

EL PROBLEMA MENTE-CUERPO Y SU INTERCONEXIÓN**James Mensch**

Saint Francis Xavier University, Antigonish, Nova Scotia

*jmensch@stfx.ca***José Joaquín Andrade (Traductor)**

Universidad del Norte, Colombia

*jandrade@uinorte.edu.co***RESUMEN**

Podemos hacer máquinas muy sensibles y las podríamos programar para que ellas se distingan a sí misma de otros objetos. Los programas que están concebidos hacia objetivos dados, como la identificación de objetos externos, también pueden ser imaginados como programas de acción que se refieren a la manipulación de estos objetos. Esos programas pueden ser concebidos para retener datos en el orden de su recepción, recoger patrones de aparición de perspectiva y anticipar sobre la base del éxito de sus actuaciones pasadas. De esta manera, podrían ser concebidos para permitir a la máquina identificar su propio “aquí” y “ahora”; pero ¿Tendría un “yo” una máquina capaz de hacer esto? ¿Si así fuera, dónde estaría? El objeto de este artículo es abordar filosóficamente estas preguntas, revisando ampliamente la pregunta por el yo en la inteligencia artificial.

PALABRAS CLAVE*Mente- cuerpo, Descartes, Merleau Ponty, yo, conciencia-***ABSTRACT**

We can make very sensitive machines and may arrange for them to distinguish themselves from other objects. The programs that are designed toward specific goals, such as the identification of external objects, can also be imagined as action programs relating to the manipulation of these objects. These programs can be designed to retain data in order of receipt, picking patterns and anticipated appearance of perspective based on the success of their past performances. In this way, could be designed to allow the machine to identify their own “here” and “now”, but would It has a self a machine capable of doing this? If so, where would it be? The purpose of this article is to address philosophical questions, revising extensively the question of the self in artificial intelligence.

KEY WORDS*Mind-body, Descartes, Merleau Ponty, self, consciousness-*

Hay una escena impactante en una película latinoamericana en la que un interno de un asilo está ayudando en una autopsia. Toma el cerebro del cadáver, comienza a desmenuzarlo entre sus dedos y se da cuenta de que dentro de él se encuentran todas las memorias, esperanzas y deseos de la persona –en pocas palabras, la persona misma. Mirándola, uno tiene ganas de protestar: “Esto no es el yo. El yo es algo más que esto. Ubicar el yo en este deleznable pedazo de materia es formar parte de la locura del asilo.” No obstante, surgen inmediatamente las preguntas: “¿Entonces dónde está el yo? ¿Dónde está nuestra conciencia? ¿Si no es en el cráneo, dónde está?” Sin embargo, si efectivamente abrimos y miramos el interior del cráneo, todo lo que vemos es un cerebro y los diversos órganos sensoriales. Cuando abrimos y seccionamos el cerebro no encontramos ningún “yo”. Lo que enfrentamos aquí, por supuesto, es el clásico problema mente-cuerpo. Siempre, desde que Descartes (1990) distinguió la mente del cuerpo declarando que la mente no es extensa y que los cuerpos son extensos, la relación entre los dos ha sido un rompecabezas. En los objetos materiales, como afirmó John Locke (1995), podemos entender cómo un cambio en “el tamaño, la figura y el movimiento de un cuerpo, debería causar un cambio en el tamaño, la figura y el movimiento de otro cuerpo”. Su conexión con la mente es, sin embargo, otro asunto. Según Locke, “no hay una conexión imaginable entre ellos”. Carecemos de conceptos –en palabras de Chalmer (1996), de “puente explicativo”– que puedan conectar las dos partes. Careciendo de este, no podemos ver cómo la mente o yo, puede estar “dentro” del cerebro.

La dificultad que encontramos puede ser comparada con la que encuentra Derrida (1993, p. 4) en su análisis de la muerte. Pensamos normalmente la muerte como la frontera que separa esta vida de lo que está más allá. Sin embargo, dado que no tenemos ninguna concepción de esto último, la noción de una frontera entre la vida y el más allá lleva a una aporía, aporía en

la que no podemos responder la pregunta: “¿Qué es, entonces, traspasar la última frontera?”. Una frontera marca dos lados diferentes, pero aquí solo tenemos acceso a uno de ellos. Lo que enfrentamos, entonces, es una frontera paradójica –una frontera con un solo lado. Como no tenemos categorías conceptuales que ligen los dos, falta la conexión entre este lado y el otro. Lo mismo sucede cuando miramos cara a cara a otra persona. Tenemos una concepción de las otras personas dada por su apariencia. Ubicamos su conciencia como algo de alguna manera más allá de sus rostros, como al interior de sus cabezas. Y, sin embargo, cuando intentamos acceder a esto mirando al interior, se aleja de nosotros. En palabras de Levinas (1969), mantiene su alteridad infinita. Siempre está al otro lado de la frontera que tratamos de traspasar. En palabras de Derrida (1993), lo que enfrentamos es “the impossible passage, the refused, denied or prohibited passage. Our exploration no longer has the form of the movement that consists in passing, traversing or transiting”.

Los filósofos han reaccionado a este impase hablando del yo como una alteridad, una nada o una ilusión. Apenas se ha notado en este debate el hecho de que hay dos lados presentes en la noción de “interior”. Hay el sentido de algo que está dentro del mundo, es decir, contenido espacio-temporalmente dentro de él. También hay el sentido de algo que está dentro de la conciencia. El primero nos permite decir que nosotros y nuestra conciencia encarnada están en el mundo. El segundo nos permite hablar del mundo que está dentro de nuestra conciencia. Los dos sentidos, como indicó Merleau-Ponty, están interconectados. Tal interconexión, planeo mostrar, proporciona un “puente explicativo” que se puede usar para resolver la aporía respecto del lugar de nuestro yo.

LA INTERCONEXIÓN Y LA FE PERCEPTIVA

En su último trabajo, inconcluso, Merleau-Ponty (1968) introdujo la noción de la “interconexión” o “quiasmo” como parte de su

discusión de la fe perceptiva. Como él escribe: cuando veo un objeto, creo “que mi visión termina en él, que él atrapa y detiene mi mirada con su infranqueable densidad”. El objeto está ahí en el mundo, un mundo que me incluye a mí como uno de sus objetos visibles. “Sin embargo, añade, tan pronto como me ocupo de él, esta convicción se ve fuertemente refutada por el mismo hecho de que esta visión es *mía*”. Creo que mi percepción “se forma a este lado del cuerpo.” Por tanto, la propia “experiencia de mi carne... me ha enseñado que la percepción... surge en lo más recóndito de un cuerpo” –mi cuerpo. De manera similar, la percepción que el otro tiene la pongo “detrás de su cuerpo”, es decir, en su cabeza. Sin embargo, ambos afirmamos que nuestra percepción termina en algo ahí afuera. De hecho, nos consideramos el uno al otro y la mirada que establecemos como algo ahí afuera entre las cosas. En cuanto corporales, nos consideramos presentes entre ellas. Así pues, cada uno de nosotros tiene que afirmar, “yo estoy en el mundo y el mundo está en mí”. Esto, según Merleau-Ponty, es nuestra fe perceptiva, natural. En sus palabras, “El hombre ‘natural’ se sostiene de ambos extremos de la cadena”. Vive la paradoja, sin que le moleste. Piensa a la vez que capta objetos externos y que su aprehensión está dentro de él.

Detrás de esta fe perceptiva está nuestra experiencia del cuerpo. Nuestro cuerpo proporciona al mismo tiempo el lugar interno para el aparecer del mundo y, sin embargo, es parte del mundo externo. Utilizando la palabra *tapisser* (cubrir, extender, forrar, empapelar), Merleau-Ponty afirma, “nuestra carne cubre e incluso envuelve todas las cosas visibles y tangibles”. Así pues, nosotros “forramos” el mundo con cualidades visuales a través de nuestros ojos, con cualidades tangibles a través de nuestra piel sensible, y así sucesivamente. Al proceder así, nuestro ser corporal proporciona medidas “para ser, dimensiones a las cuales lo podemos referir”. En otras palabras, a través de nuestra carne nos podemos referir a los aspectos sensibles del ser. Podemos medirlo a lo largo de los ejes o dimensiones de sus sabores, sonidos, olores, asperezas

y suavidades”. El mundo que está presente a través de nuestra corporalidad, es el mismo mundo al que nuestra corporalidad nos lanza. Esto significa, escribe Merleau-Ponty, “mis ojos que ven, mis manos que tocan, también pueden ser vistos y tocadas... ven y tocan lo visible, lo tangible desde el interior del mundo visible y tangible. “ De manera similar, la carne que “cubre e incluso envuelve” las cosas de este mundo, está “sin embargo rodeada” por ellas. Está dentro del mundo que revela.

El hecho de que nuestra carne esté dentro del mundo que ella “envuelve” la hace a la vez interna y externa. Entonces la mano que toca un objeto actúa como un lugar de revelación interno. Es el lugar para que aparezcan las cualidades sensibles de los objetos. Sin embargo, la misma mano, en cuanto tocada, también forma parte del mundo externo. Explora el mundo externo desde el interior de este mundo y, por lo tanto, puede reclamar acceder a él directamente. “Cuando, como escribe Merleau-Ponty, mi mano derecha toca mi mano izquierda mientras que [la mano izquierda] está palpando las cosas... el ‘sujeto que toca’ pasa a la categoría de lo tocado. Desciende hasta las cosas, de tal manera que el tacto se forma en medio del mundo”. El resultado es que lo que estaba adentro, la mano que fue el lugar de la revelación, está ahora afuera “en medio del mundo”. De esta manera tengo mi fe perceptiva natural de que capto el mundo tangible directamente desde el interior de este mundo.

INDIVIDUALIDAD E INTERCONEXIÓN

Implícito en lo anterior está el hecho de que nuestra propia identidad como conciencia encarnada está definida por esta interconexión de lo interno y lo externo. Tal interconexión, como la conciencia que define, tiene diferentes niveles. El nivel básico, fundacional es proporcionado por el sentido de nosotros mismos a través del tacto. Cuando me toco, me siento tocando y tocado. En cuanto tocando, tengo un sentido de mí mismo como un

objeto sentido externamente. Ahora bien, el hecho de que la mano tocada también toca, es decir, se siente a sí misma al ser tocada, me hace identificarla como parte de mi cuerpo. Puedo tocar otros objetos pero no puedo experimentar desde adentro su *ser tocados*. Lo que hace a mi cuerpo *mío*, es pues esta doble sensación de tocar y ser tocado, lo cual me plantea la interconexión entre un lugar de revelación interno y un objeto sentido externamente. Como tal, mi cuerpo se distingue a sí mismo de cualquier otro objeto. Como cuerpo sensible experimentado directamente, es la base de mi conciencia corpórea.

La versión de Merleau-Ponty de la mano que toca la mano está tomada del segundo volumen de las *Ideas* de Husserl. Como observa allí Husserl, ningún otro sentido puede substituir al tacto para establecer la identidad de nuestra conciencia encarnada. Mientras que puedo sentir que soy tocado, no puedo ver que soy visto, ni oír que soy oído, ni oler que soy olido, y así sucesivamente. ¿Qué sucede en el caso de mirarme en el espejo? ¿No me veo allí viendo y, por tanto, no me veo siendo visto? Husserl objeta: “No veo el ojo que mira como si estuviera mirando. El ojo que miro es como el ojo de otro. Tengo que utilizar la empatía para juzgar indirectamente que es idéntico a mi ojo”. En otras palabras, el ojo que me mira desde el espejo es experimentado como un objeto. Mi vista no me da una experiencia en primera persona de *su* ver. Para esto yo tendría que experimentar directamente su ver como mí ver. El tacto sí lo hace, pues la mano que es tocada también siente. En contraste, el ojo que miro en el espejo es como los objetos inanimados que toco. Siento sus propiedades, pero no siento que me sientan. No me retornan mi conciencia.

Husserl (1952) afirma que la naturaleza fundacional de nuestro sentido del tacto es tal que ningún otro sentido puede substituirlo para establecer nuestra identidad. Esto significa que “un sujeto cuyo único sentido fuera el sentido de la vista no podría tener un cuerpo aparente”. Afirma Sacks (1986), pues para que mi cuerpo aparezca como *mío*, necesito la doble sensación que

me proporciona el tacto. ¿Significa esto que los otros sentidos, como, por ejemplo, la vista, no entran en mi identidad como sujeto corpóreo? Afirmar esto es ignorar el hecho de que nuestras sensaciones de tacto incluyen las sensaciones cinestésicas que se producen cuando movemos nuestros cuerpos. Este movimiento forma parte de nuestra actividad perceptiva. Así pues, ver, como un acto corporal, incluye cosas tales como volver la cabeza, enfocar los ojos y, si fuere necesario, desplazarse para tener una mejor visión. Aquí, las sensaciones ópticas que proporcionan sus ojos están mezcladas con las sensaciones cinestésicas que acompañan estos movimientos. El resultado es la “localización” de las sensaciones ópticas. Se reconocen como mías puesto que participan en la presencia sentida de mi cuerpo que ocurre cuando lo muevo. En palabras de Husserl es, de hecho, porque mi cuerpo visual coincide con el tangible que participa en esta localización. El cuerpo que veo es también el cuerpo que siento. Como tal, participa en la interconexión que lo identifica como mío.

La discusión que acabo de dar también se puede presentar para los otros sentidos. Ellos también incluyen nuestra movilidad corpórea y, por tanto, participan en la interconexión que nos da nuestra identidad. Esta identidad incluye nuestro “puedo” corporal. Como escribe Merleau-Ponty (1962), “es literalmente la misma cosa percibir una única bolita y usar dos dedos como un único órgano”. Nuestra percepción de la bolita es una con un conjunto de actos corporales: llegar a ella, recogerla, acercarla. Es girándola entre nuestros dedos como percibimos sus diferentes colores y determinamos su dureza y suavidad. Esas actividades son parte de las maneras en que “forramos” el mundo. Forman parte del “lugar” de revelación del mundo. Como parte de nuestro “puedo” corporal, este “lugar” está dentro de nosotros y también dentro del mundo. Esto mismo es válido cuando expandimos este “puedo” para incluir nuestros proyectos. La revelación de los sentidos del mundo no es simplemente un asunto de contemplar o de manipular objetos. Surge de los proyectos prácticos

que esas capacidades hacen posible. Entonces, en la medida en que empleamos diferentes objetos para nuestros proyectos, adquirimos el sentido de aquello para lo que son. Sus significados pragmáticos son dados por sus propósitos. Un martillo, por ejemplo, se entiende cuando lo usamos para golpear un clavo; un vaso revela su sentido cuando lo usamos para beber. Al empeñarnos en tales proyectos, a la vez que estamos en el mundo somos reveladores de él. Aquí, el lugar de tal revelación es nuestra actividad intencional. A la vez está en el mundo y es lo que “forra” el mundo proporcionándonos un nuevo conjunto de dimensiones para su aparición.

Hablar de interconexión en este sentido amplio de ser una conciencia corpórea es notar que los sentidos que nuestros proyectos revelan son a la vez internos y externos a nosotros. Son lo que tenemos *en mente* cuando empleamos diversos objetos para propósitos particulares, pero nuestra acción los exterioriza. Cuando usamos un martillo para golpear un clavo, el significado pragmático que les asignamos a estos objetos se hace visible a otros. El proyecto-cuerpo que revela estos sentidos lanza a la esfera pública lo que tengo en mente. Se convierten en sentidos inherentes a un proyecto que está allí para que otros lo observen.

Este ejemplo no debe ser tomado como si indicara que inicialmente tales sentidos son privados; su presencia pública sigue siendo dependiente de lo que tenemos en mente cuando emprendemos nuestros proyectos. No nacimos con la comprensión subjetiva que guía estos proyectos. En general, la adquirimos de aquellos otros que participaron en tales proyectos. Era observándolos como veíamos lo que ellos tenían en mente, y de esa manera adquiriríamos los sentidos de los objetos que usaban. Aquí la pregunta de qué fue primero, la comprensión subjetiva privada o la presencia pública, no admite una respuesta definitiva. La presencia pública se internaliza dentro de la comprensión subjetiva. Tal comprensión, sin embargo, tiene que ver con la manera como usamos los objetos del mundo. Como tal, está dentro del mundo. Tiene una presencia

pública. Dado esto, los sentidos que la componen tienen que ser captados en términos de la interconexión entre la comprensión subjetiva y el mundo. Captarlos en sí mismos es captarlos en la interconexión entre lo privado volviéndose público y lo público volviéndose privado. Solo en tal condición se ven como lo que inherentemente son: los sentidos del mundo que son *revelados por y*, al mismo tiempo, *guían* nuestros diferentes proyectos. En la medida en que estos proyectos son nuestra conciencia corporal entendida como un lugar de revelación, la misma interconexión también establece nuestra identidad. Este argumento puede ser extendido a nuestra identidad como hablantes. Para ello, necesitamos construir el argumento de que los sentidos básicos que construyen nuestro lenguaje vienen de los proyectos que revelan el mundo. Como tal, el lenguaje mismo comparte la interconexión que caracteriza estos sentidos. Está a la vez *dentro de* nosotros, capaz de sostener un monólogo interior, y *fuera de* nosotros, siendo la manera como mostramos lo que está dentro de nosotros. Argumentar a favor de la prioridad de uno sobre el otro, es olvidar su vínculo con el mundo, es decir, con las sensaciones de él reveladas por nuestros proyectos.

LOS DOS SENTIDOS DE “DENTRO”

Como señalé al principio, hay dos sentidos distintos de “dentro” obrando en la creencia de que estamos *en* el mundo que también está *en* nosotros. El primer sentido es espacio-temporal, el segundo implica algo que está en nuestra conciencia. “Conciencia” significa, primero que todo, el lugar de revelación que es proporcionado por nuestra experiencia sensorial, perceptiva. También significa este lugar en cuanto dado por la experiencia que tenemos cuando emprendemos nuestros proyectos. Para entender la identidad que se establece por las formas de interconexión, necesitamos entender cómo llegamos a estos sentidos de estar “en” ya sea la conciencia o el mundo. Como veremos, estos sentidos están ligados a diferentes nociones de temporalidad.

Permítanme comenzar con algo que está “en” la conciencia entendida como un lugar de revelación, tomando este lugar como una conciencia que percibe sensorialmente (el primer sentido de conciencia). Para ver lo que está “en” ella, tenemos primero que notar con Husserl que la percepción implica la interpretación de contenidos sensoriales –los contenidos mismos que nuestra carne proporciona “forrando” el mundo. La distinción entre tales contenidos y su interpretación aparece cuando miramos una ilusión óptica; por ejemplo, el jarrón que también puede verse como dos rostros enfrentados. Mientras que el objeto que aparece cambia, los contenidos sensoriales que recibimos son los mismos. Lo que cambia cuando vemos primero los rostros y luego el jarrón es nuestra interpretación de esos contenidos. Primero los tomamos por contenidos de los rostros, luego como contenidos del jarrón. Un caso ligeramente más complicado sucede cuando giramos un objeto en nuestra mano y, sin embargo, lo aprehendemos como el mismo objeto. En este caso, experimentamos un flujo de diferentes contenidos perceptivos pero los interpretamos como refiriéndose al mismo objeto. Todos tienen el sentido de ser contenidos *de* este objeto y, según anota Husserl, “la interpretación según este ‘sentido’ es un carácter de la experiencia que primero constituye ‘el ser [perceptivo] del objeto para mi’”. Tales contenidos están *dentro* de la conciencia. En lo que se refiere al objeto, tiene el estatuto de uno en muchos que trasciende tales contenidos. Permanece idéntica como referente de ellos aunque la multitud de contenidos que tomamos como refiriéndose a él, cambien. En este sentido de “dentro”, decimos que los contenidos están dentro y el objeto está afuera. Aquí “dentro” significa que sirve como material para el acto de interpretación, el cual también se considera como “dentro” de la conciencia.

Si Husserl tiene razón, entonces cuando niños aprendimos a ver aprendiendo a interpretar nuestra experiencia sensorial. Esto implica, por ejemplo, aprender a elegir patrones de experiencia ordenados en perspectiva y referirlos a objetos sensibles

particulares. Por supuesto, las interpretaciones que hacemos pueden resultar equivocadas. Si así sucede, fracasará nuestro intento de captar sensorialmente un objeto. Suponga, por ejemplo, que usted nota lo que parece ser un gato acechando bajo un arbusto en un brillante día soleado. A medida que usted avanza para observar mejor, sus características parecen volverse más claramente definidas. Una parte de lo que ve parece ser su cabeza, otra su cuerpo, otra su cola. Basándose en lo que ve, usted anticipa que se revelarán más características a medida que se acerca: esta sombra se verá como parte de la oreja del gato, otra será sus ojos, y así sucesivamente. Si su interpretación es correcta, sus experiencias deberían formar parte de un patrón emergente que muestra estas características, es decir, que manifiesta sensorialmente el objeto que usted supone que está viendo. Sin embargo, si usted se equivoca, en algún momento sus experiencias fracasarán en llenar sus expectativas. Lo que usted pensó que era un gato, se disolverá en una vacilante colección de sombras. Tal cual lo indica este ejemplo, *interpretar es anticipar*. Es esperar una secuencia de contenidos que harán presente el objeto. Esta expectativa, aun cuando no seamos directamente conscientes de ella, nos hace poner atención a unos contenidos más que a otros. En otras palabras, sirve como guía para conectar nuestras percepciones según un patrón anticipado. También nos permite ver las percepciones que tenemos ya sea como realizaciones o como desilusiones de nuestra intención interpretativa.

Lo impactante de esta explicación es su exposición de la estructura teleológica de la percepción. Muestra que la intención de ver un objeto dado es el factor determinante en el proceso de percepción. Lo que pretendemos ver determina cómo miramos lo que hemos visto. Hace que lo tomemos como material para nuestro “proyecto” de ver un objeto específico. En tal condición, determina con su horizonte de anticipaciones nuestro acto presente de ver. Dado que lo que pretendemos ver cuando nos desplazamos para ver mejor no está todavía totalmente allí, se

convierte en un *objetivo* del proceso de percepción. Como tal, es algo a llevarse a cabo, es decir, algo futuro. Lo que hemos visto y conservado es algo pasado, mientras que el acto presente de ver es, por supuesto, ahora. Entonces, la temporalidad teleológica del proceso de percepción es la del futuro, que determina el pasado, y, por lo tanto, que determina el presente.

En esta explicación dinámica de la percepción, estar “en” la conciencia no es simplemente servir de material para la interpretación de la percepción. También significa servir de material para un propósito, a saber, el de ver un objeto dado. El mismo sentido de estar “en” ocurre cuando hablamos de la conciencia corporal que se ocupa a sí misma con sus proyectos (el segundo sentido de conciencia). Esta explicación dinámica de *Bernauer* (2001) muestra que la percepción simple es similar a cualquier otro proceso guiado por objetivos, por ejemplo, el de construir una silla. Tener este objetivo me permite considerar mis actividades pasadas como algo que me proporciona el material para mi construcción presente. Sin él, no consideraría la madera, la cola y los clavos que compré como medios o material para mi propósito. Lo mismo vale para lo que pretendo ver. La expectativa que implica, me hace tomar lo que he experimentado como algo que cumple mi interpretación perceptiva o que fracasa en realizarla. Como tal, determina mi acto presente de percepción. Dado esto, podemos decir que, estar “en” nuestra conciencia tiene el mismo sentido básico ya sea que lo tomemos como nuestra conciencia perceptiva sensorial o como la conciencia que, por medio de sus proyectos, sirve de lugar de revelación en un sentido amplio. En ambos casos, las cosas están en la conciencia como material para sus propósitos, ya sea para ver un objeto, o para construir uno en la práctica. También están dentro de ella como esos propósitos. En ambos casos, el sentido de “en” implica una temporalidad estructurada teleológicamente.

Una temporalidad muy diferente corresponde al sentido espacio-temporal de mi estar “en” el mundo. Logro un sentido de

mí mismo como algo en el mundo a través del despliegue de perspectivas de mi experiencia sensible. Mientras me desplazo por un cuarto por ejemplo, los distintos objetos que hay en él me muestran lados diferentes. Visualmente “giran” a medida que paso en medio de los objetos más cercanos, con una velocidad angular aparente mayor que la de cuando estoy entre los que están más lejos. A una escala reducida experimento el mismo fenómeno que cuando miro por la ventana de un tren en movimiento, donde los objetos más cercanos pasan zumbando y los objetos lejanos apenas parecen moverse. Cuando por primera vez aprendí a ver, aprendí a tomar estos diferentes ritmos como indicativos de distancia, y al hacerlo también aprendí a colocarme a mí mismo dentro del mundo. Me convertí en el punto 0, el “aquí” desde el cual se marcaron las diferentes distancias; aprendí inconscientemente que el mismo “aquí” también fue indicado como un punto de vista por la distorsión de perspectiva de los objetos acerca de mí.

Aunque lo acabo de tratar separadamente, este sentido de mi estar espacialmente en el mundo, de hecho, no es distinto de su análogo temporal. Esto no puede ser de otra manera, dado que toma tiempo moverse de un lugar a otro. Puedo captar el tiempo que toma porque puedo retener mis experiencias anteriores y anticipar lo que voy a experimentar. Así, podría no conseguir ningún sentido del despliegue progresivo de mi experiencia sensorial si no pudiera retener esto en el orden en el que lo experimenté. Para captar la silla como algo que gira visualmente y, por tanto, que muestra diferentes lados, tengo que retener la experiencia que tuve de los diferentes lados. Esta capacidad de retener junto con la correspondiente capacidad de anticipar hace de mi experiencia presente una experiencia temporalmente ubicable. La asocian con un punto-ahora entre un pasado dado y un futuro anticipado. El resultado no es solamente mi sentido del mundo como algo a la vez espacial y *temporal*; es también mi sentido de mí mismo como un punto 0 espacio-temporal. Soy a la vez un aquí y un ahora “dentro” de un mundo espacio-temporal.

La temporalidad de este mundo espacio-temporal logra una forma definitiva cuando lo tomo como un mundo objetivo, es decir, como un mundo que está ahí no solo para mí sino también para otros. Según comprendió Kant de primero, tengo una postura interpretativa fundamentalmente diferente cuando interpreto lo que percibo como perteneciente a este mundo objetivo. En este punto tomo el flujo de percepciones que determina el objeto en cuanto que procede en la misma secuencia tanto para mí mismo como para otros observadores. Dado que el flujo de percepciones es el mismo, el sentido del objeto que determinan será, supongo, el mismo para todos nosotros. Será parte del mundo que está ahí para todos nosotros¹. Kant (1998) utiliza la percepción de una casa para ilustrar este punto. Puedo mirar una casa en el orden que me plazca: “mi percepción puede comenzar con la aprehensión del techo y terminar con el sótano, o podría comenzar desde abajo y terminar arriba”. Sin embargo, cuando quiero poner lo que percibo dentro del mundo objetivo, tengo que afirmar que “el orden en el que las percepciones... se siguen la una a la otra” es “un orden necesario”, el que vale para cualquiera que vea el objeto. ¿Cuál es este “orden necesario” que vuelve lo que veo “objetivo”? Según Kant, es el que está dado por “una regla según

¹ Esto, por supuesto, supone la equivalencia entre validez objetiva y universal. Según Kant, la primera implica la segunda, “for when a judgment agrees with an object, all judgments concerning the same object must agree with each other”. La segunda implica la primera, pues de otra manera “there would be no reason why other judgments would necessarily have to agree with mine, if it were not the unity of the object to which they all refer and with which they all agree, and for that reason must agree amongst themselves Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik” in *Kants gesammelte Schriften*, ed. Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, 23 vols., (Berlin: Georg Reiner, 1955) 4:298. Esto significa, como escribe Eugen Fink, cuando suponemos que otros pueden experimentar los mismos objetos, implícitamente definimos “... the objectivity of objects by the character—if one will—of intersubjectivity”. Su conexión es tal, añade, “that one cannot establish between objectivity and intersubjectivity a relationship such that one or the other is prior; rather, objectivity and intersubjectivity are indeed co-original”. (“Discussion—Comments by Eugen Fink on Alfred Schutz’s Essay, ‘The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl,’” in Alfred Schutz, *Collected Papers III*, ed. I. Schutz [The Hague: Martinus Nijhoff, 1966], p. 86).

la cual las apariencias en su sucesión... están determinadas por el estado precedente”. Así, cualquier característica aparente de la casa, supongo, está en el estado en que observo que está, en virtud de su estado precedente. Está allí por una razón que está dada por este estado precedente. La mancha, por ejemplo, que observo en el cielorraso se toma como algo que tiene una causa. Debe haber habido en el techo una gotera que la causó. Su condición presente está determinada por haber estado húmedo, lo cual, a su vez, estuvo determinado por el agua del techo que caía sobre él. Cuando yo asumo esta postura interpretativa, interpreto todo lo que veo como ubicado en un punto definido en el tiempo objetivo. Es del modo que es, por causa del modo que era antes. La “regla” que une los dos es la de la causalidad entendida en su sentido más formal: el pasado que determina el presente, el cual, a su vez, determina el futuro. Kant está de acuerdo con Hume en que esta regla no es algo que descubro en el mundo objetivo. Para Kant, es ella la que me da primero el mundo objetivo. Es, entonces, algo que yo supongo cada vez que me muevo de lo que es verdad para mí –mera validez subjetiva– a lo que es verdad para todos. La postura interpretativa que encarna este supuesto es la que transforma mi mundo espacio-temporal privado en uno común. Tanto mis compañeros sujetos como yo estamos espacio-temporalmente “dentro” de este mundo causalmente determinado.

LA INTERCONEXIÓN TEMPORAL Y EL “PUENTE EXPLICATIVO”

Puesto que estos dos sentidos de “dentro” manifiestan dos tipos diferentes de temporalidad, su interconexión también es una interconexión temporal. Para regresar al ejemplo de la mano que toca la mano; la mano que toca, que sirve de sitio interno de revelación, manifiesta el sentido perceptivo de “dentro”. Las sensaciones que recibe están dentro de ella en el sentido de que proporciona el material sensorial para nuestra percepción del objeto

sentido. Como participante en el proceso perceptivo, el tacto tiene la temporalidad teleológica del futuro que determina el pasado y, de esa manera, el presente. En contraste, la mano tocada que está presente como un objeto detectado externamente, manifiesta la temporalidad de los objetos que mis co-perceptores y yo podemos tocar. Como objetivamente presente, tiene la temporalidad de un objeto colocado en el nexo de la determinación causal, es decir, el del pasado, que determina el presente, que, a su vez, determina el futuro. El hecho de que la mano que toca también puede funcionar como la mano tocada significa que las dos formas de temporalidad están interconectadas. Esta interconexión temporal caracteriza nuestra *consciencia corporal*, puesto que su identidad se da en esta interconexión. El punto vale no solo para nuestra conciencia como un lugar sensorial de revelación; también tiene que ver con él como algo que revela a través de sus proyectos. Ambas están implícitas en nuestra “carne” tomada en el sentido de Merleau-Ponty. Así pues, la mano que funciona como un órgano de percepción es también la mano que se emplea al manipular los objetos del mundo. Ambas manifiestan la interconexión de dos temporalidades diferentes y su correspondiente causalidad. La mano que siente, cuando se la mira como objetivamente presente, puede ser descrita en términos de las secuencias causales que se requieren para sus propósitos perceptivos; hace uso de estas para lograr tales propósitos. De manera similar, la misma mano en su manipulación de objetos emplea la causalidad del mundo objetivo para realizar sus tareas. Esto vale aun cuando la percepción y el uso de nuestras manos para lograr nuestros proyectos son actividades dirigidas a un objetivo con su correspondiente temporalidad teleológica. En ambos casos nuestra conciencia corporal usa la causalidad objetiva con su temporalidad “lineal” para lograr objetivos concebidos por una causalidad teleológica con una temporalidad teleológica correspondiente.

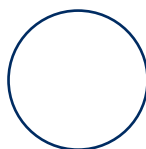
El hecho de que nuestra conciencia corporal manifieste ambas formas de temporalidad indica que ha resuelto fácticamente el

problema mente-cuerpo con el que comencé. Comprometiéndose en sus proyectos, lanza al mundo objetivo externo lo que está dentro de ella –los propósitos que tiene en mente–. Lo hace empleando la causalidad objetiva que la incorpora al mundo. ¿Cuál es, entonces, el “puente explicativo” que da la solución teórica al problema que tan fácilmente resuelve? Es, creo, su identidad como dada por la interconexión de las dos temporalidades correspondientes. Para unificarlas ambas en una única representación, podemos tomar la línea de la determinación causal natural



y curvarla en un círculo:

Presente



Pasado

Futuro

Mirando este círculo, podemos ver la línea de la determinación como comenzando en el pasado y avanzando a través del presente hacia el futuro. También la podemos ver como comenzando en el futuro y avanzando hacia el presente vía el pasado. El círculo incluye ambas posibilidades. Como tal, representa nuestra realidad como interconectada con el mundo.


¿Dónde está entonces el yo? ¿Está en nuestra conciencia o en nuestro cerebro? La pregunta, pienso, está mal planteada pues supone que el sentido de “adentro” es unívoco. El “lugar” del yo está dado por la interconexión de dos sentidos diferentes de dentro. Como tal, está dado por el círculo. Es el lugar de un proceso donde lo que está, en un sentido, “adentro” de nosotros es constantemente exteriorizado cuando empleamos lo que está,

en otro sentido, “afuera” de nosotros, y donde lo que está, en este último sentido, afuera de nosotros mismos es constantemente interiorizado cuando es hecho consciente. La razón por la que no podemos ver cómo funciona esto es porque nos limitamos a nosotros mismos a un solo sentido del par “adentro - afuera”. Sin embargo, cuando consideramos los dos sentidos diferentes del par y captamos sus correspondientes temporalidades, el círculo nos muestra cómo se manifiestan ambos en el yo cuya identidad es dada por su interconexión.

EL “LUGAR” DEL YO ARTIFICIAL DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL

Las implicaciones de esta visión para la inteligencia artificial dependen de lo que entendamos por “inteligencia”. La inteligencia humana incluye todos los proyectos de los que es capaz nuestro yo con su “puedo” encarnado. Incluye, por tanto, el espectro total de nuestras actividades prácticas y culturales. Íntimamente relacionadas con estas, están las posturas éticas que adoptamos para aprender unos de otros y vivir juntos. Como Levinas y otros han mostrado nuestra corporalidad y las vulnerabilidades que ella comporta –el “no puedo” de la infancia y la vejez, de la enfermedad y la discapacidad, etc.– son inseparables de los mandatos éticos de ayudarse mutuamente. Esto implica que [...] de seguir el dictamen de Turing (1950) de que “de poco sirve tratar de hacer más humana una ‘máquina de pensar’ disfrazándola con ... carne humana”, mucho de lo que se considera inteligencia humana podría no tener un análogo artificial. Sin embargo, es posible asumir una visión más modesta de lo que se considera inteligencia y configurar una “máquina de pensar” de acuerdo a eso. Por ejemplo, podemos hacer máquinas con superficies sensibles, las cuales pueden registrar tanto el tocar como el ser tocadas. De esta manera, las podríamos programar para que ellas se distinguan a sí misma de otros objetos. Los programas que están concebidos hacia objetivos dados, por ejemplo, la identificación de objetos externos, también pueden ser imaginados como pro-

gramas de acción que se refieren a la manipulación de estos objetos. Esos programas pueden ser concebidos para retener datos en el orden de su recepción, recoger patrones de aparición de perspectiva y anticipar sobre la base del éxito de sus actuaciones pasadas². De esta manera, podrían ser concebidos para permitir a la máquina identificar su propio “aquí” y “ahora”.

¿Tendría un “yo” una máquina capaz de hacer esto? ¿Si así fuera, dónde estaría? De nuevo debe decirse que si estamos buscando alguna locación espacial específica, hemos planteado incorrectamente esta pregunta. Y aun de nuevo, estamos enfrentados a dos significados diferentes del par “adentro” y “afuera”. En un sentido de estos términos, los datos y los programas que interpretan estos datos, procesándolos según unas reglas dadas, están “adentro”. El objetivo que está concebido por este procesamiento está “afuera”, pues, como algo que se debe lograr, lo trasciende. En otro sentido, de los términos, el procesamiento mecánico por el cual los datos son “interpretados” y los impulsos de los traductores que físicamente construyen tales datos están “adentro” de la máquina. “Afuera” está el objetivo que es realizado, o sea, el resultado concreto que es realizado en el mundo, ya sea un mensaje en una pantalla o alguna manipulación de un objeto. El primer sentido no es espacial. Consiste en la relación formal teleológica que une el objetivo a los datos. El segundo es espacial. Consiste en los medios causales por los cuales se lleva a cabo esta unión. En la medida en que el desarrollo de la tecnología de los computadores ha progresado, también lo han hecho estos medios. El hecho de que los medios pueden variar mientras que las relaciones formales permanecen las mismas, señalan los diferentes significados de los “adentro” y “afuera”. Llamar tales máquinas “yoes” sería pensarlas en términos de la interconexión de estos diferentes significados. Como con los humanos, esta interconexión las coloca dentro del mundo que ellas mismas interiorizan. 

² Para una explicación de cómo hacer esto, ver James Mensch, (2000). An Objective Phenomenology: Husserl Sees Colors, *Journal of Philosophical Research*, XXV, 231-260.

REFERENCIAS

- Chalmers, D. (1996). *Facing up to the Problem of Consciousness*. publicado electrónicamente en <http://www.artsci.wustl.edu/~philos/papers/chalmers.consciousness.html>.
- Derrida, J. (1993). *Aporias: Dying—awaiting (one another at) the “limits of truth” (mourir—s’attendre aux “limites de la vérité”)*. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Descartes, R. (1990). *Meditations on First Philosophy*. (L. La Fleur, Trans.). New York: Macmillan.
- Husserl, E., & Bernet, R. (2001). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E., & Schuhmann, K. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kant, I. (1995). *Kritik der reinen Vernunft*. (J. Timmerman, Ed.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity*. (Alphonso Lingis). Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Locke, J. (1995). *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: Prometheus Books.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception*. New York: Humanities Press.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *The Visible and the Invisible*. (A. Lingis). Evanston, IL.: Northwestern University Press.
- Sacks, Oliver. (1986). *Man Who Mistook his Wife for a Hat and Other Clinical Tales*. New York: Simon and Schuster.
- Turing, A. M. (1950, Oct.). Computing Machinery and Intelligence, *Mind*, LIX, 236, 434.