

LA CONCIENCIA IRREDUCTIBLE. LOS BASTIONES DE MCGINN Y VELMANS

Juan Francisco Correcher Valls
Alicante (España)

Recibido: 23-11-11

Aceptado: 04-01-12

Resumen: El presente trabajo revisa dos autores relevantes en la filosofía de la mente contemporánea por sus tesis y argumentos anti-reductivistas respecto al problema mente-cuerpo. Colin McGinn es el mayor representante del *nuevo misterianismo*, postura que califica la conexión mente-cuerpo como misteriosa en virtud de un *cierre cognitivo* que nos veta su comprensión. Por otro lado, Max Velmans propone una teoría de doble aspecto en la tradición de Spinoza que denomina *monismo reflexivo*. Tras repasar sus enfoques, se plantean y revisan algunas objeciones.

Palabras-clave: problema mente-cuerpo; conciencia; McGinn; Velmans; nuevo misterianismo; monismo reflexivo; cierre cognitivo; filosofía de la mente.

Abstract: This paper reviews two authors who are relevant in contemporary philosophy of mind because of their antireductionist arguments and theses regarding mind-body problem. Colin McGinn is the best representative of *new mysterianism*, position that considers the mind-body connection as a mystery in virtue of a cognitive closure which prevents us from understanding that link. On the other hand, Max Velmans proposes a double-aspect theory in the tradition of Spinoza called *reflexive monism*. After reviewing these approaches, some objections will be reviewed as well.

Key-words: mind-body problem; consciousness; McGinn; Velmans; new mysterianism; reflexive monism; cognitive closure; philosophy of mind.

1. Introducción.

¿Qué es la conciencia? Probablemente esta sea una de las preguntas más frecuentemente abordadas en filosofía de la mente desde mediados del siglo xx. Motivos no faltan. Nos reconocemos como individuos conscientes que ven, oyen, huelen y sienten, pero no sabemos exactamente qué es todo eso que

forma nuestro mundo, esas sensaciones, esa misma cualidad primaria que da sustancia a nuestra realidad. Abrimos los ojos y vemos colores, formas, movimiento, pero ¿de dónde surge todo esto? Más aún, ¿lo experimentan también el resto de personas? Probablemente sí, pero... ¿y si fueran *zombis* sin vida interior? (Kirk, 1974, 2005) ¿Y el resto de animales? ¿Cómo sería *ser*, por ejemplo, un murciélago? (Nagel, 1974). Todas estas preguntas probablemente se desvanecerían si se consiguiera responder a una cuestión de gran interés científico: ¿puede reducirse esta experiencia consciente a lo físico, al cerebro? ¿De qué forma? Si así fuera, con suerte podríamos saber qué experiencia consciente tiene un sistema físico concreto en un instante dado... el sol brillaría en el cielo azul, un arcoíris saldría sin que hubiera lluvia y los pájaros cantarían; pero parece que al mundo le gusta hacerse de rogar. Parece haber algo profundamente inextricable en la búsqueda de, por ejemplo, el color *rojo*, entre las neuronas y los neurotransmisores. En palabras de Levine (1983), nos encontraríamos ante una verdadera *brecha explicativa*, que bien podría no ser ontológica, sino de nuestra cognición, es decir, epistemológica.

Actualmente, el problema mente-cuerpo que se considera especialmente difícil es el que atañe a la experiencia subjetiva que acabamos de mencionar. Fue David Chalmers el que puso más énfasis en esta demarcación en su famosa obra *La mente consciente* (1999 [1996]). En ella considera que la mayoría de conceptos mentales poseen una naturaleza dual, de modo que son en parte fenoménicos (tienen cualidad de experiencia) y en parte psicológicos (tienen naturaleza causal), por lo que «podemos preguntarnos cómo explicar la cualidad fenoménica y podemos preguntarnos cómo explicar el desempeño del papel causal, y estas son dos preguntas diferentes» (*ibíd.*, p. 47). Chalmers distingue así la experiencia subjetiva de otros aspectos de la mente que, a su juicio, son potencialmente abordables por la ciencia cognitiva, tales como el aprendizaje, la memoria, etc. De la misma forma, respecto al concepto de conciencia distingue la parte fenoménica de aquella más psicológica relativa a la informatividad, la introspección, el control voluntario o la autoconciencia; nociones que considera principalmente funcionales (*ibíd.*, pp. 52-53). Toda esta última dimensión causal la resume bajo el término *percatación* y la deja en manos de la investigación empírica en ciencia cognitiva. En cambio, el aspecto difícil de la conciencia —la experiencia subjetiva— parece requerir elucidación filosófica, ya que involucra cuestiones epistemológicas y ontológicas cuyas respuestas necesitan un análisis conceptual junto a alguna suerte de teoría que clarifique la relación de lo fenoménico con lo físico.

A lo largo del siglo pasado, han sido numerosos los esfuerzos realizados para alcanzar una explicación reductiva de la conciencia tal que pudiera dejarla subsumida o eliminada por conceptos físicos como los que nos ofrecen las neurociencias (Churchland y Churchland, 1998; Dennett, 1988). El *fantasma en la máquina* del dualismo ha vagado largo tiempo en el pensamiento sobre

la mente y los materialistas no han desaprovechado ninguna oportunidad para tratar de exorcizarlo de una vez por todas. Sin embargo, este intento ha fracasado una y otra vez tan pronto se ha encontrado con el problema difícil. La experiencia subjetiva se resiste a la reducción y cada vez son más los autores cuyas tesis aceptan ya de partida la imposibilidad de alcanzar semejante meta. Para estas tendencias, es erróneo tratar de reducir la conciencia a lo físico –lo cual consideran imposible–, y el vacío explicativo que ello nos deja es, o bien reconocido como abismo insalvable, o bien reinterpretado en otros términos con el objetivo de tender algunos puentes teóricos.

En el presente trabajo se revisarán las posturas y argumentos de dos autores ilustres por su anti-reductivismo: Colin McGinn y Max Velmans. Mientras que el primero se inclina por defender el carácter infranqueable y misterioso de la brecha explicativa, el segundo aboga por una reinterpretación conceptual del problema que reniega la reducción como un planteamiento válido. Veremos sus argumentos anti-reductivistas más relevantes y tomaremos en consideración algunas de las objeciones planteadas a los mismos.

Este artículo está estructurado en otros tres apartados –además de esta introducción–, siendo los dos principales aquellos que tratan los planteamientos de los citados autores. Así pues, en el Apartado 2 trataremos el *nuevo misterianismo* de McGinn, en el Apartado 3 veremos los argumentos anti-reductivistas de Velmans y su propuesta de *monismo reflexivo* y finalmente, en el Apartado 4, haremos una reflexión conclusiva sobre las cuestiones abordadas. Pasemos, pues, a conocer la postura de McGinn respecto a la conciencia y el problema mente-cuerpo.

2. Colin McGinn y el nuevo misterianismo.

Colin McGinn (nacido en 1950) es un filósofo inglés que en la actualidad ocupa un puesto de catedrático en la Universidad de Miami, aunque anteriormente ha impartido clases en las universidades de Londres, Oxford y Rutgers. Pese a que ha escrito numerosos artículos y libros de muy variados temas filosóficos, es conocido sobre todo por sus reflexiones en el ámbito de la filosofía de la mente. La postura de McGinn es una reedición del antiguo *misterianismo* (defendido por John Locke y otros), cuya tesis definitoria consiste en que no tenemos capacidad para comprender la conexión entre mente y cerebro. McGinn esgrime varios argumentos con el objeto de persuadirnos hacia esta idea, como veremos a lo largo de este apartado; sin embargo, también ha sido contestado por varios autores con diversas objeciones. Así pues, a continuación expondremos la posición de McGinn centrándonos en sus aspectos más relevantes, mientras que en la segunda parte de este apartado veremos algunas de las críticas que ha recibido.

2.1 La conciencia como misterio.

¿Cómo puede ser que la agregación de millones de neuronas sin ningún tipo de sensaciones genere experiencia subjetiva? Para McGinn la mente está indudablemente conectada con el cerebro, pero es precisamente esta conexión la que resulta por completo incomprensible para nosotros. El fracaso de cualquier intento por explicarla no hace más que evidenciar la existencia de algo especial en el problema mente-cerebro. A su juicio, «las operaciones de la materia parecen un fundamento singularmente inadecuado para una vida mental»¹ (McGinn, 1993, p. 27). Su tesis es que la conciencia es efectivamente un *misterio* que los humanos somos incapaces de comprender, debido principalmente a que estamos limitados cognitivamente para ello.

Antes de nada, cabe dejar claro lo que McGinn entiende por misterio. Para él, hay cuatro tipos de preguntas que puede afrontar un ser con capacidades cognitivas: problemas, misterios, ilusiones o cuestiones. Mientras que los problemas podrían ser en principio respondidos por dicho ser, los misterios son cuestiones que no se diferencian de los problemas en cuanto a la naturaleza de su objeto, sino en cuanto a las capacidades cognitivas que posee contingentemente tal ser. Así, «un misterio es un misterio para ese ser», pero no necesariamente para otros. «Es una cuestión que cae fuera del espacio cognitivo de una criatura dada» (McGinn, 1993, p. 3). Las ilusiones serían pseudocuestiones y las cuestiones solo asuntos de carácter más bien normativo.

McGinn resume el tipo de posturas que pueden adoptarse respecto del problema de la conciencia con el acrónimo DIME (*Domestication theses, Irreductibility theses, Miracle theses, Eliminative theses*). Las tesis de *Domesticación* defienden que la conciencia no es más que «tal cosa o tal otra», es decir, son tesis normalmente reductivas, como la mayoría de las materialistas y funcionalistas. McGinn las rechaza alegando que siempre dejan algo fuera, como los aspectos fenoménicos ya comentados. Por otra parte, están las tesis que defienden que la conciencia es intrínsecamente *Irreducible*, de modo que no tiene una «relación interna inteligible con las propiedades físicas, a pesar de depender de ellas» (*ibíd.*, p. 33). Bajo esta perspectiva, las correlaciones psicofísicas serían solo hechos brutos, ontológicamente sustantivos. Su objeción es que tales tesis dejan la conciencia colgando al aceptar regularidades que son en sí mismas misteriosas. «¿Qué es lo que hay de particular en el tejido neuronal que *lo* hace capaz de originar estados de conciencia?» (*ibídem*). La conciencia, en lugar de quedar explicada, pasa a convertirse en un misterio ontológico, cuando bien podría ser un misterio epistemológico, como él defiende. Las tesis de *Milagros*, en cambio, sostienen que una divinidad o la naturaleza misma violan las *leyes naturales*, o sea, que existen anomalías últimas en el mundo, como sería el

[1] Esta y el resto de traducciones de fragmentos en inglés son propias.

caso de la conciencia. Aquí nos encontraríamos los dualismos que postulan la existencia de almas, dioses y fuerzas sobrenaturales, conceptos que McGinn rechaza como vacuos y fruto de juegos de palabras. Lejos de arrojar luz, lo que hacen es incrementar las dimensiones del misterio. Finalmente, las tesis *Eliminativas* son aquellas que rechazan la existencia del problema mente-cuerpo debido a que es ilusorio o espurio. Sin embargo, apunta McGinn, estas posiciones no hacen más que negar lo evidente, pues los «estados de conciencia son datos» (*ibidem*).

Frente a este tipo de posturas, McGinn defiende lo que denomina *naturalismo trascendental*, posición que plantea como una hipótesis y extiende también a otros problemas filosóficos:

Las perplejidades filosóficas surgen en nosotros debido a limitaciones definitivas inherentes a nuestras facultades epistémicas, no porque las cuestiones filosóficas involucren entidades o hechos que sean intrínsecamente problemáticos, peculiares o dudosos (*ibid.*, p. 2).

De acuerdo con el NT [Naturalismo Trascendental] sobre cierta cuestión Q con respecto a un ser B, el objeto de discusión de Q tiene tres propiedades: (i) realidad, (ii) naturalidad e (iii) inaccesibilidad epistémica para B. Q no esconde una ilusión (de ahí (i)), ni se refiere a entidades o propiedades que son intrínsecamente no naturales (de ahí (ii)), aunque la respuesta a Q está más allá de las capacidades de las criaturas B (de ahí (iii)) (*ibid.*, p. 4).

La conciencia sería una de esas cuestiones *misteriosas* que sobrepasan nuestras capacidades. McGinn sostiene que esta posición acepta la realidad de la conciencia al completo (a diferencia de E); niega que sea un milagro (a diferencia de M); insiste en que tiene una explicación (a diferencia de I), pero rechaza nuestra habilidad para encontrarla (a diferencia de D). No obstante, debe quedar claro que a su juicio «existe algún proceso de tipo nómico [*lawlike*] por el cual la materia genera experiencia»; solo que la naturaleza de ese proceso está *cerrada cognitivamente* a nuestra comprensión (McGinn, 1997, pp. 42-43). Por tanto, la postura de McGinn está muy cerca de las tesis de Irreductibilidad, pero se diferencia de estas en que no ontologiza el misterio, sino que lo deja en el nivel cognitivo-epistemológico. Hay una explicación, pero estamos cognitivamente vedados a ella. Esta es la tesis principal, y para apoyarla McGinn aduce muy diversos argumentos. A continuación veremos los más importantes.

2.2 Los argumentos de McGinn.

La primera tesis de la postura de McGinn es el carácter natural de cierta propiedad del cerebro que daría cuenta de la conciencia. Las razones que ofrece para aceptar la misma no son numerosas, ya que le parece algo completamente evidente: «los estados físicos del organismo son, a todas las apariencias, condiciones necesarias y suficientes *de facto* para los estados de conciencia» (McGinn, 1993, p. 27). Para él, los fenómenos de la vida y la conciencia

son análogos en tanto que son naturales: ambos han surgido a través de la organización de la materia. Aceptar otra cosa sería entregarse a la existencia de milagros, como en las posturas vitalistas. Por tanto, *hemos* de pensar que la propiedad del cerebro que hace aparecer la conciencia es natural (McGinn, 1989, p. 353).

Una vez establecido esto, McGinn explica qué entiende por *cierre cognitivo*, concepto basado en las concepciones modulares de la mente de Noam Chomsky y Jerry Fodor:

un tipo de mente M está *cerrada cognitivamente* con respecto a una propiedad P (o teoría T) si y solo si los procedimientos de formación de conceptos a disposición de M no pueden extenderse para captar P (o entender T). Las mentes concebibles vienen en diferentes tipos, equipadas con limitaciones y poderes variados, sesgos y puntos ciegos, así que esas propiedades (o teorías) pueden ser accesibles para algunas mentes pero no para otras. Lo que está cerrado a la mente de una rata puede estar abierto para la mente de un mono, y lo que está abierto a nosotros puede estar cerrado para el mono (*ibíd.*, p. 350).

Así, la clausura cognitiva no implica irrealismo frente a P. «Que P sea (digamos) nouménica para M no muestra que P no ocurra en alguna teoría científica naturalista; solo muestra que T no es cognitivamente accesible a M». Además, ofrece ya una primera razón para pensar que el *cierre cognitivo* es plausible en general: «nada, al menos, en el concepto de realidad, muestra que todo lo real esté abierto a la facultad de formación de conceptos humana» (*ibíd.*, p. 351). Teniendo en cuenta esto, McGinn plantea el problema en los siguientes términos:

existe alguna propiedad P, ejemplificada por el cerebro, en virtud de la cual el cerebro es la base de la conciencia. Equivalentemente, existe alguna teoría T, referida a P, que explica completamente la dependencia de los estados conscientes de los estados cerebrales. Si conociéramos T, entonces tendríamos una solución constructiva al problema mente-cuerpo. La cuestión entonces es si podemos llegar a conocer T y comprender la naturaleza de P (*ibíd.*, p. 353).

Como sabemos, su respuesta es negativa, y para defenderla usa una argumentación que puede resumirse como sigue: si fuéramos capaces de descubrir P, sería a través (a) de la introspección, (b) de la percepción o (c) de inferencias a partir de la percepción; pero tal cosa no es posible mediante la introspección ($\neg a$), no es posible mediante la percepción ($\neg b$), y tampoco lo es a través de inferencias desde la percepción ($\neg c$); así que, en conclusión, no somos capaces de descubrir P: estamos *cerrados cognitivamente* a ella. Ni la introspección ni la observación (por medio de la percepción) pueden integrarse completamente en una teoría inteligible que explique la relación.

¿Por qué afirma McGinn que no podemos encontrar tal teoría mediante (a) la introspección? A su juicio, a través de la introspección solo «tenemos acceso cognitivo directo a uno de los términos de la relación mente-cerebro, pero

no a la naturaleza de la conexión. La introspección no presenta los estados de conciencia *como* dependientes del cerebro en algún modo inteligible» (*ibíd.*, p. 354), por lo que no podemos captar introspectivamente P. Además, cualquier análisis conceptual le parece inane al respecto, pues sería como tratar de «resolver el problema vida-materia simplemente reflexionando sobre el concepto de *vida*» (*ibíd.*, pp. 354-355). También usa analogías para tratar de convencernos: «el hombre nacido ciego no puede captar el concepto de la experiencia visual de rojo, y los seres humanos no pueden concebir las experiencias ecolocalizadoras de los murciélagos», en clara referencia a los planteamientos de Nagel. Y es que «el rango de conceptos de conciencia alcanzables por una mente M está limitado por las formas específicas de conciencia poseídas por M» (*ibíd.*, p. 355).

Por lo que respecta a la introspección, también podemos encontrar lo que McGinn denomina el *argumento de la estructura oculta de la conciencia* (en sentido puramente epistémico). «La idea básica es que los estados conscientes cubren una naturaleza oculta que les permite engancharse a los estados cerebrales». La introspección es un canal de una sola vía, un «resonador epistémico altamente restringido y rígido», que al estar ligado a una única perspectiva de un objeto —en este caso, la conciencia—, es improbable que pueda captar la naturaleza completa del mismo (McGinn, 1993, p. 38). Así pues, los principios operacionales de la introspección no sirven para revelar todas las propiedades interesantes de los estados de conciencia. Como se puede notar, las razones de McGinn son relativas a la plausibilidad y la probabilidad y no prueban estrictamente nada. Él mismo lo reconoce: «el cierre, por supuesto, no queda probado por esos hechos, pero ellos sirven para darle sentido a una reconocida futilidad» (*ibíd.*, p. 39). Así pues, la conciencia, pese a parecerle un medio de intencionalidad poderoso para lo que se encuentra fuera, «ofrece poco o nada para la concepción de una teoría de su propia naturaleza» (*ibíd.*, p. 40). La introspección no es, por tanto, una vía efectiva para descubrir P.

Por otra parte, tenemos la vía de la percepción (*b*), la cual McGinn también rechaza por ser de nuevo incapaz de captar P de forma completa. La razón fundamental que arguye a favor de esto es el rol de la *percepción* en dar forma a nuestra comprensión del cerebro:

La propiedad de la conciencia misma (o de estados conscientes específicos) no es una propiedad observable o perceptible del cerebro. Puedes mirar dentro de un cerebro consciente vivo, el tuyo o el de otro, y ver que hay ahí una amplia variedad de propiedades ejemplificadas —su forma, color, textura, etc.— pero de ese modo no *verás* lo que el sujeto está experimentando, el estado consciente en sí mismo [...] Yo tomo esto como obvio (McGinn, 1989, pp. 356-357).

La conciencia, además, tampoco sería perceptible a través de la observación del comportamiento que *expresan* los estados mentales. La conexión buscada seguiría mostrándose esquiva a nuestra comprensión, pues no se

revela a los sentidos. «Atribuimos conciencia al cerebro no porque podamos observarla ahí, o inferirla de lo que podemos observar, sino porque la introspección en primera persona muestra que esta cambia cuando el cerebro es alterado» (McGinn, 1997, p. 45). El modo de comprensión que establece la facultad de la percepción es esencialmente espacial y combinatorio, de ahí que cualquier percepción directa o inferencia a partir de la misma nunca pueda llevarnos a la experiencia íntima que se nos presenta introspectivamente (McGinn, 1989, p. 357).

La relación entre la conciencia y el espacio es un argumento que McGinn ha desarrollado ampliamente. «Cuando la evolución dio lugar a la conciencia, parece que generó lo no espacial a partir de lo espacial, ¿cómo? [...] Debemos estar concibiendo erróneamente la naturaleza del espacio en general, pues la naturaleza no realiza milagros» (McGinn, 1997, p. 47). Dilucidar la relación entre conciencia y espacio requeriría una nueva noción de este último, pero McGinn sostiene que tal cosa no sería posible, pues nuestro esquema conceptual se basa en una noción espacial fundamental que «provee el esqueleto de nuestro pensamiento en general» (McGinn, 1995). McGinn apoya esta consideración apelando a la tesis de P. F. Strawson de que las distinciones entre particular y universal y entre sujeto y predicado están fundadas en la idea o la experiencia de la distinción espacial. Nuestro pensamiento tendría, pues, un *sesgo espacial*. «Incrustamos lo mental en el marco conceptual dado por la materia en el espacio [...], pero –y este es para mí el punto crucial– esto es imponer a los eventos conscientes una malla conceptual que es ajena a su naturaleza intrínseca» (*ibidem*). Es esta teoría *coloquial* del espacio la que constituye la raíz de nuestra capacidad para representar todo:

Para representar la conciencia en sí misma –nítida, digamos– necesitaríamos dejar ir el esqueleto espacial de nuestro pensamiento. Pero, de acuerdo con la tesis strawsoniana, eso supondría dejar ir la noción misma de una proposición, no quedándonos nada con lo que pensar. Así que no hay perspectivas de lograr un estilo de pensamiento espacial no derivativo sobre la conciencia. Pero entonces, no hay perspectiva de desarrollar un conjunto de conceptos que sea verdaderamente adecuado a la naturaleza de la conciencia; estaremos siempre atrapados por un esquema espacial que no se ajusta adecuadamente (*ibidem*).

Por otra parte, McGinn también rechaza la posibilidad de que P sea inferida a partir de la percepción (*c*), pues considera que se mantiene un *principio de homogeneidad*:

si nuestros datos, que llegan de la percepción del cerebro, no incluyen nada que traiga los estados conscientes; entonces tampoco incluirían estados conscientes las propiedades teóricas que necesitaríamos para explicar esos datos. La inferencia de la mejor explicación desde datos puramente físicos nunca nos llevará fuera del reino de lo físico, forzándonos a introducir conceptos de conciencia. Todo lo físico tiene una explicación puramente física (McGinn, 1989, p. 359).

Además, apelar a razonamientos analógicos no ayuda, pues siguen manteniendo la esencia espacial de nuestro marco conceptual. Nuestra forma de pensamiento es básicamente *combinatoria*, dado que pensamos las entidades como fruto de manipulaciones de partes más simples. McGinn llama a esto *sesgo CALM* (Combinatorial Atomism with Lawlike Mappings) (McGinn, 1993, pp. 18-20 y 37-38):

Hay tres aspectos en esta idea básica: los átomos con que empezamos, las leyes que usamos para combinarlos y los complejos resultantes. Encontramos esos tres elementos básicos en todo desde la física hasta el lenguaje, las matemáticas [...] La gran pregunta es esta: ¿es el modo de derivación de la mente desde el cerebro comprensible de acuerdo a este tipo de modelo combinatorio? [...] La respuesta es claramente 'No' (McGinn, 1999, pp. 56-58).

Es por todo esto —dice— que la conciencia nos parece epifenoménica. Ningún concepto necesario para explicar el mundo físico será suficiente para explicar cómo el mundo físico produce la conciencia. Por tanto, P sería nouménica perceptivamente y nouménica con respecto a las explicaciones basadas en la percepción (McGinn, 1989, p. 359).

En suma, estamos cerrados introspectivamente, perceptivamente e inferencialmente con respecto a la percepción, por lo que estamos *cerrados cognitivamente* a la comprensión de P. Nótese cómo la conclusión de McGinn depende de estas dos facultades (percepción e introspección). El cierre cognitivo puede ser considerado absoluto, «si suponemos que toda la formación de conceptos está ligada a la percepción y la introspección», o relativo, en cuyo caso «una mente tendría que ser capaz de pensar sobre el cerebro y la conciencia en modos que prescindan totalmente de lo perceptivo y lo introspectivo» como podría ser el pensamiento a priori que realizamos sobre los números (*ibid.*, p. 361).

Por otra parte, McGinn nos dice que no es sorprendente que estemos limitados cognitivamente. Nuestro cerebro y nuestra mente son fruto de la evolución y, como los cuerpos, existen en gran variedad de formas, tamaños y capacidades (*ibid.*, p. 350). Los organismos se muestran cognitivamente más potentes o débiles en diferentes áreas, y «el sistema cognitivo humano es débil precisamente donde surge el problema de la conciencia» (McGinn, 1993, p. 35). No hay razones a priori para suponer que la naturaleza de la conciencia pueda revelarse completamente a los mismos seres conscientes.

En conclusión, McGinn considera que la naturaleza de la conexión psicofísica tiene una explicación completa y no misteriosa en alguna ciencia, «pero esa ciencia es inaccesible a nosotros como una cuestión de principio» (McGinn, 1989, p. 362). El *misterio* solo es epistemológico. No es un suceso fantasmal o milagroso del mundo, sino una limitación cognitiva. No existe un problema metafísico. Ni siquiera existe un verdadero problema filosófico de la conciencia, afirma. Su «naturalismo trascendental nos permite escapar de

las garras de la configuración DIME» y así nuestra perplejidad filosófica se desvanece (McGinn, 1997, p. 43).

Habiendo visto ya con cierto detalle la postura y la argumentación de McGinn, pasemos ahora a ver algunas de las críticas recibidas.

2.3 Objeciones a los argumentos de McGinn.

En general podríamos objetar a McGinn que, en cualquier caso, el *cierre cognitivo* no nos impide tener cierta comprensión de la conciencia en términos nomológicos, de la misma forma que comprendemos el mundo físico. Por ejemplo, podríamos postular leyes naturales psicofísicas. David Chalmers objeta en esta línea cuando dice, respecto a la postura de McGinn, lo siguiente:

Una perspectiva de esta clase puede ser tentadora, pero es prematura. Decir que no existe ninguna explicación reductiva de la conciencia no significa que no exista ninguna explicación. [...] Su análisis sugiere que tiene en mente la necesidad lógica o metafísica; pero el argumento establece cuando más la necesidad natural. Ciertamente, una conexión nomológica contingente entre la conciencia y lo físico no es más milagrosa que cualquier ley contingente y, seguramente, una conexión de este tipo parece mucho menos misteriosa que una conexión lógica o metafísicamente necesaria que está más allá de nuestra comprensión (Chalmers, 1999, p. 474 nota 42).

La postura de McGinn es que tales propuestas, consistentes en forzar el conocimiento donde no puede tenerse, conducen a «monstruos intelectuales» como el pansiquismo, los puzzles especulativos con la física cuántica, etc. – alternativas planteadas explícitamente por Chalmers como respuesta al problema de la conciencia–. El carácter indómito del problema mente-cuerpo «no es razón para sospechar su monstruosidad ontológica» (McGinn, 1997, p. 48). No obstante, aquí McGinn parece estar aceptando de partida su tesis del *cierre cognitivo* con respecto a la conciencia, de ahí que cualquier otra cosa le parezca extraña o superflua. Sin embargo, tal vez lo extraño sea su pretendido cierre...

Otra objeción sería que el *cierre cognitivo* y gran parte de su argumentación son planteamientos a priori inconcluyentes que no impiden posibles cambios revolucionarios en nuestra forma de ver y comprender conceptualmente el problema mente-cuerpo. Por ejemplo, Diana I. Pérez objeta que:

aun aceptando que tenemos una ‘facultad de la razón’ y que esta tenga una estructura CALM [...] ningún argumento prueba que esa estrategia CALM, efectiva para ciertos dominios, tenga que ser extendida para cualquier otro posible dominio: no es inconcebible que pueda haber otros tipos de estructuras de pensamiento adecuadas para otros tipos de dominios (Pérez, 2005, p. 44).

Diana I. Pérez también hace notar que McGinn, al defender que la estructura CALM no puede aplicarse a ciertas cuestiones filosóficas debido a *la naturaleza de ciertos fenómenos*, es incoherente con su *naturalismo trascendental*, el cual dice que no hay nada de especial en la naturaleza y que

nuestras perplejidades provienen de nuestras limitaciones cognitivas (*ibíd.*, p. 45).

Por otro lado, James Garvey apunta que, pese a que McGinn pretende sostener el *cierre cognitivo* a cómo los cerebros generan conciencia, su argumentación sostiene otra cosa distinta, que es el *cierre cognitivo* a una propiedad del cerebro en virtud de la cual este es la base de la conciencia. Además, recalca que la conclusión de McGinn no está autorizada bajo varias interpretaciones del cierre cognitivo, incluida la suya propia (Garvey, 1997).

Asimismo, Pedro J. Teruel resalta el cariz materialista que parece atribuir McGinn a la conexión mente-cuerpo, materialismo que estaría deslegitimado por su defendido *cierre cognitivo*. Y es que McGinn llega a postular condiciones sobre la estructura ontológica del enlace mente-cerebro (McGinn, 2004, p. 12), cuando «el cierre cognitivo veta la posibilidad de pronunciamiento teórico alguno sobre [su] estatuto ontológico» (Teruel, 2007, ap. II.1):

Postulando el carácter ontológicamente reducible de lo mental a lo neurofisiológico, McGinn presupone una primacía ontológica de lo físico, entendido –en sentido empirista-ingenuo– como el correlato posible de la observación y la corroboración experimental en un marco en el que, de disponer de los cauces perceptivos adecuados, descubriríamos que las características estructurales del nómeno subyacente coinciden con las del fenómeno de la materia, tal y como percibimos ésta en nuestra experiencia actual. Esta prolongación ontológica no está legitimada por el cierre cognitivo. [...] No conocemos las coordenadas en las que dicha experiencia podría tener lugar, ni si esas coordenadas se sitúan del lado de lo espacial-físico (con primacía ontológica de la composición físico-química y de sus interacciones, substrato del epifenómeno de la conciencia) o del lado de lo temporal-subjetivo (con primacía ontológica de los procesos mentales en cuanto tales, condiciones de posibilidad de la apariencia fenoménica) (*ibídem*).

A esto se podría sumar la objeción de Daniel Stoljard, para quien el misterianismo de McGinn resulta entonces «plausible pero irrelevante». Si la conexión mente-cuerpo debe entenderse en términos objetivo-naturales, el problema filosófico permanece abierto a la investigación y no desaparece tal y como nos dice McGinn (Stoljar, 2005).

Finalmente, aceptar ya un *cierre cognitivo* no probado tal vez podría llevarnos a una autolimitación que, paradójicamente, solo sería fruto de nuestra creencia en que estamos limitados (algo que recordaría al *efecto Pigmalión*, famoso en psicología). Así pues, aunque el misterianismo nos sedujera, podría no ser conveniente entregar las armas con la presteza de McGinn. Dado que su argumento no es concluyente, el problema filosófico de la conciencia no se desvanece tal y como pretende. Si fuera decisivo, ciertamente, no deberíamos perder más tiempo con él, pero como este no es el caso, seguir reflexionando sobre el problema nos puede ofrecer, en el mejor de los casos, mucho que ganar y, en el peor, nada que perder (o, a lo sumo, horas de grata elucubración filosófica). La pasividad autocomplaciente solo estaría justificada en el caso de que nuestra limitación cognitiva al respecto estuviera abso-

lutamente probada, cosa que parece *prima facie* harto difícil, si no imposible. Frente a esto, McGinn se defiende diciendo que él en realidad no pretende realizar una inferencia deductiva correcta y que su argumento debe ser visto como una suerte de explicación de por qué nos resulta tan difícil resolver el problema mente-cuerpo. Su propuesta es una vía para disolver el problema y no una prueba. «Nadie debería convertirse en misteriano [*mysterian*] de la noche a la mañana, después de una sola exposición a esta visión; es algo que se acerca sigilosamente a ti hasta que durante un amanecer crepuscular te encuentras pensando: ‘Sí, realmente *tiene que ser eso, ¿no?*’ –ninguna otra cosa funciona y ciertamente eso hace que todo cobre sentido–» (McGinn, 2004, p. 2).

Sin dejar de lado el misterio, pasemos a ver ahora las propuestas y argumentos anti-reductivos de Max Velmans, que en algunos aspectos comparten el espíritu místico de McGinn.

3. Max Velmans y el monismo reflexivo.

Max Velmans (nacido en 1942) es profesor emérito de psicología en el Goldsmiths’, Universidad de Londres, y ha escrito extensamente sobre la conciencia tanto desde la psicología como desde la filosofía. Velmans es un firme anti-reductivista y su propuesta frente al dualismo y el eliminativismo recibe el nombre de *monismo reflexivo*. Este monismo es una teoría de doble aspecto –en la tradición de Spinoza– en la que la conciencia fenoménica y lo físico son dos modos distintos en los que puede manifestarse la sustancia fundamental que constituye el universo. De esta forma, defiende la perspectiva simple e intuitiva de que «las mentes humanas vistas desde el exterior aparecen como cerebros, mientras que desde la perspectiva de aquellos que las tienen, las operaciones de la mente aparecen como experiencias conscientes» (Velmans, 2008, p. 2, nota 2). Antes de profundizar en su propuesta veremos los argumentos que esgrime contra el reduccionismo; posteriormente, trataremos su monismo reflexivo y comentaremos algunas de las objeciones planteadas al mismo.

3.1 Argumentos anti-reductivistas.

Velmans sostiene que cualquier intento de reducción material de la conciencia fenoménica está condenado al fracaso, pues sería imposible hacer tal cosa. El reduccionismo, a su juicio, acepta la agenda determinada por el dualismo y es esto mismo lo que inevitablemente lo condena. «Tanto dualistas como reduccionistas están de acuerdo en que hay una clara separación entre el mundo físico externo y el mundo de la experiencia consciente» (Velmans, 1996). El reductivismo, entonces, distingue la experiencia como

apariencia que eventualmente conseguiremos reducir a la realidad física —a funciones o estados concretos del cerebro—; sin embargo, esto plantea graves problemas. Por ejemplo, nos dice Velmans, ¿dónde se encuentra el dolor que podemos sentir en el pie si nos hacemos daño? Los reduccionistas defienden que se encuentra en el cerebro, pero «ningún científico ha descubierto sensaciones en el cerebro y ninguno lo hará —por la simple razón de que, visto desde la perspectiva de un observador externo, el cuerpo como-experimentado (por el sujeto) *no puede ser percibido*—» (*ibídem*). Este es un argumento anti-reductivo que también hemos visto, especialmente desarrollado, en McGinn. «Para que el reduccionismo funcione, el sentido común debe estar equivocado» (*ibídem*). Y eso mismo es lo que defienden los reduccionistas: la fenomenología de la conciencia es ingenua o errónea y eventualmente podrá explicarse en términos neuronales. Sin embargo, a este respecto, Velmans apunta que el reduccionismo en realidad se sostiene sobre graves falacias:

Los reduccionistas comúnmente defienden que si uno puede encontrar las *causas* o *correlatos* neuronales de la conciencia en el cerebro, entonces eso establecería que la conciencia *misma* sería un estado cerebral [...] Permitásenos denominarlos el ‘argumento de la causación’ y el ‘argumento de la correlación’. Yo sugiero que tales argumentos están basados en una clara y obvia falacia: para que la conciencia no sea más que un estado del cerebro, esta debe ser *ontológicamente idéntica* a un estado del cerebro. Sin embargo, la *correlación* y la *causación* no establecen la *identidad ontológica* (Velmans, 2000, p. 45).

Para que la *causación* o la *correlación* llevaran a la *identidad ontológica* tendrían que, como esta última, ser simétricas y cumplir la Ley de Leibniz. La identidad ontológica es simétrica porque si A es idéntico a B, entonces B es idéntico a A; y además cumple la Ley de Leibniz, ya que si A es idéntico a B, todas las propiedades de A son también propiedades de B y viceversa. En cambio, la *correlación* es simétrica y no cumple la Ley de Leibniz (si A se correlaciona con B, no se sigue que todas las propiedades de A y B sean las mismas); y la *causación* obviamente ni es simétrica ni cumple la Ley de Leibniz. Así pues, establecer correlaciones y causas nunca permitirá afirmar una identidad ontológica. La experiencia consciente es algo más que el cerebro o su funcionamiento (*ibídem*).

Además, aunque la reducción de la teoría psicológica a la teoría neurofisiológica fuera posible, esto nunca reduciría lo fenoménico a estados del cerebro. Citando al filósofo William Wimsatt, Velmans afirma que «esos argumentos eliminativos confunden la reducción *internivel* [...] con la reducción *intranivel*» (*ibídem.*, p. 42). Las teorías neurofisiológicas de la conciencia solo tratan sus causas y correlatos neuronales.

Por otra parte, critica el uso que hacen los reduccionistas de falsas analogías como la reducción de los genes al ADN o del rayo al movimiento de cargas eléctricas. En el primero, un gen era una entidad teórica hipotética que posteriormente se descubrió real; en cambio, en el segundo, el movimiento de cargas

eléctricas no es en absoluto lo mismo que la experiencia que nosotros tenemos del rayo. «Antes de la emergencia en este planeta de formas de vida con sistemas visuales, no había presumiblemente tal fenomenología, aunque las cargas eléctricas que dan lugar a esta experiencia existieran» (*ibíd.*, pp. 46-47).

Velmans también critica el emergentismo que, en la línea de Searle, considera la conciencia como una macropropiedad física subjetiva del cerebro; justo como la liquidez del agua es una macropropiedad del movimiento de moléculas de H₂O. Searle sugiere que la brecha entre lo que causa la conciencia y lo que la conciencia *es* podría salvarse comprendiendo cómo las micropropiedades físicas se relacionan con las macropropiedades físicas. Pero, según Velmans, esto nunca mostrará una identidad ontológica, pues a lo sumo consistirá en causas y correlaciones. Además, «incluso si uno acepta que la conciencia es, en algún sentido, causada por o emergente del cerebro, ¿por qué llamarla ‘física’ en lugar de ‘mental’ o ‘psicológica’? ¡El mero *re-etiquetado* de la conciencia no resolverá el problema mente/cuerpo!» (*ibíd.*, p. 50).

En definitiva, examinar el cerebro desde fuera solo puede revelar las causas y correlatos físicos de la conciencia. «La única evidencia sobre qué son las experiencias conscientes proviene de fuentes de primera persona, que consistentemente sugieren que la conciencia es algo distinto o adicional a la actividad neuronal. Dado esto, concluyo que el reduccionismo por esta vía *no puede hacerse funcionar*» (*ibíd.*, p. 46).

Como vemos, la visión de Velmans recuerda enormemente a la de McGinn en lo que respecta al anti-reductivismo de la conciencia. Sin embargo, mientras que McGinn aboga por afirmar un cierre cognitivo con respecto al problema mente-cuerpo, Velmans apuesta por reinterpretar el problema y aceptar una teoría de doble aspecto. Veamos, pues, en qué consiste su propuesta.

3.2 Monismo reflexivo.

El monismo reflexivo es —como ya se ha dicho— una teoría de doble aspecto donde «la sustancia básica de la que está formado el universo tiene el potencial de manifestarse tanto físicamente como en experiencia consciente». Velmans sostiene que cada humano tiene una perspectiva individual del resto del universo y de sí mismo, y participa en un proceso en el que «el universo se diferencia en partes y pasa a ser consciente de sí mismo en una miríada de modos, haciendo el proceso entero reflexivo» (Velmans, 2008, p. 2). Si McGinn mantenía el misterio en el nivel epistemológico de la incapacidad cognitiva, Velmans es de los autores que desplazan el problema al nivel ontológico.

El problema mente-cuerpo surge en parte de «una descripción de la experiencia diaria que *no se corresponde* con la experiencia diaria» (Velmans, 1995, apart. 5). Para Velmans, su propuesta adopta la posición del sentido común, de modo que el mundo en el que vivimos, los objetos que vemos, todo lo

que experimentamos (incluido el cuerpo y la mente/cerebro) forma el contenido de nuestros mundos fenoménicos. Y «tales mundos fenoménicos pueden ser investigados desde una ‘perspectiva de primera persona’, o relacionarse con estados cerebrales vistos desde una ‘perspectiva de tercera persona’, sin ninguna necesidad de reducir su fenomenología a ninguna otra cosa» (Velmans, 1996). De este modo, no existe separación insalvable entre los fenómenos físicos y los fenómenos que experimentamos. El ‘mundo físico cotidiano’, ‘el mundo como es experimentado’ y ‘la experiencia del mundo’ son una y la misma cosa. No obstante, este mundo no es el mismo que describe la física, aunque están íntimamente relacionados, como veremos más adelante (una visión más detallada puede encontrarse en [Velmans, 2000, pp. 180-194]). Lo importante, señala Velmans, es que ese mundo físico fenoménico que es parte de nuestra conciencia da lugar a preguntas como *dónde* se encuentra (¿fuera?, donde parece estar, ¿o en el cerebro?) y *cuál* es su status ontológico (si es público y objetivo o privado y subjetivo) (Velmans, 2008, p. 4).

Su respuesta a la pregunta de dónde se encuentran las experiencias de ese mundo físico fenoménico es que precisamente están aproximadamente donde parecen estar y no en el cerebro. Pensar que están en el cerebro es un sesgo que introdujo el dualismo cartesiano al ver el mundo formado por dos sustancias distintas: una física y otra mental, ambas relacionadas de alguna forma en el cerebro. El problema planteado en estos términos fue adoptado por el reduccionismo y este, al comprender las experiencias como nada más que estados del cerebro, las situó en él. Según Velmans, tanto reductivismo como dualismo comparten un *internalismo fenomenológico* para el que las experiencias se encuentran en el cerebro o bien interaccionan con él. Y esto entra en claro conflicto con la evidencia en primera persona, tanto en *qué* parece ser la experiencia como en *dónde* se encuentra en relación al cerebro y el mundo físico (*ibíd.*, p. 8). A partir de varios diagramas que describen la situación de observar un gato, Velmans defiende que los modelos dualistas y reductivistas están sistemáticamente equivocados:

El gato fenoménico situado en un mundo fenoménico literalmente *es* lo que experimenta [el sujeto] —y este no tiene experiencia *adicional* de un gato ‘sin posición’ [como en el dualismo] o ‘en su cerebro’ [como en el fisicalismo reductivista]—. De acuerdo con el monismo reflexivo, esta experiencia añadida es un mito, y es por esto que el argumento dualismo vs. reduccionismo sobre la naturaleza de esta experiencia añadida no puede ser resuelto. Aplicando la navaja de Occam nos deshacemos tanto del mito como del argumento (*ibídem*).

A pesar de que esto es, en cierto modo, un *externalismo fenomenológico*, Velmans defiende que no lo es estrictamente, pues la posición de la experiencia en el espacio fenoménico externo es una cuestión empírica dependiente de la fenomenología. Los pensamientos, por ejemplo, pueden no tener posición.

La posición subjetiva de los objetos en un espacio fenoménico es, a juicio de Velmans, un *efecto de proyección perceptiva* que sería fruto de la interac-

ción del mundo externo —en un sentido kantiano— con procesos preconscientes del cerebro en sí. De esta forma, «visto como un *efecto psicológico* tanto real como científicamente investigable, no sorprenderá a los psicólogos experimentales» (*ibíd.*, p. 19). La propuesta de Velmans es investigarlo con experimentos psicofísicos, como podría ser la búsqueda de relaciones entre el espacio proyectado y el espacio de estados neuronales. Así pues, considera que «la conciencia es susceptible de investigación científica» y que «los informes funcionales necesitan entonces ser complementados con informes de sensibilidad [*sentience*] desde dentro del cerebro humano. Una psicología completa requiere ambos» (Velmans, 1991).

Por otra parte, su respuesta a la objetividad/subjetividad del mundo físico fenoménico es un realismo crítico que defiende con varios experimentos mentales. Si usted observa este impreso que presumiblemente tiene en sus manos, «la posición aparente y la distancia del impreso fenoménico [desde sus ojos] es dependiente del observador, mientras que el impreso en sí mismo tiene una posición que es, en un sentido, independiente del observador» (Velmans, 2008, p. 26). Pero ¿en qué sentido puede decirse que son *reales* la posición y distancia aparentes de los fenómenos? La respuesta de Velmans es un experimento mental consistente en ver una araña mediante unas gafas de realidad virtual. Para Velmans, podemos medir la distancia a esa araña con una cinta métrica, pero la araña no es real, no está en el mundo externo, y en este sentido no tiene existencia independientemente del observador. Solo existe en el espacio fenoménico del observador. Si sustituimos esa araña por una real,

mientras la existencia de la araña en este ejemplo es independientemente del observador [...], su *apariencia* permanece dependiente del observador. De hecho no hay diferencia en esta situación entre la apariencia de la araña real y la virtual. Igualmente, aunque la araña real puede decirse que tiene una posición independientemente del observador relativa a otros objetos en el mundo [...], cada *observación* de su posición solo puede estar basada en dónde se *ve* que está, y es igualmente dependiente del observador (*ibíd.*, p. 28).

Según Velmans, este experimento mental demuestra que las mismas operaciones de medida pueden aplicarse a los objetos reales y virtuales para determinar su posición, aunque en el caso de un objeto virtual uno esté midiendo (sin ambigüedad) la posición de una *experiencia*. Pero ¿están entonces los objetos fenoménicos realmente ahí fuera más allá de la superficie del cuerpo?

Eso depende de qué entienda uno por “realmente”. Si uno quiere decir, “¿tienen entonces una existencia independiente del observador ahí fuera en el mundo?”, entonces por supuesto no la tienen. Sin embargo, si uno quiere decir si tienen una distancia y posición *medibles* ahí fuera en el mundo, entonces realmente la tienen. ¿Hay alguna evidencia empírica de lo contrario? No. Tales objetos fenoménicos no parecen estar y ciertamente no pueden ser medidos como localizados en el cerebro (*ibídem*).

En cuanto al status ontológico de su propuesta, hemos visto que postu-

la un monismo de doble aspecto en el que la entidad básica que compone el universo tendría una «naturaleza última ‘psicofísica’, en lugar de solo psicológica o física». Así, el impreso fenoménico que tenemos aquí delante (cuya naturaleza es dependiente del observador) *representa* el impreso nouménico (que es independiente del observador) (*ibíd.*, p. 29). De este impreso podríamos decir que cada propiedad fenoménica es ‘psicológica’ en el sentido de que son propiedades experimentadas fruto de la interacción preconsciente del impreso en sí con los sistemas perceptivo-cognitivos del observador. Pero, convencionalmente, también las tratamos como ‘físicas’ por la razón de que representan algo sobre el impreso real (nouménico) que «la física describiría en una forma relacionada, pero a menudo muy diferente» (*ibíd.*, p. 30).

Pero, entonces, ¿cómo se relaciona el mundo fenoménico con el cerebro? Velmans nos dice que si observamos el cerebro de alguien que está mirando un gato, «cada rasgo fenoménico del gato tiene un correlato neuronal distintivo que codifica la misma información (sobre el gato en sí)» (*ibídem*). Los correlatos neuronales constituirían la perspectiva de un observador externo de la misma información subyacente, la cual sería vista por el sujeto como gato fenoménico. Es decir, la información que ambos observan es idéntica, pero se «muestra o formatea» de distinto modo. Esto es lo que constituye el doble aspecto de su teoría. «Las representaciones en la mente/cerebro tienen dos aspectos (uno mental y otro físico), cuya forma aparente depende de la perspectiva desde la que son vistas» (*ibídem*). Según Velmans, ninguna de estas perspectivas debe tener un status privilegiado, por lo que considerar que el mundo fenoménico *no es más que un estado del cerebro* es engañoso. Tanto el observador externo como el sujeto conocen algo de los estados mentales que el otro no conoce: el primero, su encarnación física; el segundo, su manifestación como experiencia. «Tales informes de primera y tercera persona sobre la mente son *complementarios y mutuamente irreducibles*» y una explicación completa requiere ambos (*ibíd.*, p. 32). El problema de la conciencia planteado como la reducción de la experiencia a lo físico es, por tanto, equívoco, ya que atribuye a la perspectiva física un privilegio ontológico.

No obstante, ¿en virtud de qué se produce esta relación entre las dos perspectivas? Es en este punto donde el anti-reductivismo de Velmans comienza a deslizarse hacia una suerte de misterianismo que recuerda a McGinn. Así, considera que «esta relación sigue alguna ley natural, aunque actualmente parece misteriosa» (Velmans, 2000, p. 177, nota 25). Y en ocasiones va más allá de la duda y acepta de buen grado que «hay algo profundamente misterioso en la forma en que la conciencia y las formas materiales con las que se correlaciona surgen de cierta base ‘psicofísica’» (Velmans, 2008, p. 33). Como también «hay algo misterioso en la forma en que la información sobre la posición espacial y la extensión codificadas en el cerebro se traducen en posición y extensión tal y como son experimentadas» (Velmans, 2000, p. 296). «Pero en verdad, la

existencia de la materia es tan misteriosa como la existencia de la conciencia» (*ibíd.*, p. 328).

Por otra parte, como el mismo Velmans indica, el monismo reflexivo es compatible con el panpsiquismo, aunque no lo establece. Así todo, él se inclina por considerar que «la conciencia, en una forma primitiva, no emergió en ninguna fase particular de la evolución. En lugar de esto, estuvo desde el principio. Su emergencia, con el nacimiento del universo, no es más o menos misteriosa que la emergencia de la materia, la energía, el espacio y el tiempo» (Velmans, 2007). Y esta continuidad en la evolución de la conciencia favorece —como dice— la continuidad en su distribución, lo que podría llevarle a aceptar algún tipo de panpsiquismo; quizás uno de carácter informacional en la línea de Chalmers (Velmans, 1999), frente al que no obstante opone algunas reservas (Velmans, 1995, ap. 4.3 y 4.4).

En definitiva, el *monismo reflexivo* sería una propuesta fiel al sentido común que disuelve el problema mente-cuerpo formulado en los términos clásicos. El mundo que percibimos no es ilusorio y la vista de nuestro cerebro por parte de un observador externo no tiene por qué gozar de mayor consideración que nuestra vista privada. El cerebro en sí —en el mundo externo que estudia la física moderna— no contiene las experiencias, sino que estas *son* nuestro mundo. Su correlación es evidente, pero esto no implica una reducción ontológica. Velmans, según lo entendemos, da a nuestra fenomenología el estatuto ontológico que reclama la intuición, pero en lugar de inclinarse por el dualismo, aboga por un monismo en el que la sustancia primitiva del mundo se manifiesta de estos dos modos mutuamente irreducibles: uno físico y otro mental. Es por esto que se muestra *misteriano* en cuanto a resolver el problema en términos de conexión entre el cerebro (en sí) y nuestra experiencia. El problema estaba mal planteado; no hay reducción posible. La conexión entre estos dos aspectos es un misterio que probablemente nunca podamos resolver. Parece que una ciencia de la conciencia solo podrá aspirar a encontrar correlaciones psicofísicas.

3.3 Objeciones a la propuesta de Velmans.

Una objeción que se ha planteado en ocasiones cuestiona dónde se encuentran experiencias tales como las existentes en el *síndrome del miembro fantasma*, condición psicológica consistente en sentir una extremidad aun cuando esta ha sido amputada. Dado que la extremidad ya no está presente, ¿no se encontraría esta sensación en el cerebro? A nuestro juicio, esta objeción no alcanza a poner en peligro la propuesta de Velmans. Ciertamente, el miembro en sí no existiría, pero las sensaciones están allá donde se sienten, de forma similar a como vemos frente a nuestros ojos la araña virtual del caso mencionado. Podemos medir incluso la distancia a esa araña, pero no hay una araña en sí que exista independientemente del observador.

Con el miembro fantasma ocurriría lo mismo. Nuestro mundo fenoménico está relacionado con el cerebro/mente en sí –e incluso si alteramos este se puede alterar aquel– pero esto no implica una reducción ontológica en ninguno de los dos sentidos. La experiencia es la *vivencia interna* del cerebro/mente en sí, mientras que sus correlatos neuronales constituyen la visión de un observador en tercera persona de este mismo cerebro/mente en sí. Ambos son aspectos complementarios de una misma cosa fundamental.

Otra objeción cuestiona la recreación que hace Velmans de la perspectiva reductivista, que no sería justa con visiones como la funcionalista (Hankins, 2007). Para el funcionalismo, el cerebro solo sería una realización concreta de la función mental, de modo que la mente estaría al margen de sus ejemplificaciones. Su existencia se daría en «cierto Reino platónico donde la posición espacial es irrelevante o carente de sentido». Por tanto, las perspectivas en liza respecto al problema mente-cuerpo no estarían bien representadas por Velmans. Sus argumentos solo afectarían al reduccionismo fisicalista.

Este mismo crítico reclama también una elucidación del concepto de aspecto, puesto que si se abandona el dualismo en favor de un monismo de doble aspecto debe quedar claro en qué consiste y por qué deberíamos aceptarlo. Después de todo, la dualidad sigue presente en forma de experiencia subjetiva frente a datos físicos. ¿No implica el monismo de doble aspecto un salto especulativo similar al realizado por el dualismo? Aquí podríamos traer nuevamente el rechazo de McGinn a la *monstruosidad* y extravagancia ontológicas frente a lo que podría ser tan solo una cuestión epistemológica.

En esta misma línea, otra objeción apunta al carácter problemático de la noción de *cosa en sí* –de clara inspiración kantiana– usada por Velmans (Kyseló, 2007). Mientras que Kant considera que la cosa en sí es trascendente a nuestro conocimiento, Velmans defiende que *sí* tenemos conocimiento de la misma (de nuestro cerebro/mente en sí), concretamente en los dos modos complementarios ya vistos. De esta forma, plantea un dualismo epistemológico que convierte en tesis ontológica tan pronto afirma que este conocimiento dual se produce por la naturaleza psicofísica de la sustancia fundamental. «Velmans parece transferir sutilmente la división dualista que él realmente busca evitar de vuelta a la esfera de las cosas en sí», por lo que pensar que realmente conocemos la cosa en sí es equívoco. La cosa en sí no es lo que pensamos que es. La propuesta de Kyseló es «mantener la idea de que las perspectivas física y mental describen la misma realidad subyacente, pero –a diferencia de Velmans– [considerar] que esta realidad no es ni física ni mental en sí misma». «La diferencia entre las descripciones físicas y psicológicas descansa no en el hecho de que el mundo sea psicofísico sino en el hecho de que los seres humanos ‘objetivamos’ diferentes partes del mundo».

El monismo reflexivo se encuentra también trabado en un intenso debate frente al naturalismo biológico, que –por su extensión– no desarrollaremos

aquí. Lehar, Revonsuo, Gray y Searle son representantes de esta propuesta y han planteado diversas objeciones a Velmans. En diversos trabajos (Velmans, 2000 y 2008) podemos encontrar sus respuestas con la consideración y detalle que merecen.

Finalmente, podríamos apuntar que en realidad Velmans no disuelve el problema mente-cuerpo como pretende. Su propuesta, más que resolver la cuestión, parece desplazarla hacia el reino de los misterios, como en el caso de McGinn. La relación entre los dos aspectos –el mental y el físico– permanece desconocida y el monismo reflexivo se nos aparece tan solo como una constatación del sentido común junto a un postulado metafísico.

4. Conclusiones.

En este trabajo hemos revisado las posturas de dos autores de gran relevancia en el debate sobre el problema mente-cuerpo y la conciencia. Colin McGinn y Max Velmans combaten implacablemente el reduccionismo de la experiencia subjetiva a lo físico y suponen en la actualidad un fuerte bastión frente a tales propuestas. Algo característico de estos autores es que su argumentación anti-reductivista no viene aislada, sino acompañada de sus correspondientes propuestas filosóficas que pretenden dar cuenta de tal imposibilidad. Para McGinn, es un cierre cognitivo el que nos impide comprender la naturaleza de la conexión mente-cuerpo; para Velmans, tanto lo físico como lo mental son dos aspectos de una misma sustancia fundamental del mundo. La relación entre ambos aspectos/perspectivas es para los dos un profundo misterio. En esto es más explícito McGinn, al atribuir el problema a una incapacidad cognitiva, en el nivel epistémico. En cambio, Velmans desplaza el dualismo epistemológico al mundo y, a diferencia de Descartes, lo encierra en un monismo sustancial de doble aspecto. El misterio, pues, se mantiene a pesar de todo.

Pareciera que hay una imposibilidad insalvable en captar la naturaleza de la conexión entre tales aspectos físico y mental. Si cada uno de ellos supone una perspectiva distinta –una en primera persona y otra en tercera persona– ¿qué otra cosa podemos hacer sino intentar vincularlas de algún modo? Dos perspectivas son irreducibles en tanto que son perspectivas. Reducir la una a la otra supondría dejar de lado, como realidad inexplicada, el hecho mismo de *tener* esa perspectiva. Intentar reducir la *rojez* del rojo a actividad neuronal implica abandonar de partida esa misma rojez que se muestra como un dato primitivo. Así pues, parece que en principio tan solo podemos aspirar a una ciencia de la conciencia basada en correlaciones psicofísicas. Velmans aboga explícitamente por esta vía, por medio de la cual conseguiríamos arrojar luz sobre el mencionado *efecto de proyección perceptiva*. Tal apuesta se compadece con la postura de Chalmers, que en la misma línea –tomando como

primitiva la conexión mente-cuerpo— pretende encontrar las leyes psicofísicas mediante investigación empírica y una teoría informacional. Por otro lado, el misterianismo de McGinn no parece incompatible con un proyecto de estas características, pues tan solo rechaza la comprensión del nexo mismo y no de las correlaciones.

Asimismo, resulta interesante constatar la notable influencia kantiana recibida por los dos autores tratados, visible en el uso de conceptos como *cosa en sí*, entre otros. Si bien ninguno de ellos asume la posición de Kant, es evidente que muchas de las apreciaciones de este último siguen aún vigentes en la filosofía actual y pueden continuar siendo útiles tanto en cuestiones metafísicas como en cuestiones epistemológicas. De hecho, las objeciones más fuertes que hemos visto aquí de ambas posturas provienen precisamente del enfoque kantiano, que condena los excesos metafísicos. La pertinencia de recuperar a Kant en la filosofía de la mente actual encuentra una importante manifestación en filósofos españoles como Mariano Rodríguez González, Eugenio Moya y Pedro J. Teruel, autor que presentó en esta misma revista una alternativa de base kantiana llamada *monismo nouménico* (Teruel, 2009).

Finalmente, podemos estar seguros de que, pese a los deseos de McGinn y Velmans, el problema difícil de la conciencia no se desvanece con sus análisis. Sus propuestas enriquecen el debate y suponen, sin duda alguna, un gran obstáculo para el fisicalismo reductivista. Así todo, el principal valor de ambas radica, a nuestro juicio, en que rechazan el planteamiento clásico del problema mente-cuerpo y oponen al mismo argumentos y reflexiones de notable profundidad. El problema no se disuelve defendiendo un pretendido *cierre cognitivo* —como sostiene McGinn— ni considerando que la conciencia es algo tan misterioso como la materia —como defiende Velmans—. Lejos de esto, permanecemos todavía ante las ciclópeas murallas de la conciencia y continuamos la búsqueda de algo que nos dé siquiera un atisbo de mayor comprensión. Una ciencia de la conciencia basada en estudios psicofísicos podría arrojar luz sobre esta aparente singularidad filosófica, al igual que podría hacerlo, tal vez, la creación de agentes sintéticos cada vez más inteligentes y similares a los humanos. El desarrollo de la ciencia cognitiva, no obstante, habrá de estar acompañado necesariamente de la visión crítica e insidiosa de la filosofía. Continuemos, pues, horadando los cimientos de esta imponente fortaleza. La batalla por entender la conciencia no admite descanso.

5. Referencias bibliográficas

- Chalmers, D. (1999): *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*. Barcelona: Editorial Gedisa. [Trad. española del original publicado en 1996].
- Churchland, P.M. y Churchland, P.S. (1998): *On the Contrary: Critical Essays 1987-1997*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Dennett, D. (1988): Quining Qualia. En Marcel, A. and Bisiach, E. (eds.), *Consciousness in Contemporary Science*, 42-77. New York, Oxford University Press.
- Garvey, J. (1997): What does McGinn think we cannot know?, *Analysis*, 57: 196-201.
- Hankins, P. (2007): Reflexive monism. [En línea]. URL: <<http://www.consciousentities.com/?p=46>>. [Consultado: 14/12/2010].
- Kirk, R. (1974): Sentience and Behaviour, *Mind*, 81: 43-60.
- Kirk, R. (2005): *Zombies and Consciousness*, Oxford: Clarendon Press.
- Kyselö, M. (2007): An analysis of Reflexive Monism – Towards an “any-person’s” account on consciousness. *Life and Mind*, Seminar #24. URL: <<http://lifeandmind.wordpress.com/2007/08/20/seminar-24-an-analysis-of-reflexive-monism/>> [Consultado: 16/12/2010]
- Levine, J. (1983): Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64: 354-61.
- McGinn, C. (1989): Can we solve the mind-body problem?, *Mind*, 98: 349-366.
- McGinn, C. (1993): *Problems in philosophy: The limits of inquiry*. Oxford: Blackwell.
- McGinn, C. (1995): Consciousness and space, *Journal of Consciousness Studies*, 2: 220-230.
- McGinn, C. (1997): *The character of mind: An introduction to the philosophy of mind* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.
- McGinn, C. (1999): *The mysterious flame: Conscious minds in a material world*. New York: Basic Books.
- McGinn, C. (2004): *Consciousness and its objects*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, T. (1974): What is it like to be a bat?, *Philosophical Review*, 83: 435-451.
- Pérez, D. I. (2005): Mysteries and scandals. Transcendental naturalism and the future of philosophy. *CRÍTICA. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 37(110): 35-52.
- Ryle, G. (1949): *The Concept of Mind*, (2002 ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- Stoljar, D. (2005): Review of C. McGinn’s *Consciousness and Its Objects*. *Notre Dame Philosophical Reviews*, [En línea]. URL: <<http://ndpr.nd.edu/>

- review.cfm?id=1741> [Consultado: 10/12/2010].
- Teruel, P. J. (2007): “Pensar la complejidad de lo subjetivo. Colin McGinn e Immanuel Kant sobre el problema mente-cerebro” en Prior, Á. / Moya, E.: *La filosofía y los retos de la complejidad*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia.
- Teruel, P. J. (2009): Monismo nouménico. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente, *Thémata. Revista de filosofía*, 41, 564-592.
- Velmans, M. (1991): Is Human Information Processing Conscious?, *Behavioral and Brain Sciences*, 14, 651-726.
- Velmans, M. (1995): The Relation of Consciousness to the Material World. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 255-265
- Velmans, M. (1996): Goodbye to Reductionism. En S. Hameroff, A. Kasznic, A.Scott (eds.) *Toward a Science of Consciousness: The Second Tucson Discussions and Debates*, MIT Press, pp 45-52, 1998.
- Velmans, M. (2000): *Understanding consciousness*, (2nd ed., 2009). London: Routledge.
- Velmans, M. (2007): The co-evolution of matter and consciousness. *Synthesis Philosophica*, 22(2): 273-282.
- Velmans, M. (2008): Reflexive monism, *Journal of Consciousness Studies*, 15(2), 5-50. [Usada la numeración de páginas del documento PDF descargable desde <http://cogprints.org/6103>].

Juan F. Correcher Valls
Alicante
jfcvalls@gmail.com