

LA CONCIENCIA FENOMÉNICA Y EL LÍMITE DEL NATURALISMO*

MARIANO RODRÍGUEZ GONZÁLEZ
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Si creemos que el Naturalismo representa la filosofía de la ciencia natural, pero entendida en concreto al modo mecanicista del Atomismo Combinatorio –y hay buenas razones a favor de esta creencia–, entonces, como parece indiscutible que la experiencia consciente no se puede “reducir” a lo físico-funcional, sería necesario reconocer el límite cognitivo del Naturalismo. Y esta determinación nos tiene que llevar a la admisión de que la visión del mundo naturalista es una entre otras (aunque muy importante para la vida humana), o bien, directamente, al Eliminacionismo, un resultado que supondría, por su parte, una verdadera dificultad.

Palabras clave: conciencia fenoménica, naturalismo, brecha de conocimiento, emergentismo, reduccionismo.

ABSTRACT

If we think that Naturalism represents the philosophy of natural science but precisely understood in the mechanistic way of Combinatorial Atomism—and there are good reasons for this belief—, then, as it seems unquestionable that conscious experience is not reducible to the physical-functional level, it would be necessary for us to acknowledge the cognitive limit for Naturalism (¿for human knowledge?). This resolution ought to lead us at

* Este trabajo ha sido elaborado al amparo del Proyecto de Investigación MEC “Metaescepticismo y el presente de la Epistemología: postwittgensteinianos y neopopperianos”. HUM2007-60464.

Este trabajo ha sido elaborado al amparo del Proyecto de Investigación FFI2008-00866: “Cultura y Religión: Wittgenstein y la Contra-Ilustración”, financiado por el Ministerio de Ciencia y tecnología del Gobierno de España.

last to the admission that the naturalistic worldview is not more than one between others (although very important for human life), or directly to Eliminativism, a result that would constitute, in turn, a true predicament.

Key words: Phenomenal Consciousness, Naturalism, Knowledge Gap, Emergentism, Reductionism.

1. El triunfo de la “hipótesis revolucionaria”

A comienzos de la “década prodigiosa” del cerebro, se iba a poner sitio a la fortaleza de la mente con la movilización experimental de los científicos especializados, un entusiasta movimiento investigador que buscaría, nada más y nada menos, resolver de una vez por todas el dilema metafísico planteado por el tradicional “nudo del mundo”, como Schopenhauer llamó al problema de la mente y el cuerpo. O sea, lo que se pretende entonces es determinar inequívocamente que las funciones psíquicas *son* actividades cerebrales, empezando a demostrarlo en el terreno más sencillo, el de la conciencia visual por ejemplo (determinadas neuronas en el área visual del cerebro del macaco se disparan cuando a éste se le pone ante los ojos un trapo rojo¹. La honestidad científica se traducía por aquel entonces en la admisión de la posibilidad de que tengamos que convivir, no obstante el evidente progreso, con algunos *misterios*, apuntándose con ello al consabido asunto de los *qualia*, o de la conciencia fenoménica: por qué tal proceso neuronal tiene que generar una experiencia consciente, en lugar de no generarla; y por qué tiene que ser una experiencia consciente de tal cualidad, y no de otra diferente. Convivencia con el misterio a la que ya estaríamos acostumbrados en otras áreas de la ciencia, como en el caso de las paradojas cuánticas. Pero también haría su aparición desde el primer momento la tentación de la charlatanería, o de la ciencia ficción filosófica tan del gusto de los periodistas, como cuando se sentencia, por ejemplo, que “el libre albedrío se encuentra en, o cerca de, el surco del cíngulo anterior” (no hay duda de que el análisis conceptual sería la única cura efectiva de la tan dañina charlatanería).

Y en nuestros días, al término de la década del cerebro, parece que se habría confirmado, según muchos neurocientíficos, la hipótesis de la identidad que Place lanzara en 1956. Por lo menos se podría por fin asegurar que Eccles estaba equivocado, que *no* hay mente autoconsciente autónoma que use la maquinaria cerebral como su instrumento²: antes al contrario, los múltiples

1. Cfr. Crick, F.(1990): *La búsqueda científica del alma. Una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI*. Madrid, Debate, 1994, p. 190.

2. Popper, K.R. & Eccles, J.C. (1977): *El yo y su cerebro*. Barcelona, Labor, 1980, pp. 402 y ss.

y muy diferentes estados de conciencia serían producidos por la interacción de muchos centros cerebrales³. Hoy de lo que se habla, en consecuencia, es del cerebro y *su yo*. La idea ahora predominante entre los científicos del cerebro es que esos misterios a los que antes teníamos que resignarnos, los que se vendrían a compendiar en el *explanatory gap*⁴, serán domados, sin duda alguna, por la investigación experimental futura. ¿Acaso no nos hallamos ya en posición de resolver *en sentido negativo* otro problema filosófico que asimismo parecía irresoluble, el del libre albedrío?: la neurociencia habría demostrado, sin ningún género de dudas, que el comportamiento humano es predecible con precisión⁵.

2. La filosofía naturalista

El significado filosófico de este progreso neurocientífico sería en verdad enorme porque supone nada menos que confirmar, redondeándola definitivamente, la visión del mundo propia de las ciencias naturales: el Naturalismo sería, en efecto, lo que alguien llamó el “momento verdadero” del Materialismo, esa *Weltbild* que arrancó en el mundo antiguo sobre todo con Demócrito de manera puramente especulativa, mucho antes de la revolución científica moderna y sus éxitos mecanicistas. Es decir, en una caracterización en primer lugar negativa, el Naturalismo significa por encima de todo la exclusión del azar, y de la posibilidad de los milagros (la exclusión, *en tanto principios explicativos*, sobre todo, de la intervención de la razón o Dios; también de las causas finales) de nuestra consideración de la naturaleza. O lo que es lo mismo, esta vez en positivo, la afirmación de una *necesidad natural*, única que haría posible la genuina comprensión de los fenómenos, su explicación científica⁶.

De manera que, en principio, pretender la naturalización de lo mental no significa sino partir de la base de que lo mental sería científicamente explicable, pero, por lo menos cuando tenemos en mente la experiencia fenoménica, habría que decir “explicable”, sin duda, en el sentido de “explicable a la

3. Cfr., por ejemplo, Roth, G., “Die neurobiologischen Grundlagen von Geist und Bewußtsein”, p. 187, en Pauen, M. y Roth, G. (Hrsg.): *Neurowissenschaften und Philosophie. Eine Einführung*. Munich, Wilhelm Fink, pp. 83-123.

4. Levine, J., “Materialism and Qualia: The Explanatory Gap”, *Pacific Philosophical Quarterly* 64: 354-361.

5. Según afirma Roth, G., “Niemand ist frei”, entrevista en *Die Welt* (Marzo, 2008), pp. 1-5, con motivo de la publicación, en 2007, de su libro *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten*.

6. Según insistía ya Lange, F.A. (1866/4^a1887), en su monumental *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 vols., Waltrop y Leipzig, Thomas Hoof, 2003, I, p. 21.

manera característica de las ciencias naturales exactas” (sobre todo la física, la química y la biología molecular). Así que admitir la *emergencia* de la conciencia fenoménica a partir del cerebro, o si no, incluso, la identidad de ambos (signifique esto lo que pueda significar), conlleva profesar la filosofía según la cual la conciencia fenoménica es comprensible en el sentido de científico-naturalmente explicable. Nos hallamos ante una idea filosófica, auténtico broche de oro del Naturalismo, que en verdad tiene que preceder, como genuino *a priori* configurador, a la investigación científica de los casos concretos: por eso las innumerables correlaciones estables de experiencia consciente/proceso neuronal, que han venido siendo establecidas, han sido inmediatamente interpretadas en el sentido de esa identidad o de esa emergencia. Cuando es evidente que no hay nada fáctico que nos fuerce a hacerlo así, nada diferente de nuestra creencia “científica”, por lo menos, en el materialismo mínimo que expresaría la noción de *supervenencia*.

Por otra parte, si damos por válida la teoría de la identidad mente/cerebro, se podría decir que no hay problema metafísico ninguno, *no tendría que haberlo o no lo podría haber*, en lo que se refiere a la conciencia fenoménica (o sea, en lo que hace a cómo es posible que emerja a partir del cerebro), porque se da por sentado, precisamente, que los dos son lo mismo, o dos maneras diferentes de acceder a lo mismo, o de presentarse lo mismo, el sustrato cerebral. Lo que quedaría en ese caso es el problema epistemológico y científico de derivar una teoría de la conciencia fenoménica desde la teoría neurofisiológica básica. O sea, el *explanatory gap*. Ahora bien, parece que el Naturalismo, en su sentido más riguroso, exige, o tiene que dar por bueno, el reduccionismo fiscalista fuerte o de tipos. Localizar no sólo la sensación sino también lo humano en general en las interacciones neuronales sería toda una exigencia lógica para el punto de vista de las ciencias naturales exactas, es decir, para el Naturalismo. No bastaría en absoluto con la teoría de la identidad de casos, ni tampoco con la tímida afirmación que representa la tesis de la supervenencia, porque un supuesto materialismo no reduccionista, por muy de moda que haya llegado a estar, supondría en último término una imposibilidad, o sea, vendría a revelarse autocontradictorio, como se puede detectar en el hecho de que desde él no sería en absoluto explicable la causalidad mental⁷.

Así que, para el Naturalismo, el hombre *tiene que ser*, fundamentalmente, hombre neuronal, porque, por lo menos si lo consideramos en tanto forma de representación, el Naturalismo vendría definido por lo que se ha

7. Como argumenta con absoluta claridad Kim, J.: *Mind in a Physical World. An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge Ma., MIT Press, especialmente en pp. 46 y 89.

denominado Atomismo Combinatorio: el formato CALM (*Combinatorial Atomism with Lawlike Mappings*)⁸. Las ciencias naturales habrían definido, con su procedimiento epistémico esencial, lo que significa conocer. Nos han mostrado el único modo en que puede cumplirse el genuino o riguroso conocimiento. Y su condición de posibilidad no habría sido otra que la propiedad esencial del lenguaje humano, su *discrete infinity*⁹, es decir, la existencia de un número limitado de elementos que se dejan combinar según reglas para dar lugar a formaciones ilimitadas. Por eso el postulado de la necesidad natural sería, histórica y lógicamente, inseparable de la matemática, desarrollada como sublimación de esta característica esencial del lenguaje. El pensamiento de lo sobrenatural debe quedar excluido no sólo por superfluo para los fines del conocimiento, sino sobre todo porque la acción guiada por planes conscientemente representados, en la mente divina pongamos por caso, repugnaría al formato atomista, introduciendo un supuesto principio de explicación que en realidad no explica nada, o sea, que sería absolutamente incompatible con ese formato. Analizar y componer según reglas, a eso vendría a parar al final todo lo que podemos hacer los humanos en el terreno del conocimiento. Y de ello ha dado testimonio la revolución científica moderna que ahora se estaría consumando en las neurociencias, integrándose así en su seno lo que de la realidad nos faltaba por colonizar.

3. La conciencia fenoménica

Lo que todos sabemos que ocurre, entonces, es que el Naturalismo, siguiendo la lógica intrínseca que lo define, *tiene que* exigir la reducción de la conciencia fenoménica, o sea, su “traducción” físico-funcional. Pero parece que la conciencia fenoménica se resiste con toda energía a un tratamiento semejante (el incómodo terreno de los *thought-experiments*: el murciélago de Nagel y el argumento que podríamos llamar de la subjetividad; la brillante neuróloga Mary, de Jackson, y el argumento del conocimiento, que reforzaría al anterior; los zombis, que tendrían mente, según ha de reconocer el funcionalismo, pero que sin embargo carecen de conciencia fenoménica; el espectro invertido que nos mostraría invarianza funcional junto a cambio fenoménico... para no hablar de los casos clásicos, como el de Molineux). En una palabra, el célebre problema de los *qualia*: reducir la conciencia fenoménica a lo físico-funcional sería lo mismo que eliminar la conciencia fenoménica. Tenemos por lo tanto un *misterio*, y un misterio descomunal,

8. Para ponerlo en los términos de McGinn, C., *Problems in Philosophy. The Limits of Inquiry*. Oxford, Blackwell.

9. Cfr. Chomsky, N., *Language and Problems of Knowledge*. Cambridge Ma, MIT Press, 167 y ss.

porque todo lo que hay o existe, se supone, *tenemos que* suponerlo, “es físico”, signifique esta declaración lo que pueda significar. De manera que la ciencia natural tiene que ser capaz de reducirlo todo, *sin en absoluto eliminarlo* en la reducción. Por eso estaríamos con esto ante el núcleo duro del problema de la mente y el cuerpo, mientras que el de la conciencia representacional, psicológica o de acceso sólo nos opondría dificultades de tipo técnico, pero no en absoluto misterios¹⁰. Ya hace mucho tiempo que los filósofos promotores del materialismo del estado central reconocieron en lo que ellos no tuvieron más remedio que denunciar, al principio, como “falacia fenomenológica” (la idea de que una postimagen verde sería una suerte de misteriosa entidad mental no física, por ejemplo) el mayor obstáculo contra su concepción, obstáculo al que terminaron por remitir para su allanamiento definitivo, naturalmente, al progreso futuro de la neurociencia, reconociendo así de manera implícita lo poco convincente de sus propias soluciones. Que lo que llamamos agua es H₂O resulta perfectamente comprensible por cuanto en un extremo de la identidad hay elementos que nos permitirían transitar intelectualmente con facilidad al otro extremo: del conocimiento de la composición química del agua, por ejemplo, se hace previsible que ésta se evapore al calentarse a 100° C. El misterio de la conciencia fenoménica no sería un misterio empírico, porque en efecto nadie puede negar que determinados procesos neuronales vayan acompañados de conciencia, y, naturalmente, se pueden establecer las leyes correspondientes que rigen estas correlaciones; sino que sería el absoluto misterio teórico, y a la postre filosófico, constituido por la inexistencia de nada que nos permita transitar intelectualmente de un miembro de la identidad al otro. Porque es el caso que nadie sabe en virtud de qué tal proceso neuronal está acompañado de sensación, y tal otro no; como nadie sabe en virtud de qué tal proceso neuronal está acompañado de esta sensación con esta cualidad, y no de otra diferente. Y lo que es muchísimo más grave: nadie sabe cómo sería o en qué consistiría que alguna vez se pudiera saber semejante cosa, es decir, qué íbamos a poder fijar como criterio para determinar que ahora lo sabemos. *Explanatory gap* una vez más, pero ahora superlativo.

Por lo demás, este reconocimiento no representa ninguna novedad: la suprema dificultad del Materialismo de todos los tiempos, como concepción general de la realidad, tanto del democríteo como del mecanicista clásico o del contemporáneo, no ha sido otra que la de explicar el tránsito de la materia (y más adelante la fuerza, y después la energía) a la sensación, o el “ascenso” de la complejidad de los procesos cerebrales a la unidad de la experiencia consciente. No sólo tenemos el llamado problema del enlace –que en la época de

10. Según Chalmers, D., *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. New York/Oxford, Oxford University Press, p. 24.

Eccles resultaba irresoluble pero que ahora muchos aseguran que está por fin resuelto—, es que el mismo tránsito sería de todo punto *inconcebible*. Porque los *qualia* se definen como propiedades de las llamadas intrínsecas, cuando la identificación relacional de los estados mentales, su funcionalización en suma, constituye, como sabemos explícitamente por lo menos desde la obra de Armstrong, la *conditio sine qua non* de su tratamiento científico, de su reducción naturalista¹¹. Por ello, débil será sin duda nuestra esperanza de que la experiencia consciente fuera a poder encajar alguna vez en el esquema del Atomismo Combinatorio, llegando a ser, así, por fin detectable, y relevante, para la objetivante mirada del científico, esa mirada *from nowhere*¹². Y tal vez lo mejor sea ponerlo en las palabras de este mismo autor: se trataría, con la ciencia natural y su problema con la conciencia fenoménica, del paradójico intento de analizar objetivamente *el hecho* de la subjetividad o del punto de vista. Podríamos además preguntarnos de dónde vendría la necesidad de semejante intento¹³, porque no se trata probablemente de la habitual exigencia de resultados en la aplicación de los descubrimientos científicos (por ejemplo, en el caso presente, en relación con el pronóstico o el tratamiento de enfermedades neurológicas y “mentales”): ya vimos que hay registradas múltiples

11. El realmente estético y bien elaborado compatibilismo del profesor Shoemaker (a partir de “Functionalism and Qualia”, en *Identity, Cause and Mind. Philosophical Essays*, New York, Cambridge University Press, 1984, pp. 184-206) constituye a mi juicio el más destacado intento filosófico de funcionalizar la conciencia fenoménica, cerrando la estéril disputa de qualífilos y qualíobos, desde la idea clave de que los *qualia* implican similitudes y diferencias entre experiencias; similitudes y diferencias también, obviamente, fenoménicas. Porque podemos analizar relacionalmente qué significa para los estados mentales ser más o menos similares en lo que hace a su contenido cualitativo. Así se espera terminar acomodando los rasgos cualitativos de la experiencia subjetiva entre los hechos naturales del mundo. Pero descartar el *quale* individual viene a equivaler, a mi juicio, a desnaturalizar la experiencia fenoménica al privarla de su esencial carácter intrínseco. Sería el compatibilismo una utopía. El reconocimiento de que los *qualia* no son funcionalizables, si los tomamos individualmente, es el rastro de la mala conciencia que este hecho tiene que dejar en la admirable honradez del profesor Shoemaker.

Una estrategia más reciente es la de Pauen (“Grundprobleme der Philosophie des Geistes und die Neurowissenschaften”, 99 y ss., en Pauen, M. y Roth, G. (Hrs.), *op. cit.* pp. 83-123), en el terreno de la psicología de las emociones: al miedo le correspondería, normalmente, una experiencia muy característica, y sin duda desagradable, que se puede poner en relación, como de hecho harían todos los psicólogos de las emociones para poder estudiarlo científicamente, con rasgos y procesos objetivos, también muy determinados, del entorno, del comportamiento del sujeto, del sentido biológico de la emoción, etc. En este sentido habría que decir, asimismo, que esta definición relacional del miedo que se nos propone pasa por alto precisamente el *what it is like* constitutivo de esta emoción, que sin duda puede darse en ausencia de los demás elementos.

12. Nagel, Th., *The View from Nowhere*, New York/ Oxford, Oxford University Press, 1986.

13. Hasta se ha llegado a situar aquí el sentido último de la empresa filosófica, y la justificación de los Departamentos de Filosofía, especialmente en algunas Universidades de los Estados Unidos.

correlaciones empíricas estables entre experiencias y procesos neuronales, y por tanto no son impensables leyes de las que podríamos aprovecharnos en ese sentido. Tal vez se trate, en cambio, de una profunda necesidad de nuestra cultura, algo en lo que ha venido insistiendo el último Putnam. Podemos hasta pensar en el “imperialismo de la Física” que denunciara Ortega y Gasset, o en el filósofo obsesionado con los procedimientos explicativos tan exitosos que usan los científicos, como observaba Wittgenstein, refiriéndose básicamente a lo mismo. Sin duda se trataría de la necesidad, específicamente filosófica pero tanto en el sentido teórico como en el práctico, de asegurar y cerrar una *Weltbild*, una forma de representación que, como suele suceder, se tiene a sí misma por la única “verdadera”, signifique esto de “verdad”, en tanto aplicado a visiones del mundo, lo que pueda significar. En cualquier caso, algo así como el punto de llegada definitivo para la humanidad desde el punto de vista del conocimiento.

Cuando alguien repara en que toda la información imaginable que pudiésemos alcanzar sobre el funcionamiento de la máquina cerebral no implicaría nada en absoluto en relación, por ejemplo, con la índole de la experiencia característica de oler una rosa húmeda, con el tener lugar, o con la cualidad, de esta experiencia incomparable, hay a nuestra disposición una salida diferente de la que toman las especulaciones sobre ámbitos ocultos de la realidad que *todavía* no han caído bajo la regimentación de la ciencia, esas fascinantes dimensiones que se hallarían a la espera de la próxima revolución científica. O que tal vez nunca caerán en nuestro poder, vaya usted a saber, pensando ahora en las perplejidades que asimismo provocan en nosotros las “carencias de la realidad” que delataría lo cuántico¹⁴. Especulaciones tan gratas a sabios de la talla de Penrose, Chalmers o McGinn, en las que el divertimento matemático llega a desempeñar el papel tan serio de confirmarnos en nuestro ser de “otro” mundo, como ocurría en Platón, pese a todo el radicalismo naturalista. O bien los extremos se tocan, una vez más, o la naturaleza contiene zonas muy diferentes a la “terrestre” que nos sería habitual.

Me refiero en concreto a la muy inteligente pregunta de Wittgenstein referida a nuestro asunto: *¿por qué* suponemos que no podemos describir en palabras el aroma del café?¹⁵. Acaso lo hayamos intentado más de una vez, y no lo hemos logrado porque no hemos encontrado palabras, nos faltarían las palabras adecuadas. De manera que el de los *qualia* sería un problema, antes que de la ciencia especializada, del lenguaje corriente, por su pobreza y su incapacidad, como reconocía aquel poeta alemán cuya máxima aspiración

14. Cfr. Lapiedra, R., *Las carencias de la realidad. La conciencia, el universo y la mecánica cuántica*. Barcelona, Tusquets, 2008.

15. Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*. Barcelona/ México, Crítica/UNAM, 1988. # 610, p. 377.

era transmitir a los otros su mensaje poético, pero sin tener que hablar ni que escribir nada en absoluto para conseguirlo. No podemos describir con palabras el aroma del café recién hecho porque estamos prisioneros de una determinada forma de descripción o de representación, la que nos dicta qué significa propiamente describir o representar, y por tanto qué no es una descripción. Es como si dijésemos: describir es describir combinaciones de átomos, o elementos ensamblándose según reglas determinadas, o enumerar las partes de un objeto y representar su disposición y sus relaciones espaciales. Por eso no podemos describir el aroma del café recién hecho, porque tal aroma no se ajustaría a este modelo de descripción¹⁶. Lo que el modelo de descripción oculta, y esa sería la única raíz de todo nuestro problema, es que se trata sólo de un modelo de descripción entre muchos otros posibles. Pensamos, o intentamos pensar sin conseguirlo, la experiencia fenoménica en términos de la Gramática CALM, y por eso surgiría todo lo que nos angustia en relación con el Fisicalismo y el “desafío” de los *qualia*, lo que a algunos les ha llevado incluso a pensar seriamente en fantasmas, con la ayuda inestimable de la llamada metafísica modal. Los filósofos, en definitiva: algunos filósofos, los naturalistas, estarían obsesionados con UNA forma de representación o modo de consideración (*Betrachtungsweise*), la que vino a nuestro mundo, y ha alcanzado sin duda éxitos espectaculares en relación con el aumento de nuestra calidad de vida, pero también con la destrucción progresiva del planeta y de lo humano, con el despliegue de las ciencias naturales. Pero se puede generalizar mucho más, porque también el conocimiento significaba por encima de todo, para el mismísimo Kant, el conocimiento de la filosofía natural newtoniana.

Y esta situación wittgensteiniana habría determinado por igual todos los movimientos de los pensadores de los dos bandos enfrentados en la refriega de la conciencia fenoménica y el Naturalismo, tanto a Nagel y a Jackson como a Dennett y a Harman. El fuego cruzado de argumentos cada vez más retorcidos y lamentablemente *ad hoc*, o bien la supuesta demostración eliminacionista “heterofenomenológica”, que debemos a la agudeza de Dennett, para no hablar de esa especie de fuga metafísica espectacular que nos regala Chalmers, tienen como origen la energía de una reacción de defensa, cultural

16. El problema de Wittgenstein en este punto sería decirnos qué piensa de modos de representación diferentes, en los que sí se podría efectuar semejante descripción, y por qué no especifica alguno. Tal vez ocurra que cada forma de descripción hace de la actividad de describir algo diferente de las demás, o llama “descripción” a algo distinto. Podemos pensar en los poetas, se me ocurre. O, si no tenemos reparos en salirnos de lenguaje, en los músicos, o en los gestos o en los “gritos y susurros”. Pero ya sabemos que una cosa es describir y otra muy diferente expresar. En cualquier caso, el arte sería toda una posibilidad en relación con el aroma del café, y con los *qualia* en general.

y generalizada, de una forma de ver el mundo que sería sin duda la única respetable, y en la que todos nos sentimos como en casa. Algo a lo que no se debe, y no se puede, renunciar bajo ningún concepto. ¿Con qué íbamos a quedarnos entre las manos, si no?

4. Conclusión: pensar el límite

Es evidentemente inevitable: fijar las condiciones de posibilidad del conocimiento, como hiciera Kant en la primera *Crítica* centrándose en la física clásica, nos aboca al pensamiento del límite del conocer, aunque sea como mero *concepto* del límite. Si es lícito considerar que la forma de representación mecanicista sería consustancial al Naturalismo, y si sostenemos, además, que esta forma de descripción tan privilegiada definiría de una vez y para siempre lo que significa en su sentido más estricto el conocimiento humano; y si el realismo de los *qualia*, por otra parte, nos habría llevado a reconocer la incompatibilidad de la conciencia fenoménica con el formato “trascendental” del atomismo legaliformemente combinatorio, entonces lo que se impone es que “comprender”, en el sentido de explicar desde algo diferente de ella pero sin eliminarla, la más humilde de las sensaciones, se hallaría más allá de las posibilidades cognitivas de la especie humana. Para repetirlo, por su importancia: esto da por sentado, como si nada, que el proceder cognitivo de las ciencias naturales equivaldría simplemente al conocimiento sin más, y que ese proceder cognitivo de las ciencias naturales sería esencialmente mecanicista. Lo cual es demasiado suponer, ciertamente, por muy justificado que esté el prestigio de la Física, y aun cuando sea problemático el sentido que podamos dar a un Naturalismo fuera del formato CALM. (Podemos decir que se trata de una cuestión de palabras, pero las palabras suelen ser importantes para el pensamiento y sus posibilidades). Lo cierto es que la *Weltbild* mecanicista ha demostrado su efectividad de forma espectacular: el hecho de que realmente *funciona*, que el puente no cae, como decía Wittgenstein, vendría a significar que esta imagen de la realidad nos llevaría verdaderamente ante “lo que hay”, o hace comparecer a lo que de verdad hay o subyace, y así nos habilita para manipularlo en beneficio de la humanidad. Y además estamos, o podemos estar, razonablemente seguros de ello, de su “verdad” en definitiva (tal vez la confusión surja del hecho de pensar que las demás formas de representación, diferentes de la naturalista, cuando realmente funcionan es que asimismo son “verdaderas” en el sentido del puente que se sostiene: a lo mejor aquí radicaría el denostado imperialismo de la Física, del que sólo nosotros seríamos culpables). En suma, estamos seguros de que el átomo “existe”. No es sólo una forma ventajosa de hablar la del Naturalismo, sino unas lentes que nos permiten ver lo que está ahí “debajo” ante los ojos de todos. Este éxito sensacional condujo ya en el XIX a los científicos materialistas a concebir el progreso del conocimiento natural como un avance lineal e

ilimitado, casi inevitable. Por mucho que un cierto agnosticismo vagamente neokantiano moderara entonces su entusiasmo.

En este sentido, es útil recordar ahora la célebre conferencia de Du Bois-Reymond de 1872 en Leipzig, ante una audiencia de médicos y científicos naturalistas¹⁷. Se habló en ella de los límites del conocer científico-natural, en lo tocante a la naturaleza última de la materia y de la fuerza, para empezar, pero sobre todo en lo que respecta a la conciencia que hoy llamamos fenoménica, y la “brecha infranqueable” que la separaría de la realidad atómica mecanicista de la que sin embargo *tiene que* brotar. Ya teníamos aquí el *explanatory gap* de siempre. La conclusión de este científico todos la conocemos: *ignorabimus!*, es decir, no se trata de esperar que el progreso nos lleve a rellenar la brecha, esto no sucederá nunca, por la sencilla razón de que no *puede* suceder. Y en nuestro tiempo, McGinn parece haberse aprendido de memoria el mensaje de Du Bois-Reymond, logrando con su esfuerzo el avance de una más sutil especificación de en qué estribaría exactamente nuestro apuro epistemológico: por un lado, como no estamos en absoluto dispuestos a cuestionar la creencia en la forma de representación naturalista, tenemos entonces la absoluta certeza de la emergencia de la sensación a partir de las neuronas; por otro, una vez constatada la absoluta imposibilidad de determinar el mecanismo que tendría que servir de medio de implementación de tal emergencia, no nos queda sino abrirnos al pensamiento del límite. La filosofía conformaría el redil de las cuestiones indomables por el esquema maquínico, algorítmico, del conocimiento humano, o sea, lo que hay más allá de la humana comprensión, sólo al alcance de Dios o de seres de inteligencia cualitativamente diferente de la nuestra. (No es que, en sí mismo, el problema de la conciencia fenoménica sea un misterio. Es un misterio *para nosotros*, que sólo sabemos entender lo que se deja desmontar y ensamblar según reglas).

Pero no nos engañemos: reconocer el límite del Naturalismo puede servir para blindar el Naturalismo, ya relativamente en Kant, según ciertas interpretaciones que malentienden el plano de lo trascendental; y desde luego en Du Bois-Reymond, pero sobre todo en McGinn, con su Naturalismo Trascendental. En el caso inicial de Demócrito es evidente que el Atomismo es “sólo” vacía forma de representación, el modelo metafísico se mueve en la absoluta vaciedad. Asumir el límite del Naturalismo se da la mano, en McGinn, con la reafirmación apasionada del carácter naturalista de lo que no conocemos porque no lo podemos conocer. Lo que ignoramos tiene que ajustarse al Naturalismo, faltaría más. Entonces resulta, obviamente, que el

17. Recogida en Du Bois-Reymond, E., *Über die Grenzen des Naturerkennens ; die sieben Welträthsel: zwie Vorträge*. Saarbrücken, Dr. Müller, cop. 2006. Lange analizó estas reflexiones tan influyentes en *op.cit.*, II, pp. 164 y ss.

Naturalismo no se reduciría al Atomismo Combinatorio. Pero resulta chocante que una filosofía llamada a eliminar el misterio para hacer posible el avance de la ciencia tenga que recurrir al final al misterio, aunque es verdad que en el sentido simplemente epistémico, para protegerse a sí misma de la anomalía que supone la conciencia fenoménica. Cuando el Naturalismo se pone el apellido de Trascendental revela de la forma más contundente su condición de fe. Aunque está claro que el átomo “existe”, la emergencia de la conciencia fenoménica a partir del tejido cerebral sería más que nada un artículo de fe¹⁸, y a lo mejor, para colmo, una fe del tipo del *credo quia absurdum*.

El problema de la mente y el cerebro, o de la conciencia fenoménica, siempre ha surgido históricamente en relación con las novedades introducidas por la adopción de una *Weltbild* determinada. En el cosmos aristotélico hasta se podría decir, con alguna matización, que no existió verdaderamente tal problema. Asimismo, la *philosophia christiana* tenía sus medios para neutralizarlo. Sería el mecanicismo de la época de Descartes el que determinó que este filósofo planteara el enigma de la manera más acuciante, si bien desatendiendo relativamente la cuestión de la sensación. Con los avances en las neurociencias y en la ciencia cognitiva, el problema se iba a agudizar alarmantemente en nuestra época, al terminar por centrarse en la realidad de la conciencia fenoménica, si bien ya encontramos numerosos antecedentes de esta situación incluso en Demócrito, y no digamos en el siglo XIX.

Admitir el límite del Naturalismo viene a ser lo mismo, en mi opinión, que reconocer que la de las ciencias naturales sería una forma de representación más entre otras, todo lo importante o privilegiada que se quiera (las formas de representación pueden ser evaluadas). Pero esto no lo reconoce nunca McGinn, su Naturalismo Trascendental es la fe en la Verdad con mayúsculas. Por lo tanto, en el caso de que sigamos convencidos de que poseemos la Verdad de manera definitiva e incuestionable (algo de verdad escasamente científico) en el Atomismo Combinatorio, lo que quedaría, para ser honrados, es echarse en los brazos del Eliminacionismo para que éste dé buena cuenta de la conciencia fenoménica. Algo que implica la desvergüenza de negar lo evidente. O si no, optar por recobrar la calma abrazando una vez más “el catecismo del científico”, paradójica expresión: “Qué extraña actitud es la de los científicos--: ¡»Eso todavía no lo sabemos; pero se puede saber, y es sólo cuestión de tiempo, así que lo llegaremos a saber “!Como si esto fuera evidente de suyo!”¹⁹.

18. Como llega a reconocer el mismo McGinn, C., en *Consciousness and its Objects*, New York / Oxford, Oxford University Press, 2004, por ejemplo en p. 145.

19. Wittgensteinstein, L. (1977), *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value*. Von Wright, G.H., y Nyman, H. (eds.). Oxford, Basil Blackwell, 1980, p. 40.

5. Conclusión: emergencia y reducción

El problema mente-cuerpo, la emergencia de la conciencia desde los tejidos cerebrales, tiene consistencia en tanto problema *filosófico* (= propiamente irresoluble) en la medida en que no nos limitamos a una imagen del mundo o modo de representación único. Por ejemplo, como muy bien subrayó Spinoza, en el dualismo cartesiano el problema no sólo no se puede resolver sino que se constituye como tal problema, por la sencilla razón de que en ese marco de referencia no habría proporción ninguna entre *cuerpo* y *alma*. Cruzando el platonismo con el mecanicismo es natural que se generen enigmas absolutamente irresolubles, es decir, *unsinnig*: como ya hemos dicho, no podemos siquiera imaginar qué valdría como la solución al problema mente-cuerpo.

De modo que no sería posible resolver el problema “empíricamente”, sino que sólo cabe elaboración filosófica, es decir, lo único que se puede hacer es cambiar de marco conceptual, o sea, ajustar un concepto de “mente” que guarde algún tipo de proporción con nuestro concepto de cuerpo. Y eso justamente es lo que pretendió hacer el mismo Spinoza, al fijar el significado de “alma” como idea o representación del cuerpo. Por eso Spinoza le ha resultado tan atractivo a Damasio²⁰, porque el neurocientífico habría encontrado esta ocurrencia de Spinoza muy aprovechable para plantear la cuestión del cerebro y la conciencia en el marco absolutamente naturalista en el que nos movemos cuando hacemos neurobiología: los sentimientos como representación cerebral, como “mapa”, del estado global del organismo.

¿Qué ocurre con la cuestión de la mente y el cuerpo cuando se la aborda en el interior de la imagen naturalista del mundo, en la forma de representación de las ciencias naturales exactas? Ante todo que por primera vez llegamos a pensar que la solución *tiene que ser* tal y cual. Por ejemplo, siguiendo con Damasio, se nos asegura que el sistema nervioso tiene que poder “mapear” los estados y las estructuras corporales, y en segundo lugar tiene que poder *transformar* los patrones neuronales resultantes en patrones mentales o imágenes. Porque está absolutamente claro que sin poder operar esta transformación no podríamos hablar de sentimientos en sentido propio (sentimientos como ideas²¹). Pero tener que pensar que la solución tiene que ser tal y cual no significa en modo alguno haber dado con la solución sino sólo con el camino para encontrarla en un futuro a largo plazo, el futuro del progreso científico que muchos piensan como inevitable o casi automático. Con lo que rozaríamos una cuestión de *fe*: hemos dado con la senda que

20. Damasio, A., *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow and the Feeling Brain*. London, Vintage, 2003.

21. *Op. cit.* p. 110.

conduce a la solución, por consiguiente llegaremos a caminar hasta el final de esa senda. Es lo que Popper alguna vez llamó fe metafísica, sin la que no nos podríamos pasar ni siquiera al hacer ciencia. Por ejemplo, la cualidad experimentada del sentimiento, el hecho de que un sentimiento particular se sienta de esta manera particular y no de otra, *probablemente* dependa del “diseño íntimo” de las neuronas, esto es, del medio en el que se realiza la experiencia²². Aquí la elevada probabilidad está dictada por la necesidad que imparte la Gramática Naturalista a todos sus brotes: esa necesidad de la forma de representación proyecta probabilidades para la investigación concreta a desarrollar en el tiempo que el científico tiene por delante.

Sin embargo, la honestidad del amante de la verdad le impide perderse en la obnubilación de figurarse que el problema estaría ya resuelto. Lo que hemos avanzado al plantearlo dentro del Naturalismo consiste en plantearlo de una manera científica, lo que sin duda es mucho, pero esto significa algo más que la fe en que el problema se resolverá *sin duda* en el futuro. Significa también que reconocemos que aquí sigue habiendo un problema mayúsculo, en la forma de un *knowledge gap*, de una brecha que es un abismo que nuestro conocimiento no puede salvar para ir de los patrones neuronales a las imágenes mentales.

El tratamiento del problema reconvertido científicamente se reconvierte a su vez en el mismo sentido: si lo que ocurre propiamente es que no tenemos suficientes detalles descriptivos de las actividades de “mapeo” neuronal como para ser capaces de determinar la composición biofísica de las imágenes mentales²³, habrá que decir, una vez más, que sólo es cuestión de tiempo, o sea, de mantener viva la esperanza y de seguir trabajando. Podemos observar, por otra parte, que en esta formulación del problema se recae en el atomismo combinatorio más tradicional. Por eso mismo, para tranquilizarnos haría falta algo más que una esperanza (como sabemos, el formato atomista no se complace demasiado bien con las cualidades sentidas). Y lo que se nos acaba ofreciendo es el Emergentismo de siempre, pero un Emergentismo que juega de la manera más contradictoria con el Reduccionismo que viene exigido por el proceder cognitivo del científicismo. Es decir, la esperanza se mantiene como esperanza en que la estrategia reduccionista de investigación nos permitirá alguna vez cerrar la brecha, llevándonos del nivel neuronal al nivel mental sin solución de continuidad. Pero como la esperanza no basta, viene bien hacerse a la idea de que el nivel mental tiene propiedades “emergentes” que hacen inviable su simple reducción al nivel neuronal (“Espero que una estrategia de investigación reduccionista alguna vez nos permitirá explicar

22. *Loc. cit.*, p. 129.

23. *Loc. cit.*, p. 208.

cómo pasamos del nivel del ‘mapa neuronal’ al nivel ‘mental’, aunque el nivel mental no se ‘reducirá al’ nivel del mapa neuronal, puesto que posee propiedades emergentes creadas *desde* el nivel del mapa neuronal”²⁴). Con ello no se trata de magia sino sólo de ignorancia por nuestra parte, esa ignorancia, la de los científicos, que por definición tiene remedio. Pero si no proseguimos el análisis quedamos instalados en la ambigüedad, porque ahora el problema es que la esperanza tiene que seguir siendo la esperanza de cruzar el abismo neurona/experiencia, y esto sólo es compatible con la aceptación de un Emergentismo *débil*, aquel Emergentismo que, con sus tres tesis fundamentales de monismo físico, propiedades sistémicas y determinabilidad sincrónica²⁵, sería perfectamente compatible con el Reduccionismo. Es decir, el que con su esquema básico (sistema/partes del sistema) seguiría representando en lo esencial la estrategia del Atomismo Combinatorio. Porque está claro que lo que ahora se persigue es lo que se ha buscado siempre, o sea, una explicación (inseparable de la estrategia reduccionista de las ciencias naturales) que salve la brecha cognitiva. *Pero* a la vez se reconocen las propiedades emergentes del nivel mental, lo que únicamente puede querer decir que habría tipos diferentes de Reduccionismo, y que hay que renunciar a la idea de mostrar cómo lo mental se reduce a lo físico y funcional.

Esta situación tan ciertamente contradictoria a la que se ha venido a parar tendría sentido tal vez, veíamos, en el marco del llamado “Emergentismo débil”, es decir, la posición básica que no implicaría la tesis de la irreductibilidad de lo mental, la que simplemente afirma que las propiedades emergentes son propiedades sistémicas, no de las partes. El problema es que con este tipo de Emergentismo, al parecer el único compatible con el Reduccionismo que habría que exigir para cruzar la brecha, no se adelanta nada en absoluto: en el debate de los *qualia* está claro que con lo que nos encontramos es con un Emergentismo fuerte, porque excluye radicalmente la reducción: no parece haber nada que hable a favor de que la excitación de las fibras C se ajuste más a la cualidad vivencial del dolor que a la de cualquier otra sensación. Es decir, “nuestros conceptos de carácter cualitativo no representan (...) papeles causales”, y por ello “en la medida en que hay un elemento en nuestro concepto de carácter cualitativo que no es capturado por los rasgos de su papel causal, (...) tal concepto escapará a la red explicativa de la reducción explicativa”²⁶.

Desde el punto de vista estrictamente científico, habría que repetir que la matemática no lineal de los fenómenos que tienen lugar en el dominio de la

24. *Op. cit.*, nota 21, p. 325.

25. Stephan, A., “Emergenz in kognitionsfähigen Systemen”, en Pauen, M. y Roth, G. (Hrsg.), *op. cit.*, pp. 123-154, pp.126-127.

26. Levine, J., “On Leaving Out What It’s Like”, p. 134, en Davies, M. y Humphreys, G. W. (eds.), *Consciousness*, Oxford / Cambridge Ma, Blackwell, 121-136.

neurofisiología (los procesos neuronales diversos de naturaleza electroquímica) nos obliga a afirmar que una demostración de la hipótesis reduccionista quedaría *por principio* (= para todo lapso de tiempo predecible) absolutamente excluida. Es decir, que *la pregunta de si lo mental es o no deducible o derivable de lo físico no es decidible*, tampoco por la filosofía, si entendemos por Física la Física actual²⁷.

27. Schwegler, H., "Reduktionismen und Physikalismen", p. 78, en Pauen, M., y Roth, G. (Hrsg.), *op. cit.*, pp. 59-82.