

Hacia una visión biológicopragmatista de la conciencia

Angélica María Rodríguez Ortiz¹

Introducción

En la filosofía cartesiana se tejen las primeras piezas teóricas de lo que hoy se conoce como internalismo y externalismo, teorías de la mente que han repercutido en el campo de la cognición, y llevan de base el problema del dualismo mente- cuerpo. Sin embargo, pese a que algunos de los teóricos afirman que este problema ya ha sido superado, es claro que no se logra una explicación satisfactoria de cómo lo que se piensa en la mente es realizado por el cuerpo; ejemplos expuestos sobre la operación que se realiza al pensar y tener la intención de mover el brazo y efectivamente ver que en el mundo material mi brazo se mueve, nos llevan de nuevo a reconocer los baches entre lo físico y la producción de lo mental. Sin embargo, como lo afirma Ryle (2005):

La vida de una persona no está constituida por dos series de sucesos compuestos por material diferente; es una única concatenación de eventos, que se diferencian por la posibilidad de estar o no sujetos a clases diferentes de proposiciones de tipo legal y cuasilegal [...] Por eso, los problemas que plantean las relaciones entre una persona y su mente, o entre su cuerpo y su mente, carecen de sentido. De la misma manera que carece de sentido la pregunta « ¿Qué relaciones existen entre la Cámara de los Comunes y la Constitución inglesa?»² (191)

Pese a ello, las diferentes teorías contemporáneas que afloran en torno a la conciencia continúan en la bifurcación planteada por Descartes. Desde las posturas subjetivistas extremas

¹ Magíster en Educación por la Universidad de Caldas (2008), doctoranda en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Licenciada en Filosofía y Letras por la Universidad de Caldas (2007). Líder y Docente del programa de Maestría en Enseñanza de las Ciencias de la Universidad Autónoma de Manizales. Investigadora del grupo: SEAD-UAM en la línea de Actores y Contextos. El presente artículo constituye un apartado de la investigación que se está realizando para la tesis de Doctorado en Filosofía en la Universidad Pontificia Bolivariana. Pertenece al proyecto de investigación Incidencia de la conciencia en la elaboración de juicios morales. Una perspectiva desde la filosofía de la mente de John Searle en el cual se pretende identificar el papel de la mente y el lenguaje en la constitución de la moral como una institución social. Una investigación cuya metodología está enraizada en el método analítico, desde el análisis lingüístico de la obra de John Searle y otros autores de la filosofía de la mente y del lenguaje. Medellín- Colombia. ORCID: 0000-0002-7710-9915. Correo electrónico: angelica.rodriguez276@gmail.com, amrodriguez@autonoma.edu.co lidermecp@autonoma.edu.co

pasando por las fisicalistas y hasta las más radicales eliminativistas retoman los planteamientos cartesianos y construyen sus teorías en una apuesta de superación dualista; carrera en la cual, pocos logran cruzar los límites y evidenciar una superación del problema.

Los estudios sobre la conciencia de John Searle se constituyen como una apuesta emergentista, en la cual, los fundamentos de la neurociencia soportan una visión naturalista de la conciencia. Tal vez esta sea, en la filosofía de la mente, una de las teorías que brinda mayor comprensión sobre el fenómeno de la conciencia, pues además de reconocerla como un rasgo emergente del cerebro y afirmar su naturaleza física, no por ello pierde su condición de estado mental. En su teoría este filósofo devela rasgos esenciales de la naturaleza de este fenómeno mental, y brinda así mayor detalle sobre su constitución.

Ahora bien, el emergentismo searleano permite comprender la naturaleza de la conciencia en su nivel de desarrollo inicial, nivel que otros animales pueden poseer; sin embargo, a la hora de hablar de los niveles superiores de conciencia que poseemos los seres humanos resulta ser insuficiente y deja planteados algunos baches en la comprensión del fenómeno. Por tal motivo, se pretende mostrar algunas de las teorías contemporáneas y sus expositores y analizar la propuesta de Searle, con el fin de mostrar que además de los 12 rasgos que este autor plantea, el lenguaje es un elemento constitutivo de la naturaleza de la conciencia. Lo anterior, con el fin de proponer una visión biológicopragmatista de este fenómeno mental y aportar, desde la misma, comprensión sobre la naturaleza de la conciencia.

La discusión reduccionista.

Mente = Lenguaje

En el intento por superar el dualismo cartesiano han aparecido diversas teorías que pretenden explicar la mente y de ella, específicamente la conciencia. Algunos terminan siendo reduccionistas y plantean que la mente es lenguaje. Autores como Ryle (2005), Sellars (1971) Kenny (1989) son los principales representantes de esta corriente, en la cual, cualquier estado mental se reduce al lenguaje.

Para Ryle, el lenguaje ha llevado a seguir en el error dualista de la *doctrina oficial*. “El lenguaje permite construir con facilidad conjunciones, disyunciones o proposiciones de tipo causal que son lógicamente impropias, tales como «tal o cual cosa no tuvo lugar en mi cuerpo,

sino en mi mente», «Mi mente guió mi mano al escribirlo», «El cuerpo y la mente de una persona están interrelacionados», etc.” (192)

En una dirección similar a la de Ryle, Sellars (1971) muestra que el dualismo es un error por el mal uso de los conceptos, ya que “...la sensación de...” no se asimila a “...cree en...” En este sentido, “[...] mientras es característico que los verbos mentalistas que den lugar a unos contextos no extensionales (cuando no son palabras de “logro” o de “respaldo”), no todos los contextos extensionales son mentalistas.” (168)

Así, la respuesta a Sellars al problema al *mito de lo dado*, a la teoría *Sense datum* y a los errores expuestos en las teorías tanto cartesiana como empiristas, es la tesis del *nominalismo psicológico*, pues “[...] *todo* percatarnos de *géneros, parecidos, hechos, etc.*, en resumen, de entidades abstractas (y, en realidad incluso, de entidades singulares), es un asunto lingüístico. De acuerdo con ella, en el proceso de adquisición del uso del lenguaje no se presupone ni siquiera el percatarse de los géneros, parecidos y hechos relativos a la llamada experiencia inmediata.” (173) Llegando con ello a la reducción de lo mental a lo lingüístico.

El nominalismo psicológico de Sellars permite reconocer que toda conciencia de entidades abstractas y de entidades particulares es una cuestión lingüística, y aunque la mente, el pensamiento se distingue de la expresión verbal misma, no se puede hablar de mente sin lenguaje, no se puede hablar de actos mentales sin expresiones proposicionales, y en el mismo sentido no se puede hablar de conciencia sin lenguaje, en últimas, termina por reducir todo estado mental al lenguaje mismo.

Internalismo. Otra versión del dualismo extremo

Por su parte, Nagel (1974) y Jackson (1982) apuestan por el internalismo, teoría que continúa en el dualismo extremo; en la cual la conciencia por ser una experiencia netamente subjetiva se vivencia por cada individuo que la posee, pero no puede ser estudiada por ciencia alguna que pretenda dar razones desde la físico; asimismo, para estos autores el lenguaje si bien permite describir la experiencia de cada sujeto, no da cuenta de una explicación de la conciencia, pues no se pueden considerar como equivalentes lenguaje y conciencia.

Los estudios de Nagel se centran en la subjetividad epistémica y ontológica de la conciencia, ya que la única forma de acceder a esta es a partir del ser mismo de quien la posee. Una

postura, que posteriormente refutarán autores como Daniel Dennett y John Searle, aunque el segundo tiene a aceptar la ontología subjetiva, pero termina por oponerse a la subjetividad epistemológica, tal y como se expondrá más adelante.

Para Nagel las neurociencias no logran dar un conocimiento seguro, pese a los experimentos y avances que se tienen en relación con el estudio del cerebro, dado que las experiencias subjetivas de un organismo solamente pueden ser comprendidas y conocidas por el organismo que las posee. Solamente un murciélago sabrá que se siente ser murciélago, y la ciencia no puede describir o dar cuenta de esta experiencia dada la subjetividad esencial de la misma.

Las intuiciones basadas en la perspectiva de la primera persona fácilmente nos pueden inducir a error sobre lo que es y no es concebible. Este punto usualmente se presenta como apoyo de posiciones reduccionistas comunes sobre el problema mente-cuerpo, pero considero que se puede separar de tal perspectiva. Me parece que la fuerte apariencia de contingencia en la relación entre el funcionamiento del organismo físico y la mente consciente -una apariencia que depende directa o indirectamente de la perspectiva de la primera persona- tiene que ser una ilusión³. (2010 69)

Nagel, entonces, continúa bajo esa concepción cartesiana, que si bien, en parte crítica, no supera, ni intenta hacerlo, pues defiende en su postura la subjetividad de toda experiencia consciente. La experiencia consciente, para Nagel, es un fenómeno generalizado, fenómeno que está presente en todos los animales, aunque en diferentes niveles. Por lo cual, para hablar de estados mentales conscientes se hace preciso, ser tal organismo y sentir o tener las experiencias conscientes que este posee. “Sin embargo, fundamentalmente, un organismo tiene estados mentales conscientes, si y sólo si, hay algo que lo determine a ser ese organismo, algo determinante para el organismo.” (274)

En este sentido, el carácter subjetivo de una experiencia consciente, que le es propio a la naturaleza de la mente misma, es algo que ningún análisis de los que se han expuesto en las teorías eliminativistas o reduccionistas ha considerado, y no lo hacen dado que su método y

³ Este apartado es tomado del artículo: Concebir lo Imposible y el problema mente- cuerpo. En: Discusiones Filosóficas vol.11 no.17 Manizales July/Dec. 2010.

postura es contraria a toda subjetividad. Para Nagel no basta con analizar la conducta, el cerebro o el lenguaje, ya que estos elementos no dan cuenta de tal subjetividad, este análisis es insuficiente, pues tal y como lo expone, si bien no desconoce los aportes de estos estudios a la comprensión del fenómeno no se logra dar cuenta del mismo. “No niego que los estados y los sucesos mentales conscientes causen la conducta, ni que les pueda dar una caracterización funcional. Sólo niego que ello agote su análisis.” (275)

Las posturas reduccionistas: el fisicalismo y el eliminativismo

Ahora bien, en la línea extrema del fisicalismo se pueden encontrar posturas como la de Dennett (1995), para quien la conciencia debe ser explicada desde el cerebro y su funcionamiento, y siguiendo esta corriente, pero en postura más radical, podemos encontrar las teorías de los denominados “materialistas eliminativos”, para el caso Feyerabend (1963) y Rorty (1965), y en versiones más actuales Churchland (1981) y Stich (1983) llegan a conclusiones en las cuales exponen que no hay realidad en las creencias, deseos, temores o esperanzas, etc., es decir, que no existen lo que hemos denominado como “estados mentales”, sino que estos son una creencia extendida que hemos tenido gracias a lo postulado, para el caso de Churchland y Stich, por la sicología popular, en tal sentido se niega toda posibilidad de existencia de dichas entidades.

211

FEBRERO
2016

Contrario a Nagel, Dennett expone su propuesta como crítica a esta visión subjetiva de la conciencia; una postura que, según Dennett, se queda en la concepción de la mente inaccesible, además de continuar sumergida en el subjetivismo expuesto por Descartes, pues es narrada en primera persona; una propuesta que debe ser revisada. Si bien, Dennett comparte con Nagel el hecho de que no se pueda saber lo que significa saber qué se siente ser murciélago, o cualquier otra ser, si no se es tal organismo, expone que el uso del término “nosotros” permite eliminar no solo el misterio de la conciencia, sino la concepción internalista de la misma, a partir del uso del lenguaje.

Para este autor, la complejidad de lo que denominamos conciencia, tema del que muchos hablan, pero pocos logran explicar, debe entenderse desde la biología, y desde lo físico, pues para el autor “[...] los diversos fenómenos que conforman aquello que llamamos conciencia [...] son efectos físicos de las actividades del cerebro [...]” (Dennett 1995 62) además, en su explicación sobre tales fenómenos, el autor plantea que la evolución de las actividades del

cerebro son las que dan paso a las ilusiones que se tejen en torno a sus poderes y propiedades. Es decir, esta nueva postura llega a ser extremista, pues en su superación del dualismo planteado por Descartes, se va al polo del materialismo, a tal punto de afirmar que “Es difícil imaginar cómo puede ser que nuestra mente sea nuestro cerebro, pero no es imposible.” (28)

De acuerdo con lo anterior, la mente, explicada como el cerebro cuyas actividades fisiológicas son el pensamiento mismo, es el punto de partida de Dennett, para su teoría de la conciencia explicada; de esta manera, este pensador expone unas normas básicas para su comprensión: *Nada de tejidos milagrosos*; su propuesta está anclada en tejidos físicos. *Nada de anestias fingidas*; pues la conciencia tal y como se ha trabajado, según el autor, es dada como una ficción, como mera ilusión. *Nada de regatear con los detalles empíricos*; pues su apuesta para realizar una teoría de la conciencia está fundamentada en una explicación científica, en la cual el hecho más relevante y que toma como soporte de sus diversos laboratorios mentales, los que a su vez terminan por ser empíricos y verificados, es el de la teoría del “retinex”, es decir, está anclado en los avances de Edwin Land quien trabaja sobre la teoría de “la visión del color”. Una triada que sostiene su teoría sobre el misterio de la conciencia.

Ahora bien, la superación del Teatro Cartesiano, desde la propuesta de la Heterofenomenología propone como alternativa el uso del lenguaje. El “nosotros” permite salir de la visión internalista de la mente y dejar de lado la concepción de una conciencia subjetiva, para abordar desde el lenguaje los procesos cerebrales y hablar de procesos mentales y sus operaciones, reduciendo las experiencias conscientes a actividades cerebrales. Y allí hay otra diferencia con la propuesta de Ryle y Sellars, ya que si bien estos comprenden la mente y con ello la conciencia desde el lenguaje, continúan en el uso de la primera persona, dando subjetividad a la conciencia, mientras que Dennett plantea solución al problema desde la tercera persona. El “nosotros” abre la posibilidad de saber acerca de los estados mentales y su contenido, que en últimas no es más que el contenido de los procesos que realiza el cerebro.

La propuesta empírica expuesta por Dennett es eliminativista y deja vacíos en la comprensión del fenómeno de la conciencia, pues como en algunos apartados él mismo lo plantea, la conciencia termina por parecer un conjunto de trucos similares a la magia, trucos realizados en el cerebro, trucos que no permiten tener una explicación que dé solución al misterio mismo

del fenómenos que enfoca nuestra atención. Pues hablar de una experiencia consciente como una actividad cerebral no logra dar cuenta de la conciencia misma.

Teoría de la mente extendida ¿Fisicalismo o subjetivismo o externalismo activo?

Por su parte Chalmers (1999 y 2004), así como Clark y Chalmers (2008) hablan de teorías como *mente extendida* en la cual la mente se extiende más allá del cuerpo, y terminan por ser funcionalistas, sin aportar mucho al conocimiento de la naturaleza de la conciencia. Pues su teoría si bien brinda fundamentos a la ciencia cognitiva no plantea de manera clara la constitución de la conciencia, y al momento de hablar de esta, en algunos textos (2008) exponen planteamientos someros, en los que se termina por confundir la mente con la conciencia misma. A tal punto que en las últimas conferencias Chalmers (2014) ha intentado aclarar el tema, para exponer que la conciencia, cuya subjetividad es innegable, es un misterio, que la ciencia prontamente ha de revelar.

Su planteamiento nos muestra que el problema de la conciencia está instaurado entre las fronteras de la ciencia y la filosofía; sin embargo, como lo plantea más adelante en *Mente Extendida*, texto que sigue de cerca en la investigación realizada por Andy Clark, la conciencia es un tema de la ciencia, y es un fenómeno natural, como lo es la cognición; simplemente tendremos que buscar nuevos métodos, pues los usuales no llegan a ser satisfactorios para dar cuenta de la misma a partir de la experimentación.

La propuesta de un dualismo, en el cual se interrelacionan los procesos naturales con los mentales, permite a Chalmers dar una explicación de la conciencia de la mano de los procesos cognitivos. Para lograrlo se vale de experimentos en los que establece la primacía de las experiencias subjetivas. El argumento del Zombi, lo llevan a transitar por el conocimiento y el autoconocimiento; así como por el uso del lenguaje para llegar a afirmar la existencia de una epistemología en primera persona de la conciencia. Lo anterior, con el fin de mostrar que “La conciencia no es un referente ordinario: nuestra relación con ella no está mediada, se encuentra en el centro de nuestra vida mental, de modo que podría tener un papel inusualmente fuerte en la en la constitución de una intensión primaria.” (265) En ese caso, la experiencia del zombi no es similar a mi experiencia, aun cuando en su expresión pareciera que lo fuera.

Su teoría de la conciencia, entonces apunta a reconocer que esta superviene de forma natural, de lo físico, postura cercana al emergentismo searleano, solo que se queda en un dualismo de propiedades, pues la conciencia no depende de la existencia de lo físico, no emerge como un proceso de lo físico, sino que dado el funcionamiento del sistema físico se puede inferir que esta está asociada a tales procesos naturales. En este sentido, en la teoría Chalmersiana “Todo tipo de fenómenos macroscópicos pueden explicarse en términos de leyes físicas subyacentes; de modo similar podríamos esperar que todo tipo de fenómenos experienciales “macroscópicos” puedan ser explicados por leyes psicofísicas de una teoría de la conciencia.” (274)

De esta forma, queda aceptado un dualismo moderado, que no abandona la postura inicial cartesiana, aun cuando el autor mantiene la esperanza de que algún día se tenga una explicación científica de la conciencia, cuya dependencia de las leyes físicas pueda ser probada desde una concepción lógica. Por lo anterior, recurre a la figura de un puente que establezca el vínculo entre lo cerebral y lo consciente, “Cualquiera que investigue empíricamente la conciencia necesitará un principio de puente no empírico para interpretar los resultados físicos en términos de la experiencia consciente.” (311) en otras palabras “[...] la conciencia parece ser algo que va más allá de la biología [...]” por lo cual no puede aceptarse la reducción a esta. Dualismo, que afirma se superará con las explicaciones de la ciencia.

214

FEBRERO
2016

Sin embargo, la postura no es tan clara, cuando en los estudios con Clarck afirma queLa actividad cognitiva emerge de la matriz perceptual y motora. Depende únicamente de la actividad neuronal y reduce la mente a esta actividad. Una actividad que se da en la inseparabilidad de la mente, el cuerpo y el mundo. Así lo expone Clarck al citar a Haugeland, en su texto *SUPERSIZING THE MIND. EMBODIMENT, ACTION, AND COGNITIVE EXTENSION*:

Si nosotros entendemos la mente como el lugar de la inteligencia, no podemos seguir en Descartes considerándola como separable, en principio, del cuerpo y del mundo... enfoques más amplios libres de ese compromiso perjudicial permiten mirar de nuevo en la percepción y la acción, desde las habilidades envolventes con equipamiento público y organización social, y ver no un principio de separación sino un acoplamiento muy cercano y una unidad funcional... La mente, por lo tanto, no es incidentemente, sino

íntimamente encarnada e íntimamente incrustada en este mundo.⁴ (Cita en: 2008. Intro. xxvii)

La teoría de la mente extendida nos lleva a transitar por las fronteras invisibles entre la mente y el mundo, pues no sabríamos donde termina la mente e inicia el mundo, ya que la mente misma se extiende al mundo. Cada parte de mí, cada parte de mi ser es una extensión de la mente. La cultura, la información, la sociedad serían una extensión de la mente; de tal forma, que la mente estaría por todas partes. La demarcación del cerebro, o la demarcación del cuerpo no son los límites de la mente, pues la mente puede estar en el lenguaje, en las acciones, en cada interacción social.

La mente, dentro de la postura Clarckiana, no se reduce tampoco al engranaje conceptual, aunque en este se evidencia, y con este se extiende. Esta es una tendencia externalista, y como el mismo Clark y Chalmers lo han denominado es un *externalismo activo*; pues se basa en el papel activo que tiene el entorno, en los procesos cognitivos. Toda la organización social, todo lo que hemos llamado cultura, incluido el lenguaje son parte del sistema externo en el que se evidencia la mente y con el cual se extiende en sus procesos cognitivos.

El externalismo activo propone, entonces, que pueden existir procesos cognitivos que se extienden y con ello se extiende la mente en el mundo, por si se extiende la mente y llega a ser externalizada, por qué con la conciencia no sucede lo mismo, pues para estos autores, la conciencia es subjetiva, es interna, no se extiende; además en su propuesta también se postula una mente que realiza procesos cognitivos extendidos; procesos que no son de orden consciente. “Algunos encuentran que este externalismo es inaceptable. Una razón para esto puede ser porque muchos identifican lo cognitivo con lo consciente, y parece lejos de lo plausible que la conciencia se extienda más allá de la cabeza en tales casos. Pero no en todos los procesos cognitivos, al menos en los más comunes, son procesos conscientes.”⁵ (Clarck & Chalmers 1998 13)

⁴ Las traducciones de este texto de Andy Clark es propia. *If we are to understand mind as the locus of intelligence, we cannot follow Descartes in regarding it as separable in principle from the body and the world ... Broader approaches, freed of that prejudicial commitment, can look again at perception and action, at skillful involvement with public equipment and social organization, and see not principled separation but all sorts of close coupling and functional unity ... Mind, therefore, is not incidentally but intimately embodied and intimately embedded in this world.* (1998, 236-237) (Cita en: 2008. Intro. xxvii)

⁵ Este apartado es tomado del artículo de Clark y Chalmers *The extended Mind*. Publicado en la revista ANALYSIS 58: 1: 1998 p.7-19. La traducción es propia: *Some find this sort of externalism unpalatable. One*

La conciencia entre la neurociencia y la filosofía

Ahora bien, es innegable que los aportes de la neurociencia cognitiva, tal y como lo han expuesto Chalmers, Clark y Dennett son fundamentales a la hora de comprender el funcionamiento de la mente humana y las operaciones que se realizan en esta. Sin embargo, como lo exponen Bennett y Hacker (2008) “La neurociencia cognitiva opera a lo ancho de la frontera entre dos campos la neurofisiología y la psicología, cuyos respectivos conceptos son categóricamente disímiles. Las relaciones lógicas o conceptuales entre lo fisiológico y lo psicológico son problemáticas.” (17)

Sin embargo, entre los límites de lo científico y lo psicológico trazados por el lenguaje, la filosofía entraría a resolver tales problemas conceptuales en las débiles fronteras que se construyen las teorías sobre lo mental. En este sentido, sostienen los autores en cuestión: “[...] la mente, sostenemos nosotros, ni es una sustancia distinta al cerebro, ni es una sustancia idéntica al cerebro.”(18) lo cual nos lleva a transitar por una tercera vía, pues entonces ¿qué es la mente, si no es el cerebro, ni tiene las mismas propiedades de este, pero tampoco es distinta a este? Los autores nos exponen que la vida mental pertenece a las capacidades psicológicas, pero estas capacidades están dadas en una relación neural, en la cual se produce el pensamiento, más no por ello debemos hablar de una sustancia distinta, es decir, en su propuesta se inicia un ataque al dualismo.

216

FEBRERO
2016

En este sentido, la discusión ya no será si la mente es el cerebro, sino la atribución de cerebro y mente a un ser humano, quien se constituye en su unidad como tal. “El ser humano es una unidad psicofísica, un animal que puede percibir, actuar intencionalmente, razonar y sentir emociones, un animal que utiliza lenguaje, que no es meramente consciente, sino también autoconsciente; no un cerebro incrustado en un cráneo de un cuerpo.” (19) es decir, hay que identificar los atributos de la mente como atributos mentales y no caer en el error de atribuirlos al cerebro; ya que, entre los científicos dedicados al estudio del cerebro es común atribuirle a este rasgos de la psicología, y llegar a expresar que el que piensa es el cerebro, no el ser humano. Desde esta perspectiva “Quien percibe es el animal. No partes de su cerebro, y son los seres humanos quienes piensan y razonan, no sus cerebros. El cerebro y sus

reason may be that many identify the cognitive with the conscious, and it seems far from plausible that consciousness extends outside the head in these cases. But not every cognitive process, at least on standard usage, is a conscious process.

actividades *hacen posible* que *nosotros*, no él, percibamos y pensemos, sintamos emociones y elaboremos proyectos que intentamos hacer realidad.” (20)

El problema es de orden conceptual y la filosofía debe resolverlo. Este problema planteado por Bennett y Hacker permite ver que las reducciones eliminativistas terminan siendo un sinsentido que requiere de la filosofía del lenguaje para su solución, pues no tiene sentido atribuirle propiedades a un órgano que no las posee.

El cerebro ni ve *ni es ciego*, del mismo modo que los palos y las piedras no están despiertos, *pero tampoco están dormidos*. El cerebro no oye, pero no es sordo, no más de lo que puedan serlo los árboles. El cerebro no toma decisiones, pero tampoco es indeciso. Sólo lo que *puede* decidir puede ser indeciso. Así el cerebro tampoco puede ser consciente, sólo la criatura de la que es cerebro puede ser consciente, o inconsciente. *El cerebro no es un sujeto lógicamente apropiado de predicados psicológicos*. Sólo del ser humano y de lo que *se comporta como tal* se puede decir de forma inteligible y literal que ve o es ciego, oye o sordo, formula preguntas o se abstiene de preguntar.” (37)

Así que el atribuir rasgos psicológicos al cerebro implica un asunto conceptual. Lo que estos autores han denominado *Falacia mereológica* de la neurociencia. Y resolver este problema, puede llevarnos a una visión monista del humano con todas sus funciones y procesos tanto cerebrales como mentales. En este sentido, los predicados psicológicos no deben ser usados como homónimos de los procesos neurales. Por ello es preciso evitar el uso de los mismos en el discurso de las neurociencias.

Teoría searleana de la conciencia: El emergentismo como superación del dualismo cartesiano.

Si bien es cierto, que cronológicamente Searle es anterior a algunos de los autores de los que se han presentado hasta el momento, el hecho de dejarlo en esta discusión para el final de la misma, es un hecho intencional, dado que sus estudios realizados sobre la conciencia han evolucionado, lo cual nos permite una mejor comprensión de la estructura de este estado mental.

Ahora bien, en su texto *El Redescubrimiento de la Mente*⁶ (1996) el autor muestra como gran parte de los problemas que se presentan a la hora de hablar del tema de la conciencia se dan por el uso del lenguaje, tema en el que también se relaciona con el estudio de Hacker y Bennett (2008), solo que para este autor, no se trata de usar el lenguaje de la psicología para realizar el discurso de la neurociencia, sino por su limitación y por la herencia del discurso cartesiano que nos lleva a establecer como categorías opuestas lo “físico” y lo “mental”; ese dualismo presentado por Descartes difunde el tema de mente y cuerpo hasta los terrenos del lenguaje, de tal forma, que establecemos relaciones entre mente- espíritu y cuerpo- materia; lo que a su vez nos ha llevado equívocamente a suponer que si algo es mental no puede ser físico, es decir, “que si es un asunto del espíritu no puede serlo de la materia”, sin embargo, para Searle, es innegable que de lo material pueda devenir algo inmaterial, y dados los aportes de la neurobiología inicia una fundamentación de la conciencia diciendo que,

El cerebro causa ciertos fenómenos “mentales”, tales como los estados mentales conscientes, y esos estados conscientes son, simplemente, rasgos del nivel superior del cerebro. La conciencia es una propiedad emergente, o de nivel superior, del cerebro en sentido lisa y llanamente inocuo de “nivel superior” y “emergente” en el que la solidez es una propiedad emergente de las moléculas H₂O cuando están en una estructura de enrejado (hielo), y la liquidez, es de manera similar, a una propiedad emergente del nivel superior de las moléculas H₂O cuando están, para decirlo de manera aproximada, rodando unas con otras (agua). La conciencia es una propiedad mental y, por tanto, física, del cerebro en el sentido en que la liquidez es una propiedad de sistemas de moléculas. (1992 29)

218

FEBRERO
2016

De esta forma, el autor plantea su más reciente teoría sobre la conciencia mostrando que el hecho de que se acepte un rasgo mental no implica, como se ha creído, que este no sea físico, o viceversa. Pues esta suposición ha llevado a que los estudios sobre la conciencia sean descritos en términos conductistas objetivos o en términos neurobiológicos, lo que hace que por la disposición a permanecer aferrados a las categorías tradicionales aparezcan terminologías extrañas como “dualismo de propiedades”, “monismo anómalo” e “identidad como instancia”. Por ello, para superar estos problemas dados por el uso del lenguaje, el autor afirma que “[...] la conciencia *qua* conciencia, *qua* mental, *qua* subjetiva, *qua* cualitativa, es física, y es física *porque* es mental.” (29) mostrando que un fenómeno mental no se reduce a lo físico, ni elimina la posibilidad de ser físico.

⁶ The Rediscovery of Mind es un texto original de (1992). Pero la traducción se realizó en 1996.

En este sentido, la conciencia, para este autor, es un estado mental, entendido como “*un rasgo biológico de los cerebros humanos y de ciertos animales- y la cual- está causada por procesos neurobiológicos y es una parte del orden biológico natural como cualquier otro rasgo biológico, como lo son la fotosíntesis la digestión o la mitosis*”. (103) Una concepción que nos abre las puertas de la comprensión de este rasgo biológico en el mundo, desde una relación de emergencia que se da por la actividad neuronal del cerebro. Desde la teoría searleana, la conciencia, pese a ser un estado mental, también es una propiedad física, entendida como ese rasgo de nivel superior del cerebro. Logrando con ello una superación del dualismo materialista que negaba tal posibilidad y sin caer en un eliminativismo; ya que al ser realista no puede dudar de la existencia de las experiencias conscientes.

Hablar entonces de la conciencia como un rasgo físico del nivel superior del cerebro, nos lleva considerar la explicación de la conciencia como una propiedad emergente del sistema neuronal, lo cual no implica reducirla a la mera estructura física del sistema, ni mucho menos caer en reduccionismo ontológicos; postura en la que, para tales autores, la conciencia sería solo el cerebro. La conciencia es un rasgo irreductible de la realidad física, aun cuando, depende causalmente de esta para existir y no se tiene una distinción clara entre los procesos físicos y las experiencias mentales del sujeto.

219

FEBRERO
2016

[...] La conciencia no es reductible del modo en que otros fenómenos son reductibles [...] su realidad es la apariencia; de modo que la finalidad de la reducción se perdería si intentáramos aislar la apariencia y definiéramos simplemente la conciencia en términos de la realidad física subyacente. - pues para Searle- la conciencia consiste en las apariencias mismas⁷. (131)

De esta forma, aparece una concepción evolucionista de la conciencia, diferente a la que asume Dennett, en la cual se establece una relación de los rasgos macromentales del cerebro con sus rasgos microneuronales; concepción, que a su vez nos lleva, desde el planteamiento del autor, a aceptar el postulado de que solo los agentes que la poseen tienen un poder de discriminación mayor al que poseen otros organismos inconscientes, ya que el sujeto consciente a través de sus percepciones tiene la facultad de seleccionar y obtener

⁷ Para Searle este problema de la reducción, en el que han caído algunos estudiosos al interpretar el argumento dado por autores como: Nagel (1974), Kripke (1971) y Jackson (1982) se presenta porque intentan hablar de reducción de la misma forma en que se habla de reducción en otros fenómenos, es decir, que hacen una distinción entre “realidad física objetiva” y “apariciencia subjetiva” y no tienen en cuenta que en el caso de la conciencia además de un conjunto de hechos físicos hay un conjunto de hechos mentales, en los cuales la apariencia es la misma realidad.

informaciones sobre el mundo, y en este proceso, posteriormente, es la conciencia quien capacita al organismo para actuar en el mundo con la información que tiene sobre él. En este sentido, la conducta del sujeto consciente integra grados de flexibilidad, sensibilidad y creatividad a las actividades que realiza, logrando con ello una superación de las acciones mecánicas rutinarias o memorísticas, como correr, caminar o respirar, y una reducción ontológica a lo físico.

Searle: 12 rasgos de la conciencia.

A diferencia de Searle(1983), Searle(1992) en sus estudios presenta doce rasgos estructurales que componen la naturaleza de la conciencia, rasgos que se consideran fundamentales; los cuales son trabajados en un contexto dentro del cual se encuentran enmarcados en la temporalidad y la sociedad. Nuestra conciencia se experimenta temporalmente, y otros agentes conscientes resultan *especiales* en la estructura de las experiencias conscientes que tenemos. Este reconocimiento de otros seres conscientes, con capacidades similares a las nuestras, es lo que lleva al autor a trabajar bajo la presuposición de un *Trasfondo*. El *Trasfondo* es la capacidad que permite a un ser humano asignar un estatus especial a otros de su misma especie. El *Trasfondo* se hace evidente en las formas de intencionalidad colectiva, en las acciones, en el seguimiento de normas culturales, Searle (1990).

220

FEBRERO
2016

Entender estos doce rasgos nos llevará a comprender mejor la forma en que se constituye la naturaleza de ese rasgo físico de nivel superior del cerebro al que denominamos: Conciencia. Por ello, se expondrán brevemente:

1. **Modalidades finitas:** Para Searle, la conciencia humana se manifiesta en un número de modalidades, las cuales se pueden clasificar en percepciones corporales y flujo del pensamiento. En las percepciones corporales se hallan todas aquellas percepciones físicas que llegan a través de los sentidos, así como las sensaciones físicas como el dolor y el cansancio, las experiencias visuales, y todas aquellas que llegan por medio de los cinco sentidos, que todos conocemos, así como las que se le atribuyen al sexto sentido, o lo que el autor denomina *sense of balance, sentido del equilibrio*. En el caso del flujo del pensamiento, el autor nos muestra que a este le atañe todo lo relacionado con las palabras e imágenes y otros pensamientos que se quedan por fuera de estas dos, como sentimientos, emociones, deseos, e ideas para las cuales no bastan las palabras y las imágenes, para entender mejor esta parte,

Searle plantea el ejemplo de lo que ocurre al pensamiento cuando decimos “se nos encendió la bombilla” un flujo del pensamiento que se escapa a la explicación, tanto representacional, como proposicional.

2. **Unidad:** la unidad en las experiencias de la conciencia, es presentada desde dos dimensiones, la dimensión “horizontal” y la dimensión “vertical”. Para este autor, la unidad horizontal es la organización de las experiencias conscientes a través de tramos cortos de tiempo, La segunda, tiene que ver con lo que el autor ha llamado *Memoria vertical*, y es la que vincula los elementos que se dan al tiempo en un organismo consciente, por ejemplo, el hecho de darme cuenta de que tengo en frente un computador, estoy escribiendo y estoy sentada en una silla, son tres percepciones diferentes vinculadas en una columna unificada. La unidad, desde la horizontalidad y la verticalidad dan sentido a nuestras experiencias.

3. **Intencionalidad:** Un rasgo fundamental de la conciencia es la intencionalidad, pues tal y como lo plantea Searle “la mayor parte de la conciencia, sino toda, es intencional”. Es decir, que toda experiencia consciente lleva a que el estado del sujeto se dirija hacia alguna cosa, en este sentido, cuando un sujeto tiene un estado de conciencia, siempre tiene conciencia de algo, y ese “de” es la parte intencional. A lo anterior, se le suma que cuando se tiene un estado consciente, dice el autor, dichas experiencias siempre tienen una perspectiva, lo que implica ver un objeto “desde...” lo que lleva a ver en los estados conscientes como estados intencionales.

4. **Sentimiento subjetivo:** siguiendo el punto 3, reconocer la intencionalidad de los estados conscientes nos lleva, según Searle, de manera natural al sentimiento subjetivo de nuestros estados conscientes. La subjetividad es un rasgo fundamental de la conciencia en esta teoría, esta es la que posibilita el fundamento filosófico de la misma.

5. **La conexión entre conciencia e intencionalidad:** En este punto para el autor, pese a lo expuesto en Searle (1983), existe una concepción conceptual entre intencionalidad y conciencia, por tal razón una teoría sobre intencionalidad exige una explicación de la conciencia.

6. **La base figurativa, la estructura gestáltica de la conciencia:** este rasgo, nos permite reconocer, que similar a lo que ocurre con la teoría de la Gestalt, sucede con la conciencia, es

decir, que cuando somos conscientes de... centramos nuestra atención en algo, pero ese algo está sobre un Trasfondo que no es el foco de mi atención. En este sentido el Trasfondo se concibe como las condiciones de límite de la conciencia, por las cuales, “El hecho de que nuestras percepciones normales estén siempre estructuradas está relacionado con la estructura de base figurativa de las experiencias conscientes”. (142).

7. *El aspecto de la familiaridad*: en este rasgo el autor nos remite a los rasgos 3 y 6, anteriormente mencionados, para proponer que en todo estado consciente hay cierta familiaridad, pues en el estado de conciencia intencional, es decir, conciencia “de...” hay unos presupuestos generales, dados por una posesión previa de un aparato suficiente para generar dicha conciencia y las estructuras de la organización que esta posee, lo cual me lleva a identificar la familiaridad de los objetos de los cuales soy consciente y sus relaciones conmigo. Para el autor, el hecho de ver mis zapatos me llevan a, además de tener una experiencia visual de percepción, reconocerlos como míos. En este sentido la familiaridad no es una experiencia separada de la conciencia, sino que se da simultáneamente, aparece solo en el momento en que soy consciente. Para Searle el aspecto de la familiaridad tiene diversos grados. En un primer grado se encuentra la familiaridad que tiene el sujeto con los objetos, escenarios y gente con la que comparte a diario; en un segundo grado está la familiaridad en la que las escenas extrañas, los objetos, escenarios y gente son reconocidas fácilmente por el sujeto consciente. En este sentido el aspecto de la familiaridad es el que hace posible la organización y orden de las experiencias conscientes, y las percepciones son tales solamente bajo el concepto de lo familiar.

Los siguientes rasgos están conectados entre sí: estructuración, percepción como, el contorno del aspecto de toda la intencionalidad, y el aspecto de la familiaridad. Las experiencias conscientes nos vienen estructuradas, y esas estructuras nos capacitan para percibir cosas bajo aspectos, pero esos aspectos están constreñidos por nuestro dominio de un conjunto de categorías, y esas categorías, que nos son familiares, nos capacitan en grados diversos para asimilar nuestras experiencias por nuevas que sean, a lo familiar. (145)

Este aspecto de la familiaridad nos permite a su vez comprender, un poco, el hecho de poseer capacidades de Trasfondo, capacidades que son realizadas de formas neurobiológicas, y las cuales posibilitan que nuestras experiencias sean estructuradas.

8. **Desbordamiento:** Este es el rasgo que nos permite reconocer que en los estados conscientes se refieren a algo que está más allá de su contenido inmediato. Es decir, el contenido inmediato tiende a rebosar el pensamiento, pues inmediatamente tiende a conectar unos pensamientos con otros; pensamientos que se relacionan directamente con el contenido, pero que no eran evidentes en el contenido mismo.

9. **El centro y la periferia:** este rasgo es el que permite distinguir entre las cosas que están en el centro de la atención, del sujeto consciente, y las que están en la periferia⁸. Es decir, un sujeto puede estar consciente de varias experiencias, pero centra su atención en solo una. En este sentido, se podría hablar de cierta clasificación de los grados de conciencia, en la cual el foco de la atención requiere de un grado de conciencia más alto que el que concierne a otras experiencias simultáneas que tiene el sujeto.

10. **Condiciones límite:** Esta característica es la que permite al sujeto una localización espaciotemporal y sociobiológica de sus estados conscientes. Es decir, permite una localización, la cual no es el objeto mismo de la conciencia (centro) ni es la periferia.

11. **Estados de ánimo:** Este rasgo es el que proporciona el tono o color que caracteriza la totalidad de un estado consciente o de una secuencia de estados conscientes, en este sentido no se trata de decir, que los estados de ánimo son estados conscientes, sino que los estados conscientes son invadidos por los estados de ánimo y nos permiten ser conscientes “de...” con un tono que varía según el estado de ánimo.

12. **La dimensión placer/displacer:** este es el último rasgo, que expone el autor, al hablar de la totalidad de un estado consciente. En este sentido se plantea que en la conciencia hay una dimensión de placer y displacer, pues independientemente del estado puedo cuestionarme si me gustó o no, es decir, supongamos que soy consciente del olor de un dulce, en este sentido puedo relacionar esta percepción consciente con la pregunta ¿me gusta dicho olor? En este sentido el autor afirma, que hay diferentes subdimensiones de la dimensión del placer, tales como: el entusiasmo, el aburrimiento, las náuseas, la irritación, la felicidad, entre otros⁹.

⁸ En algunas ocasiones se ha llegado a confundir, por el uso del lenguaje cotidiano el centro y la periferia con conciencia e inconciencia. Por ello, es importante dejar en claro, que hablar de periferia no nos remite lógicamente a hablar de inconciencia.

⁹ Algunos estudiosos de la mente han llegado a plantear que parte de estos rasgos han sido tomados de la obra de Husserl, Investigaciones Lógicas I y II (1900- 1901) sin embargo, al hablar con el autor, en un encuentro en

Se puede observar, que estos doce rasgos descritos por Searle nos llevan a comprender la conciencia como un fenómeno emergente de lo físico, un fenómeno de macronivel del cerebro, cuya realidad y apariencia depende de la subjetividad; de las percepciones y del flujo de pensamiento que tenga el sujeto consciente.

Solo yo puedo ser consciente “de...” en la medida en soy yo el único que posee tal experiencia. Lo anterior no implica, para el autor caer en la incorregibilidad, tal y como lo ha propuesto Rorty (1979), ya que del hecho de aceptar que existe una ontología subjetiva de la conciencia no nos lleva necesariamente a aceptar la certeza epistémica, pero algunos teóricos tienden a confundirse en este sentido.

1.1.1. Hacia un emergentismo biológicopragmatista.

Hasta este punto se ha presentado una visión general del problema de la mente, con algunos planteamientos de filósofos y neurocientíficos que han expuesto sus estudios, específicamente sobre conciencia.

El autor plantea su teoría sin caer en eliminativismos o reduccionismos; además presenta una salida al problema del dualismo, al plantear que “La conciencia es un rasgo biológico y por consecuencia físico, pero evidentemente también mental de ciertos sistemas nerviosos de nivel superior, tales como los cerebros humanos y un buen número de diferentes tipos de cerebros de animales.” (Searle 1997 27) Sin embargo, los planteamientos de este autor, también resultan ser insuficientes, ya que algunos de los doce rasgos que enuncia para definir la conciencia son rasgos que provienen de la relación del ser humano con el exterior; relación en la cual interactúan lenguaje y la acción como elementos fundamentales en el desarrollo de la conciencia en niveles superiores; el problema está en que, desde su teoría, estos rasgos los sustenta desde lo biológico, y no muestra cómo algunos de estos aparecen por la relación sociocultural.¹⁰

Berkeley (2015) Searle afirma no tener tal influencia, pues los rasgos que expone son producto de los estudios sobre neurociencias y su teoría de *Actos de Habla* (1969) que lo incitaron a transitar por el misterio de la conciencia, y “si bien -afirma el autor- hay cercanía entre mi propuesta y la Husserl, no es porque lo haya leído, sino por la universalidad de los mismos rasgos, que le son propios a la naturaleza del fenómeno de la conciencia, y al estudiarlo se hacen ostensibles.”

¹⁰ Es preciso aclarar que en la última parte de su texto *El Redescubrimiento de la Mente*, Searle expone la necesidad de redescubrir el carácter social de la mente. Tarea que hasta ahora no ha realizado, pues sus últimos

Razón por la cual, es preciso revisar algunos de los rasgos que expone Searle (1996) en su teoría sobre la conciencia, para mostrar que pese a ostentar que la conciencia es un proceso de macronivel, producido por las actividades de micronivel que son realizadas por el sistema biológico, y que con ello, puede aducir, que la conciencia es natural; elementos como el lenguaje, la racionalidad y las acciones socio-culturales son necesarias en la naturaleza de la conciencia en sus niveles superiores.

Ahora bien, el lenguaje, tema que han trabajado todos los filósofos aquí presentados, es un elemento fundamental en la comprensión de la naturaleza de la conciencia; pues sin este no se hace evidente la manifestación de la experiencia consciente, de nivel superior, que pueda tener una persona. La tesis de Searle es aceptada en cierta parte. De esta se comparte el argumento de la innegabilidad de la existencia de la conciencia, así como se acepta también que esta existe porque existe un cerebro del cual emerge. Sin embargo, dicha teoría apenas da cuenta de un nivel básico de conciencia, lo que Bennett y Hacker denominan conciencia transitiva, y lo que Searle ha llamado dentro de las Modalidades finitas: percepciones corporales. No obstante, la conciencia tiene diferentes grados o niveles y ello lo podemos evidenciar en las experiencias mismas, ya que no es lo mismo ser consciente de que hace frío, a ser consciente de que la acción realizada en un momento determinado no fue la más acertada. Ambas experiencias exigen grados diferentes de conciencia, y en el segundo ejemplo, entran a jugar un rol fundamental en el contenido de la conciencia elementos como la racionalidad, el lenguaje y las acciones que se realizan en el mundo de lo social; Más no cualquier acción, sino las acciones voluntarias.

Se examinarán, entonces, los rasgos de la conciencia, que Searle expone como rasgos biológicos, y que desde un análisis de la experiencia misma, se puede decir que en realidad no son un producto netamente biológico:

1. **Modalidades finitas:** En este rasgo se le concede a Searle que las experiencias conscientes causadas por las percepciones corporales con experiencias biológicas, ya que en realidad es la naturaleza humana la que logran ese proceso emergente. Sin embargo, en las modalidades finitas, Searle plantea que hay experiencias producidas por flujos de pensamientos. Dichos

libros trabajan con la misma definición de Intencionalidad y Conciencia (1996) con las cuales plantea develar la *ontología de la realidad social*.

flujos de pensamiento para el autor son procesos de emergencia biológica; empero, además de un buen funcionamiento cerebral, este tipo de experiencias requieren de los sentidos y de unos niveles avanzados de pensamiento; los que, a su vez, exigen el uso de lenguaje y de procesos racionales de reflexión; procesos en los cuales se evidencia conciencia en niveles superiores.

Generalmente estos procesos exigen que los contenidos de la experiencia consciente se puedan expresar verbalmente, y los juicios que se emiten en tales experiencias están delimitados en el marco de lo social; es decir, tales experiencias se pueden dar en relación conmigo mismo, con otros seres o con el entorno. Si planteamos por ejemplo una experiencia consciente de flujo de pensamiento como: X es consciente de que fumar le hace daño a su garganta y a su sistema respiratorio y, que además, con su acción, si está en un lugar público, puede llegar a incomodar a los demás. Se puede ver que la experiencia consciente de este tipo exige de la consideración de varios elementos; como el uso del lenguaje para expresar el contenido de la misma, la acción misma que causa la experiencia, la información que se tiene sobre los efectos de fumar en la salud, lo que exige de un proceso racional, dada la información, la experiencia y la comprensión de los términos en que se verbaliza la creencia. Este nivel superior de conciencia no emerge naturalmente, sino que se ha creado a partir de otros elementos.

226

FEBRERO
2016

En este sentido, no podemos decir que las experiencias conscientes de flujo de pensamiento sean en su totalidad biológicas. Ya que si encerramos a X, desde su nacimiento, en un cuarto solo, y allí crece aislado de la comunicación y de la sociedad, y del hábito de fumar; X jamás tendrá experiencias de flujo de pensamiento de este tipo. X jamás podrá creer que fumar es perjudicial para su salud, porque X no tendría contacto con el cigarrillo, no tendría la información sobre los efectos de fumar, y no poseería lenguaje para expresarlo.

2. **Unidad:** Searle nos habla de unidad horizontal y vertical de la conciencia, las cuales permiten la vinculación de experiencias conscientes en periodos de corto y largo tiempo. Para el autor, la actividad cerebral podrá permitirme esa vinculación. Sin embargo, contrario a lo que plantea Searle, si no hay experiencia con el tiempo y el espacio y no hay conceptos para realizar tal relación unificada de las experiencias, no puede darse de manera natural tal unidad. Para comprender mejor lo planteado, basta con seguir de cerca los movimientos

torpes de un bebé y sus primeras experiencias conscientes, para ratificar que en sus primeros días de vida no da cuenta de más de una experiencia; solo hasta que adquiere el lenguaje, puede empezar a relacionar y unificar tales experiencias conscientes. El rasgo de unidad, ante todo, el de unidad vertical, es un rasgo que requiere del lenguaje y de la racionalidad para unificar espaciotemporalmente tales experiencias. No se da de manera natural o emergente como lo plantea Searle, sino en la práctica misma de las experiencias conjuntas y el empleo del lenguaje.

3. **Conexión entre conciencia e intencionalidad:** este rasgo, al igual que los anteriores exige de un proceso racional en el cual se usa lenguaje, pues el mismo autor plantea que tal conexión es de carácter conceptual. Tener una experiencia consciente pero a la vez intencional lleva implícito un ejercicio racional y conceptual elaborado. La intencionalidad exige posar la atención sobre algo, pero además ser consciente del objeto o situación en la que se ha centrado la atención o a la que se ha dirigido. Una conexión conceptual exige de experiencias con el uso del lenguaje mismo.
4. **Base figurativa de la experiencia gestáltica:** la conciencia básica o natural, permite tener experiencias desligadas unas con otras, pero el lenguaje, la racionalidad y las experiencias en la práctica socio-cultural permiten ver esas experiencias en relación con las otras, como un conjunto o un todo. Esa capacidad de análisis y síntesis solamente se logra con un desarrollo elaborado que realizan los procesos cognitivos, en el cual además de la información, se requiere centrar la atención sobre algo y enfocarse en una parte del todo; se requiere ver la estructura del todo al cual pertenece la parte. Este proceso no lo logra un animal que posea niveles de conciencia básica, o un bebé, ya que requiere de una estructura conceptual compleja y de experiencias en la vivencia misma.
5. **Familiaridad:** el rasgo de familiaridad, tal vez recoge otros más de los mencionados, ya que, por ejemplo, la experiencia de ver un objeto no pasa de ser una experiencia visual de percepción básica; pero reconocer el objeto como mío o de otro, exige además del lenguaje y la racionalidad, del uso y seguimiento patrones sociales. La posesión del objeto mismo, y la experiencia de tal posesión no es un proceso interno de manera natural, es un proceso interno, que tuvo una influencia externa para lograrse. La propiedad o tener posesión de algo implica

comprender la institución social que la regula, para establecer límites y respeto frente a lo que le pertenece al otro y sobre el reconocimiento de lo que es mío.

6. **Condiciones de límite:** en este punto Searle habla del rasgo que le permite al ser humano ubicarse espacialmente en la sociedad. Vale resaltar que el autor involucra en la definición de este rasgo el concepto socio-biológico, aun cuando no queda claro, si lo que quiere exponer es que este se constituye de esta forma, o si simplemente se queda, como lo explicita, en que el rasgo le permite al sujeto tener una localización socio-biológica de sus experiencias. Si es, como se infiere, que lo propone solamente en el segundo sentido, entonces, de nuevo habría un error, ya que este rasgo, también requiere como los anteriores, del lenguaje, de las prácticas sociales, del seguimiento de patrones socioculturales, para lograr tal localización. Establecer estos límites no es un fenómeno natural, sino que exige de un proceso de razonamiento elaborado.

En otras palabras, estos rasgos no son meramente biológicos como lo expone Searle, si bien, se puede aceptar que la conciencia es un fenómeno que emerge del sistema nervioso central y por tanto es un proceso de macronivel, se debe revisar que los procesos de conciencia en niveles superiores exigen de elementos internos y externos básicos para que se produzcan tales experiencias conscientes. Un ser que nace con un sistema nervioso central similar al nuestro, pero que es aislado y encerrado; sin contacto social, sin contacto con el lenguaje, es un ser que no logrará tener estos rasgos de la conciencia de forma natural. El desarrollo de grados o niveles de conciencia se dan por procesos en los que se involucran relaciones con otros, con la cultura, con el lenguaje; procesos que cambian la estructura de la conciencia, que cambian la estructura de la mente, pues se dan de manera evolutiva.

Ahora bien, la postura asumida por Hacker y Bennett (2008) en la cual es preciso hablar de seres humanos o personas conscientes, en lugar de cerebros conscientes, es de gran aporte; como lo aceptan Dennett y Searle (2008) somos los seres humanos los que pensamos, los que tenemos las experiencias conscientes, los que somos agentes intencionales. Por lo cual, aceptar esta premisa nos lleva a aceptar que no es el cerebro el que piensa o es consciente, sino que lo es el ser humano en su totalidad. Además, es una teoría conciliadora, en gran parte, con la teoría searleana; por ello, en esta revisión se toman como punto de partida elementos de ambas para hablar de la conciencia que poseemos los seres humanos, cuya naturaleza puede ser explicada desde un emergentismo biológicopragmatista.

En este sentido, se reconoce que no hay conciencia sin cerebro. Estado mental que en su base emerge de los procesos biológicos, pero en los niveles complejos, además de hablar de una emergencia natural, es preciso reconocer que el lenguaje, las acciones sociales y la racionalidad que tenemos como seres humanos son los que hacen posible la conciencia. En otras palabras, indagar por la naturaleza de la conciencia humana, nos permite darnos cuenta de que en nuestra propia biología contamos con ciertas disposiciones naturales, como el sistema nervioso central, para que emerja la conciencia, como en todos los animales; sin embargo, que en niveles superiores de conciencia se requiere de elementos externos que potencien en desarrollo en la estructura de la misma, de tal forma que se dé un desarrollo gradual de la conciencia, lo cual se evidencia en las experiencias que Searle denomina: de flujo de pensamiento.

¿Por qué hablar de una concepción de la conciencia en la cual se retoma la biología, el lenguaje y la acción? Tal y como se ha planteado hasta ahora, somos seres pertenecientes a la especie humana, tenemos una biología determinada; biología en la cual el sistema nervioso central desempeña un papel fundamental en la emergencia de los procesos mentales; sin embargo, las capacidades naturales terminan por ser limitadas si no se continúa con la ejercitación de las mismas. Solo con una ejercitación permanente de la racionalidad a través del uso del lenguaje y ejercitación de los órganos perceptuales en la interacción con el mundo se logra tener el contenido en nuestros estados mentales. Por ello, el lenguaje se convierte en un elemento imprescindible cuando hablamos de estados mentales en un alto nivel, es decir de un grado de conciencia y de intencionalidad alto, que exigen procesos de reflexión; ya que estos demandan un volverse sobre las cosas y sobre sí mismo.

En este sentido, como seres humanos nacemos con disposiciones naturales para ser seres pensantes y seres conscientes en un grado inicial, muy bajo. Basta con observar paso a paso la conducta de un bebé cuando nace y empieza a descubrir por sí mismo el entorno; es decir, cuando empieza a percibirlo, para decir, que en su estado originario inicial no llega a ser aún un ser consciente. Sus movimientos y acciones motoras son de carácter instintivo; por lo cual, son acciones involuntarias.

Pocos meses después, el bebé empieza a mirar los objetos que hay a su derredor, y a tener experiencias visuales, es decir, empieza a percibir el mundo. Basta con que pasen unos meses

más, para que el bebé empiece a ver sus manos y a reconocerlas como suyas y entender que puede moverlas para alcanzar algo que lo estimula en el exterior, es decir, hay un proceso de separación entre lo que es él y el resto del mundo, aun cuando no se puede hablar de autoconciencia en este estado, es decir empieza a establecer límites entre él y el mundo, y allí ya se ha iniciado un proceso de racionalidad en su comprensión básica del entorno. Sus primeras acciones corporales dan cuenta de un grado bajo de conciencia. Se puede ver que hay movimientos intencionados para tocar el objeto, y esto corresponde a las percepciones corporales.

Este primer grado de lo que Hacker (2003) denomina conciencia transitiva es un proceso de visión, una percepción inicial, pero los estímulos que recibe el niño para el desarrollo gradual de la conciencia no solo son visuales, también son auditivos; por lo cual, iniciarse en su lengua madre le permite empezar una nueva relación con el mundo y los demás, así como una evolución racional.

Cuando el niño aprende que hay palabras que nombran cosas logra diferenciar entre unas y otras, así como diferencia a la vez los objetos a los que hacen referencia tales palabras. Su conciencia de lo que es un objeto en relación con otro exige del uso del lenguaje; un lenguaje enmarcado en el entorno social que deviene en la expresión verbal por parte de quienes acompañan al niño, pero que para él es, en inicio, corporal; tal vez representacional, y posteriormente, en términos de referencia y relación, aun cuando por su corta edad no logre enunciación, ya que no puede emitirlo verbalmente. No obstante, esto no es un obstáculo, pues comprende las sentencias simples de los seres humanos que le acompañan. Posteriormente, el niño, luego de pasar por diferentes actos repetitivos por parte de quienes se relacionan con él, logra comprender las palabras que usa el acompañante para referenciar tal objeto.

En este proceso se observa una fase inicial en la cual, en los estados mentales empieza a intervenir el lenguaje proposicional; proceso en el cual el niño va aumentando sus grados de conciencia, y ello se evidencia en su conducta. Es decir, la postura emergentista da cuenta del origen de la conciencia y de los rasgos iniciales de esta, pero no muestra que lograr un nivel superior de conciencia transitiva requiere del uso del lenguaje. Para que un sujeto tenga deseos, creencias, entre otros estados conscientes e intencionales es preciso que reciba del

mundo informaciones y algunas de ellas son expresadas de manera verbal; es decir, a través del lenguaje.

Si planteáramos un experimento tal, en el cual un ser de nuestra especie simplemente tiene experiencias perceptuales básicas del mundo, pero no tiene relaciones con otros seres, ni tiene lenguaje, podríamos ver que sus experiencias serían tan limitadas como los grados de su conciencia. En otras palabras, podemos imaginarnos qué piensan los otros, porque nos lo expresan o bien verbalmente o bien con su conducta, en el segundo caso, podemos inferirlo. Pero, en un grado de conciencia de percepción inicial, ni siquiera podríamos inferirlo, pues los procesos inferenciales requieren del lenguaje y de una ejercitación lógica para lograrlo.

Ahora bien, con lo anterior no se quiere plantear que la conciencia sea el lenguaje, simplemente se hace referencia a que en los grados superiores de la conciencia transitiva, además del buen funcionamiento del sistema nervioso central, se requieren del lenguaje, de la racionalidad y de la acción para su existencia.

De acuerdo con lo planteado, se podría decir que la emergencia de estados de nivel superior de la conciencia, además de ser un proceso de macronivel, que deviene de procesos de micronivel cerebrales, exige de una doble relación: 1. Lenguaje-acción-conciencia que podría verse como un externalismo, pues esta relación se da en pos del desarrollo de la conciencia; se genera desde el exterior, con conductas y lenguaje de otros, y posteriormente se asumen como propios. Estos son tomados como estímulos que intervienen en el desarrollo de la conciencia interna, de tal forma que se generan nuevos grados de conciencia individual, es decir, desde el exterior el lenguaje propende por un desarrollo gradual de la conciencia de cada ser humano. Por lo cual, aceptar que hay elementos externos que llegan a hacer parte de la naturaleza de la conciencia misma, no implica decir que la conciencia es externa; ya que se sigue aceptando la subjetividad de la mismas, solo que estos elementos externos pasan a ser constituyentes de la subjetividad.

2. Una segunda relación es la que se presenta en conciencia-lenguaje-acción, la cual se puede entender como cierto internalismo, dado que el mismo desarrollo evolutivo de la conciencia presentado en la relación 1 lleva a la 2; es decir, con el desarrollo de niveles superiores de conciencia, el ser humano elabora sus propios razonamientos internos y, a partir de las experiencias subjetivas que posee de las percepciones que tiene sobre el mundo, así como la

dirección y reflexión de las acciones que él mismo y otros realizan, se produce un proceso interno. Este proceso, siguiendo a Nagel, solamente lo puede sentir el ser humano que tiene tal experiencia, pero dado su desarrollo evolutivo, puede expresar su experiencia consciente, puede exteriorizarla a través del lenguaje y la conducta. En otras palabras, a mayor grado de conciencia mayor evidencia externa de la misma a través del lenguaje y la conducta.

De acuerdo con lo anterior, hablar de una explicación biológicopragmatista de la conciencia implica reconocer la emergencia natural de la conciencia en su más bajo nivel, así como la relación entre lenguaje, racionalidad y acción en los niveles superiores, y afirmar la subjetividad de la misma, sin llegar a reducir la conciencia ni al cerebro, ni a la conducta, ni al lenguaje; se plantea entonces, que la conciencia en sí misma no es estática e inmutable; sino que por el contrario está en permanente movimiento y desarrollo, para alcanzar los grados más altos y complejos como estado mental. Razón por la cual, una teoría de la conciencia no puede limitarse a describir la naturaleza de la experiencia subjetiva, ni la emergencia de un estado mental básico, sino que exige, además, una comprensión del fenómeno en su desarrollo y su relación con el mundo; pues es innegable que el ser humano actúa y usa el lenguaje para comprender el mundo del cual es consciente; pero los mismos actos y el lenguaje son elementos potenciadores de los grados superiores de la conciencia.

232

FEBRERO
2016

Es innegable que los grados superiores de conciencia se manifiestan a través del lenguaje y que no existen flujos de pensamiento sin lenguaje. Todo nivel superior de conciencia exige del lenguaje. Asimismo, un nivel superior de conciencia es el que permite al hombre realizar acciones voluntarias, volver sobre ellas para reflexionar y tal vez cambiar su comportamiento en el mundo. Sin embargo, el problema no es tan sencillo como parece, pues hablar de niveles superiores de conciencia implica hablar, además de lenguaje y conducta, de racionalidad, tema que será abordado en el siguiente capítulo. Por ahora, es preciso detenernos un poco, en el paso de la conciencia individual a la conciencia colectiva, para explicar mejor, el papel que el lenguaje desempeña en la segunda y cómo la segunda involucra niveles superiores de conciencia individual.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bennett, M; Dennett, D; Hacker, P & Searle, J. (2008) *La Naturaleza de la Conciencia. Cerebro, Mente y Lenguaje*. Traducción Roc Filella. Barcelona: Paidós.
- Bennett, M; Hacker Petter. (2003) *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Balckwell Publishing.
- Clark, A. (2008) *Supersizing the Mind. Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Londres: Oxford, University Press.
- Chalmers, D. (1996) *La Mente consciente. En busca de una teoría fundamental*. Traducción autorizada por Oxford University: José A Álvarez. Barcelona: Gedisa.
- _____. (1998) *The Extended Mind*. ANALYSIS 58: 1: 1998 p.7-19
- Churchland, P. (1981) “*Eliminative materialism and the propositional attitudes*” *Journal of Philosophy*. 78, p. 67-90.
- Dennett, D.(1995). *La conciencia Explicada. Una teoría interdisciplinaria*. Traducción: Sergio Balari Rivera. Barcelona: Paidós.
- Feyerabend, P. (1963). “*Mental Events and the brain*”. *Journal of Philosophy*. 60. P. 295-296.
- Kenny, A. (2000) *La metafísica de la mente*. Traducción: Francisco Rodríguez Consuegra. Barcelona: Paidós.
- Nagel, T. (2000) *¿Qué se siente ser un murciélago?* En: *Ensayos sobre la vida humana*. México: Fondo de Cultura Económica. (pp 274- 296)
- Ryle, G. (2005) *El concepto de lo mental*. Traducción Eduardo Rabossi. Barcelona: Paidós.
- RORTY, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press.
- Searle J. (1992) *Intencionalidad. Un Ensayo en la Filosofía de la Mente*. Traducción de Ujaldón, E. Madrid: Tecnos, S.A.
- _____.(1996) *El Redescubrimiento de la Mente*. Traducción castellana de Valdés, L. Barcelona: Crítica. Grijalbo Mondadori.

_____ (1997). *La construcción de la realidad social*. Traducción de Antoni Domenèch.

Barcelona: Paidós.

_____. (2000). *El Misterio de la conciencia*. Traducción de Antoni Domenèch Barcelona:

Paidós.

Sellars, W. (1997) *Empiricism and the Philosophy of Mind* . Cambridge: Harvard University

Press