



Universidad Nacional Autónoma de México

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Descubriendo la Conciencia: Del mito filosófico al análisis gramatical.

Tesis que para optar por el grado de Maestro en Filosofía

Presenta:

ErasmO Alberto Olvera Torres

Director de tesis:

Dr. Alejandro Tomasini Bassols

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, septiembre 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real.

Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material”.

Karl Marx

Agradecimientos

A la UNAM, por todo lo que representa en mi vida, en donde he encontrado amigos y personas admirables que han dejado cosas importantes en mi vida.

A mi familia de quienes sigo aprendiendo.

A mi asesor, el Dr. Alejandro Tomasini Bassols, quien tiene toda mi admiración y agradecimiento. En especial por su paciencia, apoyo y amabilidad durante todos estos años.

A Tania Torres por enseñarme a conocerme a mí mismo.

A Víctor, David, José, Mauricio, Gerardo, Alfredo, Perla, Claudio, Lina, Marcelo, Maribel y Rocío por su amistad.

Al CONACYT por su apoyo financiero.

Índice

1. El concepto de conciencia	4
1.1 Análisis gramatical de “conciencia”	5
2. El concepto de conciencia en la tradición filosófica	9
2.1. Platón	10
2.2 La Edad Media y San Agustín	12
2.3 René Descartes	13
2.4 John Locke	18
2.5 Gottfried Leibniz	22
2.6 David Hume	27
2.7 Immanuel Kant	32
2.8 William James	40
2.9 Bertrand Russell	51
2.10 Observaciones preliminares I	59
3. El misterio de la conciencia y su legado en los siglos XX y XXI	63
3.1 The Hard Problem of Consciousness	67
3.1.1 El carácter cualitativo de la conciencia	71
3.1.1.1 Qualia	74
3.1.1.2 Zombis y conciencia	78
3.2 Teorías de orden superior	83
3.2.1 David Armstrong, Ned Block y estados de segundo orden	85
3.3 Observaciones preliminares II	89
4. El prisma wittgensteineano	91
4.1 El uso filosófico-científico de “conciencia”	91
4.1.1 Sustancia mental y filosofía	92
4.1.2 Filosofía y fisiología	96
4.1.3 El aspecto fantasmagórico de la conciencia	102
4.2 El carácter cualitativo de la conciencia	109
4.2.1 Zombis, qualia y lenguaje	109
4.3 Observaciones finales	115
Bibliografía	117

1. El concepto de conciencia

Al igual que todos los conceptos, el de conciencia está íntimamente ligado a las actividades que los seres humanos llevamos a cabo día con día. Sin embargo, su aplicación abarca un amplio espectro. Desde usos que adquieren significado en contextos morales y religiosos hasta su aplicación en los terrenos de la epistemología y la psicología, el concepto “conciencia” es una noción que fue transformándose hasta integrarse en distintos terrenos de la vida humana. Sin embargo, a pesar de que son disciplinas que se han interesado profundamente por este concepto, la filosofía y las ciencias muchas veces lo definen como algo enigmático. Considero que dicho inconveniente se debe a que, por lo general, es utilizada como un sustantivo y en otros casos, hace referencia a procesos psicológicos que se identifican con algo interno y subjetivo, los cuales son conocidos sólo por cada persona en particular.

Para mostrar lo anterior, considero que es necesario poner atención en las distintas maneras a partir de las cuales el término ‘conciencia’ cobra sentido, es decir, a las situaciones en las que es utilizado y a lo que se quiere decir cuando se aplica de tal o cual manera. A partir de ello, se puede señalar los casos en los que su aplicación queda ligada a un proceso “interno” de una índole poco clara. Actualmente, y desde finales del siglo XIX, la explicación especializada de la conciencia se desarrolla en los terrenos de las neurociencias, las ciencias cognitivas, y la investigación cerebral, principalmente. Considero que ello desembocó en estas esferas por un intento de dotar de cierto rigor a la aclaración de dicho concepto. En todo caso, a partir de ello la filosofía comenzó a apoyarse en fundamentos científicos con la intención de dar una resolución o al menos una mejor fundamentada, en su intento por explicar lo que describe como “la conciencia” o en tiempos más remotos, el entendimiento. No obstante, con el tiempo se ha podido observar que estas disciplinas no han despejado del todo el panorama. Así, teniendo este horizonte por delante, una de las primeras cuestiones que se sugieren es: ¿cómo fue que se pasó de un uso ligado a nuestras actividades cotidianas a uno que encuentra su explicación en la investigación cerebral?

Para tener una plataforma sobre la cual ir desarrollando estas inquietudes, es de gran ayuda efectuar un ejercicio gramatical en donde se expongan varias situaciones en las que el concepto de conciencia y expresiones derivadas como ‘estar consciente’ o ‘ser consciente de’ son utilizadas. Al desarrollar ese examen será posible observar muchos de los usos en los que el término cobra sentido y la manera en la que las mismas actividades en las que se utiliza lo dotan de significado. Consecuentemente, al señalar lo anterior, se podrá ir presentando también la manera en la cual la filosofía y las neurociencias conciben la conciencia y cómo es

que, en estos ámbitos, el término se va desligando de las actividades gracias a las cuales ya tenía un significado claro y concreto.

En un intento por lograr un análisis más completo de esta noción, resulta importante tener en cuenta que, por ejemplo, en los relatos homéricos las personas no eran concebidas como individuos que tenían para sí experiencias unificadas que venían dadas en sus pensamientos y acciones, al menos no de la manera en la que se entiende actualmente. De acuerdo con la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*,

[...] *aunque los antiguos tenían mucho que decir acerca de los asuntos mentales, no está tan claro si tenían algún concepto específico o inquietudes sobre lo que ahora consideramos como conciencia.*¹

De manera que la discusión de los estados de conciencia se desarrolló, en un principio, a partir de la concepción de aspectos morales y religiosos. Es hasta los siglos XVII y XVIII que el análisis se enfocó más en el punto de vista epistemológico y científico, volviéndose “*un objeto de investigación y análisis*”.² Así, esta inquietud por hablar de la ‘vida interna’ desde una perspectiva más “profunda” hace que el juego del lenguaje de lo psicológico se vuelva complejo y sofisticado al grado de que en un punto de la cadena de explicaciones se llegará al desarrollo de un concepto sumamente desligado de las actividades que le garantizaban un significado genuino.

1.1 Análisis gramatical de “conciencia”

Al iniciar con el examen del concepto de conciencia, una de las primeras aplicaciones en las que se piensa viene de la expresión ‘estar consciente’. Sin embargo, el primer problema con el que nos topamos es el hecho de que en muy pocas actividades de la vida se usa tal expresión sin más. En todo caso, las personas somos conscientes de algo o estamos conscientes de algo, pero difícilmente sólo somos conscientes. Para exponer mejor este conflicto invito al lector a pensar en alguna actividad en la que la frase ‘estar consciente’ tenga sentido.

Considérese, por ejemplo, una situación en la que alguien despierta después de estar desmayado o en coma. En este caso, un aspecto importante a tomar en cuenta es que ‘estar consciente’ adquiere sentido cuando es emitida por una persona que señala ese hecho. En el

¹ Robert Van Gulick, "Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, p. 2.

² Udo Thiel, *The Early Modern Subject*, p. 6.

caso de la primera persona resulta complejo. No es lo mismo que Mengano diga ‘Fulano ha despertado, ya está consciente’ a que Fulano para sí mismo diga ‘estoy consciente’. En el primer caso se están señalando las acciones que refleja un sujeto, en el otro, tendría poco sentido que uno se diga a sí mismo ‘estoy consciente’. ¿Con qué objeto haría eso? Por ende, considero que lo importante en este análisis reside en intentar comprender qué es lo que quiere decir Mengano cuando expresa que ‘Fulano ha recuperado la conciencia’.

A reserva de que mi comprensión del lenguaje sea algo extravagante, tal enunciado cobra sentido cuando alguien, después de estar inconsciente (es decir, estar en coma, desmayado, anestesiado o incluso dormido) despierta. Cuando Fulano recupera la conciencia puede dar un reporte de lo que ve, lo que escucha, lo que recuerda, de quién es, quiénes son sus familiares y demás información que nos permite saber que Fulano está despierto y por decirlo de alguna manera, ‘funcionando óptimamente’.

De esta manera, el concepto de conciencia también puede utilizarse en oraciones de la forma ‘tomar conciencia de...’ o ‘ser consciente de...’. Por ejemplo, Fulano puede tomar conciencia, entre otras cosas, de que llegará tarde a su trabajo, ser consciente de que lo estafaron, tomar conciencia de que su esposa ya no lo ama. ¿Qué se querrá decir cuando se emite la frase ‘estoy consciente de que por más que ahorre no voy a poder viajar a Rusia el próximo año’ o ‘ahí fue cuando tomé conciencia de que ya no era la misma persona de antes’? Parece que en ambos casos la frase puede ser sustituida por ‘me di cuenta’ y ambas oraciones cumplirían sin problema el mismo objetivo. Así, en este caso, el concepto de conciencia es utilizado para dar a entender que la persona se ha percatado de algo. Sin embargo, este uso tiene que ver con el resultado de acciones. Al darme cuenta de que no voy a poder ir a Rusia ¿qué actitud tomo?, ¿me pongo triste?, ¿me gasto el dinero ahorrado?, ¿planeo hacer un viaje más barato? no sólo ‘me doy cuenta’ o soy ‘consciente’. Reacciono de cierta manera a lo que soy consciente.

Otra locución que puede ayudar a captar el significado de “conciencia” es la de ‘hacer algo a conciencia’. Continuando con el protagonista de nuestras oraciones, Fulano podría decir: ‘esta vez voy a hacer mi trabajo final a conciencia’. Aquí, parece que lo que Fulano quiere decir es que en esta ocasión pondrá mucha atención al realizarlo, que seleccionará minuciosamente la información, que revisará la redacción y la ortografía, que analizará cuidadosamente los argumentos que presentará, que lo releerá varias veces para asegurarse que no hay ‘dedazos’ o fallas y demás cosas que le dan sentido a su expresión. Con ello, la frase se reafirma si Fulano saca una buena nota en su trabajo y si no, se podría decir que no lo hizo del todo a conciencia. En esa situación, el concepto se está usando para dar a entender

que algo que se hace a conciencia es algo en lo que se pone mucha atención, en donde se toman en cuenta todas las posibilidades y perspectivas, que se revisa cuidadosamente una y otra vez, todo ello con el objetivo de obtener buenos resultados en lo que se lleva a cabo. Se puede revisar el automóvil a conciencia, tomar una decisión a conciencia o analizar una situación a conciencia y en todos esos casos, lo que se hace es poner mucha atención en lo que se realiza y proceder meticulosamente.

Además de los ejemplos anteriores, hay también una aplicación que está ligada a consideraciones morales. Por ejemplo, frases como ‘Debes actuar de acuerdo con lo que te dicta tu conciencia’ o ‘Fulano dice tener la conciencia tranquila’. Esa clase de oraciones son un tanto distintas a las anteriores ya que se está hablando de una conciencia moral. Sin embargo, considero que no están tan alejadas de algunas de las aplicaciones que se han observado. Cuando una persona nos dice que ‘debemos actuar de acuerdo con lo que nos dicta la conciencia’, aparentemente lo que quiere decirnos es que actuemos acorde a lo que particularmente consideramos bueno o malo, que tratemos de actuar de la mejor manera posible en concordancia con las conclusiones morales que hayamos llegado en nuestro dilema. Algo similar pasa con la expresión ‘tener la conciencia tranquila’. En ese caso, lo que se dice es que no hay algo por lo cual uno deba sentirse mal, que a pesar de que lo que hizo tuvo resultados inesperados o negativos, de todos modos se actuó adecuadamente, en concordancia con sus creencias y convicciones. Es decir, que se actuó de acuerdo con lo que una persona piensa que es lo correcto.

Ahora bien, después de presentar algunos casos en los que se llega a usar “conciencia”: ¿qué podemos decir respecto del significado de esta noción? En primer lugar, que el uso del concepto como un sustantivo es algo errado y sin sentido. Es decir, nadie que sea un usuario normal del lenguaje afirma: ‘tengo una conciencia’; más bien lo que se dice es ‘estoy consciente de...’, ‘tengo conciencia de...’, pero no únicamente ‘tengo conciencia’. En segundo lugar, puede observarse que, en sus distintas aplicaciones, el concepto de conciencia atiende a la necesidad de hablar de un estado de vigilia en el que los individuos perciben y reaccionan normalmente en su interacción con el mundo. Además, tiene que ver también con la acción de poner atención en algo, en desarrollar y demostrar una determinada capacidad de análisis y cosas por el estilo. Por otra parte, se observó también que el concepto de conciencia es empleado en los terrenos de lo moral. Cuando se habla de cargo de conciencia o de actuar de acuerdo con lo que dicta la conciencia, me parece que lo que va implícito en este uso es que uno ‘sabe’ o ‘se da cuenta’ de lo que es bueno o malo (o que al menos tiene la capacidad de analizar la situación). Sin embargo, esta conciencia moral tiene como finalidad que el

individuo actúe de cierta manera. Sería absurdo pensar en alguien que dijera ‘tengo la conciencia perturbada, porque se (me he dado cuenta) que he hecho cosas indebidas’ y que ese mismo día saliera a cometer crímenes. En el momento en que se dice que se tiene (o no) cargo de conciencia es porque se ha hecho una reflexión y se ha caído en cuenta de que lo que se hizo fue adecuado (o no) y consecuentemente, se piden disculpas o se repara en el daño.

De igual manera, actuar conforme a lo que nos dicta la conciencia está relacionado con el hecho de darse cuenta de que se debe actuar en concordancia con las enseñanzas y reglas morales bajo las cuales uno decide conducirse. En ambos casos, aunque la deliberación tiene que ver con realizar o no una acción, la relación con los usos ‘epistémicos’ (por llamarlos de alguna manera) está presente de una manera muy sutil. Por ejemplo, Fulano puede ser consciente de que nunca podrá ser presidente y de que ha actuado de una manera moralmente cuestionable; en ambos casos hay una valoración y reflexión que tienen consecuencia en una acción. Puede decirse que ambos usos, también están relacionados con lo conductual. Si Fulano es consciente de que tiene un poste frente a él, lo evade, se detiene o lo rodea.

Resulta importante señalar que, con este ejercicio, a lo que se apunta es a mostrar que “conciencia” está relacionado con actividades en las que hay deliberación y análisis, además de una indagación personal. Pensemos en expresiones como ‘Fulano tiene conciencia de clase’ o ‘Fulano tiene la conciencia tranquila’ y en ellas podremos ver que también, se mantienen cualidades similares a las mencionadas. Ahora bien, el punto importante en el que ahora toca poner atención es en la forma como, en la historia del pensamiento filosófico, se ha pasado de aplicaciones relacionadas con las actividades humanas al planteamiento de problemas “complicados” y sistemas sumamente elaborados para desarrollar una explicación supuestamente más completa del concepto.

2. El concepto de conciencia en la tradición filosófica

Al inicio del texto, se señaló que en el pensamiento del periodo arcaico griego el concepto de conciencia no era usualmente utilizado para hacer referencia a alguna cualidad mental. Sin embargo, me parece muy importante resaltar que, aunque no era un tema de investigación para los pensadores de ese momento, con el desarrollo posterior en la cultura griega se fueron desarrollando conceptos que permitieron expresar algunas de las aplicaciones, relacionadas con nociones psicológicas. Udo Thiel sostiene que en varios de los idiomas de la cultura occidental, dicho concepto deriva del término latín *conscientia* que, a su vez, está relacionado con nociones griegas como las de *synaisthesis* y *syneidesis* (*συνειδήσεις*). No obstante, estos usos estaban más asociados a un ‘darse cuenta’ de índole moral. Por ejemplo, en un pasaje Demócrito menciona lo siguiente: “Algunos hombres, ignorantes de la descomposición de su naturaleza y por el reconocimiento de su mal comportamiento en la vida, se angustian por todo el curso de su existencia entre inquietudes y miedos, inventándose falsas historias acerca del tiempo de después de la muerte”.³ En este caso, puede observarse que el concepto es usado en un sentido moral, de percatarse de un determinado comportamiento ‘en la vida’. Por otro lado, en el Nuevo Testamento⁴ el concepto de *συνειδήσεις* también es usado en un sentido moral. En la segunda Epístola a los Corintios puede leerse: “Con esa visión del temor al Señor procuramos convencer a los hombres viviendo con sinceridad ante Dios, y confío que también ustedes se den cuenta (*συνειδήσειν*) de que no disimulamos nada”.⁵ De nuevo, el concepto se usa de una manera moral. En ambos casos se habla de ser consciente de ciertas actitudes morales. Por su parte, Diógenes Laercio en un fragmento que presenta en palabras de Crisipo, expone que el concepto de *συνειδήσεις* es usado desde una perspectiva más cognitiva o epistemológica.

Pues al parecer dicen que es, si es que es lo que es, un añadido, una vez que la naturaleza por sí misma ha buscado y conseguido lo que armoniza con su constitución; a la manera en cómo los animales se divierten y florecen las plantas. En nada, dicen, distanció la naturaleza la condición de las plantas y los animales, en cuanto que también a aquellas sin impulso y sensación las organiza, y en nosotros se dan algunos procesos de índole vegetativa. El impulso sobreviene por añadidura en los animales y lo usan para dirigirse hacia lo que les es propio; para ellos lo acorde a su naturaleza es gobernarse por el impulso (instinto). Pero a los (animales)

³ Demócrito, 297.

⁴ Hay que tener en cuenta que las versiones más antiguas del llamado Nuevo Testamento están escritas en griego koiné y datan del siglo I d. C.

⁵ *Biblia*, 2-Cor: 5, 11.

*racionales les ha sido dada la razón en una preeminencia más perfecta, y para éstos el vivir de acuerdo con la razón rectamente resulta lo acorde a su naturaleza. Pues esta es como un artesano que supervisa el instinto.*⁶

A diferencia de los ejemplos anteriores, aquí el concepto de *συνειδήσεις* no hace alusión a un darse cuenta moral, sino que tiene que ver más bien con un ‘vivir de acuerdo con la razón’. Es decir, un volverse consciente epistémicamente (por así decirlo) y no moralmente.

Con los ejemplos anteriores puede observarse que la necesidad de expresar conciencia en las actividades humanas siempre se ha presentado. No obstante, los problemas comienzan a surgir cuando, en primer lugar, se le trata como un sustantivo y consecuentemente, cuando se le vuelve un objeto de estudio en sí mismo. Como si fuera una cosa. Desligándolo de las actividades y situaciones en las que toma sentido. Según el texto de Udo Thiel, el primer filósofo en usar el concepto de conciencia como sustantivo fue el inglés Ralph Cudworth, quien mencionaba que “conciencia” significa “la percepción o conocimiento de algo que se comparte con alguien más: ser consciente significa estar al tanto de algo”.⁷ Al parecer, la intención de Cudworth era usar el concepto para definir la forma y la estructura de los actos cognitivos, los cuales tenían un efecto en las acciones del libre albedrío. No obstante, estas reflexiones se dieron hasta el siglo XV, por lo que vale la pena observar cómo y por qué se llevó la investigación hacia esos terrenos.

2.1. Platón

Aunque no hace un análisis directo de la conciencia, en su obra Platón sí nos presenta un par de consideraciones que vale la pena recuperar. En primer lugar, es importante mencionar que sin utilizar la noción de *συνειδήσεις*, el filósofo ateniense presenta un concepto que le permite hacer referencia a algo que puede llegar a ser considerado similar a una conciencia moral y también, por su parte, a partir la teoría de la reminiscencia, desarrolla una reflexión de lo que a él le parece sería el darse cuenta, conocer o ser consciente de algo.

En el *Banquete*, a través de la voz de Diótima, se menciona que Eros, dado que no puede ser considerado un dios, es un *daimon* (*δαίμων*) que carece de cosas buenas y bellas. Al ser determinado de esa manera, se le caracteriza como un ser que “interpreta y comunica a

⁶ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, VII, 86.

⁷ Udo Thiel, *op. cit.*, p. 8.

los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las cosas de los dioses [...] La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon (*δαίμων*) como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres”.⁸ En este caso, de manera similar a Heráclito (*Ἡθος Ἀνθρώπων Δαιμόνων*)⁹, el concepto de *daimon* se asocia a los designios de la divinidad y el destino que debe cumplirse. Podría decirse que la voz de la conciencia es la que le “diría” al individuo de la Grecia Antigua qué decisiones tomar y consecuentemente, qué acciones llevar a cabo. Otra aplicación similar se encuentra en la *Apología*. Ahí Sócrates afirma que los atenienses dicen que hay junto a él “algo divino y demónico”¹⁰ que lo ha acompañado “desde niño, toma forma voz y, cuando se manifiesta, siempre [lo] disuade de lo que [va] a hacer y jamás [lo] incita”.¹¹ Podría decirse que lo lleva a actuar de acuerdo con los designios del dios; algo que está por encima de él y que es siempre bueno, bello y perfecto.

Aunque en este caso el concepto “conciencia” (*συνειδήσεις*) no aparece, si hay la idea de que se habla con un *daimon*, el cual nos permite acercarnos a las cosas de los dioses. Sin embargo, esta expresión de nuevo está asociada a una conciencia moral, ‘la voz de la conciencia’. No obstante, hay que tomar en cuenta que el concepto de *daimon* tiene aplicaciones mucho más complejas que la mencionada. De cualquier manera, el uso está ligado con un percatarse de qué conductas deben seguirse, mismas que están determinadas por algo que, por decirlo de alguna manera, tiene cualidades superiores a las del ser humano. Es decir, relacionado con lo divino.

Además del modo particular de usar el concepto mencionado, en el *corpus* de la filosofía platónica se presenta una explicación muy particular acerca de la manera como los sujetos nos damos cuenta de o nos volvemos conscientes de algo. En este caso, la noción que está en juego es la de reminiscencia (*ἀνάμνησις*). Como ejemplo, en el diálogo *Menón* el filósofo ateniense expone la mayor parte de la llamada ‘teoría de la reminiscencia’, la cual tiene como finalidad explicar la manera como los individuos conocemos el mundo. Básicamente, en su interacción con el esclavo de Menón, puede observarse la manera como Platón afirma que conocer o darse cuenta de algo consiste ante todo en recordar.

*Si tanto el tiempo que es hombre como el que no lo es, residen en él opiniones verdaderas que, despertadas por medio de preguntas, se convierten en conocimientos, ¿no habrá estado en su alma en posesión de este saber siempre y en todo el tiempo?.*¹²

⁸ Platón, *Banquete*, 202e – 203a.

⁹ Heráclito, B119.

¹⁰ Platón, *Apología de Sócrates*, 31c – b.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Platón, *Menón*, 86a.

Con ello, cuestiona retóricamente:

*¿Y no ocurre que si en nuestra alma reside siempre la verdad de las cosas, esta ha de ser inmortal, de modo que sea necesario tratar de investigar y recordar resueltamente aquello que ahora ignoras, esto es, aquello de lo que no guardas memoria?*¹³

De acuerdo con lo anterior, el hecho de percatarse de cierta información consiste en recordar cosas que ya se habían conocido. Por ende, lo que se hace no es conocer algo nuevo, sino que se recuerda. “¿Te das cuenta Menón, de que yo no le enseño nada, sino que le pregunto todo?”¹⁴ La verdad y el conocimiento de las cosas son algo con lo que el individuo cuenta de antemano; por ello, lo único que le queda es recordarlas. En este caso, el conocer ciertas cosas consiste en rememorar algo que ya se sabía previamente.

Para Platón, el ser consciente depende de las facultades del alma, de manera que la investigación es metafísica más que psicológica o epistemológica. Él, más que estar preocupado por el proceso que sufre la *psiché* al conocer las ideas, está más interesado por la posibilidad de tener acceso a las mismas y no tanto en el proceso que le lleva el conocerlas. Por otro lado, en el caso de la aplicación del concepto de *daimon*, puede observarse que tenía que ver con un ser consciente de las acciones que se llevan a cabo y que está asociado a una perspectiva moral. Por todo ello, puede decirse que Platón no se preocupa tanto por indagar cuáles son los aspectos importantes a considerar para hablar de los procesos cognitivos del sujeto. Hay que tomar en cuenta que él no está interesado en interrogarse cómo es que se percibe una manzana o la manera como nos damos cuenta perceptualmente de nuestro entorno, sino que más bien sus inquietudes van enfocadas hacia los terrenos del alma y la virtud.

2.2 La Edad Media y San Agustín

A finales del siglo IV d. C. el concepto de *conscientia* tenía un uso de carácter moral con el que se juzgaban las acciones y los pensamientos. “En el pensamiento escolástico *conscientia* forma un tópico muy especial con la moral de la teología. Tradición que seguirá siendo relevante en el periodo de la modernidad temprana”.¹⁵ Por ejemplo, en las *Confesiones*, San

¹³ Platón, *Ibid.*, 86b.

¹⁴ Platón, *Ibid.*, 82e.

¹⁵ U. Thiel, *op.cit.*, p. 8.

Agustín decía algo similar a la concepción del daimon (δαίμων) de Platón.

Tras sacar advertencia para que volviese a mí mismo, entré de tu mano dentro de lo más profundo de mí ser, y fui capaz, porque Tú te convertiste en mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mí alma (sea cual sea este), por encima de ese mismo ojo de mi alma, por encima de mi mente, una luz inmutable.¹⁶

Es evidente que el filósofo originario de Tagaste nunca menciona el concepto de conciencia, pero si ponemos atención al uso que da a la oración ‘volver a mí mismo’, podemos encontrar muchas similitudes con lo que decían Platón y Heráclito al hablar del *daimon* (δαίμων). Podría decirse que, en ambos casos, se apela a algo que tiene un estatus de importancia y trascendencia para el ser humano, en este caso Dios, que le sirve como guía para actuar en el mundo. Además, hay que resaltar que para ‘volver a mí mismo’ es necesario darse cuenta de lo que nos dice la ‘voz de la conciencia’. Como se mencionó hace un momento, en este periodo, se siguen manifestando inquietudes que tienen que ver con lo moral más que con lo epistemológico. De nuevo, Udo Thiel menciona que hasta la primera mitad del siglo XVII hay una gran cantidad de sermones y tratados acerca del problema de la *conscientia*,¹⁷ pero todos de índole moral y no epistemológica o interesados en las facultades cognitivas de las personas.

2.3 René Descartes

A diferencia de las posturas anteriores, René Descartes ofrece una concepción distinta del uso moral de “conciencia”. Desde la perspectiva del filósofo francés ese aspecto deja de ser el eje central de la explicación. Y la investigación acerca de la conciencia se desarrollará con base en la comprensión de los conceptos de alma y cuerpo, además de la interacción que hay entre los dos, siendo el alma lo que jugará el papel fundamental en la explicación. “Descartes argumenta que el pensamiento es la ‘propiedad principal’ del alma: es la que ‘constituye su naturaleza y esencia y a la que se refieren todas sus otras propiedades’. El alma o la mente es esencial a la cosa pensante”.¹⁸ Así, el pensamiento sería el punto de partida para explicar la conciencia, ya que es gracias a él que las personas pueden desarrollar análisis y conocer el mundo que les rodea. Si pienso, estoy consciente y si estoy consciente, entonces pienso.

¹⁶ San Agustín, *Confesiones*, VII, 10, 16.

¹⁷ U. Thiel, *op. cit.*, p. 8.

¹⁸ *Ibid.*, p. 37.

En principio, las primeras cosas de las que uno se hace consciente son asimiladas gracias a la intuición. Al definir esta noción, el autor de las *Meditaciones* lo hace de la siguiente manera:

*Entiendo por ‘intuición’, no la confianza fluctuante que dan los sentidos o el juicio engañoso de una imaginación de malas construcciones, sino el concepto que la inteligencia pura y atenta, sin posible duda, concepto que nace de sólo la luz de la razón y cuya certeza es mayor, a causa de su mayor simplicidad.*¹⁹

A partir de ello, se identifican verdades claras y discernibles como *cogito ergo sum* y la existencia de Dios, por ejemplo. En el sistema cartesiano la intuición es una facultad del alma que permite captar las verdades claras y discernibles ‘de golpe’. Es con base en esta que comenzamos a percatarnos de nosotros mismos, de los pensamientos que tenemos y a la postre, construimos un conocimiento del mundo que nos rodea. Gracias a ella, se conciben también otras verdades claras y discernibles las cuales se perciben gracias a la ‘luz natural de la razón’. En la correspondencia que mantuvo con Antoine Arnauld, el filósofo francés menciona que

*Hacemos una distinción entre pensamientos directos y reflexivos. Llamo a los primeros y simples pensamientos de infantes ‘directos’ y no reflexivos; pero cuando un adulto siente algo y simultáneamente percibe que no lo había sentido antes, llamo a estas segundas percepciones ‘reflexión’ y se atribuye solamente al intelecto.*²⁰

Es así que, por un lado, tenemos pensamientos que se captan de inmediato gracias a la intuición y por el otro otros que requieren de atención y consideraciones más complejas. Estos serían para Descartes pensamientos simientes. Es decir, pensamientos que van germinando a través de la reflexión.

*En el caso de los que son indubitables hay un acceso directo y son un número reducido de naturalezas puras y simples que pueden verse por intuición a primer golpe de vista y en sí mismas, sin dependencia de ningunas otras.*²¹

Son ‘verdades de acceso directo’ que se comprenden gracias a “la potencia del bien juzgar y de distinguir lo verdadero de lo falso, es, por naturaleza, igual en todos los

¹⁹ R. Descartes, *Reglas para la dirección de la mente*, p. 42-43.

²⁰ R. Descartes, *Philosophical Writings*, vol. 3, p. 357 en U. Thel, *op. cit.*, p. 46.

²¹ *Ibid.*, p. 59.

hombres”.²² De manera que, podría decirse que una de las primeras cualidades que tiene el pensamiento es la de darse cuenta (o ser consciente) de las verdades claras y discernibles. Por ejemplo, qué pienso.

Llegados a este punto vale la pena señalar que el concepto de pensamiento no sólo está asociado con la reflexión y la deliberación.

*Uso este término (thought, cogitatio) para incluir todo lo que está dentro de nosotros de tal manera que se es inmediatamente consciente de ello. Así, todas las operaciones de la voluntad, del intelecto, la imaginación y los sentidos son pensamientos. Ya que la mente o el alma siempre está pensando y el mismo pensamiento está siempre acompañado por la conciencia, se sigue que el alma es siempre consciente por toda la duración de su existencia. El alma está continuamente comprometida en su actividad consciente.*²³

Pensar también hace consciente al sujeto de la unión entre alma y cuerpo y con ello, de las cualidades principales de cada uno.

*Sólo tenemos, en lo que más particularmente atañe al cuerpo, la noción de la extensión, de la que se derivan las de forma y movimiento. Y para el alma tenemos sólo la del pensamiento, que abarca las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; y, por último, para el alma y el cuerpo juntos, sólo tenemos la de su unión, de la que depende la de la fuerza con que cuenta el alma para mover el cuerpo, y el cuerpo para influir en el alma, provocando en ella sensaciones y pasiones.*²⁴

Así, algo que también se capta de manera intuitiva es la interacción entre alma y cuerpo. De manera que, en primer lugar, somos conscientes de que pensamos y de las verdades indubitables que captamos de golpe, lo cual hace que nos percatemos inmediatamente que tenemos un cuerpo y gracias a él interactuamos con las cosas que están en el mundo que nos rodea.

A ejemplo de esto, es fácil concebir que los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el dolor, el hambre, la sed y en general, todos los objetos, tanto de nuestros sentidos exteriores como de nuestros apetitos internos, producen igualmente en nuestros

²² R. Descartes, *Discurso del método*, p. 33

²³ U. Thiel, *op. cit.*, p. 38.

²⁴ R. Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, p. 28.

*nervios algún movimiento que por medio de éstos llega hasta el cerebro [...] hacen experimentar a nuestra alma sentimientos diversos.*²⁵

Hay que notar que sentimientos, sensaciones y apetitos tienen su manifestación en el cuerpo y se relacionan a través de los nervios. Nociones que permiten tener una concepción más concreta de la relación entre sustancias y sus cualidades son las de ‘pasiones del alma’ y ‘espíritus animales’.

El pensamiento, para el filósofo francés, está dividido en diferentes géneros.

*Unos que son acciones del alma, y otros que son pasiones. Llamo acciones a todas nuestras voliciones, en razón a que observamos que proceden directamente de nuestra alma y parece que sólo de ella dependen; pudiéndose por el contrario, llamar pasiones del alma a todas las especies de percepciones o conocimientos que en nosotros se hallan, por la razón de que muchas veces no es nuestra alma la que las hace tales como son, y siempre las recibe de cosas de que son representaciones.*²⁶

Para que estas percepciones y voliciones sucedan es preciso que los espíritus animales viajen por el cuerpo para que sean advertidos por el alma.

Cabe mencionar que la concepción cartesiana de ‘los espíritus animales encuentra su fundamento en el concepto griego de πνεῦμα (*pneuma*). Al desarrollar su ontología del cosmos Aristóteles concibe un elemento supra lunar que juega un papel elemental en sus explicaciones de los seres vivos, el Αἰθήρ. El alma es la única que puede tener interacción con este elemento especial, el cual causa un calor vital en la misma. “Esta no es fuego ni fuerza semejante, pero es el aliento incluido en el semen y su espuma y el principio natural, en el aliento, es análogo al elemento de las estrellas”.²⁷ Este calor vital o aliento vital está relacionado con muchas de las facultades del alma, incluso con la generación de otra vida ya que, como se mencionó, se encuentra en el semen. Además es conducido por todo el cuerpo a través de la sangre.

Esta idea fue retomada por Galeno de Pérgamo en el s.I d.C., mencionando que este ‘aliento vital’ al llegar al cerebro se convierte en un πνεῦμα psíquico que se desplaza por los nervios y es el que permite el movimiento. Para Descartes, los “espíritus animales”, serían estas manifestaciones del alma en el cuerpo. En la medida en que entran en el cerebro

²⁵ R. Descartes, *Las pasiones del alma*, p. 35.

²⁶ R. Descartes, *Las pasiones del alma*, p. 38.

²⁷ Aristóteles, *De generatione animalium*, 737a.

también salen del mismo por “los poros que hay en la sustancia de éste y estos poros les conducen a los nervios, y de éstos a los músculos”.²⁸ Con la interacción de estas “sustancias mentales” en los nervios y los músculos, el filósofo francés explica la manera en que alma y cuerpo se relacionan. Así, a partir de este vínculo el ser humano percibe y tiene voluntad, además de manifestar sentimientos.

Puede verse entonces que, en primer lugar, el pensamiento, se concibe intuitivamente. Descartes considera que nos damos cuenta de que pensamos ‘de golpe’ y no dudamos de la veracidad de ello. A partir de eso, también nos damos cuenta de que tenemos un cuerpo y por ende, de las cosas que percibimos y hacemos con él. Cuando se duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina o se siente,²⁹ se hace en todo momento. Udo Thiel señala que bajo este concepto se incluirá

*[...] todo lo que está dentro de nosotros de tal manera que se es inmediatamente consciente de ello. Así, todas las operaciones de la voluntad, del intelecto, la imaginación y los sentidos son pensamientos. Ya que la mente o el alma siempre está pensando y el mismo pensamiento está siempre acompañado por la conciencia, se sigue que el alma es siempre consciente por toda la duración de su existencia. El alma está continuamente comprometida en su actividad consciente.*³⁰

En la perspectiva cartesiana el ser consciente es un acto integral en donde el alma es capaz de pensar en más de un pensamiento al mismo tiempo. Una persona puede estar enfocándose en arreglar una silla y recordar a su padre cuando usaba ese mismo mueble.

Desde este enfoque, el ser consciente es un conocimiento de índole metafísico ya que es algo que se da de golpe y gracias a la ‘luz natural de la razón’, lo cual es algo que no se capta con el cuerpo sino con la cualidad principal del alma, el pensamiento. Por otro lado, el darse cuenta de que se tiene un cuerpo, aunque es también un conocimiento inmediato que nos da la intuición es algo que se nos revela en la interacción con el mundo y todos los impulsos que recibimos del mismo. Es así que a partir de ello nos damos cuenta de los colores, sonidos, sabores y dolores (percepciones) y también de las cosas que queremos hacer, como levantar el brazo, caminar o enfocar la mirada en algún lugar (voliciones) y todo ello es gracias a que los espíritus animales viajan por todo el cuerpo. No hay que dejar de tomar en cuenta que la conciencia de todos estos aspectos es algo subjetivo e individual, en

²⁸ *Ibid*, p. 32.

²⁹ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 101.

³⁰ U. Thiel, *The Early Modern Subject*, p. 38.

donde cada individuo es el único capaz de conocer sus pensamientos y deseos.

De esta manera, puede observarse que, a diferencia de las explicaciones ofrecidas anteriormente, a Descartes le interesa explicar los procesos que hacen posible que los individuos seamos conscientes. Aunque no deja de lado en su totalidad el aspecto moral, sus inquietudes están más inclinadas a la explicación epistemológica del fenómeno. Por ejemplo, *Las pasiones del Alma* son una obra que se preocupa por ofrecernos una explicación detallada de la manera en la que el cuerpo interactúa con el alma, así como las consecuencias que tiene la vinculación que hay con el mundo. Por una parte, en principio, tenemos en esta explicación, un fundamento metafísico que da cuenta de la conciencia del pensamiento y en segundo lugar, un esfuerzo por conectar las primeras consideraciones metafísicas con la fisiología.

2.4 John Locke

En su *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, al igual que Descartes Locke menciona que:

[...] *el entendimiento es lo que sitúa al hombre por encima del resto de los seres sensibles y le concede todas las ventajas y potestad que tiene sobre ellos.*³¹

Sin embargo, nos aclara de antemano que este

[...] *no se advierte a sí mismo, precisa arte y esfuerzo para ponerlo a distancia y convertirlo en su propio objeto.*³²

En principio, se puede apreciar que, a partir de eso, el filósofo inglés considera que esta capacidad de ser conscientes no es advertida de inmediato. Tiene que ver más bien con algo que se va construyendo. Quizá por ello está convencido de que no hay ninguna noción primaria innata en la mente.

Tomando en cuenta lo anterior, resulta importante explicar cómo se va desarrollando la habilidad de ir percatándose de las facultades del entendimiento. Para ello, hay que tener presente la concepción de “idea” que se expone en el *Ensayo*, la cual es entendida como

[...] *el objeto del entendimiento y es aquello de lo que se ocupa la mente cuando piensa.*³³

³¹ J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p. 17.

³² *Ibidem*.

³³ J. Locke, *op. cit.*, p. 21.

Además, se señala que

[...] *todos tienen conciencia de ellas en sí mismas, y las palabras y los actos de los hombres muestran satisfactoriamente que están en la mente de los otros.*³⁴

Es a partir de la experiencia y la reflexión que los seres humanos nos hacemos de todo nuestro saber. De manera que, en primer lugar, son los sentidos los que proporcionan las primeras ideas al sujeto, las cuales son distintas percepciones de objetos. Es así que se adquieren ideas de colores, sonidos, texturas y todas las que son dadas por la sensibilidad. Sólo después de que la experiencia provee de las primeras ideas al entendimiento la mente puede reflexionar, deliberar y hacer consideraciones en torno a las mismas. Esa aptitud es descrita como el resultado de un ‘sentido interno’, el cual no se deriva de cosas externas. Como consecuencias de ese sentido están el dudar, el creer, el razonar, entre otras capacidades más.

La reflexión que el sujeto tiene acerca de las ideas que recibe tiene como consecuencia el hacerse consciente de las mismas. Podría decirse que, en general, los seres humanos asimilamos las verdades del mundo y las aceptamos como tales cuando se alcanza un determinado nivel de ‘uso de la razón’. En este caso, la reflexión es entendida como la

[...] *advertencia que hace la mente de sus propias operaciones.*³⁵

Para ponerlo de una manera simple, la reflexión es el aspecto que nos permite darnos cuenta de las ideas que se obtienen gracias a los sentidos. En este aspecto hay similitud con Descartes, ya que ambos mencionan que el pensamiento es una facultad que está en constante actividad.

[...] *Concedo que el alma de un hombre en estado de vigilia nunca está sin pensamiento, porque esa es la condición de ese estado.*³⁶

Es por ello que a diferencia de la vigilia, en el sueño no somos sensibles ni percibimos nuestras ideas. La razón es simplemente que no nos damos cuenta de ellas.

De esta manera, en esta explicación de la conciencia la reflexión o atención de las ideas permite que con el tiempo se vayan reconociendo de una manera más inmediata. Con

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ J. Locke, *op. cit.*, p. 84.

³⁶ *Ibid.*, p. 88.

ello, también es posible que los individuos comiencen a desarrollar un conocimiento sobre sí mismos. La reflexión

[...] *en contraste, se ha dicho que es equivalente a enfocar la atención en una operación mental.*³⁷

Por ejemplo, personajes como el mismo Leibniz y más recientemente Mark Kulstad³⁸ consideran que la conciencia tiene que ver con una percepción de segundo orden que consiste en poner atención particular a determinadas percepciones de ideas, lo que hace posible que nos demos cuenta de las mismas. Sin embargo, en contraste, se comenta también que

[...] *para Locke, 'ser consciente' denota un conocimiento inmediato que es una parte integral de todos los actos del pensamiento como tal.*³⁹

Por ello, resulta coherente que para el filósofo de Somerset no puede haber ideas o pensamientos de los que uno no se dé cuenta. Al recibir las primeras impresiones del mundo externo, automáticamente nos percatamos de ellas.

Si para Locke, a final de cuentas, la conciencia tiene que ver con esta capacidad de auto-referencia en el pensar, el ser consciente tiene que ver con pensar y percatarse de los estados de uno mismo y como consecuencia se desarrolla la construcción de la idea de persona. Por ello, se plantea que la identidad viene a ser el resultado de una relación entre la conciencia y la memoria. La primera tiene que ver con la percepción y deliberación de ideas y por otro lado, la memoria es el almacén de las ideas y reflexiones que va teniendo cada individuo. Con base en ambas capacidades, la identidad personal es algo que se construye. Como lo menciona Udo Thiel, considerar a un ser humano (como una persona) es considerarlo con todos sus pensamientos, recuerdos y acciones de las cuales es consciente.⁴⁰

A partir de esta breve exposición, podría inferirse que la manera a partir de la cual se entiende el concepto de conciencia está asociada con una capacidad de percatarse de ideas, reflexiones y pensamientos que vamos adquiriendo y generando. No obstante, como ya se mencionó, esa facultad se va desarrollando poco a poco y con ello, se van amplificando capacidades intelectivas más sofisticadas, mismas que tienen como una de sus consecuencias la construcción de una identidad. Hay que tener presente que en el *Ensayo* se menciona, con claridad, que el individuo siempre tiene conciencia de cada una de las impresiones que recibe

³⁷ Udo Thiel, *op. cit.*, p.113.

³⁸ *Professor* emérito en la Universidad Rice especializado en temas de filosofía moderna y Leibniz

³⁹ Udo Thiel, *op. cit.*, p. 114.

⁴⁰ U. Thiel, *The Early Modern Subject*, p. 100.

tanto del mundo externo como de sus reflexiones más internas. Por ende, no hay algo así como ideas inconscientes o de las que el sujeto no se percató. Más adelante me daré a la tarea de tratar con mayor detalle el planteamiento de estas teorías de la conciencia identificadas como las Teorías de Orden Superior (HOT)⁴¹.

Es importante tomar en cuenta que este uso epistemológico no es el único que el filósofo británico tiene para “conciencia”. Por ejemplo, al desplegarse en los ámbitos de la acción humana y del pensar, esta misma

*[...] desarrolla completamente una función que podríamos llamar ‘apropiativa’. Esta función, aplicada tanto a las acciones tanto a los pensamientos, genera la identidad y la responsabilidad del sujeto, por lo que presenta un significado moral.*⁴²

Puede decirse que este aspecto es dinámico, ya que un individuo que ha logrado desarrollar reflexiones y pensamientos puede ponerlos en relación con una divinidad que es quien dicta recompensas o castigos según sean las conductas de las personas. Sin embargo, aunque desarrollar un análisis acerca de la manera como Locke interpreta esta aplicación no es el principal objetivo del texto, considero que vale la pena tomar en cuenta que, al igual que sus otros colegas, sigue estando presente esta aplicación moral y debe quedar claro que lo que distingue las distintas aplicaciones es el contexto y la manera como se utiliza.

Con todo esto, hay que tomar en cuenta que el filósofo inglés no parte de un fundamento metafísico que justifica la concepción de la individualidad (Yo) para explicar la manera en la que nos volvemos conscientes del mundo. Más bien, es a partir de la experiencia con el mismo y la reflexión acerca de él que se concibe la perspectiva personal.

De esta manera, en su epistemología, Locke presenta a un individuo que no se da cuenta de manera inmediata de sus pensamientos. En este caso, la persona obtiene sus primeras ideas a través de los sentidos y es de las primeras experiencias de las que es consciente. Posteriormente, ya con varias ideas primarias asimiladas, es decir con un conocimiento del mundo un poco más complejo, se puede deliberar sobre estas primeras ideas y comienza a desarrollarse un ‘sentido interno’. A partir de ello se da también la reflexión que tiene que ver con el enfoque y advertencia de las propias ideas. Para este pensador, la conciencia estaría en este proceso de asimilación de ideas primarias. Aunque menciona que al tener nuestras primeras experiencias con el mundo, somos conscientes, es un estado muy básico y muy distinto al ser consciente de una idea o de alguna reflexión. Hay

⁴¹ High Order Theory

⁴² Pedro-José Herraíz, p. 58.

que recordar que para él, el entendimiento es lo que hace que el ser humano sea superior a los demás seres sensibles.

2.5 Gottfried Leibniz

Aproximadamente en la misma época,⁴³ Gottfried Wilhelm Leibniz formuló sus consideraciones respecto al entendimiento humano y el papel que jugaba el concepto de conciencia en los planteamientos del mismo. Aunque concordaba con varias de las posturas de Locke, mantenía con él disconformidades en algunos puntos. Por ejemplo, la concepción de ideas innatas y la posibilidad de que hay impresiones de las que no necesariamente nos damos cuenta es una de las diferencias que mantenía con el filósofo inglés. De manera que, para desarrollar el enfoque leibniziano de la conciencia, es primordial presentar la noción básica sobre la cual desarrolló su sistema filosófico, esto es, el concepto de mónada. Esta noción se entiende como una

*[...] sustancia simple que entra en los compuestos.*⁴⁴

y en su pluralidad,

*[...] son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas.*⁴⁵

Con ello, se toma en cuenta que es necesario que

*[...] tengan algunas cualidades, de lo contrario no serían ni siquiera seres.*⁴⁶

ya que si las sustancias simples no fueran discernibles entre ellas por sus cualidades no habría manera de notar el cambio y la diferencia entre las mismas.

Así

*[...] los cambios naturales de las mónadas provienen de un principio interno.*⁴⁷

Este cambio se da gradualmente, es decir

⁴³ Hay que tener en cuenta que, aunque los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* fueron publicados en 1765, el texto ya estaba terminado desde 1704. Es decir, catorce años después de la publicación del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke.

⁴⁴ G. W. Leibniz, *Monadología*, §1.

⁴⁵ *Ibid.*, §3.

⁴⁶ *Ibid.*, §8.

⁴⁷ *Ibid.*, §11.

[...] *algo cambia y algo permanece*,⁴⁸

por ello es menester que en la sustancia simple haya una pluralidad de afecciones y relaciones. Ese estado transitorio es lo que Leibniz denominó ‘percepción’.

El concepto de percepción es primordial para comprender la noción de mónada, ya que es gracias a esta capacidad que se tiene la posibilidad de entender la diferencia entre cada una de ellas. Esto es porque dicha distinción responde a los diferentes grados de calidad perceptiva de cada una. En el caso de la mónada humana, que es caracterizada como espíritu, la capacidad perceptiva es más sofisticada y ello le permite el conocimiento de las verdades necesarias y eternas, las cuales son concebidas como Dios y el yo. Estos espíritus, a diferencia de las almas animales, no sólo tienen la capacidad de percibir las impresiones que arroja el mundo, sino que también son capaces de apercebirlos.

*Así, pues, conviene distinguir entre percepción, que es el estado interior de la mónada representando las cosas externas y apercepción, que es la conciencia o el conocimiento reflexivo de ese estado interior.*⁴⁹

A primera vista, podría decirse que la noción de apercepción tiene que ver con la capacidad de hacerse consciente de las impresiones que se reciben, ya que estos ‘principios generales’ innatos no aparecen sino gracias a la atención que se les presta. Tal capacidad, es una manifestación de la conciencia que marca los límites entre los espíritus (seres humanos) y las almas animales. Ya que la posibilidad de entender estas verdades es una disposición,

[...] *que determina nuestra alma y que hace que puedan ser deducidas de ella.*⁵⁰

Udo Thiel menciona que

[...] *cuando se trata explícitamente del conocimiento de la existencia de uno mismo, [Leibniz] lo explica en términos de apercepción.*⁵¹

Aunque concede que los animales e incluso las plantas perciben, sólo las percepciones del ser humano están acompañadas de reflexión. Por ello, puede decirse que los animales no aperciben, ya que no tienen conocimiento de su propia existencia. Sin embargo, más adelante se podrá observar la manera como el filósofo alemán concede una ligera capacidad

⁴⁸ *Ibid.*, §13.

⁴⁹ G. W. Leibniz, *Principios de la naturaleza y de la gracia*, §4.

⁵⁰ G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 82.

⁵¹ Udo Thiel, *op. cit.*, p. 297.

aperceptiva en algunas bestias. Sin embargo, considero que ese punto dependerá del enfoque con el que se le interprete.

Para tener una comprensión más puntual del concepto de apercepción y del papel que juega en la explicación de la conciencia, es importante poner atención en las semejanzas que mantiene con la epistemología de John Locke. En primer lugar, a diferencia del filósofo británico, el autor de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*⁵² considera la existencia de ideas innatas

[...] *que no provienen de los sentidos, con las cuales nos encontramos dentro de nosotros mismos sin que las hayamos formado, aunque los sentidos nos proporcionan la ocasión de aperebirnos de su existencia.*⁵³

Básicamente son verdades necesarias que se van descubriendo gracias a la percepción y la atención que se le pone a las mismas (apercepción), ya que

[...] *las enseñanzas exteriores no hacen más que despertar lo que ya está en nosotros.*⁵⁴

Discretamente, lo que Leibniz propone es una epistemología platónica, ya que afirma que hay verdades que en el fondo todo mundo conoce y que se reconocen a partir del momento en que son escuchadas. Como indicio de ello basta con recordar a Platón diciéndole a Menón como el esclavo no aprendía nada de lo que se le cuestionaba, sino que únicamente recordaba todo lo que ya sabía de antemano.

*¿Y no ocurre que si en nuestra alma reside siempre la verdad de las cosas, esta ha de ser inmortal, de modo que sea necesario tratar de investigar y recordar resueltamente aquello que ahora ignoras, esto es, aquello de lo que no guardas memoria?.*⁵⁵

En el caso del filósofo alemán el principio de no contradicción, la aritmética y la geometría son ejemplos de esas verdades necesarias.

Con base en esas consideraciones, se abre la posibilidad de que al percibir el mundo y reflexionar sobre él no estamos poniendo atención a todas las impresiones que tenemos. Por ello, es posible que tengamos pensamientos o ideas de las que no nos demos cuenta (no las aperebimos) hasta que ponemos interés en ello.

⁵² Esta obra publicada en 1765, es una refutación al *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke

⁵³ G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 74.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 77.

⁵⁵ Platón, *Menón*, 86b.

Se trata de que hace falta considerar que pensamos simultáneamente en cantidad de cosas, pero sólo tenemos en mente los pensamientos más llamativos: y no podría ser de otra manera, pues si tuviésemos todo en cuenta habría que pensar con atención en infinidad de cosas al mismo tiempo.⁵⁶

Se podría decir que hay cambios en el alma de los cuales no nos damos cuenta. Ello se debe a que las impresiones son muy pequeñas y no hay en ellas nada que nos permita distinguirlas.

Cierto es que podríamos apercibirnos y reflexionar sobre ellas, si no lo impidiese su enorme cantidad, que divide nuestro espíritu, o si no estuviesen difuminadas, o mejor, oscurecidas por otras mayores.⁵⁷

En este punto es donde se puede tomar al filósofo alemán como el fundador de teorías de orden superior (HOT) acerca de la conciencia, teniendo una gran influencia en pensamiento de personajes como Christian Wolff, Johan Heinrich Winckler, Martin Knutzen e incluso Immanuel Kant. Durante el desarrollo de este texto, se podrán observar posturas que proponen algo similar y que a la fecha se mantienen vigentes.

Como se ha mencionado, a diferencia de las perspectivas anteriores, Leibniz considera que no todas las percepciones son conscientes y puede hablarse de percepciones inconscientes o a las que no atendemos permanentemente. En este caso el concepto de apercepción juega un papel vital en la explicación. Si lo ponemos sucintamente, podría decirse que, en general, el entendimiento se compone de ideas innatas y recibe impresiones de carácter perceptual. Estas verdades necesarias y *a priori* son traídas a la luz gracias a que las concebimos por medio de una reflexión. De manera que tenemos en un nivel un amplio número de percepciones que recibimos vía a los sentidos, pero es la apercepción la que nos permite atender éstas de manera particular y con ello se obtiene la posibilidad de generar conciencia acerca de las mismas. Así, la facultad humana de la apercepción es la que nos permite volvernos conscientes de las percepciones que recibimos. Sin embargo, aunque en un principio se mencionó que sólo los espíritus cuentan con la posibilidad de percibir las propias ideas, en sus *Nuevos ensayos* menciona que las bestias tienen también la posibilidad de hacerlo.

“Al modo de que un jabalí se percibe de una persona que le grita y va derecho a esa

⁵⁶ Leibniz, G. *Ibid.*, p. 121.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 148.

*persona, de la que hasta entonces no había tenido más que una simple percepción”.*⁵⁸

Con ello, se podría afirmar que, de alguna manera, hay animales que también son conscientes de lo que perciben. Aunque al asentir a un enunciado como ese, se podría declarar también que en ello hay alguna clase de reflexión y esta es una facultad que pocos concederían a un animal.

Resulta importante tomar en cuenta que, como menciona Udo Thiel:

*Para Locke, la reflexión, pero no la conciencia es un acto mental de orden superior. Leibniz no parece considerar la noción de conciencia como esencial a la cualidad misma de pensar.*⁵⁹

Para este último, incluso

[...] *ambas, aperccepción y reflexión son actos mentales de orden superior.*⁶⁰

Por ello, al rechazar o afirmar las tesis de cada uno con respecto a la conciencia, es posible considerar inmediatamente si la conciencia puede seguir de la reflexión o no. Debate que, como mencioné en párrafos anteriores, sigue vigente hasta nuestros días.

Finalmente, otro punto que me gustaría mencionar con relación a ambos personajes es que, al igual que Locke, el filósofo alemán maneja una aplicación moral para el concepto de conciencia. Ello se muestra en el momento en que cuestiona la existencia de principios prácticos innatos:

*Aunque es posible afirmar en verdad que la moral tiene principios indemostrables, y que uno de los primeros y más practicados es que hay que dejarse guiar por la alegría y evitar la tristeza.*⁶¹

Con ello menciona que a la máxima a la que hace referencia es de ‘naturaleza diferente’, ya que

[...] *no es conocida por la razón sino, por así decirlo, por un ‘instinto’. Es un principio innato, pero no pertenece a la luz natural, pues no se le conoce con plena luminosidad.*⁶²

⁵⁸ *Ibid.*, p. 159.

⁵⁹ Udo Thiel, *op. cit.*, p. 298.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 300

⁶¹ *Ibid.*, p. 93.

⁶² *Ibidem.*

Puede observarse entonces que, aunque no es un principio *a priori*, dicha regla (como dice Descartes) parecería que se capta directamente y ‘de golpe’.

2.6 David Hume

Para David Hume, el ser consciente es algo que está explicado principalmente en su *Tratado de la Naturaleza Humana*. Ahora bien, para comprender con claridad cada uno de sus planteamientos es necesario presentar sus “postulados” por medio de los cuales él intentará explicar el funcionamiento de la mente humana.

Al hablar del tema de lo mental, el filósofo escocés considera como algo primordial que no se tiene

[...] *la noción más remota del lugar en el que se presentan esas escenas [las percepciones], ni tampoco de los materiales de que están compuestas.*⁶³

De manera que, en su caso, no es posible dar cuenta de las cualidades de “lo mental”. Considero que, más que esclarecer la fenomenología de los pensamientos, lo que a Hume más le interesaba era explicar la manera cómo funciona la mente humana. Por ello, afirma que antes que una sustancia somos un conjunto de relaciones que se conectan entre sí por principios asociativos y a partir de ello declara que

[...] *todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominare impresiones e ideas.*⁶⁴

Al igual que lo ve Locke, las primeras están asociadas con la sensibilidad, es decir nuestros sentidos y las segundas con la reflexión, pues como se menciona en el *Tratado*, hay una diferencia entre el sentir y el pensar. Sin embargo, a pesar de ello, ambas son de la misma naturaleza. La diferencia que hay entre ellas queda manifestada por los grados de fuerza y vivacidad con la que se presentan a las personas. Por un lado, está mi experiencia visual del rojo (impresión) y por el otro la idea que dicha impresión genera. Por ejemplo, al tener la experiencia inmediata del color, ésta es más fuerte y viva que la idea correspondiente.

Además de esa primera división de percepciones, se menciona también que existen otras dos distinciones entre impresiones e ideas.

⁶³ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, I, 4, 6.

⁶⁴ *Ibid.*, I, 1, 1.

*Se trata de la división en 'simples' y 'complejas'. Las percepciones simples (impresiones e ideas) son tales que no admiten ni distinción ni separación. Las complejas son lo contrario a éstas y pueden dividirse en partes.*⁶⁵

Por ejemplo, en la impresión compleja de una naranja, obtenemos las impresiones simples del color, olor, forma y sabor que captamos en esa fruta. Estas impresiones, al realizar el análisis correspondiente, tienen como consecuencia las ideas simples de cada una de sus cualidades. Hay que tener en cuenta que las primeras percepciones que recibimos son impresiones complejas y es sólo después de varias experiencias y el análisis de las mismas que se puede identificar y diferenciar las impresiones simples que se adquirieron en un principio. Al tener la percepción de una naranja, no tengo la impresión de redondo, luego la de color y la de olor. Más bien es a partir de que he visto naranjas que puedo aislar cada una de sus cualidades y asociarlas con impresiones del color naranja, de cosas redondas y así sucesivamente con cada una de sus características.

Con la presentación de las distintas clases de percepciones que se tiene debe quedar establecido que todas estas se presentan en pares, ya que aparecen a la vez como impresiones y como ideas.

*Las unas parecen ser de algún modo reflejo de las otras.*⁶⁶

Por citar un caso, cuando me concentro y pienso en la calle donde vivo las ideas que me formo son representaciones exactas de las impresiones que recibí al haber estado en ese lugar, ya que

*[...] las ideas e impresiones parecen corresponderse siempre entre sí.*⁶⁷

Es importante apuntar que las impresiones son las que aparecen primero y es a partir de éstas que se forman las ideas. De esta manera, no sería posible formarse una idea correcta del sabor del chocolate sin haber tenido la impresión previa, es decir, si nunca antes se le ha probado.

En el caso de las impresiones, las hay de sensación y también de reflexión. Las primeras se tienen gracias a los sentidos, las otras se derivan de las ideas que se tienen. Concretamente, podría decirse que son las percepciones de las ideas o consecuencias de las

⁶⁵ *Ibid.*, I, 1, 2.

⁶⁶ *Ibid.*, I, 1, 3.

⁶⁷ *Ibidem.*

mismas.

*Una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, de esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan.*⁶⁸

Pensándolo detenidamente, las impresiones de reflexión estarían asociadas con alguna clase de sensación que da al tener consideraciones e ideas. También pueden entenderse como abstracciones de la mente, en todo este proceso la memoria juega un papel crucial. Al ser descrita como una facultad que posibilita la repetición de impresiones, permite la recreación de las mismas

*[...] como cuando se tuvo en un primer momento.*⁶⁹

Es por ello que dicha facultad permite la retención de ideas sin que se tenga necesariamente la impresión en ese momento. Así, la memoria juega un papel preponderante en la construcción de la identidad personal. Esto es porque al proveer impresiones de percepciones pasadas generamos conocimientos acerca de nuestra persona y además,

*[...] sin la memoria no se tendría la noción de causalidad y no habría concepción del cambio, ni de las consecuencias y efectos que éste tiene. Una vez que adquirimos la noción de causalidad a través de la memoria, se puede concebir el cambio de ideas y eso es la identidad de nuestras personalidades.*⁷⁰

La memoria permite que nos percatemos de impresiones que ya tuvimos y que podamos distinguir las de las que son nuevas.

Ahora bien, después de esta breve exposición acerca de cómo opera la mente para Hume, la incógnita por resolver es: ¿qué es lo que sería “ser consciente”? En principio, para el filósofo de Edimburgo el tomar conciencia de algo tiene que ver con captar las impresiones e ideas que se tienen. Sin embargo, está también el hecho de ser consciente de uno mismo y ello está relacionado con tener una percepción de la propia persona. A partir de ello, parece

⁶⁸ D. Hume, *op. cit.*, I, 2, 8.

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ Udo Thiel, *op. cit.*, p. 395.

imposible imaginar que haya algo más evidente. Udo Thiel menciona que este conocimiento se establece a partir de una “relación inmediata y fundamental”.⁷¹ El ser consciente de uno mismo es algo que se da directamente ya que nos percatamos de nuestras impresiones en el momento exacto en que las tenemos.

Con lo anterior, debe quedar claro que las primeras impresiones que se tienen son de sensación y son complejas en su naturaleza. Por ende, las primeras ideas que asimilamos son igualmente complejas. Es únicamente a través del análisis y la comparación que vamos identificando las cualidades de las mismas, es decir, abstraemos las ideas simples a partir de que nos percatamos de la similitud de cualidades que hay en otras ideas complejas. Nos formamos la idea de ‘verde’ cuando identificamos que esa impresión se presenta en las hojas de los árboles, en la piel de una iguana, en una prenda de vestir y demás objetos, es decir por abstracción. Nunca tenemos la impresión simple de verde, sino que esta viene incluida con otras más. El mismo Hume menciona que

[...] *estas ideas complejas pueden dividirse en relaciones, modos y sustancias.*⁷²

Para darse cuenta de las particularidades y sutilezas de las ideas complejas es primordial que haya de por medio atención y reflexión por parte del individuo que las percibe.

Otro aspecto importante para hablar de las ideas complejas reside en el estudio de las relaciones. Hay que tener en cuenta que, en este caso, el concepto de relación

[...] *nombra la cualidad por la que se unen dos ideas en la imaginación, llevando naturalmente la una a la otra.*⁷³

También a partir de esa noción se entiende la circunstancia particular en que,

[...] *incluso en la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, podemos pensar que es conveniente compararlas.*⁷⁴

De manera que, al plantear las distintas maneras en las que se relacionan las ideas, la conciencia de un individuo se va construyendo gradualmente. Un ejemplo de eso puede observarse al analizar la relación de espacio y tiempo. En principio en el *Tratado* se menciona que la idea de existencia no es consecuencia de ninguna impresión particular. Es decir, no hay

⁷¹ *Ibid.*, p. 405.

⁷² D. Hume, *op. cit.*, I, 4, 13.

⁷³ *Ibid.*, I, 5, 13.

⁷⁴ *Ibidem.*

la impresión de ‘existencia’, más bien,

*No hay impresión ni idea de tipo alguno de que seamos conscientes o tengamos memoria que no sea concebida como existente.*⁷⁵

Según él de esta conciencia surge la idea del “ser” y ello está presente desde las primeras impresiones recibidas. Por ello, define la existencia como una impresión que es
[...] *exactamente idéntica a la idea de la percepción u objeto.*⁷⁶

Así,

*[...] cualquier cosa que concibamos la concebimos como existente [...] Quienquiera que se oponga a ello tendrá necesariamente que mostrar esa distinta impresión de que se ha derivado la idea de entidad, y probar que esta impresión es inseparable de toda percepción que creamos existente.*⁷⁷

Podría decirse que la existencia es la cualidad principal de nuestras impresiones. La extensión y el tiempo son conceptos que confirman esta tesis. Ello se debe a que son caracterizadas como

*[...] claras y evidentes [ya que] no admiten discusión.*⁷⁸

La idea de extensión se adquiere cuando

*[...] al abrir los ojos y volverlos sobre los objetos circundantes, percibo muchos cuerpos visibles; al cerrarlos de nuevo y considerar la distancia que media entre esos cuerpos.*⁷⁹

me doy cuenta de su tamaño. La idea de espacio se revela en el mismo instante en que percibo las primeras impresiones del mundo. Si se observa detenidamente, parece el resultado de una inferencia.

Es así como, a partir de las explicaciones presentadas, puede observarse (como bien apunta Udo Thiel) que el autor del *Tratado* utiliza la noción de conciencia para aludir a la capacidad reflexiva y perceptiva. Sin embargo, menciona que

⁷⁵ D. Hume, *op. cit.*, II, 6, 66.

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ D. Hume, *Ibid.*, II, 6, 67.

⁷⁸ D. Hume, *Ibid.*, II, 3, 33.

⁷⁹ *Ibidem.*

[...] *en la reflexión, nuestras propias percepciones se convierten en objetos de atención y observación. La reflexión, entonces, es una clase especial de percepción (una percepción de orden superior que tiene otras percepciones como su objeto).*⁸⁰

No obstante, considero que a partir de ello no es posible afirmar del todo que la concepción humeana de la conciencia incorpore una perspectiva de orden superior, ya que en el mismo *Tratado* menciona que

[...] *todas nuestras acciones y sensaciones de la mente nos son conocidas por conciencia.*⁸¹

Así, la conciencia denota inmediatez y una constante presencia del conocimiento de uno mismo. Por ello, en comentarios posteriores, Thiel corregirá y mencionará lo siguiente:

*Algunos pasajes sugieren que para Hume la conciencia es como la reflexión, una percepción de orden superior. [Sin embargo] la cualidad de ‘inmediación’ por sí sola no significa que la conciencia sea pensamiento de una cualidad inherente del pensamiento por sí mismo.*⁸²

De esta manera, la conciencia del mundo y de uno mismo es una construcción que surge a partir de la reflexión y la relación de ideas, es decir, surge a partir de la experiencia con el mundo y no al revés.

2.7 Immanuel Kant

En la introducción a la *Crítica de la razón pura*, Kant afirma que

[...] *no hay duda alguna de que todo el conocimiento humano comienza con la experiencia.*⁸³

Por ello, parece que la estimulación que los objetos producen en nuestros sentidos es la única manera como la “facultad de conocer” puede ser puesta en marcha. De alguna manera, podría decirse que somos conscientes del mundo desde el momento en que lo experimentamos. Sin embargo, desde esta perspectiva la posibilidad de darnos cuenta de estas

⁸⁰ Udo Thiel, *Ibid.*, p. 404.

⁸¹ D. Hume, *op. cit.*, III, 5, 85.

⁸² Udo Thiel, *op. cit.*, p. 406.

⁸³ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 42.

experiencias depende de que se cumplan previamente algunas condiciones. Como se menciona en la *Crítica*, muchas de las características de la mente y su conocimiento tienen orígenes a priori.⁸⁴ Lo que esto significa es que se requiere satisfacer condiciones preliminares para poder conocer los objetos a los que la experiencia nos permite acceder.

En primer lugar, hay que señalar que hay dos condiciones iniciales que juegan un papel primordial para el conocimiento: el tiempo y el espacio. A través de ambos es que se tiene la posibilidad de experimentar los elementos del mundo externo e interno. Al ser ambos una condición necesaria para ser conscientes de las cosas, Kant los describe como *formas puras de la intuición sensible*.

Ahora bien, considero que para una reflexión clara acerca del tema, una pregunta indicada sería: ¿cómo nos hacemos conscientes del tiempo y el espacio? Me parece que ante tal interrogante, el filósofo de Königsberg respondería que ambos conceptos deben entenderse como condiciones del conocimiento, es decir, universales, necesarios y con antelación a cualquier experiencia. Por ello es que ambos afectan la sensibilidad de una manera inmediata. Para tenerlo más claro, hay que tomar en cuenta que

[...] *la intuición es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a lo que apunta todo pensamiento en cuanto medio. Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado. Pero este, por su parte, sólo nos puede ser dado (al menos a nosotros, los humanos) si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo.*⁸⁵

Además,

[...] *la capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama sensibilidad. Los objetos nos vienen, pues, dados mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra intuiciones.*⁸⁶

“Sentimos” tales intuiciones siempre desde una dimensión espacio temporal. Esas *formas puras de la intuición sensible* no son ni verdaderas ni falsas, sino que son la mera condición de posibilidad para que los objetos (cualquiera que sea su naturaleza) se nos presenten.

Kant los describe:

⁸⁴ Andrew Brook, "Kant's View of the Mind and Consciousness of Self", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

⁸⁵ I. Kant, *op. cit.*, p. 65.

⁸⁶ *Ibidem*.

[...] *como mera forma de la sensibilidad, incluso prescindiendo del objeto real de los sentidos o de la sensación.*⁸⁷

Los primeros objetos que aún no han sido analizadas por el entendimiento, los llamaré fenómenos,

[...] *el objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de fenómeno. Lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación, lo llamo materia del mismo. Llamo, en cambio, forma del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones.*⁸⁸

Espacio y tiempo son las modalidades a través de las cuales percibimos y asimilamos los objetos. Ninguno de estos conceptos se extrae de la experiencia, ya que son condición de posibilidad para toda intuición imaginable. No pueden ser consideradas como propiedades de las cosas, sino que más bien son condición de posibilidad para percibir las. Al mencionar varias de las cualidades que se identifican para hablar de espacio y tiempo, la pregunta inicialmente planteada acerca de la manera en la que nos damos cuenta de las intuiciones que permiten hacernos conscientes de las demás cosas encuentra su respuesta en la noción de *a priori*. Sin embargo, esta resolución más que echar luz en la explicación de la conciencia desencadena muchos más cuestionamientos.

De acuerdo con la lógica trascendental nuestro conocimiento surge básicamente de dos fuentes del psiquismo:

[...] *la primera es la facultad de recibir representaciones (receptividad de las impresiones); la segunda es la facultad de conocer un objeto a través de tales representaciones (espontaneidad de los conceptos). A través de la primera se nos 'da' un objeto; a través de la segunda, lo pensamos en relación con la representación. La intuición y los conceptos constituyen, pues, los elementos de nuestro conocimiento.*⁸⁹

Esta capacidad de reflexionar los objetos que no son dados por la intuición la encontramos en Descartes como el pensamiento, en Locke como el entendimiento y en Leibniz como la capacidad de apereibir. Hay que observar que en cada uno de estos enfoques está presente la consideración de una facultad especial que nos distingue de las bestias. Es

⁸⁷ I. Kant, *op. cit.*, p. 66.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ I. Kant, *op. cit.*, p. 92.

decir, una capacidad de percibir y deliberar con ‘objetos de una naturaleza mental’, la cual, diría Descartes, es distinta al mundo material. Si se analiza detenidamente dentro de estas perspectivas, la conciencia (o mejor dicho el ser consciente) está relacionado con la facultad de poder captar estas intuiciones, además de actuar o reflexionar acorde a partir de lo que se ha hecho uno consciente.

Así, en el enfoque kantiano, a través del desarrollo de la lógica trascendental se genera la explicación acerca de cómo operan las reglas del entendimiento. Por un lado están las reglas necesarias del pensar,

[...] *aquellas sin las cuales no es posible uso alguno del entendimiento.*⁹⁰

En segundo lugar está la “lógica del uso peculiar” que

[...] *comprende las reglas para pensar correctamente cierta clase de objetos.*⁹¹

La lógica que es *a priori* expone “los cánones del entendimiento y la razón”. Llegados a este punto, es importante tener en cuenta que, para Kant, nunca fue una prioridad ofrecer una explicación minuciosa acerca de la conciencia. Sin embargo, en su trabajo nos ofrece un amplio panorama del papel que tiene dicha facultad en la interacción y conocimiento del mundo. Como ya se ha mostrado, la estética trascendental nos plantea una explicación de un primer estado *a priori*, desde el cual se comienza a asimilar la realidad y a partir del cual las experiencias que tenemos (espacio-temporales) son siempre acerca de objetos.

*Los objetos de nuestras experiencias son de particulares unificados y discretos. Para tener tales detalles a [nuestra] disposición, la mente debe construirlos basándose en inputs sensibles y para construirlos, debe de desarrollar tres clases de síntesis: Debe generar una estructura espacial y temporal (síntesis de aprehensión en la intuición), [en segundo lugar] debe asociar ítems estructurados espacio-temporalmente con otros ítems estructurados espacio-temporalmente (síntesis de reproducción en la imaginación) [y finalmente] debe reconocer ítems utilizando conceptos (síntesis de reconocimiento en un concepto). Esta triple doctrina de la síntesis es una de las piedras angulares del modelo kantiano de la mente.*⁹²

⁹⁰ *Ibid.*, p. 93.

⁹¹ *Ibidem.*

⁹² A. Brook, *op. cit.*, p. 9.

A partir de lo anterior, puede verse que la síntesis es el punto inicial para la explicación de unidad de la conciencia en su interacción con los objetos (temporales y espaciales) que percibe. Como muestra de ello, se menciona que

*[...] los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos). Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos.*⁹³

Debe quedar claro entonces que por ‘síntesis’ se entiende la capacidad del acto de reunir diferentes representaciones y de entender su variedad en un único conocimiento.⁹⁴

Será así que, a partir de estas condiciones, la conciencia y a su vez el ser consciente, se advierte como una facultad especial en la que participan la sensibilidad, el entendimiento y la imaginación.

Así, la conciencia de algo se da en el momento en que se adecuan representaciones y conceptos, pues cualquier conocimiento

*[...] requiere un concepto, por muy imperfecto u oscuro que este sea.*⁹⁵

Aunque las experiencias sean diversas, el concepto parece funcionar como una regla que atrapa varias representaciones similares. Por ejemplo,

*[...] el concepto cuerpo sirve de regla, en virtud de lo pensado a través de él, al conocimiento de los fenómenos externos. Y sólo puede construir una regla para las intuiciones representando en los fenómenos dados la necesaria reproducción de su diversidad y, por tanto, la unidad sintética de los mismos.*⁹⁶

Este ejemplo sirve como fundamento para explicar que

[...] tiene que haber un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de la diversidad contenida en todas nuestras intuiciones y, por tanto, de los conceptos de objetos en general y, consiguientemente, de todos los objetos de

⁹³ I. Kant, *op. cit.*, p. 93.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 111.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 135.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 135 – 136.

*experiencia.*⁹⁷

Ante ello, Andrew Brook señala que

[...] *para Kant, la conciencia unificada es una característica central de la mente.*⁹⁸

También afirma que un grupo de experiencias integrado de una persona debe de presentar dos tipos de unidad. En primer lugar, la experiencia debe tener un sujeto en común y, como consecuencia de ello, la conciencia que este sujeto tiene de objetos representados y/o representaciones debe ser unificada. De manera que el filósofo alemán considera que, en la unidad de la conciencia, no sólo somos conscientes de experiencias simples, sino de una gran variedad al mismo tiempo.

En su análisis de la conciencia kantiana, el mismo Brook observa que hay dos perspectivas que deben considerarse para hablar de la unidad de la misma. En primer lugar está el hecho de ser conscientes de la variedad de lo que se percibe y se piensa, ya que

[...] *si no fuéramos conscientes de que lo que ahora pensamos es lo mismo que habíamos pensado hace un instante, toda reproducción en la serie de representaciones sería inútil [...] Lo variado de tal representación jamás formaría un todo, ya que carecería de una unidad que sólo la conciencia puede suministrar.*⁹⁹

En segundo lugar, está la unidad de la apercepción, la cual unifica el conjunto de las representaciones haciéndonos conscientes de una experiencia particular

*En efecto, tal unidad de la conciencia sería imposible si, al conocer la diversidad, el psiquismo no pudiera adquirir conciencia de la identidad de la función mediante la cual combina sintéticamente esa misma diversidad en un conocimiento.*¹⁰⁰

Conocer el objeto requiere de la producción de una unidad sintética de lo diverso:

Por ejemplo, pensamos un triángulo como objeto en la medida en que somos conscientes de la unión de tres líneas rectas conforme a una regla según la cual siempre puede representarse tal intuición. Esa 'unidad de la regla' es la que determina toda la diversidad y la somete a unas condiciones que hacen posible la unidad de apercepción. El concepto de esa unidad es la representación del objeto = X

⁹⁷ *Ibid.*, p. 136.

⁹⁸ A. Brook, *op. cit.*, p. 22.

⁹⁹ I. Kant, *op. cit.*, p. 134.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 137.

*que pienso a través de los mencionados predicados del triángulo.*¹⁰¹

Vale la pena tomar en cuenta que la asimilación de esta regla es parte importante de la síntesis y sería lo que permitiría reconocer el objeto en cada momento que nos enfrentamos a él.

Otro aspecto muy importante que vale la pena señalar es que, gracias a la síntesis, la percepción de los objetos aparentemente es algo unitario y complejo. En este caso, parece que no habría situaciones en las que no nos percatemos de las cosas que se perciben.

*Cuando hablamos de diferentes experiencias, podemos referir sólo a varias percepciones, las cuales pertenecen en su totalidad a una y la misma experiencia general. Esta profunda unidad sintética de percepciones es la forma de la experiencia; es nada menos que la unidad sintética de las apariencias de acuerdo con los conceptos.*¹⁰²

Sin embargo, esta situación es muy distinta a lo que Kant entiende como la ‘conciencia de sí mismo’, noción que debe abordarse desde la apercepción. La capacidad de tener conciencia de sí mismo, al igual que Leibniz, Kant la desarrolla a través del concepto de apercepción.

*Es la representación simple del yo.*¹⁰³

En este caso, hay una percepción ‘interna’ en la que el sujeto se da cuenta de sus propios estados, es decir, una intuición de sí mismo en una amplia variedad de representaciones.

*El ‘yo pienso’, tiene que poder acompañar todas mis representaciones. De lo contrario sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. La representación que puede darse con anterioridad a todo pensar, recibe el nombre de ‘intuición’. Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el ‘Yo pienso’ en el mismo sujeto en el que se halla tal diversidad.*¹⁰⁴

Sin embargo, se menciona que este acto no puede ser considerado como perteneciente

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 135.

¹⁰² *Ibid.*, p. 138.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 88.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 154.

a la sensibilidad, sino que es identificado como ‘apercepción pura’

[...] *para distinguirla de la empírica o también ‘apercepción originaria’, ya que es una autoconciencia que, al dar lugar a la representación ‘Yo pienso’,*¹⁰⁵

da lugar a una especie de sentido interno en el cual se es consciente de alteraciones, como estados de ánimo, sentimientos y sensaciones. Así, es a partir de este ejercicio que el individuo se construye una identidad como sujeto consciente, percatándose así de las representaciones que construye en su interacción con el mundo.

En conclusión, es importante desarrollar un par de observaciones que resultarán importantes para el desarrollo de este trabajo. En primer lugar, hay que poner atención en el papel que juega lo *a priori* en la construcción de la epistemología kantiana, ya que tanto en la presentación de las nociones de espacio-tiempo como en la de ‘lógica de lo general’, lo *a priori* era la condición de posibilidad para que ambas sean comprendidas. Sin embargo, considero que fundamentar la explicación acerca de la manera cómo operan nuestros procesos conscientes en un idealismo determinista complica mucho la explicación. Apelar a la naturaleza *a priori* de las intuiciones, es más o menos como recurrir a las verdades claras y discernibles las cuales, según Descartes, captamos ‘de golpe’ y sobre las cuales ‘construimos el conocimiento’. Debe señalarse que recurrir a absolutos para dar explicación a un problema filosófico es una suposición fuerte que exige pruebas, que naturalmente no se tienen.

Por otro lado, está también el *rol* que juegan los conceptos de síntesis y de apercepción. El primero, nos describe cómo la conciencia realiza una especie de compendio de intuiciones, tanto espaciales como temporales, en las que intervienen memoria y entendimiento y gracias a las cuales podemos hablar de los objetos del mundo externo y sus cualidades. En el caso de la apercepción, se desarrolla una percepción interna (de nosotros mismos) en la que nos percatamos de ‘objetos internos’ como pensamientos, dolores y deseos. que no son iguales a las que se tienen al ver un color, escuchar una canción o sentir el aire al correr. Así, las síntesis explicarían la conciencia del mundo externo y la apercepción la de (por así llamarlo) el mundo interno. En los dos casos, se sigue hablando de una percepción de ‘objetos’ de naturaleza mental, distinta a la que tenemos al captar las cosas materiales.

¹⁰⁵ *Ibidem.*

2.8 William James

A diferencia de los autores que he tratado, Willam James ofrece una explicación del ser consciente desde una perspectiva diferente, a saber, psicológica y fisiológica. Por ello, su discurso se acerca mucho más a terrenos científicos y exactos en los que el sistema nervioso, junto con el cerebro, jugarán un papel importante. Sin embargo, esta exposición mostrará que para este pensador la comprensión de esa facultad que es la conciencia no depende (de nuevo) únicamente de las afirmaciones de la ciencia, es decir, del mundo material. Hay que tomar en cuenta que en su desarrollo, esta perspectiva no sólo recurrirá a las neurociencias para dar fundamento a sus suposiciones, sino que también, en al menos un punto, se enfocará el asunto desde el punto de vista de la fenomenología. Por ello, el enfoque cerebrista no constituirá para James la resolución definitiva de los problemas relacionados con la conciencia.

Como lo menciona Ash Gobar en su texto *The Phenomenology of William James*, en su etapa temprana (1870-1885), el psicólogo norteamericano desarrolló un enfoque que podría caracterizarse como científico-fenomenológico, seguido de un segundo periodo de observación y descripción de corte psicológico-biologicista. En estos puntos, la explicación cerebrista fue ampliamente desarrollada y la acción de ser consciente quedaba relacionada con descripciones de las funciones del sistema nervioso. Posteriormente, todas esas reflexiones condujeron a una fase intermedia donde el pragmatismo y el fenomenalismo fueron los ejes principales para dar cuenta de lo mental. Finalmente, en su última etapa (1909-1910) los elementos de una fenomenología pluralista fueron los puntos de partida que sirvieron para desarrollar las propuestas del psicólogo norteamericano. Con este panorama, lo que intentaré hacer será presentar algunas explicaciones de estos diferentes periodos que permitirán comprender la manera en la que James concibió esa peculiar facultad de “volverse consciente de algo”.

En 1879, año en el que se publicó *Are We Automata?*, ya había un desarrollo importante en las investigaciones de los campos de la anatomía y las neurociencias. Por ejemplo, en 1860 Paul Broca, con base en una autopsia realizada a una persona que padecía afasia, sugirió que la función del lenguaje se encontraba en una determinada área de la corteza cerebral, sector al que más adelante se le conoció como el área de Broca. En 1870 Gustav Fritsch y Eduard Hitzig realizaron los primeros experimentos que revelaban áreas específicas del cerebro que reportaban una relación con las funciones motrices del cuerpo y por su parte, Richard Caton localizaba en 1875 oscilaciones eléctricas que tienen que ver con

la estimulación sensorial. Es a partir de estas y otras investigaciones que se fue construyendo la idea de que el sistema nervioso era la vía indicada para explicar lo mental, es decir, todo aquello que tuviera que ver con los pensamientos, ideas y naturalmente, la conciencia. Sin embargo, en *Are we Automata?* James difiere de la tesis de que la comprensión del problema descansa exclusivamente en explicaciones fisiológicas.

En el artículo mencionado, se desarrollan una serie de críticas dirigidas a la llamada ‘teoría del autómeta consciente’ (*Conscious-Automaton-Theory*). Propuesta presentada por Thomas Henry Huxley en 1874, la cual plantea que somos máquinas hechas de pura materia y que las sensaciones son meros resultados colaterales de nuestros procesos nerviosos. Como seguidor de Darwin, Huxley menciona que las acciones conscientes descansan en una autopreservación axiomática, es decir se llevan a cabo a partir de un instinto de autopreservación intrínseco. De manera que, la variación espontánea y la selección natural en donde se encuentra el interés de cada especie por sobrevivir son el resultado de procesos biológicos. Así, nuestros pensamientos y sentimientos quedan explicados como consecuencia de procesos nerviosos a los que corresponde un sentimiento característico que se da en un orden determinado. Entonces, las acciones de los centros nerviosos superiores serían los que harían actuar a los sujetos de una manera automática.

Ante esta propuesta, James intenta defender en su ensayo que la conciencia juega un papel distinto y no sólo depende de reacciones fisiológicas y nerviosas. Por eso, para él los planteamientos que sugiere Huxley son errados. Para el psicólogo norteamericano

[...] *la conciencia ha evolucionado lentamente en la serie animal, y se parece en esto a todos los órganos que tienen un uso.*¹⁰⁶

Sin embargo, no por ello es el resultado del funcionamiento de los órganos humanos. En la perspectiva que James nos presenta, el interés está en mostrar que la conciencia o el hecho de darse cuenta de algo no tiene una explicación puramente biológica. Por ejemplo, para hablar de la utilidad de la conciencia en el caso de la autopreservación que menciona el discípulo de Darwin, ésta se asociaría más a consideraciones particulares de cada individuo, a partir de las cuales determinaría lo benéfico o ‘bueno’. Así, las deliberaciones que desarrolle el sujeto resultarán en acciones, mostrando que estas últimas no corresponden a una mera causa mecánica.

Lo importante para hablar de esas metas, no puede ser puesto del todo más allá de

¹⁰⁶ W. James, *Are We Automata?*, p. 4.

*que consideremos únicamente un orden físico de la existencia.*¹⁰⁷

Es decir que, para decidir si algo es favorable para la preservación de la vida o no, tiene que haber alguna clase de deliberación, criterio o comparación a través de los cuales pueda juzgarse si lo es o no. En este caso, la conciencia o la capacidad de ser consciente sería la que jugaría el papel principal para llevar a cabo esas estimaciones.

Ser consciente y actuar en consecuencia de lo que uno se percata no es el efecto de una mera reacción biológica. Para James hay un análisis por parte del individuo que no corresponde únicamente con el funcionamiento del sistema nervioso.

*La comparación requiere un 'tertium quid, un locus' –llámalo como quieras– en el que las existencias externas pueden enfrentarse en igualdad de condiciones. Este foro es lo que se conoce como una conciencia.*¹⁰⁸

Aunque no está desligada de las percepciones que tenemos con nuestros ojos, nariz, oídos, y demás partes del cuerpo, la capacidad de ser conscientes de algo va más allá de la mera explicación orgánica. Por ello, en *Los fundamentos de la psicología* se explica

*Los órganos de los sentidos despiertan a las células cerebrales; estas se despertarán una a otra en una secuencia racional y ordenada, hasta que se presentara el momento de actuar; y entonces la última vibración cerebral se descargaría hacia abajo en las vías motoras. Esto sería, en verdad una cadena de ocurrencias totalmente autónoma, de modo que cualquier tipo de mente que estuviera en ella, estaría presente únicamente como 'epifenómeno', como espectador inerte, cuya oposición o cuyo estímulo carecerán de poder igualmente sobre las ocurrencias en sí.*¹⁰⁹

Hay que aclarar que para James el cerebro es únicamente un instrumento de posibilidades, “más no de certezas”¹¹⁰. Sin embargo, los procesos que implican el ser consciente o darse cuenta tienen muchas veces como objetivo el logro de ciertos fines, “sabiendo también qué posibilidades llevan a ellos y cuáles alejan de ellos”.¹¹¹ Con todo esto, puede decirse que la conciencia puede ser vista como una facultad selectiva que exhibe sus

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰⁹ W. James, *Los principios de la psicología*, p. 107.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 116.

¹¹¹ *Ibidem*

efectos y causas gracias al sistema nervioso, sin reducirse a este. No obstante, debe quedar claro que “la corteza es el único órgano de la conciencia en el hombre”¹¹². Como puede notarse, en esta etapa del pensamiento de James, el aspecto fisiológico tiene un papel importante en la explicación, sin embargo hay un aspecto, distinto al material que tiene un papel preponderante dentro de la explicación.

Por otro lado, en un texto titulado *A Theory of Consciousness*, Giorgio Marchetti menciona que para James la conciencia es una especie de pulso que “da lugar a un contenido unitario”. Ello quiere decir que si, por ejemplo, en un estado mental específico

*[...] pensamos algo, imaginamos, sentimos o percibimos un objeto, siempre tendremos sólo un pensamiento, imagen, sensación o percepción de ese objeto”.*¹¹³ Ello quiere decir que aunque experimentemos el mismo objeto varias veces siempre será una sensación o percepción distinta y particular. Según el doctor de la IULM,¹¹⁴

la experiencia consciente como algo continuo y coherente

*[...] es el resultado de un proceso determinado por la interacción continua de dos sistemas: el sistema perceptivo y el esquema del yo.*¹¹⁵

Desde esta perspectiva podría verse cómo, por un lado, James nos explica que nos damos cuenta de las cosas gracias a las facultades del sistema nervioso y por el otro, a la capacidad de abstracción personal.

*[...] la conciencia de cosas materiales particulares presentes en los sentidos*¹¹⁶

y como consecuencia, se expresa que

*[...] toda cualidad de una cosa que afecta nuestros órganos sensoriales hace también algo más: despierta procesos en los hemisferios que se deben a la organización de ese órgano por causa de experiencias pasadas; y los resultados de esto en la conciencia suelen describirse como ideas que la sensación sugiere’.*¹¹⁷

Así, el ser consciente de las cosas materiales implica un proceso físico en el cual participa el cerebro, además de distintas operaciones que permiten asimilar esas sensaciones.

¹¹² W. James, *Los principios de la psicología.*, p. 57.

¹¹³ G. Marchetti, *A Theory of Consciousness*, p. 1.

¹¹⁴ Libera Università di Lingue e Comunicazione

¹¹⁵ G. Marchetti, *Ibid.*, p. 2.

¹¹⁶ W. James, *Los principios de la psicología*, p. 618.

¹¹⁷ *Ibidem.*

Por ejemplo, en *Los Principios* se menciona que

[...] *los procesos cerebrales, sensoriales y reproductivos combinados son los que nos dan el contenido de nuestras percepciones.*¹¹⁸

Sin embargo, debe aclararse que en este proceso hay una distinción entre lo que sería la sensación y la percepción. Para explicar la distinción anterior, James manifiesta que

[...] *la conciencia de estas cosas puede ser más o menos completa; puede ser del simple nombre de la cosa y de sus demás atributos esenciales, o bien de las variadas relaciones remotas de la cosa.*¹¹⁹

La sensación tendría que ver con informaciones inmediatas que se captan por medio de los sentidos. Colores, formas, texturas, sonidos, etc., serían ejemplos de propiedades de los objetos y a su vez, la mezcla de todas estas propiedades en los objetos sería lo que le da contenido a las percepciones, las cuales son combinaciones de distintos procesos sensoriales. En la definición de James Sully

[...] *la percepción es un proceso por medio del cual la mente complementa una impresión sensorial por medio de un acompañamiento o escolta de sensaciones revividas.*¹²⁰

Así, las sensaciones, derivan en percepciones, las cuales son el procesamiento de estas impresiones en los hemisferios cerebrales. El espíritu de Hume ronda, a mi parecer, de una manera muy clara en las reflexiones del psicólogo neoyorquino.

Es necesario señalar que cuando James se da a la tarea de explicar las funciones del cerebro ofrece argumentos basados en investigaciones científicas, a partir de las cuales justifica que los procesos sensitivos son resultado del funcionamiento del sistema nervioso. No obstante, la percepción, al ser un proceso más complejo, no queda explicada únicamente por el hecho de tener sensaciones, sino que también se requiere cierta capacidad de asociación.

Los hemisferios sirven para que tengamos impresiones sensoriales. Dicen que las sensaciones despiertan imágenes de otras sensaciones asociadas con ella, estas imágenes se funden o se combinan por medio del Ego con la sensación presente y

¹¹⁸ W. James, *op. cit.*, p. 619.

¹¹⁹ *Ibidem.*

¹²⁰ J. Sully en W. James, *op. cit.*, p. 620.

*forman un nuevo producto,*¹²¹

por lo que

[...] *todos los procesos posteriores sobre nuestras percepciones son aperceptivos.*¹²²

En varios experimentos que se mencionan para sustentar estas afirmaciones se confirma que la médula espinal contiene agrupamientos de células y fibras hechas para percibir las distintas sensaciones que tiene el cuerpo. Como consecuencia, las mismas generan reacciones. Por ejemplo, se menciona que

[...] *el mismo músculo se representa repetidamente a diferentes alturas; y en cada una de ellas entra en una combinación diferente con otros músculos para cooperar en alguna forma especial de movimiento concentrado. En cada altura el movimiento es descargado por alguna forma particular de estímulo sensorial.*¹²³

Como puede notarse, en estos procesos hay una relación psico-física la cual se desarrolla a partir de una consecuencia de justificaciones en las que se depende de representaciones o procesos mentales que tienen consecuencias corporales que sí pueden medirse y detallarse gracias a las neurociencias. Así, a través de estos procesos y la asimilación de esa información, los individuos nos hacemos conscientes de los objetos del mundo.

Por otro lado, en el caso del desarrollo del aspecto de lo personal (Yo), en *Los fundamentos* de la psicología se plantea un análisis del sujeto en el que se propone una concepción que se construye a partir de cuatro puntos de vista:

lo material,
lo social,
lo espiritual y
un ego puro.

En principio, el cuerpo humano es el referente inmediato para identificar el yo material. El aspecto social del individuo es algo más complejo, ya que tiene que ver con

¹²¹ *Ibid.*, p. 643.

¹²² *Ibidem.*

¹²³ W. James, *Los principios de la psicología*, p. 18.

[...] *el reconocimiento que [se] recibe de [los] compañeros. No sólo somos animales gregarios, a quienes gusta estar a la vista de nuestros compañeros, sino que además tenemos la propensión innata de procurar que se nos vea.*¹²⁴

Este tratamiento del Yo está construido desde un reconocimiento social y es la construcción de una imagen e identidad ante los demás.

*La fama, buena o mala, de un hombre, y su honor o deshonra, son nombres de uno de sus yoes sociales.*¹²⁵

En el terreno de lo espiritual, se trata la capacidad de razonar o discriminar, siendo este donde se desarrolla la intelectualidad y la construcción de la conciencia personal. Por lo que juega un papel tan importante que se le identifica como

[...] *el núcleo central del yo,*¹²⁶

del cual se tiene un conocimiento sensible y directo, pues

[...] *está tan cabalmente presente en cualquier momento de la conciencia*¹²⁷

y

[...] *lo sentimos cuando nos damos cuenta de su existencia que su percepción es inmediata.*¹²⁸

No obstante, a diferencia del aspecto material y social, lo complejo está en la identificación del ‘Yo espiritual’, el cual es descrito como ‘el Yo de yoes’. Una reflexión final que nos deja James, al intentar describir el proceso de indagación del aspecto espiritual del Yo, es:

Consiste por lo general en una colección de movimientos cefálicos de 'ajustes' que, por falta de atención y reflexión, no son percibidos y clasificados como lo que son; que más allá y por encima de ellos hay un sentimiento más oscuro de algo más; pero sea que pertenezca a procesos fisiológicos más débiles, o a nada objetivo en absoluto, sino más bien a la subjetividad como tal, de pensamiento que

¹²⁴ *Ibid.*, p. 235.

¹²⁵ *Ibidem.*

¹²⁶ W. James, *op. cit.*, p. 239.

¹²⁷ *Ibidem.*

¹²⁸ *Ibidem.*

*se ha 'vuelto su propio objeto', debe seguir siendo por el momento una cuestión no resuelta.*¹²⁹

De nuevo, James expresa que la comprensión de la conciencia no queda determinada por las aportaciones que puede ofrecer la perspectiva fisiológica. Ya que está apelando a la concepción de un aspecto de la conciencia que no solamente es sensorial, sino también preceptivo y ya se vio, que en este proceso interviene un aspecto que es de otra naturaleza y que tiene implicaciones en lo corporal.

De alguna manera podría decirse que este aspecto de la conciencia tiene que ver también con el desarrollo de la concepción que cada individuo tiene de sí mismo, o lo que James identificó como la parte espiritual del 'yo'. Por último, lo que corresponde al 'ego puro' parece ser un agregado de las tres perspectivas, a partir de las cuales se construye una conciencia más compleja del individuo. Por ejemplo, en cuanto a lo corporal,

*[...] el sentir la masa cúbica total de nuestro cuerpo nos da permanentemente una sensación incesante de existencia personal. Así sentimos igualmente el 'núcleo interno del yo espiritual', sea en forma de ajustes fisiológicos lejanos sea en forma de la actividad pura de nuestro pensamiento teniendo lugar como tal. Nuestros yoes más remotos, espiritual material y social, se presentan también, en la medida en que son realizados.*¹³⁰

De modo que, el 'ego puro', al englobar estas diferentes partes del Yo, apela a una conciencia de la existencia, la cual mantiene una unidad y fluidez permanente.

*El parecido entre las partes de un continuum de sensaciones experimentado junto con todas las cosas completamente diferentes en todos los demás sentidos, constituye la 'identidad personal' real y verificable que sentimos. Solamente hay esta identidad en la 'corriente' de la conciencia subjetiva.*¹³¹

En esta unidad de los distintos aspectos del Yo, se puede concebir a un individuo que tiene la experiencia de su cuerpo, que convive con otros sujetos similares a él y que razona acerca de sí mismo y de su entorno, en un presente y un pasado que lo conforman. A partir de ello, adquiere una conciencia personal, ya que se da cuenta del mundo que lo rodea y del

¹²⁹ W. James, *op. cit.*, p. 244.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 265.

¹³¹ *Ibid.*, p. 267.

papel que él mismo juega en el mundo.

Un concepto importante que ayuda a entender esta perspectiva de la conciencia es el de atención. Gracias a esa capacidad es posible la deliberación, la cual revela que las acciones que vienen del cerebro no son el resultado de una función automática.

*Sólo aquellas cosas a las que presto atención dan forma a mi mente: sin interés selectivo, la experiencia es un inmenso caos.*¹³²

Si no se pusiera atención o cierto énfasis en las percepciones que se tienen seríamos conscientes de una manera desordenada. Por ello, se explica que la atención hace

*[...] que la mente tome posesión, en forma clara y vívida, de uno entre los que parecen ser varios objetos simultáneamente posibles, o trenes de pensamiento. De su esencia son la circunscripción y la concentración de la conciencia.*¹³³

El punto interesante en este proceso de concentrarse en un estado en particular abre varias discusiones y una que intentaré abordar brevemente está dirigida a la cuestión que el mismo James plantea: ¿a cuántas cosas podemos atender al mismo tiempo? O ¿somos conscientes de todos nuestros estados? Es importante notar que a partir de esta clase de cuestiones es que es posible plantear las Teorías de Orden Superior (HOT). Sin embargo, para el pensador norteamericano, no es la vía en la que encuentran resolución estos problemas.

Para darle sustento a la afirmación anterior, hay que señalar que, en esta perspectiva, “*el número de cosas que podemos atender es indefinido, pues depende de la fuerza del intelecto individual, de la forma de la aprehensión y de qué cosas sean. Su número puede ser muy grande cuando son aprehendidas conceptualmente como un sistema conectado. Pero por muy numerosas que sean las cosas, sólo pueden ser conocidas en un pulso sólo de conciencia en cuyo seno se forman un objeto complejo*”.¹³⁴

A pesar de ello, no se niega ni se afirma que haya estados o cosas a las que no prestemos atención o no nos demos cuenta. Sin embargo, se menciona que

[...] las acciones que originalmente fueron inducidas por la inteligencia consciente pueden volverse tan automáticas a fuerza de repetirlas que pueden verse como

¹³² *Ibid.*, p. 320.

¹³³ *Ibid.*, p. 321.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 322.

*realizadas inconscientemente.*¹³⁵

De esta manera, las acciones o percepciones que podrían parecer inconscientes son inducidas por ‘la inteligencia consciente’, volviéndose automáticas a base de una constante repetición.

*Ponerse de pie, caminar, abotonarse y desabotonarse, tocar el piano, hablar e incluso decir nuestras oraciones, todo ello puede hacerse mientras nuestra mente está absorta en otras cosas.*¹³⁶

Así, James explica los estados que podrían clasificarse para muchos como inconscientes, como un efecto de la costumbre y la repetición.

A partir de lo anterior, puede decirse que la capacidad de ser consciente se explica principalmente a partir de dos vías. En primer lugar, está el papel que juegan el cerebro y el sistema nervioso, los cuales se encargan de registrar la información que es captada por los sentidos. No obstante, para hacerse consciente de esas sensaciones y que se conviertan en percepciones, deben pasar por un proceso de asimilación y discernimiento. Hay que tomar en cuenta que, aunque este proceso no se explica en su totalidad aludiendo al sistema nervioso, sí hay una concepción de la mente-cerebro, ya que

[...] *la corteza es el único órgano de conciencia en el hombre.*¹³⁷

Por otro lado, está la conciencia del ‘Yo’. En este punto, el darse cuenta de uno mismo, como se señaló más arriba, depende de distintos factores en los que no hay necesariamente una referencia a sinapsis cerebrales o a algo parecido. En este caso, podría decirse que la percepción del ‘Yo’ depende, además de algo corporal y aspectos sociales, de la atención. Sin embargo, algo que vale la pena mencionar es que este concepto aparece para explicar la concepción del ‘Yo’ sin ser presentado previamente. Hay que tomar en cuenta que no es lo mismo poner atención en algún punto de nuestro panorama visual a poner atención a nuestros sentimientos o a algo que se nos está diciendo. Lo que quiero decir con ello es que esta noción es algo de lo que James echa mano para exponer sus consideraciones acerca de la toma de conciencia del ‘Yo’, a pesar de que el concepto queda presentado de una manera un poco simple.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 8.

¹³⁶ *Ibidem.*

¹³⁷ W. James, *op. cit.*, p. 57.

Para finalizar, es importante señalar que, en su última etapa (1909-1910), las explicaciones estuvieron fundadas en los elementos de una fenomenología pluralista. A partir de ello, en *Does Consciousness Exist?* James explica por qué no podría decirse que una cosa como la conciencia existe, ya que para él

*[...] es el nombre de una 'nonentity' y no tiene derecho a un lugar entre los primeros principios.*¹³⁸

Reconoce que

*[...] por veinte años he desconfiado de la 'conciencia' como una entidad; por siete u ocho años atrás, he sugerido a mis estudiantes su no existencia y tratado de darles su equivalencia pragmática en realidades de experiencia.*¹³⁹

Aunque en este periodo, la perspectiva del filósofo norteamericano esté un poco más alejada de la concepción de un aspecto reflexivo y personal que es de una naturaleza especial. Básicamente, en este caso, lo que se intenta argumentar es que, más que a una entidad o a un algo, el concepto de conciencia hace alusión a una función a través de la cual se conoce el mundo.

*Mi tesis es que, si comenzamos con la suposición de que hay una sola y primera cosa o materia en el mundo, una cosa de la que todo está compuesto, si llamamos a esta cosa 'experiencia pura', entonces, el conocimiento puede ser explicado fácilmente como una clase particular de relaciones entre estas, en las que pueden entrar porciones de experiencias puras; uno de estos 'términos' llega a ser el sujeto o portador del conocimiento, el conocedor de otro llega a ser el objeto conocido".*¹⁴⁰

De esta manera, volverse consciente o ser consciente de algo no depende de algo que esté o no en el cerebro. Más bien, dependerá de la capacidad que se tenga de asimilar o conocer ese conglomerado de experiencias particulares. Con base en lo anterior debe enfatizarse el hecho de que para este momento, James explicaba la noción de conciencia a través de un fundamento psico-fenomenológico y no con base en las relaciones e influencia que tenían entidades mentales con el sistema nervioso.

¹³⁸ W. James, *Does Consciousness Exist?*, p. 478.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ W. James, *op. cit.*, p. 479.

En síntesis, en relación con la conciencia, podría decirse que en su periodo ‘científico-fenomenológico’ James la explicaría a partir de dos perspectivas, la sensitiva que sería la que se construye a partir de la interacción de los sentidos con el mundo; por otro lado, se encontraría la perspectiva perceptiva, que depende de la atención y deliberación que haga de las intuiciones y las percepciones que surjan de estas. Por otro lado, en el siglo XX, el autor de *Los principios de la psicología*, se deslinda de la concepción de entidades mentales que tienen injerencia en el cuerpo, para hablar de la conciencia como una capacidad de asimilar las experiencias particulares de cada individuo (yo).

Si se pone atención, la capacidad reflexiva o deliberativa es el punto angular que sostiene ambas perspectivas, igualmente en ambos casos, James nunca llega a desarrollar del todo una explicación de la naturaleza de esta capacidad de análisis.

2.9 Bertrand Russell

Después de este veloz recorrido a través de las distintas interpretaciones de la noción de conciencia, toca el turno de presentar el punto de vista de uno de los filósofos más importantes del siglo XX, a saber, Bertrand Russell. Al igual que James, Russell considera que más que una entidad, el concepto de conciencia sirve para hacer alusión a una amplia gama de operaciones que se relacionan con “la mente humana”.

*Si hay una cosa que se puede decir, en la estimación popular, para caracterizar la mente, es que esta cosa es ‘consciente’. Decimos que somos ‘conscientes’ de lo que vemos y escuchamos, de lo que recordamos, de nuestros propios pensamientos y sentimientos.*¹⁴¹

Algo que va a caracterizar el punto de vista del filósofo inglés es que él consideró que la comprensión de la conciencia puede lograrse mejor, a través del análisis de los estados particulares de los individuos. Al plantearse ello, para el autor de *Principia Mathematica*, el interés está en hablar de los estados conscientes de los individuos y la manera en la que se dan, más que en intentar describir las características de aquello que pueda ser considerado como “la mente” o “la conciencia”. A partir de ello, Russell desarrollará el planteamiento desde tres perspectivas diferentes. En primer lugar, está el hecho de que somos conscientes de nuestras percepciones. Nos damos cuenta del mundo externo gracias a todo lo que reconocen

¹⁴¹ B. Russell, *The Analysis of Mind*, p. 8.

nuestros sentidos. Sin embargo, al igual que James, Russell considera que es gracias a los sentidos que lo logramos.

*De lo que estoy hablando ahora es de percepción, donde, según la psicología convencional, vamos más allá de la sensación a la 'cosa' que esta representa. Cuando escuchas el rebuzno de un burro, no sólo escuchas un ruido, te das cuenta que viene de un burro. Cuando ves una mesa, no sólo ves una superficie coloreada, te das cuenta que está dura. La adición de estos elementos que van más allá de la sensación cruda se dice que constituye la percepción.*¹⁴²

Cuando se afirma que se está percibiendo alguna cosa, se afirma igualmente que se es consciente de la misma.

En segundo lugar y un poco al estilo de Hume, al hacer memoria de nuestras percepciones, se vuelven algo de lo que nos hacemos conscientes. Sin embargo, resulta complicado estar consciente de algo que ya no existe. Puede decirse entonces que la memoria percibe ideas más que objetos. De manera que al recordar un hecho o a una persona, de lo que se es consciente es de ideas. “‘Pensamiento’ en el sentido más estrecho es esa forma de conciencia que consiste en ‘ideas’”.¹⁴³ No obstante, una de las complicaciones que se identifican con este planteamiento de la memoria es el hecho de que un recuerdo no es lo mismo que el objeto o evento que se intenta recordar.

*El acto parece mítico y no se puede encontrar por observación. Si por otro lado, tratamos de memorizar algo sin el acto, nos dirigimos a un contenido, ya que debemos de tener algo que suceda ahora, en oposición al evento que sucedió en el pasado.*¹⁴⁴

Hay que observar que, en este caso, la concepción de la memoria hace alusión a un contenido, a un algo que naturalmente no es algo material.

Por último, al igual que con la memoria, nos hacemos conscientes de las creencias que tenemos, las cuales conocemos a través de enunciados. Sin embargo, estas serían asimiladas por el sujeto como ideas. Aunque, como se mencionó anteriormente, a Russell no le interesa descifrar la naturaleza de la vida mental, no deja de aceptar que hay experiencias no fisiológicas, que las personas tienen. Aunque él no les da como tal la cualidad de ideas, si se

¹⁴² *Ibid.*, p. 9.

¹⁴³ *Ibidem.*

¹⁴⁴ B. Russell, *op. cit.*, p. 15.

debe de tomar en cuenta que, a pesar de ello, sigue habiendo una clase de experiencia especial, la de, diría Locke, asimilar “el objeto del entendimiento”.

Por otro lado, hay que tomar en cuenta que, a diferencia de los recuerdos, las creencias están relacionadas con la verdad y la falsedad.

*Es la forma que da ‘conocimiento’ en sentido estricto y también error. Es, al menos aparentemente, más complejo que nuestras anteriores formas de conciencia.*¹⁴⁵

Además de esos tres rubros, (percepciones, recuerdos e ideas) se consideran también los placeres, los dolores y los deseos que son aspectos de los cuales también nos percatamos. En estas maneras de ser conscientes, hay algo en común a todas: siempre se es consciente de algo. Es decir, que la posibilidad de darnos cuenta siempre está en relación con un objeto. Sin embargo, el problema que se presenta está en el hecho de determinar qué clase de objetos se es consciente. En relación con ello, se menciona:

*Esta dirección hacia un objeto es comúnmente considerada como característico de cualquier forma de cognición y a veces de la vida mental en su conjunto. Debemos distinguir dos diferentes tendencias en la psicología tradicional. Hay aquellos que toman los fenómenos mentales inocentemente, sólo como pudiendo ser fenómenos físicos [...] Por otro lado hay aquellos cuyo interés primario está en el aparente hecho de que tenemos conocimiento, que hay un mundo rodeándonos del que nos damos cuenta. Estos sujetos están interesados en la mente porque está relacionada con el mundo, porque el conocimiento, si es un hecho, es uno muy misterioso.*¹⁴⁶

De manera que, por un lado, está la identificación del objeto mental como algo material, una sinapsis o una reacción química cerebral y, por el otro, está la identificación con un objeto misterioso que es descrito como representaciones, ideas, recuerdos y creencias, las cuales son internas y privadas.

En su análisis de la mente, Russell menciona que, en un sentido común y no filosófico, la creencia popular es que los pensamientos deben de ser alguna cosa. De igual manera se cree que estas cosas (pensamientos, ideas, creencias, recuerdos) están en la cabeza y los objetos materiales en el mundo exterior.

Se sostiene que el conocimiento del mundo exterior está constituido por la relación

¹⁴⁵ B. Russell, *Ibid.*, p. 10.

¹⁴⁶ *Ibidem.*

*con el objeto [exterior], mientras que el hecho del conocimiento es diferente de lo que se sabe y se debe a que el conocimiento viene a través del contenido.*¹⁴⁷

Así pues, al ser el conocimiento lo esencial en la explicación de la conciencia
*Estar consciente es estar en un estado de conocimiento.*¹⁴⁸

Puede verse entonces que al filósofo británico le importa muy poco la cualidad ontológica del pensamiento, Más bien, él considera que lo primordial para hablar de la conciencia está en la explicación de lo que es conocer algo.

En *Los Problemas de la Filosofía* se sostiene que “la palabra ‘conocer’ es usada en dos diferentes sentidos.

(1) En su primer uso es aplicable a la clase de conocimiento que es opuesto al error, el sentido en el que lo que sabemos es verdad, el sentido en el que aplica a nuestras creencias y convicciones, es decir, los llamados juicios. En este sentido de la palabra conocemos eso que es el caso. Esta clase de conocimiento puede ser descrito como un conocimiento de verdades.

*(2) En el segundo uso de la palabra ‘conocer’, la palabra aplica en nuestro conocimiento de las cosas, que podemos llamar conocimiento directo. (acquaintance). Este es el sentido en el que conocemos sense-data.*¹⁴⁹

Somos, pues, conscientes tanto de verdades como de cosas. Así, retomando los tres aspectos que se mencionaron al inicio acerca de las vías a través de las cuales nos hacemos conscientes de algo (percepciones, recuerdos e ideas), la percepción sería un conocimiento de cosas y el conocimiento de las creencias estaría relacionado con el conocimiento de los juicios (siempre y cuando tengan ese valor de verdad). Sin embargo, no resulta tan sencillo ver en qué uso de “conocimiento” se encuentra la memoria.

Para poder poner en su lugar estas tres perspectivas a partir de las cuales según Russell entiende la conciencia, es menester explicar cómo operan esas dos maneras de utilizar el concepto de conocimiento. Primero, el conocimiento directo (*acquaintance*) es un conocimiento simple e inmediato ya que no es obtenido por inferencia. Es directo. O sea, no tiene por qué haber razonamientos de por medio para tenerlo.

¹⁴⁷ B. Russell, *op. cit.*, P 14.

¹⁴⁸ C. McGinn, ‘Consciousness as Knowingness’, p. 237.

¹⁴⁹ B. Russell, *The Problems of Philosophy*, p. 44.

*Diremos que tenemos acquaintance de cualquier cosa con la que seamos conscientes directamente, sin intermediarios de ningún proceso de inferencia o algún conocimiento de verdades.*¹⁵⁰

Además, el conocimiento directo es garantía de certeza, ya que es un conocimiento personal del cual ningún sujeto puede dudar de su realidad. Por ejemplo, al ver una mesa tengo el conocimiento directo de los *sense-data* que la componen (sus colores, su forma, su dureza, su suavidad). De todos estos datos se es consciente, gracias a los sentidos, de una manera inmediata. Cabe mencionar que los *sense-data* son “objetos mentales” que asimilamos de *ipso facto* al percibir.

Del conocimiento por descripción, nos dice Lord Russell,
[...] *me refiero a cualquier frase de la forma ‘un tal y cual’ o ‘el tal y cual’. La frase de la forma ‘un tal y cual’ puedo llamarla una descripción ‘ambigua’; una frase de la forma ‘el tal y cual’ (en singular) lo llamaré una descripción ‘definida’. Entonces, ‘un hombre’ es una descripción ambigua y ‘el hombre de la máscara de hierro’ es una descripción definida.*¹⁵¹

Un objeto es conocido por descripción cuando conocemos las propiedades que lo constituyen. En *Los Principios de las Matemáticas* se menciona que una descripción es una expresión que se compone de un nombre propio y un predicado. En este caso, el predicado se entiende mejor como un adjetivo. En esta propuesta se menciona que los nombres propios, encuentran su significado en la referencia de un objeto y tienen como función apuntar al mismo.

*Es importante darse cuenta que en el caso de los predicados, la teoría establece tres ‘niveles’ ontológicos. Se pasa de frases denotativas (entidades lingüísticas) a conceptos (entidades ideales o lógicas) y de estos a términos [...] Las descripciones son significativas pero no denotan o, si se prefiere, denotan a través de su significado.*¹⁵²

Sabemos, por ejemplo, que el Hombre de la Máscara de Hierro no existió y sin embargo, conocemos muchas proposiciones acerca de él, pero no lo conocemos por

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 46.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 52.

¹⁵² A. Tomasini, *Una introducción al pensamiento de Bertrand Russell*, p. 69.

referencia directa. Así pues, somos conscientes de las cosas por conocimiento directo o por descripción. En el primer caso, es gracias a nuestros órganos sensoriales, en el segundo, nos dice Russell, es una construcción a partir del primero.

*Todo nuestro conocimiento, ambos, el de las cosas y el de las verdades, descansa sobre el conocimiento directo como su fundamento.*¹⁵³

Con ello, podría afirmarse que la base del conocimiento se encuentra en el conocimiento empírico crudo. Si se considera que los *sense-data* son el efecto causal en nosotros de las cosas que suponemos que existen, nuestra conciencia del mundo sería muy restringida, ya que sólo conoceríamos las cosas que están presentes para nuestros sentidos y no podríamos saber nada acerca del pasado.

*El conocimiento de verdades, como mostraremos, demanda conocimiento directo de las cosas que son esencialmente de un carácter diferente del sense-data, las cosas que en algunas ocasiones llamamos 'ideas abstractas', pero que llamaremos 'universales'. Por lo tanto, tenemos que considerar el conocimiento directo de otras cosas además de los sense-data si queremos obtener un análisis tolerablemente adecuado de nuestro conocimiento.*¹⁵⁴

Aunque los recuerdos son diferentes a los *sense-data*, ambos se conocen de manera directa, por ende, es importante dedicarle unas líneas al conocimiento mnémico.

Es importante tener en cuenta que al recordar algo no se está teniendo un conocimiento directo del objeto o la canción que se recuerda. Es decir, no tenemos de nuevo la experiencia auditiva o visual cada vez que recordamos. Sin embargo, no puede negarse que se es inmediatamente consciente de las cosas que se recuerdan. Así, pues, el conocimiento de la memoria es un conocimiento inmediato; podría decirse que se tiene experiencia directa en el recuerdo. ¿Y qué es este recuerdo del cual si tenemos un conocimiento directo? Hay que recordar, de nuevo, que el filósofo británico no está interesado en develar la naturaleza de los recuerdos, las ideas o los *sense-data*; sino que lo que a él le interesa es mostrar todas las situaciones para las que aplica el concepto de conciencia. En donde recordar, es ser consciente de algo.

Cuando se menciona que es posible hablar de la conciencia porque nos damos cuenta de nuestros propios pensamientos, sentimientos y demás, de ello se infiere que cada individuo

¹⁵³ B. Russell, *op. cit.*, p. 48.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

es consciente de los mismos. De manera que un rubro importante para hablar de la conciencia es la introspección.

*No sólo somos conscientes de las cosas, sino que a menudo somos conscientes de ser conscientes de ellas.*¹⁵⁵

Por ejemplo, desde esta perspectiva, cuando veo la luna, soy consciente de que la estoy mirando. Según Russell, este hecho de darme cuenta de ello (mí ver la luna) es un [...] *objeto del cual tengo un conocimiento directo.*¹⁵⁶

Igualmente, cuando tengo hambre y deseo comer, al ser consciente de ello, 'mi deseo de comida' es un objeto del cual me doy cuenta inmediatamente.

*De manera similar somos conscientes de nuestras sensaciones de placer o dolor y generalmente, de los eventos que pasan en nuestras mentes. Esta clase de conocimiento, puede ser llamada autoconciencia (self-consciousness).*¹⁵⁷

Además de ser un conocimiento directo, es un conocimiento individual que es asimilado por cada individuo de manera particular. O sea, cada quien sabe lo que sucede en su propia mente y es gracias a la conciencia de sí mismo, de cada individuo, que nos distinguimos de los demás animales.

*La conciencia de sí mismo es una de las cosas que distinguen a los hombres de los animales: los animales, podemos suponer, que aunque tengan conocimiento directo de sus sense-data, nunca llegan a ser conscientes del mismo conocimiento. No quiero decir que duden de su existencia, sino que nunca tendrán conciencia.*¹⁵⁸

Hasta aquí, puede notarse que, los planteamientos de Locke y Leibniz siguen estando muy presentes al hablar de estos temas. En este enfoque ya no solo se es consciente de los recuerdos o de lo que se percibe del mundo externo, sino que también se es consciente de que se es consciente, lo cual me resulta una maniobra complicada. No obstante, será en el siguiente capítulo donde expondré en donde (me parece) está la problemática de esta concepción.

Al igual que en los demás ejemplos, la conciencia de que se es consciente, es decir el

¹⁵⁵ B. Russell, *op. cit.*, p. 49.

¹⁵⁶ *Ibidem.*

¹⁵⁷ *Ibidem.*

¹⁵⁸ *Ibidem.*

conocimiento por introspección se da directamente y sin inferencia alguna. De manera que el darme cuenta de que veo la luna o que tengo hambre, sería también algo que la mente asimila. Algo así como tener la experiencia de tener la experiencia de que estoy viendo la luna, es decir darme cuenta de que estoy en un estado específico de percepción (viendo la luna), no obstante, hasta este punto no ha quedado claro qué clase de percepción especial es esta.

En el cuarto capítulo de *Los problemas de la filosofía*, dedicado al idealismo, en un intento por ofrecer un enfoque distinto se menciona que

[...] *nuestros sense-data no puede suponerse que tengan una existencia independiente de nosotros, sino que deben estar, en parte al menos, 'en' la mente, en el sentido en el que su existencia no puede continuar si no son vistos, escuchados, tocados, olfateados o probados.*¹⁵⁹

En este caso, los *sense-data* no son objetos independientes como las ideas de Locke, sino que dependen de que el sujeto los perciba y sea consciente de ellos. Así y echando mano de las reflexiones de George Berkeley, se menciona que una idea es

[...] *cualquier cosa que es conocida inmediatamente.*¹⁶⁰

Así, conocemos de manera directa, las cosas que imaginamos, nuestros recuerdos y los juicios que nos repetimos particularmente. Podría decirse de todos estos conceptos, que tienen que ver con un reino de lo mental y aunque su naturaleza sea algo irrelevante para Russell, sí debe tenerse en cuenta que no hay mucha claridad acerca de los mismos. Lo que, se supone, debe de ser lo relevante es el hecho de que no hay duda de que las experimentamos. Somos conscientes de todas ellas.

En resumen, en el caso de las percepciones y la memoria hay un conocimiento directo y privado, ya que se conocen inmediatamente y de manera personal. En el caso del conocimiento que tengo de las cosas del mundo, lo obtengo a través de las descripciones. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que para el sujeto, estas, se tornan en juicios que son asimilados por él mismo. Es decir, se hace consciente de ellas.

Así, queda reafirmada la idea de que, desde esta perspectiva el fundamento del conocimiento acerca del mundo está en el conocimiento directo. Sin embargo, se menciona que

¹⁵⁹ B. Russell, *op. cit.*, p. 38.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 39.

[...] *la importancia principal del conocimiento por descripción es que nos permite ir más allá de los límites de nuestra experiencia privada. A pesar del hecho de que sólo podemos saber verdades que están completamente compuestas de términos que hemos experimentado de una manera directa, todavía podemos tener conocimiento por descripción de cosas que nunca hemos experimentado.*¹⁶¹

Después de este breve recorrido, en principio hay que señalar que solo hay dos maneras en las que conocemos todo aquello que conforma nuestra realidad, de manera directa y a través de la descripción. En el caso del conocimiento directo, es la experiencia la que nos da esa posibilidad e interactuamos con el objeto de nuestro conocimiento. Lo experimentamos. Por su parte, las descripciones son juicios que nos permiten hablar con mayor amplitud de nuestras experiencias y de otras cosas que no conocemos directamente. Nadie podría decir que conoce Marte de manera directa, pero sí a través de imágenes, videos que recuerda, además descripciones que se pueden encontrar en libros. Sin embargo, lo que sí conocemos directamente es la ‘experiencia’ que se tiene al ver las fotos de Marte o al recordar los videos que hemos visto, incluso cuando leemos información sobre el planeta vecino. Si lo vemos desde ese punto de vista, indefinidamente estamos teniendo conocimientos de manera directa, al tener todas esas experiencias y más complicado aún, ser conscientes de que las estamos teniendo.

El problema que encuentro en esta perspectiva es que Russell, considera que todas estas experiencias (leer sobre Marte, recordar las fotos de Marte, ver un video del *rover* Perseverance), son equiparables a las experiencias de sentir frío, ver un limón verde o escuchar un sonido agudo. Al fundirlas todas bajo cosas que son conocidas inmediatamente por el sujeto y ponerlas como contenidos de la conciencia, el abanico de usos para el concepto de ‘experiencias’ se dispara a aplicaciones sumamente sospechosas. ¿Es de verdad mi experiencia de escuchar *Painting Black* de los Rolling Stones, una experiencia particular? ¿En qué minuto de la canción inicia y en cuál termina?

2.10 Observaciones preliminares I

Durante la exposición de los distintos planteamientos que analizan el concepto de conciencia, pudo observarse lo siguiente. En primer lugar, hay que señalar que antes de Descartes la

¹⁶¹ *libid.*, p. 59.

aplicación del concepto estaba más enfocada en atender problemáticas y contextos que tenían una orientación moral. Por ejemplo, en las citas que se presentaron de Demócrito, Platón o San Agustín, el interés por hacerse consciente responde a la conciencia de actos o pensamientos que son o no adecuados (correctos o incorrectos), más no están interesados en cuestiones que se preocupen por determinar en qué consiste el proceso intelectual que tiene un sujeto cuando se da cuenta de sus pensamientos o deseos. De esta manera, en un principio, el concepto de conciencia alude a contextos en los que los individuos asumen sus errores y aciertos al haber actuado o pensado de cierta manera, de acuerdo con un modelo de vida que se pretende seguir. No estaban cautivados por los enigmas a partir de los cuales son posibles las reflexiones o qué es lo que le pasa al individuo cuando se da cuenta de ello. Así desde los usos iniciales, el decir que ‘Fulano se hizo consciente de X’ obedecería a que la conducta de Fulano ha cambiado para adaptarse a las reglas de determinada postura moral.

A diferencia de los filósofos aludidos, el autor de las *Meditaciones Metafísicas* es uno de los primeros en interesarse por la explicación de qué es lo que le pasa al sujeto cuando se da cuenta de algo. Considero que este interés se debe a que, en el siglo XVI, los estudios sobre el cuerpo humano realizados por Jean Frenel y Willam Harvey aportaron muchos nuevos planteamientos acerca de la concepción del mismo y la manera en la que se interactúa con los objetos del mundo. A pesar de que en este caso haya un interés epistemológico, a diferencia del moral, hay algo de similitud entre ambos. Cuando el sujeto de Descartes ‘se da cuenta’ de que piensa, actúa decide, reflexiona, es decir, toma cierta actitud ante el mundo y se conduce de determinada manera. Sería totalmente absurdo y sin sentido que el sujeto cartesiano diga que se ha dado cuenta que piensa y después se plantee la posibilidad de que un ángel en vez de un genio maligno lo esté engañando. El sujeto cartesiano al saber que piensa, actúa de una manera acorde a lo que sabe, comprende y ello es independiente a lo que ‘internamente’ pase en el sujeto; si es que de hecho pasa. El problema es que Descartes sí apuesta todo a que la explicación de esa ‘comprensión’ está en el ‘suceso interno’ que tiene el sujeto.

Para comprenderlo mejor, hay que observar de qué manera son concebidos los conceptos de fisiología y anatomía:

El De naturali parte medicinae publicado en París en 1542, contiene la palabra ‘fisiología’ por primera vez. En él, fisiología fue definida, en principio: ‘fisiología habla de las causas de las acciones del cuerpo’. Frenel distingue anatomía, que indica sólo dónde tiene lugar el proceso, de fisiología, que estudia qué es el proceso o

*función de varios de los órganos que hay.*¹⁶²

A partir de que fue posible la comprensión del funcionamiento del cuerpo humano, la intriga de saber cómo se conectaban estas reacciones con los deseos y sentimientos de las personas pareció una consecuencia natural. De manera que, al igual que Descartes, Aristóteles, Santo Tomás, San Agustín y Leibniz, Jean Frenel considera que el alma del humano es inmortal, separable del cuerpo y además posee racionalidad.

De esta manera, a partir de las influencias de la época y las preguntas que le planteó Isabel de Bohemia, Descartes intentó dar explicación a la manera en cómo, según él, se daba la relación entre las facultades intelectivas y el cuerpo. El interés estaba en la explicación de la relación entre los pensamientos, las imágenes mentales y los estados de ánimo del sujeto con su propio cuerpo. Para el originario de La Haye, la respuesta se encontraba en la explicación de “espíritus animales”, los cuales viajan a través del sistema nervioso por todo el cuerpo, haciendo posible que las personas sientan y realicen acciones, siendo el punto central de todo esto la glándula pineal que se encuentra en el cerebro. Vale la pena mencionar que, en este intento por presentar una solución a la incógnita de la relación entre sustancias, para Frenel concibe la percepción

[...] *como producida por la transmisión de imágenes de los órganos sensoriales al ‘sensorio’ común en el cerebro, donde son aprehendidos por el sistema interno.*¹⁶³

Si se echa mano de los argumentos presentados, se puede recordar que para personajes como Locke, Kant, Hume, James, Leibniz y Russell hay una concepción similar en la que hay una transmisión de ideas imágenes, sensaciones, impresiones (póngasele el nombre que se desee) las cuales son interiorizadas por el entendimiento, la mente o la razón. Aunque Frenel habla del cerebro y los órganos sensoriales, no termina por dejar claro qué es lo que se transmite, ya que él simplemente habla de *imágenes* sin aclarar cuál es la naturaleza de las mismas.

Por otro lado, pudo observarse que este ‘sistema interno’ a través del cual el sujeto sintetiza o asimila las cosas que percibe, fue presentado por muchos autores como algo no necesariamente cerebral u orgánico o algo de una naturaleza distinta. Dejando, nuevamente, muchas cuestiones a respecto de su naturaleza. Además de que no sólo permite percibir el mundo exterior, sino, justamente como su nombre lo dice, a algo interno al sujeto. Esta,

¹⁶² P. Hacker & M. Bennett, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, p. 23.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 25.

parece ser una clase de facultad especial o percepción de segundo grado en la que hay conciencia de las cosas que se presentan al sujeto, ya sean acciones, deseos, pensamientos, objetos y demás. O sea, se es consciente de que se está consciente. Hay que mencionar también que esta facultad es presentada también por los diferentes autores analizados.

Así, en muchas de las propuestas presentadas, el hacerse consciente de algo implica una serie compleja de procesos cognitivos y fisiológicos. Por ejemplo, pensadores como Kant, Locke y Hume, a pesar de no apelar mucho a los aspectos fisiológicos del cerebro, sí hablan de ‘procesos mentales’ a partir de los cuales el sujeto se da cuenta de las cosas que conoce, percibe, desea y piensa. En sus exposiciones, es evidente que nunca se menciona el cerebro, sino que todo esto sucede en el terreno de la mente o la razón (según el autor que se quiera escoger). Con esto, podría decirse que desde estos enfoques, la explicación de que alguien se dio cuenta de que por más que ahorre no podrá ir a Brasil el próximo año, conlleva una serie de ‘procesos’ considerados no necesariamente cerebrales en dichos autores, los cuales tienen como resultado su reflexión y la conciencia de ello, *i.e.*, su estar consciente de ello. Es decir, aquello de lo que el sujeto se da cuenta es consecuencia de varios de los procesos explicados en las secciones anteriores. Hay que tener en cuenta que, a partir del interés por los pensamientos, ideas, deseos, percepciones y demás conceptos asociados con lo psicológico, quedó establecida una nueva línea de discusión en la filosofía, en la cual el concepto “conciencia” adquirió usos más particulares y asociados a los terrenos de lo epistemológico. Como consecuencia, sus explicaciones hacen alusión a procesos, mecanismos o sucesos a partir de los cuales se entienden las capacidades intelectivas del sujeto.

Por lo anterior, en el siguiente apartado intentaré exponer la herencia que muchas de las concepciones de los filósofos han dejado en relación con el tema de la naturaleza de la conciencia. Aunque las aportaciones de las ciencias naturales han llegado a ser importantes para este campo de estudio, se verá que a pesar de ello, no son determinantes para la resolución de los problemas. Es importante observar cómo se presentan estas concepciones actuales y cuáles son los planteamientos sobre los cuales presentan sus diferentes observaciones. Considero que, en su exposición, se podrá observar algunas de las constantes presentadas en este apartado y se notará como muchas de las discusiones sólo han cambiado de presentación, pero siguen siendo las mismas en el fondo.

3. El misterio de la conciencia y su legado en los siglos XX y XXI

Como ya se ha expresado, a la fecha, muchas de las inquietudes y explicaciones presentadas en la sección anterior siguen vigentes. Por ejemplo, el problema mente-cuerpo, que fue presentado por Descartes en el siglo XVII, se discute por muchos filósofos y científicos en pleno siglo XXI. Por otro lado, está también el tema de la apercepción leibniziana, el cual ha dejado su herencia en las teorías de orden superior de la conciencia (*HOT*). Además, la autoconciencia y la concepción del “yo” son temáticas que han sido tratadas desde los inicios de la filosofía de la psicología y la filosofía de la mente.

Las cuestiones acerca de la vida psicológica o vida mental del ser humano son inquietudes que en la actualidad se plantean en diversas áreas y dan lugar a muy variadas discusiones. Los desarrollos científicos y los adelantos tecnológicos son dos pilares que sustentan los planteamientos y resoluciones de esta clase de cuestiones. Un sutil ejemplo pudo observarse anteriormente al presentar la perspectiva de William James. En *Los Principios de la Psicología* el autor echa mano de varios estudios desarrollados desde un marco científico a través de los cuales explica y justifica sus argumentos. Por eso hay que resaltar que hace ya un tiempo considerable los problemas de la filosofía de la mente han sido replanteados desde el enfoque de las ciencias, trayendo a colación adelantos y respuestas que darían la impresión de ser más definitivas.

*Durante siglos, los filósofos se reservaron el estudio e interpretación de la naturaleza de la mente. Un privilegio que la ciencia les ha arrebatado al entrar de lleno en el ámbito del estudio del cerebro.*¹⁶⁴

Para muchos pensadores, las ciencias cognitivas han representado para el estudio de la mente un gran avance. En los terrenos de la filosofía, filósofos como Jerry Fodor y Paul y Patricia Churchland sustentan varios de sus argumentos en los experimentos y explicaciones que han desarrollado las neurociencias.

Por ejemplo, las ciencias cognitivas aseguran que la facultad de tomar decisiones y reflexionar puede ser descrita de manera objetiva.

El refinamiento de las técnicas de formación de imágenes, la aplicación del registro de una sola célula y las diversas formas de intervención neural (por ejemplo, la estimulación del cerebro profundo y la estimulación magnética transcraneal) han generado nuevas formas de obtención de datos para una bisoña ciencia de la

¹⁶⁴ J. M. Valderas, *Las fronteras de la ciencia: La conciencia*, p. 7.

*conciencia.*¹⁶⁵

De acuerdo con estos estudios, la observación directa del cerebro, aunado al análisis de las reacciones de los sujetos ante diferentes conductas arroja resultados que permiten hablar con objetividad de la conciencia y sus capacidades de discernimiento. Así,

*[...] la medición de la actividad cerebral permite [relacionar la experiencia consciente] con aquellos estados que se dan de forma simultánea. A estos patrones sutiles y transitorios de actividad cerebral que subyacen bajo cada experiencia consciente se les denomina correlatos neurológicos de la conciencia. Si se acepta que el cerebro es el lugar físico de la conciencia, cualquier percepción deberá corresponderse con la actividad de una población dada de neuronas.*¹⁶⁶

De igual manera, los estudios neurocientíficos se han encargado de delimitar una parte en el cerebro en la cual, supuestamente, podrían estar situadas las funciones de la conciencia.

*La noción de que la conciencia puede tener una sede concreta sigue muy viva. El candidato mejor situado es ‘el claustro cerebral’, una fina lámina de células situada debajo del neocórtex.*¹⁶⁷

Tal conclusión obedece a que en varios estudios se reveló que ‘el claustro’ interviene en integraciones multisensoriales de las que dependen los estados conscientes.

La ubicación de la conciencia o la mente en el cuerpo humano fue algo que hace siglos el mismo Descartes intentó establecer, siendo su lugar preferido la glándula pineal. Al igual que los breves ejemplos presentados con antelación, puede notarse que muchas de las concepciones actuales son herederas o al menos repiten los mismos patrones que las posturas de la tradición. Sin embargo, a pesar de los adelantos en las investigaciones del cuerpo y el sistema nervioso, estas cuestiones siguen sin tener una explicación definitiva en la actualidad. ¿A qué se deberá que después de tantos avances tecnológicos y científicos, los problemas de hace siglos siguen siendo los mismos vigentes? No obstante y a pesar de que los estudios siguen sin ser resolutivos, muchas explicaciones acerca de la conciencia permanecen dándole un papel fundamental a la corteza cerebral.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 9.

¹⁶⁶ *Ibidem.*

¹⁶⁷ J. M. Valderas, *op. cit.*, p. 22.

Es importante señalar que en las neurociencias ‘conciencia’ parece ser usado como un sustantivo que denota su significado en diferentes zonas del cerebro en las que, se supone, se desarrollan los procesos que son la causa de nuestros pensamientos. Así, estar consciente o ser consciente de algo es el resultado de sinapsis cerebrales y reacciones químicas que se dan en nuestra materia gris. Para estas disciplinas, la facultad de ser consciente obedece a un determinado proceso cerebral y una de sus inquietudes principales es explicar las causas de esas experiencias conscientes.

Hay que tomar en cuenta que las propuestas materialistas de la mente surgieron como una respuesta a muchas de las explicaciones planteadas en el capítulo anterior. Sin embargo, algo que parece sospechoso es que las neurociencias

[...] *asumen que el cerebro tiene una amplia gama de capacidades cognitivas, reflexivas, perceptivas y volitivas.*¹⁶⁸

A partir de esa concepción se ha llegado a afirmar también que el cerebro sabe, tiene inteligencia, razona, construye argumentos, percibe objetos, y mueve los miembros corporales. No obstante, Peter Hacker y Max Bennett consideran que en este planteamiento hay complicaciones, ya que

[...] *los órganos de un animal son partes del animal y los predicados psicológicos se adscriben a todo el animal, no a las partes que lo constituyen.*¹⁶⁹

Esta posición que ellos critican es conocida como la “falacia mereológica”.

*Al error de los neurocientíficos de adscribir a las partes constitutivas de un animal, atributos que lógicamente aplican a todo el animal lo llamaremos ‘falacia mereológica’ en las neurociencias.*¹⁷⁰

De esta manera, podría decirse que expresiones como: ‘el cerebro de Fulano no reflexiona bien’, ‘mi cerebro fue engañado’ o ‘mi cerebro está cansado’, son el resultado de concepciones como la mencionada. Si se observa con detenimiento se verá que la adscripción de predicados psicológicos debería hacerse a toda la entidad viviente, ya sea una persona o un animal, mas no a una parte de él. A mi manera de verlo, el problema con la falacia mereológica es que reduce los deseos, pensamientos e imaginaciones de un individuo a un

¹⁶⁸ P. Hacker & M. Bennett, *op. cit.*, p. 68.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 73.

¹⁷⁰ P. M. Hacker 73

órgano del cuerpo siendo que estas facultades se muestran en toda su integridad. Aunque (de alguna manera) no podamos saber de entrada qué es lo que está pensando Fulano, podemos ver en sus acciones y actitudes, sin necesidad de ver sus sinapsis, que calcula, imagina y desea.

Un punto de vista más que permitirá poner en tela de juicio las explicaciones materialistas se encuentra en el llamado ‘problema duro de la conciencia’ (*The Hard Problem of Consciousness*). Según la anécdota, en la primavera de 1994, en Tucson, Arizona, durante un congreso especializado en neurociencias, David Chalmers presentó la siguiente inquietud:

*El cerebro plantea toda suerte de problemas para la ciencia. ¿Cómo aprendemos, almacenamos recuerdos y percibimos las cosas? ¿Cómo sabemos retirar las manos del agua caliente y oímos nuestro nombre en una habitación ruidosa? A la postre, estos eran problemas fáciles: con dinero y tiempo suficiente, los científicos podrían resolverlos, Sólo había un problema en verdad difícil y era el relativo a la conciencia.*¹⁷¹

Dicho problema consiste en explicar cómo, a partir de todos estos procesos cerebrales, surgen las experiencias conscientes, las cuales son

*[...] privada[s] y, en cuanto tal, inabordable[s] desde el punto de vista científico.*¹⁷²

Podría decirse que la complicación está en el hecho de que resulta imposible conocer, desde la tercera persona, la experiencia particular de Fulano cuando se toma una cerveza o cuando ve los colores del semáforo mientras maneja. Sólo él sería el indicado para hablar de esas experiencias, por lo que la medición de sinapsis cerebrales, por ejemplo, resultarían insuficientes para enterarse de tales vivencias. Hay que aclarar que al afirmar lo anterior no se está dando por hecho que los estudios cerebrales son inútiles, sino que más bien la crítica estaría dirigida a que el problema de la imposibilidad de conocer las experiencias de los individuos es una falacia que puede ser refutada con el análisis del lenguaje psicológico y su contexto de aplicación.

Con los ejemplos mencionados es posible observar que aún existen muchos puntos debatibles en torno a las discusiones de la filosofía de la mente y por ende, acerca del concepto de conciencia. Por ello, en este capítulo intentaré presentar algunos temas que se encuentran relacionados con la discusión acerca de la comprensión de la conciencia para

¹⁷¹ J. M. Valderas, *op. cit.*, p. 41.

¹⁷² *Ibidem*.

después desarrollar algunas observaciones acerca de los mismos.

De esta manera, con el objetivo de que el lector tenga claro hacia dónde se dirige la discusión, en primer lugar, desarrollaré el llamado ‘problema duro de la conciencia’ y las complicaciones que expone el aspecto cualitativo que lo dota del supuesto misterio (sólo cada quien es conocedor de su propia experiencia). Finalmente, con base en estos dos puntos, presentaré lo que es conocido como las ‘teorías de orden superior’ o *HOT (high order theories)*. Las cuales defienden una especie de epifenomenalismo que dota a la facultad de ser consciente de un aura metafísica bastante discutible.

3.1 The Hard Problem of Consciousness

El problema duro de la conciencia se estructura a partir de una premisa fundamental: el aspecto subjetivo de nuestras experiencias es algo inaccesible para las ciencias y los intentos por explicar su naturaleza y sus causas, a pesar de los avances científicos y tecnológicos, se siguen presentando como fallidos y sin una resolución definitiva.

*Un simple diodo detecta la luz sin mediar conciencia alguna de estar haciéndolo, mientras que en el ser humano esa distinción la implica necesariamente. ¿De qué forma un tejido gris rosáceo, húmedo y de 1400 gramos, encerrado en el cráneo, origina algo tan misterioso como la experiencia de ser alguien, y habitar un cuerpo?*¹⁷³

Como puede notarse, desde este enfoque parece entenderse que, a pesar de que el diodo y el cerebro son objetos materiales, el segundo parece tener una propiedad ‘misteriosa’ que le permite ser consciente de la luz que detecta.

En *On a Confusion About the Function of Consciousness* Ned Block menciona que el concepto de conciencia es un concepto híbrido o ‘mestizo’ (*mongrel*) que abarca un número variado de fenómenos y por ello, ha generado confusión, por ello el filósofo norteamericano nos presenta una distinción que podría servir para identificar los usos particulares del concepto. Por un lado está la ‘conciencia de acceso’, la cual habla de muchas de las facultades a las que apelaban varios de los pensadores antes presentados. Esta, por ejemplo, tiene que ver con la percepción y con facultades deliberativas e intelectivas, como cálculos, análisis y demás. En este caso, un ‘estado mental’ se presenta en función de “un control

¹⁷³ *Ibidem.*

racional para la acción”.¹⁷⁴ Sería algo así como un modelo funcional explicativo de la misma. Por otra parte, la conciencia fenoménica se entendería a partir de lo que Russell planteaba al hablar de los *sense-data*. Es decir, se asocia al aspecto personal y privado de la experiencia.

*Es experiencia. Las propiedades de los estados de la conciencia fenoménica son experienciales, esto es que un estado es fenoménicamente consciente si tiene propiedades experienciales. La totalidad de las propiedades experienciales de un estado son: ‘cómo es’ (what is like) tenerlo.*¹⁷⁵

Para ejemplificar con mayor claridad esta distinción, puede imaginarse que, cuando uno va caminando por la calle y mira hacia el suelo, se puede observar la acera por la que va y notar las tonalidades de gris, las imperfecciones o pequeñas piedras que aparecen en el camino. En parte, ello es posible gracias al sentido de la vista y las funciones neurofisiológicas que lo hacen posible, es decir, gracias a la conciencia de acceso, que es la que posibilitaría que nos demos cuenta de esos detalles. La conciencia fenoménica, por su parte, tendría que ver con la experiencia que se tiene al ver el gris de la acera y caminar sobre ella, además de las formas y colores de las pequeñas piedras que uno se va topando:

*Considérese el estado perceptual de ver un cuadrado. Este estado tiene un contenido fenoménico de la conciencia que representa algo, un cuadrado. Este, es el estado de la conciencia fenoménica del cuadrado. Es el estado de la conciencia fenoménica del cuadrado incluso si no representa un cuadrado como un cuadrado, podría ser el caso si el estado perceptual es el estado de un animal que no tiene el concepto de cuadrado.*¹⁷⁶

Independientemente de la representación que se obtenga por parte de los sentidos, este estado depende más de la experiencia particular que causa el objeto que se percibe. Con esa afirmación se entiende que, da lo mismo si es un cuadrado o un triángulo lo que perciba el animal. Lo importante es que tiene la experiencia de algo y es justo esa experiencia a lo que está apelando la conciencia fenoménica.

A este nivel, entonces, ya no tendría sentido hablar de representaciones ya que, la representación sería algo así como lo que Kant describió como intuición con concepto. Sin embargo, en este caso se habla de que basta con la pura intuición (siguiendo con la analogía

¹⁷⁴ N. Block, *On a Confusion About a Function of Consciousness*, p. 223.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 230.

Esta expresión podría ser traducida también como ‘¿qué es tenerlo?’ o ‘¿a qué se asemejaría tenerlo?’.

¹⁷⁶ *Ibidem.*, p. 232.

kantiana) para justificar la experiencia fenoménica. La primera duda que me surge es ¿entonces qué caso tiene apelar a las experiencias de un animal o un bebé que no puede distinguir entre un cuadrado o un triángulo?

Por otro lado, Block menciona también que la conciencia de acceso y la conciencia fenoménica interactúan entre sí y resulta sumamente complicado que haya una sin la otra. En este caso podría decirse que si P implica Q y Q implica P, entonces son una y la misma proposición.

Por su parte, Joseph Levine lo describirá como el ‘hueco explicativo’ (*The Explanatory Gap*). Para el filósofo de la Universidad de Massachusetts, el intento de ligar las facultades perceptivas y deliberativas de la conciencia de acceso con las experiencias que podrían llegar a producir las representaciones de dichas reacciones (fisiológicas,) genera una brecha explicativa. Aunque Levine no maneja los conceptos de conciencia de acceso y fenoménica, de todos modos afirma que es difícil establecer una identidad entre el proceso fisiológico y la experiencia que pueda llegar a tener una persona al mirar la banqueta por donde camina. Quizá el problema esté en que es complicado hablar de representaciones cuando la base de la explicación es fisiológica.

Estas declaraciones de identidad psicofísica dejan un hueco explicativo, y como corolario, no tenemos ninguna manera de determinar con exactitud qué enunciados psicofísicos son verdaderos.¹⁷⁷

Básicamente, lo que intenta mostrar el autor en *The Explanatory Gap* es una alternativa epistemológica a las consideraciones lógicas que tiene Kripke en *El nombrar y la necesidad*. Básicamente la idea de Kripke es que dentro de lo que él denomina ‘el problema mente cuerpo’ puede haber un designador rígido que nombre la emoción o pensamiento.

De manera que, el intento por plantear en qué consiste este esfuerzo por identificar los estados y reacciones cerebrales con la experiencia particular de los sujetos, se presenta el siguiente ejemplo:

Vamos a considerar de nuevo qué es ver verde y rojo. La historia física implica hablar acerca de varias ondas de longitud detectables por la retina, de receptores y de procesos que discriminan alrededor de estas. Llamemos la historia física de ver rojo ‘R’ y a la historia física de ver verde ‘V’. Mi objeción es esta. Cuando consideramos el carácter cualitativo de nuestra experiencia visual, cuando

¹⁷⁷ J. Levine, *Materialism & Qualia: The Explanatory Gap*, p. 335

*miramos una manzana madura en oposición a mirar unos pepinos maduros, la diferencia no se explica por apelación a 'R' o 'V'. 'R' realmente no explica por qué tengo una clase de experiencia cualitativa (la clase de la que tengo cuando veo una manzana) y no otra.*¹⁷⁸

Con los planteamientos anteriores, puede decirse que los puntos de vista que ofrecen Ned Block y Joseph Levine permiten acercarse más fácilmente a lo que David Chalmers considera el problema complicado de la conciencia. El filósofo australiano, al igual que sus colegas, considera que las ciencias cognitivas sólo alcanzan a resolver una parte de las cuestiones que rodean la investigación de la conciencia.

*Para explicar acceso y reportabilidad, por ejemplo, sólo necesitamos especificar el mecanismo por el cual la información de los estados internos es recibida y puesta a disposición para un reporte verbal.*¹⁷⁹

La parte compleja en esta investigación

*[...] es el problema de la experiencia. Cuando bebemos agua percibimos, hay un zumbido de procesamiento de información, pero ahí hay también un aspecto subjetivo.*¹⁸⁰

Al ver, se tienen experiencias visuales; al escuchar, experiencias auditivas, etc. Por ejemplo, una persona tiene experiencia del rojo al ver la bandera de china, de oscuridad al apagar la luz de su cuarto, de escuchar el sonido de los violines al poner los *Conciertos de Brandenburgo* de Bach y así con las demás cosas con las que interactúa. Todas estas experiencias se sienten y se perciben de una manera particular para él. Por todo ello Chalmers, Levine y Block consideran que las ciencias cognitivas poco pueden revelar al respecto.

*¿Cómo podemos explicar por qué hay algo que es como albergar una imagen mental o experimentar una emoción? Es ampliamente aceptado que la experiencia surge de bases físicas, pero no tenemos una buena explicación de por qué y cómo surge*¹⁸¹

y mucho menos, agregaría el autor del *argumento bidimensional*, de cómo siente cada

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.

¹⁷⁹ D. Chalmers, *Facing Up the Problem of Consciousness*, p. 2.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 3.

¹⁸¹ *Ibidem*.

individuo esa experiencia.

A partir de las consideraciones presentadas, podría decirse que el problema duro de la conciencia consistiría en lo engorroso que resulta dar cuenta de una explicación clara y certera acerca de la manera en la que surge la experiencia de rojo al ver una manzana o de explicar cómo vive tal o cual persona su experiencia del rojo al tener una fresa frente a ellos. No es suficiente dar un amplio discurso acerca del funcionamiento del sistema nervioso para hacer comprensibles esas experiencias, ya que en ninguna parte aparecería alusión alguna a las vivencias que se tienen cuando se llevan a cabo los procesos neurofisiológicos. De esta manera, al igual que Descartes, las ciencias cognitivas encuentran complicado dar cuenta de la relación entre el funcionamiento del cuerpo y la experiencia personal. Por todo ello, resulta importante desmenuzar un poco más el llamado *hard problem of consciousness*, para así poder observar los puntos en los que las ciencias cognitivas convergen con la tradición.

3.1.1 El carácter cualitativo de la conciencia

Después de observar que el análisis de las habilidades cognitivas del sistema nervioso no alcanza a dar cuenta de todos los aspectos de la conciencia, es menester notar cuáles son las particularidades que determinan el carácter cualitativo de las experiencias

Como ya se ha presentado, el filósofo Ned Block equipara este hecho (la cualidad de nuestra experiencia) con ‘sensaciones crudas’, es decir con las experiencias particulares que se tienen al ver, oler o probar algo. Sin embargo,

*[...] el aspecto relevante [...] no está restringido a los estados sensoriales, aunque son típicamente tomados para presentarlos como un aspecto de los estados experienciales en general. También experimentamos pensamientos o deseos.*¹⁸²

En este caso, la concepción de la conciencia como la de un “darse cuenta de algo” no es suficiente, ya que desde estos puntos de vista, ello es fácil de explicar realizando estudios o pruebas cerebrales. Además de que el organismo responde a los impulsos externos y a sus deseos, el cariz de la experiencia no es algo que se pueda expresarse como un ‘darse cuenta’, ya que no está relacionado con lo que Russell llama ‘conocimiento por descripción’. Como se mencionó, las experiencias se conocen de una manera directa (*by acquaintance*); por lo que este aspecto experiencial de la conciencia es de índole subjetiva. Para darse una idea clara de

¹⁸² Van Gulick, Robert, *op. cit.*, p. 17.

cuáles son las cosas que hay que tomar en cuenta, a continuación, se echará mano de los argumentos que presentan Thomas Nagel y Frank Jackson.

En su artículo *What is like to be a Bat?*, el filósofo originario de Belgrado menciona que

*[...] la experiencia consciente es un fenómeno diverso. Ocurre en muchos niveles en la vida animal, aunque no podemos estar seguros de su presencia en el organismo más simple y es muy difícil de afirmar, en general, qué proporciona evidencia de ello, pero no hay duda de que ocurre en incontables formas totalmente inimaginables para nosotros [...] Sin embargo, no importa cómo puede variar la manera, el hecho de que un organismo tenga experiencias conscientes significa, básicamente, que hay algo que es ser ese organismo.*¹⁸³

Este aspecto de que hay una cosa o, mejor dicho, una experiencia particular de lo que es ser tal o cual organismo, será el punto central del argumento que se desarrolla en el artículo de Nagel. Sin embargo, el conocimiento de esa experiencia, es decir la experiencia misma, no es analizable en términos de alguna explicación de la funcionalidad de los sistemas que hacen posibles esos estados. Así, este ‘algo’ que es ser tal o cual organismo, queda cubierto por el misterio de la subjetividad. Sin embargo, hay dos puntos de vista en los que se puede interpretar el ‘ser el organismo x’. Ser una foca depende de que se tenga el cuerpo de una, las disposiciones, las reacciones, etc. normalmente asociados con una foca. Por otro lado, está el planteamiento (al que, me parece, Nagel está más inclinado) del conocimiento de la experiencia subjetiva, de una foca en específico. De esta manera hay que tomar en cuenta que el análisis de la experiencia puede hacerse como una especie con determinadas cualidades biológicas (cómo reacciona su sistema nervioso, qué tendones mueve. etc.). No obstante, el análisis filosófico al que se apunta en este caso es al de explicar los estados psicológicos de los sujetos como un problema empírico.

En consecuencia, se afirma que en el análisis de la experiencia no puede dejarse de lado el carácter fenomenológico de la misma.

*La razón es que cada fenómeno subjetivo está esencialmente conectado con un punto de vista particular y, parece inevitable que por una teoría objetiva y física, se abandonará este punto de vista.*¹⁸⁴

¹⁸³ T. Nagel, *What Is Like to Be a Bat*, p. 436.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

Para dar un ejemplo más concreto de este aspecto del punto de vista se presenta un interrogante acerca de lo que es ser un murciélago. Como bien se señala, estos animales tienen un sistema perceptivo muy particular y distinto al de los seres humanos, pues se orientan y cazan por medio de la ecolocalización, tienen alas, comen insectos y tienen además experiencias de las cuales ninguna persona podría hablar.

*Quiero saber qué es para un murciélago ser un murciélago. Sin embargo, si trato de imaginar esto, estoy restringido a los recursos de mi propia mente y, estos recursos son inadecuados para esa tarea.*¹⁸⁵

Inclusive usando la imaginación, parece no haber manera de tener una idea cercana a la experiencia de este organismo. Con ello, parece que el conocimiento de las experiencias del otro queda clausurado y, en esta perspectiva, el problema complicado de la conciencia se mantiene. Sin embargo, retomando esta interpretación de ‘ser el organismo *x*’ en cuanto a tener las condiciones, las disposiciones biológicas y la conducta, con los humanos, podríamos saber en muchos casos qué les pasa. Si está triste, si le duele algo, si está pensando. El problema está en que se quiere plantear la concepción de ‘ser el organismo *x*’ de una subjetividad que desde un principio es problemática. Nagel menciona que uno de los problemas que se presenta es que ni siquiera se cuenta con el vocabulario adecuado para describir las experiencias específicas de un murciélago. No obstante, considero que en el caso de los seres humanos, el lenguaje sería el único medio a través del cual se tendría la posibilidad de dar a conocer nuestros sentimientos, experiencias, pensamientos, ideas y demás aspectos psicológicos que nos caracterizan.

Por su parte, Frank Jackson plantea el caso hipotético de Mary, quien ha vivido encerrada toda su vida en una habitación en blanco y negro. Sin embargo, durante ese tiempo ha aprendido acerca de todos los eventos físicos, químicos y neurofisiológicos que se dan en el cerebro cuando se tienen experiencias; por ejemplo, el percibir colores. A pesar de ello, Mary nunca ha tenido la experiencia de ningún color; nunca ha visto el azul del cielo o el amarillo de un canario. De esa manera, el filósofo australiano considera que “si el fisicalismo es cierto, Mary conoce todo lo que es posible conocer, ya que suponer otra cosa es sostener que queda por conocer algo más que todos y cada uno de los eventos físicos”.¹⁸⁶ Obviamente para él, la explicación material no es suficiente y aún quedan cosas por conocer.

La historia de Mary permite seguir planteando la suposición de que un día es liberada

¹⁸⁵ T. Nagel

¹⁸⁶ F. Jackson, *What Mary didn't know*, p. 291.

de la habitación en blanco y negro. Al salir de ahí, lo primero que se hace es mostrarle una rosa, de manera que con esta situación Mary tiene su primera experiencia de rojo en la vida. A pesar de que es una experta en la comprensión del funcionamiento del sistema nervioso, no conocía lo que era ver el color rojo hasta ese momento. Con esta situación, nuevamente se expone el problema que tiene la concepción materialista de la mente. Al tener su primera experiencia de rojo, Jackson afirma que Mary debería darse cuenta de lo pobre que era su concepción acerca de la manera en que ella entendía las experiencias.

*Se dará cuenta de que, durante todo el tiempo que llevaba a cabo sus laboriosas investigaciones acerca de la neurofisiología de otros y acerca de los roles funcionales de estados internos, había algo que desconocía por completo.*¹⁸⁷

A pesar de ello, Jackson señala que el conocimiento que Mary adquiere al ver la rosa roja es acerca de un cómo más que de ‘un algo’. En palabras de Russell, sería un conocimiento directo y no uno por descripción. Cabe observar que tanto en el caso del murciélago como en el de Mary el aspecto que no alcanza a explicar el materialismo es la experiencia privada; misma que ni la imaginación alcanza a concebir. Así, ejemplos como los anteriores le permiten a David Chalmers amparar los planteamientos del problema duro de la conciencia.

3.1.1.1 *Qualia*

Un concepto por medio del cual se intenta englobar varios de los señalamientos que se han marcado acerca del carácter cualitativo de la conciencia (que el fisicalismo no alcanza a explicar) es el de “*qualia*”. Esta noción, que viene del latín, fue acuñada en discusiones de filosofía de la mente y psicología por C. I. Lewis en su texto *Mind and The World-Order*. En él, el filósofo norteamericano presenta el concepto como un “pensamiento repetible en la experiencia e intrínsecamente reconocible y sin nombres”.¹⁸⁸ Como se ha observado, en las objeciones al fisicalismo que presentan Chalmers, Levine, Jackson y Nagel, el concepto de *qualia* parecería funcionar para hablar de las experiencias particulares que las descripciones del funcionamiento del sistema nervioso no alcanzan a explicar.

Hay que tener presente que el intento por definir esa clase de experiencias parte de una plataforma fenomenológica.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 292.

¹⁸⁸ C. I. Lewis, *Mind and the World-Order*, p. 61.

*De acuerdo con esta técnica, el mundo exterior y todas sus implicaciones y presuposiciones deben ser puestas 'entre paréntesis' en un acto particular de nuestra mente al que se denominó epojé. El resultado de este proceso era un estado investigativo de la mente gracias al cual se suponía que el fenomenólogo podía acceder a los objetos puros de la experiencia consciente, denominada 'noemas', sin verse influido por las distorsiones y prejuicios fruto de la teoría y la práctica*¹⁸⁹

Ver el color rojo en una rosa, sentir el viento en la cara, emocionarse con una canción, pensar una operación matemática, son experiencias que se conocen directamente, sin intermediarios, vía la introspección. Sin embargo, al ser tan versátil el uso del concepto los debates acerca de en qué casos un estado mental tiene o no *qualia* se vuelven el punto central a partir del cual se han desarrollado muchas de las discusiones entre posturas que fundamentan varias de sus propuestas basándose en la concepción de ese concepto.

Por un lado, están las concepciones de *qualia* similares a las que Thomas Nagel describe: habría algo que para Fulano es tener tal o cual experiencia y sólo él sabe cómo se siente.

*Si te dicen que enfoques tu atención en el carácter fenoménico de tu experiencia, descubrirás que al hacerlo se es consciente de ciertas cualidades.*¹⁹⁰

Según esta perspectiva, es sólo la capacidad de introspección lo que permite hacerse consciente de las propiedades de tal o cual experiencia personal. Por ende, es algo que sólo cada quien en su propio caso conoce. Por otra parte, está también la concepción de *qualia* como *sense-data*. En el apartado anterior, se presentó la manera como Bertrand Russell expresaba que los *sense-data* se conocían de una manera directa.

*Considérese la pintura de un dálmata. Los espectadores de la pintura pueden aprehender no sólo su contenido (la representación de un dálmata) sino también los colores, formas y relaciones espaciales obtenidas entre las manchas de pintura en el lienzo.*¹⁹¹

En este ejemplo, un *qualia* puede encontrarse tanto en la experiencia sensorial de ver los elementos que componen la pintura del dálmata, tanto en la representación que genera la

¹⁸⁹ D. Dennett, *La conciencia explicada*, p.56.

¹⁹⁰ Michael Tye, "Qualia", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, p. 2.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 3.

imagen del dálmata en la mente. En este caso, el problema de la identificación de los *qualia* no se encuentra tanto en la acción introspectiva, sino más bien en los ‘datos’ que proporciona la experiencia. Sin embargo, el debate surge cuando no se concede el hecho de que una representación tenga cualidades fenoménicas.

Para echar un poco de luz sobre este punto, es primordial tener un panorama de los “estados mentales” en los que, se concede, pueden presentarse *qualia*. En *La Conciencia Explicada*, Daniel Dennett menciona que el ‘jardín fenoménico’

Se divide en tres partes: (1) experiencias del mundo ‘exterior’, tales como imágenes, sonidos, olores, sensaciones resbaladizas y rasposas, sensaciones de frío y calor; y sensaciones sobre la posición de los miembros de nuestro cuerpo; (2) experiencias del mundo puramente ‘interno’, tales como imágenes fantásticas, las visiones y sonidos interiores fruto de nuestros sueños y nuestras conversaciones con nosotros mismos, recuerdos, buenas ideas y corazonadas repentinas; (3) experiencias emotivas o ‘de afecto’ (por utilizar un término un tanto torpe del que gustan mucho los psicólogos), entre las que encontramos, por un lado, los dolores corporales, las cosquillas, las ‘sensaciones’ de hambre y de sed, pero también de arrebatos emocionales de rabia, de felicidad, odio, vergüenza, lujuria y asombro.¹⁹²

Si se analiza con calma lo que se expone ello sería discutible, pues habría varias cosas que decir acerca de los estados que se supone tendrían los *qualia*. En el caso de las experiencias perceptuales o las que Dennett identifica como ‘experiencias del mundo exterior’, parecería que, en primera instancia, sería imposible negar que tienen ciertas cualidades fenoménicas. Se reconocen intrínsecamente y hay algo que es para cada quien tenerlas. Sin embargo, considero que eso no aplica en todos los casos. Sin duda Fulano, Zutano y Mengano coincidirían más o menos si hablan de lo que sería experimentar el sabor de un whisky o el olor del pino. A pesar de ello, no parece tan sencillo que puedan responder si se les pregunta: ¿cómo se siente ver el azul del cielo o el verde del pasto, incluso ver una vaca? Al dar una respuesta, considero que hablarían más acerca de lo que les parece o les provoca emocionalmente y no tanto perceptivamente, como cuando hablan del sabor o el olor de algo. Piénsese en la situación de que la pregunta fuera hecha para uno mismo: ¿cómo siento yo al ver el azul del cielo? ¿Qué clase de respuesta se daría?

¹⁹² D, Dennett, *op. cit.*, p. 57.

Si la descripción de los estados perceptuales presenta dificultades, considero que las ‘experiencias del mundo interno’ o ‘sensaciones internas’ lo hace aún más. En su clasificación del ‘jardín fenoménico’, Dennett pone en este rubro imágenes fantásticas, sonidos y visiones internas, soliloquios, recuerdos e ideas. Ante eso, la pregunta que surge es: ¿cómo se siente pensar en un unicornio o recordar una canción? En *Mental Reality*, Galen Strawson menciona que hay cosas como la experiencia de entender una oración o de tener un pensamiento repentino. No obstante, él no concibe estas experiencias como algo sensorial sino como *thought-experience*.

*Cada modalidad sensorial es una modalidad experiencial y la experiencia del pensamiento (en la que se puede incluir la experiencia de comprensión) es una modalidad experiencial para ser estimada en las demás modalidades experienciales.*¹⁹³

No puede negarse que uno se da cuenta cuando tiene un pensamiento. Sin embargo, parece haber una distancia muy grande entre darse cuenta de un pensamiento a sentir un pensamiento. En este caso, considero que el debate surge en la manera en la que es concebido el concepto de experiencia y naturalmente también el de pensamiento.

Así como las ‘experiencias emotivas’ o de sentimiento se interpretan como experiencias que en algunos casos están relacionadas con el cuerpo, como las cosquillas y el hambre. También en otros casos lo están con aspectos psicológicos y emocionales, como el amor o el aburrimiento. Lo particular en este caso, es que hay situaciones en las que, sin ningún problema, podría hablarse con claridad de la experiencia fenoménica, pero en otros no. Sin duda alguna, cualquier persona podría hablar de cómo se siente tener hambre o sentir cosquillas, sin generar confusiones entre los que escuchan. No obstante, la cosa se complica un poco más con el amor y el aburrimiento, ello es porque más que la descripción de una sensación estos estados están acompañados de creencias e ideas que completan la comprensión de esas experiencias. Es decir, no quedan explicadas solamente con la descripción fenoménica de las mismas, si es que las hay. Por ello reducir esta clase experiencias a la mera percepción (darse cuenta, sentir) de las mismas, es quitarle mucho del sentido que la misma concepción de las emociones tiene.

Como intenté mostrar, la identificación de *qualia* en cada uno de los rubros que propone Dennett no es tan sencilla. En todos parece haber puntos controvertibles en los que

¹⁹³ G. Strawson, *Mental Reality*, p. 196.

pueden encontrarse contraejemplos.

*¿Qué hay acerca de los deseos, por ejemplo, mi deseo de una semana de vacaciones en Venecia? Ciertamente es verdadero que en algunos casos está asociado a una cualidad fenoménica. A menudo cuando deseamos algo con fuerza, experimentamos la sensación de ser ‘empujados’ o ‘tirados’. También puede haber imágenes acompañantes en varias modalidades. ¿Se debe incluir tales actitudes proposicionales, como el sentimiento de enojo de que la casa ha sido robada o ver que falta una computadora en la lista? Estos parecen tratarse mejor como estados híbridos o complejos.*¹⁹⁴

Como puede verse, es complicado delimitar en qué estados se presentan cualidades fenoménicas y en qué casos no. Cabe mencionar que no es mi intención resolver esa incógnita. Más bien, el interés reside en presentar las discusiones y complicaciones que surgen a partir del planteamiento del llamado ‘problema duro de la conciencia’. Como pudo verse, uno de los más complejos está relacionado con la atribución de *qualia* a los estados mentales. En defensa de la importancia de dicha dificultad, David Chalmers desarrolló el planteamiento del ‘argumento bidimensional’, el cual es una objeción a las posturas materialistas que intentan explicar la importancia de la concepción del *qualia* para la plena comprensión de la conciencia.

3.1.1.2 Zombis y conciencia

El argumento bidimensional consiste en la posibilidad de concebir lo que él llama ‘zombis fenoménicos’. Además de exponer los problemas de la explicación fisicalista y lo complicado que resulta la comprensión de la conciencia, presenta también un par de particularidades más. Para señalarlas, en primer lugar, es importante mostrar la situación ficticia que da pie a esta discusión. En varios trabajos de su obra, el filósofo australiano propone la concepción de un mundo idéntico al nuestro ‘molécula por molécula’. En esta realidad, hay alguien físicamente idéntico a mí. Sin embargo, este gemelo está privado de experiencias fenoménicas, es decir, no le es posible experimentar *qualia* en ninguna de las cosas que experimenta.

Así que consideremos a mi hermano gemelo zombi. Esta criatura es, molécula por molécula idéntica a mí, y de hecho idéntica en todas las propiedades de niveles más

¹⁹⁴ Michael Tye, *op. cit.*, p. 6.

*básicos postulados por una física completa, pero él carece de experiencia consciente completamente.*¹⁹⁵

Por ejemplo, el zombi gemelo funcionaria fisiológicamente bien al ver los pétalos amarillos del girasol y su sistema nervioso realizaría todos los procesos correspondientes que le permitirían verlos. Sin embargo, al cumplir todo ese proceso, no tendría la experiencia del color amarillo.

*Él incluso será ‘consciente’ en los sentidos funcionales [...] él estará despierto, capaz de reportar los contenidos de sus estados internos, capaz de enfocar su atención en varios lugares, etcétera. Es sólo que ninguna de estas funciones estará acompañada de alguna experiencia consciente real. No habrá ningún sentimiento fenoménico.*¹⁹⁶

Hay algo más que las explicaciones causales de la física para dar cuenta de los estados conscientes.

Sin embargo, el problema al que se enfrenta este argumento está en lo complejo que resulta el hecho de que al poder concebir un ‘mundo zombi’, este mismo, puede ser posible. En *The Two Dimensional Argument Against Materialism*, David Chalmers nos presenta el argumento de la siguiente manera:

- 1) $(P \ \& \ \neg \ Q)$ es concebible
- 2) Si $(P \ \& \ \neg \ Q)$ es concebible, entonces $(P \ \& \ \neg \ Q)$ es metafísicamente posible
- 3) Si $(P \ \& \ \neg \ Q)$ es metafísicamente posible, entonces el materialismo es falso
- 4) El materialismo es falso

La variable P alude al mundo físico idéntico al nuestro, molécula por molécula y Q representa la posibilidad de tener experiencias fenoménicas. De manera que en (1), la premisa opera así: ‘hay un mundo físicamente igual al mío (molécula por molécula) y no es posible que mi yo gemelo tenga experiencias con *qualia* (experiencias fenoménicas)’. De antemano, hay que poner atención en que, si el argumento es aceptado, se deja abierta la puerta a explicaciones de corte dualista. Si las concepciones que nos ofrecen las neurociencias acerca del funcionamiento de la mente no son suficientes para dar cuenta de la cualidad de la experiencia, entonces la interpretación de ello no puede ser nada más física y tendrá que ser

¹⁹⁵ D. Chalmers, *The Conscious Mind*, p. 84.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

de otra naturaleza.

Para aceptar la conclusión anterior, hay un camino largo por recorrer y en el artículo mencionado el filósofo australiano intenta dar razones para llegar a ese resultado. En el desarrollo del texto, puede verse que el paso complicado para el argumento está en el tránsito de la concebibilidad a la posibilidad ¿Cómo por el hecho de concebir un mundo X, es aceptable que este sea posible?

Para hacerlo, la mejor manera es razonar primero desde las premisas epistémicas a las conclusiones modales (sobre necesidad y posibilidad) y desde ahí, a conclusiones ontológicas. Aquí, el tema crucial es la relación entre los dominios de lo epistémico y lo modal.¹⁹⁷

La manera en que ambas dimensiones puedan ligarse, según el autor del argumento, es a partir del marco de una semántica bidimensional.

En primer lugar, en el texto se menciona que para poder dar ese paso es importante tomar en cuenta en qué sentido se entiende el concepto de concebibilidad. En el texto se plantean diferentes maneras de manejar el concepto.¹⁹⁸ Sin embargo, Chalmers menciona que sólo a partir de la concebibilidad primaria-ideal es que puede haber una buena guía hacia tal posibilidad.

La 'concebibilidad' debe ser entendida como concebibilidad-primaria ideal.¹⁹⁹

Esta distinción entre aplicaciones del concepto y la correcta relación hacia la posibilidad queda más clara si, por ejemplo, en un primer caso vemos que $2+2=5$ no es *prima*

¹⁹⁷ D. Chalmers, *The Two Dimensional Argument Against Materialism*, p. 1

¹⁹⁸ En su texto, el autor presenta distintas maneras de usar el concepto de concebibilidad. En primer lugar, se menciona que es entendida como el hecho de que **S es concebible cuando S expresa una hipótesis coherente: una que no pueda ser desechada a priori**. Sin embargo, aclara que para refinar esa explicación plantea un par de distinciones. En primer lugar, se puede decir que **S puede ser *prima facie* concebible, cuando un sujeto es incapaz de rechazar la hipótesis expresada por S, por un razonamiento a priori**. Por otro lado, **S es *idealmente concebible* cuando la hipótesis expresada por S no puede ser rechazada a priori, inclusive en una reflexión ideal racional**. Ambas nociones, son **versiones negativas de la concebibilidad**, la cual está definida en términos de **lo que un sujeto puede rechazar a partir de un razonamiento a priori**.

Por su parte, la **concebibilidad positiva**, está definida en términos de la posibilidad de que un sujeto se forme una concepción positiva de algo. **S es positivamente concebible cuando uno puede, coherentemente una situación en la que S es el caso**. También, **S es *prima facie* positivamente concebible cuando un sujeto puede imaginar una situación que puede tomar como coherente y que puede tomar como una en la que S es el caso**. A su vez, S es ***idealmente concebible* positivamente, cuando su concebibilidad positiva *prima facie* no puede ser vencida por una reflexión ideal racional**.

Aunque la noción de **concebibilidad ideal positiva** es mucho más compleja que la negativa, para Chalmers, es la mejor guía para relacionarla con la posibilidad.

¹⁹⁹ D. Chalmers, *op. cit.*, p. 21.

facie concebible (porque puede ser desechada a priori) y mucho menos idealmente concebible. En este caso, la concebibilidad negativa no permite de ninguna manera el paso a la posibilidad. Por otro lado, $2+2=4$ (S) puede ser tomado como una altamente compleja pero probable verdad matemática, de manera que su negación puede ser *prima facie* concebible por una comunidad epistémica, pero no idealmente concebible. Esta clase de concebibilidad tampoco puede servir como plataforma para una relación con la posibilidad, ya que el punto central está en que S no pueda ser echado abajo por una reflexión racional ideal. Si se encuentran planteamientos que superen esa complicación, el paso a la posibilidad es muy corto. Pensemos que en otro caso: S nos dice que ‘hay un cerdo volador’, S es *prima facie* concebible y muy posiblemente es acertado decir que es idealmente concebible. Una comunidad epistémica puede concebir *prima facie* un cerdo volador y no puede rechazar con ningún argumento racional determinante que no se pueda concebir algo así.

Si por ejemplo se plantea que hay un mundo de zombis fenoménicos, *prima facie* puede ser concebible para una comunidad epistémica. Sin embargo, el hecho de no poder rechazarlo con un argumento racional es el punto que necesita ser justificado. En su análisis de la noción de concebibilidad, Chalmers menciona que muchos contraejemplos para conceder la concebibilidad ideal del mundo de zombis fenoménico están acuñados en análisis kripkeano de las necesidades a posteriori.

A menudo se dice que frases como ‘el agua no es H₂O’, proporcionan contraejemplos a la afirmación de que la concebibilidad implica la posibilidad: Es concebible que el agua no es H₂O, pero no es metafísicamente posible.²⁰⁰

Sin embargo, se menciona que bajo este sentido de ‘concebible’ en el que ‘el agua no es H₂O’ eso no es concebible. Es más bien a partir del planteamiento de un mundo centrado que se sugieren otros mundos posibles en donde ello pueda concebirse.

*En este sentido, cualquier situación concebible en la que parezca que el agua no es H₂O (un mundo gemelo de la Tierra, digamos) mejor debe ser descrita como una situación concebible en la que agua sigue siendo H₂O, pero en la que hay cosas acuosas que no son H₂O. Usando el término ‘concebible’ de esta manera se puede decir que ‘agua no es H₂O’, parece concebible (o es *prima facie* concebible para uno, sin un conocimiento empírico relevante), pero eso no es realmente concebible. Debemos llamar entonces a este sentido de concebibilidad, ‘concebibilidad*

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 4.

secundaria'.²⁰¹

Sin embargo, se acepta que al depender de una variedad de factores empíricos para su concepción, las aserciones secundariamente concebibles no son muy efectivas para pasar del aspecto epistémico al de la modalidad.

Al no ser suficiente la concebibilidad secundaria para sustentar la posibilidad de S, entonces se toma en cuenta la concepción primaria del 'mundo zombi'. Debe tomarse en cuenta que la noción de *concebibilidad primaria positiva* se aplica al caso en el que

*Se puede imaginar una situación coherente que verifique S, donde la situación verifica S cuando, bajo la hipótesis de que la situación de hecho se obtiene y el sujeto debe concluir S.*²⁰²

Este aspecto permitiría, por ejemplo, pensar en una Tierra gemela en la que hay XYZ en los ríos y océanos. Al asumir que esa declaración es válida en su contexto de Tierra gemela, se puede concluir que el agua es XYZ en lugar de H₂O. A diferencia de la concebibilidad secundaria, la concebibilidad primaria es plausible en los dominios de lo *a priori*. Así, después de hacer un largo recorrido entre las distintas concepciones de la concebibilidad, Chalmers encuentra una que puede justificarse *a priori* y que cuenta con aspectos de verificabilidad.

De esta manera, a partir de la concebibilidad primaria positiva es que puede darse el paso a la posibilidad

*Cuando concebimos que el agua no es H₂O, imaginamos (por ejemplo) una situación de una tierra gemela en la que el líquido acuoso en los océanos y lagos es XYZ. Esta situación es metafísicamente posible, entonces hay un sentido en la cual nuestra concepción involucra el acceso a un mundo posible.*²⁰³

Parecería entonces que la posibilidad de una concepción es viable con base en las cualidades del mundo centrado que se esté considerando, ya que los mundos que son relevantes para las intenciones primarias son mundos centrados.

Mundos que vienen con un marcado 'centro' que consiste en un individuo y un tiempo. Cuando consideramos un mundo centrado 'w' como actual, consideramos la

²⁰¹ *Ibid.*, p. 5.

²⁰² *Ibidem.*

²⁰³ *Ibidem.*

*hipótesis de que estamos, en ese momento, en la situación del individuo como el centro.*²⁰⁴

Por tanto, puede decirse que, a partir de la concepción primaria positiva de un mundo zombi, en un mundo centrado que cumpla la verificación de esas hipótesis, este sería primariamente posible.

Después de presentar la manera en la que, a partir de una aplicación particular del concepto de concebibilidad, puede hablarse de una posibilidad de lo que se imagina, Chalmers ofrece un refinamiento y una serie de ideas que intentan fundamentar el argumento. Sin embargo, intentar desarrollar todo el análisis realizado por el filósofo requeriría otro trabajo de investigación. No obstante, es importante tener en cuenta que, en primer lugar, el argumento bidimensional es una ambiciosa objeción al fisicalismo y una reafirmación de que el problema mente-cuerpo estaría vigente. Por otro lado, es interesante notar que el argumento no puede pasar del terreno de lo epistemológico al de la modalidad con cualquier interpretación de la concepción. Es únicamente si se parte de la concebibilidad ideal-primaria positiva y bajo ciertas consideraciones de un mundo centrado que es viable plantear la posibilidad de lo que se concibió de esa manera. Así, puede notarse que es un argumento que tiene validez sólo si se sostiene desde ciertas ideas particulares, aspecto que no anula el hecho de que el planteamiento de su posibilidad es válido.

Por último reitero que, aunque concedo que el materialismo no da una explicación definitiva del concepto de conciencia, el argumento bidimensional no me parece la solución, ya que, en primer lugar, fundamenta su validez sobre una idea de concebibilidad sumamente particular y, en segundo plano, deja allanado el camino a planteamientos dualistas, los cuales no parecen ofrecer resoluciones muy concretas, y mucho menos efectivas.

3.2 Teorías de orden superior

En *Explaining Consciousness* David Rosenthal inicia afirmando también que el concepto de conciencia es complicado. Según él, ello se debe a que su aplicación abarca muchos fenómenos distintos en los que no se ve claramente la manera en la que se conectan unos con otros. Por un lado, está el uso del término para hablar de criaturas conscientes; por ejemplo, decimos de un bebé (o un cachorro) recién nacido que está consciente y nuestros criterios

²⁰⁴ *Ibidem.*

tienen que ver simplemente con el hecho de que está despierto y aparentemente sus sistemas sensoriales funcionan de una manera normal. De manera equivalente, no decimos de alguien en estado de coma, que ‘está consciente’. Por otro lado, los usos de ‘conciencia’ también nos permiten hablar de seres que se dan cuenta de los estados mentales que tienen. Por ejemplo, Fulano puede ser consciente de que está en un bosque, que frente a él hay árboles de color verde, es consciente del frío que siente y demás cosas que implican estar en un bosque. Rosenthal lo llama *state of consciousness* y es algo así como la acción de poner atención a nuestros estados de conciencia. En términos simples de lo que él habla es de autoconciencia.

El estar consciente, en el primer caso, consiste, por llamarlo de alguna manera, en una conciencia de acceso. Esto sería simplemente estar despierto y receptivo a los estímulos del mundo. A partir de ello hablamos de criaturas conscientes que son capaces de darse cuenta de su entorno. Desde esta perspectiva, podría decirse que estas criaturas tienen estados de conciencia de los cuales se percatan de inmediato. Esta explicación, considero que se asemeja a la que Ned Block ofreció páginas atrás en la que hablaba de experiencias en bruto en donde la representación de un triángulo o un cuadrado era secundaria a estas experiencias. Si se piensa detenidamente, en este caso incluso podría plantearse la posibilidad de una conciencia fenoménica ya que, los estados son asimilados de manera inmediata. En palabras de Rosenthal, en estos casos, es posible hablar de transitividad en la conciencia. Es decir, las personas somos conscientes de algo (nos damos cuenta de...).

*Hay dos amplias maneras de ser transitivamente consciente de las cosas. Somos conscientes de algo, cuando lo vemos, escuchamos o percibimos y somos conscientes de algo, cuando tenemos un pensamiento acerca de lo que vemos, escuchamos o percibimos.*²⁰⁵

En este punto, hay una distinción entre el tener una experiencia perceptiva y poner atención o reflexionar acerca de la misma.

Las teorías de orden superior de la conciencia (*HOT*) apelan al hecho de que hay estados conscientes de los cuales el individuo no siempre se da cuenta. Es únicamente cuando se pone atención a esos estados que eran imperceptibles, que se vuelven conscientes. Según esta perspectiva, eso pasa porque para las personas no es posible poner atención a todos los estímulos que reciben del mundo y solo logran atender de entre toda esta lluvia de estimulaciones a algunos en específico, cobrando así conciencia de estados a los que no se

²⁰⁵ David Rosenthal, *Explaining Consciousness*, p. 409.

estaba poniendo atención. Esta capacidad de poner atención en ciertos estados, son considerados estados superiores. Cuando una persona logra distinguir un triángulo de un cuadrado, es porque ya puso atención en lo que estaba viendo. La “representación” del cuadrado sirve como ejemplo de un estado superior. Fulano mira una revista y en una página entre letras y títulos llamativos, pone atención en una foto e identifica un triángulo. De manera que, en esa identificación del triángulo entre todo lo que hay en la página de una revista, es lo que se identificaría con un estado superior. Me doy cuenta de que lo que hay en la página es una foto de un triángulo.

Con todo esto, considero que hay dos puntos a los que, si se pone atención, se podrá tener una mejor comprensión acerca de cómo funcionan las teorías de orden superior. En primer lugar, hay que tomar en cuenta que lo que intentan hacer es explicar la manera en la que se vuelve posible la conciencia transitiva: ¿cómo paso a darme cuenta de mis estados de conciencia? En segundo lugar, considero que si se pone atención a la noción de estados imperceptibles *prima facie*, se podrán resaltar los objetivos principales de estas teorías. Para tener una exposición más completa de lo anterior, a continuación, presentaré un par de ejemplos que permitirán dejar más claras algunas de las afirmaciones anteriores.

3.2.1 David Armstrong, Ned Block y estados de segundo orden

En *What is Consciousness?*, David Armstrong afirma que

[...] *hay algunas evidencias empíricas en las que una persona que duerme sin soñar o alguien que está totalmente anestesiado, sigue manteniendo una conciencia mínima.*²⁰⁶

Para el filósofo australiano, la persona inconsciente mantiene una similitud con una computadora. Al igual que la máquina, el ser humano se encuentra programado de distintas maneras, las cuales le permiten trabajar a través de ciertas rutinas con las cuales practica y es capaz de continuar. Una computadora, similar a las personas, también cuentan con cierta cantidad de información que está almacenada en sus bancos de memoria. Para un individuo, la idea de información se aplica a sus conocimientos, creencias y memorias, las cuales mantiene inconscientemente hasta que hace uso de ellas.

²⁰⁶ D. M. Armstrong, *What is Consciousness?*, p. 721.

Toda esta clase de información es clasificada por Armstrong como información "causalmente inactiva" (*causally quiescent*). Los conocimientos y las creencias son inactivos y sin ningún efecto mental, los cuales se vuelven conscientes hasta que atendemos a ellos. Para el autor, hay en la mente una parte que es más activa y otra que lo es mínimamente. De manera que somos conscientes mínimamente de nuestras percepciones y es sólo cuando ponemos atención a algunas en particular, es que adquirimos conciencia de las mismas.

Esta conciencia introspectiva se describe como una percepción interior que hace que nos percatamos de nuestros estados y actividades mentales. Un ejemplo, ya bastante conocido, que trata de explicar la transitividad de la conciencia, es el del camionero que va manejando por la carretera. El chofer del transporte ha viajado por carretera durante años y de alguna manera, podría decirse, que ya no pone atención en el camino, ni en lo que viene haciendo. Es únicamente cuando algo le parece alarmante que pone atención y se vuelve consciente de las cosas que hay frente a él.

Si hay alguna inclinación a dudar que hay una conciencia mínima y una perceptual, entonces hay que considerar la extraordinaria sofisticación de actividades mentales realizadas con éxito durante el período de inconsciencia.²⁰⁷

Armstrong describe este proceso de la transitividad de la conciencia como una acción que es activada por la percepción interna. Sin embargo, estas capacidades mínimas de la conciencia y la posibilidad de percibir el mundo llegan a ser atribuidas a criaturas conscientes que no únicamente son humanas. Fácilmente podría interpretarse que un perro, al ir de paseo, se da cuenta que tiene enfrente a otro animal, que al costado del camellón donde pasea pasan objetos a alta velocidad que podrían golpearlo, etc. No obstante, no hay que olvidar que, a diferencia de los animales, el conductor del camión puede ejecutar un análisis introspectivo y ser consciente de sus estados al grado de hasta nombrarlos. (Una persona se da cuenta de que lo que tiene al lado es un carro en funcionamiento, a diferencia del perro que sólo los percibe como objetos en movimiento) Esta capacidad se describe como una percepción interna que es especial y en dónde van más cosas en juego que la simple percepción de mi entorno.

La conciencia introspectiva es como un switch de luz que está encendido iluminando en la oscuridad.²⁰⁸

Podría decirse que le da sofisticación a nuestros estados, ya que gracias a ésta es

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 722.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 723.

posible una integración más funcional para la posibilidad de hacernos conscientes.

Por su parte en *Perceptual Consciousness Overflows Cognitive Access*, Ned Block toca el tema de “lo inconsciente”, lo consciente y el darse cuenta a partir del desarrollo del argumento del desbordamiento (*the overflow argument*). En él, se afirma que la conciencia fenoménica es mucho más rica y por ende, sobrepasa las capacidades de reporte que llega a tener la conciencia de acceso. Para dar fundamento a sus afirmaciones, el filósofo norteamericano echa mano del experimento de Sperling²⁰⁹ y las cualidades de la memoria icónica (*iconic memory*). Con base en ello, se llegará a plantear la idea de que llegamos a ser conscientes de más cosas de las que podemos reportar.

La memoria icónica, a diferencia de la memoria de trabajo, es una memoria de corto plazo en donde las representaciones visuales persisten después de que los estímulos han desaparecido. Al ser de corto plazo, es también débil y frágil. Sin embargo, en el experimento de Sperling, la memoria icónica actúa como un agente que es lo suficientemente específico para proveer la información que permite desarrollar la tarea de identificar más letras. Para entender mejor el papel de la memoria icónica en el experimento, hay que recuperar lo que Block dice cuando habla del *overflow argument*:

*La mayoría o todas las doce letras son conscientemente representadas, quizá fragmentadas, pero no lo suficiente como para distinguir entre las veintiséis letras del alfabeto. Sin embargo, sólo 3 o 4 de las letras pueden ser cognitivamente accedidas; indican una mayor capacidad en la conciencia fenoménica que en el acceso cognitivo.*²¹⁰

De esta manera, parece que la memoria icónica es un puente entre la conciencia fenoménica y el hecho de poner atención en determinadas experiencias. La primera, permite percibir el mundo y genera actividades mentales en los sujetos, quedando estas almacenadas en la memoria icónica, misma sobre la que se desarrolla el acceso cognitivo de nuestros estados.

Un ejemplo del que echa mano para ilustrar el acceso cognitivo tiene que ver con el juego de la lotería. En el texto se menciona que, aunque está por demás claro que no todos

²⁰⁹ Es un experimento que investiga acerca de la memoria sensorial y la memoria icónica. En él, las personas son situadas frente a un monitor en el que, durante un breve espacio de tiempo, observan una matriz de letras (de 9 a 12) y un tono suena para cada una de las líneas. Inmediatamente después de quedar en blanco la pantalla, se pide a los participantes que nombren, por ejemplo, las letras de la 1ª o 2ª línea. Con ello, lo que intentaba probar George Sperling, es que hay breve momento en el que las personas tienen una percepción completa del mundo.

²¹⁰ Ned Block, *Perceptual consciousness overflows cognitive access*, p. 567.

pueden ganar, de ello no se sigue que nadie pueda ganar; el *overflow argument* no apela a que haya elementos incognoscibles de nuestros estados conscientes, sino más bien a que muchos de ellos son inaccesibles por momentos. En este caso, el acceso cognitivo está ligado a la introspección y es a través de la misma que percibo mis estados. Al encontrarse la memoria icónica “fragmentada” el proceso de atención trabaja en un inconsciente más específico, ya que es el resultado de una realidad inmediata y presente. Darme cuenta de que estoy en un parque o en una sala de espera, es un buen ejemplo. A diferencia del planteamiento de un “banco de memoria”, la memoria icónica trabaja con un número menor de impresiones y por eso es más efectiva. Como menciona Bernard Baars, en el momento de ver la matriz de las letras, hay un momento de conciencia de todos los elementos, sólo que no es posible que ponga atención a todos ellos.

Con la exposición de las propuestas de ambos autores puede notarse que las teorías de orden superior (HOT) apelan a estados de segundo orden que son estados que revisan o resaltan lo que podría entenderse como estados de primer orden o de la conciencia fenoménica, haciendo que estos estados se conviertan en una especie de estados superiores que resultan del mismo. De alguna manera, podría decirse que estos modelos intentan explicar el tránsito de lo que Armstrong identifica como conciencia intransitiva a la conciencia transitiva. Es decir, están interesados en la explicación de cómo pasamos de simplemente estar conscientes (despiertos, con nuestro sistema nervioso en orden, etc.) a ser conscientes de X. Sin embargo, considero que en ambos casos la inquietud se encuentra en revelar los procesos internos y subjetivos del paso de la intransitividad de la conciencia, a la transitividad. No obstante, como con el problema que presenta la identificación del *qualia*, al tratar con la privacidad de la primera persona difícilmente se puede generalizar o hablar de procesos comunes. ¿De qué criterios me valgo para decir, por ejemplo, que Fulano sólo está despierto (es consciente intransitivamente) o que se ha dado cuenta que despertó en una cama que no es la suya (es consciente transitivamente)? ¿En qué casos sería necesario llevar a cabo ese ejercicio aclarativo? Por último, hay que notar que, si para percatarse de un estado X en particular se requiere la representación del mismo, es probable que esto llegue a plantear un tipo de ‘problema del tercero excluido’, en el que se requeriría un estado de tercer orden para justificar el segundo y así *ad infinitum*.

3.3 Observaciones preliminares II

En el desarrollo de este capítulo, en primer lugar, se planteó el punto de vista de que las explicaciones materialistas de la conciencia para nada llegaron a ser definitivas, sino todo lo contrario. Inclusive, aunque estén fundamentadas en estudios científicos, son susceptibles de dar cuenta de las cuestiones que rodean estos temas. Pudo observarse también qué filósofos como David Chalmers, Thomas Nagel, Frank Jackson, Joseph Levine y demás personajes mencionados, hicieron señalamientos importantes en los que se expusieron los límites de la perspectiva materialista. Sin embargo, el hecho de exhibir las debilidades de esta postura sólo complica más las cosas, ya que en el afán de desarrollar interpretaciones que cubran los huecos que deja el materialismo, las respuestas que surgen a partir del mismo presentan otros puntos debatibles para la comprensión de la conciencia. De manera que, a pesar de los avances en investigaciones científicas y psicológicas, el concepto de conciencia tiene algunas interpretaciones enigmáticas a desarrollar, como lo fue desde el siglo XVII.

Considero que un buen ejemplo de ello es el hecho de que la problemática de la relación entre la mente y el cuerpo sigue vigente en nuestros días. Como se pudo observar, Levine, Chalmers y Block hablan de lo complicado que es establecer una relación entre el funcionamiento fisiológico del cuerpo, el sistema nervioso y el cerebro con las experiencias que estos procesos llegan a causar en el individuo ¿Acaso no fue eso lo que la princesa Isabel de Bohemia le cuestionó a Descartes? A diferencia de sus colegas contemporáneos, el autor de *Las Pasiones del Alma* creía que era posible plantear un puente entre ambas sustancias. Pudo observarse en este apartado que los filósofos contemporáneos encuentran difícil el planteamiento de esta relación. A pesar de sus diferencias contextuales y explicativas, el problema, en el fondo, sigue estando presente.

Por otro lado, se pudo observar que el concepto de *qualia*, más que resolver dudas parece generarlas. En el apartado correspondiente al hablar de esa noción, pudo observarse que no era nada fácil identificar casos en los que se presentan este tipo de experiencias. ¿Cuáles serían las cualidades de la experiencia de pensar $2+2=4$ o de ver el color morado en una flor? En cuanto a su relación con la tradición, John Locke, William James y Bertrand Russell pueden ser buenos ejemplos de pensadores que, aunque no usan este concepto, si conciben experiencias con esas cualidades; es decir, inmediatas y con determinada cualidad. Además de ello, en el argumento bidimensional de David Chalmers, al poner en duda que el funcionamiento físico de nuestro sistema nervioso sirva para revelar cómo se siente tener tal o cual experiencia, surgen posturas como el dualismo de propiedades o el epifenomenalismo,

las cuales siguen planteando una división ontológica para explicar la conciencia.

Finalmente, puede verse, como mencioné desde el segundo capítulo, que las teorías de orden superior parecen ser la herencia de Gottfried Leibniz y su concepción de la apercepción. Nos hacemos conscientes de nuestros estados mentales y percepciones sólo hasta que ponemos atención a los mismos. Es en este proceso que se pasa de tener estados de primer orden a estados de segundo orden. De nuevo, aunque los planteamientos contemporáneos de Rosenthal, Block y Armstrong se fundamenten en experimentos y estudios más actuales, en el fondo el planteamiento sigue siendo el mismo que el que autor de la *Monadología* propuso en el siglo XVIII. Dando con ello pauta a un argumento del tercer excluido; es decir cuando un estado se vuelva de segundo orden y así mismo se genere un estado que da cuenta del que se generó al darse cuenta de ese estado de primer orden. Así *ad infinitum*.

De manera breve, puede verse que varias de las propuestas que resultan ser de las más importantes en las discusiones actuales acerca de la conciencia se encuentran presentes también en muchas de las perspectivas sugeridas por la tradición. ¿A qué se deberá que a través de los siglos los conceptos psicológicos y mentales sigan siendo un enigma? Considero que estas supuestas problemáticas han sido planteadas de una manera particular, siendo ello lo que ha generado todas estas dificultades para comprender la conciencia. Una de las que parecería general, es el hecho de que en fisiología no se trata con representaciones; es decir, no hay tal cosa como “representaciones fisiológicas”. Puesto que lo que se está realizando, al intentar explicar la conciencia parece más bien una investigación empírica, logrando que la fenomenología convierta un problema que parece más bien conceptual, en uno factual o empírico. Por ello, en el siguiente y último capítulo de este trabajo, me daré a la tarea de explicar más particularidades que, me parece, dan pie a las mencionadas complicaciones. Intentando, además, echar un poco de luz sobre algunos de los temas tratados en los dos apartados anteriores (2 y 3)

4. El prisma wittgensteineano

Al haber presentado las diversas concepciones del concepto “conciencia” que tuvieron y tienen varios de los pensadores que se han interesado en el tema, lo que corresponde en desarrollar algunos comentarios acerca de varias de las concepciones y problemas presentados a lo largo del texto. Uno de los objetivos de la revisión de ello, es mostrar la manera como la tradición filosófica ha utilizado de una manera particular el término. Cabe mencionar que las observaciones que me propongo hacer son el resultado del análisis Gramatical que forma parte de las propuestas de Ludwig Wittgenstein para enfrentarse a los problemas filosóficos.

En un principio, basándome en varias situaciones ficticias, intenté presentar algunos casos en los que se usa el concepto ‘conciencia’ o ‘ser consciente’. Sin embargo, en el desarrollo del trabajo, fue evidente que el uso que estaba relacionado con el pensamiento filosófico genera algunos usos que más que reveladores o aclaratorios, generan muchas confusiones. Además de ello, en un intento por refinar las explicaciones dadas por la filosofía, hay una corriente explicativa que intenta mezclar la filosofía con la ciencia que lo único que logró fue traer más confusiones en el intento por dar cuenta del uso del concepto de conciencia, llegando al punto de desligarse de las prácticas gracias a las cuales, desde un inicio, adquirió sentido.

Para señalar el tránsito mencionado, el eje que marcó la investigación se desarrolló a partir de la pregunta ¿Cómo está usando *X* (Platón, Agustín, James, Descartes, Dennet, Chalmers, etc.) el concepto de conciencia? Al intentar dar respuesta en cada una de las secciones, se buscó mostrar en qué casos, diría Wittgenstein, “el lenguaje [se va de vacaciones]”.²¹¹ Así, lo que corresponde ahora es señalar algunas particularidades que mantienen los usos filosóficos y con ello, señalar algunas de las confusiones que se generan alrededor del concepto de conciencia que se sostienen justamente en esta clase de usos sobre el mencionado concepto.

4.1 El uso filosófico-científico de “conciencia”

Hay que señalar que la “complejización” del concepto que se está analizando se debió, principalmente, a dos cosas. En primer lugar, por la concepción del ‘fantasma en la máquina’ acuñada por Platón y Descartes, principalmente. Por otro lado, el intento por integrar el punto

²¹¹ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, sec. 38.

de vista científico. Ambos aspectos, considero, son los principales artífices de que los problemas de la mente y la conciencia tengan este aire de misterio. Por ello, a continuación, presentaré las razones por las que considero que es a partir de estos dos puntos de vista, que surgen las problemáticas.

4.1.1 Sustancia mental y filosofía

En su libro *El concepto de lo mental*, Gilbert Ryle presenta un análisis del concepto “mente” y su relación con la psicología. Un aspecto a destacar en sus observaciones es el ataque que desarrolla a lo que él mismo describe como ‘la doctrina oficial’:

*La doctrina oficial, que procede principalmente de Descartes, sostiene que excepto en el caso de los idiotas y de los recién nacidos, todo ser humano tiene un cuerpo y una mente. Algunos preferirían decir que todo ser humano es un cuerpo y una mente. El cuerpo y la mente están unidos, pero después de la muerte del cuerpo la mente puede continuar existiendo y funcionando.*²¹²

Como consecuencia de la ‘doctrina oficial’, el aspecto mental del ser humano es interpretado a partir de un ‘dogma del fantasma en la máquina’, el cual

*[...] sostiene que existen cuerpos y mentes, que acaecen procesos físicos y procesos mentales, que los movimientos corporales tienen causas mecánicas y causas mentales.*²¹³

Este ‘mundo mental’ tiene propiedades *sui generis* que lo distinguen de cualquier explicación física o material.

Al igual que todos los objetos que se presentan en las dimensiones del tiempo y el espacio, el cuerpo humano puede ser medido y explicado con base en el mismo tiempo y espacio. Muchos de los procesos y estados que manifiestan nuestros cuerpos son observables y, por así decirlo, ‘públicos’. No obstante, los deseos, reflexiones y experiencias no se pueden medir objetivamente y por ello, su concepción está rodeada de un aire de misterio que la experiencia particular de cada individuo la justifica y sustenta. Como lo mencionó Descartes, no puedo dudar de que tengo pensamientos justamente porque los estoy teniendo. Sin embargo, no los tengo como cuando digo que tengo un caramelo en la mano. Como no son

²¹² G. Ryle, *El concepto de lo mental*, p. 25.

²¹³ G. Ryle, *El concepto de lo mental*, p. 36.

algo material, los pensamientos, los percibo de diferente manera; los noto, los describo y hablo de ellos, pero solo yo puedo hacerlo. Del caramelo en mi mano puede hablar cualquiera (es grande, pequeño, duro, etc.), de mis pensamientos no, porque solamente cada quien los percibe.

Vale la pena resaltar que durante la exposición de varias de las posturas que intentan decir algo sobre lo mental y la conciencia, se apela entonces a la privacidad, mencionando que es el aspecto ‘interno’ en donde se encuentra el enigma de la explicación acerca de lo mental y la conciencia.

Aunque gracias a las neurociencias se pueden explicar los dolores y percepciones desde un punto de vista fisiológico, la posibilidad de dar cuenta de los procesos que sufre el sistema nervioso al tener dolor o ver algo, no basta para hablar de la experiencia personal que se tiene cuando se llevan a cabo dichos procesos.

*De acuerdo con la doctrina oficial, toda persona tiene un conocimiento inmejorable de dichas operaciones. Los estados y procesos mentales son (o lo son normalmente) estados y procesos conscientes que no engendran ilusiones ni dan lugar a dudas.*²¹⁴

A esta facultad o aspecto del bagaje conceptual de lo mental, en varias de las posturas analizadas, se le conoce como introspección. De esta manera, la introspección es y será la carta más importante con la que se juega la complejidad de poder entender la conciencia, ya que con la mera explicación fisiológica del sistema nervioso es imposible comprender el carácter personal de la experiencia.

*Además de otorgarse a toda persona la posesión de estos datos inmediatos de la conciencia, también se supone que escapa de ejercitar de tiempo en tiempo un tipo especial de percepción: la percepción interna o introspección. Toda persona puede echar una ‘mirada’ (no óptica) a lo que está pasando en su mente.*²¹⁵

Esta ‘percepción especial’ es la que Ryle llamará ‘el dogma del fantasma en la máquina’. Hay que señalar que las cualidades principales del llamado ‘dogma’ se encuentran en esta manera particular de percibir, ya que no es una percepción del caramelo en mi mano, sino de ideas y estados. Se puede notar que en el desarrollo del texto varias de las posturas presentadas hablaban de percepción de ideas, intuiciones, experiencias, impresiones, *qualia* y demás. Este tipo de percepción, tienen que ver con nuestros pensamientos ideas y recuerdos,

²¹⁴ *Ibid.*, p. 27

²¹⁵ G. Ryle, *Ibid.*, p. 28.

es decir con un lenguaje de lo mental o de la *psyché*, es decir un lenguaje psicológico. Además de ello, es justo a partir de esta perspectiva que se construye la noción personal de “Yo”, pero este “Yo” no es de un carácter material

Así, el problema con estas explicaciones es que, como ya se afirmó, no son conceptos que aprendemos por la convivencia con el mundo, es decir de los sentidos a través de los cuales valoramos el mundo físico (grade, duro, mojado, rápido, rojo, alto, etc.); sino que son conceptos que aprendemos de otra manera. Sin embargo, en la explicación de esa percepción especial es que se encuentra ese halo de misterio que complicó toda la explicación de la psicología humana.

Según el autor de *El concepto de lo mental*, la concepción del fantasma en la máquina se genera como consecuencia de un error categorial.

*Es un error y un error de tipo particular: un error categorial. Presenta los hechos de la vida mental como si pertenecieran a un tipo de categoría lógica (o conjunto de tipos de categorías) cuando en realidad pertenecen a otra.*²¹⁶

El error, indica el Ryle, consiste en que los conceptos alusivos a lo mental se describen a través del lenguaje de lo físico. Es decir, un lenguaje descriptivo:

*Debido a que el pensamiento y el sentimiento y los actos de una persona no pueden describirse únicamente con el lenguaje de la física, de la química y la fisiología, se supone que deben ser descritos en términos análogos.*²¹⁷

Este discurso además considera que, al igual que cualquier trozo de materia, el cuerpo humano está sujeto a causas y efectos, de manera que la mente debe estar también sujeta a causas y efectos. Sin embargo, éstas no son de tipo mecánico y a pesar de ello, se habla de ellas utilizando un lenguaje análogo al de los objetos físicos. Se puede recordar, por ejemplo, a Joseph Levine hablando de percepciones primarias que están almacenadas hasta que atendemos a ellas ¿en dónde? porque cuando se habla de almacenar es con los objetos. Los almacenamos en lugares determinados, en contenedores o algo parecido ¿dónde se almacenan las percepciones primarias de las que habla Levine?

Puede recordarse la manera como Descartes hablaba de los “espíritus animales” que viajan por los nervios desde el cerebro y propician los deseos del sujeto. En el caso de las percepciones, éstos viajan hasta la glándula pineal (lugar donde está depositada el alma) y

²¹⁶ *Ibid.*, p. 30.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 32.

generan representaciones mentales. Por otro lado, está la manera en la que Locke presenta la concepción de “idea”, diciendo que es el objeto del entendimiento y entra a través de los sentidos. Kant menciona que la sensibilidad tiene que ver con una capacidad del entendimiento de recibir representaciones y al estar de acuerdo con que “todo conocimiento humano comienza por la experiencia”, las representaciones son los objetos del entendimiento. Ejemplos como estos permiten señalar que a pesar de que pertenecen a una categoría diferente de todos modos se intenta hablar de ellos desde la perspectiva de un lenguaje físico-descriptivo y se comete entonces, un error categorial.

Al reconocer los deseos y los pensamientos como conceptos de una categoría diferente, el error estaría en predicar de ellos que viajan, se reciben y son ‘especies’ de objetos al igual que, por ejemplo, una moneda o un caramelo. Así, las confusiones se generan cuando los conceptos psicológicos se usan como si se hablara de algo que está sujeto a las leyes de la física. Podría decirse que, en este énfasis filosófico de persecución del conocimiento, pensadores como Locke, Kant o Descartes intentaron describir con mayor precisión nociones como ‘pensar’, ‘desear’ y ‘dudar’, cometiendo el error de que, al hacerlo, lo hacían de la manera antes mencionada. Sin embargo, al hablar de sus propiedades ontológicas, se mencionaba que no eran algo físico, sino que tenían otras propiedades. Frente a esta contradicción al analizar las concepciones de la mente, Ryle menciona que es igual a la concepción de un fantasma (que tiene propiedades diferentes a las físicas) que pilota una máquina.

Cuando, por ejemplo, Russell nos habla del *sense data*, nos habla de él como algo que recibimos de los objetos, pero que tiene cualidades mentales (no materiales). Hay una especie de transmisión pseudofísica que va de las cualidades del objeto a la “representación” que tengo de las cualidades de ese objeto, las cuales cuando las asimilo se vuelven de carácter mental. No solo las percibo con mi cuerpo, sino que las asimilo para mí. En este caso, puede verse cómo hay una transición poco clara en ese proceso cognitivo que comienza con el cuerpo y los sentidos y concluye en una descripción que nada tiene que ver con lo físico. Como si con el cuerpo hiciera una cosa y con la mente otra, como un piloto mental dentro de una máquina.

Yo considero que el error está en intentar hablar de los conceptos psicológicos como si fueran algo empírico, que pesa o se puede medir como un objeto. Sin embargo, la construcción de lo mental más que una investigación empírica debe de ser una investigación del lenguaje y los usos de esos conceptos. Con ello, se aclararía muchas cosas alrededor de conceptos como el de conciencia, memoria, recuerdo, pensar, etc. Sin embargo, en este

intento por seguir “refinando” esta investigación empírica se tuvieron las consecuencias que a continuación mencionaré.

4.1.2 Filosofía y fisiología

Como se indicó, en el siglo XVII Descartes fundó el dogma del fantasma en la máquina y en el desarrollo de las ideas de la época dicho mito tuvo una gran repercusión para las explicaciones e interpretaciones en las investigaciones de la fisiología y la emergente neurofisiología. Hay que señalar que es justamente por este mito que la ciencia ha perpetuado este interés por explicar lo psicológico desde un enfoque empírico. Sin embargo, a pesar de los avances en las investigaciones del cuerpo humano, explicaciones como las de tener un pensamiento o tener la experiencia de dolor, siguen incurriendo en el error categorial.

Para mostrar cómo, en el intento de ofrecer una respuesta más fundamentada para las cuestiones de lo mental, la fisiología y filosofía se han relacionado, es importante ir atrás en el tiempo. En el siglo IV a. C., Herófilo descubrió los filamentos nerviosos,

[...] *pero aparentemente no se dio cuenta que tenía que haber una conducción de un agente activador (psychic pneuma) de la médula espinal a lo largo de los nervios hasta los músculos para la acción motora.*²¹⁸

Sin embargo, fue Galeno quien descubrió que los nervios surgen del cerebro y es la médula espinal la que funciona como conducto necesario para que sea posible la contracción muscular. Al observar todo eso, planteó que el *pneuma vital* es transportado por los vasos sanguíneos hacia el cerebro y convertido en *pneuma psicológico (psychic pneuma)*, para después ser conducido a lo largo de los nervios hacia los músculos. No obstante, debe tenerse en cuenta que el concepto de *pneuma* (πνεῦμα) significa respiración. Sin embargo, en los contextos religiosos, también era entendido como espíritu.

En *Reproducción de los Animales*, al hablar sobre el esperma y el alma, Aristóteles menciona que los espermias y embriones separados de los humanos poseen, en potencia, los tres tipos de alma (nutritiva, sensitiva y racional). Sin embargo, al tener estas diferentes características, se integran igualmente de diferentes maneras al semen.

Queda, entonces, que sólo el intelecto se incorpore después desde fuera y que sólo él

²¹⁸ M. R. Bennett & P. M. S. Hacker, *op. cit.*, p. 19.

*sea divino, pues en su actividad no participa para nada la actividad corporal*²¹⁹.

De esta manera, hay un elemento divino en el aspecto racional del alma.

*En el esperma de todos los seres está presente lo que hace fecundos a los espermias, lo que se llama calor. Pero éste no es fuego ni una sustancia similar, sino el aire innato encerrado en el esperma y en lo espumoso, y la naturaleza inherente a ese aire [pneuma], que es análoga al elemento de los astros.*²²⁰

Este calor vital y divino es lo que Galeno describió como el *pneuma vital*. Aunque las concepciones de Aristóteles y Galeno no planteaban un dualismo como tal, sí se maneja la concepción de un ‘objeto’ de cualidades especiales que viaja por el cuerpo y está relacionado con el cerebro y el alma. Posteriormente, a finales del siglo XVII, al intentar explicar las cualidades del sistema nervioso, Thomas Willis,²²¹ menciona que hay una parte que se compone de un ‘alma corporal’ y un ‘alma racional’. La primera la poseen los seres humanos y los animales, se asocia al control muscular y los reflejos. La otra

*Surge junto con el cuerpo de la materia correctamente dispuesta. No puede ser percibida por nuestros sentidos, pero sólo es conocida por sus efectos y operaciones.*²²²

Sus efectos son posibles gracias a que los espíritus vitales (*vital spirits*) de la sangre fluyen en el cerebro y circulan por todo el cuerpo cuando un órgano de la percepción es estimulado. El papel de estos ‘espíritus’ es activar los músculos del cuerpo y cualquier animal los puede realizar. Haciendo que un estímulo, que no es físico, tenga resultados en nuestro cuerpo. En toda esta descripción se explican los efectos neurológicos y las operaciones conductuales fisiológicas basándose en una clase de sustancia no material de características particulares.

Por otro lado, el alma racional es inmaterial y es considerada la causa de actos voluntarios que sólo el ser humano puede realizar. Se ubica en el cuerpo caloso del cerebro y es la causa de representaciones internas que tienen las personas.

Los actos de la voluntad son iniciados por el alma racional, localizada en el cuerpo

²¹⁹ Aristóteles, *Reproducción de los animales*, 736b 29.

²²⁰ *Ibid.*, 736b 33 – 737a 1.

²²¹ Thomas Willis (Great Bedwyn, Wiltshire, 27 de enero de 1621 - Londres, 11 de noviembre de 1675) fue un médico inglés. Figura esencial en la historia de la anatomía, la fisiología y la neurología.

²²² Thomas Willis en M. R. Bennett & P. M. S. Hacker, *op. cit.*, p. 31.

*calloso, después de que los espíritus vitales han entregado 'las imágenes o representaciones de todas las cosas sensibles'.*²²³

Willis resuelve el problema de la interacción entre las almas racional y corporal mencionando que se da en el cuerpo calloso del cerebro (córtex). En primer lugar, debe señalarse que este discurso, es un intento de la ciencia para explicar la relación entre lo mental (el deseo de ir hacia algún lugar) y lo corporal (realizar la acción de caminar), es decir, de continuar asumiendo que lo mental puede medirse o calcularse como los objetos de la física. Que su comprensión sólo se dará a través de una investigación empírica. Algo interesante de esa postura es que se menciona que el vínculo entre el alma racional y el alma corporal se da gracias a Dios, que las relaciona al nacer.

*Que esta alma inmortal (el Alma Racional), por mucho que no puedan nacer, tan pronto como todas las cosas estén dispuestas correctamente para sus recepciones, en la formación humana del niño en el útero, es creada inmediatamente por Dios y vertida en él.*²²⁴

En este ejemplo es más que suficiente para probar el impacto que tuvo el dualismo cartesiano y el dogma del fantasma en la máquina en las investigaciones de la fisiología de la época. Ya que no podemos decir que hay mucha ciencia en una afirmación como la anterior

Un par de siglos más adelante, Luigi Galvani²²⁵ muestra que los nervios pueden conducir electricidad y el *pneuma*. Ello tiene como consecuencia que los espíritus animales o espíritus vitales se vuelven explicaciones obsoletas. Al ser la electricidad un hecho del mundo físico, la explicación de conceptos alusivos a lo mental, como la voluntad y la percepción, fueron desarrollados desde una plataforma materialista. Este nuevo enfoque permitió que las investigaciones en el campo de la fisiología se desarrollarán hasta el punto de ubicar funciones o cualidades específicas en determinadas áreas del cerebro y el sistema nervioso. Como ejemplo, están Gustav Fritsch y Edouard Hitzing quienes en 1870 publicaron *Über die elektrische Erregbarkeit des Grosshirns* (Sobre la excitabilidad eléctrica del cerebro). Este estudio se encargó de mostrar que las habilidades motoras están asociadas con la corteza cerebral. En ese mismo siglo, Paul Broca ubicó en la corteza cerebral el área en donde se desarrolla el lenguaje y por su parte, en 1863, Hughlings Jackson, en un estudio con pacientes

²²³ M. R. Bennett & P. M. S. Hacker, *op. cit.*, p. 32.

²²⁴ Thomas Willis en M. R. Bennett & P. M. S. Hacker, *op. cit.*, p. 32.

²²⁵ Luigi Galvani (Bologna, Italia, 9 de septiembre de 1737 - 4 de diciembre de 1798) fue un médico, fisiólogo y físico italiano, sus estudios le permitieron descifrar la naturaleza eléctrica del impulso nervioso. Fue miembro de la Venerable Orden Tercera (ahora llamada Orden Franciscana Seglar).

de epilepsia, dice:

*En muchos casos de epilepsia, y especialmente con la epilepsia sifilítica, las convulsiones están limitadas a un sólo lado del cuerpo y, como las autopsias de pacientes que han muerto después [de haber tenido] epilepsia sifilítica parece mostrar, que la causa es una obvia enfermedad en un lado del cerebro, opuesto al lado del cuerpo que se convulsiona, frecuentemente en la superficie del hemisferio.*²²⁶

Así, el desarrollo de la explicación acerca de cómo se dan los procesos del sistema nervioso fueron relacionando a la médula espinal con el cerebro a través de la electricidad que el mismo sistema genera.

A inicios del siglo XX, el premio Nobel de medicina Charles Scott Sherrington se dedicó a investigar sobre el funcionamiento del sistema nervioso (neurofisiología) y observó que muchas de las capacidades motoras estaban asociadas al cerebro y la médula espinal e incluso fue capaz de ubicar secciones del sistema nervioso que se relacionaban con el movimiento de miembros.

*Él notó que el área del ‘motor’ en ningún punto se extiende detrás del surco central. En esto Sherrington y Grünbaum²²⁷ claramente distinguen por primera vez el área del motor del área detrás de los surcos centrales [de la médula espinal] que ahora conocemos como somato sensorial.*²²⁸

A partir de estas aportaciones queda establecida la concepción de que hay un motor cerebral que mueve el cuerpo con base en los deseos del individuo. Además, también se puede ubicar que en la corteza cerebral hay diferentes partes que se especializan en diversas funciones.

A lo largo de su obra y en su intento por explicar la relación entre los deseos de Fulano de levantarse de la cama y el proceso que se desarrollaba en el sistema nervioso para que eso sucediera, el médico inglés echó mano de cierta interpretación de corte cartesiano. Con esto, el dualismo y a su vez el ‘dogma del fantasma en la máquina’ siguieron presentes incluso en las explicaciones de corte científico. Al parecer, este enfoque continuó porque Sherrington fue un estudioso de Jean Fernel,²²⁹ quién era conocido como ‘el Galeno

²²⁶ H. Jackson en M. R. Bennett & P. M. S. Hacker, *op. cit.*, p. 39.

²²⁷ A. S. F. Grünbaum (1869–1921) Observations on the Physiology of the Cerebral Cortex of some of the Higher Apes.

²²⁸ M. R. Bennett & P. M. S. Hacker, *op. cit.*, p. 41.

²²⁹ Jean Fernel (Clermont-en-Beauvoisis, 1497 — París, 1558), llamado “El Galeno moderno”, por sus numerosos escritos. Fue un médico, matemático y astrónomo francés. Su nombre latinizado es Fernelius.

moderno' y quien en su momento desarrolló explicaciones acerca de la relación entre los deseos y los movimientos del cuerpo basándose en una plataforma Tomista (Aristotélica).

*Fernel concebía la percepción como un producto de la transmisión de imágenes a través de órganos sensoriales al common sensorium en el cerebro, donde son apprehendidas por el sentido interno.*²³⁰

Por su parte, Sherrington consideraba que la relación entre los deseos y las acciones se lograba gracias a la noción de energía.

*Usando el término 'energía' para significar materia también como energía, sostiene que 'la evolución nos ha tratado [...] a nosotros como compuestos de 'energía' y 'psique', y ha tratado en nosotros cada uno de esos dos componentes junto con el otro. Los dos componentes son respectivamente, en nuestro análisis, un sistema de energía y un sistema mental unidos en un individuo bivalente'. 'Energía', o materia y mente eran, él pensó, 'fenómenos de dos categorías'.*²³¹

Con esto, puede verse que la brecha explicativa de la que hablaba Levine se presenta al intentar hablar mecánicamente de los verbos psicológicos, incurriendo de nuevo en el 'error categorial'.

Así, a través de algunos personajes en la historia de la neurofisiología, se puede observar que las primeras teorías intentaron ofrecer una explicación de corte materialista-mentalista de la conciencia. Incluso la ofrecida por el mismo Sherrington sigue intentando dar una explicación desde el prisma del lenguaje descriptivo tomando en cuenta, al mismo tiempo, el aspecto mentalista que está relacionado con el funcionamiento del sistema nervioso. En un ejemplo más, se puede observar cómo en las aportaciones de Edgar Douglas Adrian,²³² quien fuera colega del Nobel inglés, al desarrollar una importante investigación sobre la actividad eléctrica en las fibras nerviosas motoras y sensitivas, se interesó por los orígenes de esas oscilaciones eléctricas que las activan. Parece que a partir de ello quedó desconcertado por el enigma que surgía al explicar la relación del cerebro con "la mente". Sin embargo,

[...] a diferencia de Sherrington, él fue desinteresado en especular acerca de la naturaleza del alma, o acerca de cuestiones acerca de cómo las actividades

²³⁰ M. R. Bennett & P. M. S. Hacker, *op. cit.*, p. 25.

²³¹ M. R. Bennett & P. M. S. Hacker, *op. cit.*, p. 44.

²³² Edgar Douglas Adrian OM PRS (n. Londres, 30 de noviembre de 1889 - Cambridge, 4 de agosto de 1977). Fisiólogo británico.

*cerebrales están relacionadas con los fenómenos mentales. Sus reflexiones acerca de esas cuestiones, después fueron relativamente algunas, y expresadas con considerable cautela.*²³³

No obstante, en su conferencia acerca de la conciencia en 1965, a pesar de que Douglas Adrian acepta que el cuerpo humano funciona como una especie de máquina de Turing que está programada para realizar determinadas actividades, admite que hay un aspecto que no puede ser desarrollado por las neurociencias.

Así, siglos después de que Galeno hablara de los *pneumas vitales* y *psicológicos* que están relacionados con lo racional, divino e inmanente del alma, Edgar Adrian menciona que el campo que no alcanza a explicar las neurociencias se relaciona con la conciencia de uno mismo. Sin embargo, lo que puede faltar,

*[...] es nuestro ego, el Yo que está percibiendo, que piensa, que actúa, la persona que es consciente y que se da cuenta de su identidad y lo que la rodea.*²³⁴

Adrian sigue a Descartes. Porque él observó que *Solía considerar el abismo entre la mente y la materia como una creencia innata. Estoy preparado para admitir ahora que pude haberlo adquirido en la escuela o más tarde. Pero encuentro más difícil considerar mi ego teniendo una base de segunda mano. Yo, estoy muy seguro de que existo tanto como de que la mente y la materia son diferentes*’.²³⁵

Con esto, se puede notar que el problema duro para la conciencia o la brecha explicativa ha estado presente desde hace ya bastante tiempo. Nótese que con la intención de dar una respuesta más refinada a la pregunta de Adrian acerca de la relación entre el cerebro y la mente, un enfoque tanto de la filosofía como de las neurociencias propuso reducir la explicación al mero aspecto material. Sin embargo, como se pudo ver en secciones anteriores e incluso líneas más arriba, la explicación de la “conciencia de acceso” de la que nos habla Ned Block, deja fuera aspectos que sólo la conciencia fenoménica tiene y ese problema, parece ser la consecuencia de un error categorial que genera el ‘dogma del fantasma en la máquina’.

²³³ M. R. Bennett & P. M. S. Hacker, *op. cit.*, p. 47.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ M. R. Bennett & P. M. S. Hacker, *Ibid.*, p. 48.

4.1.3 El aspecto fantasmagórico de la conciencia

Si se presta atención al papel de la subjetividad en la interpretación de la mente, puede notarse que se relaciona mucho con lo que Ryle dice de ‘la leyenda intelectualista’

¿Por qué la gente está fuertemente dispuesta a admitir, pese a su propia experiencia cotidiana, que la realización inteligente de un acto comprende dos procesos, uno que consiste en hacer y otro que consiste en teorizar? Parte de la respuesta es que está aferrada al mito del fantasma en la máquina.²³⁶

Por ejemplo, el deseo de levantarme por un vaso de agua es un acto mental del cual sólo yo soy consciente. Eso, como ya se ha mencionado varias veces, no puede ser descrito por la fisiología.

Si se alude un poco a lo que se mencionó en el segundo capítulo, se podrá resaltar que John Locke dijo que sólo cuando la experiencia haya proveído las primeras ideas al entendimiento la mente puede reflexionar, deliberar y hacer consideraciones. Una aptitud que el mismo pensador inglés definirá como ‘sentido interno’, es decir, la advertencia que hace la mente de sus propias operaciones. Por otro lado, en el caso de David Hume, pudo observarse que, para él, las impresiones e ideas con las que trabaja la conciencia son algo que sólo el sujeto conoce y que, para Kant, la síntesis epistemológica que permite hacerse consciente del mundo se lleva a cabo en el terreno de lo privado, esto es, para ponerlo en sus propios términos, en el terreno del entendimiento.

La ‘leyenda intelectualista’, que es obviamente una expresión de mentalismo, ha estado presente en todo lo relativo a los conceptos psicológicos. Ryle, menciona que

[...] toda actuación inteligente presupone la observancia de reglas o la aplicación de criterios. Se sigue de ello que toda operación considerada inteligente debe ser precedida por un reconocimiento intelectual de esas reglas o criterios, esto es, que el sujeto debe primero reconocer internamente ciertas proposiciones acerca de lo que debe hacer (a veces denominadas ‘máximas’, ‘imperativos’, o ‘proposiciones regulativas’) para comportarse – sólo después – de conformidad con tales dictados.²³⁷

²³⁶ G. Ryle, *op. cit.*, p. 46.

²³⁷ G. Ryle, *op. cit.*, p. 43.

El ‘sentido interno’ o ‘entendimiento’ del que se habló en los primeros apartados, se adecúa muy bien a lo que señala el filósofo conductista inglés.

En *Zettel*, Ludwig Wittgenstein realiza un análisis gramatical de expresiones como ‘tener el propósito (intención)’ o ‘esperar que suceda algo’, las cuales suelen estar asociadas a la concepción de este sentido interno. En sus observaciones, el filósofo austriaco expone perfectamente, la manera como estas expresiones están concebidas desde ‘el dogma del fantasma en la máquina’, el cual, a su vez, tiene como consecuencia ‘la leyenda intelectualista’ de la que ya se ha hablado. En la sección 45 de la obra mencionada, el autor dice:

*El propósito (la intención) no es ninguna emoción, ni un estado de ánimo, ni una sensación o una imagen. No es ningún tipo de estado de conciencia, ni tiene duración real.*²³⁸

Por ejemplo, si se tiene la intención de comprar un boleto para ir a Rusia, ¿en qué momento se tiene? ¿Se tiene todo el tiempo o es algo intermitente? El problema con esta concepción es que se intenta describir una intención como si fuera una sensación, como si estuviera interactuando con alguna clase de objeto privado de naturaleza mental.

Para mostrar que muchos de los conceptos psicológicos son usados de la manera mencionada, Wittgenstein pide comparar entre las órdenes como: ¡Levanta el brazo!, ¡Imagínate...!, ¡Considera! y pseudo-órdenes como: ¡Ten la intención! ¡Cree que es de esta manera! ¡Duda que ocurrió! Él menciona que las segundas no designan ningún tipo de acción. Comúnmente, podría decirse que cuando se tiene una intención hay un estado mental, que es ‘tener la intención de...’. Algo similar pasa con el fenómeno de la esperar algo, por ejemplo, ‘esperar que suceda una explosión’. En su intento por mostrar que en ambos casos están presentes los planteamientos de ‘la leyenda intelectualista’, el autor del *Tractatus* cuestiona

¿Cómo se distinguiría el acontecimiento de esperar la explosión respecto del acontecimiento de esperar una experiencia del todo distinta, digamos la de unas señales determinadas? ¿Y cómo se distinguiría la espera de una señal respecto de la espera de la otra señal ligeramente distinta? O más bien ¿fue mi comportamiento únicamente el efecto secundario de la espera real, y esta a su vez, un proceso mental específico? [...] La aserción: ‘Espero de un momento a otro una detonación’ es la expresión de la espera. Esta reacción verbal es como la indicación del fiel de la

²³⁸ L. Wittgenstein, *Zettel*, sec 45.

*balanza que señala el objeto de la espera.*²³⁹

Esperar y tener una intención son ejemplos de conceptos psicológicos que todo el tiempo son concebidos desde la perspectiva de ‘la leyenda intelectualista’. Continuando con el caso de la espera, hay que tomar en cuenta que lo que parece que Wittgenstein quiere decirnos, es que la espera no es tal cosa como una sensación que señale o determine una experiencia previa a la acción de que Fulano se levante y de vueltas por el cuarto.

*Una espera está inserta en una situación de la cual se origina. La espera de una explosión puede originarse, por ejemplo, de una situación en que ‘es de esperarse’ una explosión. El que espera, ha oído cuchichear a dos personas ‘Mañana a las diez será encendida la mecha’. Después piensa: ‘tal vez alguien aquí se proponga saltar una casa por los aires’. Hacia las diez se pone inquieto, al menor ruido se sobresalta, y al fin, responde la pregunta de por qué está nervioso: ‘Espero...’ Esta respuesta, por ejemplo, hará comprensible su comportamiento. También nos pondrá en condición de imaginarnos sus pensamientos y sentimientos.*²⁴⁰

Más que una alusión a algo mental, la espera debe entenderse más bien por todo lo demás que rodea la situación. Es decir, uno no espera solo porque sí.

Por ejemplo, si se dice que ‘Fulano es consciente de que por más que ahorre no podrá viajar a Rusia el siguiente año’ o que Mengano diga ‘Esta vez voy a realizar mi tarea a conciencia’ y analizamos estas oraciones desde el enfoque del ‘dogma del fantasma en la máquina’; entonces se podría decir que, en el primer caso, el hecho de que Fulano sea consciente de que no podrá viajar a Rusia, se da gracias al proceso mental que vive. Sin embargo, ese suceso mental es algo que sólo Fulano tiene y es parte importante en el hecho de hacerse consciente. A los que emiten esa oración en tercera persona (‘Fulano ha sido consciente de que por más que ahorre, no podrá viajar a Rusia el próximo año’), sólo nos queda explicar que decimos eso porque vemos que Fulano acaba de observar su cuenta de ahorro, que acaba de ver que el dólar ha aumentado más de lo que esperaba, etc. y además que ha reaccionado a ello. El proceso mental que Fulano tenga nos es ajeno y decimos que ‘es consciente de que no podrá viajar a Rusia el próximo año’ a partir de determinadas acciones que vemos en él.

Si Mengano decide realizar su tarea a conciencia, en primer lugar, al decirselo a sí

²³⁹ L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec 54.

²⁴⁰ L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec 67.

mismo, se está motivando o señalando que tiene que poner mucha atención al realizar su tarea o, acaso al decirlo ¿se está poniendo en un determinado estado mental de atención o alerta? ¿No será más bien, que cuando Mengano dice eso, sólo está anunciando que estará alerta y atento al hacer su tarea? Lo cual se traduciría a que actuará de una manera en específico ¿Estar atento y alerta es el producto de cierto estado mental en el que el sujeto se pone? ¿Hace alusión a algún estado previo y privado que está antes de la acción que realice Fulano al ser consciente de algo? Retomando el ejercicio realizado en el primer capítulo, ‘ser consciente’, ‘estar consciente de...’, está relacionado con el hecho de que una persona se dé cuenta de algo. El concepto de comprender y el de ‘darse cuenta’ (ser consciente) son nociones que funcionan de una manera muy parecida. Por ejemplo, si en la oración ‘Fulano es consciente de que por más que ahorre no podrá viajar a Rusia el próximo año’, si lo sustituimos por ‘Fulano comprendió que por más que ahorre no podrá viajar a Rusia el próximo año’, el enunciado tendría el mismo sentido. Es decir, cuando ‘somos conscientes de algo’ o ‘Fulano comprende algo’, reaccionamos de cierta manera ante lo que se supone comprendimos o fuimos conscientes siendo justamente esa reacción lo que lo demuestra y no el hecho de tener o no el estado mental.

En sus *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein desarrolla un análisis del concepto “comprender” (*understand*) y el recurso con el que inicia sus observaciones es una cuestión retórica: ¿Qué es lo que realmente se nos viene a la mente cuando comprendemos una palabra?

Bueno, supón que una imagen viene a tu mente cuando escuchas la palabra ‘cubo’, digamos el dibujo de un cubo ¿En qué sentido puede esta imagen ajustarse o no al uso de la palabra ‘cubo’? - quizá digas: ‘es muy simple; si esa imagen viene a mí y señalo, por ejemplo, un prisma triangular y digo que es un cubo, entonces este uso de la palabra no ajusta con la imagen’ [...] La imagen del cubo nos sugirió de hecho cierto uso, pero también es posible para mí usarla de diferente manera.²⁴¹

Por lo general, comprender es concebido como un proceso mental que, sin importar su naturaleza, es algo que le pasa al sujeto en su ‘vida mental’. Fulano, al tener este proceso, comprende que no podrá viajar a Rusia. Sin embargo, para Wittgenstein esta imagen mental no puede ser un *desideratum* ya que una imagen podría chocar o sugerir un significado. Es decir que la imagen es irrelevante.

De nuevo, ‘el dogma del fantasma en la máquina’, está presente en la concepción de

²⁴¹ *Ibidem*.

la comprensión. El error, señala el autor de las *Investigaciones*, parece estar en que, al comprender un concepto, parece más bien que se está explicando una compulsión psicológica en vez que una de carácter lógico.

*Nuestra ‘creencia en que la imagen nos fuerza a una aplicación particular’ consiste en el hecho de que sólo se nos ocurrió un caso y no otro [...] Lo que es esencial ahora es ver que la misma cosa puede estar en nuestras mentes cuando escuchamos la palabra y sin embargo, la aplicación sigue siendo distinta.*²⁴²

Supongamos que, dice el filósofo austriaco, Fulano debe poner por escrito series de números, siguiendo un determinado orden que se le enseña. La primera serie que aprende es la de los números naturales en el sistema decimal. De esta manera,

*[...] en primer lugar se le escriben series de números a modo de muestra y se le exhorta a copiarlas. Tal vez guiemos su mano primero al copiar la serie del 0 al 9; pero luego la posibilidad de comprensión dependerá de que continúe escribiendo independientemente”.*²⁴³

En este caso, puede que Fulano cometa ciertos errores o que falle en cómo acomoda los números. En esos casos, se podría decir que no ha comprendido correctamente las explicaciones. Supongamos que después de practicar, Fulano por fin escribe la serie del 0 al 9 como se le enseñó,

*[...] esto sólo será el caso si le sale bien con frecuencia, no si lo hace correctamente una vez entre cientos.*²⁴⁴

Sólo si Fulano demuestra constantemente, que puede hacerlo, será posible afirmar que se ha hecho consciente del orden de la numeración o que ha comprendido cómo se acomodan los números. Llevando adelante el ejemplo, se menciona que podría adentrarse más a Fulano en la serie

[...] y llamo su atención hacia la recurrencia de la primera serie en las unidades, después hacia esa recurrencia en las decenas. (Lo que sólo quiere decir que empleo cierto énfasis, subrayo signos, escribo unos bajo otros de tales y cuales modos y cosas por el estilo). Entonces él continúa en algún punto con la serie por sí mismo (o

²⁴² L. Wittgenstein, *op. cit.*, sec. 140.

²⁴³ *Ibid.*, sec. 143.

²⁴⁴ *Ibid.*, sec. 145.

*no lo hace), [ya que] el efecto de cualquier explicación ulterior depende de su reacción.*²⁴⁵

¿Hasta dónde tiene Fulano que continuar correctamente la serie para que pueda decirse que ahora domina comprende el sistema? En este caso, ¿Sería la comprensión un concepto del cual brota el estado correcto? Lo intrincado en esta explicación sería identificar en qué consistiría este saber seguir aplicando la serie *ad infinitum*.

Como se señaló anteriormente, “tener la intención” (si es que es un estado mental), ¿cuándo se tiene? ¿por cuánto tiempo? En el caso de la comprensión de un concepto

*[...] permítaseme preguntar: ¿Cuándo conoces esa aplicación? ¿Siempre? ¿Día y noche?, ¿o sólo mientras piensas efectivamente en la ley de la serie? Es decir, ¿la conoces como sabes el ABC y la tabla de multiplicar; o llamas ‘saber’ a un estado de conciencia o a un proceso – digamos un pensar en algo, ¿o cosa por el estilo?.*²⁴⁶

Hay que tomar en cuenta que, como bien dice Wittgenstein, la gramática de la palabra ‘saber’ está evidentemente emparentada con la gramática de palabras como ‘poder’, ‘ser capaz’.

*Pero también emparentada de cerca con la palabra ‘comprender’ (‘Dominar’ una técnica).*²⁴⁷

Imaginemos que, en el ejemplo de la serie de números, Fulano nos confirma que comprendió la serie y que puede continuar solo. Incluso, quizá tenga una sensación que puede llamarse ‘he comprendido’

*¿Pero son los procesos descritos la comprensión?.*²⁴⁸

¿Es el proceso mental (estado interno privado) la comprensión? ¿Al estar conscientes de algo, nos ponemos en un estado particular? Desde este enfoque, la comprensión debería ser más bien asimilada más allá de un estado mental.

Tratamos de apresar el proceso mental de ‘comprender’ que parece ocultarse tras esos fenómenos concomitantes más gruesos y por ello más visibles. Pero no da resultado. O dicho más correctamente: no alcanza en absoluto a ser un intento real.

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ L. Wittgenstein, *op. cit.*, sec. 148.

²⁴⁷ *Ibid.*, sec. 150.

²⁴⁸ *Ibid.*, sec. 152.

Pues aun suponiendo que hubiese hallado qué sucediera en todos esos casos de comprensión - ¿Por qué habría de ser entonces eso la comprensión?.²⁴⁹

Más bien, si algo ha de haber detrás de este estado de ‘comprender la serie’
[...] *son ciertas circunstancias que se justifican al decir que podría continuar.*²⁵⁰

En este punto, debe mencionarse que el filósofo austriaco no negaba que hubiera procesos cerebrales o mentales, sino que el problema radica en intentar identificar esos procesos con el significado del concepto. Naturalmente que cuando una persona observa algo o siente dolor, el cuerpo y el sistema nervioso desarrollan procesos biológicos. Sin embargo, desde la óptica wittgensteiniana, el significado de los conceptos psicológicos observa que la relación entre el concepto y el estado mental es problemática ya que no se ha podido establecer la relación exacta entre ambos. Pensemos en los conceptos de amar, tener miedo, estar molesto, hasta el de pensar en alguien o en algo en específico, como se ha observado, se ha pretendido asociarlos a alguna parte del cerebro. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que todos esos conceptos no fueron asimilados a partir de la indagación de nuestro cerebro o “estados”, sino de la correcta aplicación en situaciones concretas. Al intentar identificar el estado con el concepto, lo que se está haciendo es dejar de lado el contexto a partir del cual nos vemos en la necesidad de aplicar los conceptos psicológicos.

Si Fulano dice que es consciente de algo, antes de preguntarnos por lo que “le pasa internamente”, deberíamos de poner atención en los factores que posibilitan que esa expresión tenga sentido, para él y para los que compartimos esa expresión. Reducir la explicación del sentido que tienen expresiones como ‘recordar’, ‘pensar’, ‘imaginar’ y demás se usan en un contexto determinado y con un objetivo específico. Si alguien por ejemplo dice, “la otra vez imagine lo que hicimos la semana pasada”. Además de que está cometiendo un error gramatical, sería irrelevante si la experiencia que tiene es un recuerdo o en realidad algo que imaginó si solo suelta una frase así, que parece sin sentido.

A partir de ello, es importante analizar en qué contextos adquieren sentido expresiones como darnos cuenta o poner atención, ya que para la leyenda intelectualista están asociadas con ciertos estados o representaciones que se dan en el mundo privado de la mente. Sin embargo, ya con las diferentes observaciones sobre algunos verbos psicológicos puede notarse que este enfoque deja más cosas pendientes por aclarar que las que resuelve. Si

²⁴⁹ *Ibid.*, sec. 153.

²⁵⁰ *Ibid.*, sec. 154.

hablamos de tener intenciones, de esperar, de comprender o ser conscientes de algo, como si el sentido de esas expresiones fuera el estado o fenómeno mental que tiene el individuo, invariablemente se estará haciendo alusión a los fantasmas en la máquina. A pesar de ello, como afirma el ‘problema duro’ de la conciencia, el hecho de que Fulano realice determinadas actividades que nos permitan decir que está consciente no anula que tiene una experiencia propia y particular. Ello significa que aún queda algo por decir acerca del aspecto cualitativo de la conciencia y la primera persona.

4.2 El carácter cualitativo de la conciencia

Hasta este punto, puede decirse que el ‘dogma del fantasma en la máquina’ y la ‘leyenda intelectualista’, que representan la perspectiva mentalista, se encuentran fundamentadas en la vivencia de la experiencia personal. ¿Cuál es la experiencia, representación o imagen que tiene Fulano cuando se hace consciente de que no podrá viajar a Rusia? Al escuchar un disco o pensar en un pariente lejano, ¿Qué ‘cosas’ se le vienen a la mente?, ¿De qué naturaleza son esas cosas que se le vienen a la mente? Y lo más importante, ¿Qué siente Fulano cuando le pasan esas cosas por la mente? Hay algo que es para Fulano tener la experiencia del sabor del mango o el olor de un buen café. Sin embargo, en esta experiencia, se encuentra el enigma de la conciencia, la subjetividad y las experiencias del sujeto.

En las secciones anteriores, se comentó cómo David Chalmers, Thomas Nagel, Joseph Levine y otros expertos más afirmaban que hay un carácter cualitativo de la conciencia al cual no se puede acceder. Hay algo que es para Fulano escuchar la sinfonía número nueve de Antonín Dvořák y es una experiencia particular, que únicamente él tiene. Respectivamente, Mengano también tendría la suya y así sucesivamente con cada sujeto. Para varios de los autores presentados en este trabajo, esa experiencia particular es todo un enigma y sólo el individuo puede tenerla. Es así, que, a partir de esta perspectiva, surge el problema difícil para la comprensión de la conciencia (*the hard problem of consciousness*) señalando lo imposible que resulta conocer las experiencias de los demás y la justificación, repito, está en el aspecto único y personal de las experiencias conscientes de cada uno.

4.2.1 Zombis, *qualia* y lenguaje

Como se ha mencionado, el ‘problema duro de la conciencia’ se basa en que, al ser

conscientes de nuestras experiencias, hay una cualidad o vivencia personal que cada sujeto tiene, es decir, un estado mental que sólo cada sujeto identifica de una manera individual, siendo este mismo el que queda fuera de nuestras explicaciones teóricas. David Chalmers propuso claramente la problemática al plantear la posibilidad de los zombis fenomenológicos. En primer lugar, hay que señalar que el argumento que propone el filósofo australiano está desarrollado sobre una plataforma lógica. Como se observó, la complejidad del planteamiento dependía de lograr pasar de la concebibilidad a la posibilidad: Si se puede concebir un mundo en el que haya réplicas atómicamente iguales a las de este mundo, sólo que con la diferencia de que los sujetos no tienen experiencias, entonces hay la posibilidad de un mundo así. Aunque estos zombis reaccionen bailando y cantando al escuchar una canción de los Rolling Stones, no tienen la experiencia de lo que es escuchar esa canción. Si Fulano se golpease con una mesa en el dedo del pie, tendría la experiencia de dolor en el pie. Por otro lado, el Fulano zombi, al golpearse de la misma manera, reacciona sobándose y echando alguna maldición. Sin embargo, no tendría la experiencia que el primero sí.

En primer lugar, hay que señalar que, aunque se pueda pasar de la concebibilidad a la posibilidad de un mundo zombi así, ello no determina que el misterio de la experiencia consciente quede confirmado. Ya que además de que el planteamiento parece estar construyendo algo así como un plano especial de la realidad, el hecho de que haya una posibilidad de que sea así, no se puede determinar que de hecho lo es. Si hay una posibilidad de que los habitantes de otra galaxia nos invadan, de ello no se sigue que tengamos que desplegar todo el arsenal terrestre disponible para defendernos. Parecería que bastaría decir lo que a uno se le ocurra para considerarlo como algo posible. Al plantear la posibilidad, el paso a lo real también requiere de una amplia justificación y en este caso el argumento no llega hasta ahí.

Por otro lado, es evidente que detrás de este enfoque se encuentra claramente la concepción del “fantasma dentro de la máquina”. Retomando los planteamientos del mundo zombi, el problema está en que el Fulano de este mundo, aunque reaccione de cierta manera acorde a la situación, no se le concede que tenga la experiencia que manifiesta, de manera que la experiencia de la que habla Chalmers parece ser un fenómeno oculto que nadie puede conocer más que la persona que la tiene. Wittgenstein menciona que en esta concepción, al hablar de la experiencia de escuchar o ver algo,

[...] *pueden decirse algunas cosas de la experiencia particular y, además de esto, parece haber algo (la parte más esencial de esto) que no se puede describir.*²⁵¹

²⁵¹ L. Wittgenstein, *Notes for Lectures on 'Private Experience' and Sense Data*, p. 275.

A partir de ello, parecería entonces que el enigma de la conciencia está en el hecho de que el acceso a la experiencia de Fulano o Mengano es imposible.

*Hay algo más al respecto de ello, sólo que no puedes decirlo, sólo puedes hacer una declaración general.*²⁵²

Así, pues, ¿qué sentido tiene hablar de un concepto que es privado, intransmisible y al que sólo yo puedo referir, un concepto que sólo yo puedo usar?

En este caso, la dificultad

*[...] es que sentimos que tenemos que decir algo acerca de la naturaleza del dolor [o la experiencia que sea] cuando decimos que una persona no puede tener el dolor de otra. Quizá no deberíamos estar inclinados a decir que debemos decir algo fisiológico o incluso psicológico, pero algo metapsicológico, metafísico. Algo acerca de la esencia, naturaleza del dolor opuesto a sus conexiones causales con otro fenómeno.*²⁵³

¿De qué le serviría al mismo portador del dolor su concepto privado del mismo? ¿para corroborárselo a él mismo individualmente? Durante el desarrollo de este texto, pudo observarse la manera cómo desde diferentes disciplinas ha estado latente la inclinación a hablar de la privacidad de la experiencia como si en ello estuviera la esencia de la misma, (algo que sólo cada quien sabe) además de que se presenta como si fuera algo sumamente evidente y claro. Sin embargo, en esos casos se estará haciendo alusión a un lenguaje privado. Ante estas objeciones, muchas veces llega a presentarse el argumento que dice que esas representaciones son previas al lenguaje, no obstante, al decir ello se confirma que la idea se sustenta en la concepción del ‘fantasma dentro de la máquina’.

*Otra fuente de la idea de que el objeto de nuestro pensamiento es una sombra es la siguiente: imaginamos que la sombra es una representación cuya intención no puede ser puesta en duda, es decir, una imagen que no tenemos que interpretar para comprenderla, ya que la comprendemos sin interpretarla.*²⁵⁴

No obstante, algo que debe de quedar claro, antes de seguir adelante, es que la única vía que tenemos para hacer comprensibles nuestras experiencias es el lenguaje. Aunque también algunos gestos y expresiones nos lo permiten, son parte de un lenguaje que ha

²⁵² *Ibid.*, p. 276.

²⁵³ *Ibid.*, p. 277.

²⁵⁴ L. Wittgenstein, *Cuadernos azul y marrón*, p.66.

codificado esos gestos como un signo. Para expresar que estoy contento, triste, nervioso, etc. Necesito hacerlo a través del lenguaje o ¿cuáles otras opciones más tengo para expresar lo que siento, deseo o pienso?

Todos los conceptos, que ocupamos para hablar de nuestros sentimientos, sensaciones, ideas y demás asociados a nuestra vida psicológica, son compartidos y usados por la comunidad de hablantes. Sin embargo, estas nociones que hacen referencia a lo mental operan a través de una asimetría un tanto particular. Desde estos puntos de vista, no es lo mismo hablar de mi dolor que del dolor de Fulano.

Uno está inclinado a establecer esto de la manera que 'Yo sé cuándo veo algo sólo con verlo, sin escuchar lo que digo u observando el resto de mi conducta, mientras que sé que él ve y lo que ve sólo por observar su conducta, indirectamente'.²⁵⁵

Partiendo de la concepción generalmente aceptada, en el primer caso hay un conocimiento directo de la experiencia (en donde se supone que está el gran misterio de la comprensión de la conciencia) y en el otro sólo hay un conocimiento indirecto que me da la conducta del otro y no es certero.

Algo que considero podrá echar un poco de luz a esta distinción de los usos de los conceptos psicológicos es un análisis acerca de la manera en cómo aprendemos estas nociones. En primer lugar, hay que tener en cuenta que no sólo asimilamos los conceptos psicológicos a partir de nuestras experiencias privadas.

Ahora supongamos que pregunté '¿Cómo puedo saber que yo veo y que veo rojo?' Porque usamos las palabras 'ver' y 'rojo' en un juego que jugamos uno con el otro.²⁵⁶

No aprendemos a decir que me duele si no lo aprendemos en la interacción con los otros. Resulta complicado decir que conceptos como dolor, pensar e imaginar son el resultado de un criterio personal que establecemos desde nuestra experiencia privada.

Solemos pensar que hemos dado significado a un enunciado P sólo con afirmar 'yo siento (o yo creo) que sucede P'.²⁵⁷

Sin embargo, establecer la experiencia personal como un criterio de identidad para determinar el concepto que estoy usando, resulta complicado.

¿Cómo es que sé que lo que yo llamo 'ver rojo' no es una experiencia completamente

²⁵⁵ L. Wittgenstein, *Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense Data'*, p. 278.

²⁵⁶ L. Wittgenstein, *Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense Data'*, p. 278.

²⁵⁷ L. Wittgenstein, *Cuadernos azul y marrón*, p.37.

diferente cada vez y que no me engaño pensando que es lo mismo o casi lo mismo? He aquí de nuevo la respuesta 'no puedo saberlo'.²⁵⁸

Los conceptos que nos permiten hablar de nuestros sentimientos, pensamientos e imágenes mentales son de uso común. Además están establecidos no únicamente en la experiencia, sino también dentro de un contexto dado. Si se intentara explicarle a un niño la diferencia entre un dolor de muelas o el dolor que causa la pérdida de un ser querido, naturalmente que no se haría basándose en la experiencia de las personas que lo tienen, sino en la presentación de una situación que le permita comprender la diferencia de la experiencia que lleva a la aplicación del concepto de dolor en cada caso.

Para mostrar un poco más cómo funcionan esta clase de expresiones, piénsese en el juego del lenguaje de los colores. En primer lugar, hay que señalar que, desde la perspectiva mentalista, la discusión sobre los colores no intenta esclarecer la naturaleza de los mismos, sino los efectos que causan en la conciencia. Sea lo que sea el color, Fulano lo 'capta' y puede hablar de lo que ve. Hasta este punto tiene sentido la perspectiva internalista que sugiere Chalmers: cada quien tiene un conocimiento exclusivo de los colores que ve. Sin embargo, el juego del lenguaje de los colores no fue aprendido por experiencias personales, sino más bien a partir de ciertas actividades y objetos que están relacionados con los colores

No estoy diciendo que la impresión de blanco se produce de tal y tal modo. Más bien, la pregunta precisamente es: ¿cuál es el significado de esta expresión y la lógica de este concepto?'.²⁵⁹

Tiene que aceptarse que también en este juego del lenguaje aprendemos a partir de nuestra convivencia con la comunidad y también aprendemos a usar los conceptos para su aplicación en primera y tercera persona. Como nos menciona Wittgenstein:

El error que estamos expuestos a cometer podría expresarse así: estamos buscando el uso de un signo, pero lo buscamos como si fuese un objeto que coexiste con el signo. (Una de las razones de esta falta vuelve a ser que estamos buscando una 'cosa que corresponde a un sustantivo'). El signo (la frase) obtiene su significado del sistema de signos, del lenguaje al que pertenece. Rudimentariamente: comprender una frase significa comprender un lenguaje. Como parte del sistema del lenguaje, puede decirse, la frase tiene vida. Pero se tiene la tentación de imaginar aquello que da vida

²⁵⁸ L. Wittgenstein, *Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense Data'*, p. 279.

²⁵⁹ *Ibid.*, sec. I-39.

*a la frase como algo de una esfera oculta que acompaña a la frase. Pero cualquier cosa que la acompañase sería para nosotros precisamente otro signo.*²⁶⁰

Saber usar los conceptos psicológicos depende del dominio de su uso en una comunidad.

A partir de ello, podría decirse que los juegos del lenguaje que versan sobre deseos y pensamientos son aprendidos porque hablamos con los demás de lo que nos pasa y lo que le pasa a los otros. Con ello, también se está diciendo que es posible revelar lo interno, es decir lo que uno ve, siente, piensa o de lo que es consciente.

*‘Lo que nuestro revela lo que veo’ - en qué sentido se hace eso? La idea es que ahora puedes, por así decirlo, mirar dentro de mí. Mientras yo sólo te revelo a ti lo que veo en un juego de revelar y ocultar lo que es enteramente jugado con signos de una categoría ‘directo-indirecto’. Nosotros pensamos en un juego en el que hay un ‘adentro’ en un sentido normal. Debemos de tener claro cómo la metáfora de revelar (dentro y fuera) es realmente aplicada por nosotros [...] ‘Si hubiera aprendido a abrirse, podría ahora saber qué es lo que hay adentro’. Yo digo que sí, pero recuerda que es ‘abrirse’ en este caso.*²⁶¹

Parece que la clave está en comprender la manera cómo se está aplicando la idea de “abrirse” y de “sacar” lo que se tiene dentro. Esta explicación está muy ligada al análisis que se desarrolló alrededor del concepto de comprensión.

*Cuando él supo repentinamente seguir [una numeración], cuando entendió el sistema, quizá tuviera una determinada vivencia – que acaso él describirá si se le pregunta ‘¿Cómo fue eso, qué sucedió cuando repentinamente captaste el sistema?’ Similarmente a como nosotros lo hemos descrito antes – pero para nosotros lo que lo justifica al decir en tal caso que entiende, que sabe seguir son las circunstancias bajo las que tuvo una vivencia de tal índole.*²⁶²

Así pues, en esta aplicación de los conceptos entre la primera y la tercera persona, debe tenerse en cuenta que el contexto es primordial para la comprensión de los mismos. Independientemente de que Fulano tenga su experiencia de rojo, hay que entender que

²⁶⁰ L. Wittgenstein, *Cuadernos azul y marrón*, p. 31-32.

²⁶¹ L. Wittgenstein, *Notes for Lectures on ‘Private Experience’ and ‘Sense Data’*, p. 280.

²⁶² L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, sec. 155.

asimila y utiliza el concepto a partir de un contexto y situaciones determinadas. Justo después de que comprende su aplicación es que ya puede usarlo para sí mismo. Si las nociones de dolor o ver un color fueran tan subjetivas como lo sugiere el ‘problema duro de la conciencia’, ¿cómo es que podría llegar a comprender alguna vez cuando Sutáno o Mengano me dicen que les duele la muela o que están tristes?

Como ya se mencionó, expresiones como ‘yo sé que veo rojo’, ‘soy consciente de que he comprendido la tabla del dos’, etc., resultan extrañas. Es decir, ¿qué clase de información estoy transmitiendo al expresar algo así?

Sería enteramente descaminado llamar a las palabras una ‘descripción de un estado mental’ - Más bien se las podría llamar ‘señal’ y juzgar si fue correctamente aplicada por lo que él [sujeto] hizo.²⁶³

De nuevo, la afirmación que, desde mi punto de vista, sigue sin tener sentido es la de ‘yo sé que veo rojo’, ‘yo sé que me duele la muela’ ¿con qué objetivo haría alguien esa afirmación? Piénsese que, por ejemplo, el hijo de Fulano dice: ‘ahora sé lo que es el rojo’. Al externar esta frase, ¿con qué objetivo lo diría para sí mismo? Por otro lado, lo que nos está diciendo a los demás es que ahora puede reaccionar de tal o cual manera cuando se le mencione ese concepto. Sin embargo, para que los demás podamos juzgar que de verdad lo ha comprendido tiene que demostrarlo con acciones. Para ello, también nosotros requerimos de criterios que nos permitan determinar si el hijo de Fulano de verdad ha comprendido lo que significa ‘rojo’. Esta situación aplica igualmente para los conceptos de dolor, imaginar, pensar, desear, comprender y ser consciente.

Si el psicólogo nos enseña ‘hay gente que ve’, podemos entonces preguntarle: ‘¿Y a qué llamas gente que ve?’ La respuesta tendría que ser: gente que se comporta de tal y tal modo bajo tales y cuales condiciones.²⁶⁴

Naturalmente, para poder reaccionar ante cada uno de los conceptos se requirió antes un adiestramiento lingüístico en el que el contexto es determinante para su comprensión y su uso.

²⁶³ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, sec. 155.

²⁶⁴ L. Wittgenstein, *Observaciones sobre los colores*, sec. 88.

4.3 Observaciones finales

En el desarrollo de este trabajo, se presentó una crítica a varias de las perspectivas que la filosofía mantiene en torno a la explicación de la conciencia y con ello, a muchos de los conceptos psicológicos que conforman las facultades que se podrían considerar como mentales. Hay que tomar en cuenta que el concepto de conciencia es fundamental en cualquier intento de comprensión de la naturaleza de la mente. Facultades como la memoria, la imaginación, la inteligencia, la experiencia y la voluntad, por mencionar algunas, están relacionadas invariablemente con la conciencia. Cuando hablo de mis recuerdos soy consciente de ellos, de las cosas que imagino, de las que pienso veo y hago. Por ende, parece que al esclarecer o hacer un análisis crítico de dicha noción, podría alcanzar a impactar igualmente en algunas consideraciones sobre estos temas.

Como se mencionó al inicio, el punto central sobre el cual fueron construidas la mayoría de las críticas a las principales concepciones de la conciencia, están fundamentadas en el pensamiento de Ludwig Wittgenstein y su concepción del lenguaje. Basándome en esta perspectiva, me quedan estas últimas reflexiones. Debe de quedar claro que el filósofo austriaco no niega la existencia de reacciones cerebrales, ni mucho menos que estén asociadas con muchas de las actividades cognitivas de los seres humanos. Sin embargo, él considera que el error está en intentar definir estas nociones apoyándose en esta clase de explicaciones que resultan hablar de algo interno. ‘No hay nada oculto’, decía el filósofo austriaco y Norman Malcolm lo replicaba en el título de una de sus obras. Parecería que entonces hay que asimilar que, desde este punto de vista, el significado y sentido del juego del lenguaje de lo psicológico surge por necesidades comunicativas de los seres humanos y no tanto por la necesidad de identificar esos estados. La problemática parece radicar en que la explicación de los mismos quiere plantearse al revés, es decir, desde la particularidad de las experiencias de los individuos a la comunidad.

Por último, una de las críticas más recurrentes de muchos puntos de vista que apoyan las perspectivas que se han analizado, mencionan que al restarle importancia al misterio que envuelve la experiencia personal se le está quitando lo apasionante e interesante a la investigación de la conciencia. Como respuesta a eso debo afirmar que, como dice el propio Wittgenstein,

Este método sería para él [en este caso “ellos”, es decir, los filósofos en general..E. O.] insatisfactorio - no sentiría que le estamos enseñando filosofía - pero éste sería el

*único estrictamente correcto.*²⁶⁵

Incluso, podría decirse que ‘el más sano’ o menos ambiguo ya que parecería ofrecer mayor claridad en la discusión del tema.

²⁶⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, sec. 6.53.

Bibliografía.

- Agustín, San, *Confesiones*. Ciudad de México: Porrúa (2005)
- Armstrong, David M., *What is Consciousness* en *The Nature of Mind*. New York: Cornell University Press (1981)
- Aristóteles, *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I*. New York: Oxford University Press (1972)
- Aristóteles, *Reproducción de los animales*. Madrid: Gredos (1994)
- *Biblia Latinoamericana*. Edición Pastoral, Madrid: Editorial Verbo Divino (1995)
- Block, Ned, *On a confusion about a function of consciousness* en *Behavioral and Brain Sciences* (1995) 18, 227-287
- Block, Ned, "Perceptual consciousness overflows cognitive access" en *Perceptual Consciousness Overflows Cognitive Access*. *Trends in cognitive sciences* (2011) 15. 567.
- Brook, Andrew and Julian Wuerth, "Kant's View of the Mind and Consciousness of Self", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/kant-mind/>>.
- Chalmers, David, *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press (1996)
- Chalmers, David, *The Two Dimensional Argument Against Materialism* en *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. New York: Oxford University Press (2009)
- Chalmers, David, *Facing Up to the Problem of Consciousness* en *Journal of Consciousness Studies*, 2(3):200-19, (1995)
- Dennet, Daniel C., *La conciencia explicada*. Barcelona: Ediciones Paidós (1995)
- Dennet, Daniel C., *The Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books (1991)
- Descartes, René, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Barcelona:

Alba Editorial (1999)

- Descartes, René, *Discurso del método*. Madrid: Alfaguara (1987)
- Descartes, René, *Las pasiones del alma*. Ciudad de México: Ediciones Coyoacán (2000)
- Descartes, René *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara (1977)
- Descartes, René, *Reglas para la dirección de la mente*. Argentina: Aguilar (1970)
- Herráiz Martínez, Pedro-José, “La aportación de Locke en el origen del análisis contemporáneo de la conciencia” en *Contextos*, N.º 27-28 (1996) pp. 227-252.
- Brook, Andrew and Julian Wuerth, "Kant's View of the Mind and Consciousness of Self", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/kant-mind/>>.
- Hacker, P & Bennett, M., *Philosophical Foundations of Neuroscience*. London: Blackwell Publishing, (2003)
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*. Buenos Aires: Libros en la red (2001)
- Jackson, Frak, “What Mary Didn't Know” en *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, No. 5. (May, 1986), pp. 291-295.
- James, William, *Are we automata?* en *Mind*, Jan., 1879, Vol. 4, No. 13 (Jan., 1879), pp. 1-22.
- James, William, “Does Consciousness exist?” en *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Sep. 1, 1904, Vol. 1, No. 18 (Sep. 1, 1904), pp. 477-491.
- James, William, *Los principios de la psicología*. Ciudad de México: FCE (1989)
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara (2003)

- Laercio, Diógenes, *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial (2007)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadología*. Oviedo: Pentalfa Ediciones (1981)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora Nacional (1983)
- Levine, Joseph, “Materialism and qualia: The explanatory gap” en *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (October 1983):pp. 354-61
- Lewis, Clarence I., *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge*. New York: Dover Publications (1990)
- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Ciudad de México: FCE (1999)
- Malcolm, Norman, *Problems of Mind. Descartes to Wittgenstein*. New York: Harper Torchbooks (1971)
- Marchetti, Giorgio, *A Theory of Consciousness* en www.academia.edu/4106304/A_Theory_of_Consciousness
- McGinn, Colin, “Consciousness as Knowingness” en *The Monist* , April 2008, Vol. 91, No. 2, *Intentionality and Phenomenal Consciousness* (April 2008), pp. 237-249
- Nagel, Thomas, “What Is It Like to Be a Bat” en *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1974), pp. 435-450
- Platón, *Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos (2010)
- Platón, *Banquete* en *Platón diálogos*. Madrid: Gredos (2010)
- Platón, *Menón* en *Platón diálogos*. Madrid: Gredos (2010)
- Rosenthal, David M., Explaining consciousness. *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. 406-421.
- Russell, Bertrand, *The Analysis of Mind*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University (2001)
- Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*. Hartford: Martino Fine Books (2013)

- Ryle, Gilbert, *El concepto de lo mental*. Barcelona: Ediciones Paidós (2005)
- Strawson, Galen, *Mental Reality*. London: The MIT Press (2010)
- Thiel, Udo, *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, New York: Oxford University Press (2011)
- Tomasini Bassols, Alejandro, *Filosofía, conceptos psicológicos y psiquiatría*. Ciudad de México: Herder (2016)
- Tomasini Bassols, Alejandro, *Una introducción al pensamiento de Bertrand Russell*. Ciudad de México: Cerezo Editores (2008)
- Tomasini Bassols, Alejandro, *Ensayos de filosofía de la psicología*. Guadalajara: Editorial Universitaria (2009)
- Tye, Michael, "Qualia", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/>](https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/).
- Valderas, José María, *La conciencia*. Barcelona: National Geographic, RBA Editores (2019)
- Van Gulick, Robert, "Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman eds.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/consciousness/>](https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/consciousness/).
- Wittgenstein, Ludwig, *Cuadernos azul y marrón*. Barcelona: Editorial Planeta (1994)
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*. Ciudad de México: IIFL-UNAM (1988)
- Wittgenstein, Ludwig, *Observación sobre los colores*. México: IIFL-UNAM (1994)
- Wittgenstein, Ludwig, *Zettel*. Ciudad de México: IIFL-UNAM (2007)
- Wittgenstein, Ludwig, *II: Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense Data"* en *The Philosophical Review* , Jul., 1968, Vol. 77, No. 3 (Jul., 1968), pp.

275-320.