

ZUBIRI *ET ALII* SOBRE LA CONSCIENCIA

ZUBIRI *ET ALII* ABOUT CONSCIOUSNESS

Enzo Solari¹

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
esolaria@gmail.com

Cómo citar este artículo/Citation: Solari, E. (2016). Zubiri *et alii* sobre la consciencia. *Arbor*, 192 (780): a337. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2016.780n4013>

Copyright: © 2016 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution (CC BY) España 3.0.

Recibido: 25 julio 2014. Aceptado: 01 septiembre 2015.

RESUMEN: En la reciente literatura científica y filosófica sobre la consciencia no siempre se describe ni analiza adecuadamente cuál es esa consciencia fenoménica que se desea explicar. De ahí que se argumente, contra ciertas aproximaciones de la neurociencia y la filosofía analítica, que el hecho de la consciencia necesita previamente de una mejor descripción fenomenológica y de una más ajustada analítica conceptual.

PALABRAS CLAVE: consciencia; fenomenología; filosofía analítica; neurociencia.

ABSTRACT: In recent literature on science and philosophy related to consciousness, the description and analysis are not always appropriate for the phenomenical consciousness that one wants to explain. From this one can sustain, contrary to some approaches to neuroscience and analytic philosophy, that the fact of consciousness previously requires a better phenomenological description and a more precise conceptual analysis.

KEYWORDS: consciousness; phenomenology; analytic philosophy; neuroscience.

1. Prolongo aquí un texto anterior acerca de las nociones fenomenológicas y analíticas de sensación y percepción (vid. Solari, 2009). En él terminaba planteando la cuestión de la consciencia, respecto de la cual, decía entonces, habría que preguntar cuando menos si ella está dotada de un esencial carácter cualitativo no accesible sino por descripción y desde el punto de vista de la subjetividad –vale decir, fenomenológicamente–. ¿O debiera ser abordada, por el contrario, solo explicativamente, con el método científico –en particular el de la neurociencia–, sin desdeñar la teorización metafísica, pero siempre y únicamente en tercera persona, desde una perspectiva objetiva y naturalista?

2. Se ha dicho, en efecto, que la consciencia puede ser explicada por sus correlatos neuronales, sea que esta explicación implique una drástica reducción eliminativa u ontológica de la consciencia fenoménica, sea que ella implique solamente una reducción causal de la consciencia como un fenómeno que emerge a partir de ciertos mecanismos subyacentes que lo causarían (cf. Dennett, 1995, pp. 113-16; Dennett, 2006, pp. 75 y 177-178; Crick, 1994, esp. pp. XI-XIV, 3-29 y 319-329; Edelman y Tononi, 2002, esp. pp. 9-11 y 49-50; Koch, 2005, esp. pp. 21-39 y 329-339; Searle, 2000, pp. 2-4; Searle, 2006, pp. 192-198; Searle, 2007, pp. 328-329; Stoerig, 2007; Cosmelli, Lachaux y Thompson, 2007; Thagard, 2008, pp. 270-281; Tononi y Koch, 2008, etc.). Pero, he aquí el punto por explorar, no suele describirse ni analizarse de manera mínimamente adecuada cuál es esa consciencia fenoménica que se desea explicar. El argumento que plantearé a continuación, ni científico ni metafísico, solo indica, contra ciertas aproximaciones de la neurociencia y la filosofía analítica, que el hecho de la consciencia necesita previamente de una mejor descripción fenomenológica y de una más ajustada analítica conceptual, tareas para las cuales Zubiri y otros pensadores prestan una contribución que debiera considerarse.

En las ciencias cognitivas y en la filosofía analítica es común que la consciencia sea más bien subentendida como un rasgo casi se diría que trivial de ciertos estados u operaciones mentales. Mas, cuando se intenta fijar ese rasgo común en cuya virtud diversos actos o estados mentales son precisamente conscientes, los resultados no son demasiado iluminadores. Thagard, por ej., presentando el abordaje de la mente que practican las ciencias cognitivas, nunca aclara qué es la consciencia que ellas tratan de explicar. Siempre parece moverse, de acuerdo a sus propias palabras, entre “mecanismos no observables”, como cuando dice que el pensamiento y la consciencia resultan de

aplicar procedimientos computacionales a las representaciones mentales, y que dichos procedimientos y representaciones descansan en ciertos mecanismos neurobiológicos (cf. 2008, pp. 28-31, 265-270 y 281-285). Crane, otro ej., sosteniendo un punto de vista mecánico según el cual “la mente es un mecanismo causal que tiene sus efectos en el comportamiento” (2008, pp. 331), señala que la consciencia es un fenómeno mental inmediatamente evidente, pero que tiende a escurrirse cuando se la quiere definir de manera teórica (vid. 2008, p. 336). Crane descarta que la consciencia pueda ser definida por los *qualia* –propiedades intrínsecas y no intencionales, vale decir, cualidades no representacionales de la mente (vid. 2008, pp. 336-342)–, aun cuando tampoco admite una definición de la misma que sea meramente fisicalista, como lo sugieren el argumento de los zombis y el del conocimiento (cf. 2008, pp. 342-357). Nagel, a su vez, ha dicho famosamente que “el hecho de que un organismo *tenga* experiencias conscientes significa, básicamente, que hay algo que es cómo es *ser* ese organismo” (2003, p. 46, un texto que data de 1974). Justamente este carácter subjetivo de la experiencia consciente humana y animal, dice Nagel, es el que debe ser explicado, incluso por quien tenga pretensiones reduccionistas: “todo programa reduccionista tiene que basarse en un análisis de lo que debe ser reducido” (2003, p. 47). Todavía más: las explicaciones de la consciencia, aun las reduccionistas, deberían respetar esa su peculiaridad que solo es describible fenomenológicamente (vid. Nagel, 2003, pp. 47-48). En el caso de la experiencia consciente, en efecto, no es posible reducir la apariencia –fenoménica– a la realidad –física, química y biológica–, si por tal se entiende eliminar a la primera en favor de la segunda: la subjetividad depende de (y consiste en) un determinado y particular punto de vista, una perspectiva que es típicamente no objetiva ni objetivable (vid. Nagel, 1998, pp. 41-44 y 2003, pp. 48-55).

Un científico tan eminente como Crick es otro caso ejemplar. Este admite que a la base de la investigación neurocientífica aparece un fenómeno cuyos mecanismos se trata de investigar: “hay algo que requiere una explicación científica” (1994, p. 25; vid. también p. 17). Luego, aclara que la consciencia es algo de lo que todo el mundo tiene una idea aproximada (1994, p. 26), como que “supone cierta forma de memoria, probablemente una a muy corto plazo”, y que “está estrechamente relacionada con la atención” (1994, p. 19). Añade que los *qualia*, es decir, “la rojez del rojo, o lo doloroso del dolor” (1994, p. 11), esas cualidades subjetivas de la experiencia mental (vid. 1994, p. 350)

que según algunos filósofos dan una idea aproximada del carácter consciente, son, sin embargo, incomunicables: “la rojez del rojo que yo percibo tan vivamente no puede ser comunicada a otro ser humano con absoluta precisión, por lo menos en el curso normal de los acontecimientos” (1994, p. 11). Sin embargo, Crick sugiere que antes de disponer de una mínima explicación de los más básicos mecanismos biológicos de la consciencia, es preferible no precisar definición alguna de ella: tal sería un esfuerzo peligroso, por prematuro y eventualmente desorientador (vid. 1994, p. 26, n.*). Por esto añade Crick a pie de página: “si esto le parece un engaño, intente definirme la palabra ‘gen’. De los genes se sabe tanto hoy día que una definición simple suele ser inadecuada. Tanto más difícil será definir un término cuando se sabe tan poco de él” (1994, p. 26). Crick se expresa aquí con un claro desdén por el abordaje típicamente filosófico, no científico, de la consciencia:

“los filósofos están en lo cierto al intentar plantear mejores enfoques del problema y al indicar las falacias en nuestros actuales razonamientos. Que realmente hayan progresado tan poco se debe a que contemplan el sistema desde fuera, con lo cual utilizan un idioma incorrecto. Resulta esencial pensar en neuronas, tanto en sus componentes internos como en las formas, intrincadas e inesperadas, en que interactúan [...] *El lenguaje del cerebro se basa en las neuronas* [...] Hay que hacer hincapié [...] en que el estudio de la consciencia es un problema científico [...] No hay justificación para el punto de vista que sostiene que solo los filósofos pueden enfrentarse a él. Los filósofos han obtenido unos resultados tan pobres durante los últimos dos mil años que más les valdría mostrar algo de modestia en lugar de esa arrogante superioridad que normalmente exhiben” (1994, pp. 320 y 322).

Ante los menesterosos resultados de la filosofía de la consciencia, pues, Crick reivindica las posibilidades teóricas de la neurociencia, afirmando que nuestros estados conscientes son en el fondo sucesos cerebrales y, más específicamente, comportamientos neuronales y moleculares: “la hipótesis revolucionaria es que ‘usted’, sus alegrías y sus penas, sus recuerdos y sus ambiciones, su propio sentido de la identidad personal y su libre voluntad, no son más que el comportamiento de un vasto conjunto de células nerviosas y de moléculas asociadas” (1994, p. 3; vid. también p. 249).

Koch, otro neurocientífico que sigue en estos puntos a Crick, asegura que el punto de partida de la explicación neurocientífica es la consciencia fenoménica aproximadamente caracterizable por sus *qualia*:

“el sabor salado y la textura crujiente de las papas fritas, el inconfundible olor de un perro que ha estado mojándose bajo la lluvia [...], ¿cómo surge todo esto de redes de neuronas? Estas cualidades sensoriales, los componentes básicos de la experiencia consciente, han sido denominados tradicionalmente *qualia*. El enigma es: ¿cómo puede un sistema físico tener *qualia*?” (2005, pp. 21-22).

Edelman y Tononi, por su parte, reconocen en la consciencia propiedades generales como la privacidad o único punto de vista, la unidad y la coherencia: es la integración, de la que ya hablaban James y Sherrington (vid. 2002, pp. 35-42). A lo que hay que añadir, según Edelman y Tononi, que la realización de un evento consciente determinado es altamente informativa o discriminadora, compleja o diferenciada, “en el sentido de que, al ocurrir, quedan descartados millones y millones de otros estados conscientes, entre los que se discrimina, y que podrían haber tenido consecuencias distintas” (2002, pp. 48; vid. también 42-48). De hecho, afirman, “cada experiencia consciente diferenciable representa un *quale* distinto” (2002, p. 194), lo que equivale a decir que justo por ser discriminadora la consciencia tiene innegablemente sus *qualia*, los que consisten en

“la cualidad específica o *quale* de la experiencia subjetiva —el color, el calor, el dolor, el ruido— [...], y, más en general, de] una sensación, una imagen, un pensamiento o incluso un humor [... Así,] un *quale* es ese sentimiento subjetivo especial que hace al rojo, rojo y distinto del azul, o que hace al dolor doloroso y distinto del rojo y del azul” (2002, pp. 193-194).

3. Pues bien: la consciencia es uno de aquellos temas sobre los que la filosofía vuelve una y otra vez desde los inicios de la modernidad. Descartes marcó en este sentido a la filosofía posterior, y con tal intensidad que en materias mentales esta filosofía puede ser medida por sus posturas para con el cartesianismo. Indudablemente hoy por hoy son clara mayoría los filósofos que rechazan el dualismo de sustancias, ese que a la zaga de Descartes postula —al decir de Ryle— ‘el fantasma en la máquina’ (*the ghost in the machine*). Coincidentes en su anticartesianismo, las alternativas presentadas por neurocientíficos y filósofos analíticos como los que he mencionado son, sin embargo, divergentes: dualismo de propiedades, naturalismo o materialismo (a veces reductivo, a veces eliminativo), monismo anómalo, mecanicismo, neoconductismo computacionalista o funcionalista (y su proyecto de inteligencia artificial fuerte), etc., etc. (para un panorama bastante más preciso y detallado de las teorías

metafísicas y específicas acerca de la consciencia en uso, vid. Van Gulick, 2014) Sin embargo, hay que repetir, estas divergencias que brotan cuando se trata de explicar los mecanismos conscientes no son lo que aquí interesa. Lo que interesa es más bien la necesaria tarea previa tanto de descripción fenoménica de la consciencia, como de análisis del sentido del lenguaje con que se alude a ella. Y es que esta tarea suele abordarse flojamente y sin mayor precisión. Así ocurre, por ej., cuando Crick desafía al que pretende definir a la consciencia pidiéndole que entonces defina la noción de ‘gen’, perdiendo de vista la cuestión capital: que mientras la consciencia se nos presenta como fenómeno de la vida humana, los genes por sí mismos no aparecen en dicha vida fenoménicamente, sino solo como recurso científico, como explicación –todo lo respaldada que se quiera– de algunas cosas que sí tienen carácter fenoménico (la transmisión de ciertos caracteres, etc.). Lo mismo cabe decir cuando Crick, asegurando legítima, pero trivialmente que el problema de la consciencia no es solamente filosófico sino también científico (los estados conscientes remiten a factores cerebrales, neuronales y moleculares), sostiene la hipótesis según la cual los estados conscientes no son en el fondo más que comportamientos neuronales y moleculares, hipótesis ilegítima si se entiende entonces que la neurocientífica sería la única caracterización practicable de la consciencia, pues uno es el sentido de la explicación científica de los estados conscientes por tales o cuales factores biológicos, y otro el sentido de la descripción fenoménica y conceptual de aquellos estados que se pretende explicar mediante estos factores.

Para salir del atasco y mostrar de mejor manera la consciencia que neurocientíficos y analíticos pretenden explicar, convendría decir ante todo –es casi deber de justicia– que el mismo cartesianismo, en cuanto tiene un momento primordialmente descriptivo de la consciencia, sigue siendo útil y aprovechable para las investigaciones mentales contemporáneas. Henry lo ha mostrado (aun a través de tesis problemáticas y discutibles): independientemente de su peculiar dualismo, Descartes reconoce en la consciencia un radicalísimo fenómeno, ese que se autorrevela antes de todo *ek-stasis* intencional en una inmanencia, en una auto-afección, en una inmediatez originaria, la de “la subjetividad en su inmanencia radical idéntica a la vida” (Henry, 2002, p. 63; vid. también el largo comentario en pp. 31-60 y 62-89). Es justo, dice, aquello que se vislumbra –imperfectamente, claro, al entremezclarse el pensamiento y la vida, lo visible y lo invisible– en el *videor* del ‘*videre videor* (me parece que

veo)’, de la segunda de las *Meditationes* (cf. la edición canónica de Adam/Tannery, VII, 29 y IX, 23).

En todo caso, no pretendo argumentar sobre la base de esta promisorio línea, sino sobre la de otras. En concreto, quisiera argüir que con algunos instrumentales fenomenológicos y conceptuales se puede abordar con mayor propiedad la consciencia fenoménica que tan apresurada y desprolijamente suele quererse explicar. Dos de los mejores ejemplos al respecto son, a mi modo de ver, la descripción de la consciencia fenoménica que hace la fenomenología (‘noología’) de Zubiri y el análisis que alguna filosofía de la mente (de próxima o remota inspiración wittgensteiniana y trasfondo aristotélico) ha hecho del uso significativo de términos psicológicos para referirse a la consciencia. Veámoslas a partir de su hipotético diálogo.

4. Ante todo, Zubiri distingue entre describir y explicar, entre análisis y teoría, lo que es tanto como distinguir entre dos modos de entender: logos y razón. Tal distinción, en lo que aquí interesa, supone que no hay que confundir la *alteridad* dada fenoménicamente en la aprehensión o captación humana con la *realidad* profunda y extraaprehensiva que es el posible fundamento de aquella. Zubiri suele confundir al lector cuando emplea indistintamente el vocablo ‘realidad’ para referirse tanto a lo uno como a lo otro; pero debe mantenerse la diferencia, sea que se siga empleando ‘realidad’ anfibológicamente, sea que se reserve ‘alteridad’ para lo primero y ‘realidad’ para lo segundo (como ha propuesto González, 1997, pp. 39-43). Cualquiera saber muestra esta misma estructura, partiendo de una alteridad presente en la aprehensión para abocar *velis nolis* al problema de su real fundamento extraaprehensivo:

“para que los conceptos lo sean de realidad han de apoyarse intrínsecamente y formalmente en la realidad sentida [...] Con solo la percepción del sol, ciertamente no habría ciencia astronómica del sol, pero sin la realidad solar dada de alguna manera en mi percepción, tampoco habría ciencia astronómica del sol, porque lo que no habría es ‘sol’. Y la astronomía no es ciencia de los conceptos del sol, sino ciencia del sol” (Zubiri, 1980, pp. 178-179).

Sobre dicha base, Zubiri dice en términos descriptivos (no explicativos ni teóricos) que la consciencia es un *acto de darse cuenta*. Dejando por el momento de lado la perspectiva histórica (según la cual tal acto tendería a ser sustantivado por la modernidad), el análisis zubiriano de la consciencia se inserta dentro de su descripción de la intelección humana y de la

impresión de realidad. Como se sabe, Zubiri pretende que la intelección es sentiente y, por eso mismo, impresiva. Sentir e inteligir no son dos facultades ni tampoco dos actos, sino dos momentos de una única facultad o de unos mismos actos de captación o aprehensión humana de las cosas. Además, pretende que la inteligencia sentiente aprehende las cosas en tanto que reales: en la aprehensión, las cosas no son solamente estimulantes, sino que quedan como 'otras' respecto de esa misma aprehensión. Las notas con que se presentan las cosas en los actos humanos son aprehendidas como notas de las cosas y no de los actos, no del momento aprehensivo de los actos humanos. También, Zubiri pretende que la realidad actualizada en la inteligencia sentiente se actualiza en ella transcendentamente: los específicos y diversos contenidos aprehendidos coinciden –sea lo que fuera de ellos allende la aprehensión– en su carácter pura y simplemente real. En las cosas y a través de cada una de ellas, lo que últimamente se hace presente es la realidad *qua* realidad, lo real en toda su inespecificidad. De ahí la pregunta: ¿en qué consiste, según Zubiri, el acto consciente por respecto a la transcendental e impresiva actualidad intelectual de lo real?

La intelección, responde, presenta la realidad a través de los diversos modos sentientes y en su común y expansiva estructura transcendental. La realidad es entonces una formalidad aprehendida: las cosas están presentes como 'otras' respecto de la misma aprehensión en la que se actualizan. Cada contenido específico se presenta con total autonomía en la aprehensión. Esta y no otra es la acepción primordial –el analogado principal– de la realidad. En la aprehensión humana está presente lo otro en tanto que otro: "tener ante nuestra mente lo real es aquello en que consiste el inteligir" (Zubiri, 1980, p. 249). Y darse cuenta de eso que está presente, reparar elemental, pero formalmente en tal cosa, es, para Zubiri, un momento ulterior. Solo porque algo está presente en su aprehensión, el hombre puede detenerse (todo lo básicamente que se quiera) en ello. Así, la consciencia resulta fundada en el estar presente de algo, aunque considerada en el transcurso del acto sea simultánea a ese estar presente:

"porque el darse cuenta es siempre un darse cuenta 'de' algo que está presente a la consciencia [...] La cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente" (Zubiri, 1980, pp. 21-22).

Si la intelección, como aprehensión de realidad que es, incluye los momentos de estar presente y de darse

cuenta, los incluye de un modo precisamente articulado. De ello resulta que el primero de esos momentos, el de actualidad o estar presente, funda al segundo, el de consciencia o darse cuenta (vid. Zubiri, 1980, p. 22 y 1962, pp. 112-114). Zubiri da entonces un paso más: la actualidad, y a su manera la consciencia, tienen por rasgo formal el 'estar': "en la intelección me 'está' presente algo de lo que yo 'estoy' dándome cuenta" (Zubiri, 1980, p. 22). Su propio comentario es aquí esencial:

"el 'estar' es un carácter 'físico' y no solamente intencional de la intelección. Físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptivo sino real. Se opone por esto a lo meramente intencional, esto es a lo que consiste tan solo en ser término del darse cuenta. El darse cuenta es 'darse-cuenta-de', y este momento del 'de' es justamente la intencionalidad. El 'estar' en que consiste físicamente el acto intelectual es un 'estar' en que yo estoy 'con' la cosa y 'en' la cosa (no 'de' la cosa), y en que la cosa está 'quedando' en la intelección. La intelección como acto no es formalmente intencional. Es un físico 'estar'" (Zubiri, 1980, pp. 22-23; vid. Zubiri, 1962, pp. 11-13).

En el estar presente en cuanto estar consiste la actualidad. 'Actualidad' no es el abstracto de acto, sino de actual. 'Acto' significa a veces para Zubiri la plenitud opuesta a lo meramente potencial. Por este sentido tradicional, Zubiri dice que el abstracto de acto es 'actuidad', es decir, "la plenitud de la realidad de algo" (Zubiri, 1980, p. 137; vid. también Zubiri, 1976-1979, p. 42). Actualidad, en cambio, es el abstracto de actual, y actual es estar presente lo real en tanto que real: "estar presente desde sí mismo por ser real: he aquí la esencia de la actualidad" (Zubiri, 1980, p. 139). Con la actualidad se llega a la esencia del acto intelectual. Descriptivamente hablando, la actualidad no es la actuación de una cosa externa sobre la facultad inteligente, ni la relación (categorial, constitutiva o transcendental) entre un sujeto y un objeto, ni una suerte de comunicación de sustancias en virtud de la cual lo real allende la aprehensión gane, pierda o modifique alguna de sus notas al ser aprehendido. La actualidad sí es "un momento físico de lo real" (Zubiri, 1980, p. 229), pero consiste tan solo en el estar presente de lo aprehendido en la intelección sentiente y de esta en aquel. Aunque los dos extremos de la actualidad (la intelección y la realidad) son distintos, sin embargo la actualidad del uno en el otro es una única actualidad:

“ver esta pared consiste en que esta pared sea actual ‘en’ mi visión, y que mi visión sea actual ‘en’ esta pared. La relación, en cambio, se apoya en esta actualización: es relación entre yo mismo y la pared ya vista. El ‘yo mismo’ y la ‘pared misma’ se fundan en la visión de la pared, y por tanto es en esta en la que se funda la relación” (Zubiri, 1976-1979, p. 43).

Zubiri dice por ello que la actualidad común o *co-actualidad* es “numéricamente la misma” (Zubiri, 1980, p. 156)². La comunidad de actualidad es el fundamento de la actualidad de la realidad *en* la inteligencia, y viceversa. Y la actualidad de una en otra funda a su vez el carácter intencional del acto intelectual; la intelección es entonces intelección *de* algo. Echando mano de estas preposiciones –con, en, de–, Zubiri muestra los tres estratos o aspectos de la inteligencia y la realidad: actualidad común de intelección y lo real, actualidad de lo real en lo intelectual y de esto en aquello, y actualidad de algo para el inteligente. La inteligencia sentiente, repite Zubiri una y otra vez, no es más que la mera actualidad de la realidad en la intelección (vid. Zubiri, 1980, p. 13, etc.)³. En esta actualidad común de intelección y realidad se funda el necesario aunque formalmente ulterior carácter consciente de toda intelección. Consciencia es, en este sentido, *cum-scientia*, “co-actualidad intelectual de la intelección misma en su propia intelección” (Zubiri, 1980, p. 161). Solo por ello la consciencia puede y tiene que poseer la genitividad que se predica de ella y en cuya virtud los actos conscientes son un saber-de algo, son actos de ‘darse-cuenta-de’, “de la cosa y de mi misma intelección sentiente” (Zubiri, 1980, p. 163).

Para Zubiri, en suma, la consciencia fenoménica es un carácter de los actos de intelección: aquel por el que nos damos cuenta de *lo que* inteligimos y de *que* inteligimos. La inteligencia incluye tanto una actualidad –un estar presente– de lo real, como un darse cuenta de aquello que está presente o se actualiza y también de su mismo actualizarse. Por eso dice Zubiri que la aprehensión intelectual es simultáneamente “el acto presentante y consciente” (1980, p. 23), y esto aun cuando en tal simultaneidad pueda y deba distinguirse formalmente la prioridad del estar presente sobre el darse cuenta. Todo lo cual, añade Zubiri, no es teoría sino un hecho: “el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente” (1980, p. 23)⁴. Ha de anotarse un par de cosas. Primero: que los *qualia* no aparecen explícitamente en esta fenomenología, aun cuando podría sugerirse que sí están implicados en ella. Las cualidades aparecerían, así, como esa suerte de automanifestación o revelación de la

inteligencia ante sí misma en cada uno de los actos humanos. Zubiri agregaría, sí, que esa automanifestación intelectual es la de una intelección intrínsecamente actualizadora –y no inmanente, como piensa Henry–. Tales cualidades, entonces, tendrían siempre un componente intencional o transitivo, por lo cual no serían ni podrían ser no representacionales. El ser humano se da cuenta de la realidad o alteridad que se le hace presente en las cosas, y en idéntico acto se da cuenta de la actualidad intelectual misma que la presenta. Acaba de citarse a Zubiri cuando dice que “ver esta pared consiste en que esta pared sea actual ‘en’ mi visión, y que mi visión sea actual ‘en’ esta pared”. Los *qualia* serían cualidades con un ingrediente representacional y otro inmanente, pues uno y otro no constituyen sino momentos respectivos de una misma impresión de realidad –según su modo fenoménico de aparecer, valga la redundancia–. Si Searle tiene razón y consciencia y *qualia* son coextensivos, la tiene porque el darse cuenta recae sobre la propia intelección y ‘a una’ sobre sus actualizaciones. Al fin y al cabo, piensa Zubiri, la inteligencia es mera actualización de lo real, de lo otro en tanto que otro.

En segundo lugar, puede decirse que Zubiri aceptaría la tesis de Nagel en cuanto al problema de apariencia y realidad (término que en este punto se usa como sinónimo de existencia extramental): no es legítimo eliminar la consciencia fenoménica en favor de los factores subyacentes –físicos, químicos y biológicos– que la explican, ya que no es legítimo eliminar la perspectiva de primera persona por una única perspectiva objetiva o de tercera persona. Tal consciencia, diría Zubiri antes que todo, es un hecho subjetivo, pero uno que lo es positivamente, pues es el hecho de la perspectiva única que se da como fenómeno, uno observable para el propio inteligente y en principio para cualquier inteligente. Ver conscientemente algo, entonces, sería darse cuenta de *lo que* se está viendo tanto como de *que* se está viendo algo; mas, sería a la vez algo que otro viviente dotado de intelección (incluso de mera sensibilidad) está en condiciones de aprehender y de lo que (también y por lo mismo) está en condiciones de darse cuenta. No por su subjetividad la consciencia es menos positiva y constatable. Por lo demás, piensa Zubiri hilando más finamente en esta materia, la actualidad común a la aprehensión y a lo aprehendido es la raíz de la tradicional distinción entre sujeto y objeto:

“la intelección sentiente no se da en la subjetividad, sino que por el contrario la intelección sentiente como mera actualización de lo real es la constitución

misma de la subjetividad, es la apertura del ámbito del ‘mí’. Por tanto, ambos términos, sujeto y objeto, no se ‘integran’ en la intelección sentiente, sino que en cierto modo es esta la que se ‘desintegra’ en sujeto y objeto” (Zubiri, 1980, p. 165).

Dicho lo cual, Zubiri aceptaría que la consciencia adopta (e incluso consiste en) un esencial punto de vista subjetivo. Y es que la consciencia –en conjunto con los sentires cenestésico y kinestésico, según Zubiri– está en el orto de la subjetividad animal y sobre todo humana. El ser humano, en cuanto sujeto, es consciente, y la consciencia de sus actos incluye una perspectiva única e intransferible (lo que no impide, como se ha insinuado, que los otros sujetos puedan percibir, incluso hasta cierto punto compartir, dicha perspectiva de primera persona). La consciencia es subjetiva, pero no es consciente por ser subjetiva sino que es subjetiva por ser consciente (y, claro, por ser sentiente, y a veces por ser intelectual). Hay subjetividad porque hay consciencia, y hay consciencia porque hay sensibilidad y, en algunos casos, inteligencia. Pues bien: los actos humanos –y todo acto en el que haya ese ingrediente de intelección sentiente de realidad lo es– exhiben ese sutil darse cuenta. En la revelatoria notificación que se hace la inteligencia (actualizaciones incluidas) reside el carácter consciente. Es un carácter que, siguiendo a Zubiri, puede ser explicado y reducido científicamente a sus causas o correlatos, mas nunca de manera eliminativa. Y es que la realidad (extramental) destruye o elimina una apariencia si y solo si una y otra son incompatibles: por mucho que en mi visión el sol parezca ponerse, o bien el sol se pone o bien el sol no se pone. Pero cuando no hay incompatibilidad, no hay eliminación posible, pudiéndose entonces practicar una reducción meramente explicativa. Así, una cosa es la consciencia visual (me doy cuenta de mi propia intelección vidente) y otra muy distinta es el ramillete de sus correlatos neuronales (sin los cuales ella simplemente no ocurriría ni podría remotamente ocurrir). En tal caso cabría decir que la descripción fenoménica y su explicación se mueven en *una misma línea* –por eso la posible explicación aclara en profundidad al fenómeno–, pero que una y otra no consisten en *lo mismo*.

5. Esto último nos aclara una cuestión lingüística. Los correlatos neuronales son compatibles con la consciencia fenoménica, y esta por ende no puede ser reducida a aquellos, entre otras razones porque tienen distintos poseedores o sujetos gramaticales, el cerebro en un caso, el ser humano en el otro. Este argumento

es tan viejo como la filosofía misma. Ya Aristóteles advertía contra la así llamada ‘falacia mereológica’:

“[...] solemos decir que el alma se entristece y se alegra, se envalentona y se atemoriza y también que se encoleriza, siente y discurre [...] Pues bien, afirmar [...] que es el alma quien se irrita, sería algo así como afirmar que es el alma la que teje o edifica. Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se complace, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma” (*De Anima* 408 b1-15).

En igual sentido, recuerda Kenny (vid. 1990, un texto que data de 1971) que Wittgenstein llamaba la atención contra la ‘falacia del homúnculo’:

“[...] solo de seres humanos vivos y de lo que se les asemeja (se comporta de modo semejante) podemos decir que tienen sensaciones, ven, están ciegos, oyen, están sordos, son conscientes o inconscientes” (Wittgenstein, 1988, nº 281, pp. 236-237).

En el mismo texto, Wittgenstein reporta una diferencia categorial entre “la consciencia y los procesos en el cerebro”, y que la misma se acusa mediante “el sentimiento de insuperabilidad” entre estos y aquella (Wittgenstein, 1988, nº 412, pp. 298-299; vid. en general nº 412-427, pp. 298-307). Bennett y Hacker han desarrollado esta idea indicando las reglas (gramaticales y conceptuales, no empíricas) de aplicación de los términos que significan consciencia:

“el cerebro no es el órgano de la consciencia. Uno ve con sus ojos y oye con sus oídos, pero no es consciente con su cerebro, del mismo modo que no anda con él [...] Al fin y al cabo, lo único que los neurocientíficos *podrían* descubrir es que ciertos estados neuronales están correlacionados inductivamente con el hecho de que un *animal* sea consciente, y son condiciones causales de ello. Pero *este* descubrimiento no puede demostrar que es *el cerebro* lo que es consciente [...] Todo lo que el cerebro de una persona puede mostrar es qué pasa ahí *mientras la persona está pensando* [...] No sabemos qué significa decir que el cerebro piensa, teme o se avergüenza. Los criterios constitutivos de la aplicación, por parte de los hablantes competentes de nuestra lengua, de tales expresiones a los animales y los seres humanos, a saber, lo que dicen y hacen, no los pueden cumplir el cerebro ni sus partes” (2008, pp. 169-170, p. 179 y p. 186).

Por lo demás, agregan Bennett y Hacker, si el significado de que el cerebro percibe, piensa o decide fuera no el habitual sino uno novedoso, habría que explicar la novedad como un sentido derivado, una analogía, una

homonomía o una metáfora, cosa que la neurociencia ostensiblemente no hace (vid. 2008, pp. 185-192).

Esta analítica gramatical, en todo caso, no es independiente de la fenomenología y de la noología ya esbozadas. Los juegos de lenguaje descansan en último término en estructuras prácticas y vitales. En este sentido, el análisis lingüístico supone para Wittgenstein una fenomenología de la praxis y de las distintas formas de vida, aun cuando se piense que la ejecución de aquel sea la mejor manera de cultivar esta. ¿Cómo, si no, es que la filosofía perfilaría en el lenguaje psicológico (como dicen Bennet y Hacker a la zaga de Wittgenstein) el espacio lógico de los hechos determinando qué tiene sentido y qué no? ‘Desear, percibir o conocer son actos conscientes del ser humano y no de su cerebro’: esto es algo que puede afirmarse con corrección siguiendo los habituales usos gramaticales y conceptuales *si y porque* en ellos se sostienen unas (también correctas) tesis acerca de los fenómenos –¡no de los fundamentos neurocientíficos!– del deseo, la percepción o el conocimiento conscientes, tal y como estos aparecen en la “vida corriente (*gewöhnliches Leben*)” (Wittgenstein, 1988, nº 412, pp. 298-299). Por cierto que Wittgenstein pensaba que en los usos habituales del lenguaje pueden cometerse errores y disparates de proporciones. Pero –en lo que toca a los términos psicológicos– también pensaba que el análisis de ese lenguaje habitual, alejándose de las ciencias empíricas y de las apuestas metafísicas, brinda cierta verdad, y una en la que hay un radical momento fenomenológico:

“parece que hay colores simples. Simples en tanto que fenómenos psicológicos. Lo que requiero es una teoría psicológica o, más bien, fenomenológica del color (*phänomenologische Farbenlehre*), no una física, así como tampoco una fisiológica. Además, debe ser una teoría del color *puramente (rein)* fenomenológica, en la que se hable solo de lo realmente perceptible (*nur von wirklich Wahrnehmbarem*) y en la que no figuren (*vorkommen*) objetos hipotéticos –ondas, células, etc. [...]” (Wittgenstein, 1997, nº 218, p. 263, trad. levemente modificada).

Idéntico afán de hacer una fenomenología de la consciencia se aprecia en las *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*:

“927. La consciencia en el rostro del otro (*Das Bewußtsein in des Andern Gesicht*). Mira en el rostro del otro y ve la consciencia en él, y ve también un *tono* de consciencia determinado. Ves sobre ese rostro, en él, alegría, indiferencia, interés, emoción,

tontería, etc. La luz en el rostro del otro (*Das Licht im Gesicht des Andern*).

¿Miras en *ti* para reconocer la furia en *su* rostro? Está allí, tan claramente como en tu propio pecho.

(¿Y qué es lo que uno quiere decir ahora? ¿Qué el rostro del otro me estimula a imitarlo y que, por lo tanto, siento en mi propio rostro leves movimientos y tensiones musculares y que me estoy *refiriendo* a la suma de los mismos? ¡Absurdo! –Porque, en realidad, estás haciendo suposiciones (*Annahmen*), en lugar de describir simplemente (*bloß zu beschreiben*). Si uno tiene la cabeza llena de explicaciones (*Erklärungen*), descuidará tener presentes los hechos más importantes (*die wichtigsten Tatsachen*.) [cf. *Zettel* N° 220]” (Wittgenstein, 2006, pp. 164-164e).

La fenomenología, como es obvio, no pretende ser un invento moderno, sino una antigua reivindicación que se remonta a los orígenes griegos de la filosofía. Así como hay una fenomenología inserta en la labor conceptual de descripción gramatical (y que constituye un verdadero “lenguaje fenomenológico”: Wittgenstein, 2008, p. 97), así también practicaba fenomenología el propio Aristóteles al llamar la atención acerca de la necesidad de distinguir entre lo personal y lo subpersonal:

“[...] el físico y el dialéctico definirían de diferente manera cada una de estas afecciones, por ejemplo, qué es la ira: el uno hablaría del deseo de venganza o de algo por el estilo, mientras el otro hablaría de la ebullición de la sangre o del elemento caliente alrededor del corazón. El uno daría cuenta de la materia (*hýle*) mientras el otro daría cuenta de la forma específica (*eídos*) y de la definición (*lógos*)” (*De Anima* 403 a25-b1, según la trad. de T. Calvo).

El argumento aristotélico, en este sentido, comparte la naturaleza fenomenológica del wittgensteiniano por el cual se rechaza como insensata (como estrictamente no significativa) la atribución de estados conscientes al cerebro. Wittgenstein, dicho sea de paso, no acusa solamente esta insensatez cuando se atribuye consciencia al cerebro, sino también cuando nos referimos a cosas del mundo externo confundiendo la perspectiva científica con la de la vida corriente. Así se expresa en el *Cuaderno azul*:

“los científicos vulgarizadores nos han dicho que el suelo sobre el que estamos no es sólido, como le parece al sentido común, ya que se ha descubierto que la madera consta de partículas que llenan el espacio tan holgadamente que casi se le puede llamar vacío. Esto puede dejarnos perplejos, ya que naturalmente

nosotros sabemos que en un cierto sentido el suelo es sólido, o que, si no lo es, puede deberse a que la madera esté carcomida, pero no a que esté compuesta de electrones. Decir, sobre este último fundamento, que el suelo no es sólido es usar mal el lenguaje” (Wittgenstein, 2001, p. 76).

Wittgenstein agrega de inmediato que hay aquí un malentendido, una aplicación errónea de una palabra que es resultado de confundir sentidos diferentes de solidez o no-solidez. Años después, en otro lugar, llegaba a decir que la mala aplicación de un término puede provocar deslices conceptuales de proporciones, ya que los juegos lingüísticos en última instancia no tendrían, ni podrían tener, una razonable fundamentación:

“Has de tener presente que el juego de lenguaje (*Sprachspiel*) es, por decirlo de algún modo, algo imprevisible (*etwas Unvorhersehbares*). Digo: no está fundamentado (*nicht begründet*). No es racional (ni irracional).

Está allí (*es steht da*) —como nuestra vida (*wie unser Leben*)” (Wittgenstein, 1991, n° 559, pp. 73-73c, trad. levemente modificada).

Independientemente de la verdad de esta radical, pero discutible tesis, cabría decir con Wittgenstein que la falacia del homúnculo termina por remitir a la distinción entre juegos de lenguaje, cuya promiscua aplicación provoca errores gramaticales, confusiones conceptuales y refleja una fenomenología menesterosa de la consciencia.

6. En parejos términos se ha expresado una parte de la filosofía analítica (la que, dicho sea de paso, también parece reivindicar las originales pretensiones de la filosofía clásica). El esfuerzo por describir apropiadamente el fenómeno consciente es una de sus características. Searle, así, define los actos conscientes recurriendo al sentido común:

“‘consciencia’ alude a aquellos estados del sentir y del advertir que, típicamente, dan comienzo cuando despertamos de un sueño sin sueños y continúan hasta que nos dormimos de nuevo, o caemos en un estado comatoso, o nos morimos, o, de uno u otro modo, quedamos ‘inconscientes’ [...] Así definida, la consciencia se enciende y se apaga. De acuerdo con esta definición, un sistema o bien es consciente o bien no lo es, pero dentro del campo de la consciencia hay estados que van de la modorra a la plena alerta. Así definida, la consciencia es un fenómeno interno, en primera persona, cualitativo. Los humanos y los animales superiores son, obvio es decirlo, conscientes, pero no sabemos hasta dónde se extiende la consciencia, escala filogenética abajo” (2000, p. 19).

Searle insiste en que la consciencia es intrínsecamente cualitativa⁵. Es justo lo que indica la noción de *qualia*, que para Searle es completamente coextensiva con la de consciencia. Pero además de cualitativos, dice Searle, los estados conscientes tienen otros rasgos: poseer cierto sentido del yo, estructurarse gestálticamente, fluctuar entre la actividad y la pasividad, estar acompañados de algún tipo de humor así como de algún grado de placer o displacer, ser ontológicamente subjetivos, estar unificados en un campo en el que cabe distinguir un centro y una periferia (e incluso una cierta situacionalidad, una copresencia de elementos contextuales que se dan por sentados y que solamente emergen en momentos de desorientación), y ser muchas veces intencionales (vid. Searle, 2006, pp. 173-185; vid. también Searle, 2000, pp. 5-14 y 2007, pp. 325-327). Searle (como Nagel y Zubiri) piensa que en el caso de la consciencia no hay diferencia entre apariencia y realidad, como sí la hay —por poner un caso— entre la apariencia de que el sol se pone y la realidad de la rotación terrestre:

“¿por qué no podríamos mostrar, empero, que la consciencia es una ilusión como las puestas de sol y hacer así una reducción eliminativa? Las reducciones de este tipo se apoyan en la distinción entre apariencia y realidad. Pero no podemos mostrar que la existencia misma de la consciencia es una ilusión como las puestas de sol, porque en lo que a ella respecta la apariencia es la realidad. El Sol parece ponerse sobre el monte Tamalpais, aunque en realidad no es así. Pero si conscientemente me parece que soy consciente, entonces lo soy. Puedo cometer toda clase de errores acerca de los contenidos de mis estados conscientes, pero no con respecto a su existencia misma” (Searle, 2006, p. 158).

Putnam, un pensador originalmente funcionalista que luego ha seguido la estela de James, Dewey, Austin, en parte Wittgenstein (y varios otros), propicia una vuelta a cierto realismo ingenuo, lo que en el caso de la consciencia implica, dice, una refutación del reduccionismo o eliminativismo⁶. Para ello se permite remitir a “Does ‘Consciousness’ exist?” (Putnam, 2001, pp. 207 y p. 258 n. 64; vid. James, 1904), donde James trataba terapéuticamente de mostrar que la consciencia no es un misterio *tras* los actos mentales o psicológicos de ver, recordar, creer, desear, etc. También es capaz de acoger la idea de Dewey (cara a Zubiri, como vimos) según la cual la consciencia no es un sustantivo sino un verbo y, por ende, un término que connota no una facultad sino precisamente actos:

“la mente es, en primer lugar, un verbo. Indica todas las vías para tratar consciente y expresamente las situaciones en que nos encontramos. Por desgracia, una manera influyente de pensar ha transformado los modos de acción en una sustancia subyacente que ejecuta las actividades en cuestión” (Dewey, 2008, p. 298; vid. Putnam, 2001, pp. 200 y 256 n. 51).

De Wittgenstein y Austin adopta Putnam —no sin críticas— la necesidad de una ‘segunda ingenuidad’ anti-escéptica —en el sentido del escepticismo berkeleyano (Putnam, 2001, pp. 27-52 y pp. 54-55). Lo que respecto de Wittgenstein es tanto como decir que argumenta una interpretación realista de su pensamiento. Así, Putnam insiste en que no se puede negar, eliminar ni reducir la consciencia fenoménica, “la experiencia subjetiva con toda su riqueza sensible” (2001, p. 24), puesto que la identificación de estados mentales conscientes con propiedades cerebrales (propiedades, pues, de “una sustancia subyacente”) pasa por alto que estos estados cerebrales no contienen los elementos ‘externos’ que sí contienen los estados mentales (Putnam, 2001, pp. 200-201). En rigor, cree Putnam, los eliminativistas y reduccionistas se parecen a los tradicionales oscurantistas que mantienen la misteriosidad de la consciencia, puesto que unos y otros creen que la de la naturaleza de la consciencia es una cuestión científica que consistiría en pretender reducir los actos conscientes a relaciones físicas. Para Putnam no tiene sentido alguno una reducción física tratándose de la consciencia, como tampoco la tendría tratándose de la referencia, la intencionalidad o la interpretación de textos literarios o de los condicionales subjuntivos (2001, p. 203). Por eso Putnam termina arguyendo la ininteligibilidad del fisicalismo:

“decir que ‘algún día la ciencia podrá encontrar la manera de reducir la consciencia (o la referencia, o lo que sea) a la física’, *aquí y ahora*, es lo mismo que decir que algún día la ciencia puede que haga no-sabemos-qué de manera que no-sabemos-cómo. Del hecho de que esas palabras puedan tener en el *futuro* un sentido que podamos comprender, no se sigue para nada que expresen *ahora* algo que podemos comprender; de igual manera que del hecho de que *algún día* pueda aprender a tocar el violín no se sigue para nada que *ahora* pueda tocar el violín” (2001, pp. 204-205).

Y es que el problema de la intencionalidad, dice Putnam, no se explica con el fisicalismo, que es solo una incompleta explicación del mundo —como ya vieron Brentano, Husserl, Kant— (2012, p. 166). Porque mientras las creencias psicológicas ordinarias consisten en nociones intencionales y actitudes proposicionales,

“[...] la afirmación de haber ‘reducido’ una noción perteneciente a una ciencia —digamos la óptica— a una noción de una ciencia diferente —la física, por ej.—, *por medio* de una ‘identificación teórica’, resulta dependiente de la posibilidad de mostrar que la verdad aproximada de las leyes de la primera ciencia puede *derivarse* a partir de las leyes de la segunda ciencia (la más ‘básica’), con la ayuda del sistema propuesto de identificaciones teóricas, sistema al que pertenece la identificación propuesta (en el ejemplo, ‘la luz es radiación electromagnética de determinada longitud de onda’). Para reducir el término *luz*, por ej., tenemos que reducir también nuestras expresiones sobre *sombra*, *penumbra*, *reflexión*, *refracción*, etc. De igual manera, si este modelo de ‘identificación teórica’ se aplica a nuestra forma de hablar sobre los datos sensoriales, también debe de ser posible reducir los conceptos que figuran en las leyes que presuponen datos sensoriales (es decir, las leyes que suponen *sensaciones*), por ej., sería posible reducir las expresiones que dicen que las sensaciones *parecen* ser de tal y tal manera. Si un término funciona realmente como parte de una teoría, entonces para demostrar que el término es reductible tenemos que reducir la teoría” (Putnam, 2000, p. 42).

Lo que significaría, en breve, reducir todo discurso intencional (incluido el discurso sobre los *qualia*) “a física más términos computacionales” (Putnam, 2000, p. 43). Mas esto, dice Putnam, no es un proyecto científico, sino una quimera (2000, p. 43; vid. pp. 44-46). Lo que no supone que la mente sea una entidad inmaterial, sino más bien que es “un hablar de ciertas capacidades que poseemos, capacidades que dependen de nuestros cerebros y, en especial, de los diversos intercambios entre el entorno y el organismo, pero que no tienen que explicarse reductivamente”, es decir, mediante un vocabulario físico, biológico o computacional (Putnam, 2000, p. 54).

7. En fin, nada de esto supone argumentar contra una seria investigación de los fundamentos o bases físicas de la vida mental (vid. Putnam, 2000, p. 206). Por el contrario: el reduccionismo es el que frecuentemente lleva a malentender los problemas empíricos de la vida mental y consciente. Los mejores científicos (Putnam menciona a Edelman) no pasan por alto la diferencia entre procesos físicos que son medios para pensamientos, percepciones, sentimientos, etc., y las pretensiones reduccionistas. Era lo que decía James: la consciencia no es distinta de actos conscientes precisos, como los de ver, oír, recordar, pensar, sentir, etc. (Putnam, 2000, pp. 206-207). Todo lo cual implica que

una fenomenología de la consciencia no basta, lo que entre otras cosas abona la estricta necesidad de una investigación neurocientífica de los actos conscientes.

Aquí Zubiri parece concordar con científicos como Edelman y Tononi (y con filósofos de la mente como Searle y Putnam) cuando se trata de refutar todo misterioso dualismo (Edelman y Tononi, 2002, p. 262). Aunque se admita que el pensamiento consciente “es un conjunto de relaciones con un significado que va más allá que la simple energía o la materia (aunque implique a ambas)” (Edelman y Tononi, 2002, p. 262), no debería perderse de vista que “la consciencia surge de ciertos arreglos del orden material del cerebro” (Edelman y Tononi, 2002, p. 262). Sin embargo, no puede darse una exhaustiva explicación científica de la mente. Esta no es una máquina. Las teorías científicas sensatas no reemplazan a la experiencia: “ser no es describir” (Edelman y Tononi, 2002, p. 264). A la fascinante cuestión de si “todas las relaciones con significado al nivel de la consciencia constituyen objetos de estudio científico” (Edelman y Tononi, 2002, p. 265), como las oraciones significativas del lenguaje cotidiano o las preferencias poéticas, cabría responder provisionalmente que no: “nuestra conjetura es que no son objetos adecuados para el estudio científico salvo en un sentido trivial” (Edelman y Tononi, 2002, p. 266). La ciencia reductora es necesaria, pero no suficiente; se requiere, además, de la experiencia fenoménica de cada cual y de la cultura con sus pautas históricas (Edelman y Tononi, 2002, p. 266).

Zubiri, en particular, defiende en cuanto a la mente (o psique, como él dice, la que incluye a la intelección, al sentimiento y a la volición) un ‘materismo’, que no un ‘materialismo’ (1986, p. 457), en el preciso sentido de que toda la actividad humana es psico-orgánica (1986, p. 492). La psique, para Zubiri, no es una sustancia ni en sentido vulgar ni en sentido metafísico, sino solo un parcial subsistema de notas dentro

“del sistema total de notas de la sustantividad humana. Ciertamente, este subsistema tiene algunos caracteres irreductibles al subsistema corpóreo, y en muchos aspectos (no en todos, bien entendido) tienen cierta dominancia sobre este [...] El hombre, pues, no ‘tiene’ psique y organismo sino que es ‘psico-orgánico’” (2012, p. 51).

Sistematicidad solo la tiene el hombre, la sustantividad humana entera. Por ello, dice Zubiri, la actividad humana “es *unitariamente* psico-orgánica en todos, *absolutamente todos*, sus actos” (2012, p. 53). No hay dos actividades o dos tipos de actos, unos psíquicos

y otros orgánicos, sino que cada acto humano es sistemáticamente psico-orgánico (vid. 2012, pp. 52-53).

Sea de ello lo que fuere, cabe insinuar que para la analítica lingüística de Wittgenstein y la noología de Zubiri —y contra Searle— la descripción de los estados conscientes no consiste en una mera reconstrucción de lo que acerca de ellos dicen el sentido común y la psicología popular. A mi modo de ver, hay aquí un fenomenológico punto de acuerdo entre ambos. Para Wittgenstein la filosofía que estudia la mente ha de describir (mediante ejemplos y no solo a través de reglas: vid. 1991, Nº 139, pp. 21-21c) cómo usamos el lenguaje cuando hablamos de la consciencia, por supuesto dejando las cosas tales como están (vid. 1988, nº 124, pp. 128-129), aunque a la vez detectando en aquellos juegos lingüísticos posibles incoherencias o contrasentidos, muchos de ellos debidos a la influencia de la cultura filosófica y científica, como ocurre —lo vimos— con la atribución de estados conscientes al cerebro o a sus neuronas, y con la indistinción entre el rango o la índole de dichos estados y el propio de los genes. Para Zubiri, el estudio de la mente, aun implicando al lenguaje psicológico, supone siempre que hay unos hechos —los que constituyen el fenómeno de la consciencia— que operan como su mensura o patrón de contrastación, y a los que la filosofía (imperfecta, asintóticamente) intenta atenerse tales como se presentan y solamente dentro de los límites en los que se presentan, en el entendido de que el carácter consciente puede lo mismo acusarse como ocultarse o desfigurarse en ese lenguaje psicológico (también por el influjo de tesis en ocasiones cotidianas, en ocasiones filosóficas, teológicas o científicas).

Si esto es así, entonces parece sensato admitir que ambos comparten alguna idea general de la fenomenología: la de un esfuerzo crítico, ni constructivo ni explicativo, que, en su prurito de aclararnos la diversa aparición de las cosas y el múltiple lenguaje con el cual las decimos, puede, debe enfrentarse con esa actitud natural que se expresa en el sentido común y la psicología popular para denunciar sus ingenuidades, sus presuposiciones injustificadas, sus sinsentidos. Para Wittgenstein y Zubiri, en efecto, la filosofía, antes que ciencia o metafísica, es primariamente un esfuerzo (jamás logrado del todo) por realizar un esclarecimiento o discernimiento intelectual de lo que nos está dado en la consciencia propia y ajena. A este respecto, como diría Husserl, la filosofía de la consciencia habrá de ser una reducción —reflexiva, conceptual y lingüística— de nuestras tesis cotidianas y científicas, en la medida en que estas cometen la ligereza de no reparar apropiadamente en el hecho mismo de la consciencia que con apuro tratan de explicar.

En todo caso, como vimos, Zubiri repite que la consciencia no es más que un carácter de ciertos actos intelectivos (o, aun, de ciertos momentos intelectivos de algunos actos psíquicos). Lo que lo lleva a afirmar que lo psíquico no equivale a lo consciente, ni lo consciente a lo superior. Y si ya lo psíquico no es sustantivo (ni, agrega, reductible a lo orgánico), tampoco lo consciente es más que un carácter –nada sustantivo– de ciertos actos psíquicos como

los de intelección (ni, agrega, puede ser reductible a lo físico-químico) (Zubiri, 1986, pp. 47-48; vid. pp. 124 y 133). Probablemente en la discusión científica y filosófica sobre la consciencia se acusa la sustantivación moderna de la misma que atraviesa buena parte de la modernidad, y que en filosofía se advierte desde Descartes hasta Husserl (Zubiri, 2004, pp. 15-16). Cosa que merecería ser discutida con mayor detalle y precisión.

NOTAS

1. El autor deja constancia de que este trabajo, que es parte de un proyecto de investigación apoyado por una beca C de Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, fue presentado -en una versión preliminar- como ponencia en el II Coloquio Internacional de la Sociedad Chilena de Filosofía Analítica en Stgo. de Chile el 10 de octubre de 2008.
2. Vid. Zubiri (1962, pp. 443-445), donde se cita en apoyo de esto a Aristóteles, *De anima* 425b25-26 y 430a20.
3. Que la intelección sea pura actualidad es algo sostenido por Zubiri al menos desde los años 40; la sexta lección del

inédito curso sobre “El problema de Dios” (de 1948-1949) así lo demuestra.

4. Habría que agregar que, para Zubiri, el carácter consciente también es reconocible en animales no inteligentes, en la medida en que sus aprehensiones se actualicen ante sí mismas y el viviente se dé cuenta de que aprehende y de lo que aprehende, claro que estimula, no realmente (vid. 1980, pp. 163-164).
5. “Si el lector supone que no hay cariz cualitativo alguno en pensar que dos más dos es cuatro, trate de pensarlo en francés o en alemán. Para mí es completamente diferente pensar ‘zwei und

zwei sind vier’, aunque el contenido intencional sea el mismo en alemán y en inglés” (Searle, 2006, p. 174).

6. Pero en cierto sentido Putnam sigue siendo un funcionalista, pues cree que solo teniendo la organización funcional que es típicamente humana (o una similar a ella) es que puede haber consciencia –lo que análogamente vale para consciencias no humanas (2012, p. 626). Aunque, claro, el gran asunto es cuál es esa organización funcional: he allí el problema de la consciencia (2012, p. 627). Esta tesis realista es también calificada de pragmática o interna (vid. Putnam, 2000, pp. 167, pp. 173-177).

BIBLIOGRAFÍA

Bennett, M. y Hacker, P. (2008). Los supuestos conceptuales de la neurociencia cognitiva. Réplica a los críticos. En Bennett, M., Dennett, D., Hacker, P. y Searle, J. *La naturaleza de la consciencia. Cerebro, mente y lenguaje*. Barcelona: Paidós, pp. 159-202.

Cosmelli, D., Lachaux, J.-Ph. y Thompson, E. (2007). Neurodynamical Approaches to Consciousness. En Zelazo, Ph. D., Moscovitch, M. y Thompson, E. (eds.). *The Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 731-772. <http://dx.doi.org/10.1017/cbo9780511816789.027>

Crane, T. (2008). *La mente mecánica. Introducción filosófica a mentes, máquinas y representación mental*. México: Fondo de Cultura Económica.

Crick, F. (1994). *La búsqueda científica del alma. Una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI*. Madrid: Debate.

Dennett, D. (1995). *La consciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*. Barcelona: Paidós.

Dennett, D. (2006). *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la consciencia*. Buenos Aires: Katz.

Dewey, J. (2008). *El arte como experiencia*. Barcelona: Paidós.

Edelman, G. y Tononi, G. (2002). *El universo de la consciencia. Cómo la materia se convierte en imaginación*. Barcelona: Crítica.

González, A. (1997). *Estructuras de la praxis. Ensayo de filosofía primera*. Madrid: Trotta.

Henry, M. (2002). *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*. Madrid: Síntesis.

James, W. (1904). Does ‘Consciousness’ exist? *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, 1, pp. 477-491. <http://dx.doi.org/10.2307/2011942>

Kenny, A. (1990). La falacia del homúnculo. En Kenny, A. *El legado de Wittgenstein*. México: Siglo XXI editores, pp. 188-202.

Koch, Ch. (2005). *La consciencia. Una aproximación neurobiológica*. Barcelona: Ariel.

Nagel, Th. (1998). *Una visión de ningún lugar*. México: Fondo de Cultura Económica.

Nagel, Th. (2003). ¿Cómo es ser un murciélago? En Ezcurdia, M. y Hansberg, O. (eds.)

La naturaleza de la experiencia (vol. 1: Sensaciones). México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 45-63.

Putnam, H. (2000). *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*. Barcelona: Gedisa.

Putnam, H. (2001). *La trenza de tres cabos. La mente, el cuerpo y el mundo*. Madrid: Siglo XXI editores.

Putnam, H. (2012). How to Be a Sophisticated ‘Naïve Realist’. En Putnam, H. *Philosophy in an Age of Science*. Cambridge/London: Harvard University Press, pp. 624-639.

Searle, J. (2000). La consciencia [en línea]. [Fecha de consulta: 30 de junio de 2014]. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/227374600/La-Conciencia-Searle>.

Searle, J. (2006). *La mente. Una introducción*. Bogotá: Norma.

Searle, J. (2007). Biological Naturalism. En Velmans, M. y Schneider, S. (eds.). *The Blackwell Companion to Consciousness*. Oxford: Blackwell, pp. 325-334. <http://dx.doi.org/10.1002/9780470751466.ch26>

- Solari, E. (2009). Fenomenología y analítica de la sensibilidad: los argumentos de Zubiri, *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 65, 245, pp. 389-411.
- Stoerig, P. (2007). Hunting the Ghost: Toward a Neuroscience of Consciousness. En Zelazo, Ph. D., Moscovitch, M. y Thompson, E. (eds.). *The Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 707-730. <http://dx.doi.org/10.1017/cbo9780511816789.026>
- Thagard, P. (2008). *La mente. Introducción a las ciencias cognitivas*. Buenos Aires: Katz.
- Tononi, G. y Koch, Ch. (2008). The Neural Correlates of Consciousness. En *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1124, pp. 239-261. <http://dx.doi.org/10.1196/annals.1440.004>
- Van Gulick, R. (2014). Consciousness. En Zalta, E. (ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en línea]. [Fecha de consulta: 24 de junio de 2014]. Disponible en <http://plato.stanford.edu/>.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. México/Barcelona: Universidad Nacional Autónoma de México/Crítica.
- Wittgenstein, L. (1991). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.
- Wittgenstein, L. (1997). *Observaciones filosóficas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wittgenstein, L. (2001). *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, L. (2006). *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, vol. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wittgenstein, L. (2008). Fenomenología (Secciones 94-100 del *Big Typescript*). *Teorema*, XXVII, 2, pp. 97-129.
- Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, X. (1976-1979). Respectividad de lo real. En *Realitas III-IV*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, pp. 13-43.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1983). *Inteligencia sentiente: Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2004). *Naturaleza, Historia, Dios* (12ª ed.) Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2012). *El hombre y Dios* (2ª ed.) Madrid: Alianza.