

CONCIENCIA FENOMENICA Y ACCESO COGNITIVO*

NORA STIGOL

I

A pesar del papel protagónico que juega el concepto de conciencia en la actual filosofía de la mente no hay en absoluto acuerdo acerca de a qué cosa, entidad, propiedad o procesos aludimos con las expresiones “conciencia” o “ser consciente” o expresiones parecidas.

Muchas veces en discusiones acerca de la conciencia se dan juntas dos cuestiones que, a mi modo de ver, requieren ser distinguidas. Una de ellas es la cuestión acerca de qué es para un organismo, criatura o sistema ser consciente y otra, diferente, es la cuestión acerca de qué es para un estado mental ser consciente.

En efecto, atribuimos conciencia no sólo a una criatura sino también a estados, eventos o procesos mentales y no parece sostenerse lo mismo en ambos casos. Cuando se atribuye el ser consciente a un organismo, lo que se está sosteniendo simplemente es que ese organismo está despierto y es sensorialmente receptivo (*sentience*). Por el contrario, diremos de él que no es consciente si sufre un desmayo, si está dormido o si está en coma. No parece haber aquí ningún enigma. En este sentido ser consciente o no serlo parece ser razonablemente claro.

Podría, tal vez, decirse que una vez que entendemos qué es para un organismo ser consciente, sabemos también qué es para un estado mental ser consciente. Un estado mental, podríamos decir, es consciente cuando sucede en un organismo consciente. Sin embargo, del hecho de que una criatura sea consciente en el sentido de estar alerta y despierta no parece seguirse que todos sus estados mentales lo sean. Es habitual sostener que gran parte de nuestros estados mentales no son conscientes aun cuando estemos despiertos y seamos sensorialmente receptivos.

Así, la propiedad de ser consciente no parece poder atribuirse a nuestros propios estados mentales en el mismo sentido en que la atribuimos a criaturas u organismos incluidos nosotros mismos o, en todo caso, no parece ser la misma propiedad.

* Quiero agradecer especialmente a los integrantes del Proyecto de Investigación (UBA-CYT. IF 03) “Lenguaje, comprensión y cognición : Un interfase entre psicología cognitiva y filosofía de la mente” dirigido por los profesores Aníbal Duarte y Eduardo Rabossi el haberme ofrecido la posibilidad de elaborar gran parte de las ideas contenidas en este trabajo.

Tal vez sea más adecuado el camino inverso. Es decir, explicar primero la noción de estado mental consciente y de allí derivar la de organismo consciente. Así, un organismo es consciente si y sólo si posee estados mentales conscientes o si se prefiere, un organismo es consciente si y sólo si tiene la *capacidad* de tener estados mentales conscientes.

Pero, ¿cómo explicar el carácter consciente de un estado mental? ¿Qué propiedades, características o rasgos ha de tener un estado mental para decir de él que es consciente ?

Quiero recordar aquí aun otro sentido en el que usamos habitualmente la expresión “ser consciente”. La usamos no sólo en relación con nuestros estados mentales sino en relación con los objetos que nos rodean. Así no sólo decimos “soy consciente de este dolor que me aqueja aquí y ahora” sino también decimos “soy consciente de este libro sobre mi mesa de trabajo”. Usamos la expresión “ser consciente” en un sentido de intencionalidad.

En conexión con este punto suelen utilizarse en la literatura filosófica actual las categorías de *conciencia intransitiva* y *conciencia transitiva*. Así, se dice, soy transitivamente consciente de este libro frente a mí e intransitivamente consciente de mi acto mental de sentir este dolor que me aqueja aquí y ahora. Ser transitivamente consciente implica una relación intencional entre una entidad que posee el estado mental en cuestión y la cosa de la cual ella es consciente.

Este último sentido de “ser consciente” parece diferir de manera importante del sentido en que soy consciente de mi propio estado mental. En efecto, mi dolor, mi acto de percibir el libro, mi recuerdo de él, son estados mentales que constituyen parte de mi presente actividad mental y que, en muchos casos, son conscientes. Pero mi dolor, mi percepción y mi recuerdo presentes son fundamentalmente distintos del libro que percibo o recuerdo. En efecto, el libro no es un estado mental ni es el tipo de cosa que podría llegar a ser un estado mental ni forma parte —como un contenido presente— de mi fluir de estados mentales.

Ser consciente del libro que está frente a mí parece simplemente significar que tengo, a través de mis sentidos externos, un cierto tipo de conocimiento perceptual que incluye alguna forma de representación del libro. Lo observo y así soy consciente de él. El libro es el objeto intencional de mi acto de conocimiento perceptivo y como tal, el libro y mi acto de percibirlo, pueden distinguirse.

Parece haber aquí una similitud entre conciencia y percepción o conocimiento perceptivo.

II

¿Podemos concebir la conciencia de nuestros propios estados mentales presentes en los mismos términos o en términos análogos a como concebimos

nuestra conciencia de los objetos que nos rodean? ¿Vale también aquí la analogía entre conciencia y conocimiento?

Los filósofos ofrecen respuestas diferentes.

Algunos, los que responden afirmativamente a esas preguntas, sostienen lo que suele llamarse “*monitoring-consciousness*”, tal es el caso, entre otros, de David Armstrong, David Rosenthal, William Lycan, Peter Carruthers. La idea básica es que la conciencia es una suerte de monitoreo interno. Recogiendo el origen etimológico de la expresión “conciencia”, la conciben como un tipo de conocimiento interno, es decir, como un acceso cognitivo a nuestros propios estados mentales, como una captación inmediata y no inferencial de nuestros propios estados mentales. Un estado mental es consciente, se dice, si su poseedor tiene un segundo estado tal que éste capta al primero de manera inmediata y en el momento mismo de su ocurrencia.¹ Así, los sostenedores de este punto de vista explican el carácter consciente de nuestros estados mentales en términos de la conciencia intencional o transitiva; la conciencia intransitiva en términos de la transitiva.

De la misma manera en que somos conscientes de los objetos del mundo que nos rodea gracias a nuestra capacidad de percibir o, en general, de dirigirnos intencionalmente a ellos, somos conscientes de nuestros propios estados mentales gracias a nuestra capacidad reflexiva de dirigirnos intencionalmente a ellos. La diferencia, sin embargo, estriba en que en el caso de la conciencia de los propios estados mentales el objeto intencional es un suceso o evento que ocurre o es parte de la vida mental del propio sujeto que lo intenciona. Obviamente el libro y los objetos del mundo que me rodea no ocurren ni son parte de mi vida mental.

El carácter consciente de un estado mental se explica en términos de una particular relación de tipo cognitivo que se establece entre ese estado y otro estado del mismo sistema en virtud de la cual el primero adquiere la propiedad de ser consciente. Si dicha relación no ocurre el estado mental en cuestión carecerá de la propiedad de ser consciente.

Esta idea de la conciencia como una suerte de monitoreo interno toma diversas formas según las diferentes maneras en que se visualiza esa particular relación. Algunas veces ella es concebida como una suerte de percepción interna, otras veces es analizada en términos de pensamientos de orden superior.

¹ Digo captación *inmediata* y *no inferencial* puesto que podría ser el caso de tener un acceso cognitivo a un estado mental propio —digamos de temor— y no ser el caso de que tal estado sea intransitivamente consciente. Podría suceder, por ejemplo, que alguien, observando mi conducta, detectara mi temor y me informara acerca de él. En esta situación *yo conocería* mi estado mental pero no sería consciente intransitivamente de mi él.

La primera manera de concebirla da lugar al llamado “modelo perceptual” desarrollado por David Armstrong.² Armstrong sostiene fundamentalmente la analogía entre la conciencia como una suerte de percepción interna y la percepción externa. Así como mediante nuestros órganos externos percibimos los objetos del mundo que nos rodea, de la misma manera mediante la conciencia —como una suerte de sentido interno, el *ojo de la mente*— accedemos a nuestros propios estados internos. Esta estrategia presupone una distinción entre el acto de percibir —el mirar interno— por un lado, y el objeto percibido, es decir, el estado mental interno que deviene, en virtud de ese acto, estado consciente, por el otro.

Otra forma que asume la idea de la conciencia como monitoreo interno es la que recurre a la noción de “pensamiento de orden superior”, (*higher order thought*).³ David Rosenthal, defensor de esta posición, intenta, como Armstrong, explicar la conciencia intransitiva en términos de la conciencia transitiva. Un estado mental, sostiene Rosenthal, es consciente cuando somos transitivamente conscientes de él pero, a diferencia de Armstrong, el modo en que somos transitivamente conscientes de nuestro propio estado mental no descansa en una percepción interna sino en una forma de pensamiento. Es el tener un pensamiento no inferencial acerca del encontrarme en un determinado estado mental lo que hace de este estado mental un estado mental consciente. En otras palabras, desde este punto de vista, un estado consciente es un estado acompañado por un pensamiento de orden superior acerca del hecho de encontrarse en dicho estado.

Lo que las distintas versiones comparten es la propuesta de una definición relacional de la conciencia que opera bajo la suposición de que nuestra mente es capaz de reflexionar sobre sí misma, de que es capaz de “desdoblarse” en el sentido de que un estado de ella —estado de segundo orden— puede dirigirse intencionalmente a otro estado de ella misma —estado de primer orden—. Comparten, además, la tesis de que ambos estados tienen una existencia distinta e independiente de modo que es posible que uno de ellos ocurra sin que ocurra el otro. Sólo contingentemente uno acompaña al otro de modo tal que la conciencia resulta ser un rasgo extrínseco que sólo contingentemente poseen algunos estados mentales.

III

Son varios los problemas y dificultades que esta concepción de la conciencia como una suerte de monitoreo interno ha suscitado. No puedo aquí

² D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*. International Library of Philosophy, London, Routledge, Revised Edition (1993). En particular, véase Primera Parte, Capítulo 6.

³ D. Rosenthal, “A Theory of Consciousness”. Report n° 28. Zentrum für interdisziplinäre Forschung. Universität Bielefeld. (1990).

ocuparme de todos ellos.⁴ Quiero referirme, sin embargo, a la objeción que con más insistencia se le ha formulado y que constituye uno de los puntos centrales en los debates actuales acerca de la conciencia.

Los objetores sostienen que este modelo explicativo parece ser más una explicación de fenómenos tales como autoconocimiento y la introspección que una explicación de la conciencia misma. Por “conciencia misma” se entiende en estos casos la conciencia fenoménica. Esto es, los aspectos subjetivos y cualitativos de la experiencia de la primera persona generalmente expresados en los términos de Thomas Nagel “hay algo que es cómo ser un organismo consciente y tener experiencias”. Estos aspectos son concebidos como los fenómenos o componentes centrales a la conciencia y de ellos, se dice, que quedan fuera de una explicación en términos cognitivos-funcionales-relacionales. Por lo tanto, se concluye, tal modelo explicativo se torna inadecuado e insuficiente. Tanto más inadecuado e insuficiente cuanto mayor centralidad se reconoce a la conciencia fenoménica. Así, para quienes sostienen, como por ejemplo John Searle, que la conciencia se agota en sus aspectos fenoménicos y cualitativos,

la idea de que pudiese existir un método especial que sea como una suerte de observación interior, está condenado al fracaso desde el vamos... El modelo de la visión funciona bajo la suposición de que hay una distinción entre la cosa vista y la visión de ella ...⁵

y tal cosa, sostiene Searle, no ocurre en el ámbito de la subjetividad.

Otros, aun reconociendo la centralidad de la conciencia fenoménica, a la hora de intentar una explicación de ella, la dejan a un lado y concluyen ofreciendo una explicación de sus aspectos cognitivos y funcionales.

Otros, por último, prefieren admitir dos nociones o conceptos de conciencia —la cognitiva y la fenoménica— tal es el caso, entre otros, de Ned Block⁶, Martin Davies y Glyn Humphrey⁷ y Norton Nelkin⁸ —o, en términos

⁴ De algunos de esos problemas y dificultades me ocupé en “Conciencia y estados mentales”, ponencia que presenté en el Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía que se realizó entre los días 21 al 26 de septiembre de 1998 en Cáceres y Madrid y en mi discusión de un trabajo de Julia Vergara publicada en *Análisis Filosófico*, Vol. XVII N°1 (1997).

⁵ J. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, (RM) Mass. Institute of Technology, (1992), pág. 97.

⁶ N. Block, “On a Confusion about a Function of Consciousness” en *Behavioral and Brain Sciences* N° 18, (1995), págs. 227-287.

⁷ M. Davies and G. Humphrey, *Consciousness. Psychological and Philosophical Essays*. Oxford Basil Blackwell (1993). Introduction.

⁸ N. Nelkin, “The Connection between Intentionality and Consciousness” en M. Davies and G. Humphrey, *Consciousness. Psychological and Philosophical Essays*. Oxford Basil Blackwell (1993), págs. 224-239.

más amplios, a la manera de David Chalmers⁹, admiten dos aspectos de la mente humana— el aspecto psicológico y el fenomenológico.

Estos filósofos, si bien reconocen que los aspectos subjetivos de la conciencia quedan fuera de una explicación en términos cognitivos y en particular del modelo de la observación interna, reconocen, sin embargo, la adecuación de este modelo a la hora de dar cuenta de ciertos aspectos de la conciencia, de sus aspectos cognitivos. El modelo explicaría, en palabras de Chalmers, “los aspectos psicológicos” de la mente. Los fenoménicos, en cambio, permanecen inexplicados.

Son precisamente a estos últimos —a los aspectos fenoménicos— a los que se refieren los filósofos cuando subrayan el carácter problemático y esquivo de la conciencia y son ellos los que constituyen “el problema difícil” (*hard*) de la conciencia en la terminología de Chalmers.

En efecto, Chalmers caracteriza como “problemas fáciles” de la conciencia a aquellos que conciernen a sus aspectos cognitivos-funcionales. Que estos aspectos sean fáciles no significa ni que sean triviales ni que carezcan de una naturaleza realmente complicada que exija una ardua tarea de investigación científica. Son fáciles en el sentido en que son susceptibles de ser explicados por los métodos científicos estándar, en particular por los métodos de las ciencias cognitivas. Los mecanismos computacionales o neurales, se sostiene, podrán, a la corta o a la larga, ser explicados.

Son los aspectos cualitativos y fenoménicos de la experiencia subjetiva los que constituyen, en cambio, el “problema difícil” de la conciencia, los que crean la famosa “brecha explicatoria” en palabras de Joseph Levine.¹⁰ Estos aspectos parecen resistirse a toda explicación científica, a toda explicación dentro de los marcos de una ciencia natural y objetiva. Esta resistencia es la que los convierte, a juicio de Chalmers, en “el problema difícil” de la conciencia.

La línea que separa los problemas fáciles de los difíciles refleja, sin duda, la distinción que Block introdujo en la literatura filosófica actual entre *conciencia de acceso* y *conciencia fenoménica* y que subyace a la objeción a la que me referí antes, aquella según la cual los aspectos fenoménicos de la conciencia quedan fuera de una posible explicación en términos cognitivos-intencionales. Esa distinción que, dicho sea de paso, ha suscitado críticas,¹¹

⁹ D.Chalmers, *The Conscious Mind*. Oxford University Press, New York, Oxford (1996). En Particular, véase Parte I.

¹⁰ J. Levine “On leaving out What it is like” en M. Davies and G. Humphrey *Consciousness. Psychological and Philosophical Essays*. Oxford Basil Blackwell, 1993, págs. 121-136.

¹¹ O. Flanagan. *Consciousness Reconsidered*. A Bradford Book. The Mit Press. Cambridge, Mass (1992) págs. 145 y ss. J. Searle, “Who is computing with the brain ?” en *Behavioral and Brain Sciences*. N° 13 (1990), págs. 632-642.

pero también fuertes adhesiones,¹² intenta poner algún orden en las discusiones a propósito de la naturaleza de los estados mentales conscientes, discusiones que en gran parte resultan de la ambigüedad de las expresiones “conciencia”, “ser consciente” y otras parecidas.

IV

Una pregunta a formularse es la siguiente ¿cuán rígida o tajante es esa distinción?, ¿en qué medida los aspectos cognitivos y fenoménicos constituyen aspectos mutuamente exclusivos y totalmente independientes unos de otros? Una caracterización de la conciencia en términos cognitivos-funcionales ¿deja fuera sus aspectos fenoménicos? O, a la inversa, una caracterización de la conciencia en términos fenoménicos ¿debe excluir elementos cognitivos? Tal vez, una explicación adecuada del carácter consciente de nuestros estados mentales sea, en definitiva, aquella que *integre* ambos aspectos.

El debate entre segregacionistas e integracionistas, como llama Güven Güzeldere¹³ respectivamente a quienes pretenden mantener separadas ambas nociones afirmando que la conciencia fenoménica es esencialmente fenoménica y esencialmente no cognitiva y a quienes sostienen, por el contrario, que los aspectos fenoménicos sólo pueden ser explicados si se incluyen en su explicación elementos cognitivos, resulta, a mi modo de ver, de la naturaleza confusa y esquiva de la conciencia fenoménica misma. Que su naturaleza sea confusa y esquiva no justifica, sin embargo, a mi juicio, una actitud escéptica o eliminativista respecto de ella al estilo de Patricia Churchland o de Kathleen Wilkes, sino que, por el contrario, se trata de enfrentar el desafío de ofrecer una caracterización adecuada de la misma.¹⁴

¿Cómo debemos entenderla? ¿Involucra su explicación ingredientes cognitivos? Si lo hace ¿en qué grado o medida lo hace?

A pesar de las diversas y poco precisas definiciones que suelen ofrecerse de la conciencia fenoménica, todas ellas coinciden en asociar la conciencia fenoménica a la noción de experiencia subjetiva. Y experiencia subje-

¹² M. Davies and G. Humphrey, *Consciousness. Psychological and Philosophical Essays*. Oxford Basil Blackwell (1993), Introducción. N. Nelkin “The Connection between Intentionality and Consciousness” en M. Davies and G. Humphrey, *Consciousness. Psychological and Philosophical Essays*. Oxford Basil Blackwell (1993) págs. 224 -239. D. Chalmers, *The Conscious Mind*. Oxford University Press. New York- Oxford, (1996).

¹³ G. Güzeldere, “Introduction. The many faces of Consciousness : A Field Guide” en N. Block, O. Flanagan and G. Güzeldere (editores) *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*. London. Bradford Book. The MIT. Press. Cambridge Mass (1997).

¹⁴ P. Churchland, “Consciousness : The Transmutation of a Concept” en *Pacific Philosophical Quarterly*, (1983), 64, págs. 80-95. K. Wilkes, “Is Consciousness Important? *British Journal of Philosophy of Science*, (1984), 35, págs. 223- 243.

tiva implica, por un lado, un cierto contenido “experiencial”, llámeselo contenido fenoménico a la manera de Block o cualidad sensorial a la manera de Rosenthal o *raw feel* como hace Gilbert Harman, o *quale* o dato de los sentidos o como se quiera y, por otro, un sujeto para quien la experiencia *es* una experiencia con ese particular contenido cualitativo, para quien “hay algo que es cómo tener esa experiencia”, para quien “hay algo que es cómo encontrarse en ese estado mental con ese contenido cualitativo”.

No parece ser condición suficiente para hablar propiamente de una experiencia fenoménicamente consciente el tener un estado mental con cierto tipo de contenido. Se requiere, además, a mi juicio, que el sujeto de tal estado tenga un cierto *awareness* de encontrarse en ese estado. Se requiere que el sujeto registre ese contenido, lo capte y que, además, registre su propio acto de registrarlo.

Si esto es, como creo, lo que debe entenderse básicamente por conciencia fenoménica, me uno a las filas integracionistas. La conciencia fenoménica no es, a mi modo de ver, esencialmente fenoménica y esencialmente *no* cognitiva. Por el contrario involucra algún tipo de ingredientes cognitivos.

Me resulta muy difícil o más bien imposible concebir un sujeto para quien haya algo que sea cómo encontrarse en un determinado estado mental con un determinado contenido cualitativo y que ese sujeto no tenga, al mismo tiempo, algún tipo de acceso, alguna creencia o algún tipo de conocimiento, por mínimo que sea, de ese estado mental, de esa experiencia o, mejor aun, del hecho de tenerla o de encontrarse en tal estado. No entiendo qué otra cosa puede significar “que haya algo que es cómo estar o encontrarse en un determinado estado mental”.

Precisamente en casos como los de la visión ciega o de la percepción subliminal en que no se da este acceso cognitivo al propio estado mental, en que el sujeto ignora encontrarse en un estado perceptual, ignora haber percibido tal o cual cosa, solemos hablar de estados *no* conscientes. Lo que en realidad llama la atención en estos fenómenos es justamente el hecho de que siendo *no* conscientes influyan, sin embargo, en la conducta. Hablamos de estados *no* conscientes aun cuando el sujeto ha percibido —en algún sentido— el objeto en su campo ciego y sabemos que lo ha percibido ya que ante la pregunta acerca de qué hay en tal campo, responde —en un gran porcentaje de casos— correctamente. Lo que parece estar faltando y por ello hablamos de estados *no* conscientes es el registro o la captación por parte del sujeto de su propio estado mental, el sujeto no sabe que ha percibido.

Algo similar —aunque, tal vez, más discutible— podría decirse del ya clásico conductor de camiones del ejemplo de Armstrong que conduce largas y monótonas distancias en un estado de automatismo pero que, sin embargo, llega sano y salvo a destino. Parece obvio que en algún sentido de percepción,

percibió la luz roja del semáforo y la señal de la curva en el camino. Sus ojos y cerebro fueron seguramente estimulados. Pero no parece, sin embargo, que esa estimulación constituya propiamente un estado mental consciente. O ¿se estará sosteniendo que la conciencia fenoménica es, en definitiva, tan sólo estimulación cerebral?

Así, a mi modo de ver, la conciencia fenoménica —como cualquier otra forma de conciencia— requiere, a pesar de Block, alguna forma de *monitoring consciousness*, incluye esencialmente alguna forma de acceso cognitivo a los propios estados internos.

Esto explica, dicho sea de paso, al menos en parte, las dificultades con que Block tropieza cuando pretende proponer ejemplos de conciencia fenoménica sin conciencia de acceso. En efecto, Block que, sin duda, *parece* ser el mayor defensor del punto de vista segregacionista, en su intento de poner de manifiesto la independencia de ambas formas de conciencia, comienza ofreciendo o mejor buscando, ejemplos de la una sin la otra para, finalmente, conceder que no es fácil encontrar ejemplos *reales* de tal independencia y concluye diciendo :

Quizá conciencia fenoménica y conciencia de acceso equivalgan empíricamente a la misma cosa aunque difieran conceptualmente... Quizá las dos están tan entrelazadas que la idea de una sin la otra no tiene sentido empírico.¹⁵

Tal vez, en definitiva, no hay tal distinción entre conciencia fenoménica y conciencia de acceso sino que sólo se trata de dos extremos de un mismo continuo.¹⁶

V

Dije más arriba que la conciencia fenoménica incluye, a mi juicio, alguna forma de acceso cognitivo a los propios estados internos. Ahora bien, ¿como debe entenderse tal acceso?

Cuando Block opone la conciencia fenoménica a la conciencia de acceso o cuando Rosenthal recurre a la noción de “*pensamiento* de orden superior” para explicar el carácter consciente de los estados mentales, están presuponiendo una noción mucho más compleja y sofisticada de acceso de la que,

¹⁵ N. Block, “On a Confusion about a Function of Consciousness” en *Behavioral and Brain Sciences* N° 18, (1995) 227-287, pág. 242.

¹⁶ En lo que estoy argumentando presupongo una equivalencia entre los conceptos de conciencia como monitoreo interno y conciencia de acceso en el sentido de Block. Esta equivalencia, no obstante, no es afirmada por Block, más bien él intenta separar ambas nociones. No creo, sin embargo, que a los efectos de mi argumentación este punto merezca alguna atención.

a mi juicio, está incluida o presupuesta en la conciencia fenoménica. En efecto, Rosenthal incluye en el pensamiento de orden superior cierto tipo de “desarrollo conceptual” aunque, por último concede, presionado por algunas objeciones, que sólo se trata de un pensamiento primitivo y rudimentario.¹⁷ Por su parte Block incluye en la conciencia de acceso las nociones de razonamiento, de control racional de la acción y de lenguaje.¹⁸

Si se sostiene que la conciencia como monitoreo interno requiere por parte del sujeto, razonamiento, capacidad lingüística y un cierto aparato conceptual que contenga conceptos tales como el concepto de *self*, de estado mental, de dolor, de sensación entonces, a mi juicio, la conciencia fenoménica se separaría genuinamente de la conciencia como monitoreo interno. La conciencia fenoménica no parece, en efecto, requerir ni desarrollo conceptual ni razonamiento, ni lenguaje. Si requiriera tan “complejas” condiciones, debería concederse lo que, sin duda, nadie estaría dispuesto a conceder: que animales y niños pequeños carecen de estados mentales conscientes.

Ahora bien, si se admiten formas distintas de acceso cognitivo a los propios estados mentales con distintos grados de complejidad aun podría mantenerse la distinción de Block entre ambas nociones aunque entendiendo la noción de conciencia fenoménica de manera diferente. Esto es, se podría todavía sostener una distinción conceptual tal que reserváramos la noción de conciencia de acceso para aquellos casos en que nuestro conocimiento del estado mental en cuestión fuera accesible como premisa en un razonamiento o como guía racional para la acción. Sólo criaturas con cierto nivel de actividad racional serían capaces de estados mentales conscientes en este sentido. En cambio, reservaríamos la noción de conciencia fenoménica para aquellos estados conscientes que involucran un nivel más bajo y rudimentario de acceso cognitivo apartándonos así de la noción bloqueana de conciencia fenoménica. Conciencia de acceso y conciencia fenoménica no serían sino, como dije más arriba, dos extremos de un mismo continuo, desde formas más elaboradas de acceso cognitivo a formas cognitivamente más primitivas.

Sostener la distinción entre ambas nociones de conciencia concebidas de esta manera no invalidaría, sin embargo, la tesis que he querido defender, es decir, la tesis de que toda forma de conciencia, aun la fenoménica, incluye

¹⁷ D. Rosenthal, “Two concepts of Consciousness” en *Philosophical Studies* 49 (1986) 329-359. En particular, página 350.

¹⁸ Block define conciencia de acceso en los siguientes términos: “Un estado es consciente en el sentido de acceso, si en virtud de tenerlo, una representación de su contenido es inferencialmente promiscuo, esto es, está disponible (*poised for*) como premisa de un razonamiento, está disponible para el control racional de la acción y está disponible para el control racional del habla.” N. Block, “On a Confusion about a Function of Consciousness” en *Behavioral and Brain Sciences* N° 18, (1995) 227-287, pág. 231.

esencialmente un cierto tipo de acceso cognitivo a los propios estados mentales del sujeto. Cuál sea la naturaleza de este tipo de acceso es, sin duda, una cuestión que merece un análisis que no puedo abordar aquí.

NORA STIGOL
UBA. UNLP.
Ayacucho 2030 , 7° piso
(1112) Capital Federal. Argentina
nstigol@parole.wamani.apc.org

ABSTRACT

In this paper I present a conception of the consciousness (higher-order monitoring conception of consciousness) that it is frequent in the present philosophical literature according to which the consciousness is thought as a kind of cognitive access to our own mental states. I also present one of the most formulated objections to this way of conceiving the consciousness. I refer to the objection according to which this viewpoint leaves out the phenomenal consciousness. I defend the idea that even the phenomenal consciousness involves some form of cognitive access and if the distinction of Block between phenomenal consciousness and access consciousness want to be maintained, these notions must be thought as the two extremes of the same continuum.