

JOSÉ DEMETRIO JIMÉNEZ

---

## **ALGUNAS REFLEXIONES EN TORNO A LA PROBLEMÁTICA “CEREBRO-MENTE”**

### **RESUMEN**

El autor aborda el problema mente-cerebro en diálogo con investigaciones recientes, tratando de responder estas preguntas: ¿basta el cerebro para explicar la complejidad del conocimiento humano?

¿Se reduce el lenguaje mentalista al fisicalista?

*Palabras clave:* Problema mente-cerebro, conocimiento humano

### **ABSTRACT**

The author approaches the “mind-body problem” from the point of view of recent research.

He intends to answer these questions: Can we explain human knowledge in terms of mere brain?

Can mentalist language be reduced to a physicalist one?

*Key words:* Mind-body problem, human knowledge

El conocimiento es el resultado de la posibilidad de conocer, consecuencia de una serie de procesos que llamamos *cognitivos*. En su acepción más general, conocer es el “acto en el que se nos manifiesta un objeto directa o indirectamente en su existencia y en su naturaleza”.<sup>1</sup> El conocimiento supone, por tanto, unas bases fisiológicas y la existencia de algo cognoscible.

Las bases fisiológicas del conocimiento son peculiares para cada especie. El esquema fundamental del conocimiento en los animales superiores puede ser especificado así:

- 1° captación de datos a partir de los sentidos externos;
- 2° procesamiento o codificación de lo recibido;
- 3° almacenamiento o memorización;
- 4° transmisión.

En el hombre estos procesos han adquirido una complejidad y una sofisticación difíciles de precisar. Sus dispositivos sensores no difieren demasiado de los de otras especies de mamíferos; sin embargo, parece tener acceso a dimensiones de la realidad que otros no alcanzan. En los *procesos de percepción* consciente se da la captación de datos y una primera elaboración de los mismos. Las células receptoras que configuran los sentidos externos captan los datos de la sensibilidad y pasan la información a las instancias correspondientes de la sensibilidad interna, que transforman la información en impulsos que se transmiten al cerebro a través del sistema nervioso central. Además, el hombre cuenta con la posibilidad de prolongar y potenciar sus capacidades mediante *prótesis exógenas*, que mejoran sensiblemente sus prestaciones (telescopios, microscopios), así como en el almacenamiento y procesamiento de los datos (computadoras y cerebros electrónicos).<sup>2</sup>

Del estudio del sistema nervioso humano a partir de la sensación se induce que el material suministrado por los receptores sufre un complejo procesamiento informático en los diversos niveles del cerebro. Un cerebro normal está constituido por un número aproximado de  $10^{11}$  neuronas, configurando aproximadamente 1350 gramos de peso y un número de sinapsis en torno a  $10^{14}$  (100 billones).

1. J. M. ALEJANDRO, *Gnoseología*, Madrid, 1969, 68

2. Cf. M. ARRANZ, “Ser y conocer. Peculiaridades informáticas de la especie humana”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 15 (1988) 5-19.

## 1. Cerebro y conocimiento

El cerebro no es un aparato pasivo frente a los datos recibidos, sino que los procesa, los explora, los transforma... Actúa como un sistema de codificación que relaciona lo que le viene de fuera (impulsos nerviosos agrupados en las fibras nerviosas o axones, que recorren el nervio en forma de ondas a una velocidad de 100 m/s) con lo que contiene en sí (reglas e instrucciones de acción para la comunicación).

Lo que en el nivel neurofisiológico distingue verdaderamente al hombre de los demás animales superiores es lo sofisticado de su sistema de codificación y transmisión de informaciones. Dichas informaciones pueden ser codificadas en símbolos abstractos, procesados de una manera creativa, almacenados a modo de memoria y transmitidos a los congéneres. Sin cerebro no hay conocimiento. Ahora bien, ¿basta el cerebro para explicar la complejidad del conocimiento humano? En la actualidad son muchos los que optan por el denominado “naturalismo” en lo que a esta problemática se refiere. Aquí se dilucida si lo que convierte al hombre en un ser peculiar es su configuración biológica o la presencia en él de algo irreductible a lo biológico. Con otras palabras: si lo que en la tradición filosófica se denomina alma, espíritu, inteligencia, razón, entendimiento, mente... es algo en sí o un simple nombre para designar la peculiar complejidad de los procesos cerebrales que posibilitan el conocimiento humano. La cuestión viene planteada en nuestro tiempo en el contexto de la problemática *cerebro-mente*, en la que queda incluida la denominada *inteligencia artificial*. En estos términos lo trataré de ahora en más.

## 2. Cuestiones metodológicas y lingüísticas

Por lo que a esta reflexión se refiere, se suelen considerar dos modos de abordar la cuestión:

1° *ingenuo*: dando por descontadas ciertas categorías filosóficas, como materia y forma, de las cuales emerge el problema;

2° no dando esto por descontado y abordando una cuestión fundamentalmente lingüística: ¿qué queremos decir cuando hablamos de “actividad mental”?

En la problemática planteada se han empleado dos tipos de lenguaje, tenidos por incompatibles:

1° *fisicalista*: habla de la problemática en términos de partículas, procesos físico-químicos, impulsos eléctricos, procesos cerebrales...

2° *mentalista*: habla de la problemática en términos de actos de voluntad, de pasión, de pensamiento, de sentimiento...

En este nivel, la pregunta puede ser la siguiente: ¿cuál de estos dos tipos de lenguaje es el más apto para la descripción de nuestros procesos de conocimiento?

Algunos fisicalistas consideran que el lenguaje mentalista puede ser útil en circunstancias determinadas, pero en último término se reduce al fisicalista: la realidad se explica en términos fisicalistas. Los mentalistas, en cambio, proponen que un lenguaje fisicalista no da razón de ciertos procesos, pues la realidad no se agota en lo fisicalísticamente descrito.

Respecto de la problemática mente-cerebro, al hablar de la mente el *lenguaje mentalista* puede designar:

1° propiedades inmateriales de un objeto inmaterial que es sujeto de las mismas, como por ejemplo el dualismo platónico: el alma y el cuerpo son dos sustancias distintas;

2° propiedades inmateriales de un objeto material que es sujeto de esta propiedad, con el que no se identifica ni es para ella sujeto de adherencia, como por ejemplo el dualismo aristotélico-tomista: el cerebro sería sujeto de propiedades inmateriales que, sin embargo, no se agotan en él.

### 2.1. Dos aproximaciones fisicalistas y sus matices: Feigl y Bunge

El *lenguaje fisicalista* considera que la cuestión es bastante sencilla, pues en último término el problema mente-cerebro no existe: la mente es el cerebro y las propiedades de la mente son las mismas del cerebro. Según este parecer, el lenguaje mentalista no haría sino denotar propiedades materiales de un objeto material sujeto de las mismas, con el que se identifica. Tal vez todavía no podamos explicar fisicalísticamente muchas de ellas, pero de principio puede hacerse y se hará con el tiempo. Si existe un problema mente-cerebro es en el nivel neurofisiológico; y es, a lo sumo, un problema que atañe al cerebro y su relación con el resto del cuerpo. En este sentido podemos hablar de dos perspectivas que, afirmando la identidad mente-cerebro, se diversifican en las apreciaciones:<sup>3</sup>

3. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander, 1983<sup>2</sup>, 138-173.

1ª Todos los procesos denominados mentales son explicables a partir de la estructura cerebral humana, es decir, que todas las actividades propias de la mente son explicables desde una base neurológica. Es el denominado *monismo fisicalista*. Uno de sus más convencidos defensores fue H. Feigl.<sup>4</sup>

2ª En el cerebro humano se dan una serie de procesos que, partiendo de lo puramente fisiológico, emergen sobre lo biológico: las propiedades denominadas mentales son emergentes, esto es, generan un ámbito irreducible a lo biológico, aunque sea el cerebro su punto de partida. Es el denominado *monismo emergentista*, que tiene a M. Bunge como su propulsor:<sup>5</sup> “todo estado mental es un estado cerebral, pero no todo estado cerebral es un estado mental”. En *Fundamentos de biofilosofía*, obra que Bunge ha publicado junto con M. Mahner, es expuesto de modo similar a como lo hizo en la obra anteriormente citada:

“1. Todos los estados, eventos y procesos mentales son estados de algún organismo, o eventos y procesos en el mismo.

2. Estos estados, eventos y procesos son emergentes en relación con los componentes celulares del cerebro.

3. Las llamadas relaciones psicofísicas (o psicósomáticas) son interacciones entre diferentes subsistemas del cerebro, o entre algunos de ellos y otros componentes del organismo, tales como los sistemas muscular, digestivo, endocrino e inmunitario”.<sup>6</sup>

Bunge critica la “hipótesis de identidad psiconeuronal” porque “no toda actividad cerebral es mental, y no todos los sistemas neuronales son capaces de llevar a cabo funciones mentales”.<sup>7</sup> La sed, el hambre o el deseo sexual tienen que ver con sistemas neuronales con base en el cerebro, pero no son estados mentales. “Lo que *puede* ser mental es la conciencia de cualquiera de tales procesos”.<sup>8</sup>

4. *The «Mental» and the «Physical»*, Minneapolis 1967. Sus tesis han sido seguidas y desarrolladas por autores como P. M. CHURCHLAND (*Matter and consciousness*, Massachusetts, 1988) y D. M. AMSTRONG (*A materialist theory of mind*, London, 1993). Argumentos de este tipo son empleados por G. PUENTE OJEA en su obra *El mito del alma. Ciencia y religión*, Madrid, 2000.

5. *The Mind-Body Problem*, Oxford, 1980.

6. México 2000, 232 (edición original en inglés, *Foundations of biophilosophy*, Berlin, 1997).

7. *Ibidem*, 233.

8. *Ibidem*, 234.

El término es comparativamente similar a lo siguiente: las ideas tienen que ver con el cerebro, pero no toda actividad cerebral es una idea. Bunge considera que la mente es una realidad producida por el cerebro como algo que emerge sobre el mismo cerebro, pero una vez que hay mente, ésta influye sobre el cerebro y sus neuronas, de tal manera que todo lo mental tiene que ver con lo cerebro-neuronal, pero no todo lo cerebro-neuronal es mental: la nutrición de las neuronas es un proceso cerebral, pero no es mental. Lo que puede ser mental es la decisión del sujeto de alimentarse con ciertos nutrientes que favorecen la nutrición de las neuronas del cerebro. Es decir, que la mente le marca ciertas pautas al cerebro. Es como la matemática respecto de la misma mente: es una creación suya, pero no puede hacer con ella lo que le parezca, porque la mente misma ha de someterse a la lógica de sus descubrimientos. Así, por ejemplo, la triangularidad es esencial a todo triángulo, y cada triángulo lo es porque se somete al criterio de triangularidad. No puede haber un triángulo con cuatro ángulos, por mucho que una mente lo pretenda. Son los criterios fundamentales de la lógica, que en el proceso de humanización la mente propone al cerebro para el mejor despliegue de sus potencialidades.

La crítica se dirige también hacia las posiciones dualistas. Entre otras cosas aduce que éstas no han sido capaces de dar una definición en términos positivos de lo que denominan “mente”: se habla de algo “espiritual” y esto se define en oposición a la materia, a saber, se dice que es inmaterial. Sin embargo, no se ha dado una afirmación positiva de lo inmaterial sin recurrir a la oposición con lo material.

Las posiciones de Feigl y de Bunge suponen una base teórica común, lo que podemos denominar una ontología materialista: se considera que sólo existe una sustancia, la materia, origen de todo, aunque en su proceso evolutivo aparezcan elementos y propiedades emergentes de cariz distinto de la misma e irreductible a ella. Bunge y Mahner así lo proponen explícitamente: “El monismo psiconeuronal emergentista es parte fundamental de la concepción según la cual el universo es material y está en continuo flujo”.<sup>9</sup> Las afirmaciones de estos pensadores suponen que la realidad existente es la descubierta por la ciencia. Cabe preguntarse si los presupuestos científicos en los que se fundamentan permiten tal afirmación, es decir, asumir casi como postulado la exclusiva afirmación de la verdad de una realidad acorde a sus métodos.

9. *Ibidem*, 232.

## 2.2. Un ejemplo de dualismo moderno: Popper y Eccles

En línea dualista se decantaron K. R. Popper y J. C. Eccles, desde una posición que ellos denominan *pluralista*. Según lo expuesto en la obra conjunta *El yo y su cerebro*,<sup>10</sup> existirían tres dimensiones de la realidad:

1ª La que contiene los objetos y estados de las cosas físicas, estudiada por la física.

2ª La de los objetos inteligibles: ideas y contenidos del pensamiento, es decir, “las historias, los mitos explicativos, las herramientas, las teorías científicas (sean verdaderas o falsas), los problemas científicos, las instituciones sociales y las obras de arte”.<sup>11</sup> El mundo, en fin, de la cultura. Lo estudia la filosofía.

3ª La de los estados de conciencia, de las disposiciones psicológicas, de la subjetividad y de los estados inconscientes. Es lo que normalmente denominamos *fenómenos mentales*. Lo estudia la psicología.

Respecto de la primera dimensión, los fiscalistas no la ponen en duda: es obvia. La segunda se muestra evidente: la misma historia nos habla de culturas y civilizaciones, modos de vida con sus complejos ideológicos y técnicos. La cuestión está en dilucidar qué posibilita el hecho de que a partir de una dimensión fisiológica como es el cerebro humano emerjan dimensiones no físicas como es el pensamiento. Esto es: ¿cuál es la dimensión intermedia que posibilita el paso, por ejemplo, de lo fisiológico a lo cultural? Es la denominada teoría de los tres mundos: físico (*Mundo 1*), cultural (*Mundo 3*) y mental (*Mundo 2*).

Muchos objetos del Mundo 3 existen también en el Mundo 1 en cuanto encarnados en el ámbito físico. Así, un libro es la encarnación física de un objeto del Mundo 3. Lo mismo cabría decir de las obras de arte... La realidad de los objetos del Mundo 3 viene garantizada porque pueden influir en el Mundo 1. Si consideramos como ineludible la existencia de objetos físicos (Mundo 1), todo aquello que ejerza un influjo sobre éstos ha de ser considerado también real. Y lo que parece claro es que el Mundo 1 y el Mundo 3 son sustancialmente distintos, por lo que se infiere la entidad de la realidad intermedia denominada Mundo 2: la *mente*.

10. Barcelona, 1985, 2ª reimpr. (original en inglés: *The Self and its Brain*, Berlin-Heidelberg-New York, 1977).

11. *Ibidem*, 44.

Así pues, si existen objetivamente el Mundo 1 y el Mundo 3, hemos de admitir también la realidad “de los procesos del Mundo 2”.<sup>12</sup> La existencia de objetos del Mundo 3 garantiza la existencia del Mundo 2, de los estados mentales que los posibilitan. El Mundo 3 sería producto de la mente en su interacción con el Mundo 1, pero una vez producido se constituye en independiente e influye sobre ella y sobre el Mundo 1. Por ejemplo, la matemática es un producto de la mente, pero esto no quiere decir que sus propiedades dependan de mi voluntad. Sus datos son objetivos: 3 más 4 son 7, la triangularidad es algo independiente de mí y no puedo modificarla, la teoría cuántica es tan real como los hornos microondas construidos a partir del conocimiento de sus fundamentos...

Hay, además, objetos del Mundo 3 que no son “encarnables” en el Mundo 1: son conocidos por *intuición intelectual*. Ciertas dimensiones de la realidad son captadas por mentes privilegiadas, a partir de lo cual se desarrollan ciertas teorías más o menos plausibles. Es el caso de la *teoría de la relatividad* de Einstein, quien la intuyó y lo que más le costó fue hallar el lenguaje adecuado para transmitirla.

La posición de Popper y Eccles ha sido denominada *evolucionismo emergentista*. En el contexto de una perspectiva filosófico-biológica, Popper propone que la mente, en cuanto distinta del cerebro, sería algo a integrar en el marco de la teoría de la evolución de la especie humana.

*“La selección natural y la presión selectiva se consideran usualmente como resultado de una lucha por la vida más o menos violenta. Sin embargo, con la emergencia de la mente, del Mundo 3 y de las teorías, tal situación cambia. Podemos dejar que luchen nuestras teorías, podemos dejar que nuestras teorías mueran en nuestro lugar. Desde el punto de vista de la selección natural, la función principal de la mente y del Mundo 3 es la de posibilitar la aplicación del método de ensayo y eliminación de errores, sin la violenta eliminación de nosotros mismos: en eso consiste el gran valor de supervivencia de la mente y del Mundo 3, la selección natural se supera a sí misma y a su carácter originalmente violento. Con la emergencia del Mundo 3, la selección ya no precisa ser violenta: podemos eliminar las teorías falsas mediante crítica no violenta. La evolución cultural no violenta no es un mero sueño utópico, sino que es más bien un resultado posible de la emergencia de la mente por selección natural”.*<sup>13</sup>

12. *Ibidem*, 54.  
13. *Ibidem*, 235.

J. L. Ruiz de la Peña consideró la posición popperiana como *dualismo interaccionista*. Quizá sea mejor omitir el término dualismo para hablar de *pluralismo*. La realidad del Mundo 3 y la obviedad del Mundo 1 parecen garantizar la existencia del Mundo 2, mediador de la interacción Mundo 1-Mundo 2.

### 3. Cognición y computación

Hoy se habla mucho de la semejanza de los procesos cognitivos humanos y el mecanismo de las computadoras. Muchos afirman la identidad. ¿Cuál es el significado de la palabra “identidad”? ¿Se refiere a procesos o a lo que decimos esencia, en otras palabras, propia condición? Expongo seguidamente algunas de las tesis desarrolladas por Roger Penrose en su obra *La nueva mente del emperador*.<sup>14</sup>

*“¿Qué es lo que da su identidad a una persona individual? ¿Son, hasta cierto punto, los átomos que componen su cuerpo? ¿Depende su identidad de la particular elección de electrones, protones y otras partículas que componen estos átomos?”.*<sup>15</sup>

Penrose piensa que hay dos razones por las que esto no puede ser afirmado así. La *primera* es que nuestro cuerpo sufre una constante renovación en lo que se refiere al material que lo compone. «Esto se aplica en particular a las células del cerebro de una persona», aun suponiendo que no se produzcan células cerebrales después del nacimiento, lo cual está siendo puesto en duda cada vez con mayor fundamento.

*“La inmensa mayoría de los átomos en cada célula viva (incluyendo cada célula del cerebro) –y, de hecho, virtualmente todo el material de nuestros cuerpos– han sido reemplazados muchas veces desde el nacimiento”.*<sup>16</sup>

La segunda razón la toma Penrose de la mecánica cuántica. Dice así:

14. Madrid, 1991<sup>3</sup>, (original en inglés *The Emperor’s New Mind*, Oxford, 1989). El mismo tema fue desarrollado posteriormente en su obra *Las sombras de la mente*, Barcelona 1996 (original en inglés, *Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness*, Oxford, 1994).

15. *Ibidem*, 50.  
16. *Ídem*.

“Dos electrones cualesquiera deben ser por necesidad totalmente idénticos, y lo mismo sucede para dos protones y para dos partículas cualesquiera de cualquier tipo específico. Esto no quiere decir simplemente que no hay manera de distinguir las partículas: el enunciado es mucho más fuerte que todo eso. Si se intercambiara un electrón en el cerebro de una persona con un electrón de un ladrillo, entonces el estado del sistema sería ¡exactamente el mismo estado de antes, y no simplemente indistinguible de él! Lo mismo sucede para protones o cualquier otro tipo de partícula, y para átomos enteros, moléculas, etc. Si todo el contenido material de una persona fuera intercambiado con las correspondientes partículas en los ladrillos de su casa, entonces, en un sentido fuerte, no habría sucedido nada en absoluto. Lo que diferencia la persona de su casa es la pauta con que están dispuestos sus constituyentes, y no la individualidad de los propios constituyentes”.<sup>17</sup>

Lo que llamamos *mente* no tiene que ver con procesos, sino con la identidad...

¿Qué es, pues, la *mente*? Podríamos considerarla como aquello por lo que un ser es consciente y puede ser sujeto de experiencias no conscientes de las que tal vez llegue a tener noticia. “La verdadera inteligencia requiere conciencia”.<sup>18</sup> La conciencia es lo que lleva a los seres que de ella participan a preguntarse por su propia condición –por su yo–, por el sentido de la vida, por lo que cada cosa es. No cabe duda de que podríamos programar un autómatas que deambulara por ahí murmurando más o menos lo siguiente: “Oh, ¡Dios mío! ¿Cuál es el sentido de la vida? ¿Por qué estoy aquí? ¿Qué diantres es este «yo» que yo siento?”.<sup>19</sup> Pero, ¿se puede denominar a esto conciencia?

Quiere decir esto que el conocimiento humano no es un “seguir reglas despreocupadamente”, sino “juicio de verdad”, y en cuanto tal vinculante, con *proyección ética*, con la necesidad de poner en relación el orden del deseo y el orden de la norma, de encaminar la propia condición hacia una plenitud a la cual quizá no tienda siempre espontáneamente el deseo.<sup>20</sup> La computación se rige por algoritmos, por conjuntos ordenados y finitos de operaciones que permiten hallar soluciones a los problemas; pero eso no comporta autoconciencia. “Una video-cámara no es cons-

ciente de las escenas que está registrando; y tampoco una video-cámara que está dirigida hacia un espejo posee auto-conciencia”.<sup>21</sup> Un algoritmo nunca comprueba la verdad.

“Sería tan fácil hacer que un algoritmo sólo produjera falsedades como hacer que produjera verdades. Necesitamos intuiciones externas para decidir la validez o no de un algoritmo... Estoy exponiendo aquí el argumento de que es esta capacidad para distinguir (o «intuir») en circunstancias apropiadas verdad de falsedad (¡y belleza de fealdad!) lo que constituye la impronta de la conciencia”.<sup>22</sup>

Desde una consideración no demasiado sofisticada, podríamos seguir cuestionando las tesis de la denominada *inteligencia artificial* “fuerte”.

“¿No es obvio que la simple computación no puede provocar placer o dolor; que no puede percibir la poesía, o la belleza del cielo al atardecer, o la magia de los sonidos; que no puede tener esperanza, o amar o desesperar; que no puede tener un objetivo genuino autónomo? Pero la ciencia parece habernos llevado a aceptar que todos somos simplemente pequeñas partes de un mundo gobernado en todo detalle... por leyes matemáticas muy precisas. Nuestros propios cerebros, que parecen controlar todas nuestras acciones, están gobernados también por estas mismas leyes precisas. Ha emergido la imagen de que toda esta precisa actividad física es, en efecto, nada más que activación de alguna enorme computación (quizá probabilista) –y por ello nuestros cerebros y nuestras mentes tienen que ser comprendidos solamente en términos de semejantes computaciones. Quizá cuando las computaciones se vuelvan extraordinariamente complicadas pueden empezar a adoptar las cualidades más poéticas o subjetivas que asociamos al término «mente». No obstante, es difícil evitar un sentimiento incómodo de que siempre se echará algo de menos en esta imagen”.<sup>23</sup>

Se ha propagado en la opinión pública la idea del prestigio de la ciencia, que difunde con bastante ligereza la idea del reducir la mente al resultado de los procesos cerebrales. Ciertamente, es a partir de la ciencia y de la matemática como salen a la luz los avances más codiciados en torno a la comprensión de la mente. Sin embargo, esto no quiere decir que todo pueda ser reducido a una imagen computacional. Con Penrose considero que se puede sostener lo siguiente:

“La conciencia me parece un fenómeno de tal importancia que sencillamente no puedo creer que sea algo que sólo es «accidentalmente» producido por una compu-

17. *Ídem*.

18. *Ibidem*, 505.

19. *Ibidem*, 507.

20. Cf. J. P. CHANGEUX Y P. RICOEUR, *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*, México, 2001 (original en francés, *La nature et la règle: Ce qui nous fait penser*, Paris, 1998).

21. R. PENROSE, *La nueva mente del emperador*, 509.

22. *Ibidem*, 511.

23. *Ibidem*, 554-555.

*tación complicada: es el fenómeno en que se hace conocida la misma existencia del universo. Podemos argumentar que un universo gobernado por leyes que no permiten la conciencia no es universo en absoluto. Diría incluso que todas las descripciones matemáticas del universo que se han dado hasta ahora deben incumplir este criterio. ¡Es sólo el fenómeno de la conciencia el que puede conjurar un presunto universo «teórico» a la existencia real!»<sup>24</sup>*

La función del cerebro no es primariamente computar, sino mantener el organismo vivo, equilibrarlo, guiarlo... En definitiva, orientar la vida hacia su plenitud. Y para ello se requiere algo más que una sofisticada colección de cables e interruptores que llamamos neuronas. Una computadora puede llegar a tener prestaciones que reiteren procesos de la mente humana de un modo más rápido y perfecto, incluso procesos que nosotros no tenemos. Pero una computadora, además de no tener conciencia carece igualmente de inconsciente: las computadoras tampoco sueñan. Y es por eso por lo que no aguantarían a responder ciertas obviedades que sólo se nos ocurren cuando somos niños o no hemos perdido el don de la infancia espiritual. «Tú, máquina: ¿tienes mamá? ¿Te quiere? ¿Se enoja contigo? ¿Y tus hermanitos? ¿Dónde viven tus abuelos? ¿Tienes perrito? ¿Gatito? ¿Me quieres?».

En cualquier caso, aún parece lejano un consenso sobre el tema cerebro-mente, inteligencia humana-inteligencia artificial, excepto en algo esencial: «que se trata, efectivamente, de un problema auténtico y relevante en grado sumo. Lo que, si bien se mira, no es decir poco, ni mucho menos».<sup>25</sup>

JOSÉ DEMETRIO JIMÉNEZ  
21-12-2003

24. *Ibidem*, 555. Una crítica de las tesis de Penrose se encuentra en J. R. SEARLE, *El misterio de la conciencia*, Barcelona 2000 (original en inglés, *The Mystery of Consciousness*, New York, 1997). Searle propone convertir el «misterio de la conciencia» en el «problema de la conciencia»: «La conciencia y la experiencia de la conciencia son la misma cosa. De modo que podemos, y en realidad, debemos conceder la irreductibilidad de la conciencia sin pretender que se trata de algo que, de uno u otro modo, anda metafísicamente aparte de nuestro mundo físico real. Podemos, en una palabra, aceptar la irreductibilidad sin aceptar el dualismo» (p. 192).

25. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, 199.