

Fenomenología de la conciencia y naturalismo

Óscar L. González-Castán

ABSTRACT

In this paper I propose a renewed Husserlian model on consciousness. For this task I shall recapitulate the six main phenomenological senses that the word “consciousness” has in Husserl’s writings. I shall also show how these senses are related to each other. Taking this model as a possible background for future reflection, I shall argue that Colin McGinn’s theory on consciousness is untenable. McGinn ends up with a view in which introspection is absolutely detached from consciousness, i.e., from the subject of consciousness. Since McGinn relies heavily on such a view to naturalize consciousness, his version of naturalism is in serious peril.

RESUMEN

En este artículo propongo renovar un modelo husserliano de conciencia. Para ello recapitulo los seis sentidos fenomenológicos fundamentales que la palabra “conciencia” tiene en los escritos de Husserl y, a continuación, muestro cómo estos sentidos están relacionados entre sí. Cuando se toma este modelo como trasfondo para posibles reflexiones futuras, se puede ver que la teoría de la conciencia de McGinn es insostenible. McGinn termina defendiendo un punto de vista según el cual la introspección está absolutamente separada de la conciencia y del sujeto consciente. Dado que McGinn se fundamenta en este punto de vista para naturalizar la conciencia, su versión del naturalismo también está en serio peligro.

INTRODUCCIÓN

Uno de los problemas fundamentales con los que se enfrenta la filosofía de la mente contemporánea en su conjunto es aclarar de una forma descriptiva adecuada qué es lo que entiende por el término “conciencia”. Afirmar esto podría parecer un exabrupto si se escuchara desde el lado de la filosofía de la mente, pero lo es mucho menos si esta afirmación se comprende desde la tradición fenomenológica. Las tensiones inherentes a la falta de precisión y rigor en el uso o usos de este término junto con la enorme dificultad existente a la hora de hacerse una idea cabal de las experiencias subjetivas en las que se basan dichos usos son dos factores que dificultan enormemente la comprensión de los fenómenos mentales conscientes. Esta falta de comprensión no es

en absoluto un aspecto menor de los problemas que aquejan a los proyectos de naturalización de la conciencia. Parece evidente que antes de poner manos a la obra para intentar naturalizar la conciencia hace falta, como requisito imprescindible, saber con un poco más de precisión qué se quiere naturalizar (funcionalizar, reducir, eliminar, etc.). Es decir, hace falta saber algo concreto e interesante sobre aquello que supuestamente ha cometido el pecado ontológico más grave que cometerse pueda, el de no querer ser ni, quizá, poder ser una pura cosa de la naturaleza entre todas las demás cosas que componen el *mappa mundi*, sino aquello para lo cual hay y se manifiesta tal cosa. Es posible que querer naturalizar la conciencia sea una tarea que no va a la zaga de querer intentar encontrar la cuadratura del círculo. Y algo central de este símil se empeña en mantenerse en pie cuando se echa una ojeada a lo que algunos autores prominentes de la filosofía de la mente contemporánea han dicho sobre la conciencia y el modo de naturalizarla. Como ejemplar representativo de este desafortunado estado de cosas tomaré a Colin McGinn. Y lo haré por dos razones bien concretas. En primer lugar, porque McGinn es uno de los pensadores que ha ido más lejos, aunque no de una forma sistemática, en los intentos de esclarecer la noción misma de “conciencia” cuyo referente va a ser expuesto posteriormente a alguna clase de proceso de naturalización. En segundo lugar, porque su teoría puede ser considerada como un signo inequívoco de las tensiones enormes y fatales, cuando no contradicciones, que aquejan a los intentos de mantener una concepción robusta de la conciencia en la que ésta, en principio, se resiente cada vez que quiere ser naturalizada, junto con una agenda filosófica incondicionada en la que todo tiene que declinarse en términos naturalistas, so pena de convertirse en el hazmerreír y el patito feo del patio filosófico.

I. SENTIDOS FENOMENOLÓGICOS DE LA CONCIENCIA

La tarea eminentemente propedéutica pero esencial, tanto para el naturalismo como para el no-naturalismo, de aclarar el significado del término “conciencia” y, por lo tanto, de comprender sus posibles referentes y sus relaciones mutuas la llevaré a cabo tomando como guía de la discusión los seis sentidos fenomenológicos fundamentales que la palabra “conciencia” tiene en los escritos de Husserl. Llevar a cabo esta tarea, que no puede realizarse aquí nada más que con botas, espero, delicadas pero de siete leguas, puede servir como guía mínima para intentar entender qué es lo que el naturalismo ampliamente aceptado de la filosofía de la mente contemporánea quiere naturalizar.

Primer sentido: La conciencia como la consistencia fenomenológica del yo empírico. La vida consciente, o como a veces se refería Husserl a ella, la vida (*Leben*), es algo que se nos aparece, pero también la condición de toda fenome-

menicidad, de que algo se nos aparezca y, por lo tanto, la condición de que tengamos noticia o presentación ante nosotros de cualquier otro ser. Es también la condición de la comprensión de cualquier problema, pregunta e investigación. Al fin y al cabo, preguntamos nosotros y tratamos de contestar también nosotros; nosotros que somos seres conscientes de que hay tal problema y tales y cuales vías de solución. Como algo que se nos aparece, no somos conscientes de nuestra vida consciente como si fuera una cosa más entre las muchas cosas de las que somos conscientes. La vida consciente tiene su forma peculiar de dársenos, directamente relacionada con su modo de ser, que hace muy difícil, si no de momento imposible, confundirla con cualquiera de los otros objetos que pueblan el mundo pues ninguno de éstos muestran sus características. Husserl describió este modo peculiar de darse ante nosotros nuestra conciencia como la unidad de la corriente de vivencias que se constituye progresivamente, temporalmente, por los modos peculiares en que nuestros estados psicológicos y experiencias se funden y entrelazan entre sí (*die Verwebung der psychischen Erlebnisse in der Einheit des Erlebnisstroms*) [Husserl (1900/1984), p. 356]. Ningún objeto, ni siquiera nuestro propio cerebro, aun en el caso de que pudiéramos verlo cuando se nos antojara, es capaz de exhibir este entrelazamiento peculiar de las vivencias conscientes que forman nuestra vida. Husserl, además, pensó que la conciencia, concebida como el yo fenomenológico, se unifica a sí misma, cuando su existencia se extiende y prolonga en el tiempo, sin necesidad de un sujeto distinto de ella. Es la forma del tiempo (presente-pasado-futuro) lo que sintetiza nuestras experiencias psicológicas, es decir, nuestras experiencias se amalgaman y cosen entre sí de acuerdo con un patrón temporal.

Segundo sentido: La conciencia como nombre general para toda clase de vivencia intencional, para toda clase de *cogito* [Husserl (1900/1984), p. 377]. Aunque nuestra vida consciente es una unidad, sin embargo, para poder empezar con el análisis fenomenológico, necesitamos suponer que es posible distinguir experiencias discretas y concretas que sean relativamente independientes entre sí. El problema, como cualquiera puede comprobar si piensa en sí mismo, es que un presente temporal de conciencia no es algo simple. Por el contrario, hay una enorme variedad y riqueza en nuestra conciencia, en las vivencias intencionales que “ocupan”, por decirlo así de impropiamente, cada presente de tiempo en el que siempre estamos viviendo cuando somos conscientes de nosotros mismos a la vez que del mundo. De una forma paralela a esta riqueza, hay también una riqueza impresionante en las cosas de las que somos conscientes en varios grados en cada presente del tiempo. Y ambas series, las de las vivencias y las de sus objetos, están correlativamente estructuradas de una cierta manera, tal y como los fenómenos atencionales muestran. Precisamente, la existencia de esta estructura atencional condujo a Husserl a ir más allá del marco que él mismo había establecido en las *Investigaciones lógicas*. El yo fenomenológico tiene que ceder el paso a la idea de que hay un sujeto, un

“yo puro”, que de una manera más o menos libre presta atención a las variadas cosas, temas u objetos de los que se ocupa “a través de” y “gracias a” sus experiencias intencionales. Hay siempre un foco de la atención que subraya tanto una determinada vivencia o estado psicológico entre los muchos que se dan simultáneamente en un ahora de tiempo como un determinado tema de atención, y deja relativamente menos atendido en varios grados otras experiencias y objetos. Así, una distinción fenomenológica en la región de las experiencias intencionales conscientes se impone a sí misma. Es la distinción entre aquellas experiencias en las que el yo parece estar absolutamente presente y a través de las cuales está primariamente atento a algo, y aquellas otras en las que el sujeto no está presente de esta manera. Ahora atiendo a lo que estoy escribiendo pero a la vez estoy coatendiendo a la pantalla en la que aparecen las letras que escribo y al zumbido que produce el ordenador y, quizá también en los márgenes borrosos de mi conciencia, al movimiento casi mecánico de mis dedos sobre el teclado. La última clase de vivencias coatendidas forman una suerte de cohorte o halo (*Hof*) que se ciernen de formas bien estructuradas “alrededor” de las vivencias mediante las cuales estoy atendiendo focalmente a algo [Husserl (1913/1950), p. 62]. De esta última descripción de la conciencia se desprenden para Husserl otros dos sentidos más de la palabra “conciencia”.

Tercer sentido: La conciencia como el nombre para aquellas experiencias que están especialmente “subrayadas”, “iluminadas” o “activadas” por nosotros cuando dirigimos nuestra atención hacia algo. Estas experiencias son las que llama Husserl “*cogito*” en un sentido estricto [Husserl (1913/1950), p. 63]. *Cogito*, conciencia, es aquel estado en el que yo estoy absolutamente presente.

Cuarto sentido: La conciencia como el nombre más general para todas aquellas experiencias que constituyen la cohorte o halo de un *cogito* en sentido estricto. Husserl las llamó también “*cogito*” pero en sentido laxo [Husserl (1913/1950), p. 64].

Quinto sentido: La conciencia como el sujeto, el “yo puro”. Las distinciones fenomenológicas previas requieren enfatizar todavía un dato fenomenológico absolutamente crucial. El yo, el sujeto, no puede ser la totalidad de las vivencias intencionales como Husserl pretendía en la *V Investigación lógica*. Pero es que, además, cada vivencia intencional tiene necesariamente dos lados u orientaciones: una objetiva que “mira” al objeto del que somos conscientes, y la otra subjetiva que “mira” al sujeto que es consciente de ella y de su objeto. Todas las experiencias intencionales conscientes son mis experiencias o tus experiencias de esto o lo otro, de cualquier objetividad (cosas inertes, biológicas, imaginadas, recordadas, evidencias de cualquier tipo, ya sean empíricas o matemáticas, etc.). Descartes expresó esto de una forma maravillosamente sucinta y clara: *ego cogito cogitata*. Sin embargo, la conciencia en este nuevo sentido no es nada que pueda tener en sí mismo un contenido propio al margen de la corriente de vivencias y, así, no puede cons-

tituir el tópico de ninguna investigación, ni siquiera de una investigación filosófica fenomenológica y menos aún de una científica, aunque está supuesta en cualquiera de ellas [Husserl (1913/1950), p.160]. Esta es la razón por la que esta conciencia, este yo, es “puro”. Está vacío en sí mismo de todo contenido y, por tanto, es directamente indescriptible. Sin sus vivencias no es nada, pero no es ninguna de ellas ni se diluye en su conjunto. Sin embargo, esto no significa que no podamos decir nada significativo acerca de él. Se pueden mencionar al menos dos cosas aquí. Primero, que este yo puro o sujeto no puede estar incluido en el catálogo general de lo que hay en el mundo en un sentido natural. El sujeto no puede ser una experiencia de ninguna clase ni el objeto que se nos aparece en ninguna de ellas. Es, ante todo, la condición última de la fenomenicidad de todo lo que puede aparecérsenos por medio de nuestras vivencias conscientes, incluido nuestro cerebro, el cual rara vez, si alguna, comparece ante nosotros. El yo puro, por tanto, no pertenece al campo de los fenómenos, de lo fenoménico. Más bien, es aquello para lo cual hay fenómenos. Segundo, en contra de lo que pensaba Kant, el yo puro sufre una especie de constitución o formación a lo largo de la constitución temporal de la corriente de conciencia. Por ejemplo, adopta necesariamente, lo quiera o no, ciertas clases de hábitos de tipos muy variados, por ejemplo, cognoscitivos o de carácter. En el lenguaje cotidiano, decimos que nuestra vida se va cargando de experiencias, preocupaciones, alegrías, etc. El yo, por tanto, es aquello que se ofrece adecuadamente a que realicemos con sentido una narración biográfica de su constitución. Es claro, en cualquier caso, que no tiene ningún sentido hablar de vivencias conscientes sin un yo que las viva, las experimente y esté presente en ellas.

Sexto sentido: La conciencia como percepción inmanente. Esta última noción de conciencia que puede ser distinguida en la fenomenología de Husserl es quizás la que tiene detrás una historia más complicada. Sin embargo, es en gran medida el instrumento metodológico principal para poder realizar descripciones fenomenológicas. Tenemos percepción inmanente cuando se cumplen simultáneamente dos requisitos. En primer lugar, aquello que es percibido en percepción inmanente pertenece a la misma corriente de conciencia que su percepción. En segundo lugar, aquello que es percibido de esta manera no se nos aparece en escorzos o perspectivas (*Abschattungen*) [Husserl (1913/1950), p. 74]. Ambas condiciones, además, están interrelacionadas muy íntimamente dado que sólo los estados intencionales conscientes carecen de la posibilidad de ser experimentados desde diferentes perspectivas y con diversos matices sensibles, como en cambio sí le sucede a cualquier cosa de la que podamos tener una percepción trascendente. Por tomar un ejemplo de Husserl, tenemos una percepción trascendente de una nota dada por un violín la cual suena distinta, en escorzos, si estamos en el patio de butacas, en el anfiteatro o si hemos llegado tarde a la sala de conciertos y estamos esperando fuera a que haya un intermedio para poder pasar. Para ningún sujeto sensible

para quien la nota suene existe “la nota” del violín, la nota en “sí misma”, a no ser que sea por convención, como aquella que se escucha justo desde aquí. Y lo mismo que pasa con una nota musical, que no tiene propiedades espaciales, ocurre con las cosas espaciales y con sus propiedades que ocupan espacio, como es el color sentido. Ni la nota del violín ni el color del violín ni el violín mismo que emite esa nota y tiene ese color pertenecen a mi corriente de vivencias como partes ingredientes temporales tuyas, y su percepción siempre es en escorzos, es trascendente [Husserl (1913/1950), p. 67]. No acontece así con la percepción inmanente que yo tengo de mi estar oyendo la nota del instrumento o de estar viendo este color que estoy sintiendo. Y, claro está, de mi percepción trascendente de la nota del violín puedo tener una percepción inmanente gracias a la cual puedo describir tanto la propia percepción inmanente como las características de las percepciones trascendentes y las de sus objetos, así como las correlaciones que guardan entre sí.

Muy sucintamente, todos estos sentidos fenomenológicos del término “conciencia” están relacionados de la siguiente manera. Cualquier estado mental consciente es consciente porque constituye la noticia plena, evidentísima, que el sujeto tiene de sí mismo en un presente vivo de tiempo y, precisamente, porque la tiene también a su vez de una parte de la corriente unitaria de sus vivencias, y todo ello gracias a la percepción inmanente que, a la postre, no consiste en nada más que en el hecho de que el sujeto se hace presente reflexivamente a sí mismo en todas sus vivencias, pero especialmente en aquellas que vive en la forma del *cogito* en sentido estricto, aunque no sólo, y gracias a las cuales está dirigido siempre a alguna objetividad, y siempre a más de una, a algo que se le presenta o aparece. En esto consiste lo que resumidamente se ha llamado la evidencia apodíctica del *cogito* o, mejor dicho, del *ego cogito cogitata* cuyo modo de ser, tal y como ha sido descrito, no parece que se comparezca con nada que podamos llamar en sentido estricto cosa mundana, espacial o no, ni con ninguna objetividad ideal, como lo puedan ser las objetividades lógicas y matemáticas.

II. MCGINN: UN MODELO PARA OLVIDAR

McGinn no tiene una teoría descriptiva sobre la conciencia tan clara, explícita y convincente, ni siquiera remotamente, como la que proporciona Husserl. Pero aunque no elabora un modelo explícito, de muchas de sus afirmaciones puede desprenderse implícitamente una serie de tesis que sí nos dan algunas claves importantísimas y suficientes acerca de qué modelo podría tener en mente, el cual, sin embargo, no tiene ni pies ni cabeza, como trataré de mostrar. En esta sección contrapondré este modelo de McGinn con el husserliano y trataré de mostrar cómo algunos de los sentidos fenomenológicos de la conciencia anteriormente destacados revelan que la alternativa de McGinn

es invariable y, *mutatis mutandis*, la variedad del naturalismo que él presenta. De esta forma quiero hacer notar también que tener a nuestra disposición una teoría descriptiva de la conciencia todo lo adecuada que nos quepa –y la de Husserl, sin ser la última palabra, creo que va en esta línea– puede sernos de mucha utilidad para depurar después teorías que, como la naturalista de McGinn, acaban defendiendo, por varios motivos, visiones insostenibles de la conciencia.

La teoría de McGinn tiene múltiples facetas que se apoyan mutuamente. De nuevo, aquí no puedo hacer otra cosa que intentar moverme con sutiles botas de siete leguas. Uno de los rasgos más llamativos y centrales de esta teoría consiste en afirmar que el problema de la relación de los estados mentales conscientes con el cerebro es un problema irresoluble para seres como nosotros, dotados de recursos, facultades y capacidades cognitivas bien determinadas y, con toda seguridad, limitadas. Por tanto, la solución de este problema, cualquiera que ella sea, está cerrada cognitivamente para nosotros.

Que, en primer lugar, haya un problema mente-cuerpo y, en segundo lugar, que el problema sea epistemológicamente irresoluble para nosotros surge del hecho de que todos nuestros conceptos, de una forma completamente exhaustiva, tienen a la postre dos orígenes distintos. La introspección y la percepción son las únicas facultades con las que contamos para la formación de conceptos, aunque nos podamos ayudar también de nuestras otras capacidades cognoscitivas para formar hipótesis y realizar inferencias deductivas e inductivas con el fin de ir más allá de lo que estrictamente nos permitirían la introspección y la percepción. Pero, al final, al modo empirista clásico, los conceptos que se forman directamente a partir de ellas son el suelo último sobre el que deben basarse la construcción y aprehensión de todo otro concepto y, por tanto, sobre el que se asientan nuestra comprensión y explicación del mundo y el planteamiento de todos nuestros problemas. Además, mediante la facultad de introspección y mediante los conceptos que formamos por ella conocemos nuestros estados mentales conscientes y sólo ellos (conocemos simplemente la conciencia, como dice McGinn innumerables veces), y mediante la percepción y los conceptos a ella adscritos conocemos los objetos mundanos y espaciales que nos rodean y sólo ellos.

Este dualismo de facultades que McGinn usa para forzar el reconocimiento de un dualismo conceptual, es el origen fatídico de que creamos que hay realmente un problema ontológico o metafísico respecto de la conciencia y el cerebro. Para nosotros hay un problema ontológico en la relación de los estados mentales conscientes, de la conciencia, con el cerebro porque “la conciencia es nouménica respecto de la percepción del cerebro” [McGinn (1991), p. 11]. Esto se muestra, según McGinn, porque por medio de la percepción externa del cerebro, incluso cuando nos ayudamos de todos nuestros medios de observación del cerebro y rastreamos sus actividades a muchos niveles, tal y como hoy puede hacerse, jamás podemos percibir un estado cerebral como consciente. Pero, aunque no lo diga McGinn explícitamente, el

cerebro también es nouménico respecto de la introspección de la conciencia. “Por medio de la introspección tenemos un acceso cognitivo directo a uno de los términos de la relación mente-cerebro, pero no tenemos semejante acceso a la naturaleza del vínculo” entre la conciencia y su base neurofisiológica [McGinn (1991), p. 8]. Cuando tenemos conocimiento de nuestros estados mentales conscientes por medio de la introspección no sabemos ni podemos saber nada de la existencia de su vinculación con el cerebro ni de cómo se realiza esta unión ni del cerebro mismo. El vínculo, por tanto, permanece nouménico, incognoscible, tanto para la introspección como para la percepción, aunque el vínculo entre la conciencia y el cerebro existe de hecho. El naturalismo de McGinn consiste precisamente en sostener que la conciencia es tan natural, tan trozo de mundo, tan parte de él como fenómeno biológico suyo, como cualquier otra cosa que podamos llegar a concebir, sólo que a nosotros no nos lo parece. Hay dualismo de facultades, conceptual y, por tanto, epistemológico, pero no dualismo ontológico o metafísico. Y la existencia real de aquellos dualismos es el origen de la ilusión de que hay este último.

Como puede apreciarse, contamos aquí con el comienzo radical de un modelo de la conciencia: la introspección es a la conciencia lo que la percepción (trascendente) es a la cosa mundana espacio-temporal. Con la introspección aprehendemos sólo la conciencia aunque, como veremos que sucede en la teoría de McGinn, de una forma limitada, y con la percepción únicamente aprehendemos las cosas mundanas, también limitadamente. Retengamos además de este modelo algo fundamental que se desprende inmediatamente de él: la cosa mundana no puede ser su percepción. Una cosa es la botella y otra bien distinta mi acto consciente de percibirla. Dado que el modelo invita a un paralelismo radical entre percepción e introspección, invita igualmente a un paralelismo entre la conciencia y la cosa mundana. Por tanto, habrá que decir también que la conciencia no puede confundirse con la introspección. Para McGinn, una cosa es la conciencia y otra nuestra introspección de ella, de la misma manera que una cosa es la botella y otra nuestra percepción de ella. Tenemos aquí, por tanto, un primer rasgo descriptivo de la conciencia: la introspección no es la conciencia ni tiene nada que ver con ningún sentido posible del término “conciencia”.

Ya de entrada, todas estas tesis son motivo más que suficiente para descartar el modelo propuesto. La percepción (trascendente) del cerebro, incluso en el caso de que el que percibiéramos fuera el nuestro, es un estado mental consciente en el que se me presenta, precisamente, ese objeto como un objeto mundano. Así, es claro que podemos tener a la vez tanto un acceso introspectivo, una percepción inmanente, a nuestro acto de percepción trascendente del cerebro como al cerebro mismo que se nos aparece en este acto. Es decir, podemos tener acceso simultáneo a ambos *relata* de la relación cerebro-conciencia en contra de lo que dice McGinn para quien, recordemos, el acceso al cerebro y a la conciencia acontece por vías enteramente separadas y,

aparentemente, incomunicadas. Esta relación entre el cerebro y la conciencia por la que aquél se le aparece a ésta, además, no es captada por el sujeto en primer lugar como una relación causal entre el cerebro y la conciencia. Sostener tal cosa sería ya imponer una teoría o una interpretación, tal y como hace el naturalismo, al modo originario en que se nos aparece esa relación la cual, antes bien, es una relación intencional y cognoscitiva entre un estado perceptivo y su objeto, en este caso el cerebro. El vínculo intencional es, por tanto, previo lógicamente y ontológicamente al causal. El cerebro, incluso en caso de que fuera el mío, se me aparece como objeto ahí delante, un objeto espacio-temporal más, metido en la cavidad abierta de mi cabeza, rodeado de muchos otros que quizá también percibo “colateralmente” y de los que soy consciente, pero nunca se me aparece como el sujeto que lo percibe mediante este acto continuado de percepción trascendente que dura cierto tiempo. Así que no es cierto el modelo de McGinn según el cual con la introspección accedemos a la conciencia y con la percepción accedemos al cerebro como si fueran compartimentos estancos. Pues, según el modelo de Husserl, el acto de percepción con el que se accede al cerebro es él mismo un acto consciente y, por lo tanto, en él nos presentamos a nosotros mismos como conciencia, es decir, como sujetos a los que se les aparece conscientemente un objeto mundano gracias a un acto de percepción trascendente. Y a este dato hay que darle una importancia extrema. El cerebro es un objeto complejísimo pero es trascendente a la conciencia. No sé qué podría querer decir, cuando veo, observo o pienso sobre mi cerebro: mírame, eso que ves ahí y que funciona así y así soy yo.

Ya hemos visto anteriormente que el modelo implícito de McGinn comienza independizando la introspección de la conciencia. A ello nos vimos forzados cuando caímos en la cuenta de que McGinn defiende una concepción del acceso introspectivo a la conciencia que está basada en el modelo de la percepción “externa” o, mejor, trascendente, de un objeto mundano. Profundizaré ahora más en esta idea y explicaré las consecuencias que McGinn extrae de ella. Mostraré también que lo que sostiene sobre todo esto es, de nuevo, indefendible. La pregunta, por tanto, es saber cómo se relaciona la introspección con la conciencia. La respuesta tiene varias capas superpuestas. McGinn sostiene una especie de argumento trascendental para mostrar dónde hay que ir a buscar la respuesta del vínculo causal entre la conciencia y el cerebro. Puesto que hay y debe haber un nexo entre el cerebro y la conciencia, y dado que ni por introspección ni por percepción podemos conocer este nexo, pues siempre nos quedamos irremediabilmente en el conocimiento de un lado u otro de lo que el vínculo relaciona, entonces es que el nexo de la conciencia con el cerebro se realiza a un nivel de la conciencia *del que no somos conscientes*. De acuerdo con este argumento trascendental, en el sentido de que por él se busca las condiciones de posibilidad del vínculo entre la conciencia y el cerebro, McGinn postula que tiene que haber una estructura profunda de la conciencia en la que se dé este nexo, una estructura de la con-

ciencia que, por tanto, no es en absoluto accesible por introspección y, por supuesto, tampoco por percepción. A esta tesis me refería cuando decía que hay un nivel de la conciencia del que no somos conscientes pues no hay posibilidad de hacer introspección de ella, de tener de ella una percepción inmanente. “El ámbito de la facultad introspectiva no revela la naturaleza completa de la conciencia, y la propiedad P [la forma en que McGinn se refiere resumidamente al nexo entre conciencia y cerebro] yace en esta región profunda” [McGinn (1991), pp. 62-63].

Como puede apreciarse, el modelo se acrecienta de nuevo con otro dato sorprendente que, en realidad, es consecuencia inevitable de haber separado radicalmente la introspección de la conciencia. Éste es ahora que el ámbito de la introspección y el ámbito de la conciencia no son coextensivos. Esto hace que la conciencia tenga dos segmentos o porciones dependiendo de hasta dónde llegue el poder de la introspección. La conciencia tiene una porción superficial cuyo conocimiento por medio de la introspección es pleno, y de ahí provendría el carácter incorregible, evidente e infalible de este conocimiento, y una porción profunda a la que la introspección no llega de ninguna manera. “El ámbito de la introspección está, por tanto, restringido respecto de la extensión completa de la conciencia. La introspección está confinada a la superficie de la conciencia” [McGinn (1991), p. 63]. Por tanto, las propiedades que tiene la conciencia no son todas las propiedades de la conciencia que se pueden conocer por introspección. El modelo implícito de McGinn sugiere además una imagen muy espacializada de la conciencia que está reforzada por la metáfora freudiana del témpano de hielo que utiliza. La estructura superficial de la conciencia es como la punta visible sobre el agua del témpano mientras que su estructura profunda es como la masa enorme que yace invisible bajo el agua [McGinn (1991), p. 66]. Sin embargo, el propio McGinn matiza esta idea cuando afirma que no hay por qué entender con modelos espaciales la idea de que hay una estructura profunda de la conciencia. La diferencia fundamental entre un objeto espacial y la estructura profunda de la conciencia es que los aspectos profundos de la conciencia de los que no se puede hacer introspección “no son ni siquiera candidatos potenciales a tener de ellos un acceso introspectivo” [McGinn (1991), p. 65]. Por el contrario, los aspectos no vistos de un objeto espacial pueden llegar a ser finalmente percibidos si, por ejemplo, doy la vuelta con la mano al objeto o si doy la vuelta yo mismo a su alrededor, o lo parto por la mitad. Sin embargo, lo decisivo aquí no es si McGinn acaba espacializando o no la conciencia, aunque nos debe más aclaraciones al respecto como puede apreciarse, sino que establece una vez más una separación radical entre la conciencia y la introspección. Esta última es ahora como una especie de linterna o luz que ilumina perfectamente una parte de la conciencia pero deja necesariamente para siempre en la más profunda oscuridad introspectiva a la otra parte. Por tanto, en el modelo propuesto, la introspección no quita ni pone nada respecto de la

existencia de la conciencia y de sus propiedades. Simplemente conoce e ilumina unas mientras que desconoce y deja en total oscuridad otras. En términos husserlianos esto equivaldría a afirmar que la percepción inmanente es, respecto de su objeto, esto es, respecto de las vivencias intencionales, en parte percepción absolutamente adecuada de ellas y, en parte, ni siquiera puede ser percepción de ninguna clase. ¡Extraña conciencia ésta! En cualquier caso, McGinn no puede saber por introspección que la introspección es limitada para el conocimiento de la conciencia. Es, insisto, el resultado de un argumento trascendental que no puede sostenerse por la imagen absolutamente inverosímil que, como conclusión, ofrece de la conciencia y de su relación con la introspección. El lazo de la conciencia con el cerebro no puede residir en nada parecido a una sección inconsciente de la conciencia pues esta idea es absurda.

McGinn, además, sostiene que defender esta estructura profunda de la conciencia es, precisamente, “una manera de suspender el punto de vista humano, de expeler al sujeto” respecto del estudio de la conciencia [McGinn (1991), p. 89]. Tenemos entonces aquí otro nuevo dato del modelo: el sujeto no tiene nada que ver con la conciencia, al menos con la parte profunda de la conciencia y viceversa, los estados mentales conscientes, o una sección profunda suya, nada tienen que ver con el sujeto. Un estado consciente ya no es nuestra autopresencia cuando algo se nos da o aparece en él y por él, como sucedía en Husserl. Habría, por tanto, estados conscientes que no constituyen ninguna clase de *cogito*, ni en sentido estricto ni en sentido laxo, según la terminología que utilizamos en la sección anterior. Así que en McGinn parece que hay un sujeto, del que además no sabemos qué relación guarda con sus estados conscientes ni con la introspección, el cual, con una especie de luz interna o medio que es la introspección, es incapaz de ser consciente de partes de su conciencia. Podemos parafrasear esta tesis en términos quizá menos paradójicos diciendo que alguien puede carecer absolutamente de acceso introspectivo a un estado de su conciencia y, por lo tanto, no estar presente en él de ninguna manera ni, por ser sujeto de ese estado, hacerse presente a su vez a sí mismo. ¡Verdaderamente admirable y prodigioso! “Lo que es nouménico para nosotros es la estructura profunda de la conciencia” [McGinn (1991), p. 118]. Quizá sería oportuno añadir aquí que lo verdaderamente nouménico es lo que dice McGinn sobre la conciencia. La disociación absoluta entre el yo o sujeto, la introspección y la conciencia se consume cuando McGinn habla de “la manera en que nuestra conciencia nos afecta cuando dirigimos nuestra mente a ella” [McGinn (1991), p. 107]. Otra vez se nos ofrece la imagen de que hay tres entes separados unidos contingentemente entre sí: nosotros, nuestra mente [¿introspección?] y nuestra conciencia, igual que están unidos contingentemente el observador, el microscopio y el ala de la mosca observada. En cualquier caso, el modelo no nos permite saber qué es la introspección ni qué relación guarda con el sujeto y con la conciencia, al contrario de lo que sucedía con la noción husserliana de percepción inmanente.

Para finalizar, McGinn revela otro dato más muy significativo de las relaciones entre la conciencia y la introspección que, en parte, es consecuencia de todo lo anterior y, en parte, está en su mismo fundamento. McGinn nos pide que aceptemos dos asunciones. Primero, que siempre son distintas las propiedades que queremos conocer de un objeto respecto de los estados de conocimiento gracias a los cuales las conocemos. Las propiedades conocidas y nuestro conocimiento de ellas son existencias separadas. Segundo, que ambas existencias están siempre relacionadas causalmente [McGinn (2004), p. 201]. Así, dice, la sensación de dolor no es lo mismo que saber que uno mismo tiene dolor. La sensación es una sensación y el saber de ella es siempre un juicio. Además, mi conocimiento del dolor, que es un juicio y se expresa en un juicio, es causado por la sensación de dolor. Es así, además, como puede asegurarse que este conocimiento lo es de este dolor. El esquema general se aplica ahora al caso particular. McGinn ofrece un esbozo de una teoría causal de la relación entre la conciencia y la introspección. Si hay una relación causal, es que los términos de la relación son existencias diferentes y, además, cosas que pueden entrar en relaciones causales. “Se puede defender una teoría causal de la introspección, a saber, si se defiende que, a menos que haya una relación causal entre el objeto y el juicio, es difícil ver cómo el juicio lo es sobre *este* objeto. No es suficiente para poder hacer introspección de una sensación dada que se tenga la sensación y el juicio. Tienes que tener el juicio *debido a* la sensación” [McGinn (2004), p. 201].

Dos comentarios. El primero es que McGinn acepta explícitamente el modelo de la percepción sensible, trascendente, como el único posible para el conocimiento. Quiere distinguir la sensación de dolor del saber que se tiene dolor igual que se distingue entre que algo sea cuadrado y el saber que es cuadrado. La cuestión es que la sensación de dolor lleva “aparejado” que se sabe que se tiene dolor. Sintiendo dolor me siento y me sé como sujeto doliente. El dolor es autopresentación de la conciencia en forma de dolor vivido, sentido. Y esto no porque la existencia de la sensación de dolor cause una segunda existencia distinta de ella (su conocimiento que es el mío y de mí mismo como aquel a quien le duele algo), sino porque la sensación es ya el saber o experimentar o vivir el sujeto su dolor. El dolor es saberse en dolor. Para el sujeto en dolor, para el sujeto doliente, es lo mismo decir “me duele”, “siento dolor” que decir “sé que siento dolor”. McGinn se olvida una vez más del sujeto del dolor, del único que lo experimenta. Concibe, además, la relación entre el dolor y su saber por parte del sujeto como una relación objetiva, causal.

Son todas estas ideas las que le llevan a McGinn a proponer un experimento mental —y parece que si no tienes un experimento mental es que no eres nadie en filosofía de la mente— en el que se nos invita a imaginar un sujeto que tiene dolor pero que no tiene capacidad de hacer introspección de su propio dolor de tal forma que se entera de él por los gestos que él mismo hace y por los gritos que da, pero dolerle, lo que se dice dolerle, no le duele nada.

Dice McGinn que para imaginarse esto basta con que concibamos que este sujeto tiene dañada la parte del cerebro que permite hacer la introspección. Su conclusión: “Estoy distinguiendo firmemente el estado consciente mismo de su conocimiento introspectivo –pues ambos son existencias diferentes– y sostengo que podemos tener el primero sin tener el último incluso cuando el sujeto tiene la habilidad de autoadscribirse [dolor] en tercera persona [por el comportamiento que ve que él mismo está teniendo]” [McGinn (2004), p. 204]. No puede estar dicho más claramente. Uno podría tener un estado mental consciente, como el dolor, sin que le doliera nada. Pero de aquí emerge un nuevo dato. Es la introspección la que hace que el dolor consciente le duela, además, al sujeto quien, como se ve, puede ser inconsciente de un dolor consciente. No veo de qué otra forma se podría decir lo que afirma McGinn por muy absurda que suene. Por lo tanto, la introspección es para él algo más que un medio de acceso extrínseco a los estados mentales conscientes. Es lo que hace que éstos entren en un estado de “activación” tal que, por ejemplo respecto del dolor, el dolor consciente acabe doliendo de verdad. Y así en los demás casos. Puedo estar viendo un color rojo, en el sentido de sentirlo conscientemente, y no tener ni idea de que lo estoy sintiendo. La introspección es lo que haría que un estado mental consciente fuera un *cogito* de verdad pues él, con anterioridad, podría no serlo. Pero esto, de nuevo de una manera insostenible, implica hablar de un estado mental consciente sin ninguna vinculación con el sujeto de ese estado. Por tanto, el modelo de McGinn no sólo desvincula la conciencia de la introspección sino también la conciencia del sujeto de conciencia.

En resumen, las nociones de sujeto, conciencia e introspección de McGinn son absolutamente incongruentes y tienen un efecto devastador en su naturalismo que, a estas alturas, no puede ser nada más que dogmático. Si la conciencia es un fenómeno biológico y la introspección, como acabamos de leer, también lo es porque ambas son causadas por el cerebro, ¿cómo es que el cerebro produce una conciencia y una introspección que son existencias separadas tales que, precisamente, impiden que semejante fenómeno biológico se conozca por aquello mismo que es producido por él? ¿Desde cuándo los fenómenos biológicos juegan al autoengaño?*

*Departamento de Filosofía I
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
Ciudad Universitaria
28040 Madrid
E-mail: oscar.gonzalez@filos.ucm.es*

NOTAS

* Quiero dar las gracias a Ángel García Rodríguez por los valiosos comentarios que hizo a una versión previa de este trabajo de la cual creía yo erróneamente, como sucede siempre que se creen esta clase de cosas, que era definitiva. Los problemas que seguirán existiendo son, sin embargo, responsabilidad únicamente mía.

Este trabajo ha sido posible gracias al Proyecto de Investigación HUM 2007-60464 del Plan Nacional I+D+i. del Ministerio de Educación y Ciencia español y al Grupo de Investigación Complutense inscrito como UCM 2006-930174.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HUSSERL, E. (1900/1984), *Logische Untersuchungen*, Husserliana XIX/1, Ursula Panzer (ed.), La Haya, Martinus Nijhoff.
- (1913/1950), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana III, Walter Biemel (ed.), La Haya, Martinus Nijhoff.
- MCGINN, C. (1991), *The Problem of Consciousness. Essays Towards a Resolution*, Oxford, Blackwell.
- (2004), *Consciousness and its Objects*, Oxford, Clarendon Press.