

Introducción al problema de la conciencia desde la filosofía de la mente**

INTRODUCTION TO THE PROBLEM OF CONSCIOUSNESS FROM PHILOSOPHY OF MIND

Luis Ángel Durán-Rivera*

Resumen: Se aborda el problema de la conciencia desde la filosofía de la mente exponiendo los enfoques filosóficos en orden cronológico: desde el hylomorfismo aristotélico y el dualismo cartesiano hasta el intencionalismo de Brentano. Para una mejor comprensión del problema que implica la conciencia se muestra la evolución de los conceptos *experiencia consciente*, *estado fenoménico* y *qualia*. Se destaca que la interdisciplinariedad es el proceso por seguir para comprender las cualidades mentales del humano.

Palabras clave: conciencia; mente; filosofía; cerebro

Abstract: The problem of consciousness is approached from philosophy of mind exposing the philosophical approaches in chronological order: from Aristotelean hylomorphism and Cartesian dualism to Brentano's intentionalism. For a better comprehension of the problem that implies consciousness, the evolution of the concepts *conscious experience*, *phenomenal state* and *qualia* is shown. It is underscored that interdisciplinarity is the process to follow in order to understand humans' mental qualities.

Keywords: awareness; mind; philosophy; brain

* *Diario Evolución, México*
Correo-e: hbk.y2j@hotmail.com
Recibido: 26 de enero de 2018
Aprobado: 28 de junio de 2018



** Este artículo forma parte de la tesis "El problema de la conciencia: Una descripción metodológica y conceptual, desde las Ciencias Cognitivas y la Filosofía de la Mente", presentada por el autor en 2017 para obtener el grado de Licenciado en Filosofía.

Históricamente el cerebro y la mente son elementos distintos; por un lado, el cerebro se ha visto como el órgano encargado de todo el funcionamiento fisiológico, químico y neuronal, el cual puede verse en los campos puramente materiales; por otro lado, se observa que la mente es el resultante de todo ese proceso fisiológico, químico y neuronal. Las posturas neurocientíficas se encargan de formular la pregunta: ¿qué procesos cerebrales son los que desencadenan el resultado de dicha manifestación llamada mente? En el campo de las ciencias humanas, en concreto de la filosofía, la pregunta es: ¿bajo qué perspectivas o modelos se podría categorizar al resultado que arroja el proceso mental llamado consciencia?

El problema mente-cerebro se aborda en diversos campos de investigación: neurociencia, neuropsicología, neurolingüística, psicología evolutiva, inteligencia artificial, antropología y, el que nos importa, la filosofía. La cuestión mente-cerebro es transversal a todas estas ciencias y disciplinas, lo cual la hace relevante. Con terminología de la filosofía de la ciencia se puede caracterizar este tema de investigación como de “tipo dominio”. Un dominio de investigación es un conjunto de conocimientos e informaciones estrechamente relacionados en estructura, que presentan una problemática y relevancia a juicio de los investigadores. Esta problemática y exigencia de investigación puede plantearse desde las ciencias básicas y también desde las ciencias aplicadas, las tecnologías y las prácticas profesionales. “La investigación tipo dominio se caracteriza por estudiar la estructura, variables y procesos de un determinado campo, aprovechando conocimientos, modelos y teorías provenientes de diferentes disciplinas y tradiciones de investigación” (García, 2001: 9). De esta manera, se pueden articular conceptos y teorías de distintas procedencias, puesto que la tarea fundamental es avanzar en la explicación y comprensión de este dominio o campo.

El problema mente-cuerpo es un acertijo filosófico que se remonta a la Antigüedad. Lo que ha cambiado en los últimos años es que ha surgido un esfuerzo científico integral para intentar resolver dicho problema. A este esfuerzo, que compromete a neurocientíficos, psicólogos, lingüistas, antropólogos, estudiosos de la inteligencia artificial, e inclusive a filósofos, se le conoce como una empresa multidisciplinaria llamada ciencia cognitiva.¹ De diversas maneras, todos tratan de resolver el mismo problema y misterio, el de la consciencia.

El arribo de la ciencia ha cambiado un poco la visión, pues ahora el dilema mente-cuerpo se describe más bien como problema de la consciencia. En otras palabras, la pregunta ¿cómo surge la mente del cerebro? se ha convertido en ¿cómo surge la consciencia del cerebro?²

Para Francis Crick, la investigación de la consciencia se convirtió en su segunda carrera; es famoso por ser el codescubridor, en 1950, de la estructura de doble espiral del ADN. En su texto *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search For The Soul*, Crick propone que las células individuales del cerebro no son exclusivamente mentales, pero cuando se conectan entre sí cada una contribuye en algo que da paso a otra cosa y que de alguna manera se convierte en la consciencia.

EL PROBLEMA “FÁCIL” Y EL “DIFÍCIL”

David Chalmers, uno de los filósofos más importantes en el ámbito de la consciencia y del campo interdisciplinario de la ciencia cognoscitiva, sostiene que dentro de la cuestión de la consciencia existe un problema “fácil” y otro “difícil”.

- 1 *Ciencia cognitiva* es un término inapropiado, ya que excluye funciones mentales no cognoscitivas, como las emociones y la motivación. Sin embargo, utilizaremos este término, ya que creemos que es el que se ajusta más al enfoque de la investigación. Para un análisis más profundo véase *El cerebro y el mundo interior...* de Mark Solms y Oliver Turnbull.
- 2 Se les recuerda a los lectores con visión o posición psicoanalítica que la vida mental no es sinónimo de consciencia; no se va a tratar este giro particular del problema.

El problema fácil es el que le interesa a la mayoría de los neurocientíficos y es el que Crick trata en su *Búsqueda científica del alma...*, donde intenta resolver los problemas por medios neurocientíficos:

esos trabajos encaran lo que podría llamarse los problemas "fáciles" de la conciencia: ¿Cómo procesa el cerebro los estímulos ambientales? ¿Cómo integra la información? ¿Cómo producimos informes sobre nuestros estados internos? Éstas son preguntas importantes, pero su respuesta no significa resolver el problema difícil: ¿Por qué todo este procesamiento está acompañado por una vida interna que experimentamos? (Chalmers, 1999: 17).

La presente investigación trata de encontrar los procesos neuronales específicos, que son los correlatos de nuestro conocimiento de la conciencia —correlatos neuronales de la conciencia (CNC)—. El problema radica en que es igual encontrar los correlatos neuronales de la conciencia que encontrar los correlatos neuronales de cualquier cosa, como el lenguaje o la memoria. La neurociencia ha avanzado en la resolución de esos problemas. Solms y Turnbull (2005: 48) señalan que “encontrar las regiones y los procesos cerebrales que se correlacionan con la conciencia es simplemente una cuestión de reorientar la estrategia existente de investigación, desde áreas previas de éxito (el lenguaje, la memoria) hacia un aspecto diferente de la operación mental (la conciencia)”.

No se debe subestimar la dificultad de encontrar los correlatos neuronales de la conciencia ni tratar de explicar cómo ese patrón particular de hechos fisiológicos nos hace conscientes.

Por su parte, el problema difícil, interrogativa de diferente magnitud, se plantea con la pregunta: ¿cómo la conciencia realmente surge o emerge de la materia?

En la actualidad la neurociencia moderna está dotada de las herramientas fundamentales para

resolver el problema fácil, pero está muy lejos de resolver el problema que los filósofos han considerado inexplicable en principio.

Sabemos con exactitud cómo son los receptores de dolor ubicados en la piel y cómo funcionan. Cuando se aplica presión sobre ellos, un proceso físico muy específico excita a las neuronas conectadas a ellos. Esto envía un mensaje a esas neuronas (las hace disparar), lo cual a su vez causa que un agente químico atraviese los espacios sinápticos en los extremos de los axones, utilizando los sistemas neurotransmisores dependientes del canal. Los axones en cuestión viajan a través de un nervio que cruza el brazo hasta la médula espinal y del tallo cerebral a lo largo de la columna dorsal. Al cruzar la línea intermedia en el tallo cerebral, estos axones terminan en un segundo grupo de neuronas en el tálamo. Desde allí se retransmite el mensaje fisiológico a una parte específica de la corteza sensorial primaria del hemisferio derecho. Los receptores de dolor de la mano izquierda están representados en una región específica de la corteza somatosensorial en el lóbulo parietal, y allí es donde terminan las fibras nerviosas que hemos trazado (los receptores de dolor de otras partes del cuerpo trazan un mapa de diferentes regiones en la corteza somatosensorial como sugieren las líneas discontinuas). La excitación de las células corticales en esta área hace que sienta dolor (Solms y Turnbull, 2005: 48-50).

Lo anterior resuelve en gran medida el problema fácil: estos procesos fisiológicos son los que causan que le duela la mano. En este claro ejemplo se observa que el problema difícil no se ha resuelto: ¿qué convirtió a la fisiología, a la anatomía y a la química que se acaban de describir en la cita anterior en una sensación de dolor? ¿Cómo se dio esa transformación?

Se describió un proceso puramente fisiológico que terminó de algún modo en algo mental. Las preguntas que se pueden formular a partir

de dicha cuestión son: ¿cómo el cerebro pasa de tener una reacción electroquímica a una reacción de sensación?, o ¿de qué manera y bajo qué circunstancia los procesos materiales dan paso a lo sensorial? Estas cuestiones se consideraban un problema filosófico, pero ahora se tratan como un problema científico, el cual puede abordarse desde el punto de vista experimental. Por ello, la comunidad científica se ha dividido entre quienes creen que jamás se podrá resolver el problema duro de la conciencia, porque escapa a la lógica y a cualquier posibilidad de la ciencia, basada en el mundo físico; y entre quienes esperan que ésta, tarde o temprano, se pueda comprender a partir del mundo material. Así, como señala Chalmers (1999: 16):

el problema de la conciencia es uno de los desafíos intelectuales más excitantes de nuestro tiempo. Debido a que la conciencia es, al mismo tiempo, tan fundamental y tan incomprendida, una solución al problema podría afectar profundamente nuestra concepción del universo y de nosotros mismos.

Para abordar la transformación del problema, se explicará de manera cronológica cómo y de qué modo se investigaba dicha relación, abordando los enfoques filosóficos clásicos y la evolución de los términos que se aplican en la actualidad.

EL HILEMORFISMO ARISTOTÉLICO

El primer pensador que tomó con profundidad el problema de la conciencia fue Aristóteles, contribuyendo a la formación de la tradición aristotélico-escolástica, que tiene más peso en el pensamiento medieval y renacentista occidental. Dentro de la doctrina aristotélica, que se puede encontrar en el Libro VII de la *Metafísica* y en el tratado *De Anima*, se propone:

El sujeto, por su parte, es aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo

(se diga), a su vez, de ninguna otra. Por eso debemos hacer, en primer lugar, las distinciones oportunas acerca de él: porque parece que entidad es, en sumo grado, el sujeto primero. Y se dice que es tal, en un sentido, la materia, en otro sentido la forma, y en un tercer sentido el compuesto de ambas (llamo materia, por ejemplo, al bronce, forma a la configuración, y compuesto de ambos a la estatua), de modo que si la forma específica es anterior a la materia y es en mayor grado que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto (Aristóteles, 1994, VII, 1028a: 284).

La tesis que propone Aristóteles en las obras mencionadas es que el alma del ser humano es su forma, mientras que el cuerpo es su materia. Dicha tesis se enmarca dentro de la doctrina metafísica general, conocida como hilemorfismo.³ La justificación de Aristóteles en favor de dicha tesis es abductiva, puesto que, según él, sólo ésta parece capaz de explicar los cambios que percibimos continuamente en la naturaleza. Se introduce la tesis, en primera instancia, como referencia a las sustancias vivas, para extenderla después a sustancias inertes. “Una parte puede, pues, serlo de la forma (y llamo forma a la esencia), o bien del compuesto de la forma y de la materia misma” (Aristóteles, 1994, VII, 1036a: 315). Aristóteles termina por proponer que lo que hace que un ser vivo sea lo que es, lo que lo identifica como lo que es, no es su cuerpo, es decir, la materia de que está hecho, sino otra cosa, lo que él llama *forma*.

La dualidad aristotélica parecería, por lo tanto, estribar, en el caso del humano, no tanto en lo mental y lo físico, sino entre lo biológico y lo físico. La *psyché* de un ser vivo es pues aquello que lo identifica a través de los cambios que experimenta hasta su muerte, aquello que le hace ser lo que es al permitirle desarrollar las funciones

3 Doctrina en la que los objetos capaces de sufrir cambios constan de materia (*hyle*) y de forma (*morphé*).

biológicas que le son vitales. Tal vez lo más fiel al pensamiento de Aristóteles sería decir que la forma es la responsable de la esencia del individuo, pero que sin materia tampoco existe individuo; la razón es que sin materia la forma no puede cumplir sus funciones.

Aristóteles justificó la existencia de un ser pensante, que sería forma pura y por tanto inmaterial, incapaz de sufrir cambio alguno. Este ser sería causa final y razón última de todo lo que existe en la naturaleza. Aquí se puede encontrar la idea fundamental del pensamiento de Descartes, donde la capacidad humana de pensar, a diferencia de otras capacidades mentales como imaginar o percibir, no requiere nada material para ser llevada a cabo.

EL DUALISMO CARTESIANO (SUBSTANCIAS)

René Descartes, uno de los filósofos franceses más importantes, propuso la tesis de que el ser humano es el resultado de la unión de dos substancias:⁴ una pensante inmaterial, llamada *mente* o *espíritu* (el término original es latino y es *mens*), y una substancia extensa o material, el cuerpo. La cuestión sería, por lo tanto, aceptar que las propiedades o ejemplificaciones no pueden existir por sí, ya que necesitan hallarse en algo que exista por sí mismo y que no requiera a su vez la existencia de algo. Ese algo es la substancia.

Descartes considera que los animales tienen alma, pero no mente o espíritu, a diferencia del hombre, que posee ambas. Descartes no realiza experimentos ni practica disecciones, ya que es esencialmente un pensador, un filósofo. Él no cuestiona los ancestrales espíritus animales, más bien pretende explicar su funcionamiento de acuerdo con el conocimiento tecnológico

4 El término *substancia* debe entenderse en una doble acepción. En primera instancia en el sentido aristotélico, como aquello que subyace a los cambios y es soporte de propiedades; en segunda instancia, el sentido de aquella entidad capaz de existir por sí misma, esto es, con independencia de cualquier cosa.

de la época y esto supone, en realidad, un gran paso hacia el abandono definitivo de la hipótesis del espíritu animal sobre la función nerviosa; en cada época se intenta explicar el mundo natural tomando como modelo el conocimiento y desarrollo tecnológico alcanzados. Así, “Descartes se apoyó en los modelos mecánicos para comprender la conducta y el funcionamiento mental. Siempre se sintió fascinado por los autómatas o figuras móviles que podían encontrarse en las fuentes de los jardines reales” (González, 2010: 35).

Descartes consideraba que los animales eran también autómatas, una especie de mecanismos de relojería naturales, con la diferencia de que estaban hechos de otros materiales, órganos y partes del cuerpo. Las personas también eran maquinarias, pero con una gran y fundamental diferencia, el alma:

lo cual no parecerá de ninguna manera extraño a los que, sabiendo cuántos autómatas o máquinas semovientes puede construir la industria humana, sin emplear sino poquísimas piezas, en comparación de la gran muchedumbre de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y demás partes que hay en el cuerpo de un animal, consideren este cuerpo como una máquina que, por ser hecha de manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos más admirables que ninguna otra de las que pueden inventar los hombres (Descartes, 2011a: 138).

El filósofo francés sostiene que los espíritus animales están encerrados en los ventrículos cerebrales, pero contrario a lo que señalan las explicaciones medievales, no actúan de forma misteriosa, sino que siguen los principios mecánicos de la hidráulica a través de los nervios huecos. Todo esto se da por medio de la glándula pineal, que Descartes sitúa erróneamente en el interior de un ventrículo; ésta pendía libremente en la cavidad del ventrículo y estaba tapizada

de finísimos conductos que filtraban la sangre y destilaban los espíritus animales.

Y, por último, lo que hay de más notable en todo esto es la generación de los espíritus animales, que son como un sutilísimo viento, o más bien como una purísima y vivísima llama, la cual asciende de continuo muy abundante desde el corazón al cerebro y se corre luego por los nervios a los músculos y pone en movimiento todos los miembros (Descartes, 2011a: 137).

Por lo tanto, la glándula pineal crea a los espíritus animales a partir de la sangre y éstos se van acumulando en la cavidad del ventrículo que sirve de reservorio.

A partir de aquí, la forma de actuar de estos espíritus responde simplemente a las leyes de la hidráulica, como lo describe Descartes (2011c: 683):

Y verdaderamente muy bien se pueden comparar los nervios de la máquina que os describo con los tubos de las máquinas de esas fuentes; sus músculos y sus tendones, con los otros diversos ingenios y resortes que sirven para moverlas; sus espíritus animales, con el agua que las remueve, cuyo corazón es el manantial y las concavidades del cerebro las aberturas de los caños.

La forma de operar es la siguiente:

el ventrículo cerebral tiene múltiples orificios en sus paredes, provistos de poros o válvulas que abren y cierran el paso hacia los nervios huecos, que actúan como tuberías. La glándula pineal, suspendida en el centro del ventrículo, destila los espíritus animales y puede inclinarse libremente hacia un orificio u otro para verte mejor en su interior. Cuando la válvula se abre, el espíritu animal sale a presión a través del nervio hueco para mover el músculo o músculos correspondientes (González, 2010: 37).

Además, Descartes (2011b: 469) distingue la conducta voluntaria de la involuntaria:

Si alguien adelanta repentinamente su mano hacia nuestros ojos, como para pegarnos, aunque sepamos que es amigo nuestro, que sólo hace eso en broma y que no tiene intención de hacernos daño, nos resultará muy difícil, sin embargo, no cerrarlos; lo cual demuestra que no se cierran por intervención de nuestra alma puesto que ello se hace contra nuestra voluntad, la cual es su única o al menos su principal acción, sino que (se cierran) porque la máquina de nuestro cuerpo está constituida de tal manera que el movimiento de la mano dirigiéndose hacia nuestros ojos provoca otro movimiento en nuestro cerebro, que conduce los espíritus animales a los músculos que hacen bajar los párpados.

Descartes es el primero en hacer una descripción detallada del reflejo nervioso, aunque sin designarlo con ese término. En su particular sistema, los nervios tienen en su interior unos finísimos filamentos que llegan arriba hasta los poros o válvulas. Estos filamentos están conectados a esos poros, de modo que pueden abrirlos para que salgan veloces los espíritus animales. Así lo explica en una de las figuras cartesianas más reproducidas en los manuales de historia de las neurociencias.

La razón de lo anterior es que, según Descartes, las funciones biológicas, como la nutrición, la respiración y la digestión, no precisan del espíritu cuando se llevan a cabo de modo involuntario. Los animales comen, respiran y digieren, pero para él son incapaces de pensar, lo cual los hace carentes de alma. Así pues, la dualidad en Descartes se sitúa entre lo psicológico o mental y lo físico-biológico, a diferencia de lo que pasaba con Aristóteles. Desde entonces, al dualismo cartesiano de sustancias se le señala con dos

problemas principales: la individualización de mentes cartesianas y el interaccionismo.

BRENTANO Y LA INTENCIONALIDAD

Después de describir dos nociones de la tradición filosófica enfocadas al estudio de la mente (Aristóteles y Descartes), toca el turno a otra más específica y propia del campo de lo mental. Se dice que el término intencionalidad aparece en algunos escritos de la filosofía escolástica. El filósofo austriaco Franz Brentano rescató este término y lo reintrodujo en la discusión contemporánea, haciendo una aportación decisiva al desarrollo de la filosofía de la mente en el siglo XX.

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección

hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente (Brentano, 1935: 81).

Para Brentano, aquello que caracteriza a un estado mental es lo que conlleva una relación o dirección hacia un objeto, por lo tanto, la intencionalidad sería la capacidad de nuestros estados mentales para referirse a otras entidades por completo independientes de ellos.

Se pensaría que la intencionalidad respaldaría a las creencias, pero ante ello existe la posibilidad de formar creencias falsas o de formar creencias acerca de objetos no reales; probablemente esto llevó a los filósofos escolásticos y al propio Brentano a aseverar la inexistencia del objeto intencional, queriendo sugerir que el objeto intencional de un estado mental existe dentro de la propia mente y no tiene por qué corresponder a un objeto externo a ésta. Sin embargo, es el mismo filósofo quien advierte que este modo de hablar nos puede llevar a una confusión, por lo



Registro de felicidad, de la serie *Registros del alma* (2016). Acrílico, lápiz grueso, conté y grafito sobre papel: Elena Fabela.
Prohibida su reproducción en obras derivadas.

que podemos resumir que la intencionalidad de un estado mental —una creencia, por ejemplo— consiste en una peculiar relación de la creencia con el objeto interno a la mente.

No es plausible suponer que la intencionalidad consiste en una relación de un estado mental con un objeto interno, como sugiere la terminología escolástica; tampoco parece razonable suponer que consiste en una relación con algo externo, puesto que en el caso de las creencias falsas o de las creencias acerca del objeto de ficción no hay objeto externo con el que pueda relacionarse el estado mental y que pueda corresponder a su contenido, de ahí que Brentano no logre encontrar un modo de describir la intencionalidad que no lleve a equívocos y, lo más importante, que el intento de aclarar en qué consiste la intencionalidad haya devenido en uno de los problemas centrales de la filosofía de la mente.

No es que todos los fenómenos psíquicos sean perceptibles íntimamente para cualquiera y que, por tanto, debamos contar entre los fenómenos físicos cuantos no podamos percibir: antes bien, es manifiesto, y fue señalado anteriormente por nosotros de un modo expreso, que ningún fenómeno psíquico es percibido por más de uno solo; pero hemos visto también entonces que todos los géneros de fenómenos psíquicos se hallan representados en toda vida psíquica humana plenamente desarrollada, y por esto la alusión a los fenómenos que constituyen el dominio de la percepción interna sirve a nuestro fin de un modo suficiente (Brentano, 1935: 87).

Sin embargo, Brentano sostuvo que todos los estados mentales son intencionales, de ahí que la intencionalidad sea, según él, lo que los caracteriza en tanto que son mentales. Mas, en la actualidad sabemos que hay otras entidades intencionales, como las lingüísticas y las

icónicas. En realidad, la mayoría de los filósofos que han pensado en la intencionalidad consideran que tanto la intencionalidad lingüística como la icónica se originan en la conciencia, es decir, sólo la intencionalidad psicológica es intrínseca.

ENFOQUES FILOSÓFICOS

Posterior al pensamiento antiguo, en el ámbito de la investigación mental surgieron varias posturas, desde que el hombre pudo dar cuenta de sí y de su pensamiento hasta que toda la realidad se volvió un proceso creado por la mente; todas estas vertientes tratan de llegar a la conclusión sobre el surgimiento del proceso mental llamado conciencia. En la actualidad, una distinción básica entre los enfoques del problema mente-cuerpo es la que separa a los materialistas de los idealistas.

La posición materialista sustenta que todo en última instancia se puede reducir a la materia, tal y como señalan Solms y Turnbull (2005: 52): “su existencia es ilusoria; la mente es en realidad un aspecto (o función) de la materia”. La posición idealista sostiene que lo único que existe en realidad es la mente (para nosotros al menos), “por lo que toda aparente materialidad de la materia, de las cosas que vemos, tocamos y oímos, en realidad son más que productos de nuestros procesos mentales (es decir, son imágenes perspectivas reales)” (Solms y Turnbull, 2005: 51). Entonces lo concreto en realidad no existe, sino que todo pertenecería a una “bombilla de pensamiento”, metafóricamente hablando.

No podemos ir más allá del conocimiento de la conciencia y demostrar la existencia de cualquier cosa independiente de las imágenes perceptivas de nuestra mente. De igual forma, en la ciencia cognoscitiva actual casi todo el mundo es materialista, pero los materialistas asumen posturas totalmente diferentes y con estructuras diversas.

Dentro del materialismo y del idealismo se desprenden otro tipo de dicotomías igual de fundamentales. La primera es el pensamiento monista. El monismo, del griego *μόνος*: ‘uno’, es una teoría filosófica que toma como base de todo lo existente un solo principio (Rosental y Fedorovich, 1965: 323). El pensamiento monista excluye lo que tradicionalmente ha sido considerado el problema mente-cuerpo, ya que se basa en el estudio de la realidad unificada, es decir, considerar la mente como un fenómeno que es consecuencia de la fisiología y su interacción ambiental. Existen diferentes clases de monismos con resultados muy diversos, los cuales se expondrán más adelante.

Por otra parte, el dualismo es la doctrina filosófica que, en contraposición con el monismo, considera las sustancias material y espiritual como principios que se encuentran en un plano de igualdad. Con frecuencia lo que lleva inicialmente al dualismo es el intento de conciliar el materialismo y el idealismo. En última instancia, la separación dualista de conciencia y materia conduce al idealismo (Rosental y Fedorovich, 1965: 128). El fundamento de la doctrina dualista es el hecho de considerar la realidad dividida en dos categorías: materia y espíritu, o lo que es igual: valorar a la persona como una entidad constituida por un cuerpo material y un alma no física; es por ello que sólo el cuerpo está formado por materia común.

Consecuencia de lo anterior es la búsqueda de la interrelación de las dos categorías y el intento de explicar la función del espíritu (alma), que podría ser visto como el mundo de la mente, en el que existe nuestra conciencia en forma de símbolos, que representan el mundo físico y difieren del mundo material. Sería una tarea infructuosa intentar probar la existencia de la conciencia en términos bioquímicos, biofísicos o anatómicos.

Como el monismo, el dualismo también tiene diferentes vertientes que lo caracterizan y quizá,

desde esta perspectiva, se está dejando de lado en la actualidad por carecer de una mejor solución argumentativa, como se verá en algunas de las posturas que hay en el terreno de las ciencias cognitivas.

Ahora bien, explicaremos los tipos de monismos y dualismos existentes y vigentes; señalaremos sus posturas, aportes y algunos de sus representantes.

La dicotomía entre el monismo y el dualismo es tan fundamental como la existente entre el materialismo y el idealismo, ya que fácilmente se llegan a confundir unos con otros. En el monismo, que afirma que estamos hechos de un solo tipo de sustancia, la mente y la materia pueden ser dos cosas distintas, pero en realidad se reducen a una misma cosa. Así, “la posición monista no afirma en realidad que la singular sustancia de la que estamos hechos sea materia” (Solms y Turnbull, 2005: 52). El monista podría decir que estamos compuestos sólo por mente (asumiendo así la postura idealista), o que estamos hechos de otro tipo de sustancia material, que funja como origen de todo.

En la posición monista lo que importa es que la aparente distinción entre mente y materia se disuelva en algo común. En la posición dualista la materia y la mente son irreducibles entre sí. La mayoría de los científicos cognoscitivos son monistas materialistas, ya que suelen aseverar que el dualismo está pasado de moda; ellos creen que la mente y el cerebro son reducibles a un solo tipo de sustancia y que esa sustancia es física, específicamente de alguna propiedad neuronal.

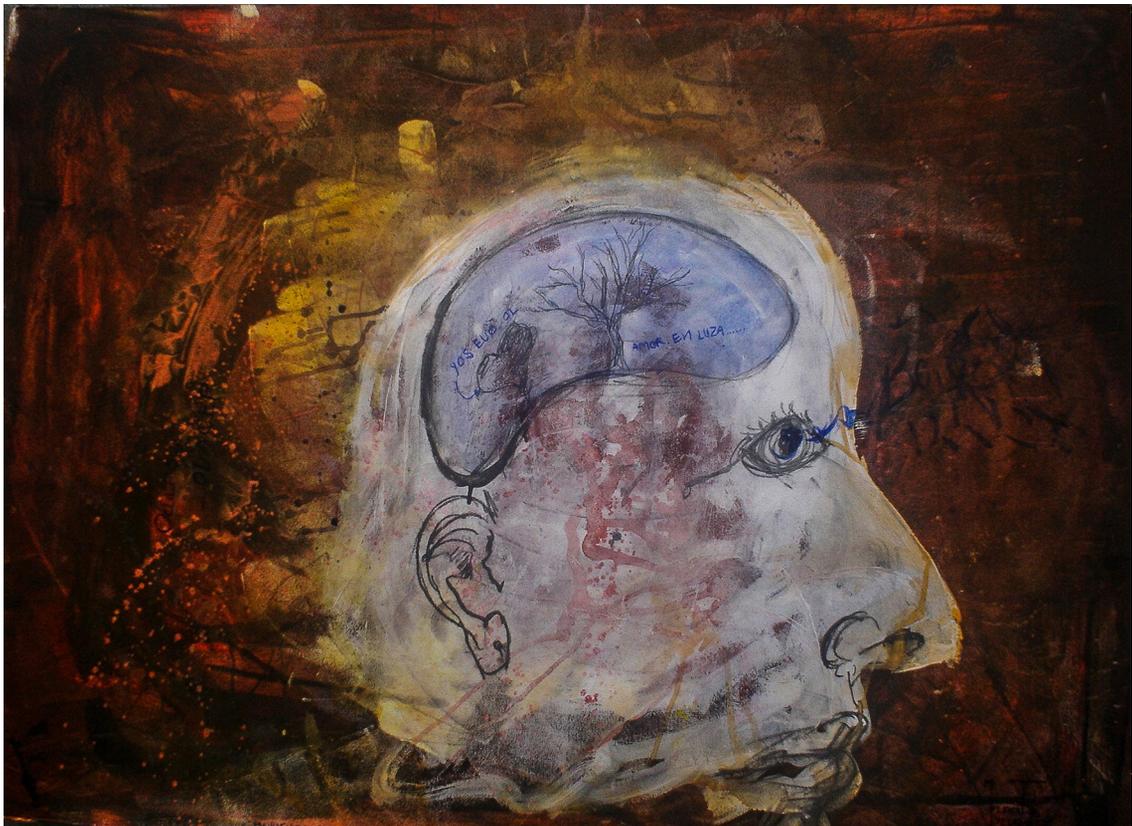
El monismo materialista define la relación de dos tipos de sustancias. “Según esta posición, un tipo de sustancia (tejido cerebral) es más fundamental, e incluso más real, que el otro (conocimiento consciente)” (Solms y Turnbull, 2005: 52). A esta postura se le puede reconocer con el nombre de *reduccionismo*. Se dice en él que: ‘en efecto, no somos más que’, ya que el reduccionismo “reduce” una cosa a otra. Sin embargo, no todos los materialistas son reduccionistas. Los

dualistas no son reduccionistas o no pueden ser catalogados así, ya que su punto crucial es que la conciencia y el cerebro no se pueden reducir entre sí. “¿Cuál es, entonces, la naturaleza de la relación entre los dos? La respuesta de un dualista a esta pregunta determina qué clase de dualista es”, mencionan Solms y Turnbull (2005: 52). La mayoría de los dualistas describen la relación mente-cuerpo en términos interaccionistas. Así, la posición interaccionista, en conclusión, se resume a que la mente y el cuerpo interactúan.

En el monismo de doble aspecto o a gran escala se acepta que estamos hechos de un solo tipo de sustancia, pero también se sugiere que esta sustancia se percibe de dos maneras, de ahí el doble aspecto.

Para este enfoque, mente y cerebro, actividad consciente y actividad neural son dos caras de una misma realidad; constituyen dos aproximaciones o dos modos de describir un único conjunto de realidades. Según se contemple desde dentro o desde fuera del sujeto da lugar, en el primer caso, a un discurso mentalista y subjetivo, y a un discurso neurofisiológico y objetivo en el segundo puesto (García, 2001: 282).

La implicación de la postura monista de doble aspecto es que poseemos imágenes perceptivas concretas de sus dos manifestaciones observables, el cerebro y el conocimiento subjetivo, pero la entidad que subyace a esas imágenes



Muriendo bajo mis sefac ocultas, de la serie *Faces ocultas* (2006). Técnica mixta sobre papel: Elena Fabela.
Prohibida su reproducción en obras derivadas.

perceptivas nunca será observada directamente, puesto que la observación científica siempre tiene sus limitaciones.

El monismo fisicista argumenta diversos planteamientos que van desde el conductismo y la teoría de la identidad hasta el materialismo eliminativo. En alguna medida todos afirman la identidad de lo psíquico con lo físico, negando la existencia de los procesos mentales con propiedades irreductibles. En muchos casos se ofrecen descripciones de los procesos mentales sin utilizar términos mentalistas. Dentro de este tipo de monismo se pasa por el conductismo metodológico, el conductismo lógico, el materialismo eliminativo, entre otros.

Otra posición por mencionar es el monismo emergentista, para el cual los procesos mentales son propiedades de sistemas neurales de organismos dotados de un sistema nervioso desarrollado y complejo. Los procesos mentales no se reducen a elementos o propiedades físicas o químicas, sino que, además de requerir determinadas estructuras físico-químicas, exigen una peculiar estructura de carácter biológico, que se desarrolla y conforma desde un programa genético propio de la especie y en interacción con el medio. En el caso de los procesos mentales humanos ese medio es sociocultural, ya que las propiedades mentales del cerebro no las poseen sus componentes celulares ni las neuronas aisladas, sino que emergen como propiedades de sistemas neurales. Las propiedades sistemáticas son fruto de un largo pasado evolutivo de la especie (filogénesis) y de un desarrollo individual (ontogénesis).

Esquemáticamente podemos señalar como supuestos básicos de monismo emergentista los siguientes: a) Todos los estados, sucesos o procesos mentales lo son en los cerebros de vertebrados superiores y particularmente del hombre. b) Estos estados, sucesos y procesos son emergentes respecto a los componentes

moleculares o celulares del cerebro. c) Las llamadas relaciones psicosomáticas son relaciones entre subsistemas diferentes del sistema nervioso o entre éste y otros subsistemas del organismo (García, 2001: 284).

En cuanto al dualismo también hay una gran variedad de posiciones. El dualismo interaccionista afirma que existe interacción entre cuerpo y mente, esto es, que hay interacción causal entre substancias. Algunos dualistas llevan la interacción en dos direcciones: la mente actúa sobre la materia, donde la primera debe tener efecto sobre lo que sucede en el cerebro, y la segunda, el cerebro está determinado únicamente por las influencias físicas que operan sobre las condiciones físicas previas del cerebro. La interacción entre mente y cerebro no se ha excluido totalmente de los conocimientos contemporáneos. Sin embargo, para la mayoría de los investigadores cognitivos dicha hipótesis de trabajo es que tal interacción no ocurre, ya que la hipótesis más viable, y por tanto mejor, es que sólo se dan fuerzas físicas en nosotros.

En contrapunto con el interaccionismo está el paralelismo, el cual afirma que ni la materia ni la mente tienen efecto una sobre la otra, o que la materia afecta a la mente, pero que ésta no afecta a aquélla. “Los paralelistas clásicos decían que lo corporal y lo mental ocurrían siempre por pasos, en forma siempre paralela, pero sin que los enlazaran ningún nexo causal” (Campbell, 1987: 53). Esta forma de paralelismo se consideró como un último recurso desesperado, ya que implica la postulación de todo tipo de causas mentales ocultas e insospechadas. La segunda forma de paralelismo asegura que la materia puede afectar a la mente, pero no verse afectada por ésta.

Si afirmamos que la mente no es una cosa espiritual en ningún sentido, y que los sucesos mentales nunca causan otros sucesos mentales, la

concebiremos como una mera sucesión de procesos de conocimiento, decisión, sentimiento, etc., que tienen en su origen causas corporales (Campbell, 1987: 55).

A lo anterior se le conoce como epifenomenismo, popular a finales del siglo XIX. La hipótesis causal es más apropiada a la segunda vertiente del paralelismo, ya que sólo pretende recurrir a sucesos que podemos asegurar, independientemente de que se den. Sin embargo, ambas formas de paralelismo se oponen a la convicción de que las condiciones mentales tienen efecto sobre la conducta humana.

Por último, se tiene el dualismo de propiedades o neodualismo, que la mayoría de los filósofos analíticos mantienen. La tesis central del dualismo de propiedades es que una persona es una única substancia material, un cuerpo, que ejemplifica dos clases de propiedades de naturaleza completamente distintas: mentales y físicas.

una de las tesis del neodualismo es que al decir que algo tiene mente o una vida mental no queremos decir que ese algo es en parte una substancia pensante cartesiana, sino tan sólo que es una substancia material que ejemplifica propiedades mentales (Pineda, 2012: 97).

Una de las ventajas que presenta el neodualismo es que la interacción causal psicológico-física no implica interacción entre substancias distintas, ahorrándose problemas que padece el dualismo cartesiano. Así, el neodualismo puede distinguir entre estados mentales que involucran la ejemplificación de una propiedad física por parte de un cuerpo, ya que un mismo cuerpo puede estar en estados físicos y mentales distintos a la vez.

Independientemente del enfoque que se tenga, sea monista o dualista, en todas sus diversificaciones es común encontrar ciertas características que presenta el fenómeno de la conciencia, tanto a nivel material como consciente, por lo que

la filosofía de la mente, como otras áreas afines, problematiza con la función que se da dentro de este proceso mental y cómo se desarrolla de manera conceptual al entendimiento.

ESTADOS FENOMÉNICOS

“El término fenoménico deriva de fenómeno, cuyo significado es: aquello que aparece en la conciencia cuando ejercitamos nuestros sentidos” (Pineda, 2012: 51). El sentido del término que recoge la fenomenología, o ciencia acerca de los fenómenos, no hace caso de las cosas mismas, sino de lo que nos aparece en la conciencia cuando entramos en contacto con ellas.

Entre los estados fenoménicos se encuentran las sensaciones perceptivas, el tipo de estados mentales implicados en un acto de percepción: sensaciones visuales, cromáticas o de forma, auditivas, gustativas, táctiles y olfativas. Por otro lado, también están las sensaciones corporales, las cuales nos informan el estado general del organismo: hambre, sed, dolor, mareo, sensaciones térmicas (frío o calor), sensaciones de fiebre, picores y cosquillas. Finalmente, se encuentran también las emociones: el amor, el odio, el miedo, la alegría, la tristeza. Lo característico de todos estos tipos de estados es que tienen un modo peculiar de sentirse que sólo parece accesible por introspección.

Hay varios vínculos profundos y fundamentales entre la conciencia y la cognición, por ello el contenido de nuestras experiencias conscientes está estrechamente relacionado con el contenido de nuestros estados cognitivos.

Cada vez que tenemos una sensación de verde, individualizada fenoménicamente, tenemos una percepción de verde correspondiente, individualizada psicológicamente. Por otro lado, gran parte de la actividad cognitiva puede estar centrada en la experiencia consciente (Chalmers, 1999: 226-227).

Sabemos acerca de nuestras experiencias y emitimos juicios sobre ellas; mientras realizamos cualquier actividad gran parte de los pensamientos están dedicados a la conciencia. Estas relaciones entre conciencia y cognición no son arbitrarias ni caprichosas, sino sistemáticas.

Chalmers enfatizaría que un análisis sobre esta relación sistemática podría proporcionar material básico para una teoría de la conciencia. El resultado de todo esto es que se puede ver que la naturaleza de la cognición no es irrelevante para la conciencia, sino fundamental para su explicación. El problema principal al elaborar una teoría de la cognición es que ésta no podría cubrir todo el trabajo explicativo por sí misma, pero en la actualidad podría desempeñar un papel importante, ya que, como afirmarían algunos filósofos de la mente, es a través de la cognición que captamos la conciencia.

Al aspecto fenoménico de estos estados, es decir, ese aspecto que consiste en un modo de sentir y es sólo introspectivamente accesible, se le designa con el vocablo latino *quale* (plural *qualia*).⁵ No parece haber ningún modo de saber qué es un *quale*, salvo el estar en un estado mental que lo posea. Parecería que el único modo de referir a un *quale* determinado es describirlo como el modo característico en que se experimenta tal o cual sensación en tales y cuales circunstancias.

LOS QUALIA

El término *qualia* se introdujo para referir el supuesto carácter cualitativo de la experiencia. Cada experiencia tiene un carácter cualitativo distintivo. Esta definición es usada en el terreno de la filosofía. Los *qualia*, sostiene el filósofo americano Ned Block, son inclusiones de las sensaciones que experimentan nuestros sentidos: vista, olfato, oído.

5 *Quale* (cualidad): nos referimos a los datos de los sentidos, pero no en su realidad concreta e inmediata, sino en cuanto pueden ser pensados como universales (a los que llamamos *qualia*).

El término es *qualia*, cuyo singular en inglés es *quale*. Cada estado consciente es un *qualia*, porque en él existe cierta sensación cualitativa. Ahora bien, dice el antifuncionalista, el inconveniente del funcionalismo es que excluye los *qualia*. Desestima el aspecto cualitativo de nuestras experiencias conscientes, y por ello los *qualia* están ausentes de la descripción funcionalista. Los *qualia* tienen existencia real, de modo que cualquier teoría que la niegue, como lo hace el funcionalismo, es explícita o implícitamente falsa (Searle, 2006: 112).

Las propiedades experienciales de los *qualia* son las sensaciones, los sentimientos, las percepciones y también los pensamientos y los deseos, por ello el filósofo John Searle señala que todo estado consciente se puede comprobar debido a su carácter cualitativo, y considera que el hecho de pensar lleva consigo una sensación cualitativa especial. Según Chalmers (1999: 26):

un estado mental es consciente si está ligado a una sensación cualitativa, una cualidad asociada de experiencia. Estas sensaciones cualitativas se conocen también como cualidades fenoménicas o *qualia* para abreviar. El problema de explicar estas cualidades fenoménicas es justamente el problema de explicar la conciencia.

Los neurocientíficos han seguido la idea de los *qualia*. El biólogo británico Ian Glynn comenta, en su texto *An anatomy of thought*, que aunque aquello con lo que con mayor evidencia se asocian los *qualia* son las sensaciones y las percepciones, también se encuentran otros estados mentales, como las creencias, los deseos, las esperanzas y los temores durante episodios conscientes de estos estados. El neurocientífico portugués Antonio Damasio (2000: 25) afirma que “*qualia* son las cualidades sensoriales básicas que se hallan en el azul del cielo o en el timbre de

sonido que produce una viola, los componentes fundamentales de las imágenes en la metafórica fílmica”. Por otro lado, el biólogo Gerald Edelman y el neurocientífico Giulio Tononi aseveran que cada experiencia consciente diferenciable representa un *quale* distinto, tanto si es primariamente una sensación, una imagen, un pensamiento o incluso un humor, concluyendo que el problema de los *qualia* es el problema más desalentador de la conciencia.

La sensación subjetiva o cualitativa de una experiencia consciente se caracteriza desde la perspectiva de algo que se siente, cuando un organismo tiene una experiencia. Una experiencia u otra entidad subjetiva es fenoménicamente consciente sólo si hay algo que uno siente al tenerla, dice la *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*. Los estados conscientes son cualitativos, diría Searle, en el sentido de que para todo estado consciente hay algo que se siente cualitativamente al estar en ese estado. El uso de las expresiones o ideas “hay algo que se siente” o “hay algo que es como...” viene del artículo del filósofo Thomas Nagel, titulado “What is it like to be a bat?”; donde se sostiene que el hecho de que un organismo tenga experiencias conscientes significa que hay algo que siente al ser ese organismo; eso sería el carácter o cualidad subjetiva de la experiencia:

We would have to develop such a phenomenology to describe the sonar experiences of bats; but it would also be posible to begin with humans. One might try, for example, to develop concepts that could be used to explain to a person blind from birth what it was like to see (Chalmers, 2002: 224).

Nagel sostiene que el carácter cualitativo de las experiencias de otras especies puede estar más allá de nuestras capacidades de concebir. De hecho, lo mismo se puede decir de las experiencias de otros seres humanos.

Así pues, los *qualia* se conciben como las características cualitativas de los estados mentales o de las experiencias. Del campo de estudio depende cómo se les quiera llamar; hablamos de percepción, sensación, afecto, deseo, pensamiento y creencia. Para toda experiencia consciente o cada estado mental consciente hay algo que se siente. Este algo es un *quale*: un sentimiento cualitativo. El problema de explicar estas cualidades fenoménicas no es otro que el problema de explicar la conciencia, según Chalmers.

Por lo tanto, es posible deducir que dentro del marco de la filosofía de la mente se puede entender que la conciencia consiste en estados —término más digerible— (procesos, acontecimientos, entre otros conceptos) que son cualitativos y subjetivos. Los estados conscientes sólo se dan como parte de un único campo unificado de conciencia. La conciencia es cualitativa, en el sentido de que para cada estado consciente hay un determinado carácter cualitativo, un aspecto de cómo es o cómo se siente. Un ejemplo sería que el carácter cualitativo de beber cerveza es diferente del carácter cualitativo de escuchar la *Novena* sinfonía de Beethoven. Estos estados son subjetivos en el sentido ontológico, ya que únicamente existen en tanto que son experimentados por un sujeto humano o animal y son unificados en el sentido de cualquier estado consciente. Dado su carácter subjetivo y cualitativo, a estos estados a veces se les llama *qualia*.

Los fenómenos conscientes son fenómenos concretos que ocurren en el espacio-tiempo; no son entes abstractos, como los números. La cualitatividad, la subjetividad y la unidad son tres aspectos diferentes de la esencia de la conciencia. Un ejemplo de ello sería la experiencia visual, ya que tiene todas las características que se acaban de mencionar: es cualitativa, subjetiva y existe como parte de un campo unificado. Así pues, tenemos los tres componentes de la escena visual: el sujeto que percibe, el objeto que es percibido y la experiencia visual cualitativa.

Los *qualia* son estados causados enteramente por procesos cerebrales. No estamos seguros de cuáles son los mecanismos causales, pero parece que la excitación de las neuronas en la sinapsis desempeña un papel funcional especialmente importante.

Los estados conscientes existen en el cerebro. Se hacen realidad en él como característica de un alto nivel de un sistema y su conjunto. Un ejemplo sería que los pensamientos conscientes sobre nuestras abuelas son procesos que se producen en el cerebro, pero, por lo que sabemos, ninguna neurona en concreto puede causar ni realizar pensamiento sobre una abuela. La conciencia es una característica del cerebro en un nivel superior al de las neuronas individuales.

CONCLUSIONES

El problema de la conciencia no es nuevo, como lo pueden hacer creer las neurociencias; tampoco es tan conceptualizado como nos lo presenta la filosofía de la mente; sin embargo, mediante un análisis cronológico y metodológico se puede identificar la historicidad del problema mente-cuerpo, la evolución de éste y su proceso actual, que cuenta con el apoyo de una gama de interdisciplinas enfocadas a resolver todo cuestionamiento de él.

Cada autor, desde el más antiguo hasta el más moderno, cuenta con un bagaje cultural, histórico, social e incluso religioso que le permite comprender el problema y fusionar los conceptos en su búsqueda por crear enfoques para describir el funcionamiento consciente del humano.

Quizá uno de los problemas que se vive en la actualidad en todas las áreas es pensar que la conciencia no surge a partir de una creación orgánica; es decir, se cree que el cerebro humano es el único capaz de generar una conciencia cuando, desde un punto meramente biológico, todo cerebro, por muy sencillo o complejo que parezca, podría albergar un nivel de conciencia.

Lo anterior llevaría a concluir que en la naturaleza existen tipos de conciencia, pero la problemática principal es cómo surgen y de qué manera se presentan en otros organismos diferentes del humano.

Por último, se debe dejar en claro que la conciencia es uno de los cuestionamientos más complicados de refutar, demostrar y abarcar, pero se tiene que comprender que el organismo más importante para nosotros, como seres pensantes, es el cerebro, ya que ahí surge el fenómeno y por ello es importante su investigación conjunta. Ciencia y filosofía van de la mano en búsqueda de respuestas conscientes.

REFERENCIAS

- Aristóteles (1994), *Metafísica* (Libro VII), Madrid, Gredos.
- Brentano, Franz (1935), *Psicología desde un punto de vista empírico*, Madrid, Revista de Occidente.
- Campbell, Keith (1987), *Cuerpo y mente*, México, UNAM.
- Chalmers, David J. (1999), *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*, Barcelona, Gedisa.
- Chalmers, David J. (2002), *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, Nueva York, Oxford University Press.
- Damasio, Antonio (2000), *Sentir lo que sucede. Cuerpo y emoción en la fábrica de la conciencia*, Chile, Editorial Andrés Bello.
- Descartes, René (2011a), *Discurso del método*, Madrid, Gredos.
- Descartes, René (2011b), *Las pasiones del alma*, Madrid, Gredos.
- Descartes, René (2011c), *Tratado del hombre*, Madrid, Gredos.
- Rosental, Mark y Pavel Fedorovich (dirs.), *Diccionario soviético de filosofía* (1965), Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos.
- García García, Emilio (2001), *Mente y cerebro*, Madrid, Síntesis.
- González Álvarez, Julio (2010), *Breve historia del cerebro*, Barcelona, Crítica.
- Pineda, David (2012), *La mente humana. Introducción a la filosofía de la psicología*, Madrid, Cátedra.
- Searle, John R. (2006), *La mente: una breve introducción*, Colombia, Editorial Norma.
- Solms, Mark y Oliver Turnbull (2005), *El cerebro y el mundo interior. Una introducción a la neurociencia de la experiencia subjetiva*, México, FCE.

LUIS ÁNGEL DURÁN RIVERA. Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de México. Actualmente se desempeña como titular del departamento de redacción del *Diario Evolución* (México). Sus intereses académicos versan alrededor de la filosofía de la ciencia y las neurociencias.



Yrua... oculto lo que deje rapacse, de la serie *Faces ocultas* (2006). Técnica mixta sobre papel: Elena Fabela.
Prohibida su reproducción en obras derivadas.