

MENTES HUMANAS Y MENTES ANIMALES

HUMAN AND ANIMAL MINDS

Andrés Crelier

Fernando Marte

DOI: 10.26754/ojs_arif/arif.202115705

Peter Carruthers (2019). *Human and animal minds: The consciousness questions laid to rest*. Oxford University Press.

Mientras que existe un aceptable consenso acerca de que muchas especies animales ofrecen evidencia de cognición sofisticada, la discusión sobre la sensación subjetiva, el “cómo se siente” propio de la “conciencia fenoménica”, ha sido considerado un “problema difícil” para la ciencia y la filosofía (Chalmers 1996; 2018). Sin embargo, las teorías sobre la conciencia han empezado a volver más manejable este problema en los últimos decenios. El debate actual ofrece en tal sentido una variedad de perspectivas sobre el tema, sobre las que por cierto no hay acuerdo, y una variedad de distinciones conceptuales sobre tipos y modos de conciencia, que ha adquirido un notable consenso (lo cual muestra en todo caso el modo en que la discusión filosófica logra cierto “progreso”).

El libro de Carruthers se ubica en este contexto de discusión, ubicado entre la filosofía de la mente, la psicología y las neurociencias. El autor propone una teoría de la conciencia fenoménica y la aplica al problema de si podemos atribuir, de manera legítima, esa clase de conciencia a algunas especies de animales no humanos. Resulta pertinente insistir en que esta teoría se refiere exclusivamente a la conciencia fenoménica y no a otras clases de conciencia que el libro distingue y aplica sin reparos a los animales no humanos. Así, existen distinciones transversales, como la que se suele realizar entre conciencia transitiva (que refiere a la relación intencional de la criatura con una entidad o un estímulo) e intransitiva (la mera sensación de estar despiertos, por ejemplo); entre la conciencia como propiedad de un estado mental y como propiedad atribuible a la criatura; o entre la “conciencia de acceso” (una categoría funcional) y la conciencia fenoménica, aunque esta última concierne ya al tema del libro.

Antes de proponer su teoría, Carruthers identifica los rasgos propios de la conciencia fenoménica, cuyo contenido es no conceptual y de grano fino, lo cual se puede ilustrar con la percepción de la textura y los matices de color de un objeto. A su vez, si bien sus contenidos admiten grados (un estímulo puede ser más o menos intenso, o más o menos rico en detalles), la conciencia misma está presente o ausente en un sentido categórico. Incluso un estímulo muy vago, que tenemos cuando estamos casi dormidos, se experimenta como siendo de algún modo específico. Finalmente, la conciencia fenoménica es un concepto de primera persona, dado que se trata de los modos en que uno mismo piensa sobre la cualidad de la propia experiencia.

Para algunos filósofos, los conceptos fenoménicos captan propiedades inefables y privadas, los denominados “qualia”. La discusión correspondiente ha puesto en escena una serie de experimentos mentales como el de los zombies, seres imaginarios exactamente iguales a los humanos en cuanto a la configuración funcional de su mente, al modo en que ésta se realiza en el cerebro y a sus capacidades representacionales, pero carentes de conciencia fenoménica. La criatura que sí tiene conciencia fenoménica puede comprender que existe una “brecha explicativa” entre lo que ella capta gracias a esa conciencia y todos los hechos funcionales, representacionales y físicos presentes (o inferibles) de otras criaturas, que para el caso podrían ser zombies. Carruthers argumenta que esta brecha explicativa no debe explicarse en términos de la captación de qualia, y dedica un capítulo a criticar las posiciones que postulan su existencia. Según él, el irrealismo sobre los qualia debería ser la posición por default, lo cual no impide proponer una explicación de la conciencia fenoménica (el “cómo se siente”).

Este rechazo a postular propiedades como los qualia se inscribe en un marco naturalista, en el sentido de entender los fenómenos a explicar como parte de una realidad física causalmente cerrada. Pero Carruthers admite de hecho distintos niveles explicativos, empezando por la dimensión física, aquí representada por los correlatos cerebrales de los distintos sistemas mentales. Estos sistemas pertenecen al plano de la descripción funcional, que entiende a la mente como un ensamblaje de sistemas que interactúan entre sí (los distintos tipos de memoria, la percepción, el lenguaje, las capacidades ejecutivas como la planificación, distintos tipos de conciencia, la capacidad de comprender creencias ajenas, etc.). Finalmente, Carruthers incorpora la dimensión representacional o intencional, lo cual no deja de ser problemático. En efecto, su posición naturalista consiste en admitir la posibilidad de reducir, en última instancia, las explicaciones vertidas en cada una de estas dimensiones a explicaciones en términos de la física. Pero, como

él mismo concede, los intentos de reducir las explicaciones intencionalistas en términos físicos no han tenido éxito.

Dado que no se indica ningún modo en el que se podría reducir explicativamente el discurso sobre los fenómenos intencionales en términos puramente físicos, Carruthers se acerca —a nuestro modo de ver— a una suerte de pragmatismo, que adopta las nociones de contenido representacional e intencional como conceptos primitivos útiles (e incluso necesarios) para la investigación científica y la discusión filosófica. A su vez, si la referencia a la intencionalidad resulta necesaria para la explicación de la mente, resurge la pregunta sobre la relevancia de la conducta, dado que para algunos filósofos los conceptos intencionalistas poseen una relación conceptual con la conducta y la acción. Pero este no es el caso en el libro que nos ocupa: si bien la conducta juega un claro papel epistemológico (en tanto no parece haber un modo de acceder a los fenómenos mentales y cerebrales que eviten la referencia a la investigación de la conducta), los conceptos mentales parecen definibles con independencia de las manifestaciones conductuales.

Sea como fuere, la teoría de Carruthers sobre la conciencia fenoménica (que todavía no hemos presentado) se desenvuelve en un terreno de discusión actualizado en donde los razonamientos conceptuales (por ejemplo, sobre la organización funcional de la mente) se enfrentan constantemente con la evidencia empírica (conductual y neurofisiológica). Se trata de una convergencia virtuosa que ha permitido que nuestra comprensión sobre la mente avance de manera notable en las últimas décadas; y que a nuestro modo de ver no le quita legitimidad a las miradas puramente filosóficas.

Volviendo a los objetivos centrales del libro, Carruthers defiende como veremos una posición escéptica respecto de que podamos siquiera plantear la pregunta sobre la conciencia fenoménica fuera de los humanos. Sin embargo, admite a la par la complejidad de la vida mental de muchas especies no humanas. De hecho, dedica un capítulo para reseñar el estado del arte acerca sobre las capacidades mentales de diversas especies. El punto central es que esta compleja vida mental puede explicarse al margen de la atribución de conciencia fenoménica. Uno de los argumentos mediante los que esto se vuelve patente es el siguiente. Carruthers pone en cuestión que la conducta flexible, eficaz y dirigida hacia fines, así como sus correlatos neuronales, sean evidencia de conciencia fenoménica. Diversos ejemplos cotidianos (como el conductor absorto y la persona sonámbula) e investigaciones empíricas indican que esta clase de acción puede desarrollarse de manera inconsciente.

Gran parte de esta información empírica proviene del terreno de la percepción visual, más concretamente, del detallado conocimiento sobre dos sistemas

diferentes y su realización cerebral. Uno de los sistemas visuales, cuyo correlato cerebral se ubica en la zona ventral, se ocupa del reconocimiento de objetos y rostros, así como de su ubicación en un espacio alocéntrico. El otro sistema se ubica en la zona dorsal y se relaciona directamente con lo sensorio-motor. Carruthers refiere el caso de un paciente con daño cerebral en el primero de ellos, incapaz de reconocer objetos simples y su posición espacial, pero sin dificultades para tomarlos con la mano y para moverse en el espacio. Mientras que este paciente no podía reconocer cuál era la posición (horizontal o vertical) de una carta y de la ranura de un buzón, no tenía dificultades para poner la carta en el buzón de manera correcta, aunque no podía explicar cómo lo hacía.

Carruthers sostiene no sólo que el sistema sensorio-motor es inconsciente sino que no *puede* hacerse consciente (en un sentido fenoménico). A esto se suma que el otro sistema de percepción referido más arriba es inconsciente en ocasiones, como lo demuestran los estímulos subliminales utilizados en diversos tests psicológicos. La posibilidad de que al menos parte de la acción compleja, sensible a un entorno cambiante y atenta a los eventuales cambios, sea o bien inconsciente o bien profundamente inconsciente (en un sentido fenoménico), impide pues inferir la presencia de conciencia fenoménica a partir de la conducta compleja de una criatura.

¿En qué consiste entonces esta clase de conciencia para Carruthers? El autor desarrolla una discusión con las teorías de la conciencia fenoménica actualmente en debate, que no tenemos espacio para reseñar, y propone identificarla funcionalmente con el “espacio global de trabajo” (*global workspace*), donde se emite un contenido (no conceptual, de grano fino) que resulta accesible para otros sistemas mentales (no todos), como el reporte verbal, la conciencia meta-cognitiva, la planificación, el razonamiento, la memoria, entre otros. Aquello hacia lo cual los conceptos de la conciencia fenoménica nos indican prestar atención, se identifica pues con este espacio, cuyo correlato mental se conoce bastante bien. Carruthers considera que esta teoría posee ventajas sobre las principales alternativas contemporáneas, pues explica de modo más natural los rasgos característicos de la conciencia fenoménica (vistos más arriba) y se aviene con diversos estudios empíricos.

Una vez planteada la teoría de la conciencia, Carruthers aborda la cuestión de su aplicación a animales no humanos. Si se hiciera una comparación del espacio global de trabajo con lo que sabemos de la organización de la mente de otras especies, se llegaría a la conclusión de que muy pocas de ellas cuentan con los elementos que, en algún espacio plausible de similitud, alcanzan para conformar una conciencia fenoménica. En efecto, los sistemas involucrados en el espacio global de trabajo,

muchos de ellos realizados en el cortex prefrontal, están incomparablemente más desarrollados en la especie humana, como por ejemplo la capacidad de reporte verbal. Los estados mentales de la gran mayoría de los animales tendrían más cercanía con los estados mentales humanos de naturaleza inconsciente (cuya relevancia en la vida mental es, como vimos, un tema central del libro).

Pero la tesis de Carruthers no es epistemológica sino más bien metodológica: no hay hecho que investigar (*no fact of the matter*) dado que no podemos siquiera proponer una medida de similitud como criterio para la comparación entre los humanos y otras especies. Recordemos que la tesis que identifica a la conciencia fenoménica con el espacio global de trabajo es una *teoría*, cuya base evidencial es el concepto de primera persona de conciencia fenoménica, que es independiente de dicha teoría. Y la tesis de Carruthers es que este concepto de primera persona no revela ninguna clase natural que podríamos descubrir fuera de la especie humana, sino que simplemente coincide, en el caso humano, con el espacio global de trabajo. Dicho con otras palabras, cuando somos fenoménicamente conscientes, sabemos que se encuentra funcionando ese espacio mental de trabajo, que la ciencia cognitiva describe como un conjunto de sistemas, y que la investigación empírica correlaciona con un conjunto de redes neuronales especialmente en el córtex. El problema es que esta base de evidencia es de primera persona y sólo se puede entender, gracias al reporte verbal, a las otras personas. De allí que no haya modo de investigar la conciencia fenoménica en animales no humanos.

En este punto podemos abrir un paréntesis en la reseña del libro y proponer algunas consideraciones críticas referidas a la clase de conceptos que, según Carruthers, caracterizan a la conciencia fenoménica. Se trata de conceptos fenoménicos de naturaleza privada, cuya extensión (y en tal medida significado) está determinada por nuestras disposiciones clasificatorias, que permiten aplicarlos y hacer determinados juicios en base a ellos (como por ejemplo: “esta experiencia es interesante”). Esto resulta a nuestro modo de ver problemático, tal como se ha encargado de mostrar la filosofía del último Wittgenstein en cuanto a la imposibilidad de un lenguaje privado (cf. Wittgenstein 1988, § 243-315). En efecto, las capacidades conceptuales poseen una dimensión normativa que aquí parece estar ausente. En tal medida debería ser posible aplicar un concepto fenoménico correcta o incorrectamente, por ejemplo, si se lo aplica a otra cosa que a los contenidos propios de la conciencia fenoménica. Pero no sólo no hay modo de saber si otros (aparte de mí mismo) están aplicando correctamente estos conceptos (aspecto epistemológico que Carruthers admitiría), sino que se trata de conceptos que carecen de criterios de corrección, porque las disposiciones a aplicarlos no se

pueden medir con respecto a ningún criterio fuera de las propias disposiciones. Esto parece quitarles a los conceptos fenoménicos toda significación.

Visto desde otro ángulo, es dudoso que estos conceptos escapen completamente a la dimensión pública y comunicativa del lenguaje. Su empleo está dado por indicaciones (ajenas o propias) a dirigir la atención a ciertos aspectos de la experiencia en contraste con otros. Y son estas indicaciones, comunicables mediante el lenguaje, las que parecen fijar su extensión y significado. Pero si ya podemos comprender a qué debemos prestar atención cuando queremos emplear correctamente un concepto fenoménico, entonces su extensión es un contenido (o si se quiere un aspecto del contenido) públicamente ostensible. Asimismo, los reportes verbales de la conciencia fenoménica no suelen consistir meramente en indexicales como “este rojo”, sino en descripciones con mayor o menor grado de precisión, capaces de captar (al menos en parte) los matices de los colores y los tonos de los sonidos. Más aún, siguiendo también a Wittgenstein, la propia dimensión de grano fino de la experiencia puede ser incorporada al lenguaje en tanto muestra de tipos de experiencia.

Si nuestras consideraciones críticas tienen asidero, el significado de los conceptos de la conciencia fenoménica carecen de la infabilidad y privacidad que Carruthers les atribuye, y la investigación de la conciencia en animales no humanos puede recobrar sentido. En esta dirección, podemos concebir que las capacidades conceptuales de muchas especies no humanas, incluidas las que se refieren a la experiencia fenoménica, se desarrollan en estrecha relación con una forma de vida públicamente accesible. Si bien una criatura carente de lenguaje no podrá dar cuenta de que se percata de la “brecha explicativa” y la correspondiente posibilidad de zombies, bien puede ser capaz de manifestar que está usando conceptos fenoménicos. Esto sucede por ejemplo cuando manifiesta que le presta atención al grano fino de la experiencia, algo comprobable en los test sobre capacidades de discriminación de naturaleza flexible y de grano muy fino. Tendríamos con ello un acceso a la conciencia fenoménica a través de la conducta (y sus correlatos cerebrales). Ciertamente, podría ser que el contenido no conceptual fuera usado, en algunas especies, por sistemas mentales no conscientes, como suele ser también el caso en los humanos. Por ello deberíamos contar con una teoría de la conciencia (que Carruthers identifica con el espacio global de trabajo), para ver si los sistemas mentales que esta teoría propone están activos por ejemplo cuando la criatura presta atención a cualidades de grano fino de su experiencia. Pero nada impide desarrollar una perspectiva que cuente con los dos elementos que Carruthers considera necesario poner en relación: la evidencia de conciencia fenoménica, por un lado, y una teoría sobre esa conciencia, por el otro.

Volvamos al segundo de los objetivos centrales del libro, que consiste en mostrar que la teoría de la conciencia que se propone no pone grandes obstáculos ni a la investigación científica ni a la teoría ética. Ya hemos visto que la investigación sobre la mente animal ha avanzado mucho, y puede seguir haciéndolo, en cuanto al conocimiento de capacidades cognitivas sofisticadas y tipos de conciencia. Y este progreso es en gran medida independiente de los problemas específicos referidos a la conciencia fenoménica. El capítulo final del libro se dedica a sostener algo similar respecto de la ética animal. El problema es que esta disciplina parece suponer, en muchas de sus principales corrientes, que un fundamento para otorgar estatus moral es la capacidad de “sintiencia” (*sentience*) y particularmente la de sentir dolor y sufrimiento (como modos de sintiencia). Y se asume que estas capacidades son estados conscientes. Así, la ética animal parece requerir conciencia fenoménica como fundamento moral.

Frente a esto, Carruthers señala que las ciencias cognitivas han complejizado mucho el panorama, disociando elementos que antes se creía unidos. Así como una parte considerable de la acción y de la percepción sucede de manera inconsciente (quizás incluso “profundamente” inconsciente), el fenómeno de dolor, y la sintiencia en general, no se identifican sin más con la conciencia fenoménica. El dolor tiene componentes disociables, como la localización sensible, su componente activador de cambios físicos y motores y, finalmente, su “valencia” negativa (el sentirlo como algo malo). Y Carruthers cree que estos componentes pueden estar presentes sin conciencia fenoménica (aunque en los humanos la mencionada valencia negativa suele estar ligada con la experiencia fenoménica). El punto clave es si los animales tienen la capacidad de sentir dolor en el sentido de una sensación fenoménica, pues el dolor no consciente (tanto en la detección como en la conducta) no resulta para Carruthers objeto de consideración moral. Visto en el marco de los argumentos de este libro: si no hay modo de investigar la conciencia fenoménica en animales, tampoco se puede afirmar que la tienen del dolor y se pierde su relevancia desde un punto de vista moral.

Se trata de una coyuntura un tanto difícil para la ética filosófica. Si bien Carruthers piensa que se puede seguir atribuyendo cada elemento de esta compleja afectividad sin ocuparse de su naturaleza fenoménica, hay que admitir que muchas posiciones éticas verían vulnerados sus fundamentos. Este es el caso de las éticas utilitaristas que requieren la capacidad de tener conciencia fenoménica del dolor. No así las posiciones utilitaristas que se centran en la capacidad de tener preferencias, porque podemos atribuir sin problemas la capacidad de tener creencias, deseos y fines a las criaturas no humanas (cf. Singer 1993). Si bien Carruthers no propone

una perspectiva ética determinada, piensa que esta disciplina puede justificar sus fundamentos morales en la investigación de la mente animal, en el sentido de que cada teoría se interesará por la presencia de determinada gama de capacidades mentales. En otras palabras, según la visión de Carruthers, es posible dejar a un lado el problema de la conciencia fenoménica y continuar el debate en los términos usuales. Ciertamente carecerá de sentido intentar sentir “empatía”, una actitud de primera persona, por criaturas cuya conciencia fenoménica (y en tal medida su sintiencia) ha quedado fuera de los alcances de la comprensión humana. Pero podemos sentir “simpatía” por ellos, entendida como una actitud de tercera persona, capaz de llegar a comprender las necesidades y deseos de una criatura no humana.

Carruthers es acaso demasiado optimista respecto de que la ética animal no resulta afectada por su teoría de la conciencia. Ante todo, esta última tiene indudables consecuencias negativas sobre una rama muy importante de la ética utilitarista que se apoya en la capacidad de sentir dolor y sufrimiento de manera consciente, y también sobre intuiciones corrientes acerca de estas afectividades en el terreno no humano. Sin embargo, estas consecuencias se pueden contrarrestar al menos de dos modos. Uno de ellos es el que, como mencionamos, deja abierto este autor. La relación entre las capacidades mentales y la ética animal deja en efecto un espacio de trabajo muy amplio. Las éticas de orientación kantiana pueden nutrirse de lo que sabemos acerca de las capacidades mentales sofisticadas de muchas especies, y las éticas de la virtud (y algunas ramas del utilitarismo) pueden abreviar en lo que sabemos de las preferencias, necesidades y deseos de muchos animales no humanos. El otro modo supone poner en duda algunos de los fundamentos teóricos de Carruthers sobre la conciencia fenoménica. Si nuestras consideraciones críticas sobre la tesis de la conciencia fenoménica como un concepto de primera persona están encaminadas, vuelve a tener sentido investigar la capacidad de sentir dolor de manera consciente, y en sentido fenoménico, fuera de la especie humana. Por esta vía se podría poner nuevamente en juego esta atribución como fundamento para la ética animal.

Andrés Crelier

Universidad Nacional de Mar del Plata / CONICET (Argentina)

andrescrelier@gmail.com

Fernando Marte

Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina)

davidmarte1234@gmail.com

BIBLIOGRAFÍA

- CHALMERS, D. (1996): *The Conscious Mind*. Oxford University Press.
- CHALMERS, D. (2018): "The meta-problem of consciousness". *Journal of Consciousness Studies*, 25(9-10), 6-61.
- SINGER, P. (1993): *Practical Ethics*, 2nd edn. Cambridge University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1988): *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.