

REVISTA DE LIBROS

The Character of Mind (2ª edición), de COLIN MCGINN. OXFORD y NEW YORK, OXFORD UNIVERSITY PRESS, 1997, viii + 173 pp., £35.00 / £13.99.

El texto objeto de esta reseña es una introducción a la filosofía de la mente, escrita por uno de los autores que más presencia ha tenido en la investigación filosófica contemporánea acerca de la mente. *The Character of Mind* fue publicado originalmente en 1982. La segunda edición, publicada en 1997, incluye sin modificar los capítulos que formaban parte de la edición original, y añade tres capítulos nuevos, que pretenden recoger algunos de los desarrollos más recientes en filosofía de la mente, tal como indican sus títulos: “Conciencia”, “Contenido” y “Ciencia Cognitiva”. La adición de estos tres capítulos marca algunas diferencias interesantes con respecto a la edición de comienzos de los ochenta, a las que me voy a referir a continuación.

Ante todo, parece haber un cambio en la actitud general respecto a la investigación en filosofía de la mente y a su posible éxito a la hora de enfrentarse a los problemas que le son propios. De ese modo, en la primera edición predomina un estado de expectativa ante los resultados que dicha investigación podría proporcionar al ocuparse de un conjunto de problemas a los que cada vez se prestaba más atención. En ese sentido, el autor se dedica sobre todo a introducir al lector en los problemas filosóficos en cuestión, haciéndole constantes preguntas y poniendo a su disposición respuestas posibles, o enfoques a seguir. Frente a esto, en los capítulos añadidos en la segunda edición llama la atención un cierto pesimismo ante el camino tomado por los filósofos de la mente, así como por los resultados obtenidos. Esto puede verse de modo especial en los comentarios de McGinn respecto del proyecto de la ciencia cognitiva y del intento de naturalización del contenido mental.

Respecto de la idea según la cual las capacidades cognitivas consisten en la manipulación de un sistema de símbolos implementados físicamente, McGinn mantiene (siguiendo a Searle) que la explicación de los aspectos sintácticos de la mente no supone una explicación de sus aspectos semánticos; y que la posesión de conciencia no es reducible a capacidades conductuales (como el test de Turing parece implicar). En el fondo, los cognitivistas no prestan la atención necesaria al hecho de que la comprensión de significados requiere conciencia, de modo que sólo los sistemas conscientes pueden duplicar (en vez de simplemente imitar) procesos de comprensión. Si esto es así, el modelo cognitivo de la mente es un modelo inadecuado: “las cosas son teóricamente simples si se trata simplemente de jugar con objetos sintácticos; pero una vez que se advierte que éste es un modelo empobrecido, todo empieza a parecer más problemático... La física era más simple y más transparente antes de la teoría cuántica, pero una explicación satisfactoria del mundo requiere que se acepte esa teoría, y por consiguiente tenemos que vivir con los problemas que presente. Análogamente en el caso de la ciencia cognitiva y del significado (y por lo tanto de la

conciencia). A no ser que esta nueva y prometedora disciplina abandone sus restrictivos supuestos, estará tan condenada como el conductismo al que reemplazó” [p. 116].

El proyecto naturalista en filosofía de la mente se halla íntimamente relacionado con la tesis externista, según la cual la mente está constituida por determinados hechos externos a un organismo, en concreto hechos acerca de su entorno. De acuerdo con esto, los ejemplos de la Tierra Gemela servirían, pues, para poner de manifiesto cómo el contenido de los estados mentales se halla determinado por ciertas relaciones causales entre el organismo en cuestión (principalmente el cerebro) y el entorno. Sin embargo, McGinn defiende que esta explicación del contenido mental en virtud de relaciones causales es insatisfactoria, en la medida en que deja sin explicar el carácter consciente de los estados mentales. ¿Acaso el apelar a vínculos causales entre entidades físicas es una explicación suficiente del contenido mental? Más bien, expone McGinn, “en la intencionalidad consciente, el mundo y la mente se juntan en una unión única. Esto está muy lejos de las relaciones causales ordinarias entre cosas físicas. El estudio del contenido no debería olvidar nunca que los principales portadores de contenido son las mentes conscientes” [p. 82]. Consecuentemente, y dado que la conciencia es la característica fundamental de lo mental, el proyecto naturalista estaría abocado al fracaso.

Resumiendo, las críticas de McGinn a algunos de los enfoques centrales en la filosofía de la mente más actual giran en torno a las dificultades que dichas propuestas tienen a la hora de dar cuenta de la naturaleza de los fenómenos conscientes *qua* conscientes. El propio McGinn ha emprendido la tarea de esclarecer el problema mente-cuerpo, y en el capítulo titulado “Conciencia” presenta sus reflexiones más recientes. El problema mente-cuerpo es el problema de cómo dar cuenta de la existencia de fenómenos conscientes en un mundo que, según nos informa la ciencia, está formado por elementos inconscientes; y más en concreto, cómo dar cuenta del hecho de que determinados procesos cerebrales dan lugar a fenómenos conscientes. Se trata de un problema que tiene una doble vertiente epistémica y ontológica, pues según se piensa comúnmente, a no ser que seamos capaces de explicar cómo puede haber conciencia en un mundo formado por elementos inconscientes, nos veremos obligados a postular la existencia de entidades “extrañas”, ajenas a la ontología que subyace a las explicaciones físicas del mundo. De este modo, el problema mente-cuerpo se nos presenta como el siguiente dilema: o bien es posible proporcionar una explicación reductiva de la conciencia (explicaciones conductista, funcionalista, etc.), o bien no hay explicación alguna del carácter natural de los fenómenos conscientes, con lo que se cae en un problema de ontología (supernaturalismo), a no ser que se niegue la existencia misma de los fenómenos conscientes.

Según McGinn, se trata de un falso dilema, pues es posible defender, a la vez, que carecemos de una explicación reductiva de la conciencia, y que ello no implica un problema en nuestra ontología. Los defensores del dilema (o explicación reduccionista, o supernaturalismo) piensan que si los fenómenos conscientes son fenómenos naturales, entonces hemos de contar con una explicación reduccionista de su naturaleza; y a la inversa, que la falta de una explicación reduccionista indica que los fenómenos conscientes no son fenómenos naturales. McGinn propone una separación entre cuestiones epistémicas y cuestiones ontológicas. Así, acentúa el hecho de que la razón por la que no tenemos una explicación reduccionista no estriba en el carácter no-natural de los fenómenos conscientes, sino en *nuestras* limitaciones cognitivas.

De este modo, se puede escapar del dilema: dadas nuestras limitaciones cognoscitivas, no podemos explicar el problema mente-cuerpo; pero ello no significa que los fenómenos conscientes no sean fenómenos naturales. Los fenómenos conscientes han de ser fenómenos naturales, como el resto de los fenómenos estudiados por la ciencia, pues si no se caería en una aberración ontológica. Una consecuencia de esto es que ha de haber una explicación naturalista de la conciencia, aunque *nosotros* no podemos tener acceso cognitivo a ella. McGinn denomina a su posición “naturalismo trascendental”: “la conciencia tiene una esencia natural epistemológicamente trascendente” [p. 42].

Parte de la tesis del naturalismo trascendental es la idea de que algunas propiedades del mundo (más específicamente, algunas propiedades del cerebro y de la conciencia) nos están ocultas, y que son esas propiedades las que nos permitirían comprender el problema mente-cuerpo. El carácter intrínsecamente oculto de la conciencia radica, por una parte, en la naturaleza inobservable de los fenómenos conscientes desde la perspectiva de la tercera persona, lo que les hace diferentes de cualquier otro fenómeno natural (“la conciencia simplemente nunca se manifiesta a sí misma a los sentidos. Es radical e intrínsecamente inobservable. No puedes tener una experiencia visual *como de* la experiencia visual de otro. Las otras mentes son invisibles e intangibles” [p. 45]); y por otra parte, en que las propiedades de la conciencia accesibles introspectivamente desde la perspectiva de la primera persona no son las propiedades relevantes para solucionar el problema mente-cuerpo.

Si la conciencia nos está intrínsecamente oculta, no es de extrañar que no podamos solucionar el problema mente-cuerpo. Pero ¿es esto así? ¿Son los argumentos de McGinn convincentes? Al tratar de evaluar las conclusiones del naturalismo trascendental, nos damos cuenta de que parecen faltarnos los argumentos en su favor en los momentos clave. En primer lugar, en el texto citado arriba, el autor subraya que los fenómenos conscientes sólo son cognoscibles introspectivamente. No está claro cuáles son los argumentos “fuertes” ofrecidos en apoyo de esta idea, pero, a falta de ellos, las consideraciones de Wittgenstein en contra de la introspección como mecanismo de comprensión de la mente parecerían refutar las tesis de McGinn. Desde luego, no es verdadero que no podamos conocer, mediante la observación, desde la perspectiva de la tercera persona, que otros sienten dolor o que han tenido una experiencia visual de rojo. Por otra parte, decir que no podemos tener las experiencias de otro, como sentir su dolor o experimentar su *quale* de rojo (entiendo que eso es a lo que se apunta con “no puedes tener una experiencia visual *como de* la experiencia visual de otro”), no es lo mismo que defender que no podemos tener acceso cognitivo a ellas.

En segundo lugar, McGinn mantiene que hay propiedades de los fenómenos conscientes inaccesibles para nosotros introspectivamente (y, por ende, inaccesibles sin más) que, si *per impossibile* pudiésemos acceder, desvelarían la solución al problema mente-cuerpo. O más bien, lo que defiende es que *ha de haberlas*, dado que ha de existir una explicación naturalista de los fenómenos conscientes, a la que por supuesto nosotros no tenemos acceso. Un ser cognitivamente distinto de nosotros podría ofrecer una explicación naturalista de la conciencia, pues tendría acceso a esas propiedades de los fenómenos conscientes que nos están vedadas. Ahora bien, si, como se ha apuntado en el párrafo anterior, los fenómenos conscientes son accesibles desde la perspectiva de la tercera persona, ya no es necesario postular la existencia de pro-

iedades conscientes inaccesibles para nosotros desde la introspección, que expliquen los fenómenos conscientes.

En el origen de las opiniones de McGinn se hallan dos tesis aparentemente irrenunciables: uno, la conciencia es una propiedad del cerebro; dos, por oposición con otras propiedades del cerebro, la esencia de la conciencia, el carácter subjetivo de la experiencia, se escapa a cualquier explicación objetivo-causal. A algunos filósofos contemporáneos les ha parecido que la dificultad para conciliar estas dos tesis ha llevado a la filosofía de la mente a un callejón sin salida. McGinn también reconoce el problema, pero, a diferencia de otros autores, no pide la revisión de nuestras categorías de lo mental y lo material con el fin de obtener una comprensión de la naturaleza de los fenómenos conscientes, sino que afirma simple y llanamente que la solución al problema mente-cuerpo nos está vedada. En este sentido, sus tesis son más llamativas y provocativas. Sin embargo, si algunas de las cosas dichas anteriormente son correctas, las conclusiones del naturalismo transcendental parecerían exageradas, y el pesimismo de McGinn respecto al futuro de la filosofía de la mente, injustificado.

Ángel García Rodríguez
Departamento de Filosofía y Lógica
Universidad de Murcia
E-30071, Murcia, España
E-mail: agarcia@fcu.um.es