

CONCIENCIA Y PENSAMIENTOS DE NIVEL SUPERIOR

PEDRO STEPANENKO GUTIÉRREZ
IIFs y CEPHCIS, UNAM

SOBRE LA “CONCIENCIA” EN FILOSOFÍA

El término “conciencia” se utiliza en tantos sentidos que cabe dudar si existe un fenómeno particular al cual se refiera. A pesar de esto, hay algo en lo cual coincide la mayoría de los filósofos: con ese término enfatizamos la perspectiva de la primera persona, la perspectiva desde la cual cada persona vive sus propias experiencias. Para caracterizar esta perspectiva es útil tomar en cuenta lo que han dicho quienes rechazan que sea algo especial. Los conductistas, por ejemplo, sostienen que el acceso de cada uno a sus experiencias y en general a su vida mental es semejante al acceso que tenemos a los estados mentales de otras personas: en ambos casos recurrimos a la observación de la conducta (Ryle, 1967: 150-165). No hay —de acuerdo con ellos— una diferencia esencial entre la manera en que conocemos nuestros estados mentales y la manera en que conocemos los de otros. Lo que las hace distintas es que cada uno de nosotros está más familiarizado consigo mismo que con los demás (*ibid.*: 159-161). La reacción espontánea en contra de estas afirmaciones es clara, sobre todo si pensamos en lo que Schopenhauer consideraba como la experiencia vital más importante: el dolor (Schopenhauer, 1991: 257-260). Una cosa es escuchar los gritos y los gestos de una persona cuando el médico le introduce un artefacto por el oído y otra cosa es sentir ese dolor. Aunque un médico afirme que no duele lo que está haciendo, hasta un niño puede replicarle “usted no sabe lo que yo siento”. A esta perspectiva nos referimos cuando hablamos de conciencia. No se trata sólo del hecho de que el paciente sea distinto del médico. El paciente podría estar anestesiado y gesticular aún en ese estado. Lo cierto es que si no siente el dolor no es consciente del dolor.

El conductismo en realidad se opuso a cierta manera de entender la conciencia, aunque acabó tirando el agua de la bañera con todo y el niño. Denunció las incongruencias de concebir la conciencia como un espacio interno en el cual aparecen nuestros estados mentales como en un teatro con un único espectador, el alma. De acuerdo con esta caracterización, el cerebro puede andar entre bastidores procesando información, pero en un momento dado nuestros estados mentales

aparecen en escena y entonces el alma, su único espectador, goza o padece el espectáculo. Esta caricatura de la concepción cartesiana de la mente y de la conciencia, difundida por autores como Gilbert Ryle o Daniel Dennett, no carece de fundamento (Ryle, *op. cit.*: 138-149; Dennett, 1995: 115-147). En efecto, para Descartes lo distintivo de lo mental, a lo cual denomina “pensamiento”, es ser objeto inmediato de la conciencia (Descartes, AT, IV: 28; VII: 160; VIII: 7; IX: 124, y Descartes, 1977, 129). Todo aquello de lo cual tenemos conciencia inmediata forma parte del pensamiento, de una sustancia distinta a nuestro propio cuerpo. Esos objetos inmediatos de la conciencia pueden representar objetos físicos de cuya existencia podemos dudar, así como podemos dudar de la historia que representan los actores en el teatro. De lo que no podemos dudar es de la existencia de los estados mentales que representan esos objetos físicos. Esta relación directa e inmediata entre la conciencia y los estados mentales sugiere, pues, que la conciencia conforma con los estados mentales un espacio distinto al espacio representado por los estados mentales.

Esta concepción de la conciencia como un espacio interno no es ajena al origen del término *conscientia* en latín. Al parecer ese término significaba originalmente lo que hoy necesitamos distinguir con un adjetivo: la conciencia moral. Al igual que su traducción al español o al francés, en latín ese término puede significar tanto la conciencia moral como la conciencia psicológica. Adquirió el significado psicológico que hoy nos es familiar a los filósofos precisamente en el siglo XVII¹ y por ello no es de extrañar que Descartes nos haya ofrecido una visión de la conciencia psicológica claramente inscrita en la tradición cristiana en la que abundan las prácticas de introspección. Descartes no sólo adopta en las *Meditaciones metafísicas* un estilo narrativo inspirado en los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola (Rorty, 1986, y Rubidge, 1990), sino que también introduce ciertos rasgos de la conciencia moral cristiana en la conciencia psicológica. Pero, si nos mantenemos al margen de cualquier tradición religiosa, no está claro por qué nuestras experiencias y, en general, cualquier estado mental deba ocurrir en un espacio interno. Cuando fijamos nuestra atención en nuestras percepciones, cuando comparamos, por ejemplo, lo que se siente ver con anteojos y ver sin anteojos no parece que lo hagamos en un espacio interno. No hay un órgano interno que a su vez perciba las percepciones. Simplemente tenemos percepciones conscientes. No tiene sentido reproducir las percepciones en nuestro interior. Lo mismo podría decirse de los deseos e incluso de las creencias. ¿Qué sentido tiene decir que el hambre es algo interno? Es cierto que se trata de algo que sólo siente quien lo tiene. Pero, ¿por qué tenemos que recurrir a la metáfora de lo interno y lo externo para entender la posesión de un estado mental consciente? Quizá esta manera de hablar no sea más que la expresión de una sociedad llena de prohibiciones, en donde tenemos que ocultar nuestros deseos y nuestras creencias. Quizá la metáfora de lo interno y lo externo no tenga que ver

¹ Cfr. La sección 1 de Jorgensen (2010).

con la naturaleza misma de la conciencia, sino con la práctica social de ocultar nuestros deseos y creencias.

A pesar de que estas dudas son legítimas y que los conductistas, entre otros, hicieron bien en cuestionar la pertinencia de usar la metáfora de un espacio interno para caracterizar la conciencia, es difícil deshacer el encanto de esta metáfora. Cuando describimos, por ejemplo, los objetos de una experiencia que no sabemos si representa verídicamente la realidad, cuando recordamos la manera en que vivimos determinados sucesos en nuestra niñez o cuando pensamos en nuestros sueños, no estamos hablando del mundo que todos compartimos, sino de nuestras vivencias, recuerdos, emociones, deseos y expectativas. Incluso cuando hablamos de sucesos reales, distinguimos lo que de hecho sucedió de la manera en que cada uno de nosotros lo vivió. Todos esas experiencias y estados mentales forman en algún sentido un mundo propio que no compartimos con los demás y con el cual nos identificamos. Para John Locke, la identidad personal depende precisamente de ese conjunto de estados mentales conscientes que forman una secuencia que coincide en muchas ocasiones con la secuencia de hechos en el mundo, pero no se confunde con ella. Por ello podemos hablar de un espacio interno, en contraste con el espacio en el cual suceden los hechos del mundo que todos compartimos.

En resumen: cualquiera que sea la posición que adoptemos con respecto a la legitimidad de aceptar un espacio interno al que pertenecen nuestros estados mentales, lo que resulta incuestionable es la existencia de una perspectiva de la propia persona sobre sus estados mentales, una perspectiva irreductible al punto de vista de otra persona. A esta perspectiva es a la que nos referimos cuando hablamos de conciencia en filosofía.

TEORÍA DE LA CONCIENCIA DE PENSAMIENTOS DE NIVEL SUPERIOR

¿Qué hace que un estado mental sea consciente? ¿Qué hace que un estado mental forme parte de la perspectiva de la persona que lo tiene? Para Descartes y para Locke esta pregunta no representaba un problema tan desesperante como para los filósofos contemporáneos. Esto se debe, en parte, a que no le dieron suficiente importancia a la existencia de estados mentales inconscientes. Para ellos la marca de lo mental era precisamente la conciencia o, en otros términos, para ellos hay mente porque hay conciencia.² Podría pensarse, por ello, que para estos filósofos la conciencia es una propiedad intrínseca de cada estado mental, es decir, una propiedad que tiene independientemente de su relación con otros estados mentales (Rosenthal, 2005: 31-32). Sin embargo, ambos parecen suscribir lo que

² “No puede haber en nosotros pensamiento alguno —sostiene Descartes— del cual no tengamos conciencia en el momento en que se da en nosotros” (AT, VIII: 246; IX: 190; Descartes, 1977: 198). Locke, 2000: 94-95 (libro II, capítulo I, §19).

hoy se denomina “teorías de la conciencia de representaciones de nivel superior”. De acuerdo con estas teorías sólo hay conciencia en donde hay estados mentales que tienen por objeto otros estados mentales. Las definiciones de pensamiento que ofrece Descartes toman a los pensamientos como objetos inmediatos de la conciencia, es decir, como objetos inmediatos de otros estados mentales. Por ello, los contemporáneos de Descartes le objetaban una regresión al infinito de estados mentales (Stepanenکو, 1993). Esta objeción advierte que si un estado mental es consciente debido a que es objeto de otro estado mental, entonces este nuevo estado mental requiere de otro que lo tenga como objeto y así hasta el infinito. Cada estado mental desencadena inmediatamente una cadena al infinito de estados mentales, lo cual es absurdo.

Al igual que Descartes, Locke también suscribe una teoría de nivel superior sobre los estados mentales conscientes. Cuando un hombre piensa o percibe —sostiene Locke— tiene que ser consciente de, percibir o ser sensible a los pensamientos y percepciones en los que se encuentra (Locke, 1959: 94-95). Esto indica con claridad que Locke suscribía un tipo de teoría de la conciencia de estados de nivel superior: una que considera que los estados de nivel superior son percepciones, es decir, que tienen carácter fenoménico, que hay algo que se siente tener esos estados mentales de nivel superior.³ Esta posición no sólo se expone a la objeción del regreso al infinito de estados mentales conscientes,⁴ sino que además parece reproducir las percepciones en nuestro interior: no sólo tenemos percepciones de los objetos externos a la propia mente, además percibimos las propias percepciones en nuestra mente. Algo se siente no sólo percibir, sino también percibir que percibo.

En la filosofía de la mente contemporánea, David Rosenthal ha propuesto una teoría de la conciencia de representaciones de nivel superior que evita las dos objeciones anteriores. Ante la objeción del regreso al infinito señala que el estado mental de nivel superior no necesita ser un estado mental consciente, aunque pueda serlo (Rosenthal, *op. cit.*: 27-33). Ante la objeción de duplicar nuestras percepciones, sostiene que el estado de nivel superior debe ser un pensamiento y que los pensamientos se distinguen de las experiencias (percepciones, sueños, alucinaciones) en que no se siente nada tenerlos, es decir, no poseen propiedades fenoménicas (*ibid.*: 5). A esta teoría se le denomina “teoría de la conciencia de pensamientos de nivel superior”. De acuerdo con Rosenthal, el valor de una teoría de este tipo consiste ni más ni menos en que abre la posibilidad de ofrecer una explicación de la conciencia (*ibid.*: 21-22). Esta explicación —sostiene— no puede darse más que a partir de lo mental. Pero, si se toma a la conciencia

³ William Lycan, uno de los principales defensores de la teoría de la conciencia de percepciones de nivel superior, considera a Locke y a Kant como antecesores de esta teoría (Lycan, 1996: 13).

⁴ En los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Leibniz presenta esta objeción en contra de la tesis de Locke sobre la imposibilidad de pensar sin percibir que pensamos (Leibniz, 1992: 122-123).

como lo distintivo de lo mental, como lo hace la tradición cartesiana y tienden a hacerlo quienes definen la conciencia sólo en términos de lo que se siente estar en un estado mental, entonces no podemos avanzar. No podemos señalar cuáles son los rasgos distintivos de los estados mentales conscientes. Por el contrario, si aceptamos que lo mental abarca un rango de fenómenos más amplio que la conciencia, entonces tendremos esperanzas de explicar cómo a partir de fenómenos mentales no conscientes surgen los estados mentales conscientes. Debemos, pues, empezar por definir lo mental y después definir la conciencia.

Para Rosenthal los estados mentales tienen al menos una de las dos siguientes propiedades: 1) propiedades intencionales, gracias a las cuales tienen un contenido o representan un objeto distinto de ellos mismos; y 2) propiedades fenoménicas, gracias a las cuales algo se siente estar en esos estados mentales (*ibid.*: 23-26). Para muchos filósofos lo característico de lo mental es tener el primer tipo de propiedades. El más famoso de ellos es Franz Brentano quien sostenía que lo característico de lo mental es tener intencionalidad, es decir, ser algo acerca de otra cosa, dirigirse a un objeto. Los filósofos contemporáneos auto-denominados “representacionistas” van más lejos y no sólo afirman que todos los estados mentales tienen un contenido, sino que además cualquier diferencia en las propiedades fenoménicas de un estado mental debe tener su contraparte en lo representado (Tye, 1995: 136). Hay sin embargo, estados mentales que no parecen tener propiedades intencionales, como cierto tipo de sensaciones o dolores. Los representacionistas insisten en que los dolores representan el daño en ciertas partes del cuerpo (*ibid.*: 134). Pero quizá haya ciertos dolores que no podamos ubicar en cierta parte del cuerpo o ciertas emociones que no nos digan nada acerca de algo distinto a ellas mismas o ciertas sensaciones que sólo posteriormente logramos vincular con ciertas imágenes. Recuérdese el famoso pasaje de *Du côté de chez Swann* en el cual Marcel Proust describe cómo a partir del sabor de una magdalena remojada en té se remonta a las temporadas que pasaba cuando era niño en Illiers—Combray (Proust, 1954: 56-61). Antes de lograr establecer el vínculo entre ese sabor y sus recuerdos, el sabor lo impresiona y por decirlo de alguna manera “le quiere decir algo” que sólo más tarde entiende. No está claro si esa sensación de recordar algo sin poder formularlo tenga un contenido proposicional, si sea acerca de algo antes de que aparezcan los recuerdos. En cualquier caso, al aceptar que los estados mentales pueden tener al menos alguna de las dos propiedades mencionadas, Rosenthal deja abierta la posibilidad de aceptar estados mentales que no tengan propiedades intencionales.

¿Qué podemos decir de las otras propiedades, de las propiedades fenoménicas? ¿Son propiedades que deben tener todos los estados mentales? Todos aquellos estados mentales de los cuales podemos decir que se siente algo estar en ellos tienen estas propiedades. Está claro que todas las experiencias tienen estas propiedades si entendemos por “experiencias” todos los estados mentales que tienen las cualidades fenoménicas de alguno de los cinco sentidos. Las emociones, por

supuesto, son estados mentales que provocan sensaciones y sentimientos determinados. Pero ¿qué hay de las creencias? ¿Se siente algo creer que estoy en Mérida? ¿Se siente algo creer que va a llover? Sin lugar a dudas, las creencias provocan estados con cualidades fenoménicas. Si me doy cuenta de que estoy en Mérida cuando creía estar en la Ciudad de México puedo sorprenderme y sentir algo. Si creo que va a llover, puedo enojarme porque los autos me salpicarán al entrar a mi estudio. Si una persona cree que hay un tipo de gente inferior a ella, tendrá una vida mental distinta a la vida mental de alguien que cree que todos somos iguales. Lo que se siente ser una persona con la primera de estas creencias debe ser distinto a lo que se siente ser una persona que tiene la otra creencia. Quizá se pueda insistir en que adoptar o simplemente tener una actitud en relación a una proposición (tomarla por verdadera o por falsa) puede entenderse como un estado con cierta fenomenología. Pero ¿qué pasa entonces cuando simplemente tenemos un pensamiento sin pronunciarnos a favor o en contra? Considérese la siguiente proposición: $23,614 + 413 = 24,127$. ¿Hay alguna sensación mientras pensamos en estas cifras antes de darnos cuenta que la proposición es falsa? Quien insista que todos los estados mentales tienen fenomenología puede apelar a las imágenes mentales de las cifras o a representaciones mentales de palabras escritas o habladas. No creo que este asunto se pueda resolver fácilmente. Lo que es innegable es que la riqueza fenoménica de nuestras experiencias es infinitamente superior a la que podríamos concederle a los pensamientos. Compárese la riqueza fenoménica de ver una tormenta en la playa con la pobreza fenoménica, si es que la hay, del pensamiento “Llueve”. Hay, pues, una diferencia clara entre nuestras experiencias y nuestros pensamientos. Para los filósofos modernos previos a Kant, esta diferencia era sólo gradual. Para Kant y para muchos filósofos posteriores se trata de una diferencia radical, asociada a capacidades distintas, aunque complementarias. Mediante el entendimiento —sostenía Kant— pensamos a través de conceptos, a través de representaciones generales; mediante la sensibilidad recibimos intuiciones, es decir, representaciones particulares.⁵

No me quiero extender más sobre este asunto. Me he detenido en ello, porque la explicación que Rosenthal ofrece de la conciencia depende de esta diferencia entre estados mentales con propiedades fenoménicas y estados mentales que no las tienen. Concedamos que existe esta diferencia y volvamos a esa explicación. Las propiedades que he comentado hasta ahora, las propiedades fenoménicas y las propiedades intencionales son propiedades esenciales de lo mental. Los estados mentales deben tener al menos una de ellas. Pero tener alguna de estas propiedades o incluso las dos no es suficiente para que haya conciencia. Lo que hace que un estado mental sea consciente es el hecho de que esté acompañado por un pensamiento (no por una experiencia o algún estado mental con cualidades fenoménicas) sobre ese estado mental. Para que un estado mental sea consciente

⁵ *Cfr.* Kant, KrV, A 271/B 327.

tiene que haber un pensamiento que tenga por objeto ese estado mental, por ello se le llama “pensamiento de nivel superior”.

OBJECIONES A LA PROPUESTA DE ROSENTHAL

¿Qué tan plausible es la propuesta de Rosenthal? Veamos cómo se defiende ante posibles objeciones. La primera objeción que debe enfrentar es producto de una reacción casi espontánea: resulta contraintuitivo sostener que cuando tenemos estados mentales conscientes siempre pensamos en ellos. La mayor parte de nuestra vida mental consciente —continúa la objeción— no se dirige a nuestros propios estados mentales, sino a los objetos que nos rodean, al autobús que nos puede atropellar, al cuchillo con el cual corto la comida, a las personas que nos llaman, etc. Para fijarnos en estos objetos —remata la objeción— no necesitamos pensar en nuestros estados mentales, basta con que nos concentremos en lo que hacemos. A esta objeción Rosenthal puede responder fácilmente, ya que la propuesta no sostiene que necesitemos tener pensamientos *conscientes* para tener conciencia de otros estados mentales. La mayor parte del tiempo esos pensamientos son inconscientes. Sólo mediante un esfuerzo de introspección o al darnos cuenta de que hemos sido víctimas de una ilusión, los pensamientos sobre nuestros estados mentales se vuelven conscientes.

Otra objeción frecuente es la que presentan los filósofos contemporáneos que consideran que hay conciencia ahí en donde podemos responder positivamente a la pregunta de si se siente algo estar en un estado mental (Block, 1995). De acuerdo con esta posición, los estados mentales con propiedades fenoménicas son necesariamente conscientes. La teoría de Rosenthal, sin embargo, acepta la posibilidad de estados mentales con propiedades fenoménicas de los cuales no tengamos conciencia. En efecto, Rosenthal sostiene que puede haber sensaciones que no estén acompañadas, aunque sea inconscientemente, por pensamientos sobre ellas, lo cual significa para la teoría que no tenemos conciencia de ellas. Para quienes adoptan la posición antes mencionada, esta posibilidad no tiene sentido. ¿Qué sentido tiene —preguntarían— decir que siento dolor pero que no soy consciente de ese dolor? Sentir dolor y tener conciencia del dolor —agregarían— son lo mismo.

Creo con Rosenthal que quienes presentan esta objeción están equivocados al considerar que todos los estados mentales con propiedades fenoménicas son conscientes. Si observamos la conducta de las personas, en muchos casos podemos decir que son sensibles a lo que sucede en su entorno, aún cuando no sean conscientes. Si tomamos en consideración, por ejemplo, la conducta de los sonámbulos, la reacción de nuestra mano sobre una flama antes de sentir dolor conscientemente o lo que le sucede a alguien que está muy concentrado en algo y sólo cuando descansa se da cuenta que le duele la pierna, entonces deja de ser

obvio que sea un sinsentido hablar de sensaciones e incluso de percepciones sin conciencia.

Una tercera objeción señala que la teoría en cuestión intelectualiza tanto la conciencia que deja fuera a los animales y a los bebés: si la posesión de estados mentales conscientes depende de la ocurrencia de pensamientos, aunque éstos sean inconscientes, entonces resulta imposible atribuirles conciencia a los animales y a los bebés. Esta objeción presupone que la capacidad de tener pensamientos es algo tan complejo que los animales y los bebés no pueden tenerla. Sin embargo, esto no tiene por qué ser así. Para tener pensamientos, es cierto, necesitamos por lo menos conceptos. Puede haber conceptos muy complicados, pero hay otros muy sencillos. Basta con poder reconocer objetos de cierto tipo para afirmar que alguien tiene el concepto correspondiente a ese tipo de cosa. Muchos animales tienen esa capacidad, por lo cual se les pueden atribuir pensamientos sencillos como los que expresamos cuando decimos que ahí hay un gato. Pero los pensamientos de segundo orden podría insistir el objetor son más complejos y requieren el concepto del yo en cuanto portador de estados mentales. Los animales a los que les concedemos conciencia deberían ser capaces por lo menos de pensar que ven un gato o huelen el rastro de un ratón. ¿Son incapaces de tener estos pensamientos? No me queda claro que lo sean. Quien suscriba esta objeción debe tener razones fuertes para negarles esta capacidad. La carga de la prueba queda, entonces, de su lado.

Una de las objeciones más sólidas en contra de la teoría de pensamientos de orden superior es la que apela a la riqueza de nuestras experiencias (Byrne, 1997: 113-119; Bayne & Chalmers, 2003: 50-53). Pensemos en una percepción visual, en una tormenta que vemos desde la playa. Se trata de una experiencia que contiene una enorme cantidad de detalles, engloba muchísimos elementos y cada elemento tiene partes que están iluminadas de distintas maneras. Cuando gozamos de esa experiencia, tenemos conciencia de toda esa riqueza. ¿Podemos tener pensamientos de cada uno de esos elementos de los que tenemos conciencia? ¿Cuántos pensamientos necesitaríamos para ser conscientes de un solo estado mental? ¿No nos está saliendo más caro el caldo que las albóndigas? Sin lugar a dudas esta objeción es fuerte y para enfrentarla necesitamos una idea más o menos clara de la relación de los conceptos con las experiencias y de la función que pueden desempeñar los conceptos en nuestras experiencias. Exigir que los conceptos tengan la riqueza de las experiencias puede conducir a borrar su diferencia. Me apoyaré en la filosofía de la mente de Kant para aclarar un poco esta relación. Kant sostiene que los conceptos son representaciones generales que nos permiten sintetizar estados mentales o “representaciones”, como él los llama. Gracias a un concepto relacionamos distintas experiencias, ya sea mediante el reconocimiento del mismo tipo de objetos representados, ya sea por las conexiones bajo las cuales pensamos esos objetos o por la secuencia temporal en la cual nos son dadas. Los conceptos son, pues, instrumentos para relacionar nuestras intui-

ciones, no copias digitales de representaciones analógicas. Su función no consiste en reproducir las experiencias, sino en relacionarlas. Para Kant esta función es lo que permite hablar de conciencia. La conciencia es para él esa actividad que consiste en sintetizar mediante conceptos la información que recibimos de la experiencia.⁶ Si soy consciente de una experiencia, entonces puedo relacionarla con otras experiencias, gracias a los conceptos que me permiten reconocer aspectos que esa experiencia comparte con otras o gracias a los conceptos que me permiten ubicarla en una serie que puede corresponder con el cambio de los objetos representados. Esto no quiere decir que contemos con una descripción exhaustiva de todos sus detalles. Pero tenemos conciencia de todos esos detalles —podría insistir quien suscribe la objeción a la teoría de pensamientos de orden superior— y esto significa, de acuerdo con la hipótesis explicativa de esta teoría, que tenemos pensamientos sobre esos detalles. Pues bien, no me queda claro que tengamos conciencia de todos los detalles de nuestras experiencias. Existen experimentos que ponen en cuestión esta convicción. En uno de estos experimentos se le muestran a las personas dos diapositivas que difieren en un aspecto que no es un detallito, sino un elemento claramente visible (Tye, 2006: 514). La mayoría de las persona dice no reconocer ninguna diferencia entre ellas, lo cual puede significar que no son conscientes de la diferencia. Pero una vez que se les muestra la diferencia no pueden dejar de notarla. Lo mismo sucede cuando se nos enseña a catar un vino o a escuchar una pieza musical con cuidado. Hay aromas en el vino que no reconocemos hasta que se nos llama la atención sobre ellos, así como hay sonidos que no reconocemos hasta que aprendemos a distinguirlos de otros. Sin lugar a dudas los conceptos que aprendemos enriquecen nuestras experiencias (Rosenthal, 2005: 40). Por estas razones, me parece que no debemos pensar que esta objeción deja en la lona a la teoría de pensamientos de nivel superior. Debemos reconocer, eso sí, que su plausibilidad depende del debate, aún abierto, sobre el contenido conceptual de nuestras experiencias. Depende también de investigaciones acerca del papel que desempeña la atención en nuestras experiencias y sobre la posibilidad de aceptar distintos grados de conciencia.

NORMATIVIDAD Y LÍMITES DE LA PROPUESTA DE ROSENTHAL

Lo que me resulta inaceptable de la teoría de la conciencia de pensamientos de nivel superior, tal como la presenta Rosenthal, son las consecuencias que parece tener con respecto al control que podemos tener de nuestros propios pensamientos. A diferencia de Descartes y Locke, para quienes los estados mentales en los cuales nos encontramos en un momento dado tienen que ser conscientes, Rosenthal hace jugar un papel esencial a los pensamientos inconscientes en la generación misma de la conciencia. La conciencia surge para él a partir de

⁶ *Cf.*: Kant, KrV, A 99-128 y B 129-142.

dos estados mentales que por sí mismos son inconscientes. Las ventajas de este modelo es que puede explicar la conciencia a partir de algo más elemental: los estados mentales con propiedades fenoménicas y propiedades intencionales. A su vez, estas propiedades pueden ser explicadas desde una perspectiva naturalista con mayores posibilidades de éxito si se les separa del problema de la conciencia, de suerte que esta teoría parece abrir esperanzas para desmitificar la conciencia.⁷ Sin embargo, al exigir que en todo momento nuestros estados mentales conscientes estén acompañados por pensamientos inconscientes, esta teoría, al menos bajo el modelo de Rosenthal, parece excluir la posibilidad de guiar responsablemente nuestros pensamientos. En efecto, si cualquier pensamiento consciente se debe a que hay un pensamiento inconsciente que lo enfoca, entonces la razón por la cual tengo un pensamiento es siempre algo que está fuera de mi control. Para saber por qué tengo un pensamiento, en lugar de preguntarme por las razones que tengo conscientemente para sostenerlo, debo analizar siempre los mecanismos inconscientes que expliquen su ocurrencia. Esto convertiría en una mera ilusión todos nuestros esfuerzos por pensar correctamente, es decir, por pensar de tal forma que nuestras afirmaciones estén respaldadas de manera satisfactoria por las razones que aducimos.

Creo que esta falla en el modelo de Rosenthal se debe principalmente a su pretensión de ofrecer una caracterización general de la conciencia, es decir, una caracterización que sea válida para todos los estados mentales. Me parece plausible sostener que cuando tenemos experiencias sin estar pensando en ellas somos conscientes porque tenemos pensamientos inconscientes sobre esas experiencias. Pero no me parece plausible que pensar consciente y responsablemente se deba a que tenemos otros pensamientos de nivel superior sobre esos pensamientos. Creo que los pensamientos conscientes guiados responsablemente tienen su propia dinámica que no requiere apelar a un nivel superior. No estoy afirmando que cuando pensamos conscientemente no tengamos otros pensamientos o estados mentales inconscientes de los cuales depende en parte nuestra actividad consciente. Lo que afirmo es que no me parece necesario ni conveniente postular siempre pensamientos inconscientes sobre los pensamientos que ya son conscientes.

Veamos esto con un poco más de cuidado. La mayoría de los ejemplos con los cuales Rosenthal ilustra su tesis central son experiencias, es decir, estados mentales con las dos propiedades con las que caracteriza lo mental. Cuando nos encontramos en estos estados mentales normalmente atendemos su contenido. La tesis central sostiene que la conciencia de estos estados mentales se debe a que tenemos pensamientos sobre esos estados mentales. Esos pensamientos no

⁷ Con respecto a la explicación de las propiedades intencionales desde una perspectiva naturalista, véase Van Gulick, 2004b, pp. 69-70. Con respecto a la desmitificación de la conciencia a partir de una teoría de la conciencia de pensamientos de nivel superior, consúltese Carruthers, 2000, pp. 1-26.

tienen que ser conscientes. En la mayoría de los casos se trata de pensamientos inconscientes, lo cual explica por qué destacamos ciertos aspectos de nuestra experiencia sin proponérselo. Estos aspectos normalmente tienen que ver con sus propiedades intencionales, es decir, con su contenido, con lo representado. Ahora bien, mediante un proceso de introspección podemos pensar conscientemente sobre las experiencias. En este caso, pensamos sobre lo que se siente ver determinados objetos. No sólo tenemos una experiencia consciente, no sólo estamos en un estado que se siente de cierta manera, sino que además pensamos conscientemente en ello. Cuando esto sucede —sostiene Rosenthal y así lo exige su teoría— no sólo tenemos pensamientos conscientes sobre las experiencias, sino además pensamientos sobre los pensamientos. “La introspección —afirma en ‘Introspection and Self-Interpretation’— es un caso especial en el cual ese pensamiento de nivel superior es consciente, lo cual sucede cuando un pensamiento de nivel aún superior ocurre un pensamiento de tercer nivel sobre el pensamiento de segundo nivel” (Rosenthal, *op. cit.*: 113). En otro artículo, sostiene que puede resultar extraño que los distintos niveles de estados conscientes tengan siempre como techo un pensamiento no consciente. Y agrega que ese aire paradójico puede disolverse haciendo notar que no podemos ser conscientes de todo al mismo tiempo (*ibid.*: 28). Esta última observación me parece improcedente. Lo que está afirmando no es que en todo momento haya estados mentales de los cuales no tengamos conciencia, sino que siempre debe haber un pensamiento inconsciente sobre el estado consciente en el cual nos encontramos y que gracias a ese pensamiento el estado es consciente.

Pero ¿es necesario postular pensamientos inconscientes para explicar la introspección o la reflexión consciente? La teoría de Rosenthal resulta atractiva no sólo porque abre un camino para explicar la conciencia a partir de estados mentales no conscientes, sino también porque es plausible que al tener una experiencia consciente haya algún pensamiento inconsciente que guíe esa experiencia consciente. De otra manera, sería mejor buscar la explicación de la conciencia en los procesos neurofisiológicos de nuestro cerebro sin más. Nuestras experiencias tienen una enorme riqueza fenoménica y hay muchos aspectos de los cuales no nos percatamos.⁸ ¿Por qué seleccionamos unos aspectos en lugar de otros? La teoría de Rosenthal da una respuesta a esto. Pero ¿qué razones podríamos tener para postular pensamientos inconscientes mientras llevamos a cabo un proceso de introspección o de reflexión consciente? Una respuesta que ofrece Rosenthal es que permite explicar el autoengaño (*ibid.*: 125). Mediante introspección podemos creer que somos conscientes de ciertas creencias y deseos que en realidad

⁸ A favor de esto puede decirse que si volvemos a tener experiencias semejantes, encontramos en ellas elementos en los cuales no nos habíamos fijado. Con frecuencia esto sucede mediante un proceso de aprendizaje consciente, gracias al cual aprendemos conceptos. Estos conceptos pueden formar parte de los pensamientos inconscientes gracias a los cuales somos conscientes de esos aspectos de las experiencias sin estar pensando expresamente en ellos.

no tenemos. Esos estados conscientes en los cuales pretendemos estar se deben a que tenemos pensamientos inconscientes que nos engañan. Pero, ¿qué sucede cuando nos damos cuenta que nos hemos engañado, ya sea en un caso de percepción o en un caso de introspección? En el caso de los errores perceptuales, me parece que la respuesta adecuada, de acuerdo con la propia teoría de Rosenthal, es que nos percatamos de que el pensamiento inconsciente que acompañaba a la percepción es falso. En el caso de la introspección, descubrimos que teníamos pensamientos inconscientes que nos hacían “ver en nuestro interior” algo que en realidad no existía. Esto lo descubrimos porque reconocemos que hay incongruencias en nuestras experiencias. Cuando reconocemos estas incongruencias y tratamos de reflexionar de acuerdo con normas racionales ¿seguimos guiados por pensamientos inconscientes? Cuando pensamos consciente y responsablemente, teniendo en cuenta que nuestros pensamientos pueden ser falsos y que requieren de una justificación satisfactoria, ¿qué sentido tiene postular pensamientos inconscientes gracias a los cuales somos conscientes de los pensamientos que tenemos? Postular estos pensamientos impide afirmar, en un momento dado, que somos responsables de pensar de la manera en que lo hacemos. Es cierto que cuando pensamos así, o al menos intentamos hacerlo, hay pensamientos sobre nuestros pensamientos. En todo momento debemos tener presente, por ejemplo, que nuestros pensamientos pueden ser falsos, pero estos pensamientos sobre los pensamientos deben ser conscientes, aun cuando nuestra atención no se dirija a ello. También es cierto que no debemos excluir la posibilidad de que haya pensamientos inconscientes que influyan en las conexiones que establecemos entre pensamientos. Esto, sin embargo, no equivale a decir que en todo momento debe haber pensamientos inconscientes que hacen conscientes a los pensamientos que estamos atendiendo.

Creo, pues, que la teoría de la conciencia de pensamientos de nivel superior tiene límites, es decir, no puede aplicarse a todos los casos de conciencia. Si no se reconocen estos límites, las virtudes explicativas que tiene en el ámbito de las experiencias se convierten en un obstáculo para entender los aspectos normativos de nuestras reflexiones conscientes. Reconocer estos límites no debe interpretarse, sin embargo, como una victoria de quienes se oponen a la desmitificación de la conciencia. Significa que no todos los casos de conciencia pueden explicarse apelando a esa teoría y que quizá no puedan explicarse bajo un modelo representacionista, como Fichte lo hizo notar hace ya mucho tiempo.⁹

⁹ *Cfr.* Fichte 1971, pp. 519-534 y Neuhausser 1990, pp. 72

BIBLIOGRAFÍA

- BLOCK, Ned
 1995 “On a confusion about the function of consciousness”, *Behavioral and Brain Sciences*, 18: 227-47.
- BAYNE, Tim y David CHALMERS
 2003 “What is the Unity of Consciousness?”, *The Unity of Consciousness: Binding, Integration, Dissociation*, pp. 23-58. Axel Cleeremans (ed.). New York, Oxford University Press.
- BYRNE, Alex
 1997 “Some like it HOT: Consciousness and Higher-Order Thoughts”, *Philosophical Studies* 86, pp. 103-129.
- CARRUTHERS, Peter
 2000 *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DENNETT, Daniel
 1995 *La conciencia explicada*. Barcelona, Paidós.
- DESCARTES, René
 1964 *Oeuvres de Descartes*. Charles Adam y Paul Tannery (eds.). Paris, Vrin, Centre National de la Recherche Scientifique.
 1977 *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Traducción de Vidal Peña. Madrid, Alfaguara.
- FICHTE, Johann Gottlieb
 1971 *Fichtes Werke*. Vol. I. Immanuel Hermann (ed.). Berlin, Walter de Gruyter.
- JORGENSEN, Larry
 2010 “Seventeenth Century Theories of Consciousness”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-17th/>.
- KANT, Immanuel
 1982 “*Kritik der reinen Vernunft*”, *Werkausgabe*. Vol. III y IV. Wilhem Weischedel (ed.). Frankfurt, Suhrkamp.
- LEIBNIZ, Gottfried
 1992 *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Traducción de Javier Echeverría. Madrid, Alianza Editorial.
- LOCKE, John
 2000 *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traducción de Edmundo O’Gorman. Santafé de Bogotá, Fondo de Cultura Económica.
- LYCAN, William
 1996 *Consciousness and Experience*. Cambridge, MIT Press.

- NAGEL, Thomas
 2000 “¿Qué se siente ser murciélago?”, *Ensayos sobre la vida humana*, pp. 274-296. México, Fondo de Cultura Económica.
- NEUHOUSER, Frederick
 1990 *Fichte's Theory of Subjectivity*. New York, Cambridge University Press.
- PROUST, Marcel
 1954 *Du côté de chez Swann*. Paris, Gallimard.
- RORTY, Amelie
 1986 “The Structure of Descartes' Meditations”, *Essays on Descartes' Meditations*, pp. 1-20. Amelie Rorty. Berkeley, University of California Press.
- ROSENTHAL, David
 2005 *Consciousness and Mind*. Nueva York, Oxford University Press.
- RUBIDGE, Bradley
 1990 “Descartes's *Meditations* and Devotional Meditations”, *Journal of the History of Ideas* 51 (1): 27-49.
- RYLE, Gilbert
 1967 *El concepto de lo mental*. Traducción de Eduardo Rabossi. Buenos Aires, Paidós.
- SCHOPENHAUER, Arthur
 1991 *Schopenhauer en sus páginas*. Selección de Pedro Stepanenko. México, Fondo de Cultura Económica.
- STEPANENKO, Pedro
 1993 “El concepto de conciencia cartesiano y la objeción del regreso al infinito de pensamientos”, *Diánoia* 39: 19-25.
- TYE, Michael
 1995 *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. Cambridge, MIT Press.
 2006 “Nonconceptual Content, Richness, and Fineness of Grain”, *Perceptual Experience*, pp. 504-530. Tamar Szabo Gendler and John Hawthor (eds.). New York, Oxford University Press.
- VAN GULICK, Robert
 2004a “Consciousness”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
<http://plato.stanford.edu/entries/consciousness/>.
 2004b “Higher order global states (HOGS): An alternative higher order model of consciousness”, *Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology*, pp. 67-92. Rocco Gennaro (ed.). Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.