

**EL NUDO DEL MUNDO.
SUBJETIVIDAD Y ONTOLOGÍA
DE LA PRIMERA PERSONA**

Pedro Enrique García Ruiz

RESUMEN

Este ensayo busca mostrar la relevancia de la perspectiva de la primera persona a través de un enfoque fenomenológico. Frente a la negativa de las distintas tendencias de la filosofía de la mente analítica, las ciencias cognitivas y las neurociencias de considerar la realidad de los estados mentales como fenómenos subjetivos, se esboza una revisión de la cuestión con la finalidad de señalar la relación entre la experiencia subjetiva y una ontología de la primera persona.

PALABRAS CLAVE

Conciencia, autoconciencia, perspectiva de la primera persona, fenomenología, neurociencia, ciencia cognitiva, filosofía de la mente.

ABSTRACT

This paper looks for to show the relevance of the perspective of the first person through a phenomenological approach. As opposed to the refusal of the different tendencies from the analytical philosophy of mind, cognitive sciences and neuroscience to consider the reality of the mental states like subjective phenomena, outline a revision of the question with the purpose of indicating to the relation between the subjective experience and a ontology of the first person.

KEY WORDS

Consciousness, self-consciousness, first person perspective, phenomenology, neuroscience, cognitive science, philosophy of mind.

eidos

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: octubre 2008

Fecha de revisión: enero 2009

Fecha de aceptación: febrero 2009

EL NUDO DEL MUNDO. SUBJETIVIDAD Y
ONTOLOGÍA DE LA PRIMERA PERSONA

Pedro Enrique García Ruiz*

La identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio de la cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra “Yo” incluye y designa a ambos, es el nudo del mundo, y, por tanto, inexplicable.

A. Schopenhauer
*La cuádruple raíz del
principio de razón suficiente*

1. A MODO DE INTRODUCCIÓN

«Yo soy consciente de mí mismo’. Éste es un pensamiento que contiene ya un doble Yo: el Yo como sujeto y el Yo como objeto. Cómo es posible que yo, el ‘yo pienso’, me sea un objeto (de intuición) y pueda diferenciarme así de mí mismo es algo sencillamente imposible de explicar, a pesar de ser un *factum* indudable» (Kant, 1804, 31). La perplejidad kantiana por la conciencia de uno mismo, que compartió en su momento Schopenhauer, sigue presente en las discusiones contemporáneas de la filosofía de la mente, las ciencias cognitivas y las neurociencias. Después de varias décadas de hegemonía de conductismo, eliminacionismo, fisicalismo, y funcionalismo, el problema de la subjetividad nuevamente ha cobrado importancia, sin que el “problema kantiano” haya desaparecido. Susan Greenfield, reconocida especialista en neurofisiología de la universidad de Oxford, es un buen ejemplo, entre muchos otros, de

* Universidad Nacional Autónoma de México. enriquegr@correo.unam.mx

la mencionada perplejidad frente a la conciencia de sí desde una perspectiva científica. “La conciencia es imposible de definir. Sin embargo, sé que soy consciente y asumo que la demás gente también lo es” (1998, 210). Siendo un fenómeno por definición subjetivo, la conciencia se ha convertido en un “anatema” para los científicos “porque la esencia de la ciencia es la objetividad” (1998, 211). Ante este desafío se ha intentado mostrar que el enfoque de la actual ciencia del cerebro puede dar cuenta de la conciencia sin necesidad de ceder a una perspectiva subjetiva. Así, la conciencia se concibe como una propiedad, o mejor dicho, como un “rasgo neuronal” del cerebro (Koch, 2004, 29). Francis Crick ha llamado a esta tesis la “hipótesis revolucionaria”: “‘usted’, sus alegrías y sus penas, sus recuerdos y sus ambiciones, su propio sentido de la identidad personal y su libre voluntad, no son más que el comportamiento de un vasto conjunto de células nerviosas y de moléculas asociadas” (Crick, 1990, 3). Negar que la perspectiva de la primera persona sea relevante para poder dar cuenta del fenómeno de lo mental, es un tema presente desde hace mucho tiempo en la filosofía de filiación empirista. Ya Hume, nos recuerda Kripke, sostuvo que en las llamadas experiencias subjetivas como dolores, deseos, creencias, percepciones auditivas y visuales, etc., no se encuentra presente ningún “yo” sino sólo lo experimentado. De ahí que Wittgenstein haya suscrito la afirmación de Lichtenberg: en lugar de decir “yo pienso” habría que decir con mayor precisión “algo piensa” (Kripke, 1982, 134).

Desde el “giro” hermenéutico-lingüístico de la filosofía, que se suele atribuir a Heidegger y Wittgenstein, plantear el tema de la “conciencia” o de la “subjetividad” levanta la sospecha de defender un paradigma cartesiano –el mentalismo– que ya no posee importancia alguna. “Precisamente lo que para la filosofía posterior a Occam o a Descartes era lo único cierto del conocimiento humano –la evidencia de mi experiencia interna– es algo ahora irrelevante, si de lo que se trata es de una comprensión del mundo y de sí mismo válida intersubjetivamente” (Apel, 1991, 55). La contundencia de esta afirmación es característica de las posturas que ven en la “experiencia interna” o “introspección”, solamente problemas mal

planteados, o mejor dicho, falsos problemas. Para Gilbert Ryle esta confusión se resume en la “doctrina oficial”, cuyo origen es cartesiano y “sostiene que, excepto en el caso de los idiotas y los recién nacidos, todo ser humano tiene un cuerpo y una mente” (Ryle, 1949, 25). El error del mentalismo radica en afirmar que lo propio de la subjetividad es su irreductibilidad a criterios físicos, inaccesibles al dominio intersubjetivo. Descartes planteó, en efecto, que “para ser no tenemos necesidad de extensión, de figura, de ser en algún lugar, ni de alguna cosa semejante que se pueda atribuir al cuerpo, y manifiestamente conocemos que nosotros somos en razón sólo de que pensamos” (Descartes, 1644, 25-26). Sin embargo, el dualismo que supone esta afirmación dista mucho de ser algo claro. Es problemático por muchas razones; una de las más importantes es lo que se conoce como el problema del “interaccionismo” entre sustancias. ¿Cómo puede una sustancia inmaterial ejercer causalidad física? Descartes no tuvo una respuesta para esta cuestión más allá de sugerir que posiblemente es en la glándula pineal donde lo mental y lo físico interactúan (Descartes, 1649, 102-105). En todo caso, lo cuestionable de la postura cartesiana radica en los supuestos epistémicos que subyacen a su planteamiento mentalista. En *Los principios de la filosofía* Descartes recurre explícitamente a lo que se denomina ahora “psicología popular”. “No explico en este lugar otros diversos términos de los que ya me he servido y de los que he de hacer uso adelante, pues no creo que alguno de los lectores de mis escritos sea tan estúpido que no pueda llegar a comprender por sí mismo lo que tales términos significan” (1644, 27). Contra este saber obvio, precientífico, van dirigidos los argumentos de la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas. Al carecer de una explicación científica rigurosa el dualismo y el vitalismo “se han visto relegados al basurero de la historia, junto con la alquimia y la astrología” (Dennett, 1996, 37).

Ahora, gracias a los avances de las neurociencias, sabemos del “error de Descartes”: “la separación abismal entre el cuerpo y la mente, entre el material del que está hecho el cuerpo, medible, dimensionado, infinitamente divisible, por un lado, y la esencia de la

mente, que no se puede medir, no tiene dimensiones, es asimétrica, no divisible” (Damasio, 1994, 286). Paul M. Churchland, uno de los más importantes defensores del “materialismo eliminativo”, sostuvo en un libro ya clásico que el estudio de lo mental tenía que realizarse desde el modelo de investigación que proporcionan las neurociencias. A su juicio, gracias a éstas, se ha exorcizado para siempre el “fantasma” que habitaba en la máquina y, finalmente, tenemos una máquina limpia y purificada de todo mentalismo. El entusiasmo de Churchland es palpable: la nueva ciencia de la mente nos podrá decir con precisión lo que acontece en lo que antes llamábamos “conciencia”, sin recurrir al lenguaje de la “psicología popular”, tan lastrado de equívocos pero que, no obstante, todavía no ha sido posible despachar con los argumentos que han planteado los eliminativistas en su contra. Según Churchland, en realidad no hay creencias, deseos, intenciones, dolores, expectativas, sentimientos, emociones, etc., no al menos como manifestaciones de una supuesta “alma” o “mente”.

Las explicaciones que nos demos recíprocamente respecto de nuestras conductas tendrán que recurrir a elementos tales como los estados neurofarmacológicos, la actividad nerviosa en zonas anatómicas especializadas y cualquier otro tipo de estados que la nueva teoría juzgue pertinentes. También se transformará la introspección personal y tal vez llegue a adquirir un mayor nivel de profundidad en virtud del marco más preciso en el cual tendrá que trabajar” (Churchland, 1984, 78).

Lo mental es resultado de complejos sistemas nerviosos, redes neuronales, sinapsis, y otros procesos fisiológicos; la falsedad de las concepciones de sentido común sobre lo mental radica en que son prácticamente irreducibles a los criterios de la neurociencia (Stich, 1983).

Frente a la “doctrina oficial” que Ryle identifica con el dualismo cartesiano y sus diversas manifestaciones conceptuales e históricas, se ha erigido otra tradición a la que Richard Rorty ha denominado

la tradición “Ryle-Dennett” (Rorty, 1982, 325), en la que podríamos incluir al propio Rorty, D. M. Armstrong, P. Feyerabend, P. M. Churchland, S. P. Stich, entre otros. Lo característico de esta tradición es que el tema de lo mental deja de tener interés y se intenta explicarlo a partir de otras instancias alejadas de los presupuestos del dualismo y de todo aquello que implique o suponga un punto de vista subjetivo. La “nueva tradición” nos invita a deshacernos de la idea de que los acontecimientos que identificamos como subjetivos acontezcan en una especie de “teatro cartesiano” accesible sólo por medio de la introspección (Cf. Baars, 1997; Dennett, 1991, 51). Gran parte de esta problemática parece radicar en los criterios epistemológicos pero, ante todo, ontológicos, en que se plantea la pregunta por lo subjetivo. ¿Es la perspectiva de la primera persona la manera correcta de abordar la pregunta por la conciencia y lo mental? Las respuestas que se han dado son distintas dependiendo del compromiso teórico del autor. Tenemos desde negativas contundentes con respecto a la realidad y relevancia de la subjetividad para la comprensión de la mente humana, pasando por intentos de reducirla a un “efecto” del acoplamiento de sistemas neuronales vía un paradigma funcionalista y representacional de la mente, hasta posturas que a través de una visión fuertemente cognitivista o afines a ella, intentan mostrar la relevancia metodológica de la perspectiva de la primera persona. En coincidencia con estas últimas tendencias, algunos representantes de la última generación de fenomenólogos se han interesado en establecer vínculos con la filosofía analítica de la mente, las ciencias cognitivas y las neurociencias. Esta tarea ya había sido iniciada en la década de los ochenta a través de un fecundo acercamiento entre la obra de Frege y la de Husserl que actualmente se realiza por medio de Brentano.

La defensa de la perspectiva de la primera persona como un hiato de sentido subjetivamente orientado desde el cual se estructura la experiencia, es una postura común a fenomenólogos que, como Husserl, se oponen a la naturalización de la conciencia. La subjetividad de la experiencia humana presenta una tesitura que las ciencias aún no han sabido tratar, pues no encaja con el criterio

básico del objetivismo epistémico: lo físico (cf. Nagel, 1986, 27; Frank, 1995). Para la fenomenología la experiencia humana se define por ser subjetiva: “Es para mí una evidencia que toda conciencia es conciencia de mi yo” (Husserl, 1925: 315)¹. La perspectiva naturalizada de la conciencia parte de la posibilidad de reducir estados mentales a estados físicos, lo que lleva a una “clausura cognitiva”, es decir, a la imposibilidad de indicar el tipo de relación que se establece entre un acontecimiento subjetivo y su correlato físico, pues los estados de conciencia no son objeto de percepción alguna, no se pueden considerar los procesos neurofisiológicos como estados de conciencia. “En otras palabras: la conciencia es noumenal con respecto a la percepción del cerebro” (McGinn, 1991, 3). Pese a todo, algunos filósofos de filiación analítica se han esforzado por mostrar lo problemático de esta concepción, por ejemplo H.-N. Castañeda, Th. Nagel, S. Shoemaker, y J. Searle. En lo que sigue indicaré algunos de los aspectos de esta cuestión y articularé una propuesta que asume la defensa de una ontología de la primera persona.

2. DEL YO NEURAL A LA AUTOCONCIENCIA SIN LENGUAJE

El panorama actual sobre la subjetividad se caracteriza por una polarización entre dos tendencias representativas de la filosofía contemporánea². Una, heredera de los problemas que planteó la temprana filosofía analítica de la mente durante la primera

¹ Esta postura le ha valido a los fenomenólogos el siguiente juicio: “¿No presenta el pensamiento filosófico a principios de nuestro siglo [xx] rupturas semejantes a las de la pintura en su camino hacia lo abstracto, a las de la música con su tránsito desde la música tonal al sistema dodecafónico, y a las de la literatura con la disolución de las estructuras tradicionales de la narración? [...] También los filósofos contemporáneos celebran su propia despedida. Los unos se llaman postanalíticos, los otros postestructuralistas o postmarxistas. El que los fenomenólogos no hayan encontrado todavía su ‘post’ es algo que casi los torna sospechosos” (Habermas, 1988, 13).

² No quiero decir con esto que la fenomenología, la filosofía analítica de la mente, las ciencias cognitivas y las neurociencias sean las únicas tendencias que se ocupan actualmente del tema de la subjetividad. Posturas que se inspiran en la hermenéutica, el neoestructuralismo, y el psicoanálisis también están realizando importantes aportes a esta cuestión. Cf., por ejemplo, Critchley & Dews 1996; Frie, 1997.

mitad del siglo xx, y la otra por la fenomenología, única tradición filosófica contemporánea que no dejó de considerar el problema de la subjetividad como una cuestión de primer orden, actitud que se refleja actualmente en la discusión que mantiene con las ciencias cognitivas y las neurociencias. La filosofía de la mente de inspiración analítica preparó, durante décadas de rigurosos análisis conceptuales, el terreno sobre el que ahora trabajan los representantes de la nueva tradición. El recurso a los resultados de la investigación empírica en los campos de la inteligencia artificial, la lingüística computacional, la biología y la fisiología del cerebro, la percepción visual, las redes neuronales, entre otros, caracteriza este enfoque que bien podríamos llamar interdisciplinario. Pese a la enorme diversidad de estrategias, estas posturas comparten la actitud que asumen frente a lo que he llamado “el problema kantiano”. La subjetividad y las cuestiones que se derivan de ella, como la conciencia, la autoconciencia, y la ipseidad (*selfhood*)³ de la experiencia son, generalmente, reducidas, eliminadas, o, en el mejor de los casos, postergadas. Esta estrategia, común a los enfoques materialistas y funcionalistas, en los que se recurre constantemente a la tesis de la causalidad e identidad entre procesos físicos y mentales, ha tenido como uno de sus resultados más sólidos la concepción de lo mental como un efecto de complejos sistemas fisiológicos y neurolingüísticos que posibilitan representaciones del mundo, entre las cuales se encuentra, por supuesto, la representación de uno mismo. Según esto, un estado mental es una representación que se genera a partir de una codificación de información a partir de un estímulo del entorno, cuyo resultado es una acción, conducta, creencia, o deseo. La “arquitectura” cognitiva de la conciencia nos

³ Utilizo el término “ipseidad” para referirme a la dimensión subjetiva de la experiencia dotada de una cierta identidad. Paul Ricoeur (1990, xi-xv) distingue entre “identidad-*idem*” e “identidad-*ipse*”. El primer término expresa la concepción de la identidad como lo “mismo” (*sameness*), mientras que el segundo señala una concepción de identidad más fuente (*selfhood*). La identidad-*idem* consiste en una identidad numérica, cuantitativamente idéntica y permanente en el tiempo (Wiggins, 1980). La identidad-*ipse* señala una dimensión de la experiencia cualitativamente diferenciada que se expresa a través de actitudes, acciones, deseos, creencias, etc., fundadas en una semántica de la primera persona.

permite diferenciar objetos, utilizar símbolos, emplear lenguajes, desarrollar capacidades, y manifestar autoconciencia. A esta concepción se le denomina “teoría computacional de la mente”. “Hay hechos de la mente de los que esta teoría da razón y que, sin ella, no sabríamos en absoluto cómo explicar. Además, su idea central –que los procesos intencionales son operaciones sintácticas definidas realizadas sobre representaciones mentales– es de una elegancia sorprendente” (Fodor, 2000, 1).

La teoría matemática de la información y de la codificación de Shannon, la lingüística generativa de Chomsky, la teoría de las redes neuronales de Von Neumann, la tesis de la máquina de Turing, la teoría de la evolución, e incluso en algunos casos la física cuántica, tal y como lo ha defendido Roger Penrose, conforman el marco teórico de la concepción de lo mental como un producto emergente del cerebro en tanto sistema autoorganizado con funciones jerarquizadas altamente diferenciadas, entre las cuales se encuentran los llamados “correlatos neuronales de la conciencia” que dan por resultado, según Antonio Damasio, un “yo neural”. Esta tesis se sustenta en una concepción representacional de la mente en la que el yo, entendido como sentido de “miedad” (*mineness*), se genera a partir de la vigilia, la atención, la formación de imágenes del cuerpo propio y la diferenciación del entorno espacio-temporal. El “yo neural” es un centro de experiencias consistentes dotadas de una perspectiva enriquecida por la memoria. Damasio no habla de “primera persona” y en su lugar prefiere entender la subjetividad de este yo como una suerte de “archivo” de representaciones que se tiene de uno mismo. “En resumen, la reactivación incesante de imágenes actualizadas acerca de nuestra identidad (una combinación de memorias del pasado y del futuro planeado) constituye una parte considerable del estado del yo, tal como yo lo entiendo” (1994, 221). Pero ¿de dónde proviene la individualización de esta memoria? ¿Qué dota de ipseidad a las experiencias? Según Damasio, el origen de las representaciones de uno mismo se encuentra en las cortezas sensoriales, las regiones de asociación corticales sensoriales y motrices, y en los núcleos subcorticales (tálamo y ganglios basales). La ipseidad es posible

por el adecuado funcionamiento de estos sistemas que ofrecen la base biológica del yo cuyo carácter es prelingüístico, pues el yo es una función que se deriva de áreas del cerebro que “no requieren lenguaje”. Así, tener un “yo” es lograr articular una narración en torno a un número finito de acontecimientos desde una perspectiva específica –la “mía”– sin que haya necesidad de utilizar el lenguaje para expresarla. “La narración puede conseguirse sin lenguaje, empleando las herramientas representacionales elementales de los sistemas sensorial y motor en el espacio y el tiempo. No veo ninguna razón para que los animales sin lenguaje no puedan efectuar dichas narraciones” (1994, 224). Las narraciones “verbales”, propias de los seres humanos, son de segundo orden, se realizan a partir de narraciones no verbales. “Puede que el lenguaje no sea el origen del yo, pero ciertamente es el origen del ‘ego’” (1994, 224).

Aquí nos topamos con uno de los planteamientos que busca mostrar el carácter paradójico de la perspectiva de la primera persona a través de una crítica radical a su formulación canónica. Es lo que José Luis Bermúdez ha llamado la “paradoja de la autoconciencia” (1998, 1). La autoconciencia implica la posesión de pensamientos en primera persona (*I-Thoughts*), es decir, poder emitir proposiciones que muestren una utilización competente de los pronombres personales. El dominio de la semántica de la primera persona es, aparentemente, un requisito indispensable para ser autoconscientes (Strawson, 1997, 210). La paradoja surge precisamente de la base de esta concepción, pues si la autoconciencia depende de la posesión de pensamientos en primera persona también es evidente que para tener este tipo de pensamientos es indispensable reconocerse como su autor; se trata entonces de una “capacidad circular” (Bermúdez, 1998, 21). La sugerencia de Bermúdez es que la autoconciencia debe plantearse desde un campo de experiencia más básico que el delimitado por los contenidos conceptuales de la primera persona. En este sentido, la autoconciencia es una habilidad que no depende del lenguaje y remite a contenidos “no-conceptuales”. “Hay modos no conceptuales de representación del mundo que se encuentran a disposición de aquellas criaturas que no poseen los conceptos necesarios para

especificar cómo se está representado el mundo” (Bermúdez, 1998, 43). De hecho, los niños pequeños y los animales, pese a ser criaturas sin lenguaje poseen contenidos no conceptuales de primera persona en tanto que tienen la capacidad de orientarse y diferenciarse de su entorno a través de la percepción somática (cf. Niesser, 1991). La paradoja de la autoconciencia se disuelve cuando se acepta que hay pensamientos en primera persona sin que ello implique recurrir a contenidos conceptuales, esto es, lingüísticos. El lenguaje es considerado una “herramienta cognitiva” que aparece únicamente con el desarrollo de las capacidades y habilidades conceptuales (Bermúdez, 2003, 151-164). Las criaturas sin lenguaje, pese a lo que la tradición filosófica occidental sostiene al respecto, poseen modos de interacción y socialización “que no requieren la intervención del lenguaje” (2003, 152). En suma, lo que nos sugiere Bermúdez es que no es necesario tener actitudes proposicionales ni pensamientos para ser autoconscientes, postura que podría oponerse a una conocida tesis sostenida por Frege. “El pensamiento, imperceptible en sí, se viste con el ropaje perceptible de la oración, con lo que somos capaces de captarlo” (Frege, 1918/19, 200). Esto implica sostener que una criatura autoconsciente debe poder expresar parte de sus pensamientos de manera lingüística (Davidson, 1982, 148). Se trata del vínculo necesario, elevado en ocasiones a *conditio sine qua non*, entre pensamiento y lenguaje. Frege ya había reconocido que las representaciones mentales “no pueden ser vistas, ni tocadas, ni olidas, ni gustadas, ni oídas” (1918/19, 209), por ello “no hay dos personas que tengan la misma representación” (1918/19, 211). Sólo a través del lenguaje se puede eliminar la carga mentalista y subjetivista de las representaciones.

La importancia del lenguaje en la adquisición de la autoconciencia es innegable. Damasio y Bermúdez coinciden en defender una concepción de la autoconciencia no conceptual. La diferencia que introduce Damasio entre “yo” y “ego” apunta a esa dirección, pero no soluciona en ningún modo el problema de la autoconciencia como una competencia que requiere o no contenidos conceptuales. Sostener que existe un “yo neural” al margen de una dotación lingüís-

tica, o autoconciencia sin contenidos conceptuales es sugerir que la ipseidad es una construcción meramente representacional y no una instancia constitutiva de la subjetividad. No obstante, desde una perspectiva fenomenológica, es una omisión situar la percepción “precogitativa” al mismo nivel de la ipseidad que ya implica una capacidad simbólica y semántica. Es aquí donde la perspectiva de la primera persona no sólo debe entenderse en un sentido lato: como el punto de vista subjetivo que posee todo ser dotado de la suficiente especialización perceptiva-somática, sino también en un sentido fuerte en tanto que la utilización adecuada del pronombre personal dota de una significación determinada a las experiencias. A esto se refiere Frege cuando afirma que “la captación del pensamiento presupone alguien que capta, alguien que piensa. Ése es, pues, el portador del pensamiento” (Frege, 1918/19, 223). Se trata del punto de vista de la subjetividad que define la experiencia del mundo en general. “El sí mismo es el origen geométrico del mundo, esto es, el centro del universo como un todo experimentado [...] Origen pero no fuente, este es el contraste fundamental en la estructuración del sí mismo con el mundo” (Castañeda, 1979, 96). Toda experiencia se presenta siempre desde una subjetividad: indexicalmente señalada, sintácticamente configurada, semánticamente significada, corporalmente situada. “El mecanismo de referencia indexical constituye la estructura de la subjetividad” (Castañeda, 1990, 255).

En este punto es plausible tomar en cuenta la sugerencia de Galen Strawson de entender “experiencia” como equivalente de “conciencia” o “consciente”, pues “la expresión ‘experiencia consciente’ es un pleonasma” (1994, 22). En la experiencia existen elementos cognitivos y sensoriales que apuntan a un tipo de fenómeno muy específico: lo cualitativamente subjetivo. Lo mental designa esta realidad que se presenta en la capacidad de tener experiencias que si bien pueden partir de contenidos no conceptuales no se agotan en ellos porque las experiencias son siempre cualitativas, significativas, en la medida en que poseen la característica de ser para alguien. “Considérese una experiencia de dolor. Si hay una experiencia de dolor, tiene que haber, obviamente, alguien o algo que sienta el

dolor. No puede haber simplemente un contenido experiencial. Una experiencia es necesariamente experiencia *para* alguien o algo” (1994, 151). El problema radica en que este aspecto fundamental de la experiencia se cuestiona al punto en que se sostiene que no posee un estatus real, y se busca reducirlo a un efecto de nuestra organización neurofisiológica. No estoy sugiriendo que sea baladí afirmar lo anterior; pero en la búsqueda de lo objetivo la subjetividad pierde toda relevancia: donde creíamos tener sensaciones, percepciones –los temidos *qualia*– no hay nada en realidad, entendiendo esta “nada” como “nada subjetivo”. Las cualidades son subjetivas y por ello mismo, aparentes, una suerte de ilusión de la percepción. Pues bien, esta “ilusión” también puede ser de la propia subjetividad a través de una “ilusión gramatical” (Amscombe, 1957, 159; Kenny, 1988, 4).⁴ Aparentemente, esto apunta a lo que Hume ya había indicado al respecto. No hay “yo” alguno en nuestras experiencias, sólo datos, impresiones, sensaciones.

Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a lo que se supone que nuestras impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir invariablemente idéntica durante toda nuestra vida. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable (Hume, 1739, 399).

Afirmar que nuestras experiencias son subjetivas remite a una herencia conceptual vinculada a una concepción dualista de lo mental de la que todavía podemos encontrar algunas apoloías contemporáneas, como la de Karl R. Popper (1994). Para desechar

⁴ Nietzsche ya había sostenido que el “yo” es únicamente una ficción de la voluntad de vida. “El ‘yo’ se encuentra determinado por el pensamiento, pero hasta ahora se creía en un plano más bien popular, que en el ‘yo pienso’ había a manera de una conciencia inmediata, a cuya analogía entendíamos todas las demás relaciones causales. Pero por muy normal y necesaria que sea esta ficción, no es posible olvidar su carácter fantástico: puede haber una creencia que sea condición de vida y, a pesar de ello, falsa” (1886/88, 278).

esta opción, se ha optado por un regreso a un atomismo psicológico inspirado en Locke y Hume; esto es particularmente claro en el debate sobre la identidad personal. Derek Parfit, uno de los máximos exponentes en esta temática, ha sostenido que podemos concebir estados psicológicos sin que ello implique el recurso a un supuesto “yo”. “Las llamadas verdades subjetivas no requieren de ningún sujeto de experiencias. Un pensamiento particular puede ser autoreferencial” (1984, 252). Parfit busca dar respaldo a sus argumentos recurriendo a un considerable número de “casos problemáticos” –teletransportación, fisión, división por trasplante de hemisferios cerebrales– por medio de los cuales intenta mostrar que nuestra concepción sobre la ipseidad de la experiencia es sumamente problemática. Sin duda, los casos de “personalidad múltiple”, junto a otros desórdenes psicológicos graves, constituyen los retos más importantes para una propuesta que intente reformular y enriquecer los temas de la filosofía de la mente (Cf. Wilkes, 1988), pues desde el siglo XVII el modelo de análisis filosófico ha sido una mente clínicamente sana. Actualmente, se cuestiona este presupuesto con el que ha trabajado la filosofía durante más de tres siglos.

3. NO SER NADA: LA NEUROFILOSOFÍA

“No ser nada”: con este provocador título el filósofo alemán Thomas Metzinger ha escrito una obra que pese a su reciente publicación (2003), se ha convertido en muchos aspectos en una referencia ineludible en el debate actual sobre la subjetividad. Cercano al círculo de neurocientíficos y neurofilósofos, como se han dado en llamar, formado por Hanna y Antonio Damasio, Paul y Patricia Churchland, Francis Crick, Christof Koch, Vittorio Gallese, entre otros, Metzinger arremete contra la concepción de la subjetividad como una experiencia cualitativamente diferenciada. “Este es un libro sobre la conciencia, el sí mismo fenoménico y la perspectiva de la primera persona. La tesis más importante es que no hay cosas como sí mismos existiendo en el mundo: nadie ha tenido o ha sido un sí mismo. Todo lo que ha existido son modelos de sí conscientes que

no se pueden reconocer como modelos” (2003, 1). Esta formulación paradójica busca expresar una tesis sencilla, vista desde la postura funcionalista que sostiene nuestro autor: “el sí mismo fenoménico no es una cosa sino un proceso” (2003, 1), concretamente, una función de un complejo sistema biológico que codifica información. Por ejemplo, cuando se están leyendo estas líneas tenemos conciencia de estar haciéndolo, pero eso no muestra que exista un sí mismo (el sujeto que lee); lo que captamos en el acto de la lectura no es ningún estado de cosas referido a alguien, sino el contenido del “modelo de ipseidad” que es activado por nuestro cerebro y que nos otorga las experiencias en primera persona, en este caso, la “simulación” de la lectura por un “yo”. Este es un producto de la “evolución”, “la mejor invención que la Madre Naturaleza ha hecho” (2003, 1). Para muchos investigadores en el campo de las ciencias cognitivas y las neurociencias es claro que la perspectiva de la primera persona responde a un cambio de nivel en la evolución de la especie humana; es el paso de la evolución biológica a la evolución cultural. Metzinger afronta lo que considera ya un lugar común: la imposibilidad de reducir la perspectiva de la primera persona a la perspectiva de la tercera persona. Nuestro autor ofrece una solución funcionalista y representacionalista de la naturaleza de la perspectiva de la primera persona donde su objeto de estudio queda finalmente disuelto en los sistemas autoorganizados de nuestra constitución biológica. Aboga por una “ciencia de la conciencia” pese a lo problemático que puede resultar tal empresa (1995, 3), y propone hacer de lo subjetivo algo explicable en términos científicos; para ello se requiere de una “revolución intelectual” (1995, 3) que ya están llevando a cabo las neurociencias y la inteligencia artificial al desarrollar modelos computacionales de simulación que reproducen de manera observable lo que la introspección es incapaz de ofrecernos: datos objetivos sobre la mente que nos librarán, a mediano plazo, de todos los errores conceptuales que introdujo el cartesianismo, incluido su antropocentrismo, pues los estudios empíricos que han desarrollado estas investigaciones han logrado mostrar que los animales no humanos y ciertos sistemas artificiales poseen o pueden desarrollar conciencia (2004, 34)

Es difícil esbozar el derrotero argumentativo de un libro de poco más de setecientas páginas pero su estrategia es muy semejante a la desarrollada por Dennett (1991). Según éste, no existe la conciencia como un fenómeno cualitativo sino que es, básicamente, el efecto que produce una máquina virtual de Von Neumann que opera en base a una arquitectura en paralelo: el cerebro (1991, 223). No por nada sigue sosteniendo, a tres lustros de haber publicado esta obra, que la perspectiva de la primera persona es uno de los impedimentos filosóficos más importantes para avanzar en la investigación de la conciencia (cf. Dennett, 2005). De manera análoga, Metzinger nos invita a despojarnos de nuestros ropajes subjetivistas y abrazar una teoría filosófica que tiene la superioridad explicativa, frente a otras, de incorporar la investigación empírica de la neurofisiología, las ciencias cognitivas, la inteligencia artificial, los estudios de caso sobre alteraciones de la personalidad, defectos de la percepción relacionados con daño o deformación cerebral, etc. Se busca crear un puente entre las humanidades y las ciencias para establecer un campo común de trabajo. Esta intención es, indudablemente, loable. Pero lo que aquí interesa, desde un punto de vista filosófico, es saber en qué medida estas disciplinas más que aclarar nuestro problema lo pueden tornar más engorroso. Por supuesto, esto depende desde qué marco conceptual vamos incorporar sus resultados. “No ser nada” significa mostrar que las explicaciones que hasta ahora se han dado en torno a la subjetividad no pueden aceptarse por operar bajo presupuestos dudosos, casi todos ellos debido a la falta de información en torno a las investigaciones científicas sobre la conciencia. Generalmente, no se realizan las adecuadas distinciones analíticas y conceptuales en el tratamiento de lo que puede significar poseer una “perspectiva de la primera persona”. ¿Se trata de una cuestión fenoménica o cognitiva? ¿Posee un estatuto ontológico especial, como sostienen algunos filósofos, o es un mecanismo que se produce por el concurso de los distintos sistemas neurológicos y cuya finalidad es proporcionar un sentido o dirección de unidad a nuestra experiencia?

Se suele considerar que la perspectiva de la primera persona posee una “autoridad” especial que se sustenta en la tesis del “acceso

privilegiado”. Según Bertrand Russell se trata de un conocimiento directo:

No sólo tenemos un conocimiento de las cosas, sino que con frecuencia nos damos cuenta de nuestro conocimiento de las cosas. Cuando veo el sol, con frecuencia me doy cuenta de mi acto de ver el sol; así, “mi acto de ver el sol” es un objeto del cual tengo un conocimiento directo [...] Del mismo modo podemos ser conscientes de nuestro sentimiento de placer o de pena, y, en general, de los acaecimientos que ocurren en nuestro espíritu (1912, 49).

De hecho, según Russell, en el conocimiento directo presente en la introspección están operando dos momentos: el dato de los sentidos y la captación reflexiva de estos datos. “Así, cuando conozco mi acto de ver el sol, el hecho completo cuyo conocimiento tengo es ‘Yo-que-conozco-un-dato-de-los-sentidos’ [...] Es difícil ver cómo podríamos conocer esta verdad ni aun comprender lo que significa, si no tuviéramos el conocimiento directo de algo que denominamos ‘yo’” (1912, 51). Sin embargo, según Metzinger hay que distinguir la perspectiva lingüística de la primera persona que se presenta a través del dominio del pronombre personal, y, por otro lado, la perspectiva epistémica de la primera persona que no requiere de lenguaje o pensamientos conceptuales. Metzinger asume así las tesis de Bermúdez y Damasio en torno al pensamiento no conceptual: la perspectiva de la primera persona posee una estructura diferenciada que va del nivel perceptivo al lingüístico siendo un nivel de orden superior posibilitado por actitudes proposicionales, autoconocimiento vía familiarización cognitiva con el entorno a través del cuerpo propio y las interacciones sociales (Metzinger, 2003, 572). La perspectiva fenoménica de la primera persona no supone una instancia epistémica y lingüística; desde el ámbito de la psicología de la personalidad se ha elaborado un concepto complejo y diferenciado del sí mismo que va desde la autopercepción somática a la socialización (Harré, 1998, 68-94). De manera que la noción de un “sujeto de la experiencia” no es lógicamente primitiva, pues “puedes ser sujeto de experiencia

durante toda tu vida sin saber nunca este hecho” (Metzinger, 2003, 577). De ahí que, en sentido estricto, se deba diferenciar el sujeto de experiencia de otras instancias que se suelen confundir con él, como la subjetividad epistémica y la lingüística. Para las neurociencias cognitivas de la conciencia y la psicología científica sólo existen modelos fenoménicos de relaciones intencionales. La subjetividad no es una “cosa” sino una “propiedad de un complejo proceso representacional desplegado en un sistema físico” (2003, 577). La perspectiva de la primera persona presenta así tres características fundamentales:

- 1) “Miedad” (*Mineness*). Sus expresiones son típicas de la “psicología popular”. Por ejemplo: mis pensamientos, mis piernas y manos me son tan familiares que no podría confundirlas con las de alguien más.
- 2) “Mismidad” (*Selfhood*). Es un tipo específico de experiencia fenoménica: poseer un sentido de unidad, ser un “yo”, además tener un acceso inmediato a experiencias que por su misma naturaleza se consideran subjetivamente orientadas en un sentido fuerte. Se sitúa a un nivel básicamente perceptivo y corporal que genera, no obstante, una identidad a niveles más complejos.
- 3) “Perspectividad” (*Perspectivalness*); se refiere a la situación espacial donde el entorno se presenta como una totalidad cuyo foco de referencia es el sí mismo espacialmente definido (Baker, 1998, 328; Metzinger, 2004, 37-38).

Esta “neurofenomenología” (Metzinger, 1999, 377-405) intenta abordar la subjetividad desde una óptica objetiva, en armonía con los parámetros de la actual visión científica de la realidad, buscando establecer un marco conceptual que explique las condiciones fisiológicas de la conciencia sin recurrir a ningún principio metafísico como la autorreflexión o la introspección de un supuesto yo, pues la perspectiva de la primera persona puede ser explicada en términos

de correlación entre procesos mentales y actividades neuronales. Metzinger defiende así una interpretación naturalizada reductivista de la mente que rechaza tajantemente la concepción de la subjetividad como una espontaneidad reflexiva, propia de la tradición metafísica, a favor de la tesis de la autoorganización sistémica de los organismos biológicos. La concepción tradicional de lo mental como algo accesible por medio de un “acceso privilegiado” o “introspección” se torna insostenible, pues la manera en que se ha logrado explicar muchos de los procesos mentales se encuentra comprometida con una ontología objetivista de la realidad. “Introspección” y “subjetividad” son dos conceptos irreductibles entre sí pese a lo que la tradición mentalista ha sostenido. La introspección designa, como señala Russell, un conocimiento inmediato vía una percepción “interna” cuya imagen clásica es la del “teatro cartesiano”. La afinidad entre Dennett y Metzinger es evidente: ambos se decantan por una crítica radical a la tesis del acceso privilegiado y la introspección, lo que tiene como consecuencia el rechazo de la perspectiva de la primera persona como algo relevante para explicar la subjetividad. La recusación del modelo “internalista” de lo mental a favor de un modelo “externalista” –“heterofenomenológico”, según Dennett, o “neurofenomenológico” para Metzinger– plantea la superioridad explicativa de la perspectiva objetiva, ya que “la perspectiva de la primera persona no es más que una traicionera fuente de errores” (Dennett, 1991, 83). Los datos obtenidos desde criterios “exteriores” –válidos intersubjetivamente– son los que nos permiten sortear el peligro del subjetivismo, pues como ya señaló Wittgenstein, “un proceso interno necesita criterios externos” (1953, § 580).

Este escenario sobre la subjetividad tiene, no obstante, sus excepciones. John Searle sostiene que la conciencia no es la propiedad de una misteriosa sustancia físicamente inaccesible, sino un “rasgo biológico de ciertos organismos en exactamente en el mismo sentido de ‘biológico’ en el que la fotosíntesis, la mitosis, la digestión y la reproducción son rasgos biológicos de los organismos” (1992, 105). Sin embargo, la subjetividad debe considerarse ontológica y no epistemológicamente. Tener dolores, sensaciones, percepciones, creencias,

intenciones, etc., no depende de una perspectiva de tercera persona, pues no tiene mucho sentido afirmar que cuando alguien le duele una pierna tiene necesariamente que manifestar una conducta observable que sea considerada como expresión de un dolor. Puedo sentir dolor aunque no lo exprese en una determinada conducta, así como puedo tener pensamientos sin que nadie pueda observarlos. El dolor y el pensamiento existen en primera persona. “Aunque puedo observar fácilmente a otra persona, no puedo observar su subjetividad. Y, mucho peor, no puedo observar mi propia subjetividad, dado que cualquier observación que pudiera procurarme sería, ella misma, aquello que se suponía que era observado” (Searle, 1992, 110). La ontología de la primera persona sostiene que no hay observador objetivo, como en el caso de la perspectiva epistémica, pues el propio acto de observar es subjetivo. La pregunta que plantea Searle nos introduce a uno de los aspectos más importantes de nuestro problema: “¿cómo hacemos para acomodar la realidad de los fenómenos mentales *subjetivos* con la concepción científica de la realidad como algo totalmente *objetivo*?” (Searle, 1984, 21).

4. EL SÍ MISMO Y LA ONTOLOGÍA DE LA PRIMERA PERSONA

La obra de Metzinger y demás neurofilósofos es una muestra de lo que hace ya casi un siglo Husserl denominaba la “naturalización” de la conciencia: “Lo que caracteriza a todas las formas de naturalismo extremo y consecuente, que va desde el materialismo popular a las formas más recientes del monismo sensualista y del energetismo, es, por un lado la *naturalización de la conciencia*; por el otro, la *naturalización de las ideas* y, por consiguiente, de todo ideal y de toda norma absoluta” (Husserl, 1911, 14). Este positivismo extremo se sostiene en una premisa ejemplarmente expresada en la neurofilosofía: tomar la concepción científica de la realidad como el criterio para definir los límites de lo verdadero. Gran parte del debate que ha dominado en la filosofía de la mente y en las ciencias cognitivas durante los últimos veinte años parte precisamente de la necesidad de mostrar lo irrelevante del saber precientífico sobre la

conciencia. Según esta concepción, somos “personas sin mente” (Rorty, 1979, 73-123) en tanto que el lenguaje intencional por medio del cual expresamos nuestros estados psicológicos no tiene correlato alguno con un criterio físico. Pero la subjetividad se experimenta a través de las llamadas actitudes intencionales que constituyen la base de las narrativas a través de las cuales se configura la identidad individual. Poseer un determinado punto de vista sobre nuestras propias experiencias no tiene porque ser interpretado como un supuesto “acceso privilegiado”, mentalista e inverificable. Si se asume una postura eliminacionista tendríamos que rechazar gran parte de lo que se entiende con ser una persona; este es uno de los peligros de situarse en un nivel puramente epistemológico sin considerar sus implicaciones antropológicas y éticas. ¿Qué tipo de visión de lo humano nos ofrece el funcionalismo, el eliminacionismo y la neurofenomenología? Una visión donde las neurociencias tienen la última palabra sobre lo que es el ser humano pero, paradójicamente, despojado de su aspecto más fundamental: la subjetividad. “Si, finalmente, el materialismo está en lo cierto, es el marco conceptual de una neurociencia madura que encarnará la sabiduría esencial sobre nuestra naturaleza interna” (Churchland, 1984, 255). Pero explicar un proceso neuronal no implica comprender la dimensión subjetiva de la experiencia que plantea.

Mi mano, partes de mi cuerpo, son aparentes, y aparecen enlaces reales con los datos de mis sentidos. Los lóbulos de mi cerebro no me aparecen. La coordinación funcional en la mano y en el campo táctil-mano es tal que, siempre que en la mano experimento un toque (como proceso físico), en mi campo táctil se presentan “sensaciones de toque”, o –en el toque de una mano ajena– concurren ahí a la manera de la apresencia. El lóbulo de mi frente no es, empero, portador de un campo táctil y en general para mí algo aparente (Husserl, 1912/1928, 205).

Los procesos que acaecen en el cerebro no son parte de mi experiencia. No se experimentan redes neuronales, sinapsis, o síntesis de

proteínas, sino una gama de fenómenos cualitativamente diferenciados que responden a una determinación distinta que la ofrecida por la perspectiva de la tercera persona; es lo que Nagel ha llamado el “carácter subjetivo de la experiencia” (1974, 276). El “sí mismo” como expresión de la ipseidad de la experiencia ha sido considerado una “entidad mítica”, “un ejemplar de sinsentido filosófico” (Kenny, 1989, 129), pero el pronombre personal es indispensable para comprender las diversas manifestaciones de la vida consciente, pues no tenemos otra manera de comprender las actitudes intencionales como reportes de experiencias (cf. Gallagher, 2000; Strawson, 1999).

La subjetividad posee así un doble registro: por un lado tenemos una ipseidad preconceptual y, por otro, una ipseidad como construcción narrativa. Como ha señalado correctamente Evans (1970, 145) del hecho de que el yo (*self*) no sea un objeto de la experiencia no se sigue que no sea ninguna experiencia. La ipseidad designa una dimensión de la experiencia que se experimenta de manera preconceptual a través del cuerpo y la diferenciación espacio-temporal; lo que denominamos “persona” se refiere, en cambio, a una capa de experiencia más compleja que se asienta sobre esta ipseidad preconceptual. La persona es una construcción narrativa, el sí mismo no; toda narración supone ya una ipseidad como centro de experiencias orientadas por índices cualitativos (Zahavi, 2005, 129). De ahí que se preste a una enorme confusión ambos aspectos, pues el sí mismo no es meramente, en sentido estricto, una construcción social o una ilusión producto de nuestra constitución neurofisiológica (cf. Wegner, 2002); es una dimensión fundamental de la vida humana sin la cual se torna ininteligible el problema de la conciencia, la autoconciencia, y por ende, el de la experiencia significativa del mundo. Una concepción de la subjetividad coherente tendría que reconocer que una visión puramente biológica no puede dar cuenta de la ipseidad de la experiencia como un centro de narraciones y evaluaciones generadas desde la perspectiva de la primera persona. “Una persona no es explicable en términos moleculares, teóricos o fisiológicos únicamente” (Edelman, 1995, 201).

La objetividad que exige la perspectiva de la actual neurociencia no hace más que revivir las dudas que ya se habían lanzado contra

ese centro de experiencia que es la subjetividad y que se identifica con una entidad misteriosa llamada “yo”. Para Wittgenstein, según testimonio de Waismann (1974, 33), “la palabra ‘yo’ pertenece a aquellos términos que se podrían eliminar del lenguaje”; pero ¿podemos comprendernos sin utilizar una semántica de la primera persona? El pronombre “yo” tiene una “prioridad ontológica” frente a otros pronombres y descripciones (Castañeda, 1966, 47). Los informes en primera persona no tienen que ser considerados inverificables dada su naturaleza subjetiva. “Una de las ideas filosóficas más peligrosas es, curiosamente, la de que pensamos con la cabeza o en la cabeza. La idea del pensar como un proceso en la cabeza, en un espacio absolutamente cerrado, tiene el carácter de algo oculto” (Wittgenstein, 1967, § 605-606). Para Francisco Varela, desde una postura que considera una síntesis entre fenomenología y ciencia cognitiva, el papel central que juega la primera persona en nuestras explicaciones de la experiencia no es sustituible por una visión neurofisiológica o funcionalista. Los informes que nos vienen “de la cabeza” presentan una asimetría epistémica con respecto a su justificación pero ontológicamente son sostenibles en tanto que sin el presupuesto de que son para alguien pierden todo sentido. “La experiencia es claramente un evento personal pero no por esto significa que sea privado en el sentido de que es propiedad de un sujeto aislado [...] En consecuencia, la oposición usual entre primera persona contra tercera persona se presenta como un malentendido” (1998, 37-38). La perspectiva de la tercera persona es la comunidad de perspectivas de primera persona orientadas por principios epistémicos y normativos compartidos. O en otros términos: el encuentro entre dos perspectivas de la primera persona constituyen una incipiente estructura de intersubjetividad. Esta es la base ontológica mínima que posibilita la existencia de otras formas de relaciones significativas con el mundo. Se rechaza así la interpretación de la subjetividad como resultado de relaciones sociales o lingüísticas que indudablemente conforman el “yo” y la “persona” como indica G. H. Mead (1938, 167-248) y en su estela J. Habermas (1988, 188-239), entre otros. La subjetividad no es resultado de la socialización y el lenguaje, de otra manera se tendría

que aceptar que la subjetividad no existe al margen de estas instancias. Porque hay subjetividad es que puede haber socialización.

¿Están Mead y Habermas negando el hecho obvio de que una niña o un niño pueden tener subjetividad antes de estar completamente socializados? Si es así, me parece mala biología. Tanto la niña como el niño tienen estados subjetivos de conocimiento y se socializan en una sociedad que requiere un lenguaje y el lenguaje es esencialmente social y es socialmente adquirido. Pero no podemos adquirir un lenguaje público intersubjetivo a menos de que tengamos subjetividad con la que empezar. Tienes que tener un cerebro consciente para poder aprender español o inglés (Searle, 2004, 89-90).

La subjetividad humana está comprometida epistémicamente con una semántica de los pronombres personales para poder expresar significativamente sus experiencias; la realidad de las actitudes intencionales –actuar, creer, desear, etc.– radica en que son ontológicamente subjetivas. “Su existencia es una existencia para la primera persona” (Searle, 1992, 106). Los estados mentales que subyacen a estas determinaciones de la subjetividad poseen una realidad que, no obstante, los críticos contemporáneos del dualismo cartesiano –de Wittgenstein y Ryle a Dennett y Metzinger– se han empeñado en negar una y otra vez. Es necesario reformular el problema mente-cuerpo desde un marco conceptual alejado de las “caricaturas” (Sturna, 1995, 200) que han hecho de los estados mentales algo misterioso y problemático. Ante la “evasividad sistemática” del yo (Ryle, 1949, 210) ¿es posible aceptar un “minimalismo cartesiano” (Sturna, 1995, 201) para acceder a una concepción de la subjetividad donde los estados mentales no sean considerados “cuentos de hadas” (Churchland, 1984, 120)? Para ello se tendría que mostrar que una ontología de la primera persona es plausible pero a condición de 1) rechazar el modelo óptico de la percepción para explicar la subjetividad, y 2) aceptar el carácter evidente de los estados subjetivos. Ambas condiciones se encuentran estrechamente relacionadas. La primera se refiere a la postura generalizada de considerar que los

estados mentales, así como el “yo” o el “sí mismo” son objetos de un tipo de percepción: la percepción interna. Ya desde los sistemas del idealismo alemán, especialmente en Fichte y Schelling, se había señalado que la conciencia no era un objeto de percepción como lo son los objetos físicos, no es algo que se pueda observar, (Frank, 1991, 252-409) pues ¿con el concurso de qué sentido lo haríamos? Las paradojas que surgen de esta concepción –el círculo vicioso o el regreso al infinito (Henrich, 1971)– advierten sobre lo problemático de concebir desde criterios objetivos lo mental, pues la propia observación involucra ya la subjetividad. La evidencia de lo mental como un fenómeno subjetivo apunta a un problema que una teoría de la subjetividad basada en una ontología de la primera persona tiene que enfrentar: si desde una perspectiva de la tercera persona no podemos acceder al modo de ser de lo subjetivo ¿cómo superar este obstáculo? ¿Las explicaciones de la actual filosofía de la mente, las ciencias cognitivas y las neurociencias son las adecuadas para comprender la naturaleza de la subjetividad? Pero ¿no será precisamente los términos en los que se plantea la cuestión el problema mismo? La experiencia de sí es un fenómeno constitutivo de la experiencia del mundo en general. Únicamente un ser con una perspectiva de primera persona puede considerar significativamente al mundo, a los otros y a sí mismo. Y es aquí cuando las oposiciones entre mente y cuerpo, interioridad y exterioridad, objetividad y subjetividad comienzan a disolverse, pues desde una perspectiva fenomenológica el problema de la subjetividad se refiere al aparecer del sí mismo que es simultáneo al aparecer del mundo: la estructura de la ipseidad (Henry, 1989, 52). “Si, reflexionando sobre la esencia de la subjetividad, la encuentro vinculada a la del cuerpo y a la del mundo, es que mi existencia como subjetividad no forma más que una sola cosa con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y que, finalmente, el sujeto que yo soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y de este mundo” (Merleau-Ponty, 1947, 417).

REFERENCIAS

- Ameriks, K & D. Sturma (Eds.) (1995) *The modern subject. Conceptions of the self in Classical German Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Amscombe, G. E. M. (1957) "The first person", en *Q. Cassam*, pp. 140-159.
- Apel, K.-O. (1991) "Wittgenstein y Heidegger. Recapitulación crítica y complemento de una comparación", en *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Síntesis, 2002, pp. 51-90.
- Baars, B. J. (1997) *In the theater of consciousness: The workspace of the mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Bermúdez, J. L. (1998) *The paradox of self-consciousness*. Cambridge: MIT Press.
- Bermúdez, J. L. (2003) *Thinking without words*. Oxford: Oxford University Press.
- Cassam, Q. (Ed.) (1994) *Self-Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Castañeda, H.N. (1966) "'He'. A study in the logic of self-consciousness", en 1999, pp. 35-60.
- Castañeda, H.N. (1979) "Philosophical method and direct awareness of the self", en 1999, pp. 96-142.
- Castañeda, H.N. (1990) "I-Structures and the reflexivity of self-consciousness", en 1999, pp. 251-292.
- Castañeda, H.N. (1999) *The phenomeno-logic of the I. Essays on self-consciousness*. Bloomington: Indiana University Press.
- Churchland, P. M. (1984) *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Barcelona: Gedisa, 1989.
- Cooney, B. (1979) "The neural basis of self-consciousness", en *Nature and System, I*, pp. 6-31.
- Cornwell, J. (editor) (1995) *Nature's imagination. The frontiers of scientific vision*. Oxford: Oxford University Press.
- Crick, F. (1990) *La búsqueda científica del alma*. Barcelona: Debate, 2003.
- Crick, F. & C. Koch. (1990) "Toward a neurobiological theory of consciousness", en *Seminars in the neurosciences*, 2, pp. 263-275.
- Critchley, S. & P. Dews (Eds.) (1996) *Deconstructive subjectivities*. Albany: State University of New York Press.

- Damasio, A. (1994) *El error de Descartes. Emoción, razón y el cerebro humano*. Barcelona: Crítica, 1996.
- Davidson, D. (1982) “*Animales racionales*”, en 2001, pp. 141-155.
- Davidson, D. (2001) *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid: Cátedra, 2003.
- Dennett, D.C. (1991) *La conciencia explicada*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Dennett, D.C. (1996) *Tipos de mentes. Hacia una comprensión de la conciencia*. Madrid: Debate, 2000.
- Dennett, D.C. (2005) *Sweet dreams. Philosophical obstacles to a science of consciousness*. Cambridge: MIT Press.
- Descartes, R. (1644) *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza, 1995.
- Descartes, R. (1649) *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Edelman, G.M. (1995) “Memory and the individual soul: Against silly reductionism”, en J. Cornwell (editor), pp. 200-206.
- Evans, C.O. (1970) *The subject of consciousness*. Londres: George Allen and Unwin.
- Frank, M. (1991) *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Frank, M. (1995) “Is subjectivity a non-thing, an absurdity? On some difficulties in naturalistic reductions of self-consciousness”, en K. Ameriks & D. Sturma (editores), pp. 177-197.
- Frege, G. (1918/19) “El pensamiento. Una investigación lógica”, en *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Madrid: Tecnos, 1998, pp. 196-225.
- Frie, R. (1997) *Subjectivity and intersubjectivity in modern philosophy and psychoanalysis*. Londres, Nueva York: Roman & Littlefield.
- Fodor, J. (2000) *La mente no funciona así. Alcance y límites de la psicología computacional*. Madrid: Siglo XXI, 2003.
- Gallagher, S. (2000) “Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive science”, en *Trends in Cognitive Science*, 4/1, pp. 14-21.
- Gallagher & J. Shear (Eds.) (2002) *Models of the self*. Imprint Academic, Thorverton: Imprint Academic.
- Greenfield, S. (1998) “How might the brain generate consciousness?”, en S. Rose (Ed.), pp. 210-227.
- Habermas, J. (1988) *El pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990.
- Harré, R. (1998) *The singular self. An introduction to the psychology of personhood*. Londres: SAGE Publications.

- Henrich, D. (1971) "Self-consciousness. A critical introduction to a theory", en *Man and World*, 4/1, pp. 3-28.
- Henry, M. (1989) "Philosophie et subjectivité", en *Phénoménologie de la vie II. De la subjectivité*. París: PUF, 2003, pp. 25-55.
- Hume, D. (1739) *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Editora Nacional, 1981.
- Husserl, E. (1925) *Phänomenologische Psychologie*. Husserliana ix. La Haya: Martinus Nijhoff, 1962.
- Husserl, E. (1911) *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 1962.
- Husserl, E. (1912/1928) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: UNAM, 1997.
- Kant, I. (1804) *Los progresos de la metafísica de Leibniz a Wolff*. Madrid: Tecnos, 1987.
- Kenny, A. (1988) *The Self*. Marquette: Marquette University Press.
- Kenny, A. (1989) *La metafísica de la mente. Filosofía, psicología, lingüística*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Koch, C. (2004) *La conciencia. Una aproximación neurobiológica*. Barcelona: Ariel, 2005.
- Kripke, S. A. (1982) *Wittgenstein. A propósito de reglas y lenguaje privado*. Madrid: Tecnos, 2006.
- McGinn, C. (1991) *The problem of consciousness: Essays toward a resolution*. Oxford: Basil Blackwell.
- Mead, G. H. (1938) *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona: Paidós, 1973.
- Merleau-Ponty, M. (1947) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península, 1993.
- Metzinger, Th. (1999) "Präsentationaler Gehalt", en F. Esken & D. Heckmann (Eds.) *Bewusstsein und Repräsentation*. Paderborn: Mentis, pp. 377-405.
- Metzinger, Th. (2003) *Be no one. The self model theory of subjectivity*. Cambridge: MIT Press.
- Metzinger, Th. (2004) "The subjectivity of subjective experience: A representationalist analysis of the first-person perspective", en *Networks*, 3/4, pp. 33-64.

- Nagel, Th. (1974) “¿Qué se siente ser murciélago?”, en *Ensayos sobre la vida humana*. México: FCE, 2000, pp. 274-296.
- Nagel, Th. (1986) *Una visión de ningún lugar*. México: FCE, 1996.
- Nietzsche, F. (1886/88) *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- Parfit, D. (1984) *Persons and reasons*. Oxford: Oxford University Press.
- Popper, K. R. (1994) *El cuerpo y la mente. Escritos inéditos acerca del conocimiento y el problema cuerpo-mente*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Rose, S. (Ed.). (1998) *From brains to consciousness? Essays on the New Sciences of the Mind*. Nueva York: Allen Lane, The Penguin Press.
- Rorty, R. (1979) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1983.
- Rorty, R. (1982) “Contemporary philosophy of mind”, en *Synthese*, 53, pp. 323-348.
- Ricoeur, P. (1990) *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Russell, B. (1912) *Los problemas de la filosofía*. Barcelona: Labor, 1970.
- Ryle, G. (1949) *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós, 2005.
- Schopenhauer, A. (1847) *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Gredos, 1981.
- Searle, J. (1984) *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Searle, J. (1992) *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona: Crítica, 1996.
- Searle, J. (2004) *Lenguaje y ciencias sociales. Diálogo entre John Searle y CREA*. Barcelona: El Roure.
- Strawson, G. (1994) *La realidad mental*. Barcelona: Prensa Ibérica, 1997.
- Strawson, G. (1999) “The Self”, en S. Gallagher & J. Shear (Eds.), pp. 1-24.
- Strawson, P.F. (1997) “The First Person and Others”, en Q. Cassam (Ed.), pp. 210-215.
- Sturna, D. (1995) “Self and Reason: A Nonreductionist Approach to the Reflective and Practical Transitions of Self-consciousness”, en K. Ameriks & D. Sturna (Eds.), pp. 199-215.
- Varela, F. (1998) “A Science of Consciousness as if Experience Mattered”, en S.R. Hameroff, A. W. Kaszniak & A. C. Scott (Eds.). *Toward a Science of Consciousness II. The Second Tucson Discussions and Debates*. Cambridge: MIT Press, pp. 31-44.
- Waismann, F. (1974) *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*. México: FCE.

- Wegner, D. (2002) *The illusion of conscious will*. Cambridge: MIT Press.
- Wilkes, K.V. (1988) *Real people. Personal identity without thought experiments*.
Oxford: Clarendon Press.
- Wiggins, D. (1980) *Sameness and substance*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1953 – 1967) *Zettel*. México: UNAM, 1979.