

# EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA

Jesús Martínez Velasco

Colegio Universitario de Soria. Universidad de Valladolid.

La filosofía ha considerado al estado de consciencia como uno de sus principales objetos de estudio. Se le concebía como algo que no tenía explicación sólo en términos de la bioquímica, la biofísica o la anatomía. El mundo de la mente tenía una autonomía propia y ejercía control sobre el mundo material o cerebral. Mas poco a poco el problema de la consciencia ha ido perdiendo el halo de misterio que históricamente se le ha atribuido y se le estudia desde el punto de vista de las disciplinas más diversas (psicología, inteligencia artificial, neurociencia, teoría de la evolución, etc.), las cuales están contribuyendo a su clarificación. Analizamos las posiciones contrapuestas que se sostienen en este sentido y que van del naturalismo (en sus variedades diversas de materialismo, funcionalismo, behaviorismo, etc.) al mentalismo, para el cual el factor mental sería la dimensión subjetiva, la consciencia individual y privada, imposible de reducir a su estructura mental. Pero no es el problema de la consciencia el único que se presenta como controvertido. Ello es aún más así, si cabe, en el caso del factor de la autoconsciencia, con los problemas añadidos de la introspección y la reflexión. A pesar de ello, los investigadores en neurociencia están tratando de explicar el vasto sistema de interconexiones de las células cerebrales que, en las criaturas vivas, parece ser responsable de las complejas actividades de la inteligencia consciente y autoconsciente.

Palabras clave: consciencia, subjetividad, comunicación, inteligencia artificial.

## 1. Introducción

Dice Varela que "cuando se interactúa con ambos hemisferios se encuentran conductas que habitualmente identificamos como propias de una mente consciente capaz de reflexión"<sup>1</sup>. El problema queda así planteado en una triple dimensión: la consciencia es producto de una actividad cerebral, cualifica a eso que llamamos mente (o lo mental) y es inseparable de la reflexión. En este último caso se estaría refiriendo más que a la consciencia a la autoconsciencia, o percepción de las propias operaciones mentales.

La consciencia ha pasado de ser objeto de estudio casi exclusivo de filósofos a convertirse en un campo de atención para los psicólogos y para los investigadores del cerebro. Por otro lado, el problema de la consciencia

---

<sup>1</sup>MATURANA, H y VARELA, F.- *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid, Ed. Debate, 1990, p.198.

sigue arrastrando consigo otros no menos escabrosos como el tema de la mente, el problema del yo y de la identidad personal, la privacidad, la subjetividad, la intencionalidad, etc.

Desde una perspectiva puramente filosófica se consideraría un ejercicio inútil pretender explicar la actividad mental consciente únicamente desde el trabajo cerebral. Esta es una postura defendida principalmente por los dualistas, para quienes el mundo de la mente, en el que existe nuestra conciencia en la forma de símbolos que representan el mundo físico, difiere de este mundo físico. Sería una tarea infructuosa intentar probar la existencia de la conciencia y de la mente en términos bioquímicos, biofísicos o anatómicos. Esta es la posición radical de Eccles, que concibe la mente completamente separada del cerebro, carece de propiedades físicas y ejerce, por contra, influencia en el cerebro a través de cambios sutiles en las señales químicas que fluyen entre las células del cerebro. El espíritu consciente ejercería, pues, un papel superior de control y de interpretación sobre los acontecimientos neurales<sup>2</sup> Eccles, paradójicamente, fundamentar la capacidad de la conciencia de sí en el curso de la evolución biológica, como uno de los productos más recientes de la misma, vinculado al desarrollo del neo-neocortex (base estructural para muchas de las asimetrías cerebrales), gracias a cuya interacción se duplicó la capacidad cortical y se dio lugar al desarrollo de la habilidad para pensar. Como dice Klivington, el fracaso de la mente bicameral es el responsable del origen de la conciencia<sup>3</sup>. O como dice Eccles, la activación del neo-neocortex está asociada con una variedad completa de funciones gnósticas (conciencia, autoconciencia, pensamiento, memoria, sentimientos, imaginación, creatividad, etc)<sup>4</sup>.

No obstante, esta visión, que coincidiría inicialmente con posiciones materialistas, como la de P.M. Churchland, (para quien la inteligencia consciente es la actividad de la materia organizada y la organización responsable para esto es, por lo menos en nuestro planeta, el resultado de

---

<sup>2</sup>ECCLES, J.C.- *Le mystère humain*. Paris, Mardaga, 1981. p. 266.

<sup>3</sup>KLIVINGTON, K.- *The Science of Mind*. Cambridge, The MIT Press, 1989, p. 13.

<sup>4</sup>ECCLES, J.C.- *Evolution of the brain. Creation of the self*. London-New York, Routledge, 1991, p.216.

billones de años de evolución química, biológica y neurofisiológica)<sup>5</sup>, queda anulada al afirmar (que no probar) que el responsable de la unidad de la experiencia consciente no es la maquinaria nerviosa de las áreas asociativas de los hemisferios cerebrales, sino el espíritu consciente, que confiere al yo la unidad de todas sus experiencias y acciones conscientes<sup>6</sup>. La autonomía del espíritu consciente (*Mundo 2*) y el papel rector que le asigna, hace perder de vista la vinculación que inicialmente le otorga a la maquinaria nerviosa cerebral y sitúa el problema de la mente consciente en una dimensión suprafísica e incluso sobrenatural cuando afirma que "...hay que reconocer que somos seres espirituales con almas que existen en un mundo espiritual, así como seres materiales con cuerpos y cerebros que existen en un mundo material"<sup>7</sup>, con lo cual Eccles consume su posición dualista, aunque se trate de un dualismo débil, que él mismo califica de interaccionista, para distanciarse del dualismo substancialista cartesiano. El dualista cree en el fondo que la conducta humana tiene orígenes no físicos, a pesar de situar en la evolución homínida el origen tanto del cerebro como de la conciencia y de la autoconciencia<sup>8</sup> y ello debería requerir, como dice Churchland<sup>9</sup>, un sistema de elementos físicos (átomos), capaces de muy diferentes combinaciones, y un flujo de energía a través del sistema de elementos, que va conduciendo al sistema desde un caos inicial hacia formas de orden y complejidad de las que es capaz, hasta dar lugar tanto a la vida como a la inteligencia consciente. Y al igual que no existe una brecha metafísica insalvable entre los sistemas vivos y no vivos, sino únicamente una diferencia de grado, lo mismo sucede con la inteligencia consciente, que no es única para los seres humanos, sino que se despliega en grados de complejidad creciente. Coinciden Eccles y Churchland en calificar tanto al cerebro humano como a la inteligencia consciente como algo misterioso, aunque el conocimiento cada día mayor que se tiene de la naturaleza y el funcionamiento de ambos, les va quitando el velo de misterio por el que tradicionalmente han estado cubiertos. Diversas

---

<sup>5</sup>CHURCHLAND,P.M.- *Matter and Consciousness*. Cambridge, The MIT Press, 1984, p. 147.

<sup>6</sup>ECCLES,J.C.- *Le mystère humain*, p. 269.

<sup>7</sup>ECCLES,J.C.- *Evolution of the brain*. p. 241

<sup>8</sup>o.c. p. 218.

<sup>9</sup>CHURCHLAND,P.M.- o.c. p. 147.

disciplinas (psicología, inteligencia artificial, neurociencia, etología y teoría evolucionaria, entre otras) están contribuyendo a la clarificación del problema, a pesar de que existe todavía una cierta ambigüedad y se mantienen posiciones a veces contrapuestas que obligan a adoptar una cierta actitud de prudencia intelectual. Incluso no es ajeno el problema semántico que debe clarificar el significado de términos como sensación, dolor, deseos, creencias y, en general, los aspectos internos, introspectivos, de nuestros estados mentales.

Además, ¿qué podemos decir de otras mentes, cómo decidir si otros seres tienen conciencia y cómo distinguir la inteligencia verdaderamente consciente de un artefacto físico diseñado para simular las conductas de un ser pensante, incluidas las más complejas? ¿Cómo responder a estas cuestiones? ¿Nos podemos aproximar a la solución del problema desde la metodología propia de las ciencias naturales o hay que postular una discontinuidad cuando nos adentramos en el campo de la ciencia de la mente?

## 2. Diversas metodologías sobre lo mental

Una vez más nos encontramos ante posiciones alternativas contrapuestas que oponen metodologías diferentes a la hora de abordar la solución al problema de la mente consciente. Las posiciones extremas oscilan entre el naturalismo (con sus diversas variantes: materialismos de diferentes tipos, funcionalismo, conductismo, etc) y las diversas posturas mentalistas. Para estas últimas, en general, lo mental aparece como la dimensión subjetiva, consciente, individual y privada, sociocultural e históricamente rememorativa de las experiencias sensibles, intelectivas, emocionales y existenciales vividas por el hombre<sup>10</sup>. Esta tesis supone admitir diversos tipos de realidad, porque la física no agota el mundo existencial. Por el contrario, la existencia y lo real se pueden dar de maneras distintas y, además, la existencia de los procesos mentales es diferente de la de los

---

<sup>10</sup>Véase WILKERSON, T.E.- *Mind, brains, and people*. Oxford, Clarendon, 1974. NAGEL, Th.- *Physicalism*, PR, 74. pp. 339-356, 1965; *What is it like to be a bat?* PR, 83, pp. 435-450, 1974; MALCOLM, N.- *Scientific Materialism and the Identity Theory*, *Dialogue*, 3, pp. 115-125, 1965; *Problems of Mind. Descartes to Wittgenstein*, Harper, New York, 1971.

fenómenos físicos. En cambio, Churchland sugiere que una visión materialista de los estados psicológicos y de los procesos cognitivos constituye, no una oscuridad en que nuestra vida es eclipsada u oscurecida, sino un amanecer en el que todo comienza a revelarse, hasta cuando nos dedicamos a la experiencia o introspección autoconsciente<sup>11</sup>.

Para Churchland, no debe ser obstáculo la concepción de la naturaleza humana como altamente plástica o culturalmente configurada, para mantener una visión naturalista e incluso reduccionista. La plasticidad del cerebro, y de las experiencias mentales (o conciencia), junto con la diversidad de configuración cultural que afecta a los seres humanos, constituye uno de los argumentos principales que se esgrimen, en efecto, en contra de una explicación reductiva o naturalista, al no poder estudiar un objeto (la naturaleza humana) con un cierto grado de estabilidad. La aproximación conexionista, que Churchland propone, pretende integrar la neurociencia computacional, la psicología cognitiva y la inteligencia artificial, para dar cuenta de la conciencia y de los procesos mentales, sin descuidar el hecho cierto de la plasticidad y de la cultura compleja que rodea al ser humano. Los reduccionistas, no están comprometidos, según Churchland<sup>12</sup>, con la idea de que los seres humanos admitan una única configuración cognitiva o un único estilo de conciencia. Lo que se necesita es ofrecer un modelo capaz de explicar la variabilidad de los procesos mentales y conscientes, para lo cual el marco-modelo conexionista es considerado capaz de ofrecer una explicación coherente del funcionamiento del aparato mental o cognitivo, al concebirlo como una amplia red de unidades interconectadas, que admiten variación en el peso de sus conexiones. Esta concepción del aparato cognitivo así concebido está fundada, a su vez, en la idea de que el cerebro humano contendrá alrededor de  $10^{14}$  conexiones sinápticas posibles, lo que da idea de la enorme plasticidad de la estructura cerebral. Como decía Changeux, la aparición de la conciencia corresponde a una regulación del conjunto de la actividad neuronal del cortex y, de modo general, del encéfalo<sup>13</sup>. Desde este punto

---

<sup>11</sup>CHURCHLAND, P.M.- *o.c.* p. 160.

<sup>12</sup>CHURCHLAND, P.M.- *A Neurocomputational Perspective. The Nature of Mind and the structure of science.* Cambridge, The MIT Press, 1989. p. 131.

<sup>13</sup>CHANGEUX, J.P.- *El hombre neuronal.* Madrid, Espasa-Calpe, 1985. p. 180.

de vista, el fenómeno de la plasticidad de la conciencia no sería ajeno a una visión reduccionista y no necesitaría, por tanto, negarlo. A diferencia de Eccles, para quien la aparición de la conciencia en el reino animal sigue siendo, como para Popper, uno de los grandes milagros, Churchland reconoce que, aunque con dificultades, es posible explicarla sin salirse de los marcos propios de la ciencia natural. Ni siquiera el hecho cultural, como factor constituyente primordial de la realidad humana, (con el lenguaje, el significado de las palabras, las obligaciones y oportunidades sociales, los valores, etc) obliga a alejarnos de un programa reduccionista para comprender la naturaleza de la cognición humana. Lo que ocurre es que cuando nos encontramos con rasgos complejos (como los culturales) que tienen una gran dependencia del contexto y que, por otro lado, son de la mayor importancia para explicar la conducta humana, parece que no son reducibles a una explicación naturalista; sin embargo, a través del concepto de redes neuronales que permiten establecer un número casi indefinido de conexiones y combinaciones, se podría llegar a discriminar y a representar rasgos de gran abstracción y sutileza<sup>14</sup>.

Por tanto, la plasticidad de la conciencia y la variabilidad cultural, que constituyen rasgos principales de los seres humanos, forman parte del mundo natural; la cultura y la plasticidad de la conciencia humana forman parte de su naturaleza y, en consecuencia, no es imposible comprender cómo un sistema físico puede discriminarlos. Churchland introduce una distinción entre lo que somos y aquello de lo que estamos compuestos. Pudiendo estar compuestos de cosas simples (es lo que un reduccionista tendría que decir), esto no significa ni que nosotros ni que nuestro entorno seamos cosas simples. Como hipótesis de trabajo, el planteamiento de Churchland y, en general, de los materialistas y reduccionistas, es plausible. Pero el problema exige, a mi juicio, entrar en otras consideraciones que nos aproximen a una definición más precisa de lo que entendemos por conciencia y cómo la podemos explicar y comprender.

### **3. La conciencia, ¿característica de lo mental?**

Nagel decía que la conciencia es la característica fundamental de lo

---

<sup>14</sup>CHURCHLAND, P.M. - *A Neurocomputational Perspective*. p. 133.

mental, propia y privativa del hombre, que indica la dimensión subjetiva del ser y del obrar humanos. La psicología científica contemporánea, de inspiración sobre todo conductista, ha abandonado el tema de la conciencia como objeto propio de estudio, por considerarla objeto exclusivo de planteamientos animistas o mentalistas, en favor de un interés exagerado por el rigor científico, de manera que todo lo que no es pública y directamente observable ha de quedar fuera de su objeto de investigación. Sin embargo, el desarrollo creciente de la ciencia cognitiva, que integra disciplinas tan variadas como la filosofía, la neurociencia, la lingüística, la psicología, la antropología y la inteligencia artificial, ha hecho declinar la opción epistemológica empirista y, sin abandonarla, producir un desplazamiento hacia una epistemología de corte más racionalista o mentalista. Tanto desde la psicología cognitiva, como desde la inteligencia artificial y desde la neurociencia, se ha recuperado el tema de la conciencia como un hecho incontestable, producto de un largo proceso evolutivo, de raíces profundamente biológicas y cuya utilidad nadie puede ignorar. Como dice Pinillos, "...de poco nos serviría la vida, si no supiéramos que vivimos"<sup>15</sup>. Siendo, no obstante, un hecho tan fundamental y tan obvio, no es fácil dar de ella una definición precisa, aunque, tal vez, eso no constituya un problema especial, porque todos estamos familiarizados con el término y sabemos lo que significa.

Desde el estado de los conocimientos actuales no parece razonable, a primera vista, concebir la conciencia como un sistema mental independiente o entidad psíquica separada de la actividad nerviosa; más que una entidad substantiva, parece ser algo genitivo, es decir, una propiedad de determinados estados mentales: la propiedad de que algo se hace manifiesto a alguien, pudiendo ser este algo, bien una realidad extrasubjetiva, o un estado o evento mental, como cuando se nos hace manifiesto a nosotros mismos una creencia, un deseo, un pensamiento, etc. En sentido negativo, diríamos que es aquello que perdemos cuando estamos dormidos o estamos anestesiados, porque desciende o se anula en nosotros la capacidad de que algo se nos haga manifiesto, de darnos cuenta de algo. La conciencia es, pues, un término genérico, con el que nos referimos en realidad a la

---

<sup>15</sup>PINILLOS, J.L.- *Principios de psicología*. Madrid, Alianza, 1975. p. 683.

secuencia de actos conscientes que forman nuestra vida mental<sup>16</sup>. Aunque utilicemos con frecuencia el sustantivo conciencia, eso no significa que le demos ningún valor de receptáculo o entidad independiente, autónoma o separada. El ser consciente, en la acepción elemental que ya hemos indicado de darse cuenta o estar atento, se produce en un diálogo incesante con el exterior y con nuestro propio mundo interior. Ahora bien, el ser consciente no es un *continuum* monótonico que se dé por igual en la naturaleza. Por el contrario, depende del lugar en que nos situemos en la escala zoológica, la capacidad de conciencia asciende o desciende, y depende, igualmente, del momento en que cada uno se encuentra, el grado de conciencia es mayor o menor. Una conciencia sentiente es distinta de la conciencia intelectual. En las acciones automáticas o habituales se requiere poca conciencia, en cambio, en una actividad intelectual, pensante, el grado de conciencia suele ser mayor. No es lo mismo sentir o darse cuenta que saber que se siente; en este último caso es donde tal vez podamos decir, con Nagel, que la conciencia es la característica fundamental de la vida mental humana: estaríamos ante la conciencia como reflexión, o percepción de las propias operaciones.

Recordemos que ya Locke había distinguido dos fuentes de conocimiento: la sensación y la reflexión. A través de ésta, la mente advierte y se da cuenta de sus propias operaciones, y de los modos de ellas, a partir de los cuales adquiere las ideas correspondientes<sup>17</sup>. El propio Locké dirá que esta capacidad reflexiva sobre las propias operaciones y la consiguiente formación de ideas, es resultado de un desarrollo ontogenético<sup>18</sup>. En efecto, el pensar, como actividad mental consciente, requiere tiempo; exige el desarrollo previo de una capacidad representacional que nos permita distanciarnos de los condicionantes externos de la percepción sensible e introducirnos en el mundo de los símbolos, de las imágenes mentales, de los signos, de los conceptos, etc, al principio sin una conciencia diáfana y clara y, más tarde, pudiendo ser plenamente conscientes y sabedores de que sentimos, percibimos, sabemos

---

<sup>16</sup> o.c. p. 684.

<sup>17</sup> LOCKE, J.- *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid, Editora Nacional, 1980. L.II, cap.I, 4, p.165.

<sup>18</sup> o.c. L.II, cap.I, 8. p. 169



y pensamos. Para Locke, de nuevo, la conciencia es inseparable del pensamiento, "...en tanto que no podemos pensar sin tener conciencia de que pensamos"<sup>19</sup>, lo cual no significa en Locke que el pensar sea la esencia del alma, sino sólo una de sus operaciones, puesto que, aunque lo más propio del alma sea pensar, no es necesario creer que siempre se está pensando"<sup>20</sup>, pero "pensar consiste en tener conciencia de que uno lo hace"<sup>21</sup>, de modo que, cuando decimos que pensamos sin ser conscientes de que pensamos, en realidad no pensamos y, de hecho, el alma no es siempre consciente de que piensa"<sup>22</sup>. Esta posición de Locke contrasta con la de Descartes, para quien el pensamiento o conciencia sí que constituyen la esencia del alma y, además, tiene una existencia autónoma y es de una naturaleza especial, que no se identifica ni con la conducta ni con nada físico, tal como un proceso en el cerebro.

Pero no es necesario defender una tesis dualista, al estilo cartesiano, para considerar el hecho de la conciencia como algo principal de la realidad mental humana; más bien, esta posición está inspirada en creencias religiosas. Como ya hemos señalado, no está justificado concebir la conciencia como una entidad psíquica aparte de la actividad nerviosa. Por tanto, la conciencia tiene sus raíces, como cualquier otra actividad humana, en la embriogénesis biológica. Querer prescindir de esta perspectiva es dar la espalda al hecho primero y primario de la realidad humana, cual es su pertenencia al mundo físico, por especial y complejo que éste sea, como sucede en el caso de la realidad bioquímica del hombre. Esto no significa que necesariamente haya que reducir la vida de la conciencia y, por ende, la vida mental, a sus componentes biológicos, pero sí que, cuando menos, es hoy una hipótesis científicamente plausible, sin que esto suponga no tener en cuenta el hecho cualitativamente diferencial de la realidad mental o consciente humana e incluso de su realidad cultural.

Sin embargo, las divergencias surgen a la hora de explicar ese hecho cualitativamente diferencial. Como ya hemos recordado, para Changeux, el origen de la conciencia depende de una regulación del conjunto general

---

<sup>19</sup>*o.c.* L.II, cap. I,10, pp. 170-71

<sup>20</sup>*o.c.* L.II, cap.I,10, p.169.

<sup>21</sup>*o.c.* L.II, cap.I,19, pp.178-179.

<sup>22</sup>*o.c.* L.II, cap.I,11, p. 171.

de la actividad de las neuronas del cortex, principalmente del encéfalo. En una dirección parecida, aunque más radical, Rorty considera que, siendo legítimo el que el hombre se plantee el problema de su identidad, se equivoca, dice, al quererla fundar en las figuras de la mente y de la conciencia. De ahí que, a su juicio, querer caracterizar al hombre en términos psicológicos es muy débil<sup>23</sup>. Para otros, en cambio, (Malcolm, Nagel, el mismo Armstrong y Ryle<sup>24</sup>) no todos los problemas humanos son físicos o reducibles a términos físicos. Todos estos autores coincidirían (incluso Ryle cuando dice que "los hombres son hombres") en poner como referente último de la vida mental y consciente a alguien, a un sujeto, a un yo, al hombre, a la persona, que es quien tiene experiencias: sensaciones, pensamientos, creencias, dolores, deseos. ¿Qué sería una sensación, un pensamiento o una creencia, si no hubiera un sujeto que fuera consciente de ellos, que los viviera? ¿Se podría decir que ese sujeto es el cerebro? En general, para todos aquellos que mantienen posiciones mentalistas, tal suposición sería una insensatez, porque el que ve, oye o piensa, no es el cerebro, sino los hombres. Por consiguiente, para esta segunda posición, la subjetividad es un hecho innegable que la filosofía de la mente no puede ignorar. No es el momento ahora de polemizar entre las diferentes tesis mantenidas respecto a las relaciones entre lo mental y lo físico. En otro lugar nos hemos ocupado de este tema<sup>25</sup>.

#### 4. La conciencia, ¿propiedad o entidad?

Pero hemos dejado planteada una pregunta que nos sitúa de lleno en el tema que ahora nos ocupa: la existencia de determinados estados mentales

---

<sup>23</sup>Véase RORTY, R.- *Consequences of pragmatism*. Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1982; *Philosophy and the mirror of Nature*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1979.

<sup>24</sup>Véase MALCOLM, N.- *Scientific materialism and the identity theory*. *Dialogue*, 3, pp. 115-125, 1965; MALCOLM, N.- y ARMSTRONG, D.M.- *Consciousness and Causality. A Debate on the nature of Mind*. Oxford, Blackwell, 1984; NAGEL, PH.- *Physicalism*, PR, 74, pp. 339-356, 1965; RYLE, .- *The Concept of Mind*, Hutchinson, London, 1949; SHALON, A.- *The Body/Mind. Conceptual Framework and the Problem of Personal Identity*. Humanities Press International, Atlantic Highlands, N.J. 1984. p. 411.

<sup>25</sup>MARTINEZ VELASCO, J.- *Ontología de lo mental*. La Ciudad de Dios, vol. CCV, nº 3, septiembre-diciembre, 1992

y la conciencia que tenemos de los mismos. Nos apresuramos a decir que la mente humana tiene conciencia, pero la conciencia no es un estado mental, es una propiedad de esos estados mentales. Muchos de los estados mentales que se dan en el hombre puede llevarlos a cabo hoy día una máquina computacional moderna: (la capacidad de creencia, propósito, inferencia, preferencia, uso del lenguaje, introspección, información, traducción sensorial), y no tener conciencia. Si nosotros fuéramos ese tipo de máquinas llegaríamos a la conclusión de que la conciencia puede no existir en nosotros. Así pues, la conciencia es diferente de sus distintos tipos de contenidos, y puede no ser consciente del contenido del estado en cuestión, es decir, se trata de una cierta propiedad que puede o no ser inherente a tales estados. Desde este punto de vista, conciencia ya no significa mente sin más, significa únicamente la propiedad de ser consciente, ser consciente de la percepción de un objeto o de un estado mental. Pues bien, aunque resulte difícil de definir en qué consiste la conciencia o el ser consciente, sí sabemos que tenemos pensamientos conscientes, deseos, percepciones, etc. Al menos en nuestro caso sí sabemos que la conciencia existe y lo sabemos porque somos conscientes, es decir, a través de una experiencia subjetiva, llámese introspección o conciencia reflexiva, que nos proporciona conocimiento o nos hace sabedores de nuestros contenidos mentales. Tenía razón Descartes cuando decía que él sabía que era consciente el tiempo que era consciente. La conciencia engendra, pues, conocimiento, conocimiento de nuestros propios estados mentales cuando son evidentemente conscientes. Pero en lo que tal vez se equivocó Descartes es en la fuerza epistémica que otorgó a ese conocimiento y sobre el tipo de certeza que nos proporciona, al concebirlo como un conocimiento incorregible, indubitable y apodíctico, porque tanto la psicología clínica como experimental modernas nos dicen que existen grados de conciencia y, por tanto, de conocimiento.

Hill<sup>26</sup> distingue, -a este respecto, un conocimiento básico de una introspección activa. Aquél consiste en una actitud pasiva y casual que da lugar a la creencia de que uno se encuentra en el estado (M), porque actualmente se encuentra en ese estado. La introspección activa supone una

---

<sup>26</sup>HILL, C.S.- *Introspective Awareness of Sensations*. Typescript, Univ. of Arkansas, 1986.

actitud deliberada y voluntaria de escrutinio de los propios contenidos mentales. Ni que decir tiene que el grado de conciencia es superior en este segundo caso que en el conocimiento básico; en éste tenemos un conocimiento parcial y vago de algunos estados mentales, porque existen procesos y estados de mentación que no son completamente conscientes y, por tanto, nuestro conocimiento de tales estados es muy evanescente y corregible. La introspección activa requiere reflexión y por medio de ella llegamos a observar nuestros propios procesos mentales, aunque, tal vez con más propiedad, deberíamos decir que la conciencia es una propiedad de observación, es decir, percepción consciente. En sentido estricto, el saber que tenemos de la conciencia no es percepción sensorial, en realidad la conocemos porque la experimentamos, con lo cual volveríamos a la tesis de Nagel cuando caracteriza lo mental como una experiencia eminentemente subjetiva, aunque esto no significa que debamos considerarla como un accidente evolucionario, pero sí como algo especial y estadísticamente raro.

El argumento de la subjetividad se ha utilizado con frecuencia como arma arrojada contra cualquier enfoque del problema desde una perspectiva materialista. Como la conciencia es una experiencia subjetiva, ninguna ciencia, tal como de ordinario se la concibe, (neurología, física, biología...) podría responder a esta cuestión. La conciencia sería una especie de epifenómeno. Pero la conciencia ni es una entidad psíquica ni pertenece a un orden de realidad distinto del de la biología. Si la conciencia es una característica fundamental de lo mental, junto con la subjetividad, la intencionalidad y la causación mental, esto es lo que hace difícil dar una explicación científica, en la medida en que adoptamos un criterio restrictivo de ciencia. Pero al ser rasgos reales, aunque no todos los estados mentales los posean todos, en cada momento se exige dar de ellos una explicación "científica". El problema es poder mostrar, como dice Searle<sup>27</sup>, cómo son posibles, porque no hay duda de que efectivamente existen. La verdadera dificultad es responder a la pregunta kantiana de cómo son posibles, no si son posibles. Es un hecho objetivo que nuestra vida mental tiene las propiedades de la conciencia, de la intencionalidad, de la subjetividad, de la causación mental, de la privacidad, luego éstas tienen que tener una

---

<sup>27</sup>SEARLE, J.- *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid, Cátedra, 1985. p. 28

explicación científica. Sin que eso deba suponer tener que reducirlas a sus orígenes biológicos, para poderla encontrar. Como decía Ryle en *The Concept of Mind*, no todos los problemas de la vida humana son físicos o reducibles a términos físicos. Existen modos de ser y de obrar del hombre unidos no a causas, sino a razones, no a hechos (o leyes), sino a elecciones. A veces no es posible demostrar, pero sí dar buenas razones, es decir, argumentar.

### 5. Autoconciencia, introspección y reflexión

Excepción hecha del materialismo eliminativo (Rorty, Churchland), otras posiciones, incluido el materialismo psiconeural emergentista de Bunge, o el funcionalismo computacional de Searle o la inteligencia artificial de M. Boden, manteniéndose dentro de una ontología materialista, admiten *simul* la existencia de niveles de realidad distintos en los que encontramos cosas tales como significados, representaciones, intencionalidad, conciencia, pensamiento, términos todos ellos imprescindibles para referirnos a lo mental. Pero todo esto no es algo que ocurra aisladamente, sino que, como dice Bunge<sup>28</sup>, está fundado en un sustrato biológico y en una matriz social. Cualquier fenómeno mental (incluida la conciencia como propiedad), además de estar fundado en una actividad cerebral y manifestarse en una serie de conductas públicamente observables, tiene también una naturaleza cualitativa intrínseca revelada por introspección, que ninguna teoría puede ignorar. Young<sup>29</sup>, después de decir que la conciencia es un aspecto del funcionamiento del cerebro y que la mente o conciencia son propiedades que acompañan ciertas actividades del cerebro, concluye diciendo que la diferencia fundamental entre el hombre y el animal es saberse vivos, es decir, ser conscientes de que nos movemos, de que sentimos, percibimos, nos formamos imágenes, pensamos, tenemos sentimientos, deseos, creencias..., en suma, de que somos autoconscientes. Churchland, al referirse a la autoconciencia, dirá que, en una primera reflexión, nos puede

---

<sup>28</sup>BUNGE, M.- *Mente y sociedad*. Madrid, Alianza, 1989. p. 23.

<sup>29</sup>YOUNG, J.Z.- *Philosophy and the Brain*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1986; *A model of the Brain*, Oxford, Clarendon, 1964; *Programs of the Brain*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1978; *What's in a Brain?* (In COEN, C.W. (Ed.) *Functions of the brain*. Oxford, Clarendon, 1985).

parecer misteriosa y única, quizás porque así adquiere un carácter fascinante, pero, en una reflexión más profunda, vemos que forma parte de un fenómeno más general, el fenómeno de la percepción, del que la autoconciencia se reduce a ser una percepción interna<sup>30</sup>.

Churchland no quiere sacar el problema de la autoconciencia del marco de una visión naturalista. Por otro lado, el conductismo radical atacó lo que llamó Ryle el "mito intelectualista" y que, en síntesis, acepta la privacidad de los pensamientos, cuyo conocimiento lo adquirimos a partir de nosotros mismos, no por vía indirecta, a través de la conducta, sino directamente por medio de la introspección y de la reflexión, sin que esto quiera decir, en principio, que tengamos un acceso privilegiado a nuestros estados mentales, porque para la ciencia cognitiva la mayoría de las representaciones mentales son inaccesibles a la conciencia del agente e inconscientes. No estamos, pues, hablando de un mentalismo cartesiano para el que todo ocurre en el campo de la conciencia, porque incluso cuando somos conscientes, lo somos gradualmente. En esta apreciación coincidirían tanto quienes mantienen posturas naturalistas como mentalistas actuales. Churchland, por ejemplo, hace depender los diferentes grados de autoconciencia de la capacidad para discriminar, discernir y reconocer los diferentes tipos de estados mentales. El saber, también cuando los objetos de ese saber son los estados y procesos mentales, depende de la experiencia y de la práctica, es decir, del marco conceptual dentro del cual el sujeto del saber esté situado<sup>31</sup>, que le facilitará o dificultará el conocimiento de los mismos. La diferencia de Churchland y de quienes defienden posturas materialistas eliminativas con respecto a los mentalistas está en que para aquellos la autoconciencia no es más ni menos misterio que la percepción en general, sólo que está más dirigida interna que externamente, ni resulta sorprendente que las creaturas cognitivamente más avanzadas posean autoconciencia. Su posición es evidentemente coherente con su perspectiva evolucionaria y naturalista. Para los mentalistas (punto de vista tradicional según Churchland), la autoconciencia sería, según este autor, distinta de cualquier forma de percepción externa, estaríamos ante un conocimiento inmediato y directo, no mediado ni por sensaciones ni por

---

<sup>30</sup>CHURCHLAND, P.M.- *Matter and Consciousness*. pp. 73-74.

<sup>31</sup>*o.c.* p. 73.

impresiones. Pero, en realidad, ésta es la tesis cartesiana: el criterio de certeza versa sobre la percepción clara y distinta de las ideas, que supone inmediatez, presencialidad, intuición intelectual. El mentalismo que se profesa desde el marco teórico de la ciencia cognitiva es, en general, muy diferente. En primer lugar, cuando alguien dice que siente dolor se está refiriendo a algo que él solo experimenta y reconoce directamente por un proceso de introspección, que nos capacita para conocer nuestros estados internos, sin que dicho conocimiento posea algún privilegio especial sobre el conocimiento de la realidad externa.

La acusación que hace Churchland al punto de vista tradicional de que los juicios introspectivos sobre los propios estados mentales son incorregibles e infalibles sería válida para la epistemología cartesiana, pero no para una epistemología cognitivista y postfreudiana. Ya hemos dicho que Descartes se equivocó sobre el tipo de certeza que reclamó para este conocimiento. Incluso más, nadie duda de que no somos necesariamente conscientes de nuestros procesos mentales. Como dice Marrès, sensaciones, sentimientos y pensamientos son formas de conciencia, pero la conciencia de ellos es una forma diferente de conciencia, en la que las otras formas se convierten en objetos de conciencia<sup>32</sup>. La conciencia engendra conocimiento. Ser consciente de que pienso, de que siento..., es distinto de pensar y de sentir y, además, esta conciencia reflexiva tiene, como ya hemos dicho, grados. El conocimiento engendrado por la conciencia no es del todo o nada. La certeza que Descartes postulaba para el conocimiento de nuestros estados mentales es muy discutible. Ni desde el punto de vista naturalista, ni desde el mentalismo defendido por la ciencia cognitiva (Dennett, Fodor, Gardner...) es admisible la incorregibilidad, la indubitabilidad y la infalibilidad de los juicios introspectivos. Nosotros podemos equivocarnos sobre nuestra experiencia, porque la hemos observado solo superficialmente y, por tanto, los juicios que podamos emitir son corregibles. El propio Dennett niega a la introspección la capacidad para el conocimiento sobre nuestros propios estados mentales, porque cree que nosotros solo tenemos acceso a los resultados de esos procesos, pero no a los procesos mismos.

---

<sup>32</sup> MARRÈS, R.- *In defense of Mentalism: A Critical Review of the Philosophy of Mind*. Rodopi, Amsterdam, 1989. p. 56.

La introspección siempre ha sido objeto de controversia como método de conocimiento. Pero el mismo Churchland no va tan lejos, simplemente desea defender lo que él llama un "marco más humilde" de la introspección<sup>33</sup>. Podríamos decir que nosotros tenemos una cierta autoridad epistémica sobre nuestros estados mentales, porque, a pesar de no tener un acceso privilegiado a los mismos, cada uno de nosotros es el que en mejor disposición se encuentra para conocer qué estados mentales tiene, aunque tal vez no en mejor disposición, como diría Churchland, que cuando nos enfrentamos a la percepción del mundo externo, pero sí más autoridad sobre nosotros que la que podemos ejercer cuando tratamos de conocer otras mentes, a cuyos estados solo podremos tener acceso por inferencia y por analogía. Para Marrès y los defensores de la tesis mentalista, en cambio, la percepción de lo mental no es del mismo tipo que la percepción de cualquier cosa en el mundo<sup>34</sup>. Desde una perspectiva evolucionaria y naturalista, Churchland argumentará que, dado que los cerebros humanos han sido los grandes beneficiarios de la selección natural gracias a su capacidad para conocer y controlar el mundo externo, lo primero y lo que mejor conocen no es a sí mismos, sino al entorno en el que tienen que sobrevivir, y ambas formas de conocimiento pueden ser igualmente falibles<sup>35</sup>. Por consiguiente, los materialistas no nos concederían ninguna autoridad epistémica especial sobre nuestros propios estados mentales, conclusión a la que, en general, muestran cierto recelo los mentalistas. Aquí es donde está centrado el debate. Para el mentalismo eliminativo no hay niveles de realidad cualitativamente diferenciados, por eso Churchland cree que los fenómenos psicológicos constituyen una teoría falsa, cuya ontología deberá ser desplazada por la neurociencia<sup>36</sup>. Va, pues, incluso más allá que el materialismo reductivo, para el que los fenómenos psicológicos, aunque reducidos a fenómenos neurobiológicos, no desaparecen y por eso también acusa al materialismo psiconeural emergentista de Bunge de dualista. Desde esta ontología materialista

---

<sup>33</sup>CHURCHLAND, P.M.- *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1979, pp.96-97.

<sup>34</sup>MARRÈS, R.- *o.c.* p. 147.

<sup>35</sup>CHURCHLAND, P.M.- *Matter and Consciousness*. p. 76.

<sup>36</sup>CHURCHLAND, P.M.- "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes". (En LYCAN, W.G.- *Mind and Cognition*, Cambridge, Cambridge Basil Blackwell, 1990, p.206)



eliminativa o niveladora se comprende cómo no puede existir una distinción entre percepción externa e interna, porque estamos ante una sola clase de fenómenos y, en consecuencia, igual que cometemos errores cuando accedemos al conocimiento de las cosas del mundo externo, nos podemos equivocar acerca de nuestras sensaciones, deseos, sentimientos, creencias, pensamientos.... La autoridad epistémica sobre nuestros contenidos mentales es, pues, falible. Como señala Churchland, decir que nadie puede equivocarse sobre sus sensaciones, es una falacia y un argumento desde la ignorancia<sup>37</sup>. Y en otro lugar dirá que solo una parte pequeña de nuestro autoconocimiento está caracterizada por la infalibilidad<sup>38</sup>. El hilo conductor de su argumentación está caracterizado por la distinción entre los estados psicológicos que un individuo pueda tener (sensaciones, sentimientos, pensamientos, etc) y los juicios introspectivos acerca de los mismos. No parece razonable identificar la ocurrencia de tales estados con su reconocimiento mediante la formulación judicativa. En todo caso, son cosas contingentemente relacionadas, pero cuando formulamos un juicio tratamos de conceptualizar el objeto mental con el fin de llegarlo a comprender, de la misma manera que generamos o adquirimos un marco conceptual con el que comprendemos los estados y actividades del mundo<sup>39</sup>.

Toda percepción implica, pues, una interpretación especulativa. Dirigir la percepción hacia dentro o hacia fuera es el mismo proceso, la misma actividad y tan necesaria es una como otra, puesto que, conocer los parámetros del mundo externo y los del propio ser, es una condición necesaria para nuestra situación en el mundo. Pero, ¿cuál es el valor semántico de los estados y procesos mentales? Cuando decimos que conocemos un estado mental, ¿qué queremos significar? Parecería que únicamente a través de una definición por ostensión interna tendríamos acceso al significado de nuestros estados mentales. Así por ejemplo, solo conoceremos el significado de dolor, sensación de rojo, etc, si hemos tenido alguna vez un dolor o una sensación de rojo. Pero, ¿se podría decir lo mismo de una creencia y de un pensamiento? Para el mentalista, en

---

<sup>37</sup>CHURCHLAND, P.M.- *Matter and Consciousness*. p. 76

<sup>38</sup>CHURCHLAND, P.M.- *Scientific Realism*. p. 97

<sup>39</sup>*o.c.* p.99

efecto, el significado y la referencia de un término mental solo se aprende desde nuestra experiencia mental interna. Por consiguiente, admitirían la teoría del significado en función de la definición ostensiva interna, aunque muchos defenderían la posibilidad de que ese lenguaje del pensamiento no es necesariamente privado, porque otros podrían comprender estas experiencias y este lenguaje. Como señala Marrès, el lenguaje para las sensaciones es un lenguaje que puede ser usado para hablar sobre nuestras sensaciones privadas<sup>40</sup>.

Wittgenstein, en *Investigaciones Filosóficas* (§ 347) se opone a la posibilidad de que un lenguaje, cuyo significado se ha aprendido en base a nuestras experiencias internas, pueda jugar un papel en el lenguaje ordinario. Dirá que si lo que sabe qué quiere decir "hablar consigo mismo", lo sabe solo por sí mismo, "entonces solo sé lo que yo llamo así, no lo que otro llama así". Para Wittgenstein, sería imposible traducir a un lenguaje público el lenguaje privado. Churchland, que se muestra también en contra del punto de vista de la definición ostensiva privada, del que dirá que no constituye la historia completa sobre el significado de los predicados psicológicos, argumentará diciendo que entre los estados mentales que están asociados con *qualia*, no todos los tipos tienen el mismo *quale* (es decir, no todos los dolores son iguales) y, al mismo tiempo, estaría por ver si el significado de un estado mental se agotaría en el conocimiento de ese *quale*, porque, además de la propia experiencia del estado mental, se podrían conocer las propiedades relacionales causales y, por tanto, qué tipo de estado mental tiene<sup>41</sup>.

Wittgenstein y sus seguidores se oponen a lo que los mentalistas llaman lenguaje privado, que es aquél cuyas palabras se refieren a lo que solo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas, de modo que nadie ajeno puede entender ese lenguaje<sup>42</sup>. ¿Es posible este lenguaje? A juicio de Kenny, para Wittgenstein el lenguaje privado se apoya en dos supuestos equivocados: uno, acerca de la naturaleza de la experiencia, consistente en creer que la experiencia es privada, y otro,

---

<sup>40</sup>MARRÈS, R.- *o.c.* p. 90

<sup>41</sup>CHURCHLAND, P.M.- *Matter and Consciousness*. p. 53

<sup>42</sup>WITTGENSTEIN, L.- *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona, Crítica, 1988. § 243

acerca de la naturaleza del lenguaje, el creer que las palabras podrían adquirir significado por simple definición ostensiva<sup>43</sup>. Para Wittgenstein, según el § 244 de *Investigaciones Filosóficas*, la conducta de dolor (gritar) no describe el dolor, sino que lo reemplaza. En cambio, en el § 281 dirá que es esencial al juego del lenguaje con la palabra "dolor" que la gente que lo juega adopte un comportamiento de la forma concreta que nosotros llamamos expresión de dolor aunque a veces oculte su dolor más o menos completamente<sup>44</sup>. Wittgenstein estaría de acuerdo con la objeción de que a veces tenemos dolor y no lo manifestamos; y otras veces lo manifestamos, sin tenerlo realmente. No obstante, el uso de la expresión de dolor es inseparable de criterios de conducta, pero no se identifica con la conducta. En el § 244 dice que dolor no significa llanto, y en esto difiere de los conductistas en sus intentos por definir nuestras expresiones comunes para los estados mentales en términos de sus conexiones con las circunstancias y conductas públicamente observables.

Si retomamos el problema del lenguaje privado, Wittgenstein se vuelve a preguntar ¿hasta qué punto las sensaciones son privadas? La respuesta de Wittgenstein atiende a dos conceptos de privado<sup>45</sup>: el primero se refiere al conocimiento que puedo tener del mismo: "solo yo puedo saber si realmente tengo dolor; el otro puede presumirlo" (§ 246). (Llama a esta percepción falsa y sin sentido); el segundo, a su posesión: "otro no puede tener mis dolores" (§ 253). En el primer caso, se cuestiona la posibilidad de comunicar mis sensaciones, cosa que Wittgenstein admite (a pesar de los procesos de simulación, §§ 249-250), y el segundo, la inalienabilidad de los mismos, ante cuyo hecho Wittgenstein se pregunta acerca de cuál es el criterio de identidad. Para Wittgenstein, mis dolores son los de una persona que expresa dolor<sup>46</sup> y mis dolores no son necesariamente inalienables, puesto que, como dice Wittgenstein, "hasta donde tenga sentido decir que mi dolor es el mismo que el suyo, hasta ahí podremos también tener ambos el mismo dolor. (Y sería imaginable que dos hombres sintiesen dolor en el mismo -no meramente en homólogo- lugar. En gemelos siameses, por

---

<sup>43</sup>KENNY, A. - *Wittgenstein*. Madrid, Alianza, 1974. cap. 10.

<sup>44</sup>*o.c.* pp. 161-162.

<sup>45</sup>WITTGENSTEIN, L. - *o.c.* §§ 246-253.

<sup>46</sup>*o.c.* § 302.

ejemplo, podría darse este caso)"<sup>47</sup>.

Es evidente que algunas experiencias pueden mantenerse en secreto, pero no hay razón para llamar privada a una experiencia que no es mantenida en secreto. Como el propio Wittgenstein dice, lo que sucede alguna vez no tiene por qué suceder siempre<sup>48</sup>. Wittgenstein rechaza toda posibilidad de una intimidad de nuestra conciencia respecto a la significación. Para Wittgenstein, la expresión "yo tengo dolor" supone conocer que tengo dolor. No distingue entre tener dolor y conocer que tengo dolor<sup>49</sup>, puesto que cuando afirmamos "yo tengo dolor", si es sincero, es siempre verdadero y no puede ser falso. "Yo sé que tengo un dolor", eso no se puede decir, según Wittgenstein, excepto en broma. Uno no aprende que tiene dolor, pero lo tiene, pues hay cosas que sabemos sin haberlas aprendido.

## 6. Otras mentes y la conciencia como producto de la evolución

Si volvemos al primer sentido de privado que antes hemos descrito, es decir, a la posibilidad de comunicar mis sensaciones, se nos plantea el problema de la posibilidad de acceso al conocimiento de otras mentes. Cómo podemos determinar si otras mentes (un robot, un ordenador activo, incluso una persona humana) piensan, sienten o son conscientes. Comenzaremos con un texto del propio Wittgenstein, que considera irresponsable generalizar a partir de un caso (el propio) los estados mentales de otro<sup>50</sup>. Entonces, ¿cómo decimos que otras mentes son conscientes y cómo otros dicen que yo soy consciente? Seguramente por sus manifestaciones, a través de la observación de su conducta es como podremos juzgarle como consciente, pensante, etc. Es decir, si cumple con los criterios en base a los cuales juzgamos que se encuentra en tal o cual estado mental, y eso sólo sería posible observando su comportamiento,

---

<sup>47</sup>o.c. § 253.

<sup>48</sup>o.c. § 345.

<sup>49</sup>o.c. § 288.

<sup>50</sup>o.c. § 293: "Si digo de mí mismo que yo sé solo por mi propio caso lo que significa la palabra dolor, ¿no tengo que decir eso también de los demás? ¿Y cómo puedo generalizar ese único caso tan irresponsablemente?"

desde el cual inferimos deseos, intenciones, creencias, inteligencia consciente, en otras mentes, a primera vista, de manera justificada, aunque no lo podemos probar. Las pruebas conductuales ayudan, en todo caso, a una certeza moral o práctica. Por otro lado, toda inferencia implica una generalización y, en el tema que nos ocupa, realizada a partir del propio caso de uno, y esto es lo que Wittgenstein, en el texto citado más arriba calificaba de irresponsable. El problema clásico del conocimiento de otras mentes es que sus estados mentales no son directa ni públicamente observables por otras personas, sino solo directa y privadamente observables.

Si el argumento de la inferencia fuera válido y situamos ahora el problema en una máquina muy versátil, a la que suponemos capaz de realizar  $x,y,z$  (características inteligentes que los seres humanos pueden hacer), ¿mostraría esto que el ordenador tiene algún rasgo central, característico de las mentes humanas, tal como pensamiento, conciencia, sentimientos, sensación, emoción, creatividad, libertad? Si este humanoide mostrase todas esas características, siguiendo el argumento comúnmente más utilizado para la comprensión de las mentes de otros, como es el de la analogía, deberíamos concluir que, efectivamente, esa máquina posee tales y tales estados mentales. Quererlo excluir de nuestra comunidad, como dice Lycan<sup>51</sup>, porque su origen no es el nuestro, sino un laboratorio, y porque la composición química de su anatomía es distinta de la nuestra, es un caso claro de prejuicio racial y étnico. Exagerando el argumento, plantea el problema a la inversa. ¿Diríamos que ha perdido la conciencia un ser humano, al que se le han ido sustituyendo partes de su cuerpo con materiales sintéticos, de tal manera que, al final, su cuerpo es una colección de artefactos? Parece que no.

Sigue siendo cierto que el origen de esta persona es distinto del de un robot, pero, ¿por qué negarles a los dos el tener sentimientos, vida mental, moral, etc? Según Churchland, en cambio, desde el argumento de la analogía, que exige adscribir a otras mentes solo lo que uno encuentra en la propia, no se podría adscribir estados mentales a una persona ajena a

---

<sup>51</sup>LYCAN, W.G.- *Consciousness*. Cambridge, The MIT Press. p. 126.

nuestra psicología<sup>52</sup>. Pero, aun siendo esto posible, quedaría todavía por resolver el problema de la conciencia y de la autoconciencia, aplicado a los ordenadores. Dreyfus<sup>53</sup> considera que hay aspectos del pensamiento humano imposible de poder ser simulados por una máquina digital. Señala cuatro que considera esenciales al pensamiento humano como son el apoyo en el límite de la conciencia, la discriminación entre lo esencial y lo accidental, lo que Merleau-Ponty llamaba la tolerancia a la ambigüedad y el agrupamiento lúcido. Muchos filósofos, además de los fenomenólogos, considerarían sin sentido atribuir emociones, conciencia, y menos aún autoconciencia, a sistemas inorgánicos programados y, al hacer únicamente aquello para lo que están programados a hacer, carecen de libertad y espontaneidad para elegir. Sin embargo, los argumentos que con frecuencia se esgrimen son, según Boden<sup>54</sup>, poco convincentes. En el caso de la libertad de la voluntad y la espontaneidad de la conciencia, Lycan comienza definiendo el concepto de libertad como el actuar de acuerdo con los propios deseos, deliberadamente, con voluntad e intención, sin estar obligado por fuerzas externas ajenas a mis deseos y a mi voluntad<sup>55</sup>.

Así pues, una acción libre no significa que sea incausada, lo está por mis intenciones, creencias, deseos, que actúan como estados funcionales y procesos que interactúan dentro de mí para producir mi conducta. Pues bien, no es cierto, según Lycan, que los ordenadores, y cuanto más complejos menos, hagan solo aquello para lo que están programados, porque, aun en las máquinas más simples, se da la impredecibilidad. Si una máquina versátil tiene creencias, deseos e intenciones, su conducta está movida desde sus propios procesos mentales más que por factores externos, de modo que satisface la definición de libertad que Lycan ha dado. Lycan se pronuncia en favor de un determinismo blando (o débil) que sostiene que para cualquier evento se pueden encontrar condiciones antecedentes causales que son suficientes para la ocurrencia de ese evento. Además,

---

<sup>52</sup>CHURCHLAND, P.M.- *Matter and Consciousness*. p. 69.

<sup>53</sup>Véase DREYFUS, H.L.- *Alchemy and Artificial Intelligence*. Sta.Mónica, 1965; "Why Computers must have bodies in order to be intelligent", *Review of Metaphysics*, 21, 1967, 13-32; *What Computers can't do: A Critique of Reason Artificial*, New York, 1972.

<sup>54</sup>BODEN, M.- *Inteligencia artificial y hombre natural*. Madrid, Tecnos, 1984. p. 571.

<sup>55</sup>LYCAN, W.G.- *o.c.* p. 128.

admite que muchas acciones humanas son libres en sentido moral y ambas cosas son compatibles, porque, según Lycan<sup>56</sup>, la diferencia entre acciones libres de aquellas de las que yo no soy responsable, no es que las últimas sean incausadas, sino que las dos tengan causas de tipo significativamente diferentes. Las primeras, causadas interna y psicológicamente, y las segundas, por condiciones externas. Sin embargo, habría que precisar que hay acciones causadas internamente que no se las puede considerar libres, como en los casos de determinadas enfermedades psíquicas, por lo tanto, la causación interna puede ser una condición necesaria de la acción libre, pero no una condición suficiente, porque, para que la acción sea libre, debe el sujeto controlar, de forma consciente, sus propios procesos mentales. No obstante, no se es libre o no libre, consciente o no consciente, en todos los ámbitos de los procesos y actividades humanas se dan grados y, en ese sentido, si se mantiene un determinismo débil o compatibilismo entre el determinismo de las acciones y la probabilidad de acciones humanas libres en sentido moral, es posible admitir un cierto grado de libertad, espontaneidad y conciencia en la máquina, aunque, como recuerda Boden, "mucho menos debemos suponer que es posible en la práctica la simulación completa"<sup>57</sup>. Sin embargo, M. Boden confía más en el carácter computacional de la psicología humanista (que destaca la dimensión de la subjetividad) que en las teorías mecanicistas de la ciencia natural, porque aquella puede contraponer "los deshumanizantes efectos sociales de la ciencia natural"<sup>58</sup>.

Volviendo al argumento de la analogía para determinar los estados mentales en otras personas, Marrès, desde su perspectiva mentalista, sostiene que sí podemos hacer algo más que meras suposiciones acerca de los estados mentales de otros y, al mismo tiempo, que no son simples entidades teoréticas, como querría el materialismo eliminativo<sup>59</sup>.

Si el mentalista reconoce la imposibilidad de conocer directamente los estados mentales de otros, la demanda de que tal observación es posible tiene su fundamento en la exigencia de que lo mental tiene un rasgo

---

<sup>56</sup>*o.c.* p. 116.

<sup>57</sup>BODEN, M.- *o.c.* p. 571.

<sup>58</sup>*o.c.* p. 572.

<sup>59</sup>MARRÈS, R.- *o.c.* pp. 149-150.

material; por consiguiente, no debería haber ninguna diferencia entre la percepción de lo mental y la percepción del mundo, diferencia que un mentalista defiende, porque cree que reducir las imágenes mentales a estructuras cerebrales está injustificado, a pesar de que, como dice J.P.Changeux, "la escisión entre actividades mentales y neurales no se justifica"<sup>60</sup>, porque los objetos mentales, tanto si tienen componentes realistas (imágenes mentales), como si poseen contenidos más verbales o abstractos (conceptos) son representaciones, respectivamente, de las áreas sensoriales primarias y secundarias, o del cortex frontal<sup>61</sup>, representaciones que no son patrimonio exclusivo del hombre despierto, sino que también en el sueño adquieren la forma de un pensamiento no real e imaginario. La hipótesis de Changeux es que las imágenes mentales y los conceptos constituyen formas o estados diversos de unidades materiales de representación mental, que están reagrupadas bajo la denominación de objetos mentales<sup>62</sup>.

La denominación de "mentales" sitúa a tales objetos en un nivel superior al de la célula nerviosa, pero, a juicio de Changeux, nunca separados de ella. El problema es determinar los mecanismos celulares que permiten pasar de un nivel a otro, para lo cual, introduce el término "pasarela" con el que pretende superar el abismo que tradicionalmente separaba lo mental de lo biológico. Hay quienes, en cambio, intentan superar las relaciones entre lo mental y lo biológico postulando la existencia de un yo irreductible o persona, de manera que ni la mente, ni el cerebro, ni mucho menos una máquina, por muy versátil que sea, puede ser el verdadero referente de los discursos psicológicos, sino el hombre. Del hombre es del único que se podría decir que es ignorante, honesto, desesperado, que tiene sentimientos, emociones, que piensa, que es consciente. A este referente se le da el nombre de persona, como sujeto titular de las experiencias psíquicas, como sujeto irreductible y responsable de los pensamientos individuales y de las relaciones interpersonales. El concepto de persona valoraría una interpretación del ser humano como sujeto consciente, cultural y socialmente determinado. Debe existir, pues, un sujeto de los sentimientos,

---

<sup>60</sup>CHANGEUX, J.P. - *o.c.* p. 317.

<sup>61</sup>*o.c.* p. 199.

<sup>62</sup>*o.c.* p. 158.



emociones y pensamientos, que posee su identidad y unidad más allá de las propias experiencias particulares, hasta llegar a constituir, como quiere Eccles, una entidad autónoma que ejerce, además funciones de control de los acontecimientos neuronales "y que procede a la lectura de las actividades polimorfas de la maquinaria nerviosa del cortex cerebral en función de sus intereses y de su atención, y que integra esta selección para dar a la experiencia consciente su unidad a través del tiempo"<sup>63</sup>. Nos encontramos ante una posición dualista interaccionista difícilmente compatible con los postulados exigidos por la investigación en el campo de la ciencia natural, a pesar de que, como indicamos al inicio, hace esfuerzos por justificar científicamente la existencia de este yo consciente, para llegar a la conclusión, basada en el argumento de lo misterioso, de que "la unicidad de cada psique no puede explicarse sobre bases científicas, ni siquiera recurriendo a la genética, ni a la neuroembriología más sutil;... la llegada al ser de cada psique experiencial es misteriosa"<sup>64</sup>. Y en otro lugar dirá que el espíritu humano ha evolucionado de manera misteriosa con unas propiedades de un orden diferente en relación a cualquier otra creatura<sup>65</sup>.

Para Eccles, la sede de la identidad de la personalidad consciente podemos encontrarla en el cerebro, pero no todas sus partes constituyen elementos esenciales; son, sobre todo, los hemisferios cerebrales los que están directamente relacionados con la conciencia de la persona y no de forma igual, ya que es el hemisferio dominante (generalmente el izquierdo) el que puede, cuando sufre algún daño importante, perturbar, incluso de forma grave, la identidad personal, aunque no aniquilarla. Por otro lado, el lograr la capacidad de tener la experiencia continua de ser persona, no sólo con conciencia, sino con autoconciencia, requiere tiempo y, además, vuelve a calificar de misteriosa y milagrosa la emergencia y el desarrollo de la autoconciencia<sup>66</sup>. En este proceso de evolución misteriosa de la conciencia de sí juega un importante papel el *Mundo 3* (mundo de la cultura) junto con la manera más o menos eficaz que hemos utilizado para desarrollar nuestras potencialidades cerebrales. Por tanto, la tesis de Eccles

---

<sup>63</sup>ECCLES, J.C.- *Le mystère humain*. p. 266.

<sup>64</sup>ECCLES, J.C.- *La psique humana*. Madrid, Tecnos, 1986. p. 243.

<sup>65</sup>ECCLES, J.C.- *Le mystère humain*. pp. 275 y 174.

<sup>66</sup>ECCLES, J.C.- *Evolution of the brain*. pp. 220 y 236.

es que el *Mundo 2* (mundo de los estados de conciencia), que es el mundo no material del espíritu, desempeña el papel principal en la formación del yo, en la que el *Mundo 1* (del cerebro) y el *Mundo 3* (de la cultura) cumplen funciones necesarias, pero no suficientes. La unicidad de la propia personalidad y su emergencia escapan, según Eccles, al dominio de la investigación científica, lo que le lleva a postular, injustificadamente, la necesidad de una doctrina creacionista del origen de cada psique humana única<sup>67</sup>.

Para Eccles, el misterio queda desvelado acudiendo a una instancia infundada a la que se otorga capacidad y poder de infusión del alma en el feto, aunque se aprecia en él ciertos aspectos dubitativos cuando, al preguntarse por cosas tales como, ¿qué sucede con el alma cuando la muerte sobreviene antes que ésta alcance su expresión en la autoconciencia y personalidad?, ¿en qué estadio del embrión adquiere éste el alma?, ¿qué ocurre cuando el feto se desarrolla con gran anormalidad?, responde literalmente diciendo que "prefiero no andar especulando en campos tan oscuros"<sup>68</sup>. No obstante, él quiere que sus convicciones religiosas queden a salvo, pero lo que carece de fundamento es que pretenda confundir esas convicciones con inferencias infundadas y aseeraciones categóricas como ésta: "He aquí mi tesis: es necesario admitir que el yo único es el resultado de una creación sobrenatural de lo que, en un sentido religioso, se llama alma"<sup>69</sup>. "La única individualidad procede del alma infusa"<sup>70</sup>. Y, en un texto más reciente, dirá que "de alguna manera misteriosa, Dios es el creador de todas las formas de vida en el proceso evolucionario, y particularmente en la evolución homínida de las personas humanas, cada una con su *selfhood* consciente de un alma inmortal"<sup>71</sup>. A la ciencia natural no se la considera capaz de explicar un fenómeno tan complejo como la aparición de la mente autoconsciente, tal vez porque se esté en el prejuicio de que es necesario mantener y defender el misterio de lo sobrenatural, que podrá ser, en todo caso, objeto de creencias, pero no de

---

<sup>67</sup>ECCLES, J.C. - *La psique humana*. pp. 243 y 253.

<sup>68</sup>*o.c.* p.254.

<sup>69</sup>ECCLES, J.C. - *Le mystère humain*. p. 176.

<sup>70</sup>ECCLES, J.C. - *La psique humana*. p. 153.

<sup>71</sup>ECCLES, J.C. - *Evolution of the brain*. p.243..

conocimiento. ¿Por qué establecer una brecha o ruptura ontológica entre la no vida y la vida y entre los seres conscientes e inconscientes, entre la materia y la mente?, ¿por qué ese tradicional rechazo a concebir que la mente, el entendimiento y la capacidad para discernir la verdad, puedan proceder de la materia inerte? Tampoco es el momento de detenernos ahora a describir y comentar los procesos de evolución del cosmos, de la vida, de los organismos, del hombre, del encéfalo, y de las diferentes funciones y actividades humanas (visión, percepción, cognición, desarrollo de conceptos físicos, matemáticos, etc.), pero sí decir, con Delbrück<sup>72</sup> que, desde el punto de vista evolucionista, a la mente hay que situarla en el mismo contexto que otros aspectos de la evolución y, en este contexto, la mente consciente del hombre adulto deja de ser algo misterioso y excepcional; por el contrario, como todo lo que existe en el mundo viviente, es una respuesta adaptativa a las presiones selectivas. Pero no solo, porque, como dice Churchland, con una definición así, quedaría fuera el aspecto creativo de la inteligencia consciente, a lo que Popper llamó "darwinismo activo", consistente en explotar activamente el entorno para buscar situaciones favorables y en explotar la información que el organismo inteligente posee y el flujo de energía a través de él para que, de este modo, aumente la información que contiene<sup>73</sup>. Es decir, somos capaces de aprender y esto responde, quizás, a la pregunta que Delbrück se formula de por qué la mente, si apareció para resolver problemas concretos de la vida diaria, ha sido capaz de llevarnos a formular teorías altamente complejas sobre la estructura de la materia, sobre la vida y sobre el universo.

No se tiene una respuesta definitiva sobre la aparición de la inteligencia consciente a partir de la materia, pero, como señala el mismo Delbrück, ahora "el dilema <mente a partir de su ausencia> produce menos perplejidad"<sup>74</sup>. O, como dice Churchland, la vida inteligente es vida, y la vida consciente es también vida y abordar el estudio de la vida desde una perspectiva materialista no sólo no eclipsará ni oscurecerá a la vida misma,

---

<sup>72</sup>DELBRÜCK, M.- *Mente y materia. Ensayo de epistemología evolutiva*. Madrid, Alianza, 1989, principalmente cap. 20.

<sup>73</sup>CHURCHLAND, P.M.- *Matter and Consciousness*. p. 153.

<sup>74</sup>DELBRÜCK, M.- *o.c.* p. 299.

sino que recibirá ésta una gran iluminación y revelación<sup>75</sup>.

Las investigaciones neurocientíficas están intentando desvelar el vasto sistema de células cerebrales interconexiónadas que, en los seres vivos, parecen ser las responsables de ejecutar las actividades complejas de la inteligencia consciente y, a pesar de la ambigüedad que todavía existe al respecto, tales investigaciones, junto con la etología y la teoría evolucionaria, están permitiendo una aproximación al estudio de la mente consciente sin necesidad de salirse del ámbito propio de las ciencias naturales, dentro del cual se observan, no discontinuidades o rupturas, sino una continuidad entre lo físico, lo químico, lo biológico, lo psicológico... El problema de la mente se convierte, pues, no tanto en un problema filosófico y menos ideológico, cuanto en una cuestión científica. El riesgo de una teoría materialista eliminativa es descuidar los aspectos internos y subjetivos de la vida mental y no saber determinar cuál es el camino de acceso a los contenidos de la propia mente. Para el materialismo radical, la subjetividad consciente no ocupa un lugar apropiado dentro del mundo físico, es algo extraño dentro de los procesos enteramente físicos. Por otra parte, las implicaciones epistemológicas del principio de incertidumbre de Heisenberg y de complementariedad de Bohr hacen imposible llegar a una descripción totalmente determinista de los fenómenos físicos, pues cada acto de observación encierra un elemento de subjetividad, que hace imposible mantener una visión objetiva del mundo físico, dada la gran riqueza que posee. O, como dice Delbrück, "la mente resulta menos psíquica y la materia resulta menos material"<sup>76</sup>. Sin embargo, esta ambigüedad o probabilidad no autoriza, antes al contrario, a desvincular la mente de la materia y, aunque pueda parecer absurdo, también lo pareció la relatividad y la teoría cuántica. Tal vez la aceptación del absurdo como base pueda conducirnos a lo que llama el propio Delbrück una síntesis grandiosa<sup>77</sup>. Decir que un organismo tiene subjetividad, es decir, que tiene mente o conciencia, es como pensar en un ser extraño dentro de una sólida morada de los procesos neuroquímicos del cerebro. Y así, los científicos tienden a no dar cabida a ese extranjero en el cerebro, y los mentalistas,

---

<sup>75</sup>CHURCHLAND, P.M.- *Matter and Consciousness*. pp. 154 y 160.

<sup>76</sup>DELBRÜCK, M.- *o.c.* p. 299.

<sup>77</sup>*o.c.* p. 301.

para quienes el hecho de que los científicos no puedan ver a ese extranjero dentro de los cerebros, no tienen razones para negarlo.

El hecho incontestable es que existen cuerpos físicos orgánicos e inorgánicos que obedecen las leyes generales de la física y de la química, y otros objetos físicos orgánicos que son, como dice Shalom<sup>78</sup>, subjetividades que, además de obedecer las leyes de la física y de la química, obedecen también los principios de internalidad que se manifiestan en actividades tales como sentir, tener sentimientos, pensar, etc. Shalom pretende establecer una cabeza de puente entre estas posturas, que si en sus posiciones extremas resultan irreconciliables, caben actitudes intermedias que permiten ver la mente, como dice Delbrück, menos psíquica y la materia menos material. De ahí que Shalom postule la existencia del concepto de persona o yo (con el problema anexo de la identidad personal), como algo irreductible al compuesto teórico mente/cuerpo. El problema está en que como esta entidad física, que llamamos persona, evoluciona a partir de un huevo fertilizado, no se la puede disociar de la realidad corporal y, sin embargo, cree Shalom que la subjetividad no puede derivar de una realidad corporal, tal como es concebida por las ciencias físicas, sino que es necesario un análisis metafísico de ese cuerpo físico que es la persona. Son, pues, dos los sentidos en que se utiliza la expresión cuerpo físico: como lo usan los científicos naturales y como el *locus* o matriz para la emergencia de la subjetividad, que surge, a su juicio, a partir de los procesos de internalización, de manera que el ser consciente sería la localización internalizada de los procesos físicos, con lo cual ya no es necesario postular la existencia de una mente/substancia o de un yo consciente autónomo para explicar la subjetividad, pero sí acudir al concepto aristotélico de potencialidad de la subjetividad a partir de los modos físicos específicos (los organismos), cuya actualización o despliegue no podría ser el mismo que la potencialidad de un objeto. La subjetividad significa internalización de la realidad física y gracias a esa internalización, una actualización de lo que es potencialmente ese sujeto. Así pues, para Shalom, el sujeto es el lugar de autorrealización que envuelve tanto el cuerpo como la mente y la que le constituye como identidad personal no es

---

<sup>78</sup>SHALOM, A.- *o.c.* p. 411.

ni el cuerpo *per se* ni la mente *per se*, sino este *locus* de subjetividad que sustenta tanto el cuerpo como la mente<sup>79</sup>.

Lo interesante, como modelo de aproximación intermedio, es que este *locus* es un existente antes de ser una subjetividad. Por tanto, la subjetividad potencial se desplegaría en subjetividad actual en virtud de las divisiones internas y diferenciaciones de la célula original, hasta dar lugar a un existente al que llama "*the person capable of self-consciousness*"<sup>80</sup>. Nos volvemos a encontrar, pues, con dos niveles de análisis: el del sujeto que conoce, que toma conciencia del mundo, y el del sujeto que conoce que conoce, es decir, que se conoce a sí mismo como ser conocedor del mundo, explicado ahora desde un existente con potencialidad para desplegarse, mediante diversos procesos y niveles de internalización, en formas diferentes de subjetividad<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup>*o.c.* p. 451.

<sup>80</sup>*o.c.* p. 462.

<sup>81</sup>*o.c.* pp. 462 y ss.