

La conciencia, sin misterios

Daniel Dennett

Fragmento de “Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia”.

A menudo se ve a la conciencia como un misterio que está más allá de la ciencia, impenetrable desde afuera por más íntima que sea la relación que tenemos con ella desde adentro. En mi opinión, esta idea no es sólo un error, sino también un obstáculo para el desarrollo de la investigación científica que puede explicar la conciencia con la misma profundidad y exhaustividad con las que da cuenta de otros fenómenos naturales: el metabolismo, la reproducción, la deriva continental, la luz, la gravedad, y muchos otros. Para establecer, o poner en claro, las bases de esa investigación, comenzaré por analizar las consideraciones acerca de los supuestos límites de todos los estudios que se han hecho de la conciencia.

Científicos marcianos

Supongamos que unos “marcianos” avanzados en materia científica y tecnológica llegaran a la Tierra para estudiar la flora y la fauna del planeta. Vamos a imaginárnoslos con algún tipo de órgano de los sentidos, que bien puede ser distinto de los de los seres humanos pero que les permite adquirir información sobre las regularidades del mundo con la misma facilidad con que lo hacemos nosotros. Como también cuentan con tecnología avanzada, pueden hacer lo que nosotros hemos hecho con los microscopios, telescopios, detectores de rayos infrarrojos y ultravioleta, “rastreadores” químicos y administrículos afines: así, pueden arreglárselas para “ver” lo que vemos nosotros, “oír” lo que nosotros oímos y percibir lo que nosotros percibimos, gracias a las extensiones mecánicas de los sentidos con las que estén dotados, equipadas con interfaces para usuarios marcianos.

De modo que todo lo que nosotros podemos observar es observable para ellos, aunque a veces sólo de manera indirecta (como las formas de las bacterias, las sombras de fuentes infrarrojas de radiación electromagnética y las vibraciones de terremotos distantes son observables gracias a nuestros dispositivos tecnológicos).

Entre los fenómenos que los marcianos podrán observar de inmediato se encuentran las representaciones públicas de la conciencia: globos de historieta como los de la obra de Steinberg, soliloquios de obras de teatro, voces “en off” de películas, usos del punto de vista omnisciente en novelas y otros. Es común pasar por alto el hecho de que gran parte de lo que creemos sobre la conciencia proviene de las representaciones objetivas, públicas, compartidas, del fluir de la conciencia de otros, en la ficción o en la realidad. Los marcianos también podrían tener acceso a las representaciones menos entretenidas

que se encuentran en los libros de los filósofos, los psicólogos, los neurocientíficos, los fenomenólogos y otros estudiosos serios del tema. Con todo esto, los antropólogos de Marte (los estudiosos de la fauna extramarciiana) podrían llegar a elaboradas conclusiones sobre esa parte de la conducta del Homo sapiens (tal es el nombre que nos damos los terrícolas parlantes) de la que se ocupa la “teoría popular de la conciencia” y también los primeros atisbos de una formulación científica al respecto.

Me permito una digresión: toda esta fábula se apoya en el supuesto de que los marcianos adoptan la “actitud intencional” respecto de la fauna que observan, de modo que pueden aprender nuestras lenguas e interpretar nuestra comunicación, pero no se supone que sean conscientes en ninguno de los sentidos tendenciosos de los últimos debates filosóficos.

De modo que, para los fines de esta argumentación, vamos a considerar que los marcianos podrían ser “zombis” cuya recolección de datos y teorización científica se realizan sin rastros de “fenomenalidad”, “qualia” o como sea que llamemos a lo que caracteriza a la verdadera conciencia. O sea que, por el momento, no voy a presuponer que su pericia científica manifiesta sea evidencia que permita concluir que son conscientes.

Podría suceder, por ejemplo, que nuestros marcianos no se emocionaran con nuestra música, nuestro arte o nuestro teatro, y si pudieran detectar sin ningún inconveniente cómo esas cosas nos afectan a nosotros. (“¿Qué verán estos tíos en esos cuadros de Picasso?”, se preguntarían incrédulos, advirtiendo no sólo las cantidades de dinero que estamos dispuestos a pagar por esos cuadros sino también los importantes efectos en los neuromoduladores, el sistema endocrino y las vísceras que los encuentros con esas obras nos producen.)

Esta introducción sobre los científicos marcianos imaginarios me permite hacer una presentación vívida de un tema subliminal frecuente en los debates actuales sobre una teoría científica de la conciencia. Uno de los postulados de la teoría popular que los marcianos no tardarían en descubrir es que los terrícolas consideran que una teoría científica de la mente es imposible.

Parte de la sabiduría popular que recopilamos (como la recopilamos nosotros como miembros de esta cultura) apunta a que la conciencia es absolutamente privada, inaccesible para los extraños, imposible de transmitir al menos en parte, e inescrutable por medio del método científico, justamente los medios que los marcianos usarían para explorar nuestro planeta. ¿Qué dirían de esto los marcianos? ¿Lo creerían? ¿Lo entenderían? ¿Cómo lo explicarían? Y, lo que es más significativo aun, ¿qué opinarían de la hipótesis de que hay algo en la conciencia humana que ellos no podrían conocer mientras que nosotros, los terrícolas, sí?

Nuestros marcianos han leído el artículo “¿Cómo es ser un murciélago?”, de Nagel (1974), y lo oponen a la pregunta “¿Cómo es ser un ser humano?”. Han leído el libro de David Chalmers “La mente consciente: en busca de una teoría fundamental” y entonces se preguntan si han podido identificar “el problema difícil” de la conciencia. ¿Qué aspectos de la conciencia quedan fuera del alcance de los investigadores alienígenas? Y si existen esos aspectos, ¿cómo sabemos “nosotros” que son reales?

Uno de los textos que con toda seguridad estudiarían los marcianos son las Meditaciones de Descartes (1641), y al leerlas advertirían que parecerían estar dirigidas a ellos. El prefacio convoca a quienes deseen “meditar conmigo seriamente y apartar la mente de los sentidos y con ello de todos los prejuicios”. Descartes esperaba que los lectores marcianos hicieran los experimentos mentales y las inferencias necesarias, eliminando todas las peculiaridades de su aparato sensorial (“apartar [...] de los sentidos y [...] de todos los prejuicios”). Como buen científico que era, Descartes apreciaba el valor de la intersubjetividad, y los modos de la ciencia para suprimir la idiosincrasia de los investigadores individuales para que todos compartieran la misma investigación: el abordaje “en tercera persona” del método científico.

Por cierto, nada impide a los marcianos participar de las meditaciones cartesianas, y yo propongo que sigamos el camino de Descartes y busquemos una ciencia de la conciencia con el mayor grado de intersubjetividad posible. Veamos qué ocurre cuando tratamos de llevar esta metodología científica en tercera persona al interior privado de la mente. ¿Dejaremos recovecos importantes sin analizar?

El acceso a la conciencia

En la actualidad, muchas voces se alzan para cantar a coro que nuestros intentos van a fallar, ya que una ciencia de la conciencia en tercera persona es pobre desde el punto de vista metodológico y se aparta de importantes fuentes de evidencia, datos, explicaciones o... lo que sea. Lo que se necesita, nos dicen esas voces, es una “ciencia de la conciencia en primera persona”, o incluso “en segunda persona” (denominación que acentúa la empatía con el objeto de estudio, y que refleja una metodología de trato familiar, es decir, de “tú” y no de “usted”). La idea de base, que se expresa de distintas maneras o se presupone, es que los marcianos no pueden jugar los juegos de los humanos.

No pueden hacer ciencia de la conciencia en primera persona porque no son primeras personas del tipo adecuado. Pueden usar la primera persona para estudiar la conciencia “marciana”, si es que existe, pero no la “nuestra”. Tampoco pueden hacer ciencia en segunda persona porque, como son una forma de vida alienígena, no pueden establecer el vínculo de empatía entre un “yo” y un “tú” que el método requiere.

Ahora yo me pregunto: ¿hay alguna razón valedera para creer que todo eso es cierto? Mi respuesta es que no: no hay nada en nuestra conciencia que sea inaccesible a los métodos marcianos.

Los métodos en tercera persona de las ciencias naturales alcanzan para estudiar la conciencia con tanta exhaustividad como cualquier otro fenómeno de la naturaleza, sin dejar residuos significativos.

¿Qué quiere decir aquí “significativos”? Nada más que esto: si los científicos estudiaran un grano de arena, siempre habría más cosas para averiguar sobre él, por más tiempo que le dedicaran. En la suma de las fuerzas de atracción y repulsión de todas las partículas subatómicas que componen los átomos del grano, siempre habrá una incertidumbre residual de la magnitud del último dígito significativo que hemos calculado hasta la fecha, y ubicar en tiempo y espacio el grano de arena a través de miles de millones de años lleva a un cono creciente de indiscernibilidad. Sin embargo,

esa incertidumbre no será significativa. Aquí también aplica la ley de disminución de beneficios.

En mi opinión, si usamos los métodos en tercera persona de la ciencia para estudiar la conciencia, la ignorancia residual que tendremos que admitir no será, al fin y al cabo, ni más perturbadora, ni más frustrante ni más desconcertante que la ignorancia imposible de eliminar del estudio de la fotosíntesis, los terremotos o los granos de arena. En resumen, no se han esgrimido buenos argumentos para defender la hipótesis popular de que, vista en tercera persona, la conciencia es un misterio cuya naturaleza es diferente de la de los otros fenómenos naturales.

Tampoco hay buenas razones para afirmar que, por ser conscientes, nosotros sabemos algo significativo que a los marcianos les resulta absolutamente incomprensible, por más distintos de los humanos que sean.

Una buena manera de empezar a abordar este tema es planteando cuestiones que lo delimiten. Si, por fuerza, los marcianos que pretendan estudiar la conciencia humana tienen que dejar algo sin explicar, ¿cómo lo sabemos nosotros? Y, ¿quién es ese “nosotros”? Por ejemplo, ¿hay algo que los francófonos saben acerca de su conciencia que quienes no hablan francés desconocen? ¿Acaso hay algún aspecto de la conciencia femenina al que los hombres no pueden tener acceso? ¿O los diestros saben algo de su conciencia diestra que los zurdos no pueden entender? ¿Quizás el lector sepa algo acerca de su propia conciencia que nosotros, los demás, nunca podremos conocer?

En el texto clásico que aborda esta cuestión, Nagel se resiste con astucia –pero sin argumentos– a caer en el solipsismo: sugiere que es posible para “nosotros” saber lo que se siente cuando “experimentamos” sensaciones humanas, pero sostiene –una vez más, sin argumentos– que no podemos saber lo que se siente cuando se es algo muy distinto, como un murciélago.

La razón, creo yo, por la que Nagel logra escapar al solipsismo es que nadie se atreve a cuestionar su modo de pensar porque es atractivo. A todos nos resulta atractivo. “Nosotros” sabemos sobre nuestra conciencia porque nos comunicamos a propósito de ella todo el tiempo. En nuestros intercambios cotidianos, “presuponemos” que, en gran medida, compartimos las representaciones públicas de la conciencia y, como contribuimos a ese acervo común cuando interactuamos, el presupuesto parece reforzarse con la interacción.

La teoría popular sobre la conciencia humana es producto de una empresa común que ha tenido un éxito asombroso, pero tiene sus conocidos puntos oscuros. ¿Puede una persona que ha nacido ciega tener “nuestra” concepción del color? ¿Y las personas daltónicas? ¿Y la “inversión espectral”, un experimento mental que tiene más de trescientos años? ¿Puede ser que lo que yo percibo azul otro lo percibe amarillo, pero aun así llama a ese color subjetivo “azul”? ¿Cómo es ser un bebé: una “florecente confusión de zumbidos” o algo completamente distinto? ¿La experiencia femenina del mundo y la masculina son incomparables?

Cada una de estas preguntas tiene muchas respuestas en pugna, y todas merecen que, con el tiempo, nos vayamos ocupando de ellas. Pero antes de decidir sobre ellas desde el principio, tenemos que respirar hondo y aceptar que todas las respuestas, buenas y

malas, forman parte de la “sabiduría popular” sobre la conciencia y no son “datos” que podamos compartir con los marcianos.

En tercera persona

El método en tercera persona, el que podemos adoptar tanto los terrícolas como los marcianos sabiendo que hemos adoptado el mismo método, queda dentro de los límites de lo que he dado en llamar “heterofenomenología”: el camino neutral desde la ciencia física objetiva y su insistencia en el punto de vista de la tercera persona, hasta un método de descripción fenomenológica que (en principio) pueda hacer justicia a las más privadas e inefables experiencias subjetivas, sin abandonar los escrúpulos metodológicos de la ciencia.

La heterofenomenología no tiene nada de revolucionario ni de novedoso. Con supuestos y límites más o menos meticulosos, se la practica hace alrededor de cien años en varias ramas de la psicología experimental, la psicofísica, la neurofisiología y la neurociencia cognitiva en la actualidad. Lo único que yo hice fue darle un nombre e identificar y fundamentar a conciencia sus supuestos instrumentales.

Los heterofenomenólogos partimos del registro de los datos crudos de todo lo que ocurre en el interior y el exterior de los sujetos, una muestra que se restringe a los seres humanos con facultades de comunicación (con o sin patologías o anomalías, de ambos sexos, de todas las edades y culturas, con distintos niveles socioeconómicos y otros parámetros). Los colaboradores marcianos quedan fuera de la muestra pero se consideran perfectamente capacitados como investigadores. Recopilamos datos de todos los eventos químicos, eléctricos, hormonales, acústicos... en definitiva, físicos, que se observan en los sujetos estudiados, registrando el tiempo en el que ocurren, pero también seleccionamos algunos datos para tratarlos de una forma especial: los sonidos y las marcas que hacen los sujetos para comunicarse (por la vía oral o por alguna otra), que transcribimos y luego interpretamos para producir un inventario de actos de habla que luego reinterpretemos como expresiones (aparentes) de creencias.

La gente tiene una tendencia simpática pero engañosa a exagerar respecto a las maravillas de su experiencia consciente, como el público de un espectáculo de magia, que cuando sale del teatro dice haber visto muchas más cosas maravillosas de las que ocurrieron sobre el escenario. La neutralidad de la heterofenomenología tiene el efecto cáustico de reducir la tarea de explicar la conciencia a su verdadera dimensión. El objetivo de la heterofenomenología es obtener los datos, cualesquiera sean, sin desinflarlos.

Ilusiones y agnosticismo

Pasar del punto de vista en tercera persona al punto de vista en primera persona es buscarse problemas: no obtenemos datos que no estén ya disponibles a través del método en tercera persona, y nos arriesgamos a salir a tontas y a locas a la caza de experiencias conscientes que sólo nosotros sabemos que tenemos.

¿Y la segunda persona? Cuando se habla de segunda persona, lo que parece venir a la mente es o bien algún tipo de “empatía” o bien alguna clase de confianza que se distingue con toda claridad de la actitud de no tomar partido, extraña, por cierto,

adoptada por la heterofenomenología. Centrémonos primero en la confianza. Uno de los que criticaron la neutralidad o agnosticismo fue Alvin Goldman. En su artículo “Science, publicity and consciousness” (1997), afirma que la heterofenomenología no es, como sostengo yo, el método estándar de investigación en los estudios de la conciencia, porque los investigadores “en gran medida se apoyan en las creencias introspectivas de los sujetos respecto de su experiencia consciente (o de la falta de la misma)”. En correspondencia personal, lo dice de esta manera:

“La objeción presentada en mi trabajo de 1997 contra la heterofenomenología es que lo que los científicos cognitivos ‘hacen’ en este campo es no practicar el agnosticismo. Se basan en las creencias introspectivas de los sujetos, o en los informes sobre esas creencias. Por eso, afirmo que el método de la heterofenomenología no es una descripción acertada de lo que hacen los científicos cognitivos (de la conciencia) en sus prácticas estándar. Por supuesto, puede decirse –y quizá fue su intención pero, en ese caso, no estaba del todo clara– que eso es lo que los científicos ‘deberían’ hacer, y no lo que ‘en verdad’ hacen.”

Por cierto, yo no tengo ningún problema en introducir reformas de ser necesarias, pero Goldman está equivocado. La postura agnóstica está tan enraizada en la práctica científica contemporánea que se da por sentada, y quizá por eso él no la advirtió. Tomemos como ejemplo la disputa de décadas sobre las imágenes mentales, que tuvo como protagonistas a Roger Shepard, Stephen Kosslyn y Zenon Pylyshyn, entre otros. Comenzó con los brillantes experimentos de Shepard y sus discípulos, en los que se mostraba a los sujetos pares de figuras hechas con líneas, y se les pedía que pulsaran un botón si las figuras representaban el mismo objeto visto de distintas maneras (con una rotación espacial) y otro, si lo que mostraban eran dos objetos diferentes.

Muchos sujetos afirmaban que habían resuelto el problema rotando una de las dos imágenes con “el ojo de la mente” o la imaginación para ver si podían hacerla coincidir con la otra. ¿De verdad hacían esa “rotación mental”? Cambiando la distancia angular que se necesitaba para hacer coincidir las dos figuras y cronometrando las respuestas, Shepard estableció una relación lineal de una considerable regularidad entre la latencia de las respuestas y el desplazamiento angular. Los sujetos más entrenados rotaban las imágenes mentales a una velocidad angular de 60° por segundo. Esto no zanjó la cuestión, sin embargo, puesto que Pylyshyn et al. no tardaron en elaborar hipótesis alternativas para dar cuenta de esa sorprendente relación temporal. Se pidieron e hicieron nuevos estudios, y la disputa sigue generando experimentos y análisis aún hoy. Los sujetos siempre “dicen” que rotan las imágenes mentales, de modo que, si el agnosticismo no fuese la práctica implícita común, Shepard y Kosslyn jamás habrían necesitado hacer ningún experimento para respaldar los enunciados de los informantes respecto de que lo que estaban haciendo (al menos en términos metafóricos) era realmente un proceso de manipulación de imágenes. El agnosticismo es parte constitutiva de toda buena investigación psicológica que trabaje con humanos. En psicofísica, por ejemplo, el uso de la teoría de detección de señales forma parte del canon científico desde la década de 1960 y obliga a los investigadores a considerar el hecho de que el sujeto controla el criterio de respuesta aunque no es en sí mismo una fuente confiable al respecto. También podemos mencionar la enorme cantidad de investigaciones sobre las ilusiones, tanto perceptivas como cognitivas, que se manejan con el supuesto estándar de que los datos son los que los sujetos consideran como tales

y nunca cometen el error de apoyarse “en gran medida [...] en las creencias introspectivas de los sujetos”.

Con este último ejemplo, el diagnóstico del error de Goldman se hace evidente. Por supuesto que quienes investigan las ilusiones se apoyan en las creencias introspectivas que expresan los sujetos en estudio respecto de cómo les parece que son las cosas, pero en eso consiste el agnosticismo de la heterofenomenología: ir más allá sería, por ejemplo, suponer que, en las ilusiones con respecto al tamaño de un objeto, de verdad hay imágenes visuales de distintos tamaños en alguna parte del cerebro (o la mente) de los informantes, algo que ningún investigador se atrevería a hacer.

Pasemos ahora a la ilusión de la Figura 1. ¿Se mueve algo en las líneas grises? En la página no se mueve nada pero, ¿es así como lo percibe el lector? Muy bien. Ahora entremos en el cerebro y veamos qué está sucediendo en la corteza visual. Los investigadores no esperarían encontrar patrones de excitación cortical que se movieran en sincronía con el movimiento aparente de la experiencia. Podría ser que encontraran algún tipo de “película cerebral” y, si fuese así, el descubrimiento sería revolucionario.

Pero el agnosticismo de la heterofenomenología exime a los investigadores de pensar que, si no encuentran la película, los sujetos están mintiendo. Los sujetos informan con sinceridad lo que les parece ver y esa convicción es lo que hay que explicar.

Déjà vu y empatía

Por último, tomemos un fenómeno como el déjà vu. Las investigaciones serias sobre el tema no cometen el error de abandonar el agnosticismo respecto de los enunciados con los que los sujetos dicen estar reviviendo experiencias previas. Ahora, ocupémonos de la empatía. ¿Hay alguna otra actitud que tenga diferencias importantes con la extraña circunspección del método heterofenomenológico que pueda resultar fructífera en la búsqueda de una explicación científica de la conciencia?

Varela y Shear describen la empatía como una característica distintiva de un método al que consideran en primera persona: “De hecho, así ve él su papel: como un resonador de empatía con experiencias que le son familiares y que tocan una cuerda íntima en él. Esta posición de empatía es en parte heterofenomenológica, puesto que se necesita un mínimo de distancia y evaluación crítica, pero la intención es bien distinta: encontrarse en el mismo terreno, como miembros de la misma especie. [...] Ese encuentro no sería posible si el mediador no se sumergiera en el campo de las experiencias que están estudiándose, ya que nada reemplaza el conocimiento directo. Por lo tanto, este estilo de validación es absolutamente distinto de otros que hemos presentado aquí.”

Sería absurdo discutir la recomendación de que el investigador “se sumerja en el campo de las experiencias” que están estudiándose, pero, ¿podrán sumergirse los marcianos? Y si no pueden, ¿por qué? ¿Hay algo más en la empatía, además de una buena interpretación con fundamentos que parte de la actitud intencional?

Si es así, ¿qué es lo que hay? En un trabajo secundario, Evan Thompson se refiere a una “empatía sensual” y opina lo siguiente: “Es evidente que, para que esta empatía sensual

sea posible, el cuerpo de uno y el del Otro tienen que ser de un tipo similar”. A Thompson le parecerá evidente; a mí, no. De hecho, yo pienso que está equivocado.

En última instancia, podría haber algún tipo de “marciano” que fuese incapaz de sentir una empatía sensual con los seres humanos, pero ésa no puede ser la opinión en la que se fundamente una ciencia natural de la conciencia. Si eso es cierto, debería surgir del descubrimiento de la imposibilidad de establecer conexiones una llamativa diferencia en el grado de éxito de los investigadores marcianos y el de los terrícolas, y sería en sí mismo un hecho que nuestra teoría tendría que poder explicar, no un supuesto que se adopta en el proceso de recolección de datos.

Un gradiente o discontinuidad de esas características que merezca nuestra consideración puede ser descubierto por la heterofenomenología. Las ideas de Thompson consagran la afirmación indiscutida de Nagel de que “nosotros” no podemos saber lo que se siente al ser un murciélago como principio metodológico y la colocan fuera de los límites de la investigación. Ésa no puede ser una buena forma de proceder para la ciencia de la conciencia, en particular porque “nosotros” ya hicimos un excelente trabajo sobre lo que se siente –si es que se siente algo– al ser un murciélago.

Akins (1993) nos muestra cómo proceder, y revela que el supuesto de Nagel de que hay una perspectiva o punto de vista de murciélago (un murciélago de bigotes en la investigación de Akins) no es tan cierto como la tradición filosófica pretende suponer.

Si no queremos decretar una desconexión con esas perturbadoras posibilidades, tenemos que adoptar una posición más neutral. En vez de convertir en un principio metodológico la idea de que los alienígenas no pueden postularse para un puesto en algún equipo de investigación, abramos las puertas a todos los “tipos corporales” y veamos si constituyen un obstáculo.

Mi conclusión, tentativa y refutable, es que, por el momento, mi tesis sale ileso de las disputas: el método de la heterofenomenología recoge todos los datos necesarios para una teoría de la conciencia de un modo neutral. Una ciencia de la conciencia en “primera persona” o bien colapsará con la heterofenomenología tarde o temprano, o bien manifestará un sesgo inaceptable en sus supuestos iniciales.