness: A brief Review", en Mole, Ch., D. Smithies y W. Wu, ed., *Attention: Philosophical and Psychological Essays*, Oxford University Press, pp. 228-246.
 - Kind, A. (2010): "Transparency and Representationalist Theories of Consciousness", *Philosophical Compass*, 5(10), pp. 902-913.
<https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2010.00328.x>
 - Koch, C. y N. Tsuchiya (2007): "Attention and Consciousness: Two Distinct Brain Processes", *Trends in cognitive Science*, 11(1), pp. 16-22.
<https://doi.org/10.1016/j.tics.2006.10.012>
 - Kriegel, U. (2003): "Consciousness, Higher-Order Content, and the Individuation of Vehicles", *Synthese*, 134(3), pp. 477-504. <https://doi.org/10.1023/A:1022913321854>
 - Kriegel, U. (2002): "PANIC Theory and the Prospects for a Representational Theory of Phenomenal Consciousness", *Philosophical Psychology*, 15(1), pp. 55-64.
<https://doi.org/10.1080/09515080120109414>
 - Kriegel, U. (2009a): "Self-representationalism and phenomenology", *Philosophical Studies*, 143, pp. 357-381. doi: org/10.1007/s11098-008-9204-6
 - Kriegel, U. (2009b): *Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory*, Oxford University Press, USA.
 - Larmer, R. (1986): "Mind-body interactionism and the conservation of energy", *International Philosophical Quarterly*, 26, pp. 277-285.
 - Levine, J. (1983): "Materialism and qualia: The explanatory gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, pp. 354-361.
 - Lewis, D. (1978): "Mad pain and Martian pain", en N. Block, ed., *Readings in the Philosophy of Psychology*, Harvard university Press, pp. 216-222.
 - Lewis, D. (1979): "Attitudes de dicto and de se", *Philosophical Review*, 88(4), pp. 513-543, Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/2184843>
 - Lewis, D. (1986): *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Brasil, Blackwell Publishers.
 - López-Silva, P. (2014): "Self-Awareness and the Self-Presenting Character of Abnormal Conscious Experience", en Gerner, A. y J. Gonçalves, ed., *Altered self and altered self-*

- experience*, Norderstedt, Norderstedt BoD, pp. 209-224.
- Lycan, W. G. (1996): *Consciousness and Experience*, The MIT Press.
 - Macpherson, F. (2006): "Ambiguous figures and the content of experience", *Noûs*, 40(1), pp. 82-117.
 - Martínez, M. (2011): "Imperative Content and the Painfulness of Pain", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 10(1), pp. 67-90.
 - Martínez, M. (2013): "Teleosemantics and Indeterminacy", *Dialectica*, 67(4), pp. 427-453.
 - Millikan, R. G. (1989): "Biosemantics", *Journal of Philosophy*, 86, pp. 281-97.
 - Millikan, R. G. (1984): *Language, Thought and Other Biological Categories*, MIT Press.
 - Nagel, Th. ([1974]2002): "What is it Like to Be a Bat?", en D. Chalmers, ed., *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press.
 - Neander, K. (1998): "The division of phenomenal labor: A problem for representationalist theories of consciousness", *Philosophical Perspectives*, 12, pp. 411-34.
 - Noe, A. (2004): *Action in Perception*, MIT Press.
 - Peacocke, Ch. (1984): *Sense and Content: Experience, Thought, and Their Relations*, Oxford University Press, USA.
 - Pérez, D. (2011): "Phenomenal Concepts, Color Experience, and Mary's Puzzle", *Teorema: International Journal of Philosophy*, 30(3), pp. 113-133.
 - Peters, M., R. Kentridge, I. Phillips y N. Block (2017): "Does unconscious perception really exist? Continuing the ASSC20 debate", *Neuroscience of Consciousness*, 2017(1), <https://doi.org/10.1093/nc/nix015>
 - Phillips, I. (2016): "Consciousness and Criterion: On Blocks Case for Unconscious Seeing", *Philosophy and Phenomenological Research*, 93, pp. 419-451.
 - Prinz, J. (2012): *The Conscious Brain*, Oxford University Press.
 - Putnam, H. ([1967]1980): "The Nature of Mental States", en N. Block, ed., *Readings in Philosophy of Psychology*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 223-31.
 - Recanati, F. (2012): "Immunity to error through misidentification: What it is and where it comes from", en Prosser, S. y F. Recanati, ed., *Immunity to error through Misidentification: New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 180-201.
 - Recanati, F. (2007): *Perspectival Thought: A Plea for (Moderate) Relativism*, Oxford, Oxford University Press.
 - Rosenthal, D. (1997): "A theory of consciousness", en Block, N., O. J. Flanagan y G. Guzeldere, eds., *The Nature of Consciousness*, MIT Press.
 - Rosenthal, D. (2005a): *Consciousness and mind*, Oxford University Press.
 - Rosenthal, D. (2005b): "Exaggerated Reports: Reply to Block", *Analysis*, 71(3), pp. 431-437. <https://doi.org/10.1093/analys/anr039>
 - Ryle, G. (1949): *The Concept of Mind*, University of Chicago Press.
 - Sebastián, M. Á. (2012): "Experiential Awareness: Do you prefer "It" to "Me"?", *Philosophical Topics*, 40(2), pp. 155-177.
 - Sebastián, M. Á. (2012b): "Review of U. Kriegel "Subjective Consciousness: a self-representational theory"", *Disputatio*, 6, pp. 413-417.
 - Sebastián, M. Á. (2014): "Dreams: an empirical way to settle the discussion between cognitive and non-cognitive theories of consciousness", *Synthese*, 191(2), pp. 263-285.

- Sebastián, M. Á. (2015): "What panpsychists should reject: on the incompatibility of panpsychism and organizational invariantism", *Philosophical Studies*, pp. 1833-1846.
- Siegel, S. (2010): *The Contents of Visual Experience*, Oxford University Press.
- Shoemaker, S. (2000): "Introspection and Phenomenal Character", *Philosophical Topics*, 28(2), pp. 247-273. doi. [10.5840/philtopics20002825](https://doi.org/10.5840/philtopics20002825)
- Shoemaker, S. (1982): "The inverted spectrum", *Journal of Philosophy*, 79(7), pp. 357-381. doi.org/10.2307/2026213
- Tononi, G. y Ch. Koch (2015): "Consciousness: Here, There and Everywhere?", *Philosophical Transactions of The Royal Society B Biological Sciences*, 370(1668) <https://doi.org/10.1098/rstb.2014.0167>
- Trogdon, K. (2016): "Revelation and Physicalism", *Synthese*, 194(7), pp. 2345-2366. <https://doi.org/10.1007/s11229-016-1055-7>
- Tye, M. (1997): *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, The MIT Press.
- Tye, M. (2002): *Consciousness, Color, and Content*, The MIT Press.
- Tye, M. (2009): *Consciousness Revisited: Materialism without Phenomenal Concepts*, The MIT Press.
- Van Gulick, R. (2004): "Higher-order global states (hogs): An alternative higher-order model of consciousness", en Rocco J. Gennaro, ed., *Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology*, John Benjamins Publishing Company , pp. 67-92. <https://doi.org/10.1075/aicr.56>
- Weisberg, J. (2011): "Abusing the notion of what-it-is-like-ness: A response to Block", *Analysis*, pp. 438-443.

Cómo citar esta entrada

Sebastián, Miguel Ángel (2018): "Teorías de la Consciencia", *Enciclopedia de la Sociedad Española de Filosofía Analítica* (URL: <http://www.sefaweb.es/teorias-de-la-consciencia/>)