La naturaleza de la conciencia: una cuestión en disputa

Norbert Bilbeny

Introducción.- La base neurológica.- Una indefinibilidad.- El reduccionismo fisicalista.- El reduccionismo idealista.- La posición intermedia.- El componente transpersonal de la conciencia.- El acervo común de la conciencia.- La conciencia como una "commind"

En política hay palabras como "conciencia democrática", o "ciudadana", o "nacional", conciencia "de clase". Las expresiones "tomar conciencia" y "concienciación", usadas en España contra el franquismo, no han perdido vigencia hoy por uno u otro motivo.

Por ejemplo, contra el calentamiento global del planeta, la desigualdad social o la amenaza de nuevas dictaduras. "No tiene conciencia" o "se lo reprochará su conciencia", son quejas frecuentes que la gente hace a los políticos irresponsables. Y es que cuando citamos la "conciencia" lo hacemos tanto en el sentido del conocimiento (saber bien lo que se hace) como en un sentido moral: hacer algo decididamente malo.

Voy a tratar aquí del primero de los sentidos de la palabra. No de su sentido moral, sino de la conciencia en general, como capacidad de conocimiento, de la que, de todos modos, depende la conciencia moral. "¡Ten conciencia!", advierte el padre cuando ve que el hijo puede correr un riesgo. Le pide, sobre todo, que esté alerta y sepa bien lo que está haciendo. El tema de la conciencia es de permanente actualidad. Y más en nuestros días, con la afrenta de la IA, la "superinteligencia", y la sempiterna cuestión de la identidad personal.

La base neurológica

Trataré en adelante de los estados no patológicos de la conciencia. Son aquellos en que el sujeto puede apercibir (*awareness*) tanto los objetos externos como sus propias modificaciones internas como sujeto.

En inglés se llama *conscience* a la conciencia moral y *consciousness* a la conciencia en general. Si el lector o lectora continúa leyendo este texto, está seguramente consciente de eso que lee, y quizás, al mismo tiempo, es consciente del hecho de estar leyendo. Se es consciente de que se es consciente.

La conciencia es así. Es como un milagro; como el "milagro" de la vida. Es, igual que ésta, un fenómeno hoy por hoy inexplicable. ¿Cómo de la materia surgió la vida? ¿Y cómo, del cerebro, una materia viscosa, y medible en tamaño, peso y constitución, emerge algo que no pesa ni tiene extensión como es nuestra mente? Si la vida es una novedad radical en la evolución del universo, la conciencia es una radical novedad en la evolución de la vida.

¿Qué es la conciencia? ¿De dónde viene? ¿A dónde va, al final? Por la conciencia lo sabemos todo, pero de ella apenas sabemos nada. Es como la fuerza de la gravedad: comprobamos su existencia, parece no haber discusión sobre ella --la manzana cae--, pero no sabemos de su origen ni de su naturaleza más profunda. Como la conciencia. ¿Está la conciencia sometida a las condiciones de materia, espacio y tiempo? ¿Es una especie de realidad *inobjetiva,* estrictamente personal e íntima?

El catedrático de cirugía Joan Viñas, con un cáncer avanzado, me preguntó como de paso, antes de entrar en una reunión, y fijándome la mirada: "¿Adónde va a parar la conciencia?" Me dejó sin saber qué decir. Entonces, improvisé: "Tengo la intuición de que la conciencia no se pierde del todo. Contiene demasiadas cosas que no son nuestras como para que, cuando nosotros ya no estemos, desaparezcan del todo y no vuelvan a su sitio…" Él me miró dudoso sonriendo.

Como otros tantos cirujanos, una parte de su ciencia fracasa ante la mesa de operaciones: "¿Dónde está la identidad de este hombre o esta mujer que ahora yace inconsciente, por la anestesia, bajo el movimiento de mis manos? ¿Cómo es que no puedo alcanzar con el bisturí el lugar en que se encuentre su mente…?" Puede ser, también, que el neurocirujano acabe diciéndose a sí mismo, como en *El principito* de Saint-Exupéry: "Lo esencial es invisible a los ojos". Tuvimos en la facultad de Filosofía un estudiante adulto, de profesión neurólogo en el mayor hospital público de Barcelona. Entró en mi despacho confesando que había decidido estudiar filosofía porque no hallaba respuesta al hecho de que, cuando su mente le ordena mover una mano, ésta obedece y hace lo que le manda la mente, que es inmaterial. Si la conciencia no depende estrictamente del cuerpo, ¿cómo consigue moverlo? ¿Por qué algo etéreo mueve algo corpóreo? Y si la conciencia depende del cuerpo, ¿cuál es el correlato neurológico en la consecución de su propósito? ¿Esta vía lo explicaría todo?

He aquí la cuestión: la conciencia existe, pero ¿cuál es la explicación? David Chalmers habló hace treinta años del "problema difícil" de la

conciencia. Hoy "*the hard problem of conciousness"* continua irresoluble. Unas estudiantes de Filosofía me abordaron en el pasillo de la facultad preguntándome si su personalidad llegaría el día en que podrían "colgarla en la nube". Informática, se entiende. Esto es, preguntaban por la posibilidad de transferir su mente. No se ría nadie. Es una cuestión científica tanto como filosófica. La "impersonalidad" es, desde Flaubert, un tema de la literatura. Esas estudiantes parecían inquietas por la personalidad. Ahora, por lo pronto, nos preguntamos si también tienen conciencia determinados animales. Y los robots. Hay defensores de la IA que aseguran que los robots la poseerán muy pronto. Y una pregunta ya clásica en filosofía de la mente: ¿cómo puede saberse si las demás personas tienen conciencia? En realidad, sólo podemos ver y comprobar su comportamiento externo. Se lo preguntaba Karl Popper en el Congreso Internacional de Filosofía en 1953 ("*the problem of the other minds"*). Además, ni siquiera tenemos medios para localizar y saber bien de la conciencia en nosotros mismos. No sabemos cuál es el lugar de la experiencia consciente en nuestro cerebro. ¿Está, cualquiera que quiera pensar la mente a fondo, condenado al solipsismo? Estás en un museo y miras junto con otros el mismo cuadro. Pero ¿realmente miramos el mismo cuadro? ¿Estamos todos pensando y sintiendo igual ante él? Científicamente hablando, no puedo afirmar que los demás estén percibiendo el cuadro.

Por otra parte, el problema no es sólo la relación entre el cerebro y la conciencia, sino la relación de ésta con otras actividades de la mente. Por ejemplo, ¿son posibles éstas sin la conciencia? Pensemos, sin ir más lejos, en los sueños, las alucinaciones, las premoniciones, la hipnosis, la sugestión, los estados de trance. ¿Son estas actividades formas de conciencia? ¿Existirían sin ella? Algunas drogas son consumidas en todas partes y desde siempre para "amplificar el pensamiento". A veces nos despertamos teniendo vivo aun lo que soñábamos y tratando durante largos segundos de prolongarlo. Pesadillas y sueños felices nos preparan por igual para afrontar la realidad. Dormimos la tercera parte de nuestra vida ("Morir, dormir; dormir, tal vez soñar…", *Hamlet).* Pero ¿en qué instante, al despertarnos, deja de trabajar el cerebro inconsciente para hacerlo el cerebro vigilante? ¿No están, como el símbolo del Tao, uno dentro del otro? Tenemos, pues, grandes dificultades para explicar la conciencia y alcanzar alguna definición de ella.

Por lo pronto queda claro cuando una persona "está consciente" o no lo está. Como, en este último caso, el paciente en estado de coma irreversible. Pero la conciencia en sí es inobservable y, además, nos hace pensar que aun siendo ella así, es muchas cosas a la vez, para más perplejidad nuestra,

quienes, por lo demás, usamos la conciencia para discutir sobre la existencia o no de la conciencia. Es "muchas cosas a la vez": la conciencia es multifactorial. Casi cubre todo el campo de actividad de la mente, con la cual, sin error, venimos a identificarla. La conciencia es percepción, memoria, imaginación, pensamiento…

Nada nuevo; ya lo encontramos en Platón, Plotino, Marco Aurelio, san Agustín… Steven Pinker escribe en *How the Mind Works* que existen tres funciones básicas de la conciencia: la sensibilidad, el acceso a la información y el autoconocimiento. Pero debe de haber más. No son infinitas, pero sí inabarcables, por la complejidad de eso que llamamos "conciencia".

Una indefinibilidad

Es entretenida la visita a los Encantes, en Barcelona, un mercadillo de objetos y enseres viejos como el del Rastro madrileño. Se ve también ahí el pulso de la sociedad. Yo busco en la feria algún libro antiguo. Una vez en ella, "soy consciente" de que me encuentro en efecto en los Encantes. Rápido voy en busca de lo que me interesa, el libro viejo. Fijo mi atención en los puestos con libros y rebusco entre ellos: ahora me "hago consciente" de lo que examino y tengo entre manos.

Aunque también puedo verme a mí mismo en ese lugar, con este remover concreto y atento a la ocasión de hallar lo que busco. En otras palabras, ahora tengo "consciencia de mí mismo" como sujeto presente, activo y alerta en dichos Encantes. Es la autoconsciencia. La consciencia de la consciencia, con la que operamos a veces cuando hacemos o pensamos cualquier cosa.

Si uno está, por ejemplo, en un concierto, hará algo parecido. Primero será consciente de estar en la sala de conciertos. Después, de la música que le reclama su atención. Y finalmente --o todo a la vez-- de que está ahí, de que le gusta o no dicha música, y de que ahora no está haciendo otra cosa que escucharla desde su asiento. Eso es autoconsciencia, también. La mente, como el mismo cerebro, se parece a una gran orquesta. No la puedes conocer sólo conociendo un instrumento. Ya se ha dicho que la conciencia es multifactorial, con tantos planos, aristas y matices como nos vayan descubriendo el cuerpo y los sentidos, el estado de salud y de ánimo, la personalidad, la situación en que nos encontramos y las circunstancias del momento. Es la experiencia subjetiva inherente a la conciencia, por más cierto que sea el aserto orteguiano de "Yo soy yo y mi circunstancia".

Entretanto, y después de lo dicho, es casi un deber decir qué cosa entiende uno por "conciencia", esa misteriosa facultad humana que es condición y no el efecto de la inteligencia. No va a ser, por tanto, una definición, sino una apreciación personal e intuitiva basada en la neurofisiología, de un lado, y en la experiencia subjetiva, de otro. La conciencia es el estado mental básico y la función cognitiva principal del cerebro humano. Objetará el lector que en esa descripción se hace trampa, porque se describe la conciencia mencionando ya la mente y el conocimiento, la "cognición". Concedido. Pero no se ve manera de escapar de tal círculo vicioso: siempre que hablamos de la conciencia lo hacemos desde la misma conciencia e identificándola como un fenómeno del conocimiento, algo coextensivo con ella.

Recuérdese la etimología: conciencia viene de *cum scientia.* No tenemos, pues, escapatoria. Hoy el acuerdo básico de la ciencia --neurobiología, neurofisiología, neuropsicología y psicología cognitiva-- es que la conciencia es científicamente indefinible sea cual sea su naturaleza, si material o mental. Incluso William James se preguntaba si la conciencia existía, en el ensayo de 1904 *Does consciousness exist?* Abría camino al conductismo, la corriente que sostiene que la conciencia es algo que se puede admitir que existe, pero sólo por sus supuestos efectos visibles en el comportamiento. Quizás suceda con la mente lo mismo que con el conocimiento de nuestra propia cara: nunca la podremos ver directamente como no sea por refracción en el espejo.

Pero ni el conductismo ni las actuales neurociencias en general creen en ningún emplazamiento concreto de la conciencia, ni en que posea una estructura ni una función que nos permitan definirla. No es que ella sea lo que se dice un misterio; se acercaría a un enigma justo a la espera de una solución, Pero, por lo pronto, la ciencia no se siente muy pendiente de él y se conforma con estudiar fenómenos mentales más descriptibles, como la percepción, la inteligencia, el reconocimiento, la atención, etc. No se obceca con la conciencia, que se despacha como un "constructo psicológico" indefinible o como un problema para la filosofía.

Un importante filósofo de la mente, John Searle, sostiene en *The Rediscovery of Mind* que la ciencia nunca comprenderá los estados mentales, dada la naturaleza subjetiva de éstos. La cualidades subjetivas --los *qualia,* se dice hoy de aquellas "cualidades secundarias" de que ya hablaba Locke en su *Essay on Human Understanding*--, hacen que de la totalidad de las cosas que experimentamos los humanos no seamos conscientes todos por un

igual ni del mismo modo. Para unos el semáforo en rojo es una interrupción de su marcha, para otros la ocasión para seguir concentrados en sus cosas, para otros la señal que nos avisa del peligro de la calzada.

El reduccionismo fisicalista

La relación conciencia-cerebro o, si se quiere, mente-cuerpo, fue puesta en el siglo XVII por Descartes. Conciencia y cerebro son para él dos cosas, "sustancias", diferentes y opuestas desde su propia raíz. La mente no es mensurable como el cuerpo. No tiene "extensión", es puro pensamiento, *res cogitans.* En tanto que podemos concebir la mente sin el cuerpo, y éste sin ella, entonces no pueden ser lo mismo: el cerebro no puede ser una cosa pensante y una cosa pensante no puede ser un cerebro.

A partir de entonces, esta posición, llamada "dualismo", se encuentra en el fondo de todos los debates. La religión y la filosofía de Occidente la avalan, con la tradicional oposición entre la carne y el espíritu. Por lo menos san Agustín, el primer gran psicólogo, ya escribe en *De Trinitate* (X,10): "El alma, cuando busca conocerse, no ha de pensar nada de corporal de sí misma". Santo Tomás dirá: "El alma separada del cuerpo puede entender (*intelligere*), aunque de modo diferente a cuando está unida" (*Summa Theologiae,* I, 89).

Las otras explicaciones de la relación conciencia-cerebro son extrapolaciones de ese dualismo confrontadas entre sí. De una parte, tenemos, diríase, el "monismo materialista": la conciencia pertenece sólo al cerebro. Justo lo contrario de lo que acaba de recordarse de san Agustín. De la otra, el "monismo idealista": la conciencia no depende de nada físico. De ninguna manera sería explicable por el cerebro. Como se ve, se trata de dos polos opuestos y cada uno, a su manera, reductible a una sola realidad: o bien a la materia (el llamado *reductive materialism*) o bien al espíritu (*reductive idealism*).

Dentro del primer "reduccionismo" han destacado teóricos del campo de la psicología (James, Dewey, Watson, Skinner), las neurociencias (Gazzaniga, Patricia y Paul Churchland, Damasio) y la filosofía de la mente (Popper, Bunge, Smart, Dennett). William James fue el primero en usar la palabra "epifenomenalismo" para referirse a que la mente y los estados mentales en realidad no "causan" nada (*Does conscioussness exist?*). Incluso ellos mismos son fenómenos resultantes de fenómenos. Sólo hay, pues, una vía para el conocimiento, la que va de lo físico a lo mental; no al revés. Hay

en el sujeto unas "realidades de experiencia", pero no son asociables a una entidad que llamamos "conciencia" y que "desaparece cuando no se la necesita". Los "estados conscientes" son puestos en duda por James, por su "condenada y zumbona confusión". Simplemente, la atención que relacionamos con la conciencia es como un fenómeno neurológico que viene y va.

Las neurociencias en general seguirán la senda de James y el conductismo psicológico. Los estados mentales son estados cerebrales y del sistema nervioso central ("*central state materialism"*). Además de ser criticadas todas estas teorías como "fisicalistas", se las tacha de "reduccionistas", por reducir la complejidad e indefinibilidad de la conciencia a un hecho puramente físico. La conciencia es para ellas un rasgo biológico de los cerebros humanos y de ciertos animales.

El filósofo de la ciencia Daniel Dennett concentra en su obra *The Conscioussness Explained* las posiciones de quienes asumen que la vida mental es la vida cerebral. "¿Qué objeto del mundo puede ser la conciencia?", se pregunta. Y cómo puede ser que lo físico produzca lo mental. La conciencia es puro misterio. Pero, mientras, no nos valen las explicaciones subjetivas sobre ella. Los *qualia* sencillamente "no existen". Búsquense, mejor, las causas físicas de cualquier estado mental. Debemos aceptar que el fenómeno de la conciencia es una "excepción" entre la claridad con que nos explicamos el resto de los fenómenos neurológicos. Aunque eso no autoriza a afirmar, como hacen tantos otros estudiosos, que la conciencia "nunca podrá llegar a ser explicada". Si es un fenómeno físico, lo será. Mientras tanto, habrá que seguir usando metáforas, "herramientas de pensamiento", a la hora de referirnos a lo que llamamos "conciencia".

Dennett se permite avanzar una hipótesis que contribuya a explicarla. Lo hace con la metáfora del "*Multiple Drafts Model"*: en el acto mental se suman diversos "borradores". No es el resultado de un único proceso mental central (el "teatro cartesiano", dirá), sino de múltiples procesos cerebrales interconectados que funcionan a la vez modificando la información recibida por el cerebro.

Por ejemplo, coincidimos en la calle con un rostro que nos resulta familiar. ¿Quién es? De inmediato nuestra mente procesa múltiples planos: sensación, contextualización, memoria, respuesta emocional, interpretación… hasta que identificamos a esta persona. La ciencia irá despejando, según Dennett, el funcionar neurológico de cada uno de estos *drafts.*

El reduccionismo idealista

Dentro del reduccionismo idealista en la explicación de los estados mentales destacamos el racionalismo clásico (Descartes, Leibniz, Kant, Hegel) y la Fenomenología (Husserl), para quienes la conciencia existe y actúa *a priori* o con anterioridad a la percepción de la realidad.

Por su importancia en el pensamiento del siglo XX y hasta nuestros días es de destacar la concepción del citado Edmund Husserl. Este no se refiere a la conciencia psicológica, la meramente perceptiva (estar consciente), sino a la "trascendental": el ser consciente de algo. Todo ser está constituido en la conciencia, pero la trascendental se caracteriza sobre todo por bascular sobre el "de" del "ser conscientes *de* algo". Requiere una proyección o "intencionalidad" (*Intentionalität*), sea representacional, afectiva o judicativa. Esa intencionalidad la apuntó ya antes Brentano en su *Psychologie.* Los fenómenos psíquicos son para éste "aquellos fenómenos que contienen intencionalmente un objeto".

Husserl lo completa: tales fenómenos constituyen una "vivencia intencional" (*intentionales Erlebnis*). Respecto de esa conciencia trascendental leemos en las *Logische Untersuchungen* (2, Quinta investigación): "Los más de los actos son ciertamente vivencias complejas, y las intenciones mismas son además múltiples con gran frecuencia". Cada acto de la conciencia tiene una "esencia intencional", además de su contenido empírico o "esencia significativa". Es lo que distingue a la conciencia trascendental de la estrictamente psicológica. Pero debe reconocerse que estamos frente a un idealismo, a pesar de que la conciencia reacciona siempre ante fenómenos. Las intenciones, leemos en el mismo texto (∫10), "preceden, como un *a priori,* a la efectividad psicológica empírica". Una "apercepción" (*Apperzeption*) es lo que hace posible, antes que nada, la vivencia intencional en que consiste cada fenómeno psíquico. Justo esa condición es lo que permite hacer de un estado consciente una secuencia unificada y no un caos.

Nótese como ahí reverbera claramente la idea kantiana de la "unidad trascendental de apercepción" que hará posible el conocimiento y todas sus "categorías" básicas. "La forma lógica de todos los juicios consiste en la unidad objetiva de apercepción de los conceptos contenidos en ellos" (*Kritik der Reinen Vernunft,* B-140). Esa conciencia pura y la autoconciencia son "algo incondicionado" (A-401), esto es, libre de la mecánica, la fisiología o la psicología naturales.

Para la neuropsicología actual esa unidad de fondo de la mente es indiscutible, pero se desconoce su origen: es "*the binding problem*". La cuestión es que estamos, con Husserl, ante un pensador que nos propone una filosofía con una "absoluta falta de supuestos" y "sin dejarse ofuscar por prejuicios naturalistas". Y ello por partir de un "radicalismo de la autonomía del conocimiento", como afirmará más tarde en las *Ideen*. La conciencia es, por consiguiente, pura subjetividad.

Si para el monismo materialista la conciencia viene a ser ontológicamente objetiva, para el monismo idealista la conciencia, irreductible a un hecho físico, será ontológicamente subjetiva. Nos encontramos, pues, ante dos posiciones científico-filosóficas antagónicas. Con el mismo nombre nos hablan de dos entidades distintas. Es el triunfo póstumo del dualismo cartesiano. El "teatro" en el que aún estamos.

La posición intermedia

Existe un tercer y, de momento, último modelo de interpretación de la relación entre la conciencia y el cerebro. Es una posición intermedia e intermediaria entre las dos comentadas y parece no tener un nombre específico.

Desde esta perspectiva, se entiende y admite que la conciencia depende del cerebro, pero no sólo del cerebro. Los estados mentales no se reducen a estados físicos. Los *qualia,* las cualidades subjetivas de los estados mentales --gusto, color, tacto, sensibilidad al dolor, apreciación personal, etc.--, no se puede negar que existen. La conciencia de "rojo" no es la misma para todos; la "rojez" es interpretable. Cuerpo y mente no están separados. Decir que la conciencia es el cerebro es como decir que el agua es H_2O. Y afirmar lo contrario es redundante: el idealismo afirma que la conciencia es pura conciencia. Nos definiría el agua como una sustancia acuosa.

La subjetividad del individuo también cuenta, y es tan evidente que es así, que precisamente por este factor, por la experiencia subjetiva, no se puede alcanzar una clara definición de la naturaleza de la conciencia. Si el reduccionismo o monismo idealista sostiene la irreductibilidad de la conciencia a lo orgánico, en esta posición intermedia se reconoce también tal carácter irreductible a lo material, pero en un grado muy diferente, pues no se niega de ningún modo la base cerebral de la mente. Podríamos por tanto denominar a esa tercera vía de explicación de la relación conciencia-cerebro como un "materialismo no reductivo". Algunos autores lo denominan

"*emergent materialism*". Otros, como Donald Davidson, "*anomalous monism*". El caso es que no podemos desembarazarnos de la subjetividad de la conciencia, pues incluso cuando la estudiamos físicamente lo hacemos desde una u otra forma de subjetividad. Nuestro acercamiento físico, "monista", contiene dicha "anomalía".

Es destacable la posición del filósofo de la mente John Searle como precursora de la línea intermedia entre uno y otro reduccionismo. Se encuentra en su obra *The Rediscovery of Mind.* En ella admite la dificultad de definir la conciencia: puedo, afirma, describir un libro, pero mucho menos mi conciencia de ese libro. La conciencia es la "noción mental central", pero no se puede afirmar ello taxativamente, porque "sólo una pequeña fracción de nuestros estados mentales es consciente". Desconocemos la base neurológica de la conciencia y, asimismo, existe la dificultad de analizar la estructura de los elementos sociales que concurren en esa facultad humana. También hay que considerar los estados de ánimo del sujeto en su actividad mental. La complejidad de esa actividad se registra igualmente en los distintos niveles de atención que coinciden en los estados conscientes: por ejemplo, al conducir un automóvil me fijo en la conducción, pero pienso a la vez en mis cosas, y puedo pensar, también, que, si pienso demasiado en mis cosas, podría tener un accidente.

Igual que Husserl y la Fenomenología, Searle asume que la conciencia siempre es "intencional". E igual que Piaget y la escuela de la Gestalt, admite que su actividad es de una constante organización de objetos, en la que influye la familiaridad que se tenga con ellos. Por todo ello y más, en la conciencia opera claramente la subjetividad del individuo. "La conciencia no es un 'material', es un rasgo o propiedad del cerebro en el sentido, por ejemplo, en que la liquidez es un rasgo del agua". Se cometen entretanto "errores tradicionales" cuando se pretende explicar la conciencia: 1) Pensar que todos los estados conscientes son "autoconscientes"; 2) suponer que la conciencia se conoce gracias a la facultad especial de la "introspección", la cual no es ni siquiera un rasgo esencial de la conciencia, y 3) dar por descontado que el conocimiento de nuestros estados mentales es objetivo e "incorregible".

La idea de que "el todo es más que la suma de sus partes" aparece a menudo en la historia de la filosofía: desde Aristóteles (*Metafísica,* VIII) y Leibniz y su Monadología, hasta el intuicionismo ético de Moore y Ross, y el libro *The Mind and its Place in Nature* de Charles D. Broad*,* un discípulo de ambos en Cambridge. Dicha idea la recoge igualmente el filósofo de la

mente australiano David Chalmers para introducir la teoría del "emergentismo" en la explicación del fenómeno de la conciencia. En su versión débil, dicha teoría sostiene que la conciencia emerge de la organización del cerebro; en la versión fuerte, la conciencia constituye una propiedad que no puede deducirse de los hechos físicos del cerebro, incluso conociéndolos todos. El "todo" de la conciencia sería, así, más que la suma de sus partes. Pero ambos niveles de surgimiento o emergencia de la conciencia son para Chalmers difíciles de predecir. Y de explicar. ¿Cómo se explica que de la suma de notas musicales de la orquesta emerjan el ritmo, la armonía o la melodía?

Acerca de la conciencia se presentan, pues, dos problemas. Uno es relativamente fácil de resolver: el problema del funcionamiento del cerebro en actividades como la percepción, el proceso de información o el prestar atención a un asunto. Pero el otro no es así: ¿por qué los procesos físicos del cerebro se acompañan de experiencia subjetiva? Pues no sólo percibimos, procesamos información y nos fijamos en las cosas, más otros fenómenos cerebrales, sino que sabemos que suceden dichos fenómenos y sentimos en nuestro interior lo que representan. Para Chalmers, "*the really hard problem of consciousness is the problem of experience",* como afirma en el artículo de 1995 "Facing up to the problem of consciousness". Él ha pasado por ser el filósofo del "problema difícil" (*the hard problem*) de la conciencia. Lo desarrolla en su libro *The Conscious Mind.* ¿Cómo se explica el surgimiento de la experiencia? ¿Y cómo podemos observar y predecir tal cosa? Sólo contamos con la experiencia personal para hacerlo. Este, y no tanto el de la base neurológica de la conciencia, es el problema de la explicación de los contenidos mentales. La experiencia existe, pero ¿cómo surge de lo material? Se ha llamado a la posición de Chalmers "dualismo naturalista": lo físico versus lo vivido. Es inevitable recordar aquí lo que se ha dicho más arriba de Husserl y la "vivencia intencional" de la conciencia. Este hincapié en lo subjetivo de los actos mentales lo aleja también, como a otros pensadores, del reduccionismo de la conciencia a lo meramente físico.

En la oposición al reduccionismo cabe destacar también la aportación de otro filósofo de la mente, Thomas Nagel, en sus inspirados ensayos *The View from Nowhere,* y *Mind and Cosmos.* Para este pensador el debate no es tanto entre naturalismo y no-naturalismo acerca de la mente, sino entre un naturalismo reduccionista (pone el ejemplo del neodarwinismo) y otro no reduccionista, como el que él mismo sostiene. Aún, con todo, para hablar apropiadamente desde esta última perspectiva sobre la conciencia se requiere una "revolución conceptual". El tema, por cierto, ha sido tratado por el

filósofo de la ciencia Juan Arana en su libro sobre el determinismo *Los sótanos del universo.* La experiencia subjetiva, los *qualia,* existen también para Nagel, pero serán indefinibles. Siempre hablamos como "observadores", cuando de hecho lo hacemos desde nuestro interior.

Por eso habría que saltar a una nueva perspectiva de análisis de la conciencia, en que las cualidades subjetivas de la misma conciencia que practica dicho análisis ya no existan. Dicho de otro modo: no tenemos medios conceptuales para solucionar el problema de la relación conciencia-cerebro, o mente-cuerpo. Las explicaciones científicas se basan hoy por hoy en la necesidad causal y tal necesidad implica, para Nagel, la imposibilidad de concebir una explicación opuesta. Así, por más que nos expliquemos la conducta neuronal no lograremos desentrañar el por qué ni el cómo de la experiencia subjetiva de, por ejemplo, sentir más o menos dolor o apreciar una imagen de forma más o menos ordenada. Los estados de conciencia son siempre subjetivos y habríamos de anteponer a cualquier percepción o juicio un "es como…".

Por eso, según Nagel, el neodarwinismo, y su pretensión de una explicación totalizadora de los fenómenos del universo, no sirve para explicarnos el fenómeno de la conciencia. Hay muchos fenómenos esenciales que la ciencia natural no puede explicar. Entre ellos, la conciencia es "el obstáculo más evidente" para una pretendida descripción física o "naturalista". La conciencia no es pasiva, está penetrada por la intencionalidad, es decir, "la capacidad de la mente de representar el mundo y sus propios propósitos". El filósofo deja claro: "Los sujetos conscientes y sus vidas mentales son componentes de la realidad de los que no podemos escapar y que no son descriptibles por las ciencias físicas". Sin embargo, con ellos conocemos el mundo exterior e interior del individuo.

La consecuencia de la imposibilidad de describir el factor mental es trascendental: "Si la ciencia física deja a la conciencia sin explicar, eso muestra que no puede proporcionar la forma básica de inteligibilidad de este mundo". Si ello se aplicara a la filosofía y a la ciencia occidentales desde Parménides, los atomistas y Aristóteles, la historia del pensamiento sería otra muy diferente. Cabe, no obstante, la esperanza de un naturalismo no reduccionista o de un monismo que explique algún día cómo y por qué lo físico y lo mental son dos partes constitutivas del mismo universo: una "explicación naturalista integradora de un nuevo tipo", concluye. Este final nos hace pensar en la obra *Consilience* (1998)*,* del sociobiólogo Edward O. Wilson, aparecida una quincena de años antes que *Mind and Cosmos,* y

donde se propugna, parecidamente, la unidad universal del conocimiento, en un arco que comprendería desde la física hasta la religión.

La parte subjetiva de la conciencia parece imposible de borrar, como sucede nuestra propia sombra. No podemos saltar sobre nuestra sombra, ni eliminarla. Para esto último hemos de esperar al mediodía en punto, cuando el Sol está en vertical unas décimas de segundo sobre nuestra cabeza. Lo podemos hacer con la sombra, pero no con la subjetividad de la conciencia, que la acompaña en todo tiempo allí donde se mueva o se pose. Es lo que, entre otras dimensiones de la cultura, afecta a la ética.

Así, en su obra *Neuroética y neuropolítica,* Adela Cortina pone de relieve la distinción entre lo físico y lo moral para la educación en la responsabilidad. Saber cómo funciona el cerebro no equivale a saber cómo hemos de actuar según lo correcto. Las neurociencias nos informan de nuestra constitución neurológica y en parte emocional, pero el resto lo pone la cultura moral y política del sujeto.

El componente transpersonal de la conciencia

Me he referido a una tercera vía entre el reduccionismo materialista y el idealista en la explicación de la naturaleza de la conciencia moral. Es la que sostiene la dependencia de ésta respecto del cerebro, pero no una total o preponderante dependencia. Cuerpo y mente pertenecen al mismo individuo e interactúan en él. Se oponen a la vez que se complementan, pero son funcionalmente distintos. La conciencia es, desde esta otra perspectiva de análisis, epistemológicamente objetiva y subjetiva a un tiempo.

Pero el último problema que se nos presenta es si la conciencia no es intersubjetiva también. Es curiosa la paradoja de quienes sostienen la duda, en términos científicos, sobre la existencia de la mente ajena (*the other minds problem*), incluso de la propia (*the hard problem of consciousness*), y en cambio no se duda de los límites individuales de la conciencia. Esta se piensa que es, desde los antiguos filósofos griegos, indiscutiblemente individual e intransferible. El *daimon* socrático es interno al alma. Platón o Aristóteles, Descartes o Locke, Husserl o Popper, no admitirían que tu conciencia no sea solo tuya y que no es tan personal e intransferible como nos imaginamos y, sobre todo, quiere nuestro yo. Creo que no se ha entrado a fondo hasta ahora en el problema --aunque ya lo apuntaron Locke (*Essay,* XXVII, ∫17 ss.) y los primeros empiristas-- de la relación entre la conciencia en general y la existencia del ego, no sólo en el sentido psicológico y epistemológico, sino

moral y social. ¿Tan seguros hemos de estar de que la conciencia pertenece sólo a nuestro cerebro y/o a nuestra individual subjetividad?

Podría acaso subdividirse la mencionada ”tercera vía” de la conciencia entre ésta como una realidad solo individual o bien como individual y al mismo tiempo interpersonal. Los estados mentales son subjetivos, pero creo que es plausible pensar que pueden ser participados. No en su continente, que es sin duda individual (nuestro cerebro y nuestra intransferible personalidad), sino en sus contenidos: en el *software*, por así decir, de nuestra conciencia. Cada uno lleva su conciencia como quien lleva una caja de herramientas. La caja es mía, yo la transporto cada día de aquí para allá y su ansa casi se ha amoldado a mi mano. Puedo también ver que yo he elegido unas herramientas determinadas y que los demás han preferido las suyas. “Cada maestrillo tiene su librillo”, sabemos bien los docentes. Además, aunque coincidamos con las mismas, las mías tienen un uso y un cuidado que los instrumentos de los demás no tienen. Son mis herramientas y las herramientas de cada uno tienen una pátina y sentido propios. Por ejemplo, tu vocabulario como hablante o como escritor es diferente al de los demás --ellos usan palabras que tú nunca usarás, y viceversa--; es como un coto cerrado y casi invariable en toda la vida de adulto. El otro dice “formidable” y tú dices “fantástico”. Pero sean palabras u otras cosas, el acervo de herramientas para elegir, usar y abandonar, o pasar a otros, es común a todos en las generaciones coexistentes, pero también entre la nuestra y las anteriores, como lo será entre las posteriores.

Aquí se avanza una idea, no una teoría. Justifico mi interpretación apelando, en principio, al hecho psicológico y cultural de que la conciencia tiene una carga objetiva que le viene del exterior: lenguaje, aprendizaje personal, influencia del entorno social, interacción con el medio natural. La conciencia se va haciendo con todos estos elementos. Por tanto, no es sólo una realidad individual. Ligado al sustrato subjetivo, hay un fondo común. Ese que nos permite especular sobre la conciencia como una facultad compartida, en algún aspecto transferible de persona a persona, y de algún modo esparcida después de la muerte del sujeto.

La continuidad, en la historia, de las creencias y de los sentimientos religiosos, morales, sociales y políticos, añadidos a los de la intrahistoria familiar, confirmaría quizás la transmisión de la conciencia tanto individual como la llamada “conciencia colectiva” a través de las generaciones, entre ellas y dentro de cada una de ellas. La historia no se repite, pero rima. Aunque conocemos de sobras la fuerza del sedimento en el flujo de la historia, eso es

algo que no deja de sorprendernos, como la conciencia que rima entre individuos y generaciones dado su fondo común.

Tengo en un estante próximo a mi mesa el libro de un clásico de la sociobiología: *Ideas para una concepción biológica del mundo,* de Jakob von Uexküll, con un prólogo de Ortega y Gasset y unas anotaciones al margen con lápiz de mi maestro Francesc Gomà. Creía mi deber consultarlo sobre el tema que hoy nos ocupa. Y hallo algo que viene bien al caso. Todo organismo nace y crece en un medio, pero no pasivamente: se hace con él y también de él. El mundo entra en su esfera individual. El mundo exterior es inabarcable y entrará por tanto sólo una parte muy pequeña de él --nosotros podemos decir: el habla, las costumbres, el hábitat más familiar o próximo --, con lo que el organismo se hace uno con su entorno: "…se crea un mundo circundante (*Umwelt*), único propio para él, en el que se desenvuelve su vida". Y así, cada ser vivo "construye" sus órganos.

El mundo circundante se acomoda al mundo interior (*Innenwelt*) de cada individuo. Este intercambio podemos pensar que sucede también con la conciencia y el conocimiento en general. Del exterior nos llegan datos, "información", pero la información no es aún conocimiento ni genera y articula nuestra conciencia. Esta formación, de base físico-perceptiva, se realiza con la actividad mental, los fenómenos anímicos y con la subjetividad a ellos unida. Entonces, en la formación de su conciencia cada sujeto recorre una parte de la serie de sus progenitores y antepasados y transita por en medio, recibiendo la influencia, de su entorno presente, material y social.

El problema de la conciencia es desde esta clásica visión sociobiológica el problema del engranaje entre el mundo que nos precede y rodea y nuestro ser individual y más personal. Su sincronización, su encaje, hasta hacer de esas dos ruedas de la vida, exterior e interior, una sola entidad activa a la que llamamos mente o conciencia. La visión de Uexküll y de tantos otros científicos y filósofos que le han seguido (hasta un Deleuze) nos sirve para recordar, incluso admitiendo la separación entre el cerebro y los estados mentales –el dualismo--, que la conciencia, sea al formarse un conocimiento de las cosas o en la intimidad moral del ser humano, es tanto un fenómeno individual como dependiente del mundo ajeno.

En cada conciencia se han constituido y actúan entrelazadas tres características que la definen: la dependencia orgánica, su singularidad personal y la interdependencia con otras conciencias y el mundo. Pero casi podemos afirmar categóricamente que, a pesar de estos elementos comunes, cada conciencia es única.

El acervo común de la conciencia

Varias metáforas han servido para la explicación de la naturaleza de la mente. La tradicional, desde Ramon Llull, es la del árbol con sus ramas. Se ha usado también la imagen fluvial --el "flujo" de la conciencia, Proust, Joyce, Woolf--, la hidráulica (Freud y su primera tópica de la mente) y el rizoma o tallo subterráneo horizontal para Deleuze y Guattari. Sin duda, la hoy predominante es la metáfora de la "red" en la comparación del conocimiento con el procesado informático de datos.

Las metáforas, desde Platón, ayudan a las ideas, pero cuanto más aspira a ser riguroso un pensamiento creo que más debería prescindir de la apoyatura de las imágenes. Pero seguramente no podemos escapar de ellas. Mi idea de la naturaleza de la conciencia se aviene con la imagen de un gran contenedor ilimitado, como el número de sus elementos. Estos son los *universalia,* es decir, el conjunto de representaciones de todo lo que existe, ha existido o podría existir y que puede llegar a ser conocido por el ser humano. Es el mundo de la vida, la experiencia y los signos. El *Lebenswelt* de las vivencias personales, según Husserl y Habermas, sería una parte de ese conjunto.

Obviamente, cada conciencia individual sólo contendrá una parte infinitesimal del acervo de todo lo que hipotéticamente ella podría llegar a conocer. Por ejemplo, en el plano familiar uno puede llegar a conocer mucho más allá de sus abuelos y bisabuelos, pero por lo general no pasamos de éstos. Como filósofo, tengo conocimiento de otros filósofos, pero es parcial y además limitado a un par de docenas de ellos. Una historiadora, en otro ejemplo, trabaja sobre los hechos de la guerra de los Treinta Años, pero apenas sabe nada de otras guerras. Y no es porque lo que desconocemos nos esté impedido conocerlo. El ejemplo más paradigmático es el del lenguaje: sólo conozco de él el vocabulario que he aprendido y el habla que uso. Pero tampoco es necesario que sea así. Apenas sabemos nada de todo lo disponible a nuestro saber.

La conciencia depende en su contenido de ese gran contenedor, el acervo de todo lo que podría llegar a entrar en ella, que he llamado los *universalia,* porque es común a todos. Es un acervo ilimitado, pero no infinito. Se trata de un conjunto sin fronteras de elementos indeterminados, de los que la conciencia echará mano sólo de unos cuantos, que pasarán a ser de una u otra forma determinados, por su propia actividad aprehensora y de constante aprendizaje. Son los "estados de conciencia", propios e

inalienables de cada sujeto. En la conciencia se determina, pues, una parte de todo lo indeterminado, y lo que no lo está es lo que llamamos el "inconsciente".

A partir del contenedor común de la conciencia, con todos sus *universalia*, se forman y configuran, comparable a una cristalización –mental, en este caso--, las conciencias en su aspecto más personal: los *individualia,* indesligables, sin embargo, de la conciencia en común. Son como vasos o recipientes que se forman y penden del reservorio común de la conciencia. No hay una "conciencia común" -–Durkheim defendió la "conciencia colectiva"--, subsistente por sí misma, sino una conciencia *en común* dentro de cada conciencia. Esta siempre es individual.

Fuera de la conciencia no hay más conciencia. Pero al proceder ella de esta conciencia en común, la conciencia individual puede en parte, su parte más común, trasvasarse, como si se tratara de una sublimación, a otra conciencia individual y también ser devuelta a los *universalia* –vida, experiencia, signos-- que constituyeron la conciencia en común. Pensemos en el fenómeno de la moda.

*La conciencia como "*commind*"*

La *mens* individual tiene una parte de *commens* o *mens* en común de la que participa y a la que es devuelta. Se podría ilustrar este esquema con la imagen de un árbol de la India, el baniano, cuyo tronco casi no se ve porque sus ramas crecen en vertical hacia abajo, hasta hundirse en el suelo, echando raíz, para ascender después como troncos paralelos.

El gran precursor del pragmatismo filosófico, Charles Peirce, habló ya de una "*commind",* como me recuerda su estudioso español el profesor Jaime Nubiola. Se trataría de concebir la conciencia ("término muy vago", según el propio Peirce) como un depósito con un líquido que se esparce en una constante renovación por vasos o botellas independientes, pero comunicados entre sí. El contenido de cada vaso o conciencia individual alcanza también a los vasos o conciencias cercanos y al depósito general, la *commind,* del que penden. Cada conciencia sería, pues, "*a determination of the dynamical object of the commind"*. El siempre sabio y perspicaz Peirce introduce esta idea en una carta a Victoria Welby del 9 de Marzo de 1906, publicada después en 1998 en *The Essential Peirce* 2, *Selected Philosophical Writings, 1893-1913* (p. 477 ss.).

No se transferirían los estados de conciencia, porque pertenecen neurológica y psicológicamente a cada uno y su subjetividad. Son los *individualia*, lo más formal y acotado de nuestra conciencia. Pero sí acaso se transferiría la carga de conciencia, el contenido objetivo de *universalia* o fondo común con otras conciencias. La experiencia subjetiva, la autoconsciencia y lo inconsciente forman parte de "mi" conciencia y son intraspasables. Ni siquiera son describibles, incluso para mí mismo, desprovisto como estoy de medios para sondear a fondo en ellos. Pero lo describible, sea indirectamente por la conducta y/o por los resultados de esta --nuestras obras, actos, modos de conducta y lenguaje, principalmente--, eso podría pensarse que es transferible a otros y volver al fondo común de donde extraemos la representación de los *universalia.*

Al fin y al cabo, conciencia y mundo se forman recíprocamente. Si en mi conciencia está parte del mundo, en el mundo está también parte de mi conciencia. Para acercarse a una cierta idea de la realidad de la conciencia, autores como el citado Chalmers y otros no reduccionistas que hemos visto, acuden al ingrediente adicional de la experiencia subjetiva. Aquí se acude también a ella, más al ingrediente objetivo del contenedor de una conciencia en común, en el que asienta también el órgano y la función de la conciencia. Indesligable de su base cerebral, la conciencia es subjetiva e intersubjetiva, personal y transpersonal a la vez.

El mundo crea la conciencia, la conciencia le crea a uno y la conciencia vuelve por sus contenidos al mundo. No podemos transferir la parte más personal de ella, la de los estados de conciencia, pero sí la más objetiva e impersonal de la carga de conciencia. Es la parte visible del iceberg mental. ¿A dónde va la conciencia? me preguntaba el cirujano Juan Viñas que he mencionado al principio. No podemos certificar que no vaya a ninguna parte, sea o no la misma cosa que antes existió. Mi idea es que lo formal o trascendental de la conciencia no es transmisible, pero no descarto que lo material y perteneciente más claramente al mundo sobreviva de algún modo.

La conciencia intersubjetiva es el tema de la Quinta meditación en la *Meditaciones cartesianas* de Husserl, como respuesta a la acusación de que su método de la "reducción trascendental" conducía al solipsismo. Pero Husserl no duda del "mundo circundante" e incluso de una comunidad "supraindividual" (*"die beständige Lebenswelt von uns allen",* ∫58).

El mismo había dicho, en el epílogo de sus *Ideen,* confiar en que otros sigan su método y recojan sus ideas, aunque no lo harán aquellos que se muestren y se crean "seguros de su filosofía". En este mismo epílogo lo que

sí dice con seguridad, estando casi al final de su carrera, es que ha alcanzado "la perfecta certeza de que podía llamarse a sí mismo un principiante". Nosotros estamos también principiando en el estudio de la naturaleza de la conciencia. Otra cuestión abierta más.