

La 'naturalización' de la conciencia *

Juan F. Franck

Instituto de Filosofía, Universidad Austral

Que nuestros conceptos de 'físico' y 'mental' muestran una distancia considerable, epistemológica al menos pero presumiblemente también ontológica, no es una novedad. Entre otros muchos, Descartes y Leibniz han insistido sobre el particular. En el ámbito de la filosofía de la mente y de las ciencias cognitivas la cuestión ha vuelto a ser discutida bajo las expresiones 'brecha explicativa' (*explanatory gap*) y 'problema duro de la conciencia' (*hard problem of consciousness*). Una breve alusión al enactivismo ilustrará la fuerte tensión existente en quienes buscan colmar la brecha mediante una comprensión naturalista de la mente, manteniendo una irreductibilidad epistemológica y una ontología económica. Esta es también la intención del llamado proyecto de naturalización de la fenomenología. Sin embargo, algunas ideas centrales de Edmund Husserl, iniciador de esta corriente filosófica, oponen a este proyecto obstáculos fuertes, que tendría que resolver para ser exitoso.

1. La brecha explicativa y el problema duro de la conciencia

Con diversos matices, Thomas Nagel (1974), Frank Jackson (1982), Joseph Levine (1983), John Searle (1992) y David Chalmers (2010 [1995]) subrayan la dificultad epistemológica de explicar que ciertos procesos físicos o funciones neurales generen o estén acompañados de estados mentales. Para Tim Bayne (2004) es algo semejante a la aparición del genio cuando Aladino frotaba su lámpara. ¿Por qué aquellos fenómenos deberían originar la experiencia subjetiva o un determinado tipo de ella? Lo físico y lo mental se presentan como realidades en principio diversas y hasta opuestas, y no parecería haber nada en el concepto de una que remita necesariamente a la otra. Aunque para algunos como Saul Kripke (1980) esto argumentaría a favor del dualismo, con la parcial excepción de Chalmers ninguno de los autores contemporáneos mencionados abogarían por un dualismo ontológico. Levine, introductor de la expresión *explanatory gap*, busca debilitar precisamente el argumento de Kripke contra la teoría de la identidad y a favor de un dualismo fuerte. Sin desconocer el problema, estos autores son partidarios de un naturalismo ontológico, es decir de una explicación que no traslade la brecha a la naturaleza misma, generando así problemas como la interacción entre sustancias. Buscan así contener el problema dentro de lo epistemológico, limitando al máximo su alcance ontológico.

A esto debe añadirse que los términos empleados en la discusión, como 'mente', 'conciencia' o 'naturalismo', no tienen un significado unívoco. Tampoco está claro qué alcance tienen las llamadas 'ciencias naturales', ni siquiera lo que debemos entender por 'ciencia', a cuyo cargo estaría explicar lo mental y cerrar, cubrir o al menos disminuir la resistente brecha explicativa. Sin embargo, a pesar de que la mayoría de quienes se reconocen como naturalistas estarían incómodos con el epíteto de 'reduccionista', no parece

* Síntesis de la presentación hecha en el Seminario "Persona, mente y cerebro" (Instituto de Filosofía, Universidad Austral, 7 de julio de 2016). Agradezco los comentarios de los presentes y las sugerencias de Mariano Asla a una primera versión de este resumen.

descabellada la propuesta de Ned Block (2002) de concebir el naturalismo como fisicalismo por default (*default physicalism*). Esta para muchos inaceptable simplificación tiene una doble ventaja: exige tomar una posición ontológica clara acerca de lo mental y reconoce también la tendencia innegable de los autores naturalistas, cuyos esfuerzos van dirigidos a encontrar una explicación que excluya la admisión de entidades inverificables (por la 'ciencia'), ya sean almas cartesianas, el *élan vital* de Bergson u otras semejantes.

Algunos, como Colin McGinn (1989) consideran que la conciencia será siempre un misterio, ya que nuestras herramientas conceptuales nunca estarán a la altura del problema. Esta posición, cercana también a la de Nagel, fue calificada como *mysterianism* por Owen Flanagan (1992). Flanagan se opone también a la postura eliminativista de los Churchland (1981, 1986) y a la de Daniel Dennett (1991) respecto de los qualia, es decir de las cualidades de la experiencia en cuanto algo de naturaleza subjetiva. Es más bien optimista y propone un naturalismo constructivo en el que tres perspectivas compatibles (neurológica, psicológica y fenomenológica) actúen recíprocamente como *constraints*. Este programa metodológico es adoptado por el enactivismo (Varela 1996) y en general por las propuestas que cabe denominar neurofenomenológicas. Gallagher y Zahavi, por ejemplo, hablan de una mutua iluminación entre las neurociencias y la filosofía de vertiente fenomenológica (Gallagher y Zahavi 2008).

2. El programa enactivo

El enactivismo, o enfoque enactivo, propone enraizar la conciencia en la vida, como una propiedad emergente de esta. Busca reducir o colmar la brecha explicativa, y contribuir a la naturalización de la mente apelando a la complementariedad entre diversas disciplinas (Di Paolo 2016). El enactivismo debe su impulso a los trabajos de Francisco Varela (1946-2001), quien propuso el concepto de *autopoiesis* como necesario y suficiente para explicar la vida. Dicho concepto expresa que algo es un organismo vivo cuando su organización es resultado de su propia operación, asimilando materia del medio para realizar esas mismas operaciones (Varela 1979). El prototipo sería la célula, pero el concepto se reflejaría en todas las formas de vida en un grado de complejidad creciente. Otros conceptos serían necesarios para dar cuenta acabada del organismo vivo, como los de precariedad y adaptividad, pero se ha señalado la capacidad del programa de asimilar esas innovaciones sobre la base de algunas intuiciones fuertes (Di Paolo y Thompson 2014; Di Paolo, en prensa).

El enfoque enactivo recurre a la noción de emergencia como un modo de mantener la irreductibilidad de un nivel superior, como el de la vida, frente a otro inferior, como el de lo físico. Insiste asimismo en la continuidad profunda entre la vida y la mente, sin menoscabar la novedad de esta última (Thompson 2007). Sin embargo, algunas expresiones de Varela causan perplejidad, por ejemplo cuando se refiere a los sistemas vivientes como máquinas y a su enfoque como mecánico, sin apelar a ninguna fuerza que no sea física (Varela 1979). Algunos ven también en los sistemas autopoieticos algo que ya comienza a merecer el término de *self*. Esto no implicaría ninguna especie de yo o entidad sustantiva que tuviera conciencia, sino únicamente la existencia o persistencia de un proceso estable. Es el observador quien interpreta como una operación intencional lo que es únicamente la persistencia de un proceso específico. A partir de allí habría una gradación ascendente hasta la conciencia humana, en la que tampoco habría un yo sustantivo. Para el enactivismo somos un "proceso dinámico abierto a la interacción con otros y consigo mismo" (Rudrauf et al. 2003).

Varela emplea incluso la expresión *selfless self* –“yo sin yo”– (Varela 1991), volviendo muy difusa la naturaleza de un ‘yo’ o ‘sí mismo’.

La cognición sería un fenómeno de comportamiento, de acoplamiento con el medio a distintas escalas, de acuerdo a normas que el organismo establece desde su propia autonomía. De hecho, el sentido o significado de algo no sería asimilado o captado por el organismo, sino algo que la vida al mismo tiempo crea y busca, ya que lo que tiene sentido para un organismo depende de lo que este sea y defina como útil o nocivo para su funcionamiento. El enactivismo llama a esto *sense-making*. Pero ni la cognición ni ninguna otra forma de comportamiento presupondrían una representación, un punto que caracteriza tanto a visiones cognitivistas como funcionalistas de la mente y contra el cual el enactivismo insiste con diverso énfasis (Noë 2006; Hutto y Myin 2012).

Varela acuñó también el término *neurofenomenología* para indicar el trabajo conjunto entre la neurobiología y la fenomenología en el estudio científico de lo mental (Varela 1996). La intención fundamental continúa siendo “reducir la distancia entre lo subjetivo y lo objetivo (...) estrechando la brecha entre lo mental y lo físico” (Varela 1997), pero siempre comprendiendo lo mental como una propiedad emergente de sistemas físicos o biofísicos (Rudrauf et al. 2003).

Quizás convenga considerar aquí una observación de Galen Strawson al concepto de emergencia (Strawson et al. 2006). Dice Strawson que la emergencia no puede ser bruta, es decir, que el hecho de que una propiedad emergente no pueda entenderse en términos de las propiedades de aquello *de lo que* emerge, no implica que en esto último no haya nada que dé cuenta de ellas. De lo contrario, el emergentismo violaría el principio *ex nihilo nihil fit* apelando a una especie de magia o milagro. Por esa razón el panpsiquismo está para Strawson en mejor posición que el fisicalismo, porque admite en la materia ciertas propiedades al menos proto-psíquicas y no puramente físicas. El fisicalismo a secas no puede explicar la conciencia.

A su vez, la propuesta de John Searle (1992) de que un reduccionismo causal no implicaría un reduccionismo ontológico, tendría el inconveniente de admitir propiedades irreducibles a sus propias causas, algo igualmente difícil de comprender. Prescindiendo de la verdad o no del panpsiquismo, la observación de Strawson parece sensata. No solo el enactivismo y el emergentismo de Searle, sino cualquier teoría que apele a la emergencia debería explicar cómo una propiedad *emerge de* una entidad u organismo determinados. De lo contrario, la emergencia sería la simple constatación de la irreducibilidad epistemológica pero no aportaría elementos explicativos.

3. ¿Naturalizar la fenomenología?

El enactivismo se continúa luego en un intento de naturalización de la fenomenología. Por esta última puede entenderse fundamentalmente dos cosas. Por un lado, la perspectiva de primera persona en términos generales, en lo que cabe incluir desde la introspección psicológica hasta las experiencias de meditación religiosa. Por otro lado, la escuela filosófica iniciada por Edmund Husserl, cuyo énfasis está justamente en un análisis riguroso y detallado de los estados de conciencia y sus objetos. En ambos casos, se intenta resaltar la diversa naturaleza de lo mental y de lo físico. Si bien el problema de la brecha explicativa no es

exclusiva de la conciencia humana, esta es la que mejor podemos estudiar y presenta además peculiaridades que no estamos en condiciones de extender válidamente a otros animales.

El proyecto de naturalización de la fenomenología entiende por naturalizar integrar “en un marco explicativo en el que toda propiedad aceptable está en continuidad con las propiedades admitidas por las ciencias naturales”, “poner en claro cómo los datos fenomenológicos pueden ser propiedades del cerebro y del cuerpo sin ayuda de ninguna sustancia espiritual” y “transformar estas propiedades [mentales] en propiedades *sensu stricto* del cuerpo ... caracterizadas por las ciencias físicas” (Petitot et al. 1999, 1-2, 19 y 45). Aunque estos autores rechazarían el calificativo de reduccionistas, frente a tales afirmaciones se hace extremadamente difícil no atribuir al programa una fuerte tendencia en tal sentido. Otros neurofenomenólogos son más cautelosos acerca de la posibilidad de “cerrar la brecha” (Petitot et al. 1999, 19), sin por eso rechazar un abordaje multidisciplinar del problema de la conciencia ni manifestarse inicialmente reacios al mencionado proyecto (Gallagher y Zahavi 2008).

La inspiración inicial de la fenomenología fue precisamente la superación del psicologismo, es decir del intento de entender los actos psíquicos, sus objetos y las leyes por los que se rigen, como asimilables a eventos de la naturaleza. En particular, Husserl rechazó vehementemente que la conciencia pudiera estudiarse con los métodos de las ciencias naturales. El llamado proyecto de naturalización de la fenomenología busca revertir esa inspiración anti-naturalista empleando recursos de la ciencia actual que Husserl no habría conocido. No es mi intención realizar una exégesis para dirimir si algunas ambigüedades de su obra permitirían entender la fenomenología de un modo naturalista. A menudo se reprocha con razón a la fenomenología un exceso de preocupación exegética. Quisiera únicamente presentar dos ideas recurrentes en la obra de Husserl que constituyen por sí mismas sendos obstáculos fuertes contra los intentos de naturalizar la conciencia humana: la atemporalidad de lo eidético y el carácter trascendental de la conciencia.

Si la brecha explicativa se presenta para cualquier tipo de conciencia, se hace aun más infranqueable para la conciencia de un ser humano cuando piensa algo, incluido el naturalista en su intento de naturalización. Con independencia de las múltiples acepciones de ‘conciencia’, cualquier intento de naturalizarla tarde o temprano tendría que dar una explicación de la conciencia humana.

3.1 La atemporalidad de lo eidético

Por eidético hay que entender lo ideal, aquello que aun sin ser una realidad subsistente es objeto de la mente. No puede decirse sin más que lo ideal no existe, ya que tiene sus propiedades, y propiedades inmutables. Dice Husserl: “Números, proposiciones, verdades, pruebas, teorías, forman en su ideal objetividad un reino auto-contenido de objetos – no cosas, no realidades, como piedras o caballos, pero objetos igualmente” (1977b, 15). Desde luego, si por platonismo entendemos la afirmación de que lo ideal subsiste al igual que las cosas reales pero en otro mundo o esfera, no solo Husserl lo rechazaría, sino hasta el mismo Platón. Pero surge de la simple consideración de estas entidades el reconocer que tienen su propia legalidad y se distinguen tanto de la mente, sujeto o persona que las conoce o piensa como de los actos de conciencia en los que se dan. Más aún, es el ámbito propio de la verdad, de lo inalterable. Husserl lo expresa así en las *Investigaciones Lógicas*: “Pero la verdad misma se

eleva por sobre toda temporalidad, es decir que no tiene sentido atribuirle un ser temporal, generación o corrupción" (1975, § 24).

La importancia para el problema de la conciencia salta a la vista. Esos objetos son esenciales a la conciencia, ya que sin ellos no podría realizar ninguno de sus actos. Un organismo puede no comer por un tiempo, pero un pensamiento sin objeto no tiene ningún sentido. Y si esos objetos son atemporales, entonces no se podrá naturalizar la conciencia sin dar de ellos una explicación igualmente 'natural'. ¿Pero qué explicación natural se dará de algo que no se genera ni se corrompe, que seguiría siendo lo que es aun si el mundo no existiese?

3.2 El carácter trascendental de la conciencia

Un punto que ha valido frecuentemente a la fenomenología el calificativo de idealista es la insistencia en el carácter trascendental de la conciencia. Es innegable la cercanía de la fenomenología con el idealismo, pero también es cierto que no constituye su única resolución posible (Leocata 2000), además de que existen muy variadas formas de idealismo. No obstante, sería suficiente con reconocer ese carácter trascendental para ver que la conciencia es algo primordial e irreductible y que no podría generarse a partir de elementos de la naturaleza.

Este es un claro pasaje: "(...) el entero mundo espacio-temporal, en el que el hombre y el yo humano se cuentan como realidades particulares subordinadas, es un ser meramente intencional según su sentido, es decir que tiene el sentido meramente secundario y relativo de ser para una conciencia. Es un ser que la conciencia determina en sus experiencias. (...) Fuera de eso no es nada" (Husserl 1977a, § 49). Husserl no pretende reducir el mundo a la conciencia humana, pero sí subrayar que cualquier atribución de sentido supone la conciencia que realiza esa atribución. Esta relación es insoslayable y primigenia. Pensar que surge en un momento posterior en el curso del mundo, es suponer un mundo con sentido sin una conciencia en la que ese sentido no puede menos que existir.

Un corolario de esta observación es que no podría naturalizarse la conciencia sin simultáneamente 'mentalizar' lo natural. En otras palabras, la naturaleza no naturaliza. Naturalizar es un acto de conciencia y absolutamente hablando es incongruente sostener la inteligibilidad de la naturaleza sin admitir al mismo tiempo la existencia de una mente o conciencia, frente a la cual se da dicha inteligibilidad. Las consecuencias de esto son profundas, pero alcanza para poner en entredicho el intento de naturalizar los presupuestos mismos de toda naturalización.

A modo de conclusión

La conciencia en todas sus manifestaciones sigue siendo el principal obstáculo para el proyecto naturalista. Si por naturalismo se entiende fisicalismo, como propone Block, el intento es desesperado, además de que, como ha dicho Ulises Moulines, "el materialismo es una doctrina confusa", porque "nadie sabe hoy a ciencia cierta qué es la materia" (Moulines 1977, 25). El naturalista se ve obligado a incluir cada vez más propiedades o aspectos de la realidad, que no puede explicar desde el punto de vista fisicalista, y ni siquiera la inclusión de la química y la biología es suficiente (Nagel 2010). Pero tampoco cabe extender

indefinidamente el alcance de lo 'natural', ya que "si casi todo se acepta como parte de la naturaleza, entonces el naturalismo se hace tan liberal que se vuelve una trivialidad" (Gasser y Stefan 2007, 169).

Es muy probable que el término 'naturalismo' se haya vuelto obsoleto y que sería mejor dejarlo de lado, ya que su misma dinámica lo fuerza a incorporar lo que inicialmente había descartado. El naturalismo no es una mirada sin prejuicios y mucho menos una teoría científica, sino una tesis filosófica que se comprende a sí misma solo a medias.

Bibliografía

- Bayne, Tim. 2004. "Closing the Gap? Some Questions for Neurophenomenology". *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3/4: 349-364.
- Block, Ned. 2002. "The Harder Problem of Consciousness". *The Journal of Philosophy* XCIX-8: 391-425.
- Chalmers, David J. 2010 (1995). "Facing Up to the Problem of Consciousness". *The Character of Consciousness*. OUP: Oxford, 3-28 (*Journal of Consciousness Studies* 2(3), 200-219).
- Churchland, Paul M. 1981. "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes". *Journal of Philosophy* 78 (2): 67-90.
- Churchland, Patricia S. 1986. *Neurophilosophy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dennett, Daniel. 1991. *Consciousness Explained*. New York: Back Bay Books.
- Di Paolo, Ezequiel y Evan Thompson. 2014. "The Enactive Approach". En *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*, ed. por L. Shapiro, 68-78. London: Routledge Press.
- Di Paolo, Ezequiel. 2016. "Enactivismo". *Diccionario Interdisciplinar Austral*, Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck (eds.). URL=<http://dia.austral.edu.ar/Enactivismo>.
- Di Paolo, Ezequiel. En prensa. "El enactivismo y la naturalización de la mente". En *La Nueva Ciencia Cognitiva*, ed. por D. Pérez Chico y M. González Bedia. Madrid: Plaza y Valdés.
- Flanagan, Owen. 1992. *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gallagher, Shaun y Dan Zahavi. 2008. *The Phenomenological Mind*. Abingdon: Routledge.
- Gasser, Georg y Matthias Stefan. 2007. "The Heavy Burden of Proof for Ontological Naturalism". En *How Successful is Naturalism?* Georg Gasser (ed.), pp. 159-181. Frankfurt: Ontos
- Husserl, Edmund. 1975. *Logische Untersuchungen. Erster Teil*. Elmar Holenstein (ed.). La Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1977a. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Band I. Karl Schuhmann (ed.). La Hague: Martinus Nijhoff.

- Husserl, Edmund. 1977b. *Phenomenological Psychology. Lectures, Summer Semester 1925*, trad. John Scanlon, La Hague: Martinus Nijhoff.
- Hutto, Daniel y Erik Myin. 2012. *Radicalizing Enactivism. Basic Minds without Content*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Jackson, Frank. 1982. "Epiphenomenal Qualia". *The Philosophical Quarterly* (32), 127-136.
- Kripke, Saul. 1980. *Naming and Necessity*. Cambridge, Ma: Harvard University Press.
- Leocata, Francisco. 2000. "Idealismo y personalismo en Husserl". *Sapientia* LV: 397-429.
- Levine, Joseph. 1983. "Materialism and Qualia: the Explanatory Gap". *Pacific Philosophical Quarterly* 64: 354-361.
- McGinn, Colin. 1989. "Can we solve the Mind-Body Problem?". *Mind* 98: 349-66.
- Moulines, Ulises. 1977. "¿Por qué no soy materialista?". *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía* 9 (26): 25-37.
- Nagel, Thomas. 1974. "What is it like to be a bat?". *The Philosophical Review* 83 (4): 435-450.
- Nagel, Thomas. 2010. *The Mind and the Cosmos*. Oxford: OUP.
- Noë, Alva. 2006. *Action in Perception*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Petitot, J., F. Varela, B. Pachoud y J-M. Roy. 1999. *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford: Stanford University Press.
- Rudrauf, David et al. 2003. "From autopoiesis to neurobiology: Francisco Varela's exploration of the biophysics of being". *Biology Research* 36: 27-65.
- Searle, John. 1992. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Strawson, Galen et al. 2006. *Consciousness and its Place in Nature*. Exeter: Imprint Academic.
- Thompson, Evan. 2007. *Mind in Life*. Cambridge, MA: Belknap Harvard.
- Varela, Francisco. 1979. *Principles of Biological Autonomy*. New York: Elsevier.
- Varela, Francisco. 1991. "Organism: A meshwork of selfless selves". En Tauber (ed.), *Organism and the Origin of Self*, pp. 79-107. Dordrecht: Kluwer.
- Varela, Francisco. 1996. "Neurophenomenology: A Methodological remedy to the hard problem". *Journal of Consciousness Studies* 3: 330-350.
- Varela, Francisco. 1997. "The naturalization of phenomenology as the transcendence of nature: searching for generative mutual constraints". *Revue de Phénoménologie* 5: 355-385.