

## **El problema filosófico de la conciencia en los animales no humanos**

### **The Philosophical Problem of Consciousness in Non-Human Animals**

Andrés Crelier<sup>1</sup>

Universidad Nacional de Mar del Plata / CONICET

#### **Resumen**

El artículo propone una introducción al problema de la conciencia fenoménica en animales no humanos. En primer lugar, describe el modo en que la filosofía moderna concibió la mente y la conciencia, y la reacción anti-cartesiana en el siglo veinte. En segundo lugar, reseña el giro cognitivista de la segunda mitad de ese siglo y la renovada investigación filosófica sobre la conciencia fenoménica. En tercer lugar, el artículo presenta una serie de distinciones entre tipos de conciencia en el debate contemporáneo. En cuarto lugar, hace referencia a investigaciones acerca de capacidades de percepción y acción inconscientes. En quinto lugar, se presentan una serie de teorías recientes sobre la conciencia fenoménica y se mencionan algunos de sus puntos fuertes y debilidades. Finalmente, se destaca el carácter inconcluso del debate actual y las consecuencias prácticas que posee.

#### **Palabras clave**

Conciencia fenoménica; animales no humanos; tipos de conciencia; teorías de la conciencia; Peter Carruthers

#### **Abstract**

The paper introduces the problem of phenomenal consciousness in non-human animals. It firstly describes how modern philosophy understood mind and consciousness and the anti-cartesian reaction in the twentieth century. Then it reviews the cognitivist turn in the second half of that century and the renewed interest in the phenomenal consciousness in philosophy. It thirdly clarifies some relevant distinctions in the contemporary debate regarding different kinds of consciousness. It highlights the possibility of unconscious abilities in the realms of perception and action. It fourthly reviews several theories of phenomenal consciousness and their potential flaws. Finally, it indicates that the debate

---

<sup>1</sup> Andrés Crelier (1972) es Profesor de Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de Mar del Plata e Investigador Independiente en CONICET. Ha escrito libros y artículos en diversas áreas de la filosofía contemporánea, como la hermenéutica, la filosofía trascendental y la ética discursiva. Más recientemente, su interés se ha concentrado en temas de filosofía analítica, más específicamente, en problemas relacionados con la atribución de pensamiento a criaturas sin lenguaje. Mail de contacto es [pcrelier@mdp.edu.ar](mailto:pcrelier@mdp.edu.ar)

is still ongoing and that it has practical relevance regarding our moral duties toward non-human species.

### **Keywords**

Phenomenal consciousness; non-human animals - kinds of consciousness - theories of consciousness - Peter Carruthers

### **I.La conciencia como un país interior y extraño**

En los lindes de la mesa  
la vida de los otros se detiene.  
Adentro hay un extraño país:  
las aventuras del envido y quiero,  
la autoridad del as de espadas

J. L. Borges (1969), “El truco”

En el fragmento del poema citado en el epígrafe, que organiza las secciones de esta revista, Borges describe el juego del truco como un conjunto de reglas que se desarrolla “dentro” de la vida cotidiana en un “extraño país”. Usaré la asociación borgeana entre lo que está adentro y lo que es extraño para reconstruir el panorama moderno sobre la mente y la conciencia, lo cual me permitirá acercarme progresivamente al problema de la conciencia en animales no humanos.

En la modernidad, la mente ha sido pensada como un ámbito interno que posee su propia realidad y sus propias reglas, mediante las que se puede representar lo que hay fuera de ella. Distintos filósofos se encargaron de explorar conceptualmente este país interior que ha sido entendido en gran medida bajo la idea de la “conciencia”. En efecto, se suele identificar a la modernidad con el proyecto de una “filosofía de la conciencia”, o en todo caso se la entiende como inserta en un “paradigma de la conciencia” (Apel 2013) cuyo representante canónico es Descartes.

Ciertamente, los filósofos modernos consideraban que ese ámbito interno era el punto de partida de la investigación, y en tal medida no lo consideraban completamente

extraño. Por eso es más atinado afirmar que estamos interpretando la modernidad desde un punto de partida anti-moderno y específicamente anti-cartesiano. El país de la mente, entendido como una interioridad, representa para nosotros un *locus* extraño justamente porque somos escépticos sobre la coherencia de esta noción de lo mental. Tanto la idea de que la mente consiste en un espacio interno, sólo abordable por introspección, como la noción de que posee reglas propias que sólo la intuición de un filósofo puede llegar a comprender, han sido supuestos fuertemente criticados.

En tal sentido, la primera mitad del siglo pasado ha estado marcada por perspectivas anti-cartesianas, especialmente por vertientes conductistas, algunas más afines con la ciencia y otras con la filosofía. Para filósofos como Ryle y Wittgenstein, lo mental es observable en patrones de conducta y expresable mediante conceptos del lenguaje público. La inteligencia del payaso se advierte en sus piruetas, sus espectadores no aplauden una actuación interna llevada a cabo “en su cabeza” sino sus destrezas visibles (Ryle 2005 (1949): cap. 2.4). En tanto la mente ya no es entendida como algo interno y extraño, la conciencia ha ido quedando fuera del horizonte de problemas de la filosofía, o mejor dicho se ha “disuelto” en conceptos menos problemáticos referidos a lo mental.

Hasta al menos mediados del siglo veinte, la conciencia no parece entonces retener las propiedades que la modernidad le había otorgado. En los humanos lingüísticos, ha quedado identificada y disuelta en juegos de lenguaje, insertos en formas de vida y perfectamente descriptibles. En los animales no humanos, las formas de vida y la conducta no verbal son entendidas mediante el esquema interpretativo de estímulos y respuestas, sin que se haga alusión a capacidades mentales o cognitivas.

## **II. ¿Cómo ven el mundo los monos?**

En la segunda mitad del siglo veinte la filosofía de la mente ha tenido un auge notable, dando lugar a un complejo panorama cuya descripción excede este artículo. En cuanto a

la mente no humana, se ha producido un cambio de perspectiva sorprendente. Ciertamente, no se ha regresado a la idea de una interioridad mental, pero sí se ha retornado a la investigación de las capacidades mentales de diversas especies no humanas.

En los años setenta hubo un cambio de paradigma respecto del conductismo que había reinado durante la primera parte del siglo XX. Uno de sus propulsores fue Donald Griffin (1915-2003), quien instó a tomar en serio la tesis de que existe una mente y una conciencia animal. El programa resultante, denominado “etología cognitiva”, propuso “una ciencia verdaderamente experimental que trate con las experiencias mentales de otras especies” (Griffin 1976). La conducta y la comunicación animal representan una “ventana” a la cognición y conciencia animales.<sup>2</sup>

Si bien la investigación científica de modos de vida no humanos volvió a considerar que los animales poseen una mente similar en muchos aspectos a la nuestra, no necesariamente abordó el problema de la conciencia en el sentido que nos ocupará en este artículo. Esto último ha sido planteado de manera explícita por autores como Thomas Nagel, quien publicó en los años setenta un famoso artículo titulado “What is it like to be a bat?”, que podemos traducir “¿Cómo es ser un murciélago?” (Nagel 1974). Allí Nagel sostiene que la experiencia de una criatura posee un carácter subjetivo que no se puede expresar en términos físicos o relacionados con la conducta.

Nagel ejemplifica esta tesis con los murciélagos, que perciben su entorno mediante un sonar, de modo que podemos suponer que tienen una experiencia subjetiva muy diferente de la nuestra. ¿Cómo podríamos saber cómo es para un murciélago ser un murciélago? La pregunta no alude a cómo es para un humano ser un murciélago sino para

---

<sup>2</sup> Seyfarth y Cheney han llevado a cabo esta clase de investigaciones en primates en su hábitat natural. Uno de sus libros se titula justamente *Cómo ven el mundo los monos: dentro de la mente de otra especie* (Cheney y Seyfarth 1990).

un murciélago. Y no podemos responderla en tanto nuestra imaginación está restringida por los recursos de nuestro propio aparato sensorial.

Para Nagel, hay un hecho fenoménico representado por cómo es una criatura, por su propio punto de vista, que sólo es comprensible si ella es similar a nosotros. Si bien se trata de un hecho, no es un hecho que la ciencia natural pueda investigar. No es posible la objetividad cuando lo que se investiga es un punto de vista. Con ello se abre la puerta para plantear la existencia de un aspecto de la mente que se encuentra más allá de la investigación y la comprensión que pretenden validez objetiva.

Nagel pone en el foco del debate a los fenómenos cualitativos o subjetivos, ilustrados también por otros filósofos en una serie de experimentos mentales. Estos últimos buscan hacer palpable el hecho de que una criatura puede tener una mente compleja sin ser capaz de sentir su experiencia de un modo determinado. María, por ejemplo, es una científica que sabe todo lo que la ciencia conoce sobre los colores, pero nunca ha salido de una habitación donde sólo se puede ver en blanco y negro (Jackson 1982). Los zombies, por su parte, son seres imaginarios iguales a los humanos en todos los aspectos, pero que no tienen ninguna noción de cómo se siente tener una experiencia.<sup>3</sup>

En suma, la eliminación contemporánea del país interior de la mente no ha logrado deshacerse de aspectos extraños del país de la conciencia. Respecto de los animales sin lenguaje, esto ha provocado un singular cambio de perspectivas. Tradicionalmente, muchos filósofos concedían a los animales la capacidad de sentir dolor y de tener conciencia en general, pero no les concedían las capacidades mentales más sofisticadas, reservadas para la racionalidad humana. Luego del auge de las ciencias cognitivas y la discusión iniciada en parte por Nagel, la perspectiva se ha invertido. Se suele conceder

---

<sup>3</sup> Esto ha dado lugar a un debate sobre la existencia y modo de entender los “qualia” de la experiencia, que dejaré a un lado (cf. Carruthers 2019: cap. 1).

que muchas especies no humanas tienen capacidades mentales relativamente complejas, pero se duda de que podamos siquiera plantear el problema de si tienen conciencia en el sentido fenoménico. Los fenómenos mentales privados son vistos como un problema intratable para una mirada científico-filosófica (Chalmers 1995). Como veremos a continuación, esto no impidió que el debate filosófico progresara, en el sentido de que se establecieron distinciones sobre tipos de conciencia que facilitaron la discusión de los problemas.

### **III. Las conciencias no extrañas**

¿Qué sabor tiene la carne para la hiena que come carroña? ¿Cómo se siente ser una gaviota que observa con atención el mar para atrapar peces? ¿Cómo es ser un gato asustado por el ladrido repentino de un perro? Estas preguntas aluden a un aspecto de lo mental que se ha denominado “conciencia fenoménica”, que retiene para el debate más reciente sobre la conciencia el carácter de extrañeza que otros sentidos de este mismo término han perdido. Así, hay nociones de conciencia basadas en distinciones muy precisas, que podemos atribuir a criaturas humanas y no humanas sin mayores inconvenientes. La mención de algunas de ellas permitirá entender mejor la idea conciencia fenoménica, e incidentalmente mostrará cómo puede avanzar la investigación científica y filosófica clarificando el terreno de análisis.

En primer término, la mera conciencia de estar despiertos, que se opone al estado inconsciente del sueño, es algo muy básico que podemos atribuir a muchos animales. Esta conciencia abarca las sensaciones y los estados de ánimo, y puede aludir al hecho de que una criatura es capaz de percatarse de esos estados y sensaciones. Pero tener una conciencia de los estados de ánimo o de que se está despierto, requiere la capacidad de auto-conciencia, con lo cual llegamos a la segunda distinción, a saber, la capacidad de tener conciencia directa de algo “externo” en oposición a la capacidad de ser auto-

conscientes. La presencia de auto-conciencia en animales es controvertida, aunque tiene sus defensores. En este punto solamente interesa destacar que muchas criaturas podrían tener una sensibilidad a que se encuentran en un determinado estado, como por ejemplo despiertas, sin la capacidad de percatarse explícitamente de esos estados como propios.

En tercer término, la idea de mera conciencia genera otro contraste, el que existe entre la conciencia intransitiva y la transitiva. La conciencia intransitiva se ilustra, como vimos, con la mera conciencia de estar despiertos o de sensaciones como tener hambre o frío. La conciencia transitiva tiene, en cambio, un objeto o contenido intencional. Dicho en términos menos técnicos, alude al hecho de que la criatura se percata de una entidad o evento de su entorno, o incluso de sus propios estados mentales (en cuyo caso tenemos la aludida capacidad de la auto-conciencia). En principio, no hay problema en afirmar que un gato es consciente de la presencia del ratón al que persigue encarnizadamente. Esto no implica suponer que el gato perciba el olor y el color del ratón de un modo subjetivamente coloreado. Como veremos en el próximo apartado, tanto humanos como no humanos son capaces de percibir su entorno y desarrollar destrezas complejas sin tener conciencia fenoménica.

Finalmente, se ha acuñado la denominación “conciencia de acceso” para hacer referencia a la información que se halla disponible para la criatura en diferentes tareas cognitivas, como planificar, recordar u ofrecer un reporte verbal. Esta conciencia no precisa ser fenoménica pues es posible que una vida mental sea compleja sin que la criatura tenga una conciencia subjetiva de la cualidad de su experiencia. Con esto llegamos a una pregunta central: ¿es posible la percepción, la actividad y la cognición complejas sin conciencia fenoménica?

#### **IV. Destreza y percepción inconscientes**

La conciencia transitiva es una capacidad que se puede atribuir sin problemas a muchos, si no a todos, los animales no humanos. Más arriba afirmamos que no involucra una conciencia fenoménica, lo puede parecer contraintuitivo. Si un gato persigue a un ratón a lo largo de un complejo recorrido, lo acecha cuando se ha escondido, huele que ha cambiado de sitio, etc. ¿no podemos estar seguros de que tiene o puede llegar a tener conciencia del ratón en todos los sentidos relevantes del término? La respuesta, extrañamente, es negativa. Más extraño aún, la respuesta es negativa incluso en el caso humano, como veremos en primer término.

Así, los psicólogos y filósofos han puesto en evidencia un conjunto de casos de percepción y de acciones complejas de naturaleza inconsciente. En términos generales, la evidencia proviene de la vida cotidiana, de experimentos psicológicos y de pacientes con diversas patologías. El primer grupo de casos incluye las destrezas realizadas por sonámbulos, quienes claramente poseen una conciencia transitiva atenta al entorno. Pero incluso los humanos despiertos pueden realizar actividades complejas sin tener conciencia de ello, como ha sido discutido en la filosofía de la mente desde hace cierto tiempo. Armstrong (1968) formula el ejemplo de un conductor que ha estado manejando una larga distancia de kilómetros por un camino monótono y que en un punto del trayecto se percata de que ha conducido varios kilómetros sin tener conciencia de ello, y quizás sin tener conciencia de nada (93). Ha realizado esa compleja tarea en una suerte de automatismo, en el que, como conjetura Armstrong, los animales podrían pasar gran parte de su vida.

El segundo grupo de casos está representado por los descubrimientos fruto de diversos experimentos psicológicos, especialmente los de *priming* (que puede traducirse como “facilitación”). En ellos se facilita o se inhibe una respuesta verbal mediante estímulos presentados en lapsos de tiempo muy breves como para que el sujeto haya sido



consciente de ellos. Existe amplia evidencia de que si bien el sujeto no es consciente del contenido semántico de estos estímulos, sus respuestas posteriores están determinados por ellos. Por ejemplo, en un test el sujeto debe presionar un botón determinado cuando se le presentan imágenes de seres vivos, y un botón diferente si las imágenes son de artefactos. Si se le presenta de manera inconsciente una palabra semánticamente asociada con alguna de estas dos opciones, los tiempos de respuesta se aceleran, y si se le presentan palabras incongruentes, los tiempos se demoran (Carruthers 2019: 62-63).

Además de la percepción, una destreza compleja también puede desarrollarse, al menos en parte, de manera inconsciente. Así, un bateador profesional de béisbol debe tomar decisiones muy rápidamente sobre el tipo de golpe que va a realizar una vez que lanzan hacia él la pelota, pero usualmente esa decisión no puede ser consciente. La pelota viaja a 150 km/h desde unos 20 metros de distancia, de modo que en menos de 400 milisegundos el bateador debe estimar si es conveniente golpear o no, y en caso de una decisión afirmativa debe dar inicio a un swing específico dirigido hacia la pelota. El agente de la destreza no puede haberla causado y guiado de manera consciente, en tanto se cree que el tiempo mínimo entre la presencia de un estímulo y la experiencia consciente del mismo tiene que ser mayor de 350 milisegundos (Carruthers 2019: 56).

Finalmente, están los casos de pacientes que han sufrido un daño neurológico y que han perdido algunas de sus capacidades cognitivas. En el caso del *blindsight* o “visión ciega”, el paciente reporta que es completamente ciego pero mantiene la capacidad de moverse en el espacio evitando los obstáculos de su entorno de manera diestra. Dentro de esta gama de patologías, se han estudiado casos de pacientes con daño en el sistema visual ventral, relacionado con el reconocimiento de objetos. Uno de estos pacientes conservaba la capacidad de asir objetos con normalidad, aunque no podía reconocer sus formas ni su orientación en el espacio. Podía ubicar bien su mano para tomar un lápiz pero no podía

decir de antemano si este objeto se hallaba en una posición vertical u horizontal (Carruthers 2019: 58).

Tomada en su conjunto, esta evidencia indica que ni la percepción ni la realización de una destreza compleja dependen de una actividad mental consciente. ¿Es posible concebir una vida mental humana o no humana que se desarrolle por completo en un estado de inconsciencia fenoménica? En el caso humano, la posibilidad de “zombies” parece un mero experimento mental implausible, ante todo porque los humanos somos usualmente capaces de reportar en forma verbal el hecho de que somos conscientes de cómo es nuestra experiencia en un sentido subjetivo. Si bien existen casos patológicos y tramos cotidianos de la vida en donde, como vimos, la conciencia fenoménica parece estar ausente, esto no parece extenderse a períodos significativos de tiempo.

En el caso no humano, en cambio, no tenemos el recurso al reporte verbal, y la conducta es un indicador insuficiente de los estados conscientes (en sentido fenoménico). La posibilidad de que los animales no humanos sean zombies, o meros mecanismos sin alma, ha sido de hecho abrazada por filósofos como Descartes. Pero no resulta correcto apresurarse a admitir esta posibilidad. El modo de acercarse a este problema requiere tener en claro qué es lo que estamos buscando. Se precisa una teoría de la conciencia fenoménica como paso previo a la indagación acerca de cuáles criaturas la poseen.

## **V.Un abanico de teorías de la conciencia fenoménica**

La discusión reciente, que pone en conexión los descubrimientos empíricos sobre el funcionamiento del sistema nervioso con teorías psicológicas y filosóficas sobre lo mental, ha elaborado distintas concepciones de la conciencia fenoménica. En este apartado, reseñaré algunas de ellas, de manera un tanto superficial por razones de espacio.

Siguiendo a Carruthers (2019), pondré en evidencia algunas de sus ventajas y desventajas, así como las perspectivas que alientan en cuanto a su aplicación a criaturas no humanas.

Para Tononi (2008), la conciencia fenoménica es el resultado de la integración de la información en el cerebro que resulta de conexiones funcionales. Esto permite entenderla como algo gradual y bastante difundido en muchas especies. Para Carruthers este gradualismo es una desventaja, pues la conciencia fenoménica es una cuestión de todo o nada, ya que incluso una experiencia “débil” posee una cualidad determinada de manera completa. Asimismo, la integración de información es algo omnipresente en los sistemas nerviosos, de modo que incluso una neurona aislada que integre información sería consciente para esta teoría. También lo sería una bacteria y sistemas que, como el sensorio-motor, funcionan al margen de los estados conscientes. Correlativamente, esta posición conlleva la dificultad empíricamente intratable de determinar el umbral para que se encienda la luz de la conciencia en las especies no humanas (Carruthers 2019: 76).

La siguiente opción consiste en identificar a la conciencia fenoménica con las capacidades representacionales generadas en el tronco cerebral superior, donde se integra información sensorial y motivacional, cuyo resultado es el control de la conducta (Merker 2007). Esto conlleva algunas desventajas teóricas, pues la información se puede integrar de manera inconsciente, dando lugar, como vimos, a complejas conductas sensorio-motoras. A su vez, no podríamos atribuir conciencia a animales no vertebrados que, aunque no tienen un córtex cerebral como el de los mamíferos, integran información y actúan de modo similar a las criaturas con córtex (Carruthers 2019: 78-79).

Un tercer candidato teórico identifica a la conciencia con la frágil memoria de corto plazo, que decae a los pocos segundos (Block 2007). Esto parece explicar el hecho de que los individuos humanos son capaces de ver más detalles en estímulos fugaces que los que luego pueden reportar (aunque esto ha sido cuestionado). Esta perspectiva posee las

aludidas desventajas del gradualismo, que contradice el carácter de todo o nada propio de la conciencia fenoménica. Otro problema es que se entiende a la conciencia como dependiente del estímulo y no tanto de la atención, que parece más relevante para identificar a la conciencia. Tampoco se explica qué elementos de la memoria a corto plazo son los que producen una conciencia fenoménica. El resultado es que la aplicación de esta teoría a animales no humanos no ofrece criterios claros que sirvan para constatar su presencia.

Siguiendo el recorrido, existe una gama de teorías de la conciencia que ha tenido muchos partidarios, entre los que se cuentan el propio Carruthers en el pasado. Se trata de entender a la conciencia como pensamiento de segundo orden, es decir, como estados o capacidades mentales que tienen como objeto a otros estados o capacidades, como la percepción (Rosenthal 2005). Esto explica el carácter no gradual de la conciencia, pues el pensamiento de segundo orden es algo que está presente o ausente sin gradación. En el marco de una discusión que se ha tornado compleja, Carruthers señala que uno de los déficits de esta perspectiva es que no explica lo que él considera un rasgo de la conciencia fenoménica, a saber, su naturaleza no conceptual y de grano fino. En efecto, los pensamientos de segundo orden no son capaces de captar, de manera completa, los matices de los colores o las tonalidades de los sonidos (Carruthers 2019: 89).

Asimismo, la capacidad para tener pensamientos de segundo orden no parece tener sentido desde un punto de vista evolutivo, pues conlleva un enorme gasto energético para gran parte de nuestra vida despierta. La flexibilidad conductual se puede obtener sin pensamiento de segundo orden, como ilustramos más arriba. Muchos animales dirigen su atención hacia predadores o presas, y desarrollan a partir de allí conductas complejas, sin que podamos atribuirles un pensamiento de segundo orden, del cual hay poca evidencia fuera de los humanos.

Llegamos finalmente a un candidato recientemente defendido por Carruthers (2019), que identifica a la conciencia con el “espacio global de trabajo” (*global workspace*). Según esta teoría, los contenidos perceptivos de grano fino son emitidos de manera “global”, y son recibidos y utilizados por un conjunto de sistemas o capacidades mentales, como reportar verbalmente, planificar, razonar, tomar decisiones o recordar. Los estados inconscientes, en cambio, no son emitidos ni recibidos de ese modo, aunque tengan una variedad de roles, como guiar el movimiento. Esta teoría da cuenta de varios rasgos deseables de la conciencia fenoménica, como su carácter no gradual, su grano fino y su relación con los estados de atención.

Una comparación de este espacio global, que parece un buen candidato teórico, con lo que sabemos de la organización de la mente en especies no humanas, indicaría que muy pocas de ellas tienen los elementos para conformar un espacio de esa naturaleza, de modo que los individuos de esas especies no tendrían conciencia fenoménica. Los sistemas involucrados en el espacio global, muchos de ellos realizados en el córtex prefrontal, están incomparablemente más desarrollados en la especie humana, que además cuenta con la capacidad única de reporte verbal. Esto sugiere que los estados mentales de la gran mayoría de los animales tienen más cercanía con los estados mentales humanos de naturaleza inconsciente. Pero no olvidemos que se trata de elaboraciones teóricas en pleno desarrollo y debate.

A partir de este recorrido por distintas teorías sobre la conciencia fenoménica, podemos extraer algunas conclusiones provisionales. Ante todo, la investigación empírica sobre la conciencia fenoménica en animales no humanos requiere contar con una teoría que explicita lo que entendemos por esta clase de conciencia. Esto es sólo un punto de partida, pues como hemos visto cada teoría suele tener puntos débiles. Así, algunas de ellas favorecen la atribución de conciencia a muchas especies, pero no ofrecen claros

criterios de demarcación que nos indiquen dónde hallarla. Otras ofrecen criterios más claros pero ligados con el reporte verbal, de modo que son escépticas respecto de su atribución fuera de la esfera de las criaturas lingüísticas. Podría pensarse que muchas de estas dificultades son superables, al menos si se elaboran mejores teorías o se refinan las existentes, de modo que sean capaces de ofrecer criterios más claros para su aplicación a criaturas no humanas. Desgraciadamente, como resumiremos en las conclusiones, las dificultades filosóficas pueden ser todavía más agudas.

## **VI. Regreso a un país extraño**

Al inicio de este trabajo propuse usar las metáforas de “extraño” e “interior”, asociadas por Borges en uno de sus poemas, para referirme al país de la conciencia en la filosofía moderna, tal como la interpretamos actualmente. Expuse acto seguido cómo la filosofía contemporánea tiene una clara tendencia anti-cartesiana, de modo que no favorece la idea de que la conciencia sea un ámbito interior. Por el contrario, entiende que todos los estados mentales son en principio accesibles y comprensibles, incluso para la investigación sobre cognición animal. Así, se han desarrollado nociones bastante precisas, que cuentan con amplio consenso, sobre diferentes nociones de conciencia: transitiva, intransitiva, conciencia de acceso, etc.

Estas distinciones nos permitieron aislar teóricamente el problema científico y filosófico de la conciencia fenoménica, cualitativa, de grano fino, el “cómo es” la coloración subjetiva de un amanecer, cómo es el sabor del mate amargo, “cómo se siente” el sabor de una manzana. Al poner el foco en estos aspectos cualitativos de la experiencia, hemos regresado a la idea de que se indaga algo extraño, un “hecho” que escapa a la comprensión científica y filosófica. Como hemos visto, esto ha llevado a la formulación de una diversidad de teorías sobre la conciencia fenoménica, cada una de las cuales posee

puntos fuertes y débiles, y cuya aplicación a animales no humanos resulta igualmente problemática.

En cuanto al tema que nos ocupa, podemos dividir ahora a estas teorías en dos grandes grupos, las que permiten su atribución a animales, pero sin criterios claros, y las que no permiten siquiera proseguir con la investigación. Así, Carruthers cree que no hay ningún hecho que investigar (*no fact of the matter*) respecto de la conciencia fenoménica en animales no humanos. Su identificación de esta capacidad mental con un espacio global de trabajo requiere un acceso a la evidencia de que esta capacidad está presente. Así, cuando somos fenoménicamente conscientes, sabemos que se encuentra funcionando ese espacio mental de trabajo, que la ciencia cognitiva describe como un conjunto de sistemas, y que la investigación empírica correlaciona con un conjunto de redes neuronales especialmente en el córtex. El problema es que esta base de evidencia es de primera persona y sólo se puede extender, gracias al reporte verbal, a otros humanos lingüísticos. De allí que, para Carruthers, no haya modo de investigar la conciencia fenoménica en animales no humanos. Por supuesto, ninguna de las dos posiciones generales, la que afirma que hay hechos que investigar fuera de la esfera humana y la que lo niega, tiene argumentos concluyentes.

Para terminar, y teniendo en cuenta los rompecabezas teóricos y empíricos vislumbrados, es pertinente preguntarse acerca de la relevancia de contar con una teoría adecuada de la conciencia fenoménica en animales. A mi modo de ver, hay al menos dos aspectos en los que esta discusión de complejidad y tecnicidad crecientes posee gran interés. El primero de ellos se conecta directamente con la filosofía en sus aspectos más contemplativos, ligados con el asombro ante fenómenos que escapan a las explicaciones más “racionales”. La conciencia fenoménica parece ser uno de ellos, incluso para quienes intentan quitarle todos los aspectos misteriosos (lo cual es siempre bienvenido). El

segundo aspecto atañe a las consecuencias prácticas. En efecto, la discusión sobre la conciencia fenoménica se relaciona estrechamente con las atribuciones de sensaciones, emociones, y en general de lo que se denomina “sintiencia” (*sentience*). Una de estas sensaciones tiene particular relevancia práctica: la capacidad de sentir dolor.

¿Existe la posibilidad de que una criatura experimente dolor sin tener conciencia fenoménica del mismo? Algunos autores creen que sí, y dan ejemplos provenientes del terreno humano, como el del futbolista lesionado que continúa inmerso en el juego y que sólo “siente” el dolor de la lesión cuando el partido ha terminado. ¿Podrían los animales sufrir dolor sin tener conciencia del mismo? Si es así, nuestras obligaciones morales se verían en cierto modo atenuadas, si no lo es, cobrarían vigor. Nuevamente, una certeza aproximada de que una criatura no humana puede ser consciente (en un sentido fenoménico) de sensaciones como el dolor, requiere una combinación compleja de teoría sobre la conciencia, teoría ética y evidencia empírica.

## **Bibliografía**

Apel, K. O. (2013). *Paradigmas de filosofía primera* (trad. del alemán Andrés Crelier y Miguel Mailluquet). Buenos Aires: Prometeo.

Armstrong, D. (1968): *A Materialist Theory of Mind*. London: Routledge and Kegan Paul.

Borges, J. L. (1969). “El truco”, en: *Fervor de Buenos Aires*. Buenos Aires: Emecé.

Block, N. (2007). “Consciousness, accessibility, and the mesh between psychology and neuroscience.” *Behavioral and Brain Sciences*, 30. 481–99.

Carruthers, Peter. (2019). *Human and animal minds: The consciousness questions laid to rest*. Oxford University Press.

Chalmers, D. (1995). “Facing up to the Problem of Consciousness”. *Journal of Consciousness Studies* 2. 200–19.

Cheney, DL, Seyfarth RM (1990). *How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species*. Chicago: University of Chicago Press

Griffin, D. R. (1976). “A Possible Window on the Minds of Animals: The ability of animals to communicate may permit experimental testing of the hypothesis that they have mental experiences and intentions”. *American Scientist*, 64(5), 530-535.



Jackson, F. (1982), “Epiphenomenal Qualia”. *Philosophical Quarterly*, 32: 127–136.

Merker, B. (2007). “Consciousness without a cerebral cortex: A challenge for neuroscience and medicine.” *Behavioral and Brain Sciences*, 30. 63–134.

Nagel, T. (1974). “What is it like to be a bat?” *The philosophical review*, 83(4). 435-450.

Rosenthal, D. (2005). *Consciousness and Mind*. Oxford University Press.

Ryle, G. (2005 (1949)). *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós.

Tononi, G. (2008). “Consciousness as integrated information: A provisional manifesto”. *Biological Bulletin*, 215. 216–42.

Tye, M. (1997). “The problem of simple minds: Is there anything it is like to be a honey bee?”. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 88(3). 289-317.