

TESINA DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

*“Autoconciencia:
¿Explicarla, reducirla, o negarla?
Un análisis acerca de los fundamentos”.*

Director: Jorge Gabriel Mux.

Alumna: María Ayelen Sanchez.

Introducción.

"(...) la conciencia se parece a la magia que se hace sobre un escenario: un conjunto de fenómenos que explotan nuestra credulidad y hasta nuestro deseo de que nos engañen, nos engatusen, nos dejen con la boca abierta. Explicar un espectáculo de magia es en cierto sentido una tarea ingrata; a quien revela los secretos de un truco se lo mira con malos ojos, se lo considera un aguafiestas".

Daniel Dennett, *Dulces sueños*, (p. 75).

En el siglo XVIII, la discusión acerca de cómo podía explicarse la vida ocupaba el centro de la escena intelectual. Los mecanicistas, por un lado, afirmaban que los seres vivos estaban formados por materia y energía, y que por lo tanto eran explicables en términos de procesos físico-químicos. Contra esta tesis reaccionaban las posturas vitalistas, defendiendo la idea de que las funciones complejas asociadas a la vida eran irreductibles a los mecanismos físicos, por lo cual, era necesario postular la existencia de un *espíritu vital*, responsable en cada organismo vivo de tales funciones.

El problema que nos ocupa en la presente investigación, reviste una importancia semejante al problema de la vida. Se trata de evaluar las opciones con las que contamos a la hora de explicar el fenómeno de la autoconciencia. Esta problemática comenzó a ser planteada en la modernidad, dentro de los sistemas teóricos de algunos filósofos tales como Descartes, Locke, Hume, y Kant. Pero fue recién en el siglo XX, con el nacimiento de la filosofía de la mente, que la reflexión sobre la conciencia, y más específicamente, sobre la autoconciencia, ocupó un lugar central.

Nos encontramos, entonces, frente a un problema de una actualidad eminente. No obstante, parece ser que las teorías que se disputan su solución, están en una situación de conflicto semejante a la que se encontraban las posturas en torno a la vida. David Chalmers se ha ocupado de tematizar este enfrentamiento. En su obra *La mente consciente* (Chalmers, 1999), propone clasificar las distintas teorías sobre la conciencia, según éstas pongan el acento en los aspectos psicológicos de la mente, o lo hagan en los rasgos fenoménicos. Desde un punto de vista psicológico, la mente es entendida como base causal o explicativa de la conducta. En este sentido, un estado es mental si desempeña el papel causal apropiado en la explicación conductual, e importa muy poco si posee una cualidad consciente o no. Desde una perspectiva fenoménica, en cambio, se pone el acento en la mente en tanto que experiencia consciente, se la caracteriza no en función de lo que hace, sino en función de el modo como se la experimenta.

Esta divergencia, aplicada al problema de la autoconciencia, divide al mismo en “*una parte fácil y una difícil*”¹. Desde la perspectiva psicológica, la existencia de la autoconciencia se reduce al planteo de cómo puede un sistema físico desempeñar un determinado papel causal. El problema difícil lo plantean los aspectos fenoménicos de la mente, dicho problema involucra la cuestión de cómo y porqué el funcionamiento cognitivo está acompañado por la experiencia consciente, y la pregunta acerca de cómo podría un sistema físico originarla.

La clasificación propuesta por Chalmers será tomada como el marco teórico a partir del cual se desarrollará esta investigación, la cual estará dividida en dos grandes partes. En el primer apartado, se analizarán las teorías fenoménicas de la mente, mientras que en el segundo nos ocuparemos de las teorías psicológicas. Ambos presentarán la misma estructura: expondremos, en primer lugar, aquellas posturas que, dentro de cada enfoque en cuestión, consideramos más relevantes; luego definiremos los aspectos centrales de las teorías contemporáneas más representativas de cada postura, se trata aquí de los desarrollos de David Chalmers, y de Daniel Dennett, respectivamente; finalmente, cada apartado culminará con una selección de las críticas mejor argumentadas que ha recibido cada grupo teórico.

Ya señalamos brevemente en qué consiste el problema de la conciencia. Pero como se irá revelando en el transcurso de la investigación, este problema es precedido en realidad por un meta-problema: no existe una formulación unánime del acertijo que, se supone, hay que resolver. Llegada la instancia de realizar las especificaciones terminológicas de los principales conceptos implicados, esta divergencia básica se torna un verdadero obstáculo. Es prácticamente imposible definir "conciencia" y "autoconciencia" de manera neutral, sin implicar supuestos o bien de las posturas psicológicas, o bien de las fenoménicas. Incluso muchos autores eluden esta distinción, pero a los fines de este trabajo ambos conceptos pretenden referirse a dos aspectos muy diferentes de la vida mental. Haciendo hincapié en la diferencia de significado de estos términos, podemos llegar a establecer algunos aspectos que nos permitan una caracterización general de los mismos. En el caso de la conciencia, se trata de un estado de primer orden, en el cual tienen lugar todos aquellos datos de la percepción adquiridos de un modo inmediato, (dejando por el momento a un lado la cuestión de si estos datos tienen o no un aspecto vivencial, subjetivo). La autoconciencia, en cambio, corresponde a un orden superior, e implica un movimiento reflexivo que, partiendo de aquello que está siendo afectado por los datos de la conciencia y es el fundamento de su unidad, lo convierte en su objeto, constituyéndolo, en realidad, en sujeto. Felipe de Brigard formula el problema general de la conciencia, mostrando el contraste con el problema específico de la autoconciencia, lo cual se

¹ Chalmers, D.J. (1999). *La mente consciente*. Gedisa, Barcelona, p. 22.

corresponde con las definiciones que acabamos de presentar, de modo que puede arrojar algo de luz sobre ellas:

"Soy, en una palabra, el dueño de una cantidad de experiencias. ¿Cómo hace el cerebro para ligar en una sola experiencia de un único objeto múltiples estímulos? Y, más aún, ¿cómo genera el cerebro la unidad de todas esas experiencias en un único flujo de conciencia que tiene un solo dueño: yo?"².

Debido a que el marco teórico de la investigación planteada se basará en los desarrollos de Chalmers, es preciso hacer una aclaración terminológica más. Este autor reserva el término "conciencia" para el concepto pensado desde las posturas fenoménicas, mientras que opta por "percatación", cuando de las teorías psicológicas se trata. No obstante, puesto que en una primera instancia nuestro trabajo se limitará a ser expositivo, no respetaremos esta distinción. Esta decisión encuentra sus fundamentos en el hecho de que, muchos de los autores que han formulado una teoría considerada aquí de índole psicológica, no estarían dispuestos a afirmar que en realidad no se han ocupado de la "conciencia".

Cada uno de los grupos de teorías que se analizarán dentro de la clasificación escogida, poseen una serie de supuestos que les son comunes, y estos pueden ser explicitados por medio de un análisis lógico de sus afirmaciones fundamentales, y sus derivaciones. En este sentido, la hipótesis de trabajo de la cual partimos reconoce la clasificación de Chalmers como apropiada para desarrollar esta investigación. No obstante, aunque acordemos en el resultado, será preciso rever los criterios por medio de los cuales este autor caracteriza ambos grupos de teorías. Ya que una diferencia de perspectivas en este nivel podría conducirnos a negar que estas posturas se estén disputando en verdad la solución de un mismo problema.

Con lo dicho anteriormente, buscamos dejar en claro que este trabajo no pretende ser una mera clasificación de teorías. Sino que, por medio de su comparación, se intentará encontrar alguna respuesta para los siguientes interrogantes: ¿es posible concebir la existencia de algún tipo de evidencia, tal que, en caso de hallarse, corroborara de manera excluyente las afirmaciones de uno de los grupos de teorías en disputa?, ¿puede llegar a elaborarse un marco teórico mínimo, en el cual se pueda establecer un acuerdo, al menos, al nivel del planteo del problema? En definitiva, nuestra pregunta es: ¿Son las teorías psicológicas y fenoménicas, realmente, teorías rivales?

Parte I. Teorías fenoménicas de la conciencia.

² De Brigard, F. (2007). *El problema de la conciencia en filosofía de la mente*. p. 7

Podemos tomar la afirmación de que la conciencia es esencialmente un fenómeno subjetivo y en primera persona, como el núcleo central de las concepciones fenoménicas que aquí vamos a analizar. Sin embargo, antes debemos precisar mejor la noción de “subjetivo”. Para esto, recurriremos a las tres definiciones de subjetividad que, según Norton Nelkin, pueden encontrarse en filosofía de la mente (Nelkin, 1996):

1. *La subjetividad como punto de vista*: los sujetos experimentan el mundo desde diversas perspectivas.
2. *La subjetividad como origen de la voluntad*: el sujeto es dueño de sí; es el protagonista de su auto-control.
3. *La subjetividad como cualidad fenomenológica*: la privacidad ontológica ligada a la privacidad epistémica. Un fenómeno es subjetivo, desde esta perspectiva, cuando es dependiente del sujeto ontológicamente y, por tanto, cognoscible sólo por el sujeto.

Es en este último sentido como ha de entenderse la noción de “subjetivo” vinculada al problema de la conciencia fenoménica. Por esta razón, la conciencia parece oponerse, esencialmente, a los fenómenos de tercera persona, es decir, a los fenómenos que no dependen de la perspectiva de ningún sujeto en particular, que son objetivos, públicos, compartibles y verificables.

Dualismo y fenomenología.

Desde los comienzos de la reflexión sobre la relación mente-cuerpo, las posturas fenoménicas de la conciencia estuvieron relacionadas con el dualismo. El ejemplo paradigmático de ello lo encontramos en Descartes, quien construyó su teoría en base a un dualismo extremo, hoy conocido como *dualismo sustancial*. Según esta postura, en la realidad existen dos tipos básicos de sustancias: la *res extensa*, y la *res cogitans*. La primera de ellas es la materia física que constituye a todos los cuerpos, y su característica esencial es la extensión en el espacio. Las relaciones causales entre los objetos hechos de esta sustancia podían ser exitosamente explicadas por la física mecanicista de su época. Pero había un aspecto de la realidad que escapaba de los dominios de esta ciencia: la *res cogitans*, cuya actividad principal era el pensamiento, conformando la mente consciente del hombre. Esta sustancia pensante constituía el verdadero sí mismo, mientras que el cuerpo era lo accidental. En la famosa afirmación cartesiana “*pienso, luego existo*”, ya se deja ver la íntima conexión entre el dualismo y la fenomenología. Descartes adquiere evidencia de que existe en cuanto sustancia pensante, en tanto que experimenta la actividad de su propio pensamiento. Arriba a esta conclusión por medio de un método que no deja margen de error: la fenomenología de la introspección.

Pero desde sus comienzos se presentaron serias objeciones al dualismo cartesiano. Frente a las dificultades de lograr una caracterización positiva para esta sustancia inmaterial, y el fracaso de explicar la interacción causal entre las dos sustancias, se introdujeron algunas variaciones en la teoría original. Una de ellas resultó en un *dualismo de las propiedades*. Su tesis fundamental es presentada por Churchland del siguiente modo:

*“La idea básica de las teorías que se agrupan bajo este nombre es que, si bien no hay que considerar ninguna sustancia fuera del cerebro, que es algo físico, éste tiene un conjunto específico de propiedades que no posee ningún otro tipo de objeto físico. Estas propiedades especiales son lo no físico (...) características de la inteligencia consciente”.*³

Las versiones más antiguas del dualismo de las propiedades han desembocado en un *epifenomenalismo*, según el cual, los fenómenos mentales surgen “por encima” de la organización cerebral, como consecuencia de su estructura, pero carecen de cualquier tipo de eficacia causal sobre la conducta, y en general, sobre el mundo físico. Frente a la inviabilidad de esta postura que contrariaba al sentido común, se ha introducido una modificación esencial, dando lugar a una nueva concepción denominada *dualismo interaccionista de las propiedades*. El dualismo interaccionista afirma que, si bien las propiedades mentales son propiedades emergentes del cerebro, éstas tienen efectos causales sobre el mismo, dirigiendo también la conducta.

Si bien el dualismo sustancial sostenido por Descartes no ha sobrevivido en el ámbito filosófico en la totalidad de sus afirmaciones, algunos de sus supuestos se han mantenido. El primero de ellos se refiere a la confianza en que la mente es transparente para sí misma: un sujeto no puede emitir juicios erróneos al pronunciarse sobre su fenomenología. Al declarar una percepción, puede que a ésta no le corresponda un objeto real en el mundo, pero la existencia de la percepción, en cuanto tal, no puede ser revocada. Este principio tiene importantes consecuencias. En primera instancia, no puede ponerse en tela de juicio la realidad fenoménica del yo. La experiencia de nosotros mismos pone de manifiesto nuestra identidad a través del tiempo. La autoconciencia es, simplemente, una característica estructural constante de la experiencia consciente. Tiene un carácter pre reflexivo, el cual suele estar asociado a la idea de que la experiencia consciente siempre involucra algo que es como ser el sujeto que la experimenta. Por otro lado, esta garantía epistémica que posee el sujeto de un modo exclusivo sobre su propia experiencia, revela una asimetría fundamental entre la investigación de la conciencia en primera y en tercera persona. De este modo, la ciencia está en una notable desventaja a la hora de explicar el fenómeno consciente. Todas las descripciones físicas y biológicas de la estructura cerebral, no alcanzan a dar cuenta de porqué habría de surgir experiencia consciente en un cerebro, y menos aún, cómo podría tener lugar un yo.

³ Churchland, P.M. (1992). *Materia y conciencia*, Gedisa, Barcelona, p. 29.

Experimentos mentales.

Explicitados los principios básicos compartidos por las teorías fenoménicas de la conciencia, podemos presentar el argumento básico que subyace a todos estos desarrollos fenomenológicos. David Chalmers lo presenta de la siguiente manera (Chalmers, 1999):

1. En nuestro mundo, existen experiencias conscientes.
2. Hay un mundo lógicamente posible, y físicamente idéntico al nuestro en el cual los hechos positivos acerca de la conciencia en nuestro mundo no son válidos.
3. Por lo tanto, los hechos acerca de la conciencia son ulteriores con respecto a los hechos físicos de nuestro mundo.
4. El materialismo es falso.⁴

Para defender la primera premisa de este argumento, con frecuencia los filósofos acuden a experimentos mentales, algunos de los cuales serán presentados a continuación.

El argumento de la introspección.

Uno de los argumentos más sugestivos con el que cuentan las teorías fenoménicas de la conciencia es el de la introspección. Su fuerza reside, más que en su estructura lógica, en el hecho de contar con el apoyo del sentido común. Lo que aquí se sostiene es que, al realizar un examen introspectivo del contenido de nuestra conciencia, “(...) *no percibimos con claridad la pulsación de una red nerviosa con actividad electroquímica, sino que percibimos un flujo de pensamientos, sensaciones, deseos y emociones.*”⁵. Por lo tanto, parece que los estados mentales son algo muy diferente a los estados físicos. Pero aún existe otro sentido en el cual puede plantearse este argumento, apelando al aspecto más activo que toma el yo en su relación con el cuerpo: el aspecto volitivo. Un dato ineludible que nos revela nuestra experiencia subjetiva es el de que muchas de nuestras acciones están inmediatamente precedidas por nuestra voluntad de llevarlas a cabo. Es decir, tenemos la firme convicción de que existe un yo ejecutante, sin el cual, nos convertiríamos en meros autómatas que realizan actos azarosos. Más allá de las consecuencias desastrosas que tendría esto para nuestra vida moral, no parece que este sea un modo adecuado de describir las cosas: por introspección todo agente consciente sabe que existen las intenciones, y que estas suelen dirigir la conducta.

Thomas Nagel, la experiencia del murciélago.

Para afirmar la imposibilidad de tratar el problema mente cuerpo desde un punto de vista objetivo, Thomas Nagel parte de la conciencia del yo. Según este autor, la experiencia

⁴ Este argumento puede considerarse una variante del denominado *argumento de la subjetividad* de Lycan (1996). Su estructura es la siguiente: 1. Si el materialismo es cierto entonces los seres humanos son sólo una colección de diminutos objetos físicos. 2. Si los seres humanos son sólo una colección de diminutos objetos físicos, entonces deben poder describirse con los términos objetivos de la física (de tercera persona). 3. Pero hay fenómenos humanos (qualia) que no pueden describirse desde una perspectiva de tercera persona. Luego, 4. El materialismo es falso.

⁵Churchland, P.M. (1992). *Materia y conciencia*, Gedisa, Barcelona, p. 34.

tiene un carácter intrínsecamente subjetivo, ya que “*por mucho que varíe la forma, el hecho de que un organismo tenga conciencia de cualquier tipo significa, fundamentalmente, que existe algo que es como ser dicho organismo*”⁶. Todo fenómeno subjetivo implica un punto de vista único, y este no es captable por una teoría objetiva, ya que, sea cual fuera la forma que tome esta teoría, siempre sería compatible con la ausencia de subjetividad.

Para explicar la brecha explicativa que separa a los fenómenos objetivos de los fenómenos conscientes, va a recurrir a un experimento mental motivado por la pregunta acerca de cómo es ser un murciélago. La pregunta involucra el supuesto de que los murciélagos tienen experiencias. Esto para Nagel es evidente, ya que al igual que los humanos, los murciélagos son mamíferos. Distinto sería el caso de un insecto, por ejemplo: aquí la duda acerca de si son o no conscientes, sería más razonable. Una vez que le hemos atribuido vida consciente a los murciélagos, podemos afirmar, según su definición de experiencia, que existe algo que es como ser murciélago. El último paso en esta argumentación consiste en un intento imaginativo que resultará imposible: averiguar cómo es ser murciélago. Nagel sostiene que nosotros nunca tendremos acceso a esa experiencia, ya que el mecanismo de percepción de estos mamíferos se basa en la ecolocación⁷. Este modo de percibir no se asemeja ni remotamente a nada que nosotros podamos experimentar o imaginar, ya que ni nuestro aparato sensorial, ni nuestro cerebro están diseñados de ese modo. La imaginación solo puede inducirnos a pensar cómo sería comportarse como un murciélago pero, de ningún modo, cómo es para un murciélago ser murciélago. Con esto queda demostrado que el acceso a los fenómenos subjetivos, como es la vida consciente de un ser diferente a mí, queda absolutamente denegado desde una perspectiva de tercera persona.

Ned Block, y el cerebro chino.

Ned Block, es uno de los autores que se ha ocupado de definir a la conciencia en su aspecto fenomenológico. Es conocido por su distinción entre la conciencia fenoménica (*phenomenal-consciousness*), y la conciencia de acceso (*Access-consciousness*), la cual se corresponde con los conceptos que utilizamos aquí de “conciencia” y “percatación”, respectivamente. En cuanto a la autoconciencia, esta siempre implica un estado de reflexividad definido a partir del aspecto fenomenológico de la misma. Block define este estado del siguiente modo: “*S is a reflexively conscious state ↔ S is phenomenally presented in a thought about S. This definition uses the notion of phenomenality, but this is no disadvantage unless one holds*

⁶ Nagel, H. (1974), *¿Cómo es ser murciélago?*, (p. 506). En Hofstadter, D. y Dennett, D. (Compiladores), (1983). *El ojo de la mente*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, (pp. 505-521).

⁷ La ecolocación consiste en la emisión de sonidos para detectar el reflejo de los objetos que caen bajo su alcance, determinando a partir de los ecos producidos el tamaño y la distancia de esos objetos.

that there is no such thing apart from reflexivity itself. The new definition of reflexivity (...) has the additional advantage of making it clear that reflexivity is a kind of consciousness"⁸. Sin embargo, aclara que el campo completo de la fenomenología no posee en todo momento la estructura reflexiva necesaria para integrar al yo, sino que "(...)podría haber en nosotros estados fenoménicos que no forman parte de nosotros mismos, que no están lo bastante integrados con los demás como para ser concebidos como estados del yo"⁹.

Su principal objetivo ha sido demostrar la falsedad del funcionalismo, para cual propuso el famoso experimento mental de la nación china. Este consiste en imaginar un gran grupo de personas, (la nación china es ideal en este caso, por ser una de las más numerosas), organizadas de un modo tal que se comuniquen entre ellas, (por medio electrónicos, tal vez), reproduciendo la estructura de interacciones entre las neuronas de un cerebro. Se puede agregar la condición de que esas personas en su conjunto controlaran el cuerpo de un robot, este sería funcionalmente idéntico al ser humano cuyo cerebro fue imitado. La pregunta que se impone aquí es si el robot poseería una conciencia fenoménica. La respuesta de Block es escéptica al respecto: "(...) quizás ahí no haya fenomenología, no haya nadie en casa"¹⁰.

Jackson, y la antropóloga Mary.

Otro famoso experimento mental que contribuye a clarificar el problema al que se enfrenta el materialismo cuando intenta explicar la experiencia consciente, es el de la antropóloga Mary. En 1982, Frank Jackson publicó este experimento, conocido como "el argumento del conocimiento" (*Knowledge argument*), con el objetivo de refutar al fisicalismo y su teoría de la identidad entre estados mentales y cerebrales. Jackson nos pide que imaginemos una neurofisióloga llamada Mary cuya situación es bastante particular: "*Mary is confined to a black-and-white room, is educated through black-and-white books and through lectures relayed on black-and-white television. In this way she learns everything there is to know about the physical nature of the world. She knows all the physical facts about us and our environment, in a wide sense of 'physical' which includes everything in completed physics, chemistry, and neurophysiology, and all there is to know about the causal and relational facts consequent upon all this, including of course functional roles.*"¹¹

La pregunta central que plantea ésta situación imaginaria es: ¿Qué ocurrirá cuando Mary salga de su habitación y se enfrente con las experiencias sensoriales que le proporcionará el mundo exterior?, ¿Conocerá algo nuevo, como por ejemplo, cómo se siente ver el color azul?

⁸ Block, Ned, (2005), *Consciousness, Philosophical Issues about*, p. 13.

<<http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/block/papers/ecs.pdf>>. New York University. Consultado el 6 de enero de 2011.

⁹ Blackmore, S. (2009). *Conversaciones sobre la conciencia*, Paidós, Barcelona, P.50.

¹⁰ *Ibid.* p.48.

¹¹ Jackson, F. (1986). "What Mary Didn't Know". *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, No. 5. pp. 291-295.

Para Jackson la respuesta es evidentemente afirmativa, ya que, por más que Mary conozca cuál es la longitud de onda que estimula la retina de modo tal que la experiencia de “azul” tenga lugar, al ver el cielo estará vivenciando algo nuevo. A partir de aquí, la argumentación se construye del siguiente modo:

1. Al salir de su cuarto, Mary aprenderá algo nuevo sobre el mundo, y sobre la experiencia visual que tenemos de él.
2. Por consiguiente, el conocimiento que poseía hasta ese momento era incompleto.
3. Todo aquél conocimiento era físico.
4. Conclusión: el fisicalismo es falso, ya que no tiene en cuenta el carácter subjetivo de la experiencia, (*Qualia*).

Monismo y fenomenología.

Como ya ha sido señalado, las teorías fenoménicas de la conciencia más aceptadas adhieren a una metafísica dualista. Esto se debe, en gran medida, en que si bien aceptan la existencia de fenómenos subjetivos irreducibles a lo físico, no buscan deshacerse de la realidad material, la cual no solo es confirmada por el éxito predictivo de las ciencias, sino que es una parte importante de nuestro sentido común con el cual nos conducimos a diario. Pero la relación entre dualismo y fenomenología no tiene un carácter necesario: se puede sostener una concepción fenoménica de la vida consciente, sin postular más que un solo tipo de realidad en el mundo. Las teorías monistas, en consecuencia, constituyen el segundo grupo de enfoques metafísicos de la conciencia. Ellas comparten la idea de que sólo existe un único tipo de sustancia en el universo, aunque tienen grandes diferencias a la hora de describir, no sólo la naturaleza de esta sustancia, sino también el modo en que da lugar a la mente. Estas diferencias son brevemente mencionadas por Searle: “*Los monistas a su vez se dividen en idealistas, que creen que todo es, al final, mental, y materialistas, que creen que todo es, al final, físico o material*”¹². Hay que agregar que también existe una variedad de monismo que sostiene la neutralidad de la única realidad existente, presentando a lo fenoménico y a lo material como propiedades de esta sustancia. Aquí nos limitaremos a hacer una breve reseña de una de las posturas monistas asociadas al *panpsiquismo*: la de Galen Strawson (2006). Según esta teoría, absolutamente todo lo que existe exhibe, en mayor o menor grado, conciencia, subjetividad. A partir del hecho, evidente para él, de que los fenómenos conscientes son parte fundamental de la realidad, y del hecho de que no parece posible explicar la emergencia de la conciencia a partir de componentes no-conscientes, Strawson sugiere la conclusión de que toda la naturaleza, todos los componentes que conforman nuestro cerebro, nuestro cuerpo y nuestro entorno, son

¹² Searle, J.R. (2000). *El misterio de la conciencia*, Paidós, Barcelona, p. 125

conscientes también. Así, el problema de la interacción mente-cuerpo desaparece, y la conciencia, al ser parte fundamental de la realidad, deja de ser un misterio.¹³

David Chalmers, y el dualismo naturalista.

Si bien en la actualidad el dualismo mente-cuerpo no es una de las posturas filosóficas que goza de una gran aceptación, encontramos en David Chalmers a uno de sus más acérrimos defensores contemporáneos. El dualismo de Chalmers consiste en un *dualismo naturalista de las propiedades*, que se combina con un funcionalismo no reductivo, para explicar la presencia de la conciencia en el mundo.

Para desarrollar su teoría, Chalmers construye un marco teórico cuyos elementos centrales son la distinción conceptual entre lo fenoménico y lo psicológico, y el concepto de superveniencia.

La doble faz de los estados mentales.

La distinción entre lo fenoménico y lo psicológico ha sido presentada al comienzo de esta investigación, dado que estos conceptos constituyen uno de los pilares principales del marco teórico escogido. De modo que, a continuación, profundizaremos en estas nociones a los fines de lograr una exposición más clara de la postura de Chalmers.

El concepto fenoménico de la mente nos remite a ésta en tanto que experiencia consciente, mientras que el concepto psicológico hace referencia a la mente como base causal o explicativa de la conducta. Estos enfoques no son excluyentes, sino que “*cubren diferentes fenómenos y ambos son muy reales*”¹⁴. Lo fenoménico y lo psicológico agotan el ámbito de lo mental, y ningún análisis satisfactorio de esta esfera debería limitarse a un solo aspecto, ya que la mayoría de los conceptos mentales presentan esta dualidad. Esto último no constituye una verdad lógica, sino que se trata de un hecho acerca de nuestro mundo.

La conciencia misma presenta este doble aspecto. Chalmers va a reservar el término “conciencia” para referirse a la experiencia consciente global experimentada de un modo subjetivo, en primera persona. En cambio, utilizará “percatación” para englobar una variedad de propiedades psicológicas, tales como la informatividad, el control voluntario, la atención, y la accesibilidad introspectiva a la propia información del sistema. La percatación es definida, en

¹³ El filósofo John Searle también afirma sostener una subespecie de monismo, abogando por una suerte de *naturalismo biológico*, en el cual la conciencia es una propiedad biológica emergente. Sin embargo, no lo hemos incluido aquí, ya que adherimos a la creencia, compartida por muchos autores, de que el espíritu de su teoría es sospechosamente cercano a un dualismo de propiedades, mientras que sus estructuras argumentales se asemejan a las que utiliza el reductivismo.

¹⁴ Chalmers, D.J. (1999). *La mente consciente*, Gedisa, Barcelona, p.35.

un sentido amplio, como “(...) *un estado en el cual tenemos acceso a alguna información, y podemos usar esa información en el control de la conducta*”.¹⁵

Esta distinción entre los dos tipos de propiedades nos enfrenta a una división del problema mente-cuerpo en dos: una “parte fácil”, y una “parte difícil”. La primera de ellas involucra la relación entre el cuerpo (más específicamente, el cerebro), y los aspectos psicológicos de la mente. La pregunta central aquí es cómo puede un sistema físico desempeñar determinada función. Ciertamente responder a esto no es una tarea sencilla, pero en principio no implica ningún tipo de “enigma metafísico”. El problema difícil lo presenta el vínculo entre la materia, o la estructura del cerebro, y la realidad fenoménica, ya que la pregunta por responder en este caso sería la de cómo puede un sistema físico dar lugar a la experiencia consciente subjetiva. Esta es la cuestión de la cual se va a ocupar Chalmers.

Superveniencia lógica y natural.

El segundo aspecto importante de este marco teórico está dado por la noción de superveniencia. Este concepto está en íntima relación con la idea, muy difundida en la actualidad, de que los hechos físicos del mundo son los más básicos que existen, y que todos los demás hechos dependen de ellos. De un modo esquemático podríamos decir que los acontecimientos químicos pueden ser reducidos a los físicos, y los biológicos a los químicos. La superveniencia viene a expresar formalmente estas relaciones. Su definición es presentada por Chalmers del siguiente modo:

*“Las propiedades B supervienen a las propiedades A si ningún par de situaciones posibles es idéntico respecto de sus propiedades A pero difiere en sus propiedades B”*¹⁶

La superveniencia puede ser lógica o natural¹⁷. En el primer caso, se considera que las propiedades B supervienen lógicamente a las propiedades A si ningún par de situaciones *lógicamente posibles* son idénticas respecto de sus propiedades A, pero difieren en sus propiedades B. Por su parte, la superveniencia natural es más débil, ya que las propiedades A y B ocurren de un modo simultáneo en la naturaleza, manteniendo entre sí no una relación de implicancia lógica, sino una mera correlación legaliforme. De este modo, podemos decir que las propiedades B supervienen naturalmente a las propiedades A si ningún par de situaciones *naturalmente posibles* son idénticas respecto de sus propiedades A, pero difieren en sus propiedades B.

Las relaciones de superveniencia lógica son las que posibilitan las explicaciones reductivas, es decir, explicaciones completas en función de elementos más simples. Este tipo de explicaciones requieren siempre que los términos en los que estén descriptos los hechos a explicar, sean susceptibles de un análisis funcional. El núcleo de estas nociones debe poder ser

¹⁵ Ibid. p.54.

¹⁶ Ibid. p.60.

¹⁷ Chalmers también establece una distinción entre superveniencia local y global, esta ha sido omitida por considerar que su desarrollo no es relevante a los fines de nuestra exposición.

caracterizado en términos del desempeño de alguna función (“función” en sentido causal, no teleológico). De este modo, la explicación se agota una vez que hemos explicado cómo se realiza esta función.

A partir de aquí, la estrategia de Chalmers consistirá en argumentar que, la conciencia fenoménica, al no ser susceptible de ser analizada funcionalmente, no superviene lógicamente a lo físico, y por esta razón fracasa cualquier intento de explicarla de manera reductiva. Para lograr este objetivo, ofrecerá una serie de argumentos basados en distintos aspectos como: la posibilidad lógica de los zombies, el espectro invertido, la asimetría epistémica, el conocimiento, y la ausencia de análisis. Todos ellos apuntarán a fundamentar la misma afirmación: no existe ninguna manera a priori de deducir los hechos fenoménicos de los hechos físicos. Nos limitaremos aquí a desarrollar el argumento acerca de la posibilidad lógica de los zombies, ya que es el que reviste una mayor fuerza y originalidad.

La irreductibilidad de la conciencia.

El argumento principal de Chalmers parte de imaginar la posibilidad lógica de que exista un ser funcionalmente idéntico a él, pero que carezca de experiencias conscientes. Precizando algunos detalles, el autor aclara:

*“Con seguridad será idéntico a mí funcionalmente: procesará la misma información, reaccionará de un modo similar a las entradas, sus configuraciones internas se modificarán de manera apropiada y como resultado su conducta será indistinguible de la mía. Será psicológicamente idéntico a mí (...) solo que nada de este funcionamiento estará acompañado por alguna experiencia consciente real. No habrá ninguna experiencia fenoménica”.*¹⁸

Esta claro que aquí no se trata de la posibilidad de que exista un zombie en nuestro mundo, es decir, sin violar ninguna de las leyes de la naturaleza. Sino que lo que está en juego es si la existencia de un zombie es concebible lógicamente. La respuesta de Chalmers es afirmativa, ya que no encuentra ningún tipo de contradicción interna en esta idea. La argumentación sigue su curso del siguiente modo: si su gemelo zombie es lógicamente posible, entonces su experiencia consciente no está implicada lógicamente por los hechos propios de su organización funcional, por lo tanto, la conciencia no superviene lógicamente a lo físico.

La superveniencia natural de la conciencia.

El rechazo a la superveniencia lógica desarrollado anteriormente, no implica la afirmación de que la vida consciente surja de un modo completamente independiente de la realidad física. De hecho, la teoría de Chalmers se basa en la superveniencia natural de la conciencia a la

¹⁸ Chalmers, D.J. (1999). *La mente consciente*, Gedisa, Barcelona, p. 133.

estructura física del cerebro, y él mismo la denomina *dualismo naturalista*. El argumento por el cual arriba a esta variedad de dualismo presenta la siguiente forma:

1. En nuestro mundo existen experiencias conscientes.
2. Hay un mundo lógicamente posible, y físicamente idéntico al nuestro en el cual la experiencia consciente no tiene lugar.
3. Por lo tanto, la existencia de la conciencia es un hecho ulterior propio de nuestro mundo, más allá de los hechos físicos.

La postura que estamos desarrollando no es, sin embargo, un dualismo sustancial, sino que se trata de un *dualismo de las propiedades*, el cual implica, según las propias palabras del autor, que “(...) *la experiencia consciente involucra propiedades de un individuo que no están implicadas por las propiedades físicas de ese individuo, aunque puede depender nomológicamente de éstas propiedades (...) esto no significa que sea una sustancia aparte (...)*”.¹⁹ Por lo tanto continúa abierta la posibilidad de que la conciencia, en virtud de ciertas leyes contingentes de la naturaleza, surja a partir de una base física, aún cuando no esté implicada por esa base. En apoyo a esto último se desarrollará la argumentación de Chalmers.

El dualismo naturalista.

Una de las razones por las cuales el dualismo cuenta con pocos defensores en la actualidad consiste en que se suele considerar a esta postura en contradicción con los resultados de las ciencias. Chalmers se va a ocupar de esta crítica, mostrando como su teoría es compatible con la imagen científica del mundo.

Habiendo considerado a la conciencia como un misterio, y para evitar el riesgo de que su postura sea interpretada como “mística”, o “sobrenatural”, este autor hace hincapié en considerar a la conciencia como un fenómeno natural y, por lo tanto, sometida al dominio de las leyes naturales. A partir de aquí se puede considerar la posibilidad de formular una teoría científica de la misma. Entre los requisitos a los que debería responder una teoría semejante, Chalmers cuenta los de enunciar las condiciones bajo las cuales los procesos físicos dan origen a la conciencia, y para dichos procesos, especificar exactamente qué clases de experiencias están asociadas. Una teoría física de la conciencia debe explicar como es que esta surge y, en definitiva, permitirnos ver a la misma como parte integral del mundo natural. Así como la física postula un número de características fundamentales del mundo, y de leyes fundamentales en virtud de las cuales estas características se relacionan, es probable que exista alguna otra clase de propiedades fundamentales nuevas, de las cuales las propiedades fenoménicas se deriven. De este modo, al tener nuevas propiedades fundamentales, tendríamos también nuevas leyes fundamentales, leyes psicofísicas, de superveniencia, que especificarían cómo las propiedades fenoménicas dependen de propiedades físicas. Estas leyes no interferirían con las leyes físicas,

¹⁹ Ibid. p.168.

ya que una teoría física es una teoría acerca de procesos físicos, y una teoría psicofísica nos dice cómo estos procesos dan origen a la experiencia consciente.

Para captar el espíritu de su enfoque, Chalmers lo denomina “dualismo naturalista”. Es naturalista en tanto que plantea que todo es una consecuencia de una red de propiedades y leyes básicas, porque es compatible con todos los resultados de las ciencias contemporáneas, y porque nos permite explicar la conciencia en términos de leyes naturales básicas. Su propuesta, en definitiva, es la de pensar el mundo natural de un modo más amplio: un mundo en el que rijan leyes que nos expliquen el surgimiento de la mente a partir de la materia, sin reducir la mente misma a lo material.

Las leyes y principios.

El problema con el que se enfrenta Chalmers es, entonces, el de encontrar aquellas leyes psicofísicas fundamentales que regulen la relación entre la conciencia y los sistemas físicos. Este puede resultar un objetivo muy difícil de cumplir en el corto plazo, de modo que, por el momento, se traza una meta más modesta: encontrar ciertos principios de un nivel más alto que planteen restricciones sobre la búsqueda de las leyes fundamentales, las cuales configurarían la teoría última de la conciencia. El principio de coherencia entre conciencia y cognición, el de correspondencia estructural, y el principio de la invariancia organizacional constituyen el material para comenzar a pensar en una teoría de este tipo.

Principio de coherencia entre conciencia y percatación.

Según Chalmers “*El modo más prometedor de comenzar a desarrollar una teoría de la conciencia es concentrarse en la notable coherencia entre la experiencia consciente y la estructura cognitiva. (...) no son independientes una de la otra; están relacionadas de un modo sistemático*”.²⁰ El aspecto más importante de este principio es el de la coherencia existente entre la conciencia y la percatación. Parece haber una regularidad constante según la cual, allí donde hay percatación, hay un estado de conciencia asociado. En el sentido contrario, esta regularidad se mantiene, ya que cuando estamos en determinado estado de conciencia, nuestra estructura cognitiva se modifica del modo adecuado para dirigir la conducta.

Este principio actúa como una especie de *palanca epistémica* que permitirá a los investigadores sacar conclusiones acerca de la experiencia subjetiva a partir de datos objetivos, en tercera persona. Se trata de un principio puente que servirá de criterio para decidir la presencia de la conciencia, dado cualquier sistema físico.

Principio de coherencia estructural.

Este principio funciona como una especificación del anterior, afirmando que las diferencias estructurales de la conciencia corresponden directamente a las características estructurales presentadas por la percatación. La experiencia consciente no es un continuo

²⁰ Ibid. p.279.

homogéneo, sino que posee una estructura interna detallada, y estas similitudes y diferencias que se manifiestan en la experiencia, responden a las que se encuentran en la percepción. El principio de coherencia estructural proporciona la ventaja metodológica de permitir explicar tipos específicos de experiencia tomando los hechos acerca del procesamiento físico.

Principio de la invariancia organizacional.

Para terminar de caracterizar la postura de Chalmers es necesario completar la descripción del dualismo naturalista ya expuesto, con su funcionalismo no reductivo. La propuesta principal aquí es que la conciencia surge en virtud de la organización funcional del cerebro, sin identificarse ni reducirse a ella. La organización puede comprenderse como “(...) *el patrón abstracto de interacción causal entre las diversas partes de un sistema y, quizás, entre esas partes y las entradas y salidas externas*”²¹. Más allá de especificar su número y sus relaciones de dependencia, la naturaleza de los componentes es irrelevante.. Cuando dos sistemas comparten la misma organización funcional, se denominan *isomorfos funcionales*. Estos compartirán también los mismos patrones conductuales, ya que en un sistema la conducta se halla determinada en sus niveles más finos de organización, (en el caso del cerebro, podemos hablar de su organización a nivel neuronal). El principio de invariancia organizacional sostiene que, dado cualquier sistema que tenga experiencias conscientes, cualquier otro sistema que sea su isomorfo funcional, tendrá experiencias cualitativamente idénticas. En este punto Chalmers hace hincapié en diferenciarse del funcionalismo reductivo, afirmando que el significado de “ser consciente” no se agota en el de “estar en un estado funcional adecuado”. La conciencia surge de un estado funcional, pero no es un estado funcional.

Para argumentar a favor del principio de invariancia organizacional, el autor recurre a una serie de experimentos mentales en los que intervienen sus gemelos zombies y los *qualia*.

- *Primer argumento: los qualia desvanecientes.*

En contra del funcionalismo se han propuesto diversos experimentos mentales que pretenden mostrar cómo la organización funcional de un cerebro no es condición suficiente para el surgimiento de la conciencia. Estos experimentos usualmente involucran la reproducción de la estructura cerebral en algún inusual conjunto de elementos, tales como la población china, o millones de bombillas de luz, para concluir, apelando a la intuición, que es imposible que esa estructura de lugar a la experiencia consciente. Chalmers va a contraargumentar a estas posturas, proponiendo un experimento que parte del reemplazo gradual de sus propias neuronas por chips de silicio. Cuando el reemplazo sea completo, dará como resultado un robot, con la misma estructura que su cerebro humano pero, según argumentaría un anti-funcionalista, sin conciencia. Esta última es la hipótesis de los *qualia* ausentes, a la cual se va a oponer Chalmers declarando su imposibilidad. Para esto, se concentra en uno de los casos intermedios entre él y

²¹ Ibid. p.315.

su gemelo robot, y se pregunta qué tipo de experiencias posee, si es que posee alguna. Aquí se presentan dos criterios para responder esta pregunta: o bien se supone que la experiencia consciente se va desvaneciendo gradualmente en cada paso del reemplazo neuronal (*qualia gradualmente desvanecientes*), y en ese caso este sujeto intermedio tendría las mismas experiencias que Chalmers, pero sumamente pálidas y empobrecidas, o bien se decide que en algún punto de la secuencia la experiencia consciente se apaga abruptamente (*qualia repentinamente desvanecientes*). El problema que plantea esta última opción radica en que cualquier instancia que señalemos como la desaparición de la experiencia es siempre arbitraria, incluso indecidible. La implausibilidad de la primera alternativa, la de los *qualia* gradualmente desvanecientes, es menos evidente. Si los *qualia* se irían desvaneciendo paulatinamente, el caso intermedio sería el de un sujeto radicalmente equivocado acerca de sus experiencias: afirmaría estar experimentando un matiz de color brillante, al igual que su isomorfo original, cuando en realidad está vivenciando una tenue sombra de ese color. Esto no presenta ninguna contradicción lógica, pero es muy poco probable que pueda darse este tipo de situación en este mundo, en un sujeto cuyo funcionamiento cognitivo no presenta ningún tipo de anomalías. La hipótesis más razonable es, entonces, que cuando las neuronas son reemplazadas los *qualia* no se desvanecen en absoluto: Chalmers, su isomorfo intermedio, y el robot del final del proceso comparten las mismas experiencias conscientes.

- *Segundo argumento: los qualia danzantes.*

El argumento de los *qualia* danzantes pretende refutar al famoso argumento de los *qualia* invertidos, según el cual, es posible que existan dos sujetos con la misma estructura funcional, pero que los *qualia* de uno se encuentren invertidos con respecto a los del otro. Así, por ejemplo, mientras que el primer sujeto experimenta azul, el segundo experimentaría rojo ante el mismo estímulo. Si este caso es posible, quedaría demostrado que, aunque la existencia de la conciencia dependa de la organización funcional, su naturaleza y sus cualidades intrínsecas estarían sujetas a algún factor no funcional. Los argumentos a favor de los *qualia* invertidos suelen apelar a su conceptibilidad lógica, dejando a un lado su posibilidad natural. Esta última es la que va a ser negada por el argumento de los *qualia* danzantes.

El experimento parte de concebir que los *qualia* invertidos son naturalmente posibles, e imaginar que existe un individuo funcionalmente idéntico a un hombre, pero que a causa de tener un cerebro hecho de silicio, posee todas sus experiencias conscientes sustancialmente modificadas con respecto a las del hombre de carbono: mientras uno ve el color rojo, el otro ve azul. El primer paso consiste en tomar parte del circuito neuronal de silicio, e instalarlo como respaldo en el cerebro humano. El sistema se completa con un conmutador, de modo que al ser accionado el hombre deja de operar con parte del circuito neuronal que poseía originalmente, y comienza a procesar la información con el sistema isomorfo de silicio que le han instalado. Lo que se supone a primera vista que debiera pasar es que, al accionar el conmutador, el sujeto

dejaría de ver un determinado objeto de color rojo, y pasaría a contemplarlo en azul. Incluso se puede imaginar que el conmutador es accionado rápidamente repetidas veces, dando como resultado una “danza” de qualia alternando entre azul y rojo ante los ojos del sujeto del experimento. Pero según Chalmers esto no ocurriría: en ningún momento esta danza podría ser experimentada. Puesto que la organización funcional del hombre se mantiene intacta, no hay espacio para que surja una creencia acerca de un cambio en sus experiencias. Cualquier reacción repentina implicaría que se de una diferencia funcional entre los dos circuitos, lo cual sería contradictorio atendiendo al supuesto inicial de isomorfismo. Por lo tanto, Chalmers arriba a lo que él considera una reducción al absurdo: *“parece totalmente inverosímil suponer que mis experiencias puedan cambiar de un modo tan significativo, mientras les presto una cuidadosa atención, sin que yo pueda advertir el cambio. (...) si este tipo de cosas pudiera ocurrir, entonces las fenomenología y la psicología estarían totalmente fuera de sincronía”*.²² Por lo tanto, la conclusión a la que arriba el autor es que la organización funcional al reproducirse de un modo idéntico, da lugar a los mismos qualia: las experiencias conscientes invertidas en sistemas isomorfos no son una posibilidad real en la naturaleza.

Conciencia e información.

Los tres principios anteriormente desarrollados no constituyen leyes fundamentales de una teoría final de la conciencia, sino que se limitan a expresar regularidades en un nivel relativamente alto. Para una teoría final, se requieren leyes psicofísicas, que conecten las propiedades más básicas de la experiencia con características simples del mundo físico. Chalmers encuentra en ciertos desarrollos provenientes de la teoría de la información, algunas claves para pensar esta teoría fundamental.

El concepto de información del cual va a partir, es en gran medida tomado de Shannon (1948), quien ofreció una concepción sintáctica o formal de la misma, definiéndola como la selección de un estado a partir de un conjunto de posibilidades. La noción de *espacio de información* es clave aquí, y es entendida como un *“(...) espacio abstracto consistente en un número de estados, que llamaré estados de información, y una estructura básica de relaciones de diferencias entre esos estados”*.²³ Los espacios y los estados de información son abstractos, no pertenecen al mundo físico ni al fenoménico. No obstante, se puede encontrar información en ambas esferas de la realidad. Por esta razón, es necesario especificar el modo en que estos estados y espacios se realizan, tanto en el ámbito físico como fenoménico.

La información realizada en un medio físico está siempre asociada a un camino causal, y a un espacio de efectos posibles al término de ese camino. De modo que los estados físicos corresponden a los estados de información de acuerdo con sus efectos en la secuencia causal. Es por esto que cuando dos estados físicos comparten el mismo efecto, corresponden al mismo

²² Ibid. p.342.

²³ Ibid. p.352.

estado de información. Puestos los estados físicos en esta perspectiva, podemos señalar un conjunto básico de diferencias que hacen una diferencia, y esto constituye la realización física de un espacio de información.

En nuestra fenomenología también se realizan estados de información. Pero aquí no intervienen secuencias causales que configuran las diferencias, sino que los patrones de similitudes y diferencias se dan de un modo natural y directo en este ámbito, estructurando un espacio de información. Cualquier experiencia simple, particular, por ejemplo la de un determinado color, corresponde a una localización específica dentro de ese espacio. Así, lo que es relevante para la realización fenomenológica de la información son las cualidades intrínsecas de las experiencias, y las relaciones de similitudes y diferencias que se dan entre ellas.

Según Chalmers, los datos empíricos nos sugieren una correspondencia entre los estados físicos y los estados fenoménicos de información. Cada vez que un estado de información se realiza en nuestra fenomenología, también lo hace en el sustrato físico de la experiencia. A partir de esta correlación, este autor elabora la siguiente hipótesis:

*“Podríamos incluso sugerir que esta doble realización es la clave de la conexión fundamental entre los procesos físicos y la experiencia consciente. Necesitamos algún tipo de construcción para establecer el vínculo, y la información parece ser una construcción tan buena como cualquiera”*²⁴

Y agrega:

“Ya sabemos que la experiencia surge de lo físico en virtud de ciertas leyes que se aplican a determinadas características físicas del mundo. La sugerencia clave aquí es que el nivel básico en el cual las leyes se aplican al mundo físico es el de la información físicamente realizada”.²⁵

El panpsiquismo.

De todo este desarrollo parece seguirse una consecuencia algo extraña que merece cierta consideración: si la información se encuentra en muchos y diversos lugares del mundo físico, y su realización física tiene un correlato fenoménico, entonces habría experiencias en todas partes. Ante esta afirmación, pueden adoptarse dos posturas diferentes: o bien se buscan restricciones acerca del tipo de información física que es relevante para el surgimiento de la experiencia, o bien se la acepta, adhiriendo a una especie de panpsiquismo. El problema con la primera alternativa es que, cualquier límite de complejidad que se fije, por debajo del cual no exista la conciencia, podría considerarse arbitrario. Para evitar a la teoría tomar esta difícil decisión, y ganar en simplicidad, Chalmers decide aceptar la posibilidad de que la conciencia sea ubicua, ya que no considera “obvio” que el panpsiquismo sea falso, e incluso declara cierta simpatía por

²⁴ Ibid. p.361.

²⁵ Ibid. p.62.

esta postura. En su defensa, expone una sugestiva reflexión acerca de la experiencia y la relación con su propuesta:²⁶

*“(…) si ésta es en verdad una propiedad fundamental, parece natural que estuviese ampliamente difundida. Todas las otras propiedades fundamentales que conocemos ocurren incluso en sistemas simples y en todo el universo. Sería extraño que una propiedad fundamental se instancie por primera vez sólo en un momento relativamente tardío de la historia del universo e incluso entonces sólo en sistemas complejos ocasionales”.*²⁷

Autoconciencia, privilegio de pocos.

Más allá de la preocupación por explicar la conciencia, la autoconciencia no parece ser un fenómeno al que Chalmers le preste especial atención. No obstante, podemos reconstruir su opinión al respecto a partir de algunos pasajes. Luego de afirmar la ubicuidad de la experiencia consciente, el autor menciona algunas diferencias que existen entre su postura y la acepción más popular del panpsiquismo. Uno de los puntos fundamentales de discordancia entre ambas concepciones es que la afirmación de Chalmers acerca de que la experiencia está en todas partes, no implica que todo tenga una “mente”. En otras palabras, podríamos decir que las condiciones para que surja la autoconciencia son mucho más exigentes que las que requiere la mera experiencia. El siguiente fragmento es uno de los más explícitos al respecto:

*“Los tipos de experiencias que nosotros tenemos surgirán cuando los sistemas de procesamiento de información hayan sido formados por la evolución para tener estructuras cognitivas complejas y coherentes que reflejen una rica representación del mundo externo. Es probable que sólo un grupo muy restringido de sujetos de experiencia tengan la estructura psicológica requerida para verdaderamente calificar como agentes o personas”.*²⁸

Esta caracterización del yo se ve reafirmada en una reciente entrevista que le realiza Susan Blackmore, (Blackmore 2010), en la cual lo indaga acerca de una extraña derivación de su teoría: si todo procesamiento de información da lugar a la experiencia, y sabemos que en el cerebro humano existen varias vías simultáneas de procesamiento, entonces existirían múltiples conciencias en un individuo, que permanecerían desconocidas para él mismo. La respuesta de Chalmers fue la siguiente:

“(…) este campo de conciencia básico podría influir en los objeto unificados, coherentes e integrados que llamamos yoes. Pero creo que nadie sabe cuáles son las condiciones que deben darse para ello. Quizá tenga que ver con ciertos tipos de procesamientos de información muy

²⁶ No desarrollaremos aquí el status ontológico que le asigna Chalmers a la información, ya que esto excedería el marco de esta investigación. Sin embargo, debemos destacar que este autor ofrece un interesante análisis acerca de la concepción del mundo como puro flujo de información, sin ninguna sustancia ulterior en él, (Chalmers, 1996, pp. 381-385).

²⁷ Ibid. p.375.

²⁸ Ibid. p.379.

*sistemáticos y coherentes. Eso significa que en la vecindad de mi cerebro está este sistema de información notablemente coherente que corresponde a mi <<yo>>. Ahora bien, como tú dices, en mi cuerpo tienen lugar otros procesos, y supuestamente hay experiencias asociadas a ellos. Pero no dan lugar a yoes o sujetos, y no tienen nada que ver conmigo”.*²⁹

Finalmente podemos decir que el verdadero misterio, para Chalmers, es la conciencia. Una vez que hayamos arribado a una explicación exhaustiva de la misma, que nos revele en virtud de qué leyes surge de los estados físicos, la cuestión de la conformación de un yo será solo un asunto de complejidad estructural.

Críticas.

A continuación desarrollaremos algunas de las críticas más importantes que se le han formulado a las concepciones fenoménicas de la conciencia. Por motivos de espacio, no nos detendremos en los ricos detalles de esta batalla argumental, de modo que debemos dejar a un lado un vasto conjunto de contraargumentos dispuestos a refutar las teorías anteriores en muchos de sus aspectos puntuales, y limitarnos a exponer un resumen de las críticas a los supuestos más generales de la fenomenología.

Contra la definición negativa de lo mental.

La crítica más general que se le ha formulado a este tipo de teorías, (tanto dualistas, como monistas), es la de sustentarse en base a una definición negativa de la sustancia o propiedad fenoménica. Ésta suele definirse en oposición a lo físico, y no se encuentran a menudo notas positivas que la caractericen. Parece ser que, hasta que no se llegue a una formulación minuciosa de alguna teoría sobre la materia mental, las posturas fenoménicas estarán en una clara desventaja explicativa con respecto a las psicológicas.

Incompatibilidad con historia evolutiva.

Existe otro argumento en contra de existencia de la sustancia no-física, el cual muestra su incompatibilidad con la historia evolutiva. Si nos remontamos al origen de cada especie existente en nuestro mundo, nos encontramos con que ha sobrevivido a una cantidad de variaciones de organismos anteriores. Descendiendo por las ramas de este árbol evolutivo, llegamos a un tronco en común, constituido por un conjunto de organismos muy simples, consistentes en estructuras moleculares que, movidas por energía, se autorrestablecen y autoduplican. Este recorrido pone en evidencia que la raza humana, al igual que toda especie, es el resultado físico, de un proceso enteramente físico. Por lo tanto, somos criaturas hechas de materia: tenemos un sistema nervioso altamente complejo, el cual posibilita una orientación discriminada de la conducta. Un sistema nervioso no es más que un compuesto activo de células, y una célula no es más que un conjunto activo de moléculas: no parece haber necesidad

²⁹Blackmore, S. (2010), *Conversaciones sobre la conciencia*, Paidós, Barcelona, p. 67.

ni espacio para incluir cualquier tipo de propiedades no físicas en esta explicación sobre nuestra naturaleza.³⁰

Fenómenos mentales, errores de perspectiva.

Esta crítica proviene del fisicalismo, y afirma que la creencia de que los fenómenos mentales tienen una naturaleza radicalmente distinta de los procesos físicos, se basa en un error perceptivo. Aunque nuestros estados conscientes tengan una cualidad fenoménica muy peculiar, y no parezca lícito identificarlos con estados físicos del cerebro, en realidad eso es todo lo que son. En este error incurren también nuestros órganos sensoriales: al discriminar un sonido, un color, o un sabor, nuestros sentidos están efectuando una discriminación muy fina entre diferencias muy sutiles que se dan entre propiedades físicas complejÍsimas e imperceptibles de los objetos; pero nuestros sentidos no poseen la agudeza para revelar los pormenores de estas propiedades, por eso se necesita de investigación teórica y experimental con instrumentos especialmente diseñados para el caso. Lo mismo ocurre con nuestro sentido interno de introspección, el cual no es capaz de revelar por sí solo las complejas propiedades de los estados neurales, y entonces nos ofrece un paisaje muy diferente del que nos habla la investigación neurocientífica. Por el momento las ciencias no cuentan con toda la información necesaria para especificar, para cada tipo de estado mental, cuál es su correlato cerebral, pero esta teoría cuenta con la esperanza de que con el tiempo las investigaciones sobre el cerebro pongan de manifiesto éstas identidades.

Contra la transparencia absoluta de la vida mental.

Una de las convicciones inamovibles de las posturas fenoménicas giraba en torno al acceso privilegiado que cada sujeto supone tener a su conciencia. Parecía ser que, mientras el conocimiento de los objetos externos, mediatizado por los sentidos, dejaba siempre un margen de error, el conocimiento de la propia vida mental era simple, inmediato, y no cabía posibilidad alguna de emitir un juicio erróneo. Sin embargo, algunos filósofos han intentado poner en tela de juicio esta distinción, despojando a todo sujeto de los privilegios epistémicos con respecto a su conciencia. Esta crítica es desarrollada, en su generalidad, por Churchland, (Churchland, 1992), quien intenta mostrar que la introspección no es más que una variedad de la percepción en general. Para ello, comienza señalando que el hecho de ser autoconsciente implica, además de tener estados mentales, ser capaz de discriminarlos entre sí, a los fines de individualizar cada uno de ellos. Pero este reconocimiento no puede ser realizado sino dentro de un marco conceptual dado por nuestra cultura particular. Los juicios introspectivos se vuelven a su vez más agudos con el tiempo, la práctica, y la experiencia. Por esto concluye Churchland que la autoconciencia, lejos de ser una característica humana misteriosa y especial, tiene un

³⁰ Tres interesantes desarrollos especulativos acerca de la historia evolutiva del cerebro y sus complejas funciones, pueden encontrarse en: Dennett, (1995, cap.7), Humphrey (1992, cap. 3), y Dawkins, (1993).

componente en gran medida aprendido, al igual que la conciencia perceptiva del mundo externo. Es esperable que la conciencia de sí mismo tenga lugar en el mundo, ya que *“Nuestra facultad de juicio está en contacto causal con el mundo externo, por medio de las diversas modalidades sensoriales; pero también está en contacto causal sistemático con el resto del ámbito interno del que forma parte”*³¹.

Por su parte, Daniel Dennett (Dennett, 2005), describe un experimento que prueba que ni siquiera el propio individuo tiene un acceso privilegiado y consciente, en primera persona, a sus qualia, y que por lo tanto pierde sentido acuñar un término para referirnos a estos sucesos que escapan a la investigación objetiva. En la situación planteada se presentan dos fotografías con una ligera diferencia de color entre ambas. Cada una permanece algunos milisegundos, y, pantalla en blanco de por medio, aparece la otra imagen. Los resultados suelen ser que, luego de treinta segundos, la diferencia debe ser explicitada, porque el auditorio no la ha advertido. Frente a esta “ceguera al cambio”, Dennett pretende desplazarnos del lugar de observadores privilegiados en el espectáculo de nuestros qualia, ya que estos pueden sufrir cambios sin que nosotros lo notemos.

Experimentos mentales.

Finalmente, en cuanto a lo metodológico, se ha formulado una crítica a la utilización ligera y abusiva de los experimentos mentales, por parte de las teorías fenoménicas de la mente. Dennett guarda serios reparos cuando se trata de argumentar en base a este tipo experimentos. Muchas veces constituyen poderosas “bombas de intuición” que, a pesar de ser muy convincentes, nos arrojan a aceptar ciertas conclusiones equivocadas. Por esta razón, la norma preventiva que aconseja adoptar a los filósofos que se enfrentan a un experimento mental es *“(…) tratarlo como los científicos tratan los fenómenos en los que están interesados: variarlo, darlo vuelta, examinarlo desde todos los ángulos posibles y en distintas condiciones y entornos, para asegurarse de que uno no está bajo efectos ilusorios de causación”*³². Si nos abstenemos de tomar esta precaución, corremos el riesgo de ser seducidos por la simpleza con la que está planteada situación, asumiendo que se trata de un escenario que puede ser fácilmente construido en la imaginación, pasando por alto los múltiples y complejos detalles que el contexto involucra. A causa de ésta omisión terminamos por malinterpretar ciertas premisas, aceptando conclusiones insostenibles.³³

³¹ Churchland, P.M. (1992). *Materia y conciencia*, Gedisa, Barcelona, p.118.

³² Dennett, D. (2006), *Dulces sueños, obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*, Katz, Madrid, p. 124.

³³ Dennett aplica esta crítica con gran agudeza a los casos puntuales de algunos de los experimentos mentales que hemos expuesto. Específicamente: Jackson, y la antropóloga Mary (Dennett 2006, pp. 123-152), Nagel, y la experiencia de ser murciélago, (Dennett 1995, pp. 452-459), Chalmers, y la posibilidad lógica de los zombies, (Dennett 1995, pp.322-326), Block, y el cerebro chino, (Dennett, 1995, pp. 409-412).

Parte II. Teorías psicológicas de la conciencia.

Las discusiones relativas a la naturaleza de la conciencia, y a cómo debe abordarse su investigación, surgieron vivazmente en el siglo XX. Especialmente en la segunda mitad del mismo, hubo una abundante proliferación de teorías psicológicas, motivadas principalmente por un rotundo rechazo al dualismo, y a su hipótesis de que existen entidades o propiedades mentales metafísicamente distintas del mundo material. Con su origen común en esta negativa, las distintas posturas psicológicas presentan diferencias a la hora de efectuar la reducción de la conciencia a otros elementos, tales como la conducta, la materialidad del cerebro, los procesos físicos, o las estructuras abstractas. En este sentido, podemos decir que toda teoría psicológica es, de alguna manera, reduccionista, aunque cabe señalar una importante distinción existente entre dos tipos de explicación reductiva (Searle, 1997)³⁴:

- *Reducción eliminativa*: el fenómeno reducido desaparece, ya que se pone de manifiesto que éste era en realidad otra cosa, (la salida y la puesta del sol es un ejemplo: estos fenómenos pueden explicarse en función de la rotación de la tierra sobre su eje relativo al sol).
- *Reducción no eliminativa*: el fenómeno es explicable en relación a otros elementos, pero no desaparece tras su explicación, (éste es el caso de la solidez, la cual se explica por la conducta de las moléculas, pero no por ello desaparecen los objetos sólidos).

Previo a la exposición de las posturas psicológicas que presentaremos en esta segunda parte, resultará conveniente mencionar algunos de los aspectos que poseen en común. El primero de ellos concierne a la posición teórica a adoptar desde un principio frente al tema de la conciencia:

³⁴ En su obra *El redescubrimiento de la mente* (1996), Searle ofrece una clasificación más exhaustiva en la cual identifica una decena de tipos diferentes de reducción. Sin embargo, a los efectos de nuestra investigación, será suficiente utilizar esta simplificación conceptual que presenta el autor en *El misterio de la conciencia* (1997).

esta es concebida como un problema de difícil solución, pero no como un misterio. Una decisión tal implica una reacción contra los “misterianos” (Dennett 2005), quienes afirman que la comprensión de la conciencia excede al entendimiento humano, siendo un fenómeno radicalmente distinto de cualquier otro. Gran parte de los teóricos que han adherido a esta concepción “cuasi mística” provienen del ámbito filosófico, presentándose como herederos de la metafísica cartesiana, según la cual la mente es una sustancia radicalmente distinta de la materia, y por esta razón, resulta infructífero intentar comprenderla con las mismas herramientas que utilizamos para el conocer el resto de la realidad. Entre aquellos que sostienen algún tipo de teoría psicológica de la conciencia el rechazo a esta última afirmación es contundente: la investigación científica está en vías de desarrollar los conceptos apropiados para lograr una explicación de la conciencia, con la misma profundidad y exhaustividad con la que da cuenta de otros fenómenos naturales. Por lo tanto, la asimetría epistémica entre la primera y la tercera persona sostenida por las concepciones fenoménicas será refutada, no solo por ser considerado un falso supuesto, sino por constituir un gran obstáculo filosófico que entorpece la investigación de la conciencia. Esta dirección toma Searle cuando afirma que “(...) *el mayor estorbo filosófico que se atraviesa en el camino de una noción satisfactoria de conciencia es nuestra tozuda aceptación de un conjunto de categorías obsoletas, a la que adhiere una colección de presupuestos heredados de nuestra tradición filosófica y religiosa*”³⁵.

Finalmente, cabe mencionar otro punto que suelen compartir las teorías psicológicas de la conciencia, el cual reviste la mayor importancia en la presente investigación: la declaración de inexistencia de un sujeto autoconsciente, autor y propietario de sus estados mentales subjetivos. Como se verá en el desarrollo de esta sección, las posturas en este respecto presentan una amplia gama de variaciones, comprendida entre aquellas que caracterizarán a la idea de yo como una ilusión, producto de la unidad estructural de la percatación, y aquellas que niegan incluso, tal unidad.

Materialismo.

El materialismo es la tesis que sostiene que toda la realidad es material y, por lo tanto, todos los hechos del mundo son hechos acerca de objetos materiales. Esta premisa también involucra a los denominados “fenómenos mentales”. Según el tipo de reducción al que apelen las distintas teorías se sostendrá que, o bien se deben explicar los fenómenos mentales apelando exclusivamente a hechos materiales del cerebro humano (*materialismo reduccionista*), o bien es posible librarse completamente de estos fenómenos (*materialismo eliminativo*).

La crítica a la psicología popular:

El punto de partida de las teorías materialistas es la afirmación de que nuestra concepción del sentido común acerca de los fenómenos psicológicos, es completamente falsa.

³⁵ Searle, J.R. (2000). *El misterio de la conciencia*, Paidós, Barcelona. p.12.

Todos aquellos conceptos que utilizamos habitualmente para describir y predecir la conducta de las otras personas, conformarían el cuerpo de una teoría denominada *psicología popular* (*Folk Psychology*). Esta teoría popular ha tenido éxito en gran parte de sus predicciones, y parece funcionar adecuadamente en la vida práctica. Sin embargo, no está exenta de serias dificultades: muchos de sus principios resultan incompatibles con otras regiones bien constituídas del saber (como por ejemplo, la teoría de la evolución, o los resultados de la biología y las neurociencias), existen una serie de hechos que no consigue explicar (las ilusiones, las enfermedades mentales, el fundamento de las diferencias en la inteligencia de distintos individuos, entre otros), y, además, está construida sobre la base de una ontología de carácter dualista, cuyos endeble fundamentos no resisten ningún análisis medianamente riguroso. Por esta razón, los materialistas sostienen que la psicología popular debe ser reemplazada³⁶ por el marco conceptual de la neurociencia completa (*completed neuroscience*). El hecho de que los términos mentales del sentido común tengan un carácter teórico, implica que su semántica está constituida por la posición que ocupan en la red de leyes propia de la teoría. En este caso, las leyes son de tipo operativo, y conectan las condiciones explicativas con la conducta explicada. Algunos ejemplos servirán para ilustrar la forma que adquieren estas leyes:

Si X teme que P > X desea - p

Si X espera que P (y) X advierte que P > X se complacerá de que P.

A modo de resumen, podemos recurrir a la afirmación de Churchland acerca de que “*cada uno de nosotros comprende tan bien a los demás porque compartimos el dominio tácito de un cuerpo integrado de saberes populares que conciernen a las relaciones legaliformes que valen entre circunstancias externas, estados internos, y conducta pública*”³⁷.

Según el materialismo, entonces, nuestros términos mentalistas no tienen como referencia ningún tipo de objeto real. Despojado el mundo de deseos, intenciones, y creencias, cabe preguntar por qué tipo de ontología es propuesta en su reemplazo. La respuesta es sencilla: toda la realidad es material. Los llamados estados mentales no son la excepción: son simplemente estados neuroquímicos de nuestro cerebro, y de la actividad de nuestro sistema nervioso. Por esta razón, toda la confianza del materialismo en el ámbito científico recaerá a en la neurobiología.

John Searle, y el materialismo biológico.

³⁶ En este aspecto se da una diferencia importante entre los materialistas eliminativos y los reduccionistas. Mientras que los primeros sostienen que la psicología popular, por ser radicalmente falsa, debe ser completamente desechada, y reemplazada por el nuevo marco conceptual de las neurociencias, los últimos abogan por una reducción interteórica que establezca una correspondencia biunívoca entre los estados neurales y los estados mentales postulados por el sentido común.

³⁷ Churchland, P. (1981). *El materialismo eliminativo y las actitudes proposicionales*. p. 45. En Rabossi, E. (comp), *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, Paidós, Barcelona, (1995).

En el ámbito filosófico, uno de los representantes contemporáneos del materialismo es John Searle. Aunque el mismo rehúsa ser considerado dentro de esta corriente³⁸, la mayoría de sus críticos coinciden en identificar su teoría como una especie *materialismo biológico* (Chalmers, 1999; Dennett, 2006). Si nos atenemos estrictamente a las principales afirmaciones de su propuesta, encontraremos buenas razones para adherir a esta opinión. La tesis fundamental defendida por Searle es que la conciencia es un producto biológico del cerebro humano. Así, el componente causal relevante de la conciencia es la constitución material, biológica, de nuestro cerebro. Para evitar caer en un dualismo interaccionista de las propiedades, en el cual los procesos cerebrales, por un lado, actúen como causas, y los estados de conciencia, por otro, sean sus efectos, Searle especifica qué tipo de causalidad está postulando. Esta relación causal no es la que se establece entre acontecimientos discretos, secuencialmente ordenados en el tiempo, sino que, al igual que la solidez de un objeto es la consecuencia del comportamiento de sus moléculas, sin ser por ello un acontecimiento metafísico “extra”, del mismo modo los “*procesos de bajo nivel en el cerebro causan mi presente estado de conciencia, pero ese estado no es una unidad separada de mi cerebro; al contrario, no es sino un rasgo de mi cerebro en el momento presente*”³⁹. Por lo tanto, la conciencia es un fenómeno natural biológico que, causada por microprocesos cerebrales de nivel inferior, es un rasgo de los niveles superiores del cerebro.

Quizás uno de los rasgos más peculiares del materialismo de Searle sea el de incluir dos aspectos que suelen considerarse excluyentes: el optimismo epistemológico, propio de las teorías psicológicas, con respecto a la viabilidad, e incluso necesidad, de una investigación científica de la conciencia, ya que, al ser parte de nuestro mundo natural “(*...*) *el problema de la conciencia es un proyecto de investigación científica como cualquier otro (...)*”⁴⁰, y, a su vez, la reafirmación de los rasgos subjetivos y vivenciales de la mente, que se explicita en el siguiente pasaje:

*“La enorme variedad de estímulos que nos afectan (...) disparan secuencias de procesos neurobiológicos que desembocan en estados de sentir y advertir unificados, bien ordenados, coherentes, internos y subjetivos”*⁴¹.

Francis Crick, y la hipótesis de los cuarenta hertz.

Uno de los científicos que ha repercutido de manera notable en el ámbito filosófico es Francis Crick. Su tesis principal amerita ser brevemente reseñada aquí, ya que proporciona una

³⁸ John Searle confía en haber elaborado una teoría superadora de la dicotomía clásica dualismo-materialismo. En la introducción de su libro *El misterio de la conciencia* pretende situar su propuesta más allá de estos conceptos, afirmando que “*la salida hay que buscarla en el rechazo tanto del dualismo como del materialismo, aceptando, en cambio, que la conciencia es un fenómeno <<mental>> cualitativo, subjetivo, y al propio tiempo, parte natural del mundo <<físico>>*” (p.13). No obstante, la opinión de que esta teoría no cumple con semejante cometido, es la más aceptada entre sus críticos.

³⁹ Searle, J.R. (2000). *El misterio de la consciencia*, Paidós, Barcelona. p. 21.

⁴⁰ Ibid. p.172.

⁴¹ Ibid. p.17.

claro ejemplo de una teoría materialista de la mente, y, a su vez, se ocupa del problema de la unidad de la experiencia consciente. En su obra *La búsqueda científica del alma*, resume su postura de la siguiente manera:

“(...) <usted>, sus alegrías, sus penas, sus memorias y sus ambiciones, su sentido de la identidad personal, y su libre albedrío no son de hecho más que la conducta de una vasta asamblea de células nerviosas y de las moléculas a ellas asociadas”⁴²

El problema que intenta resolver Crick es aquel conocido en neurobiología como “el problema de la ligadura” (*binding problem* [Triesman y Gedale, 1980]): ¿cómo hace el cerebro para ligar todos los diferentes estímulos que recibe en una sola experiencia unificada? Este autor especula con que los disparos neuronales sincronizados de cuarenta hertz de los circuitos conectores del tálamo y el cortex son los responsables de la unidad de nuestra experiencia consciente. La hipótesis se sostiene a partir de cierta evidencia que sugeriría que estas oscilaciones tienen un papel importante en la asociación de tipos de información en un todo unificado. En cuanto a la cuestión acerca de cómo la unidad de todas esas experiencias unificadas de conciencia dan lugar a un yo, Crick se pronuncia de manera categórica: “[nuestros actos son producto de] *procesos deterministas. Es sólo que a las personas, cuando se las confronta con esto, escogen la explicación equivocada, la de que hay una especie de alma u otra cosa, independiente del cerebro. Son esencialmente dualistas*”⁴³.

Fiscalismo.

El fiscalismo es una teoría que presenta una gran similitud con el materialismo, pero introduce una modificación en su formulación principal: los estados mentales son estados físicos, no ya materiales, del cerebro. Ésta proposición es el núcleo de la llamada *Teoría de la identidad*. La relación de identidad se da al nivel de la referencia de los términos que utilizamos para describir los estados mentales, por un lado, y los físicos, por otro, tal como lo explicita Edgar Wilson:

“(...) los términos científicos utilizados para describir las causas del comportamiento se considera que tienen la misma referencia que los términos utilizados al describir (o informar, o expresar) la experiencia inmediata. Es decir: los objetos de la neurología (procesos cerebrales) son considerados como idénticos a los objetos de la experiencia inmediata (estados mentales)”⁴⁴.

El filósofo australiano John Jamieson Carswell Smart es considerado uno de los primeros representantes del fiscalismo. En su artículo *Sensations and brain processes* afirma rotundamente:

⁴² Crick, F. (2003). *La búsqueda científica del alma*, Editorial Debate, Madrid. p.3.

⁴³ Blackmore, S. (2009). *Conversaciones sobre la conciencia*, Paidós, Barcelona. p.110.

⁴⁴ Wilson, E. (1985). *Lo mental como físico*, Fondo de Cultura Económica, México. p. 80.

*“(...) in so far as a sensation statement is a report of something, that something is in fact a brain process”.*⁴⁵

Y para dejar en claro que la identidad se da al nivel de la referencia de los términos mentales y físicos, y no en el de sus sentidos, presenta una analogía con las naciones y sus habitantes:

*“Nations are nothing <<over and above>> citizens, but this does not prevent the logic of nation statements being very different from the logic of citizen statement, nor does it insure the translatability of nation statements into citizen statements”*⁴⁶.

Del mismo modo, el hecho de que los predicados que se le atribuyen a los episodios mentales no son adecuados para los procesos cerebrales, no constituye una objeción para la teoría de la identidad.

“Fisicalismo” y “materialismo”.

Actualmente, suelen utilizarse los términos “materialismo” y “fisicalismo” de modo indistinto. Sin embargo existen algunas razones para mantener esta distinción. La primera de ellas es que ambos términos tienen una historia distinta. “Materialismo” es una denominación mucho más antigua, mientras que “fisicalismo” fue introducida en 1930 por Otto Neurath (1931) y por Rudolf Carnap (1932). Su tesis consistía en la idea de que todo estado que pudiésemos describir, era sinónimo de, o podía formularse en, términos de algún estado físico. Entonces, cabe señalar como una diferencia importante, el hecho de que en un principio la postura fisicalista se construyó a partir de una tesis lingüística, mientras que el materialismo pretende fundar una tesis metafísica al pronunciarse sobre la naturaleza última de la realidad. Actualmente, si bien ya no se concibe al fisicalismo como una teoría de carácter lingüístico, sí podemos advertir que su compromiso ontológico es mucho más débil que el adoptado por el materialismo, ya que no intenta caracterizar la naturaleza última de lo real, sino que simplemente afirma que lo único existente son las entidades postuladas por una rama específica de la ciencia: la física. De modo que, si bien las explicaciones físicas podrían no ser suficientes para dar cuenta de los procesos conscientes, esto podría ser diferente en el futuro con el desarrollo de una nueva ciencia física. La mecánica cuántica es una de las ramas de la física en la cual suelen depositarse las esperanzas de obtener una explicación de la conciencia. Encontramos en Penrose (1994), Hodgdon (1988), y Stapp (1993), claros ejemplos de pensadores que realizan sus apuestas teóricas en esta disciplina.

⁴⁵ Smart, J. 1959. “Sensations and brain processes.” *The Philosophical Review*. Vol. 68, No. 2. (Apr., 1959), pp.147.

⁴⁶ *Ibid.* p.148.

Funcionalismo.

El funcionalismo, desarrollado por David Lewis (1966) y David Armstrong (1968), se encuentra en la misma línea teórica del materialismo al afirmar que los estados mentales son estados físicos. Sin embargo esta no es su característica más importante, ya que no se definen como “mentales” por su constitución física, sino por su papel causal, esto es, en términos de las clases de estimulación que tienden a producirlos, del tipo de conducta que determinan, y su interacción con otros estados mentales. De modo tal que la materia importa solo por lo que es capaz de hacer, y nuestros conceptos mentales pueden ser analizados funcionalmente en relación a sus causas y efectos. Ésta es una de las posturas que goza de una mayor aceptación en la actualidad, no solo en el ámbito filosófico sino que, debido a su gran simplicidad, y a su compromiso ontológico mínimo, es adoptada por la mayoría de las investigaciones científicas sobre la mente.

Dos modelos de conciencia: el espacio global de trabajo frente a la multiplicidad de canales paralelos.

Uno de los primeros modelos funcionalistas de la conciencia fue propuesto por Bernard Baars (1988). Este estaba construido a partir de la idea de que la conciencia es un tipo de espacio global en un sistema distribuido de procesadores de información inteligentes. Cuando estos procesadores acceden a este espacio global, transmiten su mensaje a todo el sistema. El contenido del espacio global, es el contenido de la conciencia y el fundamento de su unidad.

En las últimas dos décadas este tipo de modelos fue desacreditado por suponer la existencia de un campo unificado en donde desemboca toda la información del sistema. Daniel Dennett ha radicalizado esta crítica, en su rechazo a la idea de un “teatro cartesiano”, la cual desarrollaremos puntualmente en el próximo apartado. Sí podemos mencionar que actualmente la tendencia más aceptada en la construcción de modelos funcionalistas cognitivos, involucra una pluralidad de canales paralelos de procesamiento de información, sin postular un espacio general en el cual converjan sus contenidos. El modelo presentado por Dehaene y Naccache (2001) es un ejemplo contemporáneo construido sobre éstos nuevos supuestos. Sus aspectos constitutivos son descriptos por estos autores de la siguiente manera:

“En cualquier momento determinado hay muchas redes cerebrales modulares activas en paralelo, que procesan información de manera inconsciente. Sin embargo, una información se vuelve consciente si la población neuronal que la representa se moviliza por amplificación atencional (...) en un estado de actividad coherente a nivel cerebral que afecte a muchas neuronas distribuidas por distintas áreas del cerebro. La conectividad de larga distancia de esas neuronas (...) puede hacer que esa información esté disponible para varios procesos. Esa

disponibilidad general de la información es lo que experimentamos en forma subjetiva como un estado consciente''⁴⁷.

Pese la diferencia existente entre los dos tipos de modelos, la idea subyacente es la misma en ambos: todos nuestros procesos cognitivos, incluso la percatación misma, son el resultado de un conjunto de elementos, que funcionan en el marco de una estructura apropiada y muy compleja. Ninguno de esos elementos posee la ventaja de constituir un “alma” o un yo, de manera tal que lo habilite a ejercer su control sobre el resto del sistema. Como lo expresa Dennett, “(...) *no hay una sola célula de las que forman parte de nosotros que sepa quiénes somos, o a la que le importa saberlo*”⁴⁸.

El funcionalismo, y la tesis fuerte de la inteligencia artificial.

Los principios del funcionalismo dieron lugar a uno de los debates centrales en relación a la inteligencia artificial. Existen dos grandes posturas en relación a la misma, que han sido diferenciadas por Searle bajo la denominación de “tesis débil” y “tesis fuerte”. La primera se limita a afirmar que los ordenadores son herramientas útiles a la hora de simular muchos de nuestros procesos cognitivos. De esta manera podemos imitar muchas de nuestras conductas en un hardware programado del modo adecuado. La tesis fuerte, por su parte, va mucho más lejos al afirmar que la mente no es más que un software montado en el hardware del cerebro humano. Ésta última es la postura defendida por la mayoría de los funcionalistas. Sus implicancias han generado grandes controversias, especialmente por el hecho de que, dado que aquello a lo que llamamos mente no es más que un conjunto de operaciones, es decir, un “programa”, y las condiciones materiales de nuestro cerebro no tienen ninguna relevancia para el funcionamiento del mismo, éste podría ser ejecutado por cualquier otro soporte que presente la misma estructura. En otras palabras, no habría diferencia alguna entre un ser humano y su réplica robot. Aunque pudiera objetarse que el robot, a pesar de presentar la misma conducta manifiesta que el individuo, no posee experiencias conscientes, un funcionalista replicaría que ningún individuo las tiene, al menos no en el sentido en el cual las entendemos habitualmente.

El precursor de esta postura fue Alan Turing, cuando al comienzo de la década del '50 propuso sustituir la pregunta acerca de la posibilidad de que puedan las máquinas pensar, por un interrogante de mayor precisión: ¿puede una máquina salir triunfante en “el juego de la imitación? Éste juego, descrito en su conocido artículo *Computing Machinery and intelligence*, (Turing, 1950), involucra tres participantes: un hombre, una mujer, y un interrogador que sin tener contacto visual ni auditivo con ellos, intentará determinar el sexo de cada uno. Mientras que la participante tendrá como consigna ayudar al interrogador a realizar correctamente la

⁴⁷ Dennett, C.D. (2006). *Dulces sueños, obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*, Katz, Madrid. p.154.

⁴⁸ Ibid. p.16.

identificación, el hombre deberá inducir al mismo a formular una respuesta equivocada, contestando sus interrogantes mediante afirmaciones falsas. La cuestión aquí es qué ocurriría si una máquina tomara el lugar del participante masculino: ¿conseguiría ésta engañar al interrogador? Según Turing, si la máquina lograra un objetivo de semejante complejidad, estaríamos ante una clara evidencia de que efectivamente puede pensar. De este modo evitamos tener que responder a la pregunta en su formulación tradicional, la cual involucra un término de carácter sumamente ambiguo como es “pensamiento”, reemplazándola por una pregunta cuya respuesta depende de acontecimientos conductuales observables.

Actualmente sabemos que los ordenadores pueden llevar a cabo operaciones de igual o mayor complejidad, imitando muchas de las conductas humanas de un modo tan preciso, que a mitad del siglo XX hubiera resultado una prueba prácticamente irrefutable de la existencia de actividad mental en tales máquinas. No obstante, el planteo de Turing reviste el valor de haber instaurado seriamente el debate filosófico sobre esta cuestión, desafiando el paradigma tradicional que concebía al pensamiento como una de las capacidades privativas de los seres humanos.

Daniel Dennett, y la conciencia negada.

Daniel Dennett es uno de los filósofos contemporáneos que ha desarrollado una de las teorías funcionalistas de la conciencia más exhaustivas. Ya en la presentación de su libro *La conciencia explicada* Daniel Dennett formula claramente su propósito:

“(...) intentaré dar una explicación de la conciencia. Mas precisamente, explicaré los diversos fenómenos que conforman aquello que llamamos conciencia, y mostraré que son todos efectos físicos de las actividades del cerebro; explicaré también como han evolucionado éstas actividades y de qué manera dan lugar a ilusiones sobre sus poderes y propiedades.”⁴⁹

La actividad consciente, según esta postura, no es más que la actividad cerebral. Dennett reconoce que este principio encuentra serias dificultades en su aceptación, e identifica dos fuentes fundamentales de resistencia al mismo:

1. La explicación científica aún no puede dar cuentas de manera exhaustiva de cómo la actividad neural da lugar a la conciencia.
2. El “encantamiento” que produce tomar a la conciencia como un misterio, cuya solución está fuera del alcance de las capacidades intelectuales humanas.

Con respecto al primer punto, solo es cuestión de tiempo, pero no hay ninguna imposibilidad a priori de que el avance científico logre una explicación del fenómeno mental. En lo que se refiere a la segunda dificultad, él asumirá la tarea de romper este encanto, ofreciendo las bases

⁴⁹ Dennett, D. (1995), *La conciencia explicada*, Paidós, Barcelona. p.28.

filosóficas para *aprender nuevas maneras de pensar* acerca de la conciencia. Este propósito lo expresa de manera muy clara en una entrevista que le realiza Susan Blackmore en su libro *Conversaciones sobre la conciencia*:

*“Ahora mismo representa un esfuerzo conseguir que la gente que trabaja en la conciencia empiece siquiera a pensar en abandonar sus intuiciones(...). Siempre hemos tenido intuiciones falsas sobre cómo es el mundo, y ha salido al paso la ciencia y las ha cambiado. Pero en éste caso no sabemos todavía que intuiciones debemos abandonar ni porqué, así que el problema es el de convencer a los demás y a uno mismo, y de manipular de algún modo la propia imaginación, algo que a mucha gente le asusta.(...)las teorías que no contradicen la intuición son simplemente falsas”.*⁵⁰

Si bien el programa de investigación que Dennett defiende es claramente materialista, es preciso que ahondemos en un aspecto crucial en el cual su postura se opone al materialismo tal como lo hemos presentado. El autor va a marcar esta diferencia al desarrollar su crítica al “teatro cartesiano”.

Crítica al teatro cartesiano.

*“Cuando se rechaza al dualismo cartesiano, se tiene que rechazar el espectáculo que tendría lugar en el Teatro Cartesiano, así como la audiencia, porque ni el espectáculo ni la audiencia están en el cerebro, y el cerebro es el único objeto real donde podríamos buscarlos.”*⁵¹

La teoría de Descartes suele ser considerada como una de las primeras formulaciones filosóficas del dualismo mente-cuerpo. Habitualmente se hace hincapié en que, aunque en la actualidad nadie adhiere en forma manifiesta al cartesianismo, algunos de sus supuestos aún se encuentran presentes en muchas formulaciones teóricas acerca de la mente. Generalmente son las teorías dualistas las señaladas como herederas de estos prejuicios cartesianos. Dennett, sin embargo, va a mostrar como uno de estos prejuicios yace en el centro de la mayoría de las teorías materialistas. En éstas, el supuesto erróneo que es adoptado no atañe a la inmaterialidad de la mente, sino a la idea de que la conciencia es un espacio único y central, en el cual confluyen y depositan su contenido los distintos canales de información con los que cuenta el cerebro. Ésta idea es presentada por Dennett bajo la metáfora del “teatro cartesiano”. Descartes, al advertir que necesitaba una explicación que de cuenta de la interrelación existente entre la *res cogitans*, y la *res extensa*, para explicar la causalidad evidente que vinculaba a la mente con el cuerpo, decidió que el cerebro debía tener un centro: la glándula pineal, que sirviera de pórtico material para la mente consciente.

Actualmente, aunque en el ámbito científico se sabe que en el cerebro no existe ningún centro unificador de la experiencia que pueda identificarse como el lugar en el que surge la

⁵⁰ Blackmore, S. (2010), *Conversaciones sobre la conciencia*, Paidós, Barcelona, p.117

⁵¹ Dennett, D. (1995), *La conciencia explicada*, Paidós, Barcelona, p.147.

conciencia, muchos filósofos aún sostienen esta idea de conciencia como un espacio central. Dennett califica a esta postura como “materialismo cartesiano”. Desmontar este prejuicio no es tarea fácil, ya que los motivos para conservarlo son, en apariencia, irresistibles. Una de éstas razones más poderosas, proviene de nuestra evidencia introspectiva, según la cual “experimentamos” la experiencia consciente como una unidad, la cual nos permite trazar una frontera tajante entre lo que pertenece a nuestro mundo interior, y lo que constituye el mundo de afuera.

Dennett es categórico en lo que respecta a este modo de pensar la conciencia, ya que afirma: *“Debemos dejar de pensar en el cerebro como si tuviera esa única cumbre funcional o punto central. Porque esto no es un atajo inocuo; es un mal hábito. A fin de acabar con este mal hábito de pensamiento (...) necesitamos una buena imagen que lo sustituya.”*⁵²

Esta nueva imagen va a estar dada por su concepción de la conciencia, caracterizada como “el modelo de las versiones múltiples”.

El modelo de las versiones múltiples.

La idea básica del modelo de las versiones múltiples la actividad mental, en todas sus variedades, es procesada por el cerebro de modo paralelo, a través de diferentes vías que se encargan de interpretar y elaborar los estímulos sensoriales de entrada.

No experimentamos de manera directa lo que ocurre en nuestros órganos perceptivos, sino que el material que estos suministran es sometido a varios procesos de “edición”, por medio de los cuales se llevan a cabo diversos añadidos, recortes, y “sobreescrituras”. Una vez que una porción del cerebro ha modificado esta información de entrada, no debe enviarla a una zona de procesamiento central para que se vuelva consciente, todo este material no debe ser presentado en una escena central en beneficio de un espectador, ya que este no existe. Estos procesos de interpretación de las distintas zonas del cerebro, no son condiciones suficientes para que estos contenidos se hagan conscientes, inclusive carece de sentido preguntarse por el momento en que esto ocurre⁵³. En definitiva, la experiencia consciente no tiene lugar con independencia de los efectos que producen los distintos vehículos de contenido sobre la conducta subsiguiente, (verbal o no verbal), y sobre la memoria.

La ventaja de este modelo consiste en que *“(...) nos evita caer en la tentación de suponer que tiene que haber un único relato canónico (lo que podríamos llamar la versión <<final>> o <<publicada>>), es decir, el flujo real de la conciencia del sujeto, tanto si el investigador (o incluso el propio sujeto) puede acceder a él como si no puede.”*⁵⁴

⁵² Ibid. p. 124.

⁵³ El carácter absurdo de este interrogante Dennett lo desarrollará presentando algunos experimentos mentales que habrá que interpretar a la luz de dos conceptos propuestos: “experiencias orwellianas” y “experiencias estalinianas”. Su propósito es el de mostrar que carece de sentido plantear un momento, y una meta de llegada de un contenido a la conciencia, ya que esta es una cuestión indecidible. Por motivos de espacio no desarrollaremos esta exposición en este trabajo, pero puede consultarse el apartado III del capítulo 5 de *La conciencia explicada*.

⁵⁴ Dennett, D. (1995), *La conciencia explicada*, Paidós, Barcelona p. 127.

La conciencia como máquina virtual.

Hasta aquí hemos presentado el aspecto negativo de los desarrollos de Dennett en torno a la conciencia a modo de crítica al “teatro cartesiano”. Y si bien hemos esbozado parte de su teoría por medio de la presentación del modelo de las versiones múltiples, aún nos resta completar este estudio con una definición exhaustiva de la conciencia, lo cual nos permitirá arribar a su concepción acerca del yo humano.

La hipótesis que Dennett va a intentar defender es la siguiente:

“La conciencia humana es por sí misma un enorme complejo de memes (o, para ser exactos, de efectos de memes en el cerebro) cuyo funcionamiento debe ser equiparado al de una máquina virtual <<von neumanniana>> implementada en la arquitectura paralela del cerebro, la cual no fue diseñada para este tipo de actividades.”⁵⁵

Esta definición de conciencia requiere de algunas explicaciones. Como bien lo especifica John Searle, el marco teórico dentro de cual se ubica esta teoría de la conciencia, esta constituido por cuatro nociones centrales: los *memes*, las máquinas virtuales, las máquinas de Von Neumann, y el conexionismo.⁵⁶ A continuación nos ocuparemos de los tres primeros conceptos.

Genes y “memes”.

Dennett parte de la idea de que los seres humanos, considerados íntegramente, somos un producto evolutivo. Integrando elementos teóricos de distintos autores, todo el capítulo séptimo de *La conciencia explicada* ofrece un relato de esta historia evolutiva por la cual hemos devenido en hombres. Abordar el desarrollo completo de esta historia excedería el marco de ésta investigación, de modo que vamos a centrarnos en el concepto del cual se sirve Dennett para explicar el desarrollo de nuestra experiencia consciente, a saber, el concepto de *meme*. Este fue propuesto por Richard Dawkins, para referirse a la unidad mínima de transmisión cultural, en analogía con la mínima unidad biológica, el gen. Así, la esfera cultural también estaría sujeta a un proceso evolutivo que se llevaría a cabo a través de los memes. El modo en que esto ocurre es explicado por Dawkins en el siguiente pasaje citado por Dennett:

“Así como los genes se propagan a sí mismos en el pool genético saltando de un cuerpo a otro por la vía del esperma o de los óvulos, así también los memes se propagan a sí mismos en el pool memético saltando de un cerebro a otro por la vía de un proceso que, en un sentido amplio, podríamos llamar de imitación.”⁵⁷

La réplica de los memes no es necesaria por ningún motivo que se encuentre más allá de ellos mismos. Estos se encuentran en una constante lucha por sobrevivir e instalarse en la mayor

⁵⁵ Ibid, p. 223.

⁵⁶ Searle, J.R. (2000). *El misterio de la consciencia*, Paidós, Barcelona. p. 95.

⁵⁷ Dennett, D. (1995), *La conciencia explicada*, Paidós, Barcelona. p. 214.

cantidad de cerebros posibles, y aquellos que lo logran es simplemente porque son habilidosos en éste acto de replicarse.⁵⁸

En definitiva, Dennett sostiene que la mente humana fue el resultado de la invasión de memes al cerebro humano. Este hecho, dio lugar a una nueva estructura funcional, cuyo nivel superior debe ser descrito apelando a un concepto proveniente de la informática, éste es, el de “máquina virtual”.

Máquinas virtuales, y máquinas de Von Neumann.

Para abordar la noción de máquina virtual, es preciso hacer una breve digresión hacia la invención de los ordenadores, comenzando por el trabajo realizado por el matemático inglés Alan Turing. Su labor, puramente abstracta y formal, consistió en la elaboración de la “máquina universal de Turing, la cual representa un proceso serial que tiene lugar en un espacio de trabajo muy restringido en el que se inscriben datos e instrucciones procedentes de una memoria, para ser luego manipulados por un conjunto finito de operaciones primitivas.

Fue el físico matemático húngaro, John Von Neumann, quien tomó este sistema abstracto de Turing para elaborar un diseño que pudiera ser el de un ordenador electrónico real. El resultado fue lo que hoy conocemos como *la arquitectura de Von Neumann*, presente en cualquier ordenador actual. Ésta arquitectura, y las ulteriores modificaciones que han complejizado su diseño, es lo que se denomina *máquina virtual*, en oposición al soporte material en el cual se realizan.

A partir de aquí puede entenderse en qué sentido afirma Dennett que la mente es una máquina virtual montada sobre la estructura cerebral. Sin embargo, existe una diferencia importante a ser destacada entre los ordenadores y los cerebros: mientras que la arquitectura de los primeros, actualmente, es serial, la de los segundos es masivamente paralela⁵⁹. Aquí se impone un interrogante evidente: ¿cómo explicar el hecho de que, siendo nuestro cerebro una estructura de procesamiento paralelo, el único acceso directo que tenemos a él se presenta en un formato serial? Dennett encuentra la respuesta en los mismos desarrollos de Turing, quien demostró que su máquina universal es capaz de imitar la estructura de cualquier otro tipo de máquina. Por esta razón, si bien a partir de nuestra fenomenología no podemos, de hecho, figurarnos la idea de procesos que se produzcan por mil canales a la vez, ese es el modo en que funcionamos. A su vez, este principio abonaría a favor de la tesis fuerte de la inteligencia artificial, ya que si el cerebro es una máquina de procesamiento masivo, puede ser imitado por una máquina de Von Neumann, aunque esto requeriría una cantidad de tiempo enorme.

⁵⁸ Para un desarrollo más amplio del concepto de meme y sus implicancias, consúltese: Richard Dawkins, (1993), *El gen egoísta*, Salvat.

⁵⁹ Actualmente existen procesadores que poseen más de un núcleo, con lo cual su estructura permitiría un procesamiento paralelo de la información. Sin embargo, la brecha que separa a estos artefactos del cerebro humano es inmensa, ya que éste posee una estructura masivamente paralela, que hasta ahora no se ha podido construir de manera artificial.

Para terminar de delinear este concepto de máquina virtual, podemos remitirnos directamente a las palabras de Dennett:

*“Así pues, una máquina virtual es un conjunto temporal de regularidades altamente estructuradas, impuesto sobre el hardware subyacente por un programa: una receta estructurada con cientos de miles de instrucciones que dotan al hardware de un enorme conjunto de hábitos interconectados y de disposiciones a reaccionar”.*⁶⁰

La autoconciencia: el yo como centro de gravedad narrativa.

Esta analogía que equipara a la conciencia con una máquina virtual entraña una riesgosa tentación: la de generar la ilusión de que existe un usuario del programa mental, en otras palabras: un yo.

Con el derrumbe del teatro cartesiano Dennett no solo pretendió realizar un desmontaje del escenario, sino que también dio fin a la necesidad de postular un espectador a favor de quien el espectáculo deba llevarse a cabo. De este modo, a la idea de que existe un flujo único de conciencia conformando lo que sería un “sujeto”, éste autor opone la imagen del *pandemónium*, es decir, aquella que presenta a la actividad mental como el producto de las acciones de múltiples agentes que compiten y cooperan entre sí, por canales paralelos, con el objetivo de instaurar su dominio.

La incorporación de “demonios” en la explicación de la conciencia puede resultar metafísicamente cuestionable. Por esta razón, Dennett considera pertinente clarificar el uso de este término:

*“Todo aquel que arruga la frente con aire escéptico ante la mención de los homúnculos simplemente no comprende hasta qué punto puede ser neutral este concepto, y cuán amplias son sus aplicaciones.(...)llamar homúnculos (o demonios, o agentes) a estas unidades es casi tan poco significativo como llamarlas simplemente...unidades.”*⁶¹

Pero el problema que aún persiste es el de porqué nuestra máquina virtual genera la ilusión de un usuario, en otras palabras, el de cuál es el fundamento de nuestra creencia en el yo. De entrada Dennett va a descartar categóricamente la idea de que exista una entidad en nuestro cerebro, diferente del mismo, que posea el control de nuestras acciones, y sea el autor intencional de nuestros actos de habla y de nuestros pensamientos. Esta postura constituye o bien *“(...) una idiotez empírica, o una estupidez metafísica (...)”*⁶². Por el contrario, caracteriza al yo como el *centro de gravedad narrativa*.

Evidentemente, antes de que existiese el lenguaje, no existían seres en el mundo que fueran un “yo”. Sin embargo, muchos de ellos tuvieron la necesidad de diferenciarse como organismos de su medio ambiente para protegerse. Puede considerarse, entonces, que eran

⁶⁰ Dennett, D. (1995), *La conciencia explicada*, Paidós, Barcelona. p.229.

⁶¹ Ibid. p.275.

⁶² Ibid. p.424.

“portadores” de un *yo biológico*. Pero tuvieron que pasar miles de años para que surja, en el cerebro del *Homo Sapiens*, la construcción más extraña y compleja de todo el mundo natural: el yo humano. En palabras de Dennett:

*“Todo individuo normal de esta especie construye un yo. A partir de su cerebro teje una tela de palabras y de actos, y, como las demás criaturas, no tiene que saber qué está haciendo; sólo lo hace.(...)ese <<tejido de discursos>> es tanto un producto biológico como lo son las demás construcciones que encontramos en el mundo animal.”*⁶³

A partir de esta asimilación de la identidad humana a la identidad animal, las diferencias que restan por señalar parecen ser solo de grado. Según Dennett, éstas radican en el lenguaje y la necesidad de auto-representación que poseemos los hombres. El medio social en el cual vivimos nos demanda casi constantemente presentarnos a los demás, y a nosotros mismos, por medio del lenguaje. Nuestro entorno no involucra solamente alimento y cobijo, individuos con los cuales aparearnos y enemigos de los cuales escapar, sino que, fundamentalmente, vivimos en un mundo simbólico hecho de lenguaje. Nos movemos en un medio de palabras, “...*poderosos elementos de nuestro entorno que incorporamos fácilmente, ingiriéndolas y excretándolas, tejiéndolas como telas de araña hasta construir secuencias de narraciones auto-protectoras.*”⁶⁴ La táctica que adoptamos de autocontrol y autodefinición consiste en contar historias, a nosotros mismos, y a los demás, sobre quienes somos. Sin embargo no hay un yo que construya estas narraciones de manera planificada, sino que, por el contrario, son estas narraciones las que construyen un yo. Lo que llamamos “autoconciencia” es el producto de estos relatos, no su origen.

El efecto que tienen estas secuencias narrativas sobre una audiencia es el de inducir el postulado de que existe un “agente” único que es el autor de tales palabras, es decir, un centro de gravedad narrativa. Este principio representa una gran ventaja en la economía de las relaciones humanas, pero no por eso debe adjudicársele un sustrato metafísico semejante a la unidad de un yo.

En esta instancia, podemos ya presentar la definición del yo que nos ofrece Dennett:

*“Un yo, de acuerdo con mi teoría, no es un viejo punto matemático, sino una abstracción que se define por la multitud de atribuciones e interpretaciones (incluidas las autoatribuciones y las autorrepresentaciones) que han compuesto la biografía del cuerpo viviente del cual es su centro de gravedad narrativa. Como tal, juega un papel particularmente importante en la economía cognitiva en curso de ese cuerpo viviente, porque, de todas las cosas del entorno sobre las cuales un cuerpo activo debe construir modelos mentales, ninguno es tan importante como el modelo que el agente tiene de sí mismo.”*⁶⁵

⁶³ Ibid. p.427.

⁶⁴ Ibid. p.428.

⁶⁵ Ibid. p.437.

Una de las consecuencias más polémicas de esta postura radica en el hecho de que, si el yo es simplemente una valiosa abstracción, y todas las actividades de la conciencia humana son producto de las operaciones de una máquina virtual montada sobre el cerebro, entonces un robot programado de forma adecuada, podría tener un yo consciente. Muchos de los críticos han pretendido convertir esta última afirmación en una reducción al absurdo de la teoría misma. No obstante, Dennett acepta esta conclusión, aunque presenta una serie de restricciones para la construcción de un robot “consciente”. En su libro *La actitud intencional* (Dennett, 1987), dedica un capítulo a definir su posición al respecto. La argumentación se desarrolla a partir de la siguiente premisa: la velocidad es indispensable para la inteligencia, ya que “*si no se pueden calcular los fragmentos pertinentes del entorno cambiante lo bastante rápidamente como para valerse por uno mismo, no se es prácticamente inteligente*”⁶⁶. La velocidad con la que opera nuestro cerebro es una característica dada por su estructura de procesamiento paralelo⁶⁷. El hecho de que aún no se hayan podido construir ordenadores con este tipo de estructura compleja, y masivamente paralela, incluso si nunca se llegara a construir en un futuro, no implica ninguna objeción contra la tesis fuerte de la inteligencia artificial. Ésta es una rama de la ciencia preocupada por desarrollar teorías acerca de la naturaleza de la mente o de la inteligencia, por lo tanto nuestra incapacidad para alcanzar esta meta tecnológica no reviste ningún interés teórico, ni científico o filosófico. En definitiva, según Dennett no somos más que máquinas, pero máquinas de una inmensa complejidad hasta el momento irreproducible en cualquier otro soporte que no sean nuestros cerebros.

Críticas.

El estudio de la conciencia se ha convertido en un área de trabajo interdisciplinario por excelencia, en el cual se integran diversas ciencias tales como la biología, la neurología, la física, y la informática. De modo que gran parte de los filósofos han adherido a alguna variedad de materialismo o funcionalismo en un intento por congeniar los desarrollos filosóficos, con los supuestos metafísicos y metodológicos propios de estas disciplinas científicas. John Searle señala que esta tendencia ha llegado a tal extremo, que muchos pensadores se rehúsan a aceptar la existencia de la vida consciente por temor de caer en la brecha insalvable que el dualismo cartesiano ha dejado al dividir la realidad en dos esferas diferentes. Desde esta perspectiva, ser dualista no significa solo tener una postura metafísica insostenible, sino que implica mantenerse al margen del exitoso andamiaje conceptual que nuestras ciencias físicas, químicas, y

⁶⁶ Dennett, C.D. (1998). *La actitud intencional*, Gedisa, Barcelona. p. 288.

⁶⁷ Incluso en este punto Dennett realiza una concesión parcial a los críticos materialistas, (puntualmente a Searle): es muy probable que la constitución biológica del cerebro humano sí sea relevante para la producción de la vida mental inteligente, pero no a causa de que nuestro material biológico posea algún tipo de poder causal extraordinario y “misterioso”, sino que probablemente esto se deba a que la neurofisiología propia del cerebro proporciona la clase correcta de ingeniería de hardware para la inteligencia en tiempo real. Es perfectamente viable que la materialidad de una estructura afecte a la eficiencia de un programa realizado en ella, esto no implica una objeción contra el funcionalismo que Dennett defiende.

biológicas, han logrado construir. Esto explicaría, en parte, el gran prestigio del cual gozan las teorías psicológicas en la actualidad. Sin embargo, no permanecen exentas de una larga lista de severas críticas. A continuación, expondremos algunas de las más importantes.

Críticas al materialismo.

Uno de los problemas que presentan las posturas materialistas está asociado a la metodología de trabajo propia de la neurobiología. Los experimentos en este área se construyen de la siguiente manera: los teóricos se basan en algún criterio psicológico de la conciencia, como el foco de atención, el control de la conducta, o la capacidad del individuo de hacer informes verbales sobre sus estados. Luego tratan de identificar qué propiedades neurofisiológicas están instanciadas en simultaneidad con estos criterios, para establecer las relaciones causales entre ambos términos. Sin embargo, tal como señala Chalmers (Chalmers 1999), si bien estas investigaciones pueden revelar aquellos procesos cerebrales relacionados con los estados de conciencia, no pueden ofrecer más que una mera correlación. No tienen nada que decir acerca de porqué tales procesos físicos dan lugar a la experiencia consciente.

Esta crítica se aplica, en particular, a la teoría de Crick descrita anteriormente. Chalmers concede que *“una teoría de esta clase podría proporcionar una comprensión neurobiológica de la asociación y la memoria de trabajo, y quizás, luego, podría ser elaborada en una concepción de cómo se utiliza la información de un modo integrado en el control de la conducta”*⁶⁸. Pero aún la pregunta central sigue en pie: ¿porqué estas oscilaciones deberían estar acompañadas por la experiencia consciente? La teoría de Crick no puede ofrecer una respuesta para ello.

Según Daniel Dennett, el error principal del materialismo estriba en su excesivo compromiso ontológico, para el cual no puede ofrecer ningún tipo de fundamento válido. Si bien sabemos que los cerebros humanos causan aquello que denominamos conciencia, aún resta argumentar porqué la materialidad de los mismos es el factor crucial en esta relación causal. Los materialistas no han podido presentar argumentos sólidos para responder a esta cuestión, por el contrario, parecen apelar a alguna especie de propiedad biológica intrínseca de la materia cerebral, que “por arte de magia” realizaría la conciencia.

El denominado “problema del tópico de la conciencia” (Dennett, 2005), es otro para los cuales las teorías materialistas no tienen respuesta alguna. Éste puede formularse en los siguientes términos: ¿cómo es posible que cada una de las células que componen nuestro cerebro, no teniendo ningún conocimiento acerca del mundo, se combinen para dar lugar a pensamientos con contenidos acerca del mismo?⁶⁹. Dennett sostiene que quienes recurren a la

⁶⁸ Chalmers, D.J. (1999). *La mente consciente*, Gedisa, Barcelona. p.158.

⁶⁹ Douglas Hofstadter presenta una excelente descripción de este problema, en su artículo *“Preludio...y fuga”* incluido en *Godel, Escher y Bach*, (1979). Para ello apela a una analogía que compara, en el transcurso de un diálogo, las actividades de una colonia de hormigas (“Aunt Hillary”), con el cerebro, cuyas partes contribuyen al conocimiento del todo sin tener, individualmente, conciencia de ello.

física o a la biología para explicar los procesos mentales se debe a que *“no se han enfrentado aún con la necesidad de resolver ese problema, ya que, cuando lo intentan, se encuentran con que un teoría que postula la existencia de un campo de la sensibilidad fundamental e irreductible no tiene ningún recurso para abordarlo”*⁷⁰. Desde la perspectiva de Dennett, solo una teoría funcionalista tiene posibilidades de solucionar esta dificultad, caracterizando los niveles mayores que cumplen las funciones de lo que denominamos “mente”, a partir de la combinación de elementos funcionales menores. Alcanzado este nivel de descripción *“las consideraciones físicas de nivel micro dejan de tener sentido”*⁷¹.

Críticas al fisicalismo.

Las críticas anteriores realizadas al materialismo, son igualmente válidas para las teorías fisicalistas. Pero aún resta un argumento, expuesto por David Chalmers, que busca probar que la confianza depositada en una nueva física es obsoleta a la hora de proyectar en ella la posibilidad de una explicación acerca de la conciencia. El problema reside en que los elementos básicos de toda teoría física se reducen siempre a dos cosas: la estructura y la dinámica de los procesos físicos. Pero, como se sostiene desde una concepción fenoménica de la mente, la conciencia no puede ser explicada en términos de estructura y función. No parece plausible que cualquier tipo de teoría física pueda ser lo suficientemente diferente como para eludir estas dificultades. La sentencia de Chalmers es muy contundente al respecto:

*“Ningún conjunto de hechos acerca de la estructura y dinámica de la física puede totalizar un hecho acerca de la fenomenología”*⁷².

Críticas al funcionalismo.

El experimento mental del cuarto chino, propuesto por John Searle, se encuentra entre los más conocidos y debatidos intentos de refutar el funcionalismo, específicamente, la tesis fuerte de la inteligencia artificial. La situación hipotética se presenta como sigue: un individuo que desconoce completamente el idioma chino, permanece dentro de un cuarto con dos pequeñas ventanas. Todo lo que él posee allí es un libro de reglas en el cual se establece, dada una concatenación de símbolos chinos, qué otras cadenas de símbolos en ese mismo idioma les corresponden. El procedimiento es el siguiente: a través de una de las ventanas el individuo recibe notas en chino, las identifica en su libro, y responde entregando cartillas en las cuales transcribe los símbolos apropiados indicados por la regla. Las consecuencias son evidentes: los chinos que se encuentren fuera de la habitación participando del diálogo, verán en ese procedimiento la misma conducta manifiesta de un agente que comprende su idioma. Sin

⁷⁰ Dennett, C.D. (2006). *Dulces sueños, obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*, Katz, Madrid. p. 26.

⁷¹ Ibid.

⁷² Chalmers, D.J. (1999). *La mente consciente*, Gedisa, Barcelona. p. 161.

embargo, el individuo que suministra las respuestas continúa sin comprender nada de chino. Con este experimento Searle pretende probar lo siguiente (Searle 2000):

1. La manipulación meramente sintáctica de símbolos, no es suficiente para proporcionar contenidos semánticos.
2. Los programas son enteramente sintácticos.
3. Las mentes poseen contenidos semánticos.
4. Conclusión: los programas no pueden ser mentes.

Algunos críticos, (Colin McGinn, Joseph Levine, John Searle, entre otros), han visto en la posibilidad lógica de los zombies otro argumento contundente contra el funcionalismo. La idea es la siguiente: se trata de imaginar un ser funcionalmente idéntico a uno mismo, pero que carece de conciencia. El zombie será una réplica física exacta, molécula a molécula, de nosotros mismos. Tendrá la misma conducta manifiesta, y realizará los mismos informes verbales. Incluso operarán en él los mismos estados psicológicos que en nosotros, iguales creencias y deseos, pero éstos no tendrán ninguna cualidad subjetiva asociada. Dado que esta idea no presenta ninguna contradicción interna, la noción de un zombie es lógicamente posible. De aquí se sigue que los estados funcionales no bastan para dar cuenta de todos los aspectos de la vida consciente, ya que una réplica exacta de ellos es compatible con la ausencia de los aspectos vivenciales y fenoménicos de la conciencia.

Realizando una crítica más general, Chalmers sostiene que las teorías funcionalistas tienen un error de base: dejan a un lado el hecho de que el tipo de explicaciones que ofrecen requieren que el fenómeno a explicar sea definible en términos del desempeño de alguna función. Pero la conciencia no puede ser definida operacionalmente, sin tener en cuenta su aspecto vivencial constitutivo. Aunque asumamos que los estados psicológicos desempeñan papeles causales “*son dos cuestiones totalmente diferentes por qué un estado desempeña un papel causal y por qué posee una cualidad fenoménica*”⁷³.

Contra la investigación en tercera persona.

Como habíamos señalado en el apartado anterior al tratar las teorías fenoménicas, muchos filósofos consideran que abordar el estudio de la conciencia desde un punto de vista objetivo, en tercera persona, constituye una vía de investigación completamente estéril, ya que los aspectos cualitativos de la misma no serían tomados en cuenta. Para ilustrar este punto, podemos recurrir a un experimento mental que involucra a científicos extraterrestres que llegan a la tierra con el propósito de investigar las características de nuestro mundo, tanto natural como cultural. Como cuentan con tecnología avanzada, utilizan los mismos instrumentos en sus investigaciones que los humanos: microscopios, telescopios, detectores de rayos infrarrojos y ultravioletas, rastreadores químicos, y demás artefactos similares. Además, poseen una especie

⁷³ Ibid. p.40.

de “adaptadores sensoriales”, de modo tal que pueden decodificar los datos de entrada tal como nosotros lo hacemos con nuestros sentidos. Pero aún hay que agregar un supuesto: estos científicos no poseen en absoluto experiencias conscientes. Lo que se sigue a partir de aquí es que los extraterrestres podrían comprender todos los aspectos de nuestro mundo, excepto el de qué sea aquello a lo que llamamos “conciencia”. Esto ocurriría a causa de que, en ningún nivel de los hechos físicos que puedan observarse, hay un mínimo indicio de la existencia de la cualidad subjetiva y privada propia de la vida consciente. Por lo tanto, es inútil abordar el estudio de la conciencia desde una perspectiva objetiva⁷⁴.

La realidad fenoménica del yo.

Más allá de las dificultades puntuales que puedan ser señaladas en los distintos tipos de teorías psicológicas, existe una crítica general válida para todas ellas: si bien pueden cuestionar la naturaleza metafísica adjudicada al yo y a sus estados de conciencia, no pueden negar su realidad fenoménica. Colin McGinn, en su artículo *Consciousness evaded*, desarrolla esta idea en relación a la explicación de la conciencia propuesta por Dennett:

*“These (consciousness) states can exist whether any one else ascribes them to the subject who has them. So that you can have a pain even if no one else says or thinks that you do”*⁷⁵

Y con respecto al sujeto de esos estados agrega:

*“Not only are there such states and episode; there is also, literally, a subject who has them, - a self or person in human case. When a pain is experienced, someone experiences it”*⁷⁶.

En el mismo sentido Chalmers afirma que el problema de las teorías psicológicas no radica en los detalles, sino en la estrategia explicativa general:

*“Es inevitable que se formulen explicaciones reductivas cada vez más sofisticadas de la conciencia, pero estas sólo producirán explicaciones crecientemente sofisticadas de las funciones cognitivas (...) pero el misterio de la conciencia no desaparecerá”*⁷⁷.

La conciencia será siempre un hecho ulterior a la estructura y dinámica del mundo físico. Una teoría de la conciencia que evada los aspectos fenomenológicos de los estados mentales, así como la experiencia subjetiva de ser un yo, no solo dejará sin explicar un aspecto crucial de nuestra realidad, sino que no será lícito considerarla, propiamente, una teoría de la conciencia.

⁷⁴ Esta postura llevada a su extremo deriva en un solipsismo epistemológico, desarrollado bajo el nombre de “el problema de las otras mentes”: si cada individuo tiene un acceso exclusivo a su propia conciencia, y solamente a ella, la creencia de que los otros seres humanos también tienen una vida consciente está totalmente infundada, ya que esta no es una afirmación que pueda realizarse desde una tercera persona. De hecho, cada uno de nosotros podría vivir rodeado de zombies, sin siquiera jamás sospecharlo. Para un tratamiento más amplio del tema, véase Churchland, P.M. (1992). *Materia y conciencia*, Gedisa, Barcelona, p.p. 107-115

⁷⁵ McGinn, C. (1995). “Consciousness evaded comments on Dennett”. En *Philosophical Perspectives*, Vol. 9, AI, Connectionism and Philosophical Psychology. p.3.

⁷⁶ Ibid. p. 6.

⁷⁷ Chalmers, D.J. (1999). *La mente consciente*, Gedisa, Barcelona. p. 164.

Consideraciones finales.

“Fue entonces que los magos concibieron la que es hasta hoy su estrategia de supervivencia: escribieron manuales con los trucos más obvios para que se divulgaran entre la gente. Incorporaron en sus representaciones cajas absurdas y espejos. Convencieron de a poco a todos de que detrás de cada acto hay un truco. Se transformaron en magos de salón (...) sí, el truco más persistente y sutil fue convencer a todos de que la magia no existe”.

Guillermo Martínez, Crímenes imperceptibles, (p. 119).

A lo largo de este trabajo hemos visto cómo las diferencias entre las teorías psicológicas y fenoménicas de la mente, son diferencias esenciales en lo que respecta al modo de concebir la autoconciencia y a abordar su estudio. Este hecho amerita, por lo tanto, la conformación de los dos grandes grupos teóricos propuestos en nuestro marco de trabajo. Por otra parte, esta clasificación se muestra como una herramienta de gran utilidad, ya que hemos podido señalar una serie de supuestos comunes propios de cada grupo de teorías, que sirven de fundamento para su unidad. David Chalmers pone el acento en que la diferencia fundamental entre las teorías fenoménicas y las psicológicas reside en el modo de caracterizar su objeto de estudio: mientras que las primeras conciben los estados mentales a partir de cómo se los experimenta, las segundas lo hacen tomando en cuenta la función que desempeñan. Presentada así la disputa, se estaría sugiriendo que el desacuerdo entre ambos grupos de teorías reside en el modo de caracterizar su objeto, es decir, en el sentido que le dan al término “conciencia”, o al adjetivo “mental”, mientras que la referencia no presentaría problemas. Consideramos que este es un equívoco muy tentador, y que no se ha advertido lo suficiente sobre el mismo. Retomaremos el problema que alguna vez presentó la explicación de la vida, para luego dejar sentada nuestra postura de un modo más claro.

Los debates entre mecanicistas y vitalistas terminaron resolviéndose a favor de los primeros. ¿Por qué fue posible este dictamen?, simplemente, porque había un acuerdo mínimo en el nivel de la referencia. Cuando se planteaba la cuestión de explicar la vida, todos estaban de acuerdo en aquello a lo que se referían con “vida”, a saber, un conjunto de funciones superiores del organismo, tales como la reproducción, el crecimiento, y la conducta adaptativa. Una vez que las ciencias biológicas pudieron dar cuenta de estos procesos en términos mecanicistas, las discusiones en torno a esta problemática fueron menguando, hasta extinguirse casi completamente en nuestros días.

En lo que respecta específicamente a la autoconciencia, la situación es muy diferente. No hay un señalamiento común, una demarcación unánime de aquello que debe ser explicado. Este desacuerdo es mucho más profundo que las discrepancias a la hora de caracterizar un objeto.

Como hemos marcado en el primer apartado, las teorías fenoménicas parten de un hecho ineludible: la existencia de la experiencia consciente, la cual siempre involucra algo que es como ser el sujeto que la experimenta. Se asume que la conciencia es esencialmente un fenómeno subjetivo y en primera persona, y que por lo tanto la idea de una autoconciencia, y su necesaria referencia a un sujeto, es inherente a la existencia de este fenómeno. El sujeto en cuestión, se encuentra en una posición de privilegio en lo referente al acceso a ciertos fenómenos del mundo, a saber, sus propios estados mentales. Todo lo que debe explicarse a partir de aquí, son las relaciones causales entre estos estados mentales y los estados físicos. El mayor desafío viene dado por la construcción de un marco conceptual que, asumiendo la existencia del sujeto, lo integre en la imagen del mundo natural proporcionada por las ciencias.

Las teorías psicológicas, por su parte, no toman como *Factum* la existencia de la experiencia consciente. El hecho del cual parten concierne a que toda la realidad es física, y el mundo, tal como lo conocemos ahora, no es más que el resultado una historia evolutiva, en la cual, desde un primer momento, siempre se vieron involucrados procesos y elementos de carácter físico. Por esta razón, rechazan todo tipo de ontología que involucre objetos inmatrimales, al menos, hasta el momento en que se pueda ofrecer una prueba positiva de su existencia. Por lo tanto, frente al señalamiento de la experiencia autoconsciente, este tipo de postura declara a la misma como producto de un error de tipo conceptual, perceptivo, o, en el mejor de los casos, como la ficción generada por algún tipo de proceso, o estructura física o material. El desafío consiste aquí en explicar por qué concebimos una parte de nosotros mismos de un modo inmaterial.

¿Son, entonces, las teorías fenoménicas y psicológicas, teorías rivales? Nuestra respuesta es negativa, ya que ni siquiera tienen un problema en común. De hecho, podemos señalar esta discordancia afirmando que, mientras las teorías fenoménicas se ocupan de un problema de tipo ontológico, explicar qué es la autoconciencia, y qué relación tiene con el resto del mundo, las teorías psicológicas se enfrentan más bien a un problema en el orden de lo epistémico, y su reto consiste en explicar por qué estamos plenamente convencidos de ser poseedores de una autoconciencia, siendo que no existe algo semejante.

Podemos dar un paso más aún, y afirmar que la verdadera rivalidad se da en el seno mismo de cada grupo de teorías. Así, dentro de las teorías psicológicas, las discusiones versan sobre cuál es el aspecto del mundo material en el cual se debe hacer hincapié a la hora de explicar las funciones que suelen ser atribuidas a una "mente". Aquí realmente se enfrentan los materialistas, fisicalistas, y los funcionalistas con sus candidatos, como ya hemos señalado, la constitución material del cerebro humano, sus procesos físicos, o sus características estructurales, respectivamente. En lo que a las posturas fenoménicas respecta, el debate se centra sobre qué status ontológico asignarle a la mente dentro de la realidad. Intentan decidir esta cuestión por medio de diversas caracterizaciones de lo mental, que van desde considerarlo

como una sustancia independiente, hasta presentarlo como una propiedad irreductible, o incluso declararlo como la verdadera y única constitución de la realidad en su totalidad. Estos debates son posibles, y este es el hecho que es necesario destacar, justamente porque se plantean sobre la base de un acuerdo en lo que respecta a la problemática a resolver.

Para finalizar, podemos ilustrar esta discrepancia radical entre las teorías psicológicas y fenoménicas, a partir de los siguientes pasajes pronunciados por Daniel Dennett, y David Chalmers, respectivamente:

“Intentar definir la experiencia consciente en términos de nociones más primitivas es improductivo. Sería como tratar de definir la materia o el espacio en términos de algo más fundamental. (...) Podemos negar que la conciencia represente un problema a explicar, pero negar un problema no es solucionarlo”

David Chalmers, *La mente consciente*, (p. 113).

“(...) si no <<suprimiéramos>> algo, no podríamos empezar a explicar. El hecho de eliminar algo no es un rasgo de las explicaciones fallidas, sino de las explicaciones logradas”

Daniel Dennett, *La conciencia explicada*, (p. 165).

En estas breves afirmaciones se ponen de manifiesto los supuestos teóricos y metodológicos principales de ambas posturas. A la primera de ellas, proveniente de David Chalmers, se le suele objetar que al admitir la existencia de la conciencia como una propiedad fundamental del mundo, incurre en el error de suponer aquello que debe explicar, es decir, la existencia misma de la conciencia. Por su parte, la declaración de Daniel Dennett parece no resolver el problema: eliminada la conciencia, aún persiste la ilusión de la misma. La dificultad radica en el hecho de que tratándose de un fenómeno como el de la vida consciente, el ser declarado producto de una ilusión no constituye una explicación, ya que es justamente la vida consciente misma la condición de posibilidad de toda ilusión.

Nos encontramos entonces con que cualquiera de las dos alternativas que escojamos para explicar nuestra vida mental subjetiva, nos conducen a una aporía. Tomando en cuenta esto, ya estamos en condiciones de responder uno de los interrogantes planteados en la introducción del presente trabajo: ¿es posible concebir la existencia de algún tipo de evidencia, tal que, en caso de hallarse, corroborara de manera excluyente las afirmaciones de uno de los grupos de teorías en disputa? Evidentemente una situación tal no puede ser concebida. Ante cualquier hecho del mundo que pretenda señalarse como la fuente del dictamen final de esta cuestión, siempre habrá una voz dispuesta a objetar que aquel hecho no concuerda con su definición de conciencia, ya que, después de todo, no existe una definición unánime de la misma. Esta situación puede presentarse desesperanzadora a la luz del anhelado avance de nuestros conocimientos. Sin embargo, reviste una consecuencia de gran importancia para quienes deseamos abordarla desde la filosofía. Por más que los resultados de las ciencias puedan

proporcionarnos valiosas herramientas para pensar este fenómeno de la autoconciencia, la tarea fundamental sigue siendo la de determinar cuáles son las preguntas que exigen una verdadera respuesta, y esta tarea es, netamente filosófica.

Bibliografía

- Blackmore, S. (2009). *Conversaciones sobre la conciencia*, Paidós, Barcelona.
- Block, N. (2005). *Consciousness, Philosophical Issues About*, <<http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/block/papers/ecs.pdf>>. Consultado el 6 de enero de 2011.
- Churchland, P. S. (1983). "Consciousness: the transmutation of a concept". *Pacific Philosophical Quarterly*, 64: 80-95.
- Churchland, P.M. (1992). *Materia y conciencia*, Gedisa, Barcelona.
- Chalmers, D.J. (1999). *La mente consciente*, Gedisa, Barcelona.
- Chalmers, D.J. (2002). *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford, Nueva York.
- Chalmers, D. y Jackson, F. (2001). "Conceptual analysis and reductive explanation". *Philosophical Review*, 110/3: 315-60.
- Crick, F. (2003). *La búsqueda científica del alma*, Editorial Debate, Madrid.
- Dawkins, R. (1993). *El gen egoísta*. Biblioteca Científica Salvat.
- De Brigard, F. (Forthcoming). *El problema de la conciencia en filosofía de la mente*. En: Botero, J.J. (ed.) *Filosofía y Psiquiatría*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Dennett, C.D. (1995). *Conciencia explicada*, Paidós, Barcelona.
- Dennett, C.D. (1998). *La actitud intencional*, Gedisa, Barcelona.
- Dennett, C.D. (2006). *Dulces sueños, obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*, Katz, Madrid.
- Harnad, S., (1989). "Minds, machines and Searle". *Journal of Experimental and Theoretical Artificial Intelligence*, 1, 3-16.
- Hofstadter, D. (1979). *Godel, Escher y Bach*. Tusquets.
- Hofstadter, D. y Dennett, D. (Compiladores), (1983). *El ojo de la mente*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Humphrey, N. (1992). *Una historia de la mente*, Gedisa, Barcelona.
- Searle, J.R. (1992). *Intencionalidad, un ensayo en filosofía de la mente*, Tecnos S.A., Madrid.
- Jackson, F. (1986). "What Mary didn't know". *Journal of Philosophy*, 83: 291-5.

- Lewis, D. (1972). "Psychophysical and theoretical identifications". *Australasian Journal of Philosophy*, 50: 249-58.
- Lycan, W. G. (1996). *Consciousness and Experience*. MIT Press.
- Martínez, G. (2003). *Crímenes imperceptibles*. Planeta.
- McGinn, C. (1995). "Consciousness Evaded: Comments on Dennett". *Philosophical Perspectives*, 9, 241-149.
- Nelkin (1996). *Consciousness and the origins of thought*, Cambridge University Press.
- Perez chico, D. (1999). "¿Problema, qué problema? Naturalismo biológico y el problema mente-cuerpo". *Teorema*, 18, 125-138.
- Pineda, D. (1999). "Searle y el problema de la explicación causal. Vindicación del materialismo frente al naturalismo biológico". *Teorema*, 18, 155-170.
- Rabossi, E. (comp), (1995). *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, Paidós, Barcelona.
- Rodríguez, L. J. y Dorfman, L. B. (1987). "Sobre la privacidad de los estados de conciencia". *Análisis filosófico*, 7, 77-95.
- Rodríguez, T. A. (1987). "El problema del realismo semántico y nuestro concepto de persona". *Análisis filosófico*, 7, 113-134.
- Ryle, G. (2005). *El concepto de lo mental*. Paidós, Barcelona.
- Searle, J.R. (1996). *El redescubrimiento de la mente*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Searle, J. R. (1999). *Intencionalidad en la filosofía de la mente*, Ediciones Altaya, Barcelona.
- Searle, J.R. (2000). *El misterio de la conciencia*, Paidós, Barcelona.
- Smart, J. 1959. "Sensations and brain processes." *The Philosophical Review*. Vol. 68, No. 2. (Apr., 1959), pp.147.
- Tye, M. (1993). "Reflections on Dennett and Consciousness". *Philosophy and Phenomenological Research*, 53, 893-898.
- Wilson, E. (1985). *Lo mental como físico*, Fondo de Cultura Económica, México.

ÍNDICE:

Introducción	p.1
Parte I. Teorías fenoménicas de la conciencia	P.4
Dualismo y fenomenología.....	p.4
Experimentos mentales.....	p.6
Monismo y fenomenología.....	p.9
David Chalmers, y el dualismo naturalista	p.10
Críticas	p.21
Parte II. Teorías psicológicas de la conciencia	p.25
Materialismo.....	p.26
Fisicalismo.....	p.29

“Fisicalismo” y “materialismo”	p.30
Funcionalismo.....	p.31
Daniel Dennett, y la conciencia negada.....	p.33
Críticas.....	p.41
Consideraciones finales.....	p.41
Bibliografía.....	p.50