

RESEÑAS

Dennett, Daniel. *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*. Katz, Buenos Aires, 2006, 221 p.

El objetivo principal de *Dulces sueños* es retomar las principales objeciones y dificultades que aún siguen impidiendo el desarrollo de la ciencia de la conciencia, objetivo principal del célebre libro del mismo autor, *La conciencia explicada* (1995). Por ello, este libro será de gran importancia para quien se interese particularmente por las discusiones actuales en filosofía de la mente y ciencias cognitivas, así como para el lector no familiarizado con la discusión, ya que el estilo divertido y ameno de Dennett lo conducirá sin grandes tropiezos a lo largo de estas agudas discusiones. Por lo demás, el libro está constituido por ocho capítulos que originalmente fueron conferencias y artículos publicados en diferentes revistas filosóficas, lo cual, aunque le resta un poco de cohesión temática y orden en la argumentación, no le resta interés.

Dennett comienza este libro mostrando la principal dificultad de la teoría de la mente, de la cual surgen la mayoría de las otras dificultades: si bien estamos compuestos de materia, y más propiamente de millones de células, igual que cualquier otro objeto vivo, no es claro cómo es posible que seamos conscientes, cómo es posible que deseemos, pensemos, nos preocupemos por algo exterior a nosotros. Cómo es que a partir de un medio físico puede surgir algo que nos parece tan particular e inmaterial como la conciencia: “Las células que nos integran están vivas, pero hoy sabemos

sobre la vida lo suficiente para percibir que cada célula es una unidad mecánica, un microrrobot en gran medida autónomo cuyo grado de conciencia no supera al de una levadura”.¹ Así pues, ¿cómo es posible que el conjunto de microrrobots que constituyen nuestro organismo den lugar a un fenómeno como la mente?

Tradicionalmente, se ha concebido que una explicación materialista o fisicalista, en términos de las partes constituyentes del cuerpo, y más precisamente del cerebro, no daría cuenta satisfactoriamente de la conciencia y sus contenidos fenoménicos; la explicación del funcionamiento del cerebro y del sistema nervioso no nos permitiría explicar, por ejemplo, la sensación que experimentamos cuando vemos algo rojo. El autor señala que, generalmente, para sustentar esta imposibilidad, se da un argumento epistemológico: “el cerebro es un sistema o aparato tan intrincado que no podríamos llegar a comprender cómo surge la mente”; sin embargo, de ahí se salta y se da por supuesta una conclusión metafísica: “entonces hay una sustancia diferente, una sustancia inmaterial, un alma, donde se dan los sucesos mentales”. Ésta es una intuición fuerte y de sentido común, de modo que, aún hoy, muchos filósofos como David Chalmers, Thomas Nagel y Colin McGinn —por citar sólo unos cuantos— se dejan cautivar por ella, y consideran que debe haber algo más, algo inmaterial, que constituya el lugar de la conciencia, “el teatro cartesiano” como lo llama Dennett. Guiados por esta intuición, estos autores niegan la posibilidad de crear

¹ Dennett, D. *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*. Katz, Buenos Aires, 2006, p. 16.

una ciencia de la conciencia en términos fisicalistas y de tercera persona, en cambio consideran que la mente sólo es accesible en primera persona, por introspección, pues los fenómenos mentales sólo existen para quien los experimenta.

Contra la intuición comúnmente aceptada de que la conciencia es accesible sólo en primera persona y que los estudios de tercera persona siempre dejarán algo sin explicar —recuérdese el célebre texto de Thomas Nagel “¿Cómo es ser murciélago?”—, Dennett considera que es posible un estudio en tercera persona de la conciencia y lo denomina heterofenomenología. Este método de abordaje de la conciencia fue ampliamente expuesto en *La conciencia explicada* y, ahora, el autor se propone aclarar algunos malentendidos que han causado resistencia frente a su propuesta y reforzar algunas de sus tesis. Así pues, una de las confusiones más arraigadas es creer que la heterofenomenología lleva a cabo su estudio apelando sólo a datos físicos y deja de lado totalmente la subjetividad. Sin embargo, Dennett muestra claramente que se trata más bien de una descripción psicológica, intencional, a partir de los datos físicos y de los datos aportados por el sujeto. Por otra parte, aunque es compatible con la primera persona, esta perspectiva invita a dejar de lado el dogma de la incorregibilidad de la conciencia y muestra que debemos desconfiar un poco más de nuestras creencias sobre nuestras experiencias conscientes y nuestras propias capacidades.

La respuesta que ofrece este libro al problema de la conciencia asume la forma de funcionalismo computacional en términos de un naturalismo mecanicista: “la

conciencia como un producto emergente”² de la organización e interacción de las muchas partes que constituyen el sistema; en otras palabras, “la conciencia es un producto bastante reciente de algoritmos evolutivos que dotaron al planeta de fenómenos como los sistemas inmunes, la capacidad de volar o la vista”.³ El epíteto “computacional” no es gratuito; esta perspectiva ganó una fuerza definitiva con el avance de los desarrollos tecnológicos en el campo de la computación, de modo que permitió columbrar la analogía que, desde esta perspectiva, permitirá explicar la mente: “la mente es al cerebro lo que el programa [*software*] al hardware”.⁴ Dennett, por su parte, adopta esta perspectiva para abordar los fenómenos mentales:

Los ordenadores se parecen a la mente como ningún artefacto anterior: controlan procesos para realizar tareas que requieren operaciones de discriminación, inferencia, memoria, cálculo y anticipación; producen conocimiento nuevo y encuentran relaciones (...) que antes sólo los seres humanos podían tener la esperanza de encontrar.⁵

De lo anterior, se desprende la idea funcionalista de que, si bien el cerebro es el órgano del cual emerge la mente, ésta bien podría surgir de cualquier otra cosa, de cualquier sistema, que computara las mismas funciones.⁶ En esta medida, podría haber perfectamente mentes no humanas;

2 *Ibid.*, p. 20.

3 *Ibid.*

4 Searle, J. *La mente, una breve introducción*. Norma, Bogotá, 2006, p. 89.

5 Dennett, D. *Óp. cit.*, p. 21.

6 *Ibid.*, p. 178.

un robot suficientemente desarrollado podría ser consciente, podría tener una mente. Por esto, Searle ha llamado también a esta perspectiva “inteligencia artificial fuerte”.⁷

Además, Dennett se enfrenta a la solución alternativa del problema de la conciencia en términos de la física, en la que se han escudado, sin mucho éxito algunos autores. Esta perspectiva afirma que las propiedades intrínsecas de la conciencia son realmente propiedades físicas, pero distintas de las propiedades físicas que conocemos. Se trataría de un tipo diferente de propiedades físicas que podríamos llegar a conocer estudiando las micropartículas de la materia. Así pues, la conciencia sería otro aspecto del mundo, tal y como lo son la materia, el peso, el volumen, etc. Sin embargo, esto deja el problema sin resolver, pues si cada célula tiene una partícula de esa materia extraña, no es claro cómo se relacionan y comunican para crear la conciencia. Por esta razón, Dennett señala que los esfuerzos deben encauzarse a explicar el fenómeno en términos de partes que se relacionan para crear entidades mayores.

A lo largo del libro, Dennett retoma varias veces el problema que él denomina “la corazonada zombi” para demostrar que no es un problema en absoluto, sino más bien una bochornosa confusión filosófica, “una ilusión cognitiva pertinaz”.⁸ Esta corazonada o intuición se usa, típicamente en la bibliografía acerca de la conciencia, para refutar las explicaciones materialistas, fisicalistas o funcionalistas, y mostrar

que éstas dejan por fuera y sin explicar lo más importante, llámese los qualia, los sentimientos, la subjetividad intrínseca, las propiedades fenoménicas, etc. El argumento afirma la posibilidad de existencia de un individuo que tenga los comportamientos y mecanismos funcionales adecuados, lo mismo que la estructura física, pero carezca de conciencia,⁹ de experiencias fenoménicas. En la formulación de Chalmers citada por Dennett, el argumento reza así:

Es idéntico a mí, molécula por molécula, e idéntico en todas las propiedades inferiores postuladas por la física, pero carece por completo de conciencia (...). [E]stá inmerso en un entorno igual al mío. Es idéntico a mí desde el punto de vista funcional; procesa el mismo tipo de información, responde del mismo modo que yo, con las modificaciones pertinentes de las mismas configuraciones internas y con consecuencias conductuales exactamente iguales (...). [E]stá despierto, es capaz de informar acerca de sus estados internos y de centrar su atención en distintos lugares, y así sucesivamente. La única diferencia es que todo ese funcionamiento no va acompañado de experiencia consciente real. No tiene sensaciones fenoménicas. Para el zombi, no se siente nada al ser zombi.¹⁰

Dennett analiza esta cita y muestra que si se definen así los zombis, entonces no hay un criterio adecuado para diferenciarlos de los humanos. Pues si se atiende a esta

7 Searle, J. *Óp. cit.*, p. 89 y ss.

8 Dennett, D. *Óp. cit.*, p. 32.

9 *Vide* Searle, J. *Óp. cit.*, pp. 122-123.

10 Chalmers, D. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, Oxford, 1996, p. 95, citado por Dennett, D. *Óp. cit.*, p. 64.

definición, los zombis procesan información, tienen creencias, se comportan adecuadamente e igual que los humanos, y entonces no es claro qué podría ser aquello que les falta. Más aún, Dennett adopta el punto de vista heterofenomenológico y analiza la cita como un acto de habla de Chalmers, y concluye que, si ser un zombi es comportarse igual que Chalmers, entonces “Chalmers y su zombi gemelo son idénticos”.¹¹ pretende llevar más lejos aún su argumento y demostrar una tesis más crítica: no sólo los zombis carecen de qualia, sino que “ni siquiera yo ‘tengo acceso a’ las cualidades intrínsecas de mi propia experiencia”,¹² lo que es lo mismo que si no las tuviera. Esta tesis es sustentada en una serie de experimentos de los cuales se deduce que la experiencia del sujeto frente a un fenómeno puede cambiar sin que éste lo note inmediatamente, o simplemente lo ignore por completo. El autor se apoya, además, en trastornos psicológicos ampliamente estudiados, que demuestran la falsedad del supuesto de la incorregibilidad de la conciencia, como lo son la prosopagnosia y el síndrome de Clapras. A partir de estas consideraciones cobra sentido la siguiente pregunta que mina nuestra seguridad en la existencia de los qualia: “¿Cómo sabemos que nosotros no somos zombis?”.¹³ Otro corolario que se desprende de lo anterior, y al que apunta el autor a lo largo de la obra, es que el término quale es ambiguo y no tiene un uso claro en los estudios sobre la conciencia.

Otra de las dificultades para llevar a cabo la empresa de una ciencia de la con-

11 Dennett, D. *Óp. cit.*, p. 65.

12 *Ibid.*, p. 99.

13 *Ibid.*, p. 105.

ciencia es la mistificación de la conciencia. El autor compara esto con la idea que tenemos de la magia y nuestra creencia arraigada de que la verdadera magia debe ser más que meros trucos y se trata en realidad de poderes suprahumanos: “Muchas personas opinan que la conciencia es un misterio, el espectáculo de magia más maravilloso que se puede imaginar, una serie interminable de efectos especiales que desafían toda explicación racional”.¹⁴ Dennett afirma que debemos dejar de lado esta concepción mistificadora y muestra cómo algunos fenómenos mentales que consideramos inexplicables en términos físicos, tales como el *déjà vu* y la creación de imágenes mentales, son susceptibles de ser explicados de un modo más sencillo en términos fisicalistas. Cuando consideramos así la conciencia, ésta pierde toda su magia y extrañeza. Para Dennett, la conciencia no es un teatro donde se proyectan las imágenes que contempla el yo, es más, no hay ningún yo, el yo es una ficción psicológica, y sólo dejando atrás estas fantasías podremos llegar a explicar la forma en que el cerebro crea la conciencia.

Más adelante, el autor pasa a considerar otra de las grandes dificultades para el desarrollo de una ciencia de la conciencia. Se trata del famoso caso imaginario de Mary propuesto por Frank Jackson en su texto “Qualia epifenoménicos” y algunos argumentos contemporáneos a favor del mismo. Dennett renueva su estrategia para confrontar la intuición de sentido común que afirma que la científica Mary aprendería algo nuevo al salir de la habitación en blanco y negro donde estuvo

14 *Ibid.*, p. 75.

encerrada estudiando la neurofisiología de la percepción de los colores; según el autor, Mary no aprendería absolutamente nada porque ella ya tenía toda la información física y por ello podría saber, antes de la experiencia, *lo que se siente* ver algo rojo. Mary puede llegar a saber lo que se siente ver, por ejemplo, rojo, mediante una cadena de deducciones muy larga a partir de los conocimientos que tiene acerca de la percepción de los colores. Sin embargo, Dennett sigue explorando este experimento mental y se enfrenta a algunas de sus variantes a fin de reafirmar su propuesta: Mary Mary, Mary del Pantano y RoboMary.

Dennett retoma la idea del “espacio de trabajo global” que, según muestra, es el modelo neuronal actualmente más aceptado para explicar la conciencia, luego explica sus principales rasgos y la reformula en otros términos. Se trata, pues, de un modelo que define la mente en términos de redes neuronales que procesan información de manera inconsciente; de esta información sólo se actualiza cierta proporción y está disponible para diferentes procesos. Tal disponibilidad de información es lo que se experimenta subjetivamente como un estado consciente, sin embargo la disponibilidad no es causa de la conciencia, sino que ella misma la constituye. Algo similar afirmó el autor en su “modelo de las versiones múltiples de la conciencia”,¹⁵ sin embargo, ahora propone una nueva forma de pensar el problema: “la fama cerebral” o “popularidad cerebral”:

La idea central del nuevo modelo es que la conciencia se parece más a la fama que la televisión; no es un “medio de representación” especial localizado en el cerebro al que deben transducirse los eventos con contenido para volverse conscientes.¹⁶

Los contenidos cerebrales compiten unos con otros a fin de tener más influencia en el sistema y ganar así la fama y el control del cuerpo. Con este modelo, el autor quiere evitar ciertos malentendidos de las ciencias cognitivas como el postular efectos mágicos o extranaturales a partir de las competencias computacionales y las redes neuronales. También pretende evitar la idea de un núcleo, sea físico o “espiritual” de la mente: No hay un lugar preciso en el cerebro donde vaya toda la información y donde ésta se actualice, no hay un centro de control o “teatro cartesiano”. En general, Dennett busca rastrear el consenso en la asunción del “espacio global de trabajo” y su propio método llamado “heterofenomenología” por los actuales estudiosos de la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas, y para este fin, se basa principalmente en los trabajos recientemente publicados en la revista *Cognition*.

Tras este breve recorrido por los principales temas de *Dulces sueños*, se ha puesto en evidencia la importancia de este libro en el contexto de la filosofía mente, ya que allí se estudian y analizan los principales tópicos que siguen inquietando a los investigadores contemporáneos del tema. No sólo es un texto de agradable

15 Dennett, D. *La conciencia explicada*. Paidós, Barcelona, 1995.

16 Dennett, D. *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*. *Óp. cit.*, p. 159.

lectura gracias al estilo irónico y burlón que caracteriza a Dennett, sino que se trata de un excelente trabajo investigativo que toca algunas de las principales investigaciones actuales en filosofía de la mente.

Bibliografía

1. Chalmers, D. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, Oxford, 1996. (Traducción española: *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*. Gedisa, Barcelona, 1999).
2. Dennett, D. *La conciencia explicada*. Paidós, Barcelona, 1995.
3. _____. *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*. Katz, Buenos Aires, 2006.
4. Searle, J. *La mente, una breve introducción*. Norma, Bogotá, 2006.

Santiago Arango Muñoz

Grupo de Investigación Conocimiento,
Filosofía, Ciencia, Historia y Sociedad
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Carrizosa, Diana. *El pensamiento de Empédocles a partir de sus versos*. Fondo Editorial Universidad Eafit, Medellín, 2003, 216 p.

Esta obra reconstruye el pensamiento de Empédocles a partir de aproximadamente 470 fragmentos que sobreviven de sus dos obras conocidas, pero se apoya en el trabajo de otros, sean griegos, romanos, europeos o de América. Se arma un rompecabezas

conceptual realmente complejo, pues a partir de fragmentos se construye un todo coherente, combinando la filología, la lectura detenida de textos filosóficos, poéticos, teóricos e históricos, reelaborándolo en un estudio claro y preciso. Se delimitan los capítulos según temas centrales del pensamiento empedócleo. La autora ha indicado lo conveniente de leerlos en orden lineal, pero no descarta otras posibilidades, para facilitar al estudiante que acuda directamente al tema de su interés. Éstos son:

1. Introducción
2. Los cuatro elementos
3. Tierra, Aire, Agua, Fuego
4. Amistad y Odio
5. Las fuerzas: artistas del ciclo cósmico
6. Azar
7. Nuestro mundo: un lazo hermana la totalidad
8. El drama del daimon
9. El pensador trágico
10. Epílogo, o la muerte en el Etna

Aunque en una nota al pie de la página 15 se ofrece un brevísimo resumen de cada capítulo, es necesario ser más específico en la reseña, así el lector se puede hacer su propio juicio del trabajo.

1. En el primer capítulo se muestra la relación de Empédocles con el círculo pitagórico, algunas similitudes y diferencias entre el pensamiento de Parménides y el de Empédocles (tema que reaparece en el capítulo cuarto) y por qué la Tierra ingresa a esta cosmología; se considera con detenimiento la visión aristotélica que no puede aceptar los “cuatro elementos” y, brevemente, por qué el gran filósofo del siglo V a. c. pertenece a la “era trágica de los griegos”.