

Daniel Varela*

Lo real y la singularidad de lo mental

RESUMEN

Este artículo explora lo mental a partir de su relación con la realidad. Se analizan las sensaciones y el lenguaje como formas fundamentales de encuentro con el mundo, donde su irreducibilidad hace inteligible la singularidad de la mente. Se afirma que las sensaciones no sólo abren las puertas al mundo, sino que también constituyen nuestra identidad, siempre en un contexto en el que las sensaciones no son reducidas al lenguaje en el ámbito de lo público. Así, el lenguaje y las sensaciones, formas tradicionales de abordar lo mental, nos orientan sobre uno de los rasgos fundamentales de la mente: sus vínculos con el mundo; y también sobre su peculiaridad, base constitutiva de nuestro ser.

Palabras clave: MENTE, CONOCIMIENTO, REALIDAD.

ABSTRACT

This paper explores the mental from the starting point of its relation with reality. Sensation and language will be analysed as fundamentals in connection with the world, being their irreducibility the explication for the singularity of the mind. It is maintained that sensation not only opens the way to the world, but it is also the substance of our identity, itself irreducible to language in a public context. So, both language and sensation, traditional subject matters to study the mental, provide the clue to one fundamental trait of the mind – its relationship with the world, and its specific way of constructing the self.

Keywords: MIND, KNOWLEDGE, REALITY.

Universidad Pedagógica Experimental Libertador, UPEL.
Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

*"Entonces lo que hace de una mente una mente es, en gran medida,
la manera cómo está enganchada a un entorno externo"*

Putnan

*"El pensamiento es, necesariamente, parte de un mundo
público común... la posibilidad misma del pensamiento
exige patrones compartidos de verdad y objetividad"*

Davidson

En opinión de autores como Davidson,¹ las dicotomías entre esquema y contenido o entre lo subjetivo y lo objetivo han sido tradicionalmente incorrectas y su superación reportaría grandes beneficios a la reflexión filosófica. En efecto, en esto somos de su misma opinión, aunque no en la manera que formula la superación de tales dicotomías. Al respecto consideramos importante para el esclarecimiento de algunos problemas de la filosofía de la mente, intentar hacer inteligible, al menos de alguna manera, la forma en que la mente se relaciona con la realidad, y, al mismo tiempo, evidenciar en qué sentido pueden concebirse aspectos de lo mental, si es que los hubiere, como intrínsecos al sujeto. Y es justamente hacia esta dirección que se dirige el presente escrito.

Nuestra posición atiende a los motivos y a las formas en que la mente se vincula con el mundo; y también sostiene que el carácter subjetivo de ciertos eventos como las sensaciones es definitorio de lo que somos. La dificultad de lo anterior es que aparentemente se pretende caminar al mismo tiempo en direcciones opuestas, ya que el presunto carácter privado de los fenómenos mentales, como bien señala Ortega y Gasset², más que ser un nexo con el

¹ Davidson, D., *Mente, Mundo y Acción*, Barcelona, Crítica, 1992.

² Ortega y Gasset ha expresado la inquietud que nos ocupa y su dimensión bajo la siguiente formulación: "El yo, hemos visto, es intimidad: ahora se trata de que salga de sí conservando su intimidad. ¿No es esto contradictorio?... En vez de limarle el doble cuerno agresivo, fingiendo que no hay tal contradicción, la formularemos con toda su fiereza, como buen toro de casta que es tal problema: el yo es intimidad, es lo que está dentro de sí, es para sí. Sin embargo, es preciso que sin perder esa intimidad, el yo encuentre un mundo radicalmente distinto de él y que salga, fuera de sí, a ese mundo. Por tanto, que el yo sea, a la vez, íntimo y exótico, recinto y campo libre, prisión y libertad. El problema es para asustar a cualquiera y si anuncié que iba a practicar una operación quirúrgica, más parece que voy a sufrir yo un riesgo tauromáquico". Ortega y Gasset, J., *¿Qué es la Filosofía?*, Madrid, Alianza, 1957, p. 155.

mundo, puede entenderse como una prisión que nos encierra en nosotros mismos, nos deja solos y nos aleja del mundo. Examinaremos, entonces, la necesaria relación de lo mental y la realidad, en un intento por hacer comprensible la palpable intimidad de algunos fenómenos mentales, que en parte, tal como argumentaremos más adelante, nos constituyen.

La cuestión: ¿Toda conciencia es un asunto lingüístico?

En un interesante recorrido histórico que indaga la forma en que diferentes etapas filosóficas han concebido la naturaleza de lo mental, Putnam³ señala dos tradiciones en torno a “cuál es en realidad la pregunta clave sobre la mente”. Por un lado destaca la perspectiva que, siguiendo a Berkeley y sus antecesores, ve en las sensaciones el aspecto principal de lo mental; mientras que por otro lado resalta la perspectiva que, influenciada por Kant y la filosofía alemana, atiende principalmente a las actitudes proposicionales. Estas perspectivas acerca de lo mental se distinguen en su respuesta a la siguiente cuestión: “¿Qué debe plantearnos más problemas: que tengamos sensaciones o que tengamos «actitudes proposicionales»?”⁴. En la historia reciente, por lo general, las corrientes filosóficas han hecho hincapié en una de estas dos perspectivas a la hora de abordar lo mental. Con relación a esto opinamos que privilegiar bien sea las sensaciones o las actitudes proposicionales, o intentar reducir un ámbito al otro, en la investigación de lo mental, conduce a desaciertos y confusiones.

Comenzaremos precisando alguno de los sentidos en que las sensaciones y las actitudes proposicionales se vinculan y se distancian, lo cual nos ofrecerá cierta transparencia sobre la relación de estas dos dimensiones de lo mental⁵. El problema que nos ocupa es tratado frecuentemente a partir de argumentos que asocian, insatisfactoriamente, las sensaciones y las actitudes proposicionales. Un ejemplo de ello es cómo Rorty⁶, opinando sobre el carácter intrínseco de los *qualia*, dirige su atención a la reducción de la conciencia involucrada en las

³ Putnam, H., *La Herencia del Pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1997.

⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁵ Desde luego, su relación es compleja y elaborada, no pretendemos aquí ofrecer una explicación de la misma, tan sólo mostraremos algún aspecto que consideramos relevante para nuestra argumentación.

⁶ Rorty, R., *Verdad y Progreso*, Barcelona, Paidós, 1995.

sensaciones⁷ al campo conceptual, invocando en ese intento la frase de Sellars: «toda conciencia es un asunto lingüístico». Tal como es introducida, el lector de Rorty es invitado a creer que Sellars sostiene que la conciencia involucrada en las sensaciones incluye necesariamente un marco conceptual. Sin embargo, Sellars⁸ se desdice de la sugerencia de Rorty: “tener una sensación *no* es un hecho conceptual, ni la capacidad de tener sensaciones presupone la posesión de un marco conceptual”⁹.

Las sensaciones y las actitudes proposicionales tienen en común que pueden ser concebidas como recursos que abren puntos de encuentro con la realidad, aunque evidentemente cada cual a su modo. Pero a la par de similitudes hay una diferencia que nos interesa destacar y comentar: tiene que ver con la peculiaridad que, por lo menos en principio, caracteriza la forma de conciencia involucrada en las sensaciones. Justamente es el tema de la conciencia el centro de las posiciones encontradas entre Dennett y Nagel, comentadas por Rorty. En este trabajo de Rorty se ubican claramente dos grupos: los holistas¹⁰ y los misterianos¹¹. Los primeros son “gente que se especializa en sustituir rasgos intrínsecos por rasgos relacionales”¹², los segundos defienden que la conciencia no puede ser explicada completamente en términos de sus relaciones o una perspectiva de la tercera persona, sostienen pues que la conciencia es el rasgo intrínseco por excelencia de lo mental, y es el mismo que hace del problema cuerpo-mente lo que es¹³.

Veamos alguna de las exigencias que los holistas hacen a los misterianos, para precisar la importancia de distinguir en un sentido específico la distancia que hay entre las sensaciones y las actitudes proposicionales:

⁷ Nos referimos al hecho de que en general las sensaciones contienen un sentir, alguna conciencia, aunque hay que advertir que no se trata de un fenómeno homogéneo.

⁸ No sostengo que Sellars no defienda la misma posición que Rorty o Dennett respecto del tema que nos ocupa, tan sólo señalo que la forma en que Rorty usa a Sellars para darle fuerza a sus argumentos no es satisfactoria, negando claridad a la discusión justamente en los puntos donde ésta más lo necesita.

⁹ Sellars, W., *Ciencia, Percepción y realidad*, Madrid, Tecnos, 1971. P. 83.

¹⁰ Entre quienes estarían Rorty, Dennett, Sellars, Quine, Ryle y Wittgenstein.

¹¹ Representados por autores como Nagel, Searle o Mcguinn.

¹² Rorty, R., *Verdad y Progreso...*, cit., p.136.

¹³ Nagel, T., *Ensayos Sobre la Vida Humana*, México, F.C.E., 1979.

“Sólo se puede defender la tesis de que existan rasgos intrínsecos, no relacionales, de los objetos si se está en condiciones de afirmar que conocer esos rasgos no es lo mismo que saber cómo se usan las palabras que uno emplea para describirlos”¹⁴.

Pues bien, creo que tener una experiencia sensorial, por ejemplo ver el color «azul», justamente lo que se disputa como «algo»¹⁵ cuya naturaleza no puede ser aprehendida desde una perspectiva objetiva, es «algo» que no está condicionado por el conocimiento que tenga el organismo sobre cómo usar las palabras que describen lo «azul», o siquiera que las conozca. Es posible imaginar que dos hablantes, o sistemas, usen correctamente la palabra «azul» para referirse a un mismo objeto, aunque ambas personas, o sistemas, tengan una experiencias diferente¹⁶. Lo cual, si estamos en lo cierto, señala la posibilidad de que el uso correcto de las palabras que describen las llamadas cualidades secundarias, no es una condición necesaria para el experimentar las mismas. Utilizamos, pues, el argumento de los *qualia invertidos*¹⁷, para evidenciar la distancia que existe entre saber usar correctamente los términos que describen las cualidades secundarias y conocerlas, cumpliendo así con la exigencia puesta por Rorty como requisito para hablar de rasgos intrínsecos. No discutimos aún si estamos de acuerdo con la posición asumida por los misterianos, sólo examinamos hasta dónde es posible satisfacer las exigencias de sus adversarios. Por otra parte, no debe dejarse pasar de largo el uso que hemos hecho del argumento de los *qualia invertidos*, pues no lo presentamos como un recurso para negar los vínculos entre lo material y lo mental, como lo hacen algunos autores, y una de sus consecuencias es que estamos de acuerdo con la distinción entre contenido intencional y contenido cualitativo¹⁸, que es un aspecto importante de

¹⁴ Rorty, R., *Verdad y Progreso...*, cit., p.137.

¹⁵ El sentido en que aquí se usa la palabra «algo» es de gran importancia, como se evidenciará más adelante. Pues considerar las experiencias como un tipo de hecho en el mundo es algo a discutir.

¹⁶ Tengo en mente situaciones en las que sistemas informáticos o personas con daltonismo hacen uso apropiado de palabras aunque no sean conscientes de su significado o poseen experiencias diferentes ante el mismo objeto.

¹⁷ Discutido ya por Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, y de amplio tratamiento en la bibliografía reciente sobre la filosofía de la mente por autores como Sydney Shoemaker, Ned Block, Daniel Dennett o William Lycan.

¹⁸ García, S., (Coord)en *Qualia: Propiedades fenomenológicas*, Madrid, Trotta, 1995, ofrece una buena introducción sobre esta distinción.

nuestra argumentación.

No distinguir las sensaciones de la dimensión lingüística implicaría una concesión no justificada con la causa holista. En atención a la acertada posición de Wittgenstein de que todo lenguaje es público, identificar sensaciones con juicios y a su vez con lenguaje diluiría la discusión, al llevarlo todo al espacio público, desconociendo las demandas de los misterianos:

“Mi realismo acerca del dominio subjetivo en todas sus formas implica una creencia en la existencia de hechos fuera del alcance de los conceptos humanos ... simplemente porque nuestra estructura no nos permite manejar conceptos del tipo requerido...La reflexión sobre qué se siente ser murciélago parece llevarnos a concluir que hay hechos que no consisten en la verdad de proposiciones expresables en un lenguaje humano”¹⁹.

Tanto las sensaciones como las actitudes proposicionales pueden ser concebidas como formas de relación con el mundo, aunque hemos de distinguirlas en tanto que las sensaciones, por lo menos en un aspecto importante, refieren a un espacio íntimo e intransferible. Nuestra posición acepta la existencia de rasgos privados en fenómenos como las sensaciones. El asunto es precisar en qué sentido se puede concebir dicha privacidad y si ello implica introducir entidades fantasmagóricas en el mundo; ya que por otra parte entendemos que lo mental es ante todo un recurso de encuentro con la realidad, cuya principal finalidad evolutiva es la de aumentar las posibilidades de sobrevivencia de un organismo, objetivo que evidentemente tiene más probabilidades de llevarse a cabo en la medida que tal organismo se involucre más con el mundo, es decir, que lo conozca. Por otro lado parece obvio que entre el pensamiento y conocimiento se dan determinadas relaciones, cuya especificación no es el objetivo del presente trabajo.

Las sensaciones en tanto formatos

El estatus de las cualidades secundarias, que se puede ilustrar con el típico ejemplo del color rojo de un tomate maduro, se considera²⁰ un tema central en la metafísica y la epistemología desde el siglo XVII. Las discusiones al respecto se concentran en torno a si las cualidades secundarias están en las personas o en

¹⁹ Nagel, T., *Ensayos sobre la ...*, cit., p. 283.

²⁰ Shoemaker, S., *The First-person Perspective and Other Essays*, New York, Cambridge University Press, 1996.

las cosas, y si deberían ser explicadas, suponiendo que pertenecen al tipo de «cosas» que pueden ser explicadas, por el fisiólogo, el psicólogo o el físico. Desde luego, los análisis que atienden al lugar de las sensaciones en la constitución de conocimiento, no obvian que las sensaciones nos adentran en la realidad, negando desde el comienzo la posibilidad de consentir el «*expérience erron*» que Merleau-Ponty describe de la siguiente manera:

“...suponemos en nuestra consciencia de las cosas lo que sabemos está en las cosas. La percepción la hacemos con lo percibido. Y como lo percibido no es evidentemente accesible más que a través de la percepción, acabamos sin comprender ni el uno ni la otra... Hay dos maneras de equivocarse a propósito de la cualidad: una consiste en hacer de ella un elemento de la consciencia siendo así que es objeto para la consciencia, tratarla como una impresión muda, siendo así que siempre tiene sentido”²¹.

Las sensaciones son, pues, formas de encuentro con la realidad. Y desconocer esto es encerrarnos en nosotros mismos, es vaciarnos de mundo; y como ya veremos más adelante, no es posible concebirnos, tal como somos, sin un mundo. De allí que obviar que las sensaciones tienen como objetivo protagonista presentarnos, y creo que lo hacen bien, el mundo en que vivimos y con el que somos, resulta ser una forma insatisfactoria de discurrir sobre ellas.

Lo otro es que la realidad no expone por ningún lado algo así como un catálogo donde se indique bajo qué formatos ha de ser conocida, ni si hay dentro de los posibles, unos más valiosos que otros ¿Qué es más real, el río que veo, el que toco o el que escucho? En este mismo sentido pudiéramos preguntarnos sobre cuán real es el mundo que percibe un murciélago²² con su sistema de ecolocalización, y sobre la realidad de los mundos abordados por todos los posibles formatos de acceso a éste. El asunto es que el río que toco, veo o escucho implica una realidad común, que no se modifica si me entero de ella viéndola, o escuchándola, y lo mismo diríamos si nuestro conocimiento se sirviera de otras estructuras perceptuales posibles. En este sentido las diferentes formas de percepción pueden concebirse como equivalentes, en el sentido que no nos presentan mundos diferentes, aunque tal presentación ocurra en formatos distintos (aunque ya comentaremos otro sentido en que no son tan

²¹ Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la Percepción*, Barcelona, Península, 1945. P. 27.

²² Aludo a las propuestas de Nagel, T., en su muy citado y discutido trabajo «¿Qué se siente ser murciélago?».

equivalentes). Desde este sentido de equivalencia pudiéramos interpretar la similitud que Dennett señala entre una máquina, que no tiene *qualias*, y un humano puestos ambos en la tarea de comparar colores:

“Supóngase que le presentamos -a CADBLIND Mark I, el robot- una imagen en color de Papá Noel y le preguntamos si el rojo de esta imagen es más oscuro que el rojo de la bandera americana (un dato que tiene almacenado en memoria). Esto es lo que haría: recuperaría de la memoria su representación de la Old Glory y localizaría las franjas «rojas» (llevan la etiqueta «rojo # 163» en su diagrama). Después comparará este rojo con el rojo del traje de Papá Noel en la imagen que tiene enfrente de la cámara, que el sistema de gráficos en color traducirá como rojo # 172. Finalmente, comparará ambos rojos restando 163 a 172 y obteniendo un 9 como resultado, lo cual podría tener la interpretación, pongamos por caso, de que el rojo de Papá Noel le parece (a él) algo más oscuro y más rico que el rojo de la bandera americana ... por lo que se refiere a esta tarea, no hay ninguna diferencia cualitativa entre la actuación del CADBLIND y la nuestra. Los estados discriminativos del CADBLIND Mark I tienen contenido del mismo modo, y por los mismo motivos, que los estados cerebrales discriminativos que he colocado en el lugar de las ideas de Locke”²³.

Podemos estar de acuerdo con Dennett en que la información sobre el mundo, que supone la efectividad de un robot como el que describe, y de la que dispone un humano, puestos en la tarea de discriminar tonos de rojo pueda ser equivalente; de la misma forma equivalente, en que un humano y un murciélago pueden enterarse de algo en el mundo, y usar tal conocimiento de ese «algo» en sus estrategias de vida. Ni la realidad cambia, ni las posibilidades de actuación en ella se modifican por ser esta abordada desde formatos diferentes.

En este mismo orden de ideas Michael Tye rechaza el «argumento del conocimiento» como defensa de la posición de los que aquí hemos denominado misterianos. El argumento del conocimiento supone que una científica posee toda la información objetiva sobre los colores, aspectos como la frecuencia de onda electromagnética correspondiente a colores y cosas por el estilo, lo cual le es suficiente para discriminar los colores. Además esta científica nunca ha visto el color rojo, por razones que no vienen al caso. El asunto es si, una vez que tal científica experimenta el color rojo, conoce algo más de lo que ya sabía con toda su información objetiva. De ser la respuesta del lector afirmativa, aceptaría que

²³ Dennett, D., *La Conciencia Explicada*, Barcelona, Paidós, 1995. P. 386.

la experiencia del color rojo contiene algo que no puede ser aprehendido desde la perspectiva objetiva y bienpreciada de la ciencia. Con lo cual estaría del lado de Nagel y los misterianos. Ahora bien, lo que señala Tye es que tal científica no aprende nada más sobre el mundo, no conoce adicionalmente *un hecho más de la realidad*²⁴, ya que cuanto podía saber sobre *cosas* del mundo, respecto de los colores, lo sabía:

“This is new knowledge, knowledge of one particular experience, but it is *not* knowledge of any new facts ... a person who knows what it is like to undergo the characteristic experience of seeing red does not thereby know any further fact than a person who has all the relevant physical information”²⁵.

Entonces, de la ecolocalización, en tanto formato perceptual particular a los murciélagos, no podemos decir que coloque en el mundo sus objetos de conocimiento. La realidad no depende de si es abordada desde un sonar, un sistema térmico o el tacto. De allí que podamos pensar que la capacidad para tratar con la realidad, específicamente de discriminar objetos coloridos, por el robot de Dennett y los humanos sea equivalente, *ambos podrán distinguir un objeto de otro*, sin importar que los humanos lo hagan viendo el «rojo» y el «verde», y el robot bajo el formato «rojo # 172» y «verde 31», pues esos formatos no agregan *hechos* al mundo, no transforman la realidad, pero sí fundamentan *actuaciones similares en el mundo*.

Sin embargo, es oportuno decir que esta equivalencia de diferentes formas de contacto con el mundo es relativa a que las mismas permitan el mismo nivel de involucramiento con la realidad, pues es posible que algunas de estas formas estén diseñadas para abordar la naturaleza desde distintos niveles y probablemente también desde distintos aspectos, y lógicamente eso negaría

²⁴ Lycan (1996) comparte con Tye la opinión que Nagel trata incorrectamente las experiencias como objetos del mundo y ello le permite llegar a conclusiones insatisfactorias: “He is thinking of experience and experience as *things* that appear to us, things toward which we «take viewpoints». From here it is a natural leap to the conclusion that since no one else can take the *same* viewpoint toward my experiences that I do (again, probably because no one else has them), my experiences «appear to» me in a unique way, and the fact of their doing so is inaccessible to description by any third party” Lycan, W., *Consciousness and Experience*, London, Bradford, 1996. p. 51.

²⁵ Tye, M., «The Subjective Qualities of Experience», (1986) # 95, pp. 13-14.

su equivalencia en el sentido que lo estamos asumiendo²⁶.

Las sensaciones generalmente son un punto de contacto con el mundo, pero la relación entre la realidad y la experiencia no constituye una soldadura unívoca y rígida. Tener una experiencia de un objeto rojo no implica necesariamente que el objeto sea rojo, y aquí podemos entender esta frase en dos sentidos: uno en el que un individuo por alguna razón no ve las cosas del color que el resto de las personas las ve, y otro en el que incluso cuando todas las personas apreciaran el mismo color en algo, eso no garantizaría que lo conocido posea de suyo el color con que es percibido, siendo este último sentido el que de momento nos interesa revisar. Atendamos a los siguientes pasajes de García Bacca, que desembocarán en la conclusión de que la actividad del robot de Dennett y la de los humanos no son equivalentes:

“Vemos la luz, aunque la luz, tal como es vista, no sea la luz como ente, como es en sí. En vez, o a la vez, que la palabra «ocultamiento» no aniquilante, emplearemos las de anulación —que no es lo mismo que nada, de preterición ... Toda la realidad de lo físico, químico, orgánico, anatómico, fisiológico... de nuestro cuerpo es preterido, anulado, ignorado por nuestra conciencia, lo cual es condición para poder vivir conscientemente; y no ver lo que la teoría física nos dice que es la luz -radiación corpuscular, ondulación- es condición para verla. El fenómeno (el aparental) «luz» no nos da lo que es la luz; en caso contrario no habría ciencia de la luz y sabríamos sin más qué es, sin trabajo, sin ciencia”²⁷.

“Lo que vemos con las vista, y por la vista, está realmente hecho a imagen y semejanza del hombre²⁸. Está hecho por la vista y para la vista —y no por metáfora poética- «que este cielo azul que todos vemos, ni es cielo ni es azul. Lástima grande que no sea verdad tanta belleza»...efectivamente ese cielo azul no es azul, lo hacemos azul nosotros; y la belleza que en él se ofrece no es una belleza que él de sí tenga; es una belleza que le ponemos, con realidad generosa, nosotros. De modo que no es, sin más, lástima que no sea verdad tanta belleza; es lástima para él, pues no la tiene de suyo; no es lastima para nosotros, porque la creamos y se la regalamos efectivamente”²⁹.

²⁶ Lycan, W., (Coord) en *La Continuidad de Niveles de la Naturaleza*, 1987.

²⁷ García Bacca, J., *Ensayo de Planteamiento Fenomenológico-simbólico del Conocimiento*, Sao Paulo, Instituto Brasileño de Filosofía, 1956. pp. 827-828.

²⁸ En el mismo sentido se diría que lo que el murciélago conoce por su sistema de ecolocalización está hecho a su imagen y semejanza por sus oídos y para sus oídos.

²⁹ García Bacca, J., *Antropología Filosófica Contemporánea*, Madrid, Mediterráneo, 1957. pp. 69-70.

Las sensaciones en tanto formato bajo el que se va al encuentro con el mundo, no le agregan nada a éste en sí. Sin embargo, el conocimiento no es puro, hay algo de quien conoce en él, y eso es propiedad del sujeto no del objeto que se conoce. El conocer sensible supone, entonces, algo de quien conoce, aspectos propios del sujeto conocedor. He aquí un significado en el que pudieran ser un tanto más aceptables las tesis de la privacidad mental como rasgo de su singularidad. Apreciemos mejor lo que las sensaciones llevan al encuentro con el mundo, como aporte del sujeto que conoce, a partir del escenario que nos brinda Sellars.

“cómo hay que entender la semejanza entre las experiencias de ver que un objeto que esté ahí sea rojo, de parecerle a alguien que un objeto que esté ahí sea rojo (cuando en realidad no sea rojo) y de parecerle a alguien como si hubiera ahí un objeto rojo (cuando en realidad no haya nada en absoluto ahí). Parte de esta semejanza, como hemos visto, consiste en el hecho de que todos ellos conllevan la idea —o la proposición, si el lector lo prefiere de que el objeto que esté ahí sea rojo...”³⁰

La situación de alguien a quien le parece algo rojo, aunque no lo sea, puede caracterizarse por la persona daltónica, y la de alguien a quien *le parece* algo rojo aunque no haya nada, puede ser caracterizada por quien padece alucinaciones. Lo que viene a significar que nuestras experiencias no son necesariamente una expresión fiel de las características de los objetos que conocemos, y que tampoco son totalmente dependientes de la existencia de los objetos a los que en principio parecen corresponderse. Pues, las experiencias de objetos rojos pueden darse cuando el objeto no es rojo, o aun cuando ni siquiera hay objeto. Asunto que por lo demás no es novedoso y para nada simpatiza con las inclinaciones que ponen en duda la existencia del mundo exterior que conocemos.

Es importante señalar con Strawson, que si bien el sujeto hace aportes al conocer, no por eso diremos que lo conocido sensiblemente no es lo real:

“Percibimos las cosas, por supuesto, pero no como son en realidad, sino tan sólo como se les aparecen a seres constituidos fisiológicamente como nosotros lo estamos. Lo que ha de tenerse presente a propósito de esta conclusión es que es perfectamente aceptable, si se la entiende apropiadamente; y que, al mismo tiempo, resulta perfectamente compatible con la proposición de que normalmente percibimos las cosas como son en

³⁰ Sellars, *Ciencia, Percepción y ...*, *Cit.*, pp. 188.

realidad... Pues la frase «las cosas como son en realidad» se usa en esas proposiciones en sentidos diferentes o con diferentes criterios de aplicación. En el sentido en que se la usa en la primera proposición, de la descripción de las cosas tal y como son en realidad se excluye toda adscripción de cualidades propias de un modo sensorial dado —como color, textura sentida, etc.; el canon de realidad es la teoría física. Mientras que en el sentido más habitual en que se usa la frase —el de la segunda proposición— no se excluye semejante adscripción: el canon que se adopta para corregir a los demás lo constituyen las adscripciones (de cualidades sensibles) que se asocian a condiciones normales de observación. Supuesto que se distingan los dos sentidos de «real» y «realidad», podemos aceptar que cada punto de vista, cada canon, tiene su propia validez. Desde ambos puntos de vista por igual, hablamos de las mismas cosas; pues la identidad de la referencia a esas cosas viene asegurada por que ambos estilos de descripción comparten la adscripción de las grandes características espaciales de la posición, el tamaño y la forma —en una palabra, de la ocupación de una cierta región del espacio—³¹.

Cada estructura perceptual hace sus aportes propios en el proceso de conocer, y al respecto podemos hacer alguna distinción. Es cierto que enterarnos del río escuchándolo o viéndolo no supone ríos diferentes, pero el escuchar, el ver o el ecolocalizar refieren a tipos de sensaciones diferentes. Diferencias que constituyen *formas diferentes de ser en el mundo*, y que entre todas, podríamos decir, arman *espacios de vida distintos*. En este sentido los murciélagos son espectadores (y protagonistas) de un ser en el mundo distinto del humano o del robot de Dennett, sin importar que todos ellos estén en el mismo mundo. Y es en este sentido que su actuación no es equivalente. Veamos como Merleau-Ponty describe esta diferencia entre formatos de conocimiento:

“...la sensación no es una materia indiferente y un momento abstracto, sino una de nuestras superficies de contacto con el ser, una estructura de conciencia, y en lugar de un espacio único, condición universal de todas las cualidades, tenemos con cada una de ellas una particular de ser-del-espacio y, en cierto modo, de hacer espacio ... cada órgano de los sentidos interroga al objeto a su manera... Gracias al tacto, un ciego sabe muy exactamente qué son las ramas y las hojas, un brazo y los dedos de la mano. Después de la operación (que le otorga la visión), le sorprende hallar «tanta diferencia» entre un árbol y un cuerpo humano”³².

Aceptaremos, entonces, que el conocer contiene dos actores estelares, quien conoce y lo conocido, donde cada quien aporta lo suyo, sin lo cual no

³¹ Strawson, P., *Análisis y Metafísica*, Barcelona, Paidós, 1992. pp. 116-117-118.

³² Merleau-Ponty, *Fenomenología de la ...*, cit., pp. 237-238.

habría como concebir la actividad del conocer³³. Y los aportes de quien conoce, me refiero a los diferentes formatos de contacto con el mundo, son por un lado diversos y por otro lado propiedad intransferible, con su respectivo valor, de quien los posee.

Ahora bien, el mote de propiedad intransferible que asignamos a los diversos formatos de conocer, puede hacer inteligible un aspecto de la noción de identidad, que tampoco es transferible, pues consideramos que los espacios de ser en el mundo, abiertos por las diferentes estructuras perceptuales, son constitutivos de la identidad de quien conoce. Analizaremos esta posibilidad y sus consecuencias a continuación.

El yo como centro de gravedad narrativa: ¿es el yo sólo un cuento?

Hay un apartado del trabajo de Dennett³⁴ que se titula «*Cómo tejen los humanos un yo*». Nosotros preferiríamos comenzar con la fórmula «*Cómo tejen las experiencias el yo de los humanos*», no porque la fórmula de Dennett sea incorrecta, sino porque sospechamos que se trata de una gran manta que tiene varios tipos de tejidos y varias capas; y la forma en que Dennett enfoca el problema no expone algunos aspectos importantes.

En lo que sigue es bueno no confundir la identidad de alguien de lo que ese alguien se considera ser. Es posible que alguien se crea Napoleón Bonaparte, y para nada lo sea. Nuestro ser, pues, no se identifica, ni necesaria ni totalmente, con las historias que inventemos sobre nosotros mismos, y tampoco se limita a las historias que, desde afuera y por diversos autores, nos involucran. Dennett plantea que los «yo» son centros de descripción narrativa, y ofrece las siguientes pistas para entender su opinión:

“Así pues, construimos una historia que nos define a nosotros mismos, organizada alrededor de una especie de punto luminoso de autorepresentación. El punto no es un yo, por supuesto; es una representación de un yo. Lo que hace que un punto sea el punto-yo y que otro sea el punto-ella o el punto-él o el punto-cillo no es la forma en que aparece, sino aquello para lo que se utiliza, recoge y organiza la información sobre el yo del mismo modo que otras estructuras en mi cerebro hacen un seguimiento de información sobre Boston, sobre Reagan o sobre los helados”³⁵.

³³ Asunto para nada novedoso desde Kant.

³⁴ Dennett, D., *La Conciencia Explicada*, Barcelona, Paidós, 1995.

³⁵ *Ibidem*, p. 439.

Frente a la objeción de que «el problema con los centros de gravedad es que no son reales; son las ficciones del teórico», Dennett dice lo que sigue:

“Éste no es el problema de los centros de gravedad; es su gloria. Son unas ficciones magníficas, unas ficciones que cualquiera se sentiría orgulloso de haber creado”³⁶.

La idea es muy interesante y creo que en su mayor parte es acertada. Sin embargo, hemos de exponer ciertas aclaratorias. Al igual que con las sensaciones, advertimos que nos resistimos a reducir lo que somos a historias, a lo conceptual, a lo abstracto. Además diremos que lo que somos es en buena parte construido por los demás y por nosotros mismos; sin embargo, hay aspectos básicos que nos vienen dados por naturaleza, y no son relativos a los conceptos o historias, por más que estos no los elaboremos nosotros mismos, tal como dice Dennett respecto de su teoría de los «yo» como centro de gravedad narrativa.

Al parecer la mejor estrategia de los Holistas contra Nagel y los suyos, continua siendo colocar toda la fuerza en torno al lenguaje; hecho esto, lo demás sería sólo cuestión de tiempo³⁷. Da la impresión de que Dennett está muy inclinado a concebirnos como sistemas que procesan información desde fuera de la vida, algo un tanto conveniente puesto en la exigencia de sostener la equivalencia entre un robot (no cualquiera venido del futuro, sino el que describió en la cita que antes hemos expuesto) y los humanos. Veamos el método que nos recomienda para saber quiénes somos: “hacer algo y «mirar» a ver qué se «mueve»”³⁸, luego, lo que se mueve soy yo. Ese método tiene el inconveniente de que si el que está a mi lado hace lo mismo, al mismo tiempo, puedo creer que soy el de al lado.

Milan Kundera, irónicamente un narrador, ha acusado a Descartes de ser un intelectual que menosprecia un dolor de muelas; lo mismo pudiera aplicársele a Dennett con el método que nos recomendó, que bien pudiera llevarlo a cabo un sistema de procesamiento de información conectado a una cámara. ¿Qué tal si en vez de hacer algo y luego ver qué se mueve, para saber

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Rorty en su trabajo «*Verdad y Progreso*» sugiere que la mejor forma que tiene Dennett para vencer a Nagel, es expandir su propuesta de los yo como centro de gravedad narrativa al resto de los objetos que conocemos.

³⁸ Dennett, *La Conciencia Explicada...* cit., p. 38.

quién soy, simplemente veo, y atiendo a quién ve? El asunto es que los límites que dictaminan hasta donde soy yo y donde dejo de ser, tienen que ver más con un *sentirme siendo*, que con un *análisis* y posterior reconocimiento de que soy aquello que ejecuta ciertas actividades. En realidad me parece que alguien puede estar confundido sobre si su vocación es la de ser músico o si es buen padre, y cosas por el estilo, pero hay cierto aspecto de lo que somos del que nos enteramos mediante el criterio: *soy hasta donde me siento ser*, será muy difícil que alguien este confundido respecto de si él es el que *se siente ser* o por el contrario él es el sujeto que se encuentra sentado a su lado. Ahora, también es claro que la certeza de nuestro existir por la vía del sentir no agota, ni mucho menos, todas las formas de conocimiento que nos hablan acerca de quienes somos. Al nivel básico que Dennett emplea su método, éste es al menos insatisfactorio. Su método es bueno para los barcos que giran en círculos desorientados por la neblina, como él mismo describe, y luego al ver, en la pantalla del radar, al punto que traza una pequeña «o», sabremos así que ése seguramente será el nuestro. Pero nótese que no somos barcos, somos agentes son sensaciones que suponen cierto nivel de conciencia, de allí que ésa no es la manera más *natural* de saber quiénes somos, por lo menos en lo que atañe a las convicciones más primitivas sobre nuestra propia existencia.

Otra estrategia que utiliza Dennett para resaltar lo adecuado de sus tesis de los «yo» como centros de gravedad narrativa, es ilustrar que el «yo» no se corresponde uno a uno con un cuerpo, por lo tanto el yo es ante todo un asunto de relatos e historias, que bien pueden ser elaboradas por las circunstancias que vivimos. Ahora bien, sin negar que gran parte de mi «yo» se constituye bajo la dimensión de las proposiciones y los conceptos, sostendremos que algo como el «yo» perdería su identidad si careciera de un cuerpo donde resida su sentir. Podrán haber varios «yo» en un solo cuerpo, pero no hay «yo» sin cuerpo, y tampoco creo que sea posible tener el mismo «yo» en dos cuerpos diferentes al mismo tiempo. Así, en las situaciones donde se pudiera hablar de varios «yo» en un mismo cuerpo, todos esos «yo» tendrían como aspecto común el mismo cuerpo y la misma forma de ser en el mundo, es posible que quien sufre de personalidades múltiples tenga un «yo» que se sienta más tranquilo que otro, pero todos esos «yo» compartirán formatos de contacto con el mundo.

Las sensaciones no sólo hablan del mundo, sino que también hablan de

nosotros mismos. En realidad, decir que las sensaciones hablan es una metáfora que podría confundir. El punto es que las sensaciones, y con ellas las estructuras perceptuales, nos permiten enterarnos de nuestro ser, al tiempo que le otorgan rasgos a éste. Veamos esta bidireccionalidad de las sensaciones en palabras de dos autores:

“...la mayoría de interacciones con el ambiente se producen en un lugar dentro de los límites del cuerpo, ya se trate del tacto o de otro sentido, porque los órganos de los sentidos existen en una localización del extenso mapa geográfico de estos límites... Las señales procedentes del exterior son así dobles. Algo que vemos u oímos excita el sentido especial de la vista o del oído como una señal «no corporal», pero también excita una señal «corporal» procedente del lugar de la piel en el que entró la señal especial... Cuando vemos, no sólo vemos: *sentimos que estamos viendo algo con nuestros ojos*. Nuestro cerebro procesa señales que indican que nuestro organismo está implicado en un lugar específico sobre el mapa corporal de referencia ...En un principio, no existía el tacto, o la vista, o el oído, o el movimiento por sí mismos. En lugar de eso había una sensación del cuerpo a medida que éste tocaba, veía, oía o se movía”³⁹.

“El *quale* puro solamente nos sería dado si el mundo fuese un espectáculo y el propio cuerpo un mecanismo del que tomaría conocimiento una mente imparcial. El sentir, al contrario, reviste a la cualidad de un valor vital, la capta, primero, en su significación para nosotros, para esta masa pesada que es nuestro cuerpo, y de ahí que el sentir implique siempre una referencia al cuerpo”⁴⁰.

Así, cuando sentimos al mundo también nos sentimos a nosotros como contraparte de lo sentido. El sentir, que puede ser concebido como un conocimiento de «nivel básico», nos hace saber qué parte del mundo somos, diferencia nuestro ser de aquello que no somos. Traza límites entre nosotros y el resto del mundo. Y al igual que sentimos al mundo con ciertas estructuras, nosotros sabemos de nosotros como portadores de esas estructuras y también mediante estas estructuras. Al ver el mundo, nos sabemos como aquél que lo mira, como aquello que posee visión, y que por ello mismo también puede verse; y lo mismo diremos de los demás sentidos. Nos encontramos, entonces, en lo que comúnmente llamamos vida, que como ya decíamos antes exige ser en un mundo; acaso puede la vida concebirse sin un sentirnos al sentir el mundo. Desde luego, la vida se vive desde la naturaleza de quien la vive; por ello la vida

³⁹ Damasio, A., *El Error de Descartes*, Barcelona, Crítica, 1994. pp. 215-216.

⁴⁰ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la ...* cit., p. 73

humana y la vida murciélagos no pueden ser equivalentes. Es esto lo que reprochamos a las consideraciones de Dennett sobre su robot, cuando el humano ve algo «rojo» no sólo discrimina colores, también esta siendo él de una manera particular, y eso forma parte del vivir humano, y en eso no puede ser equivalente la actividad humana con la que realiza el robot que discrimina colores mediante el formato «rojo # 172». La diferencia no es sólo que hay razones para sospechar que en el robot no hay vida, sino que la misma diferencia también la señalaríamos a formas de vida distintas a la de los humanos. Por consiguiente todos (los robots de Dennett, los murciélagos y los humanos) actuamos en un mismo mundo, y esas actuaciones podrían ser equivalentes en un sentido, pero no estamos tan seguros que todos *vivamos* en él, y menos aún que todos *lo vivamos de la misma manera*. Y la vida es una de esas cosas de las que podría decirse que tienen valor por sí mismas ¿O no?

Llegados a este punto podemos decirle a los holistas (y también a los misterianos) que compartimos su interés por hacer del dominio público al mundo, por no aceptar burbujas de misterio, pero la vida humana es de dominio humano, al igual que la vida murciélagos lo es de los murciélagos, y mi vida como humano particular comparte ciertos aspectos con todos los humanos, pero también tiene otros aspectos que son de dominio exclusivo mío, mi vida no la puede vivir nadie más por mí, al igual que yo no puedo vivir la del lector. El lector seguramente dirá que los holistas hablan de conocer y yo respondo que mi vida sólo la puedo vivir yo, es decir, confundí las cosas. Se trata de que la forma en que conocemos el mundo involucra la forma en que vivimos el mundo. La vida humana, y cualquier otra forma de vida, no sería lo que es prescindiendo de la manera en que se le presenta el mundo.

Mi experiencias son privadas, y ellas tejen un aspecto de mi único yo. Resaltaremos que un cuerpo puede tener varios «yo», como en el caso de aquellas personas que tienen múltiples personalidades, pero a un «yo» le corresponde un único «yo» como referencia, un «yo» con varios «yo» como referencia sería más bien un «nosotros». Mis experiencias y sensaciones son privadas, pues transitan por un cuerpo particular que tiene un espacio en el mundo que no comparte con otro cuerpo, y esas experiencias no compartidas son la fuente de la parte de mi «yo» que no comparto con nadie. ¿Esta privacidad hace incomprendible lo humano? Creemos que no⁴¹, y el mismo

⁴¹ Aunque no afirmamos que el tratamiento de este problema sea algo fácil.

Nagel acepta un sentido de objetividad al respecto:

“Hay un sentido en que los hechos fenomenológicos son perfectamente objetivos: una persona puede saber o decir de otra cuál es la índole de la experiencia de otra. Sin embargo, estos hechos son subjetivos, en el sentido de que incluso esa atribución objetiva de la experiencia sólo es posible para alguien que sea suficientemente similar al objeto de la atribución como para poder adoptar su punto de vista: para comprender la atribución de la primera persona del singular al igual que en la tercera del singular, por decirlo así. Entre más diferente de uno sea la experiencia del otro sujeto, menos éxito puede esperarse en esa tarea. En nuestro propio caso nosotros empleamos el punto de vista pertinente...”⁴².

Los humanos podemos comprendernos entre sí, en la medida que vivimos el mundo de formas similares, y compartimos un espacio común en ello, que no compartimos con otras formas de vida. Además el «yo» no sólo es tejido por sensaciones y experiencias, también, como dice Dennett, es tejido por historias, de las que no siempre somos autores. Por eso también, nos entenderemos mejor en la medida que compartamos historias similares.

Nagel y los suyos insistirán que hay cosas en el mundo que son ajenas al conocimiento objetivo, y eso será, por ejemplo, la forma en que le aparece el mundo al murciélago. Como ya señalábamos antes, el asunto es precisar que el formato, por así llamarlo, en que el murciélago conoce al mundo, no le agrega nada a este, y qué ese formato se corresponde con unas estructuras orgánicas que son parte del mundo mismo, y pueden ser abordadas por un conocimiento objetivo. La realidad no es mezquina respecto de la forma en que puede ser conocida, por el contrario admite muchas posibilidades, y nosotros en la medida que también somos parte del mundo, también podemos ser conocidos desde diferentes formatos. Lo mental surge de la necesaria relación con el mundo, por la necesidad de los organismos de conocerlo; sin mundo lo mental carecería de contenido, de algo que representar. El conocer y el representar tienen como principal beneficiario a aquel que conoce, a aquel que representa, y éste es un individuo particular, único. Conocer el mundo, representárselo, es ante todo una posibilidad de sobrevivir, de permanecer en él, de armonizar con él. Y este individuo que habita en el mundo se ha desarrollado a la par que ha desarrollado sus formatos de conocimiento ventajosos y particulares; que le hacen enterarse a él mismo quien es él de una forma particular. En esto radica

⁴² Nagel, *Ensayos sobre la ... cit.*, pp. 284-285

la singularidad de lo mental, en que se corresponde con formas particulares de conocimiento, que incluye su aplicación a la entidad única que es quien específicamente posee tales formatos de conocimiento. Se trata de algo así como la forma en que un trozo bien delimitado y organizado de la realidad ha diseñado formatos para saber de sí y del resto de la realidad con la finalidad de permanecer en esas condiciones ¿Qué sería de nosotros, ni siquiera de nosotros: de nuestros ancestros, si nuestras sensaciones de miedo, satisfacciones, placer o necesidades fueran totalmente del dominio público?

Desde luego las sensaciones, que refieren tanto al mundo como a nosotros mismos, suponen una particularidad epistemológica al ser contrastadas con el conocer teórico, que por cierto no son formas de conocimiento independientes, pero se trata “tan sólo” de eso, de una particularidad epistemológica; que contraintuitivamente aparece originada, no desde el encierro, sino desde la necesidad de relación de los organismos con el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Broncano, F. (1995) *La mente humana*, Trotta, Madrid.
- Damasio, A. (1994) *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona.
- Davidson, D. (1992) *Mente, mundo y acción*, Paidós, Barcelona.
- Dennett, D. (1995) *La conciencia explicada*, Paidós, Barcelona.
- García Bacca, J. (1956) *Ensayo de planteamiento fenomenológico-simbólico del conocimiento*, Instituto brasileño de Filosofía, Sao Paulo.
- (1957) *Antropología filosófica contemporánea*, Mediterráneo, Madrid.
- García Suárez, A. (1995) “Qualia: Propiedades fenomenológicas”, en Broncano, F. (1995).
- Lycan, W. (1987) «*La continuidad de niveles en la naturaleza*» en Rabossi (1995).
- (1996) *Consciousness and experience*, Bradford, London.
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona.
- Nagel, T. (1979) *Ensayos sobre la vida humana*, FCE, México.
- (1986) *Una visión de ningún lugar*, FCE, México.
- Ortega y Gasset, J. (1957) *¿Qué es la filosofía?*, Alianza, Madrid.
- Putnam, H. (1997) *La herencia del pragmatismo*, Paidós, Barcelona.
- Rabossi, E. (1995) *Filosofía de la mente y ciencias cognitivas*, Paidós, Barcelona.
- Rorty, R. (1995) *Verdad y Progreso*, Paidós, Barcelona.
- Sellars, W. (1971) *Ciencia, percepción y realidad*, Tecnos, Madrid.
- Shoemaker, S. (1996) *The first-person perspective and other essays*, Cambridge University Press, New York.
- Strawson, P. (1992) *Análisis y metafísica*, Paidós, Barcelona.
- Tye, M. (1986) “The subjective qualities of experience”, *Mind* (95): 1-17.