

# LA BRECHA EXPLICATIVA Y LA JERGA DE LA CONCEBIBILIDAD

## THE EXPLANATORY GAP AND THE CONCEIVABILITY JARGON

Asier Arias Domínguez<sup>1</sup>  
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 7/07/2017

Aceptado: 4/09/2017

---

**Resumen:** Al igual que el resto de los argumentos misterianos, el de la brecha explicativa es un argumento modal que depende de la validez de dos supuestos: a) la noción de lo concebible puede definirse con claridad y precisión, y b) existe alguna clase de vínculo entre lo concebible y lo posible. La invalidez de estos supuestos, no obstante, no es la única amenaza a la validez del argumento de la brecha explicativa, pues él se alza asimismo sobre una inconsistente concepción logocéntrica del conocimiento científico y sobre un uso ambiguo e indiscriminado de las nociones de explicación e identidad.

**Palabras clave:** conciencia; brecha explicativa; misterianismo; fisicalismo; concebibilidad.

**Abstract:** As every mysterian argument, that of the explanatory gap is a modal argument that depends on the validity of two assumptions: a) the notion of the conceivable can be clearly defined, and b) there is some kind of link between the conceivable and the possible. The invalidity of these assumptions, however, is not the only threat to the validity of the explanatory gap argument, since it also relies on an inconsistent logocentric conception of scientific knowledge and on an ambiguous and indiscriminate use of the notions of explanation and identity.

**Keywords:** consciousness; explanatory gap; misterianism; physicalism; conceivability.

1. Doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, licenciado en filosofía por la Universidad de Salamanca, máster en filosofía con especialidad en lógica y filosofía de la ciencia por la Universidad Complutense de Madrid, graduado en psicología por la UNED, máster en pedagogía por la Universidad de Salamanca. Ha centrado su actividad investigadora en la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas, publicando también trabajos sobre historia y filosofía de las neurociencias. Correo electrónico: asier.arias.d@gmail.com

## 1. El argumento de la brecha explicativa

Joseph Levine formuló el argumento de la brecha explicativa<sup>2</sup> como una variación sobre el tema planteado en los setenta por Saul Kripke<sup>3</sup> acerca de la necesidad o contingencia de los enunciados de identidad. En concreto, Levine retoma la premisa de Kripke según la cual los enunciados de identidad entre términos relativos a fenómenos mentales y términos relativos a fenómenos físicos se nos presentan como contingentes, una intuición de contingencia que no suscitan los enunciados de identidad entre términos relativos a fenómenos físicos. No obstante, ya en su primera exposición del argumento de la brecha explicativa, Levine señala que su acometida antimaterialista es más débil que la de Kripke, pues pretende transformar la argumentación metafísica de éste en una argumentación epistemológica. El núcleo de esta argumentación epistemológica reside en la idea de que los enunciados de identidad referidos a fenómenos físicos (agua= $H_2O$ ; calor=movimiento molecular)<sup>4</sup> no dejan nada fuera y son totalmente explicativos, mientras las identidades psicofísicas parecen dejar algo crucial inexplicado. Según Levine, las identidades que no involucran conceptos referidos a eventos fenoménicamente conscientes son totalmente explicativas en el sentido de que, una vez definimos, por ejemplo, el calor en términos de movimiento molecular, comprendemos perfectamente el modo en que el calor puede jugar los roles causales que efectivamente juega, y una vez entendemos cómo juega estos roles causales no hay nada más que entender al respecto. Por el contrario, cuando definimos el dolor en términos neurofisiológicos y conductuales, sus roles causales pueden entenderse como perfectamente capturados por nuestra definición, pero hay algo que queda fuera de la misma y para lo cual no resulta explicativa: el modo en que sentimos dolor, su aspecto fenoménico. De este modo, ante

2. Cfr. Levine, J.: "Materialism and qualia: The explanatory gap" en *Pacific Philosophical Quarterly* 64, 1983, pp. 354-361. Para sucesivas reelaboraciones, cfr. Levine, J.: «On leaving out what it's like» en Davies, M. & Humphreys, G.: *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays*. Oxford: Blackwell, 1993, p. 121-136; Levine, J.: «Conceivability, identity, and the explanatory gap» en Hameroff, S. R., Kaszniak, A. W. & Chalmers, D. J.: *Toward a Science of Consciousness III*. Cambridge: MIT Press, 1999, p. 3-12.

3. Cfr. Kripke, S.: *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

4. Aclaremos que la noción de calor hace referencia en el contexto de este ejemplo, en términos lockeanos, a una cualidad primaria. Además, señalemos de pasada que los ejemplos propuestos entre paréntesis han de ser entendidos como simplificaciones: en un enunciado de identidad como los considerados, a un lado del símbolo de igualdad constaría un concepto del lenguaje cotidiano y al otro la especificación, expresada en lenguaje científico, de la entidad, propiedad o proceso a que dicho concepto aluda. Sobra incidir en que dicha especificación se hallaría expresada en un lenguaje menos escueto y más preciso que el propuesto en nuestros ejemplos.

cualquier enunciado de identidad entre un evento mental fenoméricamente consciente y un conjunto de fenómenos neurofisiológicos, nada en el lado neurofisiológico del enunciado permite entender el modo en que en el mismo encaja el lado fenomenológico de la identidad predicada.

Llamemos X a ese conjunto de fenómenos y supongamos que ellos constituyen la descripción apropiada de la neurofisiología de un dolor de muelas. Lo que Levine afirma es que no hay nada que podamos determinar acerca de X que explique por qué instanciar X ha de tener el carácter cualitativo que tiene un dolor de muelas, que lo que sentimos cuando instanciamos X ni queda explicado ni es inteligible a la luz de nuestra completa comprensión de las propiedades físicas o funcionales de X.

Levine postula de este modo, hablando ora de descripciones y enunciados de identidad, ora de explicaciones e inteligibilidad, la ininteligibilidad del nexo entre eventos mentales fenoméricamente conscientes y sus causas físicas. Así, tal y como desarrollaremos en el apartado cuarto, Levine salta en su argumentación del comentario acerca de las intuiciones que suscitan determinados enunciados de identidad a la especulación acerca de lo explicable e inexplicable en un intento por convencernos de que la explicación científica de la conciencia es una empresa, por principio, abocada al fracaso.

Nuestras posibilidades de comprender el modo en que la actividad neurofisiológica deviene experiencia consciente chocan pues, según Levine, con una brecha explicativa, con un hiato insalvable entre el mundo de la neurobiología y el de la fenomenología. La presencia de este hiato implica que, incluso comprendiendo punto por punto todo lo que unas hipotéticamente completas ciencias de la mente, el cerebro y la conducta pudieran decirnos acerca de la relación entre el sistema nervioso y la mente consciente, esta relación continuará resultándonos misteriosa.<sup>5</sup>

Así pues, según la intuición de la existencia de una tal brecha explicativa, teniendo presentes los datos y leyes científicas relevantes, concluir que un volumen dado de agua hervirá al alcanzar los 373° K a una atmósfera de presión resulta epistémicamente aproblemático y no causa ninguna perplejidad.<sup>6</sup> La conclusión es enteramente inteligible a la luz de los datos y leyes pertinentes. Lo contrario sucedería, en cambio, con cual-

5. Cfr. Papineau, D.: "What exactly is the explanatory gap?" en *Philosophia* 39, 2011, pp. 5-19.

6. Cfr. Levine, J.: «Conceivability» cit. A pesar de que será algo que obviemos en nuestra argumentación, no dejaremos de hacer notar que Levine presupone en este punto una noción mecanicista de inteligibilidad caduca desde la revolución newtoniana (Cfr. Chomsky, N.: *On Nature and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002). Curiosamente, Levine pasa por alto el hecho de que la ebullición, uno de los ejemplos más obvios y habituales de sistema caótico, es un ejemplo de inteligibilidad causal que resulta enteramente inadecuado al propósito de su argumentación.

quier cantidad de datos y leyes científicas que pretendamos utilizar para la explicación de un evento consciente. Siempre podríamos concebir el entramado que esos datos y leyes desplieguen ante nosotros sin que hiciera acto de presencia evento consciente alguno. En este sentido, Levine afirma que podríamos conocer *todo* acerca del modo en que una criatura se halla constituida y aún así continuar preguntándonos si es o no consciente.<sup>7</sup>

Levine sostiene, no obstante, que el argumento de la brecha explicativa prueba que existe una brecha epistemológica, pero no una ontológica. Sostiene, pues, que no acabaremos de encontrarnos satisfechos con ninguna explicación científica de la experiencia consciente, incluso aunque fuera correcta; que siempre podríamos concebir la concatenación de fenómenos desplegada por dicha explicación acompañada de cualquier tipo de experiencia o de ninguna en absoluto. A diferencia de otros misterianos, Levine no defiende que la conciencia fenoménica no encaje en el orden de los fenómenos naturales, ni que la ontología fisicalista sea inadecuada. Lo que propone es que, aunque dicha ontología sea correcta, aunque la conciencia fenoménica se halle constituida o consista en una serie de fenómenos físicos, nunca lograremos explicar por qué determinados conglomerados de fenómenos físicos dan lugar a experiencia consciente.

## 2. La réplica fisicalista habitual

La estrategia más común entre los filósofos de la mente fisicalistas interesados en interceptar las conclusiones de los diferentes argumentos misterianos ha sido la que Stoljar<sup>8</sup> denominara “estrategia de los conceptos fenoménicos”.<sup>9</sup> Esta estrategia sirve para interceptar el ataque misteriano a la ontología fisicalista, pero resulta inefectiva de cara a impugnar formas epistemológicas de misterianismo como la de Levine. Así las cosas, parecería que la estrategia de los conceptos fenoménicos (en lo sucesivo PCS, por sus siglas en inglés) no pudiera sernos de ayuda en nuestro in-

7. Levine, J.: «Anti-materialist arguments and influential replies» en Velmans, M. & Schneider, S.: *The Blackwell Companion to Consciousness*. Oxford: Blackwell, 2007, p. 371-380, p. 377.

8. Stoljar, D.: “Physicalism and phenomenal concepts” en *Mind and Language* 20, 2005, pp. 469-494.

9. Cfr. Loar, B.: «Phenomenal states» en Tomberlin, J. E.: *Philosophical Perspectives, 4: Action Theory and Philosophy of Mind*. Northridge: Ridgeview Publishing, 1990, p. 81-108. Papineau, D.: *Philosophical Naturalism*. Oxford: Blackwell, 1993. Tye, M.: *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge: MIT Press, 1995. Tye, M.: *Consciousness, Color, and Content*. Cambridge: MIT Press, 2000. Perry, J.: *Possibility, Consciousness and Conceivability*. Cambridge: MIT Press, 2001.

tento de hacer frente al desafío misteriano de la brecha explicativa. Sin embargo, el argumento de la brecha explicativa y la PCS se apoyan idénticamente en el supuesto de que existe una forma cabal de interpretar lo que denominaremos la “jerga de la concebibilidad”. De ahí que nos sirvamos de un análisis del modo en que la réplica fiscalista de la PCS se alza sobre dicho supuesto para abrir el camino hacia nuestra crítica del modo en que asimismo lo hace el argumento de la brecha explicativa.

La PCS pretende hacer frente al desafío antifiscalista de los argumentos misterianos partiendo de una base compartida con los proponentes de dichos argumentos: que los escenarios que describen en sus argumentos son concebibles y que de ello cabe extraer alguna clase de conclusión. Así, estos filósofos fiscalistas asumen que hay una forma cabal de interpretar la jerga de la concebibilidad. La idea que hallamos a la base de dicha jerga es la siguiente: la noción de zombi<sup>10</sup> es completamente coherente y nosotros podemos imaginar sin problemas un ser humano molécula a molécula y extraer de ese acto de imaginación conclusiones legítimas; asimismo, siempre según los usuarios de la jerga de la concebibilidad, que alguien pueda tener en mente todos los datos y marcos teóricos necesarios para la explicación de la neurofisiología de la visión en color es perfectamente concebible,<sup>11</sup> porque de hecho podemos concebir y extraer conclusiones legítimas acerca de las posibilidades epistémicas con las que contaría un personaje de ficción que «sabe todo lo que hay que saber acerca de la naturaleza física del mundo».<sup>12</sup> Tampoco resulta desde la perspectiva de los usuarios de la jerga de la concebibilidad problemática la asunción que subyace al argumento de la brecha explicativa. Desde esta perspectiva, pues, resulta admisible la idea de que nos cabe concebir a alguien capaz de manejar todos los datos y marcos teóricos pertinentes para la explicación de cualquier fenómeno físico y, es más, según los defensores de la estrategia argumentativa de la brecha explicativa, sabemos a priori que ese alguien podría

10. Chalmers, D. J.: *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press, 1996.

11. Éste es el supuesto que sustenta el así llamado argumento epistemológico. Cfr. Jackson, F. C.: “Epiphenomenal qualia” en *Philosophical Quarterly* 32, 1982, pp. 127-136. El argumento se basa en la extraña historia de Mary, una neurofisióloga que conoce absolutamente todos los detalles de la física y la fisiología de la visión en color, pero que ha estudiado y vivido todo lo que ha estudiado y vivido en blanco y negro, encerrada en un cuarto en el que todo estaba dispuesto para que no pudiera tener experiencias cromáticas, más allá del blanco y negro. Mas, he aquí que, prosigue Jackson, al abandonar Mary un feliz día su cautiverio acromático y ver objetos coloreados por vez primera, aprende algo: cómo se ven los colores. La conclusión de Jackson ante este ficticio aprendizaje es la de que el fisicalismo, que define casi de pasada como una tesis según la cual toda la información (correcta) es información sobre fenómenos físicos, es falso.

12. Jackson, F. C.: “What Mary didn’t know” en *Journal of Philosophy* 83, 1986, pp. 291-295, p. 291.

derivar de esos datos y marcos teóricos cualquier consecuencia acerca de cualquier sistema físico, y asimismo que esas consecuencias le resultarían totalmente pedestres excepto cuando las mismas se refirieran a hechos acerca de la conciencia.<sup>13</sup>

Nosotros, quizá a causa de una subdesarrollada capacidad para imaginar, no tenemos muy claro qué cabe pensar de conclusiones alcanzadas partiendo de premisas enunciadas en jerga de la concebibilidad. De este modo, tampoco tenemos muy clara cuál ha sido la utilidad de la enorme cantidad de trabajo argumentativo realizado con vistas a refinar la PCS. Acercarnos a los motivos que han venido impeliendo al uso de la PCS nos servirá, no obstante, para delimitar y comenzar a exponer nuestra forma de enfrentar el desafío misterioso de la brecha explicativa.

¿En qué consiste, pues, la PCS? Según esta línea argumentativa, nuestra posesión de conceptos fenoménicos explicaría los hechos que, según los defensores de posturas misterianas, debieran conducir al abandono de la idea de que la conciencia es un fenómeno científicamente abordable que en ningún caso desafía la ontología fisicalista: hechos tales como que parezca intuitivamente obvio que existe una brecha explicativa, que los zombis sean concebibles o que Mary aprenda algo. ¿Y qué son los conceptos fenoménicos? Los conceptos fenoménicos, se asume, son una clase particular de conceptos cuyo rasgo distintivo estriba en que la cualidad subjetiva de las experiencias conscientes de un sujeto dado forma, de algún modo, parte del contenido de los conceptos con los que se refiere a dichas experiencias. Hay que haber tenido experiencias subjetivas como aquéllas a las que apuntan los conceptos fenoménicos para poseerlos e, igualmente, para comprenderlos. Los conceptos fenoménicos son pues aquéllos que utilizamos en virtud de un modo conceptual de percatación del carácter fenoménico de nuestra experiencia: dicha experiencia tendría en cualquier caso ese carácter, pero cuando atendemos al mismo lo subsumimos bajo el concepto fenoménico correspondiente, que podemos entonces utilizar para comunicarnos o, sencillamente, para pensar.

Los filósofos que recurren a la PCS entienden que los conceptos que utilizamos para referirnos a los hechos físicos y los conceptos fenoménicos son diversos y de algún modo incompatibles, dado que los conceptos fenoménicos están, de hecho, aislados del resto de nuestra economía conceptual. Permaneciendo ambas clases de conceptos aisladas, da igual cuánta información en términos de conceptos físicos nos sea proporcionada, da igual que podamos comprender íntegramente *toda* la información acerca del estado físico de un organismo dado: al no tener los conceptos en los que

13. Cfr. Levine, J.: "Materialism" cit. Levine, J.: «On leaving out» cit. Levine, J.: «Conceivability» cit.

esa información se halla expresada vínculos con los conceptos mediante los cuales podemos pensar en nuestra experiencia consciente, nada acerca de ésta puede derivarse partiendo de aquella información. Así, la completa heterogeneidad entre lo físico y lo fenoménico que sugieren los escenarios que los argumentos misterianos nos piden que imaginemos se debería no a una heterogeneidad real que ubicaría a las naturalezas de lo físico y lo fenoménico en planos ontológicamente irreconciliables, sino al hecho de que cuando pensamos en una sensación de rojo y en la fisiología de dicha sensación, pensamos en el mismo fenómeno —un fenómeno físico—, pero manejando diferentes clases conceptos: conceptos fenoménicos en un caso y fisiológicos en otro. Son heterogéneas, pues, según esta réplica fisicalista, no las naturalezas de lo físico y lo fenoménico, sino las clases integradas por los conceptos fenoménicos, de una parte, y los conceptos físicos, de otra. Dada esta heterogeneidad, es comprensible que parezca haber una brecha explicativa, que tengamos la impresión de que podemos concebir zombis o la de que Mary aprendería, efectivamente, algo.

No obstante, algo no funciona en la PCS. Las diversas caracterizaciones de los conceptos fenoménicos<sup>14</sup> comparten el supuesto de que los mismos, a diferencia de cualquier otra clase de conceptos, no pueden definirse en términos de conceptos físicos ni su aplicación deducirse del conjunto completo de verdades acerca del mundo físico y verdades a priori. Esta asunción ha sido atacada, por ejemplo, por Michael Tye, que argumenta que otras tantas clases de conceptos comparten de hecho esa supuesta peculiaridad.<sup>15</sup> Nosotros no desarrollaremos esta línea crítica porque, como sugeríamos, nuestro rechazo de la PCS se basa en razones anteriores: la PCS acepta la jerga de la concebibilidad en la que los argumentos misterianos están formulados. Los motivos para desconfiar de la referencialidad de dicha jerga contarán así como motivos para ahorrarnos la molestia de valorar la capacidad de cualquiera de las versiones de la PCS para hacer frente al desafío misteriano. Una vez desechamos la jerga de la concebibilidad, el desafío misteriano se revela apenas desafiante.

La PCS sirve para interceptar las conclusiones ontológicas de los argumentos misterianos —a saber, que la naturaleza de la conciencia fenoménica y la del mundo físico son heterogéneas e irreconciliables—, pero no permite hacer nada con las conclusiones epistémicas que los filósofos

14. Cfr. Perry, J.: *Possibility* cit. O'Dea, J.: "The indexical nature of sensory concepts" en *Philosophical Papers* 31, 2002, pp. 169-181. Papineau, D.: *Thinking about Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2002. Papineau, D.: «Phenomenal and perceptual concepts» en Alter, T. & Walter, S.: *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge. New Essays on Consciousness and Physicalism*. New York: Oxford University Press, 2006, p. 111-144.

15. Cfr. Tye, M.: *Consciousness Revisted: Materialism without Phenomenal Concepts*. Cambridge: MIT Press, 2009 p. 56 y ss.

misterianos pretenden alcanzar con sus argumentos –a saber, que la conciencia fenoménica no puede ser explicada científicamente–. De hecho, los defensores de la PCS no sólo aceptan que existe una brecha epistémica, sino que con su estrategia enfatizan las conclusiones epistémicas misterianas al imponer una infranqueable frontera conceptual entre lo físico y lo fenoménico.

### 3. Falencias de la jerga de la concebibilidad

Ya Parménides aventuraba esa idea según la cual «lo que cabe concebir y lo que cabe que sea son una misma cosa».<sup>16</sup> No obstante, sus comentaristas contemporáneos apuntan que no debiera interpretarse este fragmento de forma ingenua, como si el mismo tratara de expresar que el acto de pensar en una entidad o fenómeno cualquiera implicara la posibilidad de su existencia, dado que el verbo *noein*, que debiera leerse en el sentido de percatarse de la verdadera naturaleza de una cosa, bloquea una tal interpretación.<sup>17</sup> Con todo, el espíritu y la letra de una interpretación semejante es lo que hallamos en el espíritu y la letra de la jerga de la concebibilidad.

Los objetivos de los misterianos requieren que aquello que, según ellos, cabe concebir sea por ello posible. ¿Podemos asentir a este supuesto? Descartes, en la meditación sexta, propone que «no puede dudarse que Dios tenga el poder de producir todas las cosas que [Descartes es] capaz de concebir con distinción», y añade que «nunca [ha] juzgado que le fuese imposible [a Dios] hacer cosa alguna sino porque [Descartes] encontraba contradicción en poderla concebir bien».<sup>18</sup> Con independencia de lo persuasiva que el lector pueda encontrar esta idea, de ella derivan dos clases de problemas: el del significado de «concebible» y el del vínculo entre lo concebible y lo posible.

En primer lugar, qué sea concebible no es enteramente claro. Por ejemplo, ¿qué consideraremos contradictorio y por tanto inconcebible? ¿Sólo aquello que viole las leyes de la lógica? ¿Y cuáles serían esas leyes lógicas? ¿Incluirían el tercio excluso? En cualquier caso, ¿por qué sólo esas leyes? Si admitimos que las leyes de, pongamos por caso, la física, tienen algo que decir acerca de lo concebible por lo que al movimiento respecta,

16. Bernabé Pajares, A.: *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos* (2ª ed.). Madrid: Alianza, 2001 p. 156.

17. *Ibidem*, p. 149.

18. Descartes, R.: *Meditationes de prima philosophia*, AT, VII, 88 (Nuestra traducción).



¿significaba «concebible» en tiempos de Descartes lo mismo que hoy día?<sup>19</sup> Partiendo del mismo supuesto, ¿qué crédito cabe conceder a las conclusiones extraídas de argumentos que apelan a la concebibilidad en áreas científicamente incompletas? ¿Y cómo podría, por otra parte, decidirse cuándo cabe hablar de una determinada área de una disciplina científica como “completa”?

No disponemos de una definición consensuada de «concebible», como tampoco disponemos de métodos o criterios incontestables para decidir qué es concebible y qué inconcebible. Parece que los usuarios de la jerga de la concebibilidad, al definir vagamente un escenario como concebible en tanto quepa imaginarlo sin incurrir en contradicciones lógicas, sólo pueden encontrar auspicio para su noción de lo concebible en la esfera de la analiticidad socavada a principios de los cincuenta por Quine,<sup>20</sup> dentro de la cual difícilmente podría dicha noción conducirles más allá de resultados meramente formales, y téngase presente que no es a las ciencias formales a las que los misterianos pretenden aplicar sus conclusiones. Examinemos, no obstante, algunos ejemplos que puedan servirnos para evaluar la univocidad de la noción de lo concebible más allá de las difusas fronteras de lo analítico. Si bien todo el mundo estaría de acuerdo en que un soltero casado es inconcebible, ¿qué habría de decirse respecto del mayor número primo? ¿Es también inconcebible? ¿Y una mente inmaterial? ¿Y un robot deprimido? ¿Y un líquido a 0° K? ¿Y una partícula sin masa? ¿Y una masa sin volumen? ¿Y -1° K? ¿Y una recta dada tal que por un punto exterior a la misma no pueda trazarse ninguna recta paralela a ella? ¿Y un espacio absolutamente vacío? ¿Y el instante anterior al Big Bang? ¿Y una partícula en varios estados distintos al mismo tiempo? ¿Y en todos sus estados posibles simultáneamente? ¿Y un ser vivo inmortal? ¿Y uno que para mantenerse alejado del equilibrio termodinámico recurra no a energía química y electromagnética sino gravitatoria? ¿Y una inteligencia omnisciente? ¿Y una flecha del tiempo termodinámica oscilante? ¿Y una cuántica? ¿Y una psicológica? ¿Y un cangrejo homeotermo? ¿Y uno mamífero? Por extraño que resulte, algunos de estos escenarios son de hecho posibles según las actuales ciencias naturales (v. g., física de partículas) y formales (v. g., geometría de Riemann). Otros son considerados hoy imposibles. La mayoría, sin embargo, se mueven en tierra de nadie. ¿Son concebibles? ¿Cómo

19. Usuarios de la jerga de la concebibilidad como Levine, curiosamente, aceptan la historicidad de nuestras intuiciones modales (cfr. Levine, J.: “Conceivability and the metaphysics of mind” en *Noûs* 32, 1998, pp. 449-480, p. 452), aunque, para guardarse las espaldas, se apresuren a distinguir entre una suerte metafísica y otra epistemológica de posibilidad o, alternativamente, una suerte amplia y otra estrecha de concebibilidad.

20. Quine, W. v. O.: “Two dogmas of empiricism” en *Philosophical Review* 60, 1951, pp. 20-43.

decidirlo? ¿Mediante una encuesta? ¿Y serviría eso realmente para dirimir la cuestión?

Algunos podrían albergar la esperanza de salir al paso alegando que la noción de lo concebible tiene de hecho un significado claro, pero que no puede definirse de forma absoluta, sino sólo en relación a marcos conceptuales concretos. Desde este punto de vista, no cabría preguntar si esto o aquello es o no concebible, sino sólo si lo es cuando uno respeta las reglas establecidas por un determinado marco conceptual. Es fácil, sin embargo, echar por tierra las esperanzas que una tal réplica pudiera generar. Elijase el marco conceptual que se desee, recurriendo a teorías bien definidas y disciplinas tan abarcadoras como se desee. La cosmología, pongamos por caso, y escójase entre el Modelo Lambda-CDM, la cuántica de bucles, la cíclica conforme, el estado estacionario, etc. Una vez escogido un marco conceptual, abórdense nuevamente las preguntas anteriores, pero esta vez desde dentro del mismo. Podrá comprobarse que la mayoría permanecen en tierra de nadie. Con todo, aun cuando no estuviéramos dispuestos a admitir este punto –argumentando, por ejemplo, que no permanecen en tierra de nadie porque las que no se resuelven no pueden formularse dentro del marco escogido–, resta aún el crucial: ¿cuál se supone que es el marco de referencia que hemos de tener en cuenta al leer jerga de la concebibilidad en los artículos de los misterianos en filosofía de la mente? La respuesta habitual de los misterianos no acota demasiado el abanico de posibilidades, pues parece que al definir un escenario como concebible en tanto quepa imaginarlo sin incurrir en contradicciones lógicas nuestro único marco de referencia sería el principio de no contradicción, un principio formal que es antes la precondition para el establecimiento de marcos conceptuales coherentes que un marco conceptual en sí mismo.

Parece claro, en cualquier caso, que decidir si un escenario es o no concebible es poco menos que imposible. Pocos dudarían, por ejemplo, que resulta más sencillo definir métodos y criterios para decidir si un animal cuenta o no como mamífero que para decidir si un escenario es o no concebible: los casos límite en los que resulte imposible alcanzar un acuerdo acerca de si algo es o no concebible excederán con mucho los casos límite en los que resulte imposible alcanzar un acuerdo acerca de si un determinado animal cuenta o no como mamífero.

En segundo lugar, concediendo que «concebible» tiene un significado claramente definido, ¿qué tipo de vínculo encontramos entre lo concebible y lo posible? Según los usuarios de la jerga de la concebibilidad, lo concebible es, *ipso facto*, posible.<sup>21</sup> No obstante, hemos podido comprobar

21. Suele distinguirse entre lo metafísicamente posible y lo nomológicamente posible, siendo metafísicamente posibles todas las situaciones de las que podemos formarnos representacio-

desde principios del pasado siglo XX no ya la posibilidad sino la efectividad de hechos que atentan contra nuestras más arraigadas intuiciones de sentido común: a día de hoy no cabe dudar de la efectividad de fenómenos que resulta problemático afirmar que cabe concebir «con claridad y distinción». Así, intuitivamente, una partícula o sistema físico cualquiera no puede estar en varios estados simultáneamente. Asimismo, intuitivamente, por un punto externo a una recta cabe trazar, exactamente, una paralela, pero dentro del marco de una geometría incapaz de deshacerse de esta intuición se hace imposible la descripción del universo actualmente aceptada en física. ¿Qué haremos, pues, con el vínculo entre lo concebible y lo posible? ¿Dejar que funcione en dos sentidos, esto es, que valga tanto lo inconcebible pero posible como lo supuestamente posible a causa de nuestra supuesta capacidad para concebirlo? Entendemos que ésta no es una opción razonable y que, tal y como Patricia S. Churchland ha subrayado, no contamos con ningún motivo para creer que lo concebible implique nada en absoluto acerca de lo posible en cualquier sentido relevante del término.<sup>22</sup> «It seems to me that no serious argument can be based upon what we can or cannot imagine».<sup>23</sup>

La jerga de la concebibilidad supone, obviando estas dificultades, que decimos algo cierto, definido e inteligible cuando decimos que podemos concebir todo aquello que la noción de réplica molécula a molécula de un ser humano implica, del mismo modo que supone que decimos algo cierto, definido e inteligible cuando decimos que podemos concebir todos los fenómenos y teorías científicas relevantes para la explicación de la visión en color. De este modo, la jerga de la concebibilidad pretende hacer digerible la idea según la cual podemos entender qué significaría imaginar a un ser humano que se sienta tranquilamente en su sofá y ante cuyo ojo de la mente aparece de golpe y porrazo, con total claridad y distinción, una perspicua maqueta mental que modelaría todos y cada uno de los átomos que integran un ejemplar de Asimo, todos y cada uno de los circuitos que integran su sistema de navegación, todos y cada uno de los electrones que circulan por éstos y todos y cada uno de los sucesivos marcos teóricos relevantes para la explicación del modo en que los mismos funcionan. Que seamos capaces de concebir tal cosa es algo tan dudoso como la propia noción de concebibilidad que manejan los misterianos. Que podamos asegu-

nes lógicamente consistentes y nomológicamente posibles las situaciones de las que podemos formarnos representaciones lógicamente consistentes que además sean acordes con las leyes que rigen el universo real. Por lo que a nuestra argumentación respecta, podemos prescindir de esta distinción. Señalemos que la misma no deja de resultar extraña cuando nadie sabe exactamente cuáles son las leyes que gobiernan nuestro universo.

22. Churchland, P. S.: *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*. Cambridge: MIT Press, 2002 p. 181.

23. Russell, B. A. W.: *History of Western Philosophy*. New York: Simon & Schuster, 1945 p. 715.

rar que alguien capaz de sentarse de ese modo en su sofá encontraría que la locomoción de Asimo es un misterio, por cuanto después de aparecérselo ante el ojo de la mente el espectáculo completo de la economía físico-computacional del robot –acompañada de los sucesivos marcos teóricos en que la misma encajaría– no pudo encontrar ningún motivo para concluir que el robot caminaría es, por su parte, una mera –y curiosa– expresión de deseo. Una expresión de deseo más extraña aún es esa otra según la cual cabe llevar a efecto un acto de imaginación semejante con todos los datos y teorías científicas relevantes para la explicación de la experiencia consciente como objeto, habida cuenta, sin ir más lejos, de que nadie tiene muy claro a día de hoy cuáles serían esos datos y esas teorías. Una expresión de deseo todavía más extraña sería esa otra según la cual después de llevar a efecto un acto de imaginación semejante intuiríamos la posibilidad de que un sujeto pudiera instanciar los procesos definidos por los referidos datos y teorías sin ser fenoméricamente consciente. Finalmente, una expresión de deseo más extraña aun consistiría en afirmar que nuestra intuición de dicha posibilidad vendría a legitimarla, a calificarla como una posibilidad genuina de la que cabría extraer conclusiones válidas.

No sabiendo muy bien qué decimos cuando afirmamos que un escenario es concebible, menos podemos saber si lo que decimos cuando afirmamos que lo concebible es *ipso facto* posible tiene algún sentido. En esta situación, resulta difícil concebir el modo de extraer conclusiones sólidas de premisas enunciadas en jerga de la concebibilidad, pues a) es imposible determinar qué significa «concebible», y cabe que el significado de dicha voz varíe ostensiblemente en función del usuario y contexto que sea el caso, y b) es imposible determinar qué vínculo existe entre lo concebible y lo posible, y bien cabe que no exista ninguno.

#### 4. Falencias del argumento de la brecha explicativa

Al uso de la jerga de la concebibilidad suma la estrategia retórica destinada a dar pábulo a la intuición de la existencia de una brecha explicativa entre el mundo fenomenológico y el físico dos falencias argumentativas adicionales: a) por una parte, un confuso y ambiguo tratamiento de las nociones de explicación e identidad, y b) por otra, una desfasada e inconsistente concepción logocéntrica del conocimiento científico.

En cuanto al primer punto, Levine propone que nos sentimos perplejos cuando se nos informa de que X es idéntico a una experiencia consciente –siendo X la descripción correcta de la fisiología de esa

experiencia— mientras no lo hacemos cuando se nos informa de que el agua es idéntica a H<sub>2</sub>O. Su aserto, evidentemente, se limita a la consideración del modo en que, hipotéticamente, nos sonarían hipotéticos enunciados de identidad entre términos del lenguaje cotidiano y conceptos científicos, cosa que nada parece decir acerca de la posibilidad de elaborar teorías científicas de las que derivar explicaciones. Las conclusiones que cabría extraer partiendo de una tal comparación del modo en que nos sentiríamos al ser expuestos a diferentes clases de enunciados de identidad podrían servir, acaso, para atacar posiciones ontológicas eliminativistas, pero resulta difícil imaginar cómo podría con las mismas demostrarse el impasse epistémico al que cualquier intento de elaborar una determinada teoría científica se encuentra abocado. Levine pretende, no obstante, alcanzar conclusiones acerca de la posibilidad de elaborar una teoría científica de la que partir hacia una explicación, y a este fin introduce subrepticamente en sus consideraciones acerca de nuestras impresiones al ser expuestos a enunciados de identidad la noción de explicación sin dar ninguna explicación del modo en que la misma encaja en semejante marco. Lo único que hace al respecto es señalar que las identidades del tipo “el calor es idéntico a energía cinética” resultan explicativas mientras las identidades psicofísicas no, y lo único que cabe replicar es que una cosa es un enunciado de identidad o una reducción ontológica<sup>24</sup> por la cual redefinimos una palabra del lenguaje cotidiano en términos de fenómenos causales subyacentes y otra diferente una explicación científica, bien la concibamos desde el modelo clásico de leyes de cobertura, bien en términos funcionales como los utilizados en las concepciones de la explicación elaboradas por filósofos de la biología, bien desde la reconceptualización mecanicista de la explicación en ciencias biológicas de William Bechtel, bien desde un punto de vista pragmatista como el de Bas van Fraassen o bien, incluso, desde una aproximación causal como la de Wesley Salmon.

Los enunciados de identidad que considera Levine implican reducciones ontológicas o meras equivalencias entre conceptos científicos y palabras del lenguaje cotidiano. Sin embargo, pretende partir de estas exiguas premisas hacia la fabulosa conclusión de que es imposible elaborar una determinada teoría científica de la cual derivar una explicación utilizando como si fueran intercambiables nociones que tienen tan poco que

24. Noción que no debe confundirse con la de *explicación reductiva*, locución habitual en filosofía de la mente que alude a una forma de explicación causal en la cual una propiedad de alto nivel de un objeto queda explicada por el comportamiento de sus partes integrantes. Levine introduce indiscriminadamente esta locución en contextos en los que discute acerca de enunciados de identidad (cfr., v. g., Levine, J.: *Purple Haze. The Puzzle of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2001 p. 84). Sólo él podría decirnos si lo hace inadvertidamente o con la intención de producir efectos retóricos subliminales.

ver como la de un enunciado de identidad y la de una explicación científica. Los segmentos de las teorías científicas que hemos de utilizar para derivar explicaciones son habitualmente más complejos que “agua=H<sub>2</sub>O”. Si algún defensor de la estrategia argumentativa de la brecha explicativa lograra demostrar que cualquier explicación que cupiera formular partiendo de una teoría científica de la conciencia debiera equivaler a un enunciado de identidad entre conceptos del lenguaje cotidiano y conceptos científicos, entonces cabría alguna posibilidad de que dicha estrategia sirviera para demostrar el impasse epistemológico que postula. Mientras tanto, el injustificado modo en que el argumento de la brecha explicativa se desliza de la noción de identidad a la de explicación debiera contar como argumento para desconfiar de su validez.

¿Cómo se desliza, pues, la argumentación de Levine del comentario acerca de las intuiciones que suscitan determinados enunciados de identidad a la especulación acerca de lo explicable y lo inexplicable? Acabamos de indicar que Levine no aclara el modo en que pretende moverse de la noción de identidad a la de explicación, pero lo cierto es que sí ofrece unas escuetas observaciones al respecto, apuntando que las identidades que no involucran conceptos referidos a eventos fenoménicamente conscientes son explicativas por cuanto las mismas hacen explícitos los roles causales asociados a los términos del lenguaje cotidiano implicados en el enunciado de identidad que sea el caso, y por cuanto esos roles causales son todo lo que hay que entender al respecto. Según este planteamiento, la diferencia entre enunciados de identidad que implican términos del lenguaje cotidiano referidos a estados fenoménicamente conscientes y enunciados de identidad que no los implican estribaría en que, mientras éstos se hallan integrados por términos referidos a fenómenos cuya ontología se agota en roles causales, aquéllos tendrían en el lado fenoménico del enunciado de identidad términos que refieren a hechos cuya ontología excede el ámbito de aquello que cabe caracterizar apelando a roles causales. Desde el punto de vista del modo en que la estrategia argumentativa de la brecha explicativa se desliza así de los enunciados de identidad a la consideración de la posibilidad de derivar explicaciones de teorías científicas, habría que entender que dicha estrategia argumentativa sirve para probar algo ciertamente evidente: que si la conciencia fenoménica fuera un epifenómeno, entonces no podría explicarse científicamente o, alternativamente, que en caso de que sólo nos fuera dable entender la conciencia como epifenómeno –cosa que no prueba el argumento de la brecha explicativa–, entonces no podríamos entenderla en absoluto.

En lo tocante a la referida concepción logocéntrica del conocimiento científico, Levine, al igual que el resto de los autores que se hallan bajo el influjo de la intuición de la existencia de una brecha explicativa, se

compromete con una doctrina según la cual, aunque diéramos con la descripción y la teoría neurofisiológica adecuada para la explicación de la sensación subjetiva del dolor de muelas, nos encontraríamos perplejos al considerar dicha descripción y dicha teoría porque, a diferencia de lo que, según presume, sucede con todo el resto de nuestro conocimiento científico, el *explanans* que con dicha teoría y dicha descripción podríamos elaborar no nos presentaría al *explanandum* del dolor de muelas como necesario. De este modo, la estrategia argumentativa de la brecha explicativa tiene a su base una concepción aristotélica del conocimiento científico según la cual cuando conocemos de forma científica un determinado fenómeno podemos estar seguros de su necesidad, de la imposibilidad de que pueda tener lugar de otro modo,<sup>25</sup> una concepción del conocimiento científico que, inversamente, trae consigo encubierta la resurrección del dogma hegeliano según el cual «la verdadera explicación de todo fenómeno (...) equivale a la demostración de su necesidad lógica».<sup>26</sup>

¿Qué hemos de entender que significa que el referido hipotético *explanans* no nos presentaría al *explanandum* del dolor de muelas como necesario? La noción central aquí es, nuevamente, una noción modal: la de necesidad. El modo en que Kripke o Chalmers<sup>27</sup> pretenden ampliar las fronteras de la necesidad más allá de las de lo apriorístico nos resulta problemática, si no ya por otros motivos, a causa del intensivo recurso a la jerga de la concebibilidad que sus argumentos requieren. Así, la habitual distinción entre una forma epistémica y una forma metafísica de necesidad se nos presenta desdibujada e injustificada y, sin espacio para abundar en el particular, asumiremos en lo sucesivo la corrección de la principal conclusión que cabe extraer del análisis humeano de la aplicación de la noción de necesidad a las regularidades naturales realizada por filósofos contemporáneos como David Lewis: a saber, que dicha aplicación carece de interés porque las leyes naturales no son necesarias en ningún sentido relevante del término.<sup>28</sup> En palabras de Herbert Feigl, «there is no difference that makes a difference (...) between the statement ‘A is always followed by B’ and the statement ‘A is always *and necessarily*

25. Aristóteles, *Segundos analíticos*, I, 71 b 9; I, 74 b 9.

26. Berlin, I.: *Karl Marx. His Life and Environment*. Princeton: Princeton University Press, 1939/1978:2013 p. 59.

27. Cfr. Kripke, S.: *Naming* cit. Chalmers, D. J. «Does conceivability entail possibility?» en Gendler, T. & Hawthorne, J.: *Conceivability and Possibility*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 145-200.

28. Cfr. Lewis, D.: (1994), “Humean supervenience debugged” en *Mind* 103, 1994, pp. 473-390. Anotemos no obstante que, ciertamente, nos inclinamos antes bien a rechazar la pertinencia de la discusión al respecto: dicha aplicación carece de interés porque, de hecho, nadie sabe si las regularidades naturales son o no necesarias en algún sentido relevante del término.

followed by B'». <sup>29</sup> De este modo, el carácter necesario del que acaso cabría hablar en el contexto de la explicación en ciencias empíricas derivaría, exclusivamente, del formalismo de la teoría que fuera el caso. Dentro del mismo entendemos la necesidad que él pone en juego del mismo modo que entendemos la expresada por el signo « $\Rightarrow$ » en:  $a \cdot (b+c) = (a \cdot b) + (a \cdot c)$ . La forma de necesidad que acaso cabría imputar a una explicación en ciencias empíricas sería, pues, de tipo epistémico: una vez especifica el formalismo de una teoría el comportamiento de sus variables, una serie de valores asignados a un subconjunto de las mismas arroja una serie de valores para el resto. Hablar de necesidad fuera de este contexto sólo podría significar que  $c=299.792.458$  m/s significa lo mismo que  $2+2=4$ . Y dentro de ese contexto, nótese, que el Sol se ponga por poniente es algo necesario tanto si lo explicamos mediante un formalismo ptolemaico como si lo explicamos mediante un formalismo newtoniano. Se trata de una necesidad *dentro* del formalismo de la teoría. Levine no acierta a verlo porque pretende nuevamente oscilar entre dos significados alternativos y enteramente disímiles de una y la misma noción, esto es, pretende que intuyamos que de la necesidad epistémica que pone en juego un *explanans* dimana, de algún modo, alguna suerte de necesidad metafísica al derivar aquél en su *explanandum*. En el fondo, pues, el argumento de Levine hace agua porque pretende que de un *explanans* obtengamos no un *explanandum*, sino un *factum*. No hay necesidad metafísica alguna en ninguna explicación científica, y no aceptamos las teorías científicas cuando encontramos sus explicaciones necesarias, sino cuando nos permiten realizar una cantidad convincente de cálculos acerca de cosas que son lo suficientemente simples como para ser calculadas de forma fiable –así, por ejemplo, aceptamos la cromodinámica cuántica a causa del descubrimiento de la libertad asintótica y de sus éxitos predictivos a altas energías y a pesar de que ni permita calcular las masas de protones y neutrones ni hayan sido observadas experimentalmente las bolas de gluones que predice.

¿Y cómo se introduce la necesidad metafísica en la argumentación epistemológica de Levine? Lo hace porque, en última instancia, es imposible elaborar una explicación en ciencias empíricas que se limite a trazar un mapa de relaciones entre variables, cuyo comportamiento quedaría establecido por el formalismo de la teoría y del cual cabría por tanto decir que captamos su necesidad epistémica. Además de ese entramado de variables, topamos siempre en una explicación, si nos tomamos la molestia de elaborarla hasta sus fundamentos, con constantes, y en ellas ya no puede decirse

29. Feigl, H.: «The origin and spirit of logical positivism» en Achinstein, P. & Barker, S. F.: *The Legacy of Logical Positivism: Studies in the Philosophy of Science*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1969, p. 111-144. Reimpreso en Feigl, H.: *Inquiries and Provocations: Selected Writings 1929-1974*. Dordrecht: Reidel, 1981 p. 24. Cursivas en el original.



que encontremos o intuyamos ninguna clase de necesidad, a no ser que accedamos a dotar de significado a la locución «necesidad metafísica» y, así, de sustento a la idea de que  $c=299.792.458$  m/s significa lo mismo que  $2+2=4$ . Las constantes contribuyen a la inteligibilidad, pero ellas mismas son ininteligibles. No captamos en ellas ninguna clase de necesidad epistémica. De este modo, si Levine está en lo cierto y percibimos en las explicaciones en ciencias naturales el *explanandum* como una consecuencia necesaria del *explanans*, sólo puede estar refiriéndose a esa oscura e imaginaria<sup>30</sup> necesidad metafísica. ¿Qué otra clase de necesidad nos es dable atribuir a todos esos valores físicos que podemos medir experimentalmente pero que no nos cabe predecir teóricamente?<sup>31</sup>

El ideal deductivo de la ciencia antigua (de Aristóteles o Euclides a Descartes) suponía que las teorías científicas podían y debían basarse en la sola razón. Sólo dentro de este ideal cabría hablar de la necesidad que el argumento de la brecha explicativa inyecta de forma artificial en las teorías científicas. Pero se da el caso de que ese ideal no era más que eso, un ideal. Aunque hoy podamos deducir una más que aceptable teoría de los electrones y la luz del modelo estándar de partículas, que a su vez esperamos poder deducir de una teoría más profunda, la física de partículas, al igual que el resto de las ciencias naturales, de ninguna manera podrá basarse sólo en la mera razón. Al hilo de esta idea ha comentado Steven Weinberg: «Like me, most physicists today are resigned to the fact that we will always have to wonder why our deepest theories are not something different».<sup>32</sup>

Ni la mente omnipotente que la estrategia argumentativa de la brecha explicativa requiere es la nuestra ni sabemos qué podríamos concluir si lo fuera. Pero incluso concediendo que podemos concebirnos como siendo esa mente, conociendo las teorías científicas definitivas y manejando todos los datos pertinentes para la explicación de la sensación subjetiva del dolor de muelas –una concesión, sin duda, excesiva: si las capacidades imaginativas del misteriano le permiten acceder al futuro de la ciencia para desde allí ilustrarnos acerca de lo que cabrá intuir y

30. ¿Oscura e imaginaria por qué? Porque, sencillamente, hablar de necesidad metafísica no sólo significa que el signo « $\Rightarrow$ » viene a expresar lo mismo en « $c=299.792.458$ » que en « $2+2=4$ », sino asimismo que nos cabe determinar, nada menos, que el universo es como debe ser, ¡y ello sin tener muy claro, tan siquiera, cómo es realmente!

31. Quien se halle tentado de restar importancia explicativa a estos valores debiera reconsiderar el hecho de que a día de hoy son, por ejemplo, más de veinte los parámetros libres que apuntalan el modelo estándar, de entre todas las teorías propuestas hasta la fecha en ciencias naturales, la más completa (Kane, G. L.: *String Theory and the Real World*. San Rafael: Morgan & Claypool, 2017 p. xi) y exitosa (Hesketh, G.: *The Particle Zoo: The Search for the Fundamental Nature of Reality*. London: Quercus, 2016 p. 2).

32. Weinberg, S.: *To Explain the World: The Discovery of Modern Science*. New York: Harper Collins, 2015 p. 247.

explicar cuando nuestras teorías sean completas y perfectas, preferiríamos que nos ilustrara, antes bien, acerca de dichas teorías—, nada asegura que fuéramos a encontrarnos perplejos ante dicha explicación ni que fuéramos a encontrar diferencias sustanciales entre ella y cualquier otra explicación científica. Tenemos, en definitiva, pocos medios para juzgar cómo se le presentarían las cosas a semejante mente omnipotente y ningún modo de probar que aquello que podemos explicar científicamente sea necesario, pero bastantes motivos para dudar de cualquier conclusión extraída de premisas de este tipo.

## 5. Conclusión

A Levine y sus secuaces les parece que algo permanecerá inexplicado sea cual sea la cantidad y calidad de datos y marcos teóricos empleados para dar cuenta del modo en que la neurobiología deviene fenomenología. Ciertamente, podemos tener una u otra impresión al ser informados de su pronóstico, pero, por una parte, ello poco dice acerca de la posibilidad de elaborar teorías explicativas, sino que parece más bien decir algo acerca del modo en que determinados filósofos reaccionan ante determinados conjuntos de enunciados, y, por otra, como hemos podido comprobar, su pronóstico no se alza sobre los cimientos de una argumentación sólida y exenta de problemas fundamentales.

En síntesis, el argumento de la brecha explicativa depende de tres supuestos erróneos: a) el de que cabe extraer conclusiones legítimas de premisas enunciadas en jerga de la concebibilidad, b) el de que las nociones de identidad y explicación son intercambiables, y c) el de que sólo en el caso de una hipotética explicación científica de la conciencia encontraríamos que su *explanandum* no se sigue *necesariamente* de su *explanans*. Así pues, no hay ningún motivo —como muy bien parece intuir el número cada día mayor de científicos que dedican sus carreras a los *consciousness studies*— para que el argumento de la brecha explicativa le quite el sueño a la investigación científica de la conciencia.