

Acerca del carácter consciente de los estados mentales

Nora Stigol

ABSTRACT

From my point of view, Searle does not offer an answer to the question about the conscious character of our mental states. At least he does not provide us a systematic and explicit answer. My aim in this paper is just to make that answer explicit and to go over it critically. I present some conceptions about the consciousness frequently offered in the present philosophy of mind, mainly the perceptual model explicitly rejected by Searle and the “*self-intimational theory*”. I consider the possibility to include Searle’s thesis in this last conception.

RESUMEN

A mi juicio, Searle no ofrece una respuesta a la pregunta acerca del carácter consciente de nuestros estados mentales, al menos no ofrece una respuesta explícita y sistemática. Lo que me propongo en este trabajo es explicitar esa respuesta y analizarla críticamente. Expongo brevemente algunas concepciones acerca de la conciencia que suelen ofrecerse en la actual filosofía de la mente, en particular el modelo perceptual rechazado expresamente por Searle y la “*self-intimational theory*”. Discuto la posibilidad de ubicar las tesis de Searle dentro de esta última concepción.

I

Después del apogeo del conductismo y con el desarrollo del cognitivismo en la década de los sesenta se produce en el ámbito de la filosofía un resurgimiento del estudio de la mente, resurgimiento que, sin embargo, no fue acompañado por un retorno de la noción de conciencia. Parecía posible explicar ciertos aspectos de la mente —en particular la competencia cognitiva— sin necesidad de comprometerse con la conciencia, noción esta última que parecía no poder integrarse en el marco de una ciencia natural objetiva.

En los últimos años la noción de conciencia ha reaparecido y hoy ocupa un lugar de privilegio en la filosofía de la mente. Uno de los paladines de ese resurgimiento es, sin duda, John Searle.

Searle reconoce explícita e insistentemente el carácter central de la conciencia en una adecuada explicación de la mente dentro del marco de la ciencia natural. El estudio de la mente, dice, es el estudio de la conciencia. La mentalidad se halla esencialmente conectada con la conciencia. Adviértase, sin embargo, que Searle no sostiene la coextensividad entre lo mental y lo

go, que Searle no sostiene la coextensividad entre lo mental y lo consciente, reconoce la presencia en nuestra vida mental de estados inconscientes cuya ontología “consiste enteramente en la existencia de fenómenos puramente neurofisiológicos”. Pero, a la hora de dar cuenta de ellos, Searle recurre nuevamente a la noción de conciencia. En efecto, dichos estados preservan los rasgos de lo mental —intencionalidad y forma aspectual— en virtud de su accesibilidad a la conciencia tal como lo manifiesta el Principio de Conexión que Searle sostiene.

II

A pesar del papel protagónico que juega la noción de conciencia en la filosofía de la mente de Searle, el término “conciencia” sufre en su obra una cierta imprecisión que, dicho sea de paso, se repite en general en la literatura filosófica actual. En particular, Searle no distingue entre la cuestión acerca de qué es para un organismo ser consciente y qué es para un estado mental ser consciente. Ambas cuestiones, en mi opinión, son diferentes y por consiguiente, requieren respuestas diferentes.

Por ejemplo, cuando Searle intenta responder a la pregunta acerca de qué es la conciencia ofrece de ella la siguiente caracterización:

La conciencia es como un mecanismo de encendido y apagado: un sistema es consciente o no lo es. Pero una vez que es consciente, el sistema es un reóstato: hay diferentes grados de conciencia [Searle, (1992), p. 84].

Searle define aquí a la conciencia como una propiedad de sistemas u organismos y no como una propiedad atribuible a estados mentales. Sin embargo, es indudable que predicamos el ser conscientes o el no serlo no sólo de organismos, sino también de estados mentales. Si se admite, como lo hace Searle, que no todos nuestros estados mentales son conscientes, alguna explicación debe ofrecerse acerca de en qué difieren unos de otros. En otras palabras, debe explicarse qué es para un estado mental ser consciente como distinto de no serlo.

¿Ofrece Searle alguna repuesta a la pregunta acerca del carácter consciente de un estado mental? A mi juicio, Searle no lo hace, al menos, no ofrece una respuesta sistemática y explícita. Lo que me propongo en este trabajo es, precisamente, explicitar esa respuesta y examinarla críticamente.

III

Podría, tal vez, decirse que, una vez que entendemos qué es para un organismo ser consciente, sabemos también qué es para un estado mental ser consciente. Un estado mental, podría decirse, entonces, es consciente cuando sucede en un organismo consciente. Esto es lo que parece sostener Searle en el siguiente pasaje:

Con conciencia, simplemente quiero referirme a aquellos estados subjetivos de sensibilidad (*sentience*) o conocimiento (*awareness*) que comienzan cuando uno se despierta en la mañana y continúan durante el lapso de la vigilia hasta que uno cae en un dormir sin sueños o entra en un estado de coma o muere o simplemente, como solemos decir, está inconsciente [Searle, (1990), p. 635].

Pero si se sostiene que un organismo es consciente en la medida en que está despierto y es sensorialmente receptivo habría que admitir la coextensividad de la conciencia con la vigilia. Sin embargo, adviértase que, si se define la conciencia como siendo coextensa con la vigilia, resulta que todos los estados mentales de una criatura despierta serían todos ellos conscientes. Sin embargo, no me parece ni creo que el mismo Searle admitiría que del hecho de que una criatura esté despierta se siga que todos sus estados mentales sean conscientes. Es habitual sostener, y Searle lo hace, que gran parte de nuestros estados mentales no son conscientes no sólo durante el dormir sino aún durante la vigilia.

IV

Según otra caracterización de la conciencia que Searle ofrece de manera más o menos recurrente, ésta se vincula con la noción de intencionalidad. Así, por ejemplo, dice Searle:

[...] hay una conexión conceptual entre conciencia e intencionalidad [...] [Searle, (1992), pp. 132].

Sin embargo —y en contradicción con estas afirmaciones— Searle reconoce que muchos de nuestros estados conscientes no son intencionales, por ejemplo, el encontrarse en un estado de depresión o de júbilo o el sentir dolor etc., no parecen ser estados intencionales. Es bien sabido, desde Franz Brentano en adelante, que si se intenta definir la mente en términos de la intencionalidad, surgen dificultades cuando se pretende explicar los estados mentales del tipo de los mencionados por Searle.

Admitamos, no obstante, la conexión conceptual entre conciencia e intencionalidad. Decir de un estado o de un evento mental —como por ejemplo una creencia, un deseo, una percepción— que es intencional significa sim-

plemente que es acerca de algo, que se dirige a algún objeto o estado de cosas en el mundo distinto de sí mismo. Así para una mayoría de casos la conciencia es conciencia de algo.

Pero aquí hay que señalar, de acuerdo con Searle, una cierta ambigüedad de la expresión “ser consciente de algo”. Esta ambigüedad resulta de los diferentes tipos de entidades a los que la expresión “algo” se refiere.

Puede referirse a una entidad como, por ejemplo, esta copa que está frente a mí y que deviene objeto de mi captación inmediata como objeto intencional, por ejemplo, de mi acto de percibir o de recordar. Pero la misma expresión puede hacer referencia a una parte, a un contenido presente de mi propia corriente de vivencias. Así puedo ser consciente de este intenso dolor que me aqueja aquí y ahora o de mi propio acto presente de percibir la copa o aún de mi acto presente de recordarla como estando sobre la mesa. Este último sentido de “ser consciente” parece diferir de manera importante del sentido en que soy consciente de la copa. Mi dolor, mi acto de percibir la copa, mi recuerdo de ella son estados mentales que constituyen parte de mi presente actividad mental y que, en muchos casos, son conscientes. Pero mi dolor, mi percepción y mi recuerdo presentes son fundamentalmente distintos de la copa que percibo o recuerdo. En efecto, la copa no es un estado mental ni es el tipo de cosa que podría llegar a ser un estado mental ni forma parte —como un contenido presente— de mi flujo de estados mentales.

La distinción tantas veces subrayada por David Rosenthal entre conciencia transitiva y conciencia intransitiva, en mi opinión, trata de evitar esta ambigüedad que Searle señala. Rosenthal usa la expresión “conciencia transitiva” para aquellos casos en que somos conscientes de algo en el sentido de tener un cierto conocimiento (*awareness*) de ello y utiliza la expresión “conciencia intransitiva” para referirse sólo a estados mentales. No puedo detenerme aquí en la cuestión de si Rosenthal evita o no esta ambigüedad.

Una pregunta a formularse es la siguiente: ¿cómo debe entenderse “ser consciente” en uno y otro caso? ¿Se los puede pensar de maneras análogas?

Ser consciente de la copa que está frente a mí parece simplemente significar que tengo, a través de mis sentidos externos, un cierto tipo de conocimiento perceptual, observo la copa y así, soy consciente de ella. Parece haber aquí una similitud entre conciencia y percepción o conocimiento perceptivo. La copa es el objeto intencional de mi acto perceptivo y como tal, la copa y mi acto de percibirla, deben distinguirse. Algunas veces se habla de una “concepción acto-objeto” que subyace a nuestro modo de visualizar el conocimiento perceptual.

¿Podemos concebir la conciencia de nuestros propios estados mentales presentes en los mismos términos o en términos análogos a como concebimos nuestra conciencia de la copa? ¿Vale también aquí la analogía entre conciencia y percepción? ¿Se mantiene en ambos casos la “concepción acto-objeto”?

Precisamente es esta concepción la que no puede aplicarse, a juicio de Searle, a la hora de explicar el carácter consciente de los estados mentales. Searle rechaza cualquier modelo, y *a fortiori* el modelo perceptual, que pretenda explicar la conciencia de nuestros propios estados mentales si dicho modelo requiere una distinción entre el acto de percibir y el objeto percibido ya que esta distinción, sostiene, no puede hacerse en el ámbito de la conciencia. El modelo cognitivo-perceptual funciona bajo el supuesto de que hay una distinción entre el objeto percibido y el acto de percibirlo, pero

[...] allí donde está implicada la conciencia subjetiva, no hay distinción entre la observación y la cosa observada, entre la percepción y el objeto percibido [...]. Respecto de la “introspección” no hay modo alguno de establecer esa separación [Searle, (1992), p. 97].

Desafortunadamente, Searle, a mi modo de ver, no ofrece argumentos en apoyo de esta tesis. Más bien, se limita a afirmar que esa separación no es posible en el ámbito de la conciencia. Sin embargo, en su rechazo a lo que él llama “la metáfora espacial” puede verse, implícitamente, un argumento en contra del modelo perceptual. Con la expresión “metáfora espacial”, Searle alude a la imagen de la conciencia “como un ámbito privado en el cual sólo nosotros mismos podemos entrar”.

El argumento en cuestión, por lo demás, recurrente en la literatura filosófica actual, sostiene que, en la medida en que se incorpora al modelo el esquema acto-objeto intencional, la mente se visualiza como una suerte de contenedor o como un teatro, en términos de Ryle, en el que desfilan y actúan frente a un espectador interno —el ojo de la mente— ciertas entidades de naturaleza mental sean ideas, datos sensoriales, contenidos, proposiciones, oraciones mentales o lo que fuere. La existencia de estas entidades constituye, se dice, uno de los mayores escollos para una explicación naturalista de la mente. Téngase presente que Searle pretende ofrecer precisamente un tipo de explicación naturalista de la mente.

V

Dije más arriba que Searle rechaza el modelo estándar de la observación a la hora de explicar el carácter consciente de nuestros propios estados mentales. Cabe agregar que no está sólo en esta empresa, por el contrario, el modelo perceptual es rechazado frecuentemente en la literatura filosófica actual, aunque también es cierto que cuenta con algunos importantes defensores.

Ahora bien, es obvio que esa explicación no significa negar, y Searle no lo hace, el carácter consciente de gran parte de nuestros estados mentales.

La cuestión que cabe entonces plantearse es la siguiente. Si la introspección no funciona como la percepción, si los estados mentales no son conscientes de la manera en que somos conscientes de otras cosas, ¿de qué modo son conscientes? Searle no parece responder a esta pregunta.

Algunos filósofos, inspirados en el último Wittgenstein, sostienen como una alternativa al modelo perceptual —y en general a todo modelo que conciba la conciencia en términos de algún tipo de conocimiento— alguna forma de la teoría que Akeel Bilgrami denomina “*constitutive thesis*” [Bilgrami, (1992), p. 246] y que Thomas Natsoulas llama “*self-intimational theory*” [Natsoulas (1993), p. 140-2].

En contraste con el modelo perceptual comprometido con la concepción acto-objeto, la tesis de la constitutividad no separa la ocurrencia de un estado mental de su propia conciencia sino que sostiene que todo estado mental está constituido de tal modo que su mera ocurrencia incluye en ella misma, como parte de ella, su conocimiento directo. El tener conciencia del estado mental en que me encuentro no implica un segundo acto mental (sea perceptual o cognitivo o lo que fuere) que acompaña o continúa al primero sino que ambos son uno y el mismo acto. Así, de acuerdo con este punto de vista, la conciencia no es una propiedad extrínseca y relacional de los estados mentales en el sentido en que no es una propiedad que un estado mental obtenga a partir de su relación con otro u otros estados mentales. Podría decirse que esta estrategia teórica intenta sustituir la explicación de la conciencia en términos gnoseológico-perceptuales por un análisis en términos “ontológicos”. Y con esta última expresión, lo que pretendo decir es que esta estrategia pretende explicar la conciencia a partir de la naturaleza misma de los estados mentales. Nuestra mente está constituida, de acuerdo con este punto de vista, de tal manera que el encontrarse en un cierto estado mental es, al mismo tiempo, el ser consciente de estar en dicho estado. En la terminología acuñada por Ryle los estados mentales son “auto-revelados”, “fosforescentes”, “autoluminosos” .

En este sentido, podría decirse que la “*self-intimational theory*” continúa el punto de vista cartesiano según el cual nada puede ocurrir en la mente de lo cual ella no sea consciente, es decir, que la propiedad de ser consciente es una propiedad intrínseca y esencial de los estados mentales.

VI

¿Podría considerarse a Searle como un sostenedor de la tesis de la constitutividad como sugiere Natsoulas? Creo que la respuesta es afirmativa. En efecto, la concepción searleana de la conciencia, como vimos, tiene poco o, más bien, nada que hacer con una concepción cognitiva de la conciencia, sino más bien con lo que yo he llamado concepción “ontológica” que permite

sostener que la conciencia no es un rasgo extrínseco de los estados mentales que resulta de un acto de conocimiento perceptivo sino una parte o aspecto constitutivo de ellos, una propiedad intrínseca y esencial de los mismos.

Sin embargo, una explicación como la ofrecida por la “*self-intimational theory*” parece comprometernos con la no existencia de estados mentales inconscientes. En efecto, si ser consciente es una propiedad intrínseca y esencial de los estados mentales, ¿cómo explicar la existencia de estados mentales respecto de los cuales no somos actualmente conscientes o aún de estados mentales que son conscientes en un momento pero no en otro? Más bien parece requerirse la coextensividad de mente y conciencia. Así por ejemplo, Brentano —uno de los más fuertes defensores de una teoría de este tipo— además de argumentar a la manera searleana en contra de la capacidad de nuestras mentes de observar introspectivamente sus propias ocurrencias, argumenta largamente a favor de la hipótesis según la cual todos nuestros estados mentales son conscientes. No hay tal cosa, sostiene, como estados mentales inconscientes [Brentano, (1874), capítulo II]. Algo semejante podría atribuírsele a Descartes.

Sin embargo, hay muchas y fuertes razones que van desde las más simples observaciones de sentido común recogidas por la *Folk Psychology* hasta las más elaboradas teorías de la psicología experimental, pasando por la teoría freudiana, que parecen mostrar que no somos conscientes de todo lo que acaece en nuestras mentes. Muchas veces creemos, tememos, deseamos cosas sin tener conciencia de ello. En la misma dirección, aunque en otro orden de fenómenos, hemos aprendido, gracias a la psicología experimental que los fenómenos de la percepción subliminal y de la “visión ciega” (“*blindsight*”) requieren la ocurrencia de estados sensoriales inconscientes. ¿Estamos dispuestos a negarles carácter mental a estos fenómenos?

El sostenedor de la tesis de la constitutividad podría aún defender su posición alegando que su tesis vale sólo respecto de ciertos estados mentales —los conscientes— y no respecto de todos. Si fuese así, la tesis me parece redundante —por no decir analítica— ya que estaría diciendo algo así como que los estados mentales conscientes tienen la propiedad intrínseca de ser conscientes.

El problema es, a mi modo de ver, conciliar la existencia de estados mentales inconscientes con alguna forma de la “*self-intimational theory*”. Esto, creo, es lo que intenta hacer Searle.

VII

Dije más arriba que Searle no sostiene la coextensividad entre lo mental y lo consciente. Admite la presencia en nuestra vida mental de estados inconscientes, sin embargo, a la hora de dar cuenta de ellos, recurre nuevamente a la noción de conciencia. En definitiva, lo mental parece estar esencialmente conectado con la conciencia.

Los fenómenos, estados o procesos mentales “están, de un modo u otro crucialmente relacionados con la conciencia” [Searle, (1992), p. 227]. En efecto, desde el punto de vista de Searle, los estados mentales inconscientes están conectados de un modo indirecto, podría decirse, con la conciencia en el sentido en que, si bien no son actualmente conscientes, son accesibles a la conciencia tal como lo afirma el Principio de Conexión.

Según este principio, un estado inconsciente —estado que en definitiva no es sino un estado neurofisiológico— es mental en la medida en que es en principio accesible a la conciencia. Tener esa capacidad de ser accesible a la conciencia es consistente con la presencia de obstáculos tales como represión psicológica o daño cerebral que podrían bloquear el camino hacia la conciencia.

En un trabajo anterior [Stigol, (1994)] me pregunté cómo debía entenderse la afirmación de que un estado mental inconsciente es accesible a la conciencia. Dije allí que, en un primer sentido y, siguiendo algunas afirmaciones del mismo Searle [Searle, (1992), pp. 160, 168 y (1990), p. 588], puede decirse que un estado mental es accesible a la conciencia si tiene la capacidad de causar o de producir estados conscientes. Agregaría ahora, si tiene la capacidad de generar estados mentales-cerebrales que, por el mero hecho de ocurrir, dan a su poseedor conocimiento inmediato de ellos mismos. Pero, entonces, si es así, deberían calificarse como estados mentales inconscientes todos aquellos eventos o procesos cerebrales que de algún modo causaran estados mentales conscientes. Parece claro, sin embargo, que no todo estado cerebral capaz de producir estados conscientes es él mismo un estado mental, por ejemplo, el proceso de mielinización de los axones es, sin duda, un proceso no consciente capaz de causar estados conscientes pero él mismo no es un estado mental. Pero, entonces, ¿en qué diferiría el proceso de mielinización de mi creencia inconsciente (por ejemplo cuando yo estoy dormida) de que la Torre Eiffel está ubicada en París si ambos son capaces de causar estados mentales conscientes?, ¿por qué uno sería mental y el otro no?, ¿qué habría en mi creencia inconsciente que hace de ella un estado mental como distinto del fenómeno de la de mielinización? La noción de causa involucrada en uno y otro caso no parece ser la misma o en todo caso, requiere alguna explicitación.

En un segundo sentido, el concepto de accesibilidad a la conciencia puede ser analizado en términos disposicionales. Los estados mentales inconscientes no serían visualizados como causas —y así podrían distinguirse de los estados no mentales— sino como disposiciones. Estas disposiciones se actualizarían en un tipo peculiar de episodios denominados “estados mentales conscientes” que se caracterizarían por el hecho de que su misma ocurrencia daría a su poseedor conocimiento inmediato de ellos mismos. Así, mi creencia consciente de que la Torre Eiffel está ubicada en París no es sino la actualización de una disposición —mi creencia no actual de que la Torre Eiffel

está en París— que de alguna manera estaría inscrita en mi cerebro. Quedaría aún por explicar en qué consiste ese proceso de actualización y qué hechos en el mundo, en mi cerebro o fuera de él, lo determinarían.

VIII

Quiero finalmente plantear dos cuestiones. Primera, si admitimos que mi creencia no actual acerca de la Torre Eiffel consiste en una determinada disposición que, en definitiva, no es sino un proceso neurofisiológico en mi cerebro, deberemos admitir, con igual derecho, que mi creencia no actual acerca de que la torre inclinada está en Pisa consiste en otro proceso neurofisiológico en mi cerebro y así para todas y cada una de mis creencias inconscientes y no sólo para ellas sino también para todos y cada uno de mis otros estados intencionales no actuales. Pero, entonces, ¿cuántos procesos neurofisiológicos acaecen en mi cerebro mientras estoy durmiendo?, ¿qué contaría como su posible principio de identidad? Es curioso que en el capítulo VIII de *The Rediscovery of the Mind*, Searle se esfuerza por rechazar la concepción de la mente como un inventario de estados mentales, conscientes o inconscientes, y sin embargo, no parece vislumbrar ninguna dificultad en concebir el cerebro como un conjunto enorme de estados neurofisiológicos latentes que de alguna manera —a explicar— se harían manifiestos y así mentales. Pero, además, ¿cómo entender procesos neurofisiológicos latentes? [Stigol, (1994)].

Segunda cuestión. ¿No está adoptando Searle, aquí, el punto de vista ingenuo respecto al inconsciente que él mismo se ha ocupado de criticar en especial a propósito de la concepción freudiana del inconsciente? No me refiero a la concepción ingenua según la cual la conciencia, como una suerte de percepción iluminadora, alumbra los estados inconscientes que son algo así como “objetos almacenados en el oscuro ático de la mente”. Ha quedado claro, creo, que ésta no es la concepción searleana de la conciencia. Me refiero, en cambio, al punto de vista ingenuo según el cual “el inconsciente tiene todo lo que tiene la conciencia, sólo que sin la conciencia”. ¿No es acaso la actualización de una disposición lo que distingue los estados mentales conscientes de los que no lo son? ¿Qué hay más (o menos) en mi creencia consciente de que la Torre Eiffel está en París que en mi creencia inconsciente de que la Torre Eiffel está en París sino la propiedad de que dicha creencia involucra en su misma ocurrencia, mi conocimiento de ella? No alcanzo a ver en qué diferirían ambas creencias sino sólo en el hecho de que una de ellas posee, como parte esencial de sí misma, la propiedad de ser consciente. Adviértase, además, que Searle reconoce tanto a los estados mentales conscientes como a los inconscientes la capacidad de causar conductas como así también el po-

seer intencionalidad intrínseca y forma aspectual. Si es así, tampoco podría encontrarse aquí la diferencia entre ambos tipos de estados.

Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de La Plata
Ayacucho 2030 (CP 1112) Cap. Fed. Argentina
E-mail: nstigol@parole.wamani.apc.org

NOTAS

¹ Véase por ejemplo Shoemaker (1994) y Davidson (1987). Aunque en un diferente sentido también D. Rosenthal rechaza el modelo perceptual.

² Véase principalmente Armstrong (1968), parte I, 6, IX y parte II, 15.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARMSTRONG, D. (1968), *A Materialist Theory of the Mind*, Nueva York, Humanities Press (edición revisada, 1993).
- BILGRAMI, A., (1992), *Belief and Meaning*, Oxford, Blackwell.
- BRENTANO, F. (1874), *Psychology from an Empirical Standpoint*, Nueva York, Routledge & Kegan Paul.
- DAVIDSON, D. (1987), "Knowing One's Own Mind", en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, pp. 441-58.
- NATSOUKAS, T. (1993) "The appendage theory of consciousness", *Philosophical Psychology*, vol. 6, nr. 2, pp. 137-54
- SEARLE, J. (1990) , "Who is computing with the brain?", *Behavioral and Brain Sciences* , vol. 13, pp. 632-39.
- (1990) "Consciousness, Explanatory Inversion and Cognitive Science", *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 13, pp. 585-632.
- (1992) , *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- SHOEMAKER, S. (1994) "Self-Knowledge and Inner Sense", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LIV n° 2, pp. 249-314.
- STIGOL, N., (1994) ¿"Son intencionales los estados inconscientes?" *Análisis Filosófico*, vol. XIV, nr. 1, pp. 60-8.