



naturaleza

y libertad

revista de filosofía

Para la publicación de este número se ha contado con la ayuda  
financiera de las siguientes instituciones:  
**Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia  
de la Universidad de Sevilla**  
**Asociación de Filosofía y Ciencia Contemporánea. Madrid**

DEBATE SOBRE LA INTELIGIBILIDAD  
DE LA CONCIENCIA

Número Monográfico de  
NATURALEZA Y LIBERTAD  
Revista de estudios interdisciplinarios

Número 7

Málaga, 2016  
ISSN: 2254-9668

Esta revista es accesible *on-line* en el siguiente portal:  
<http://grupo.us.es/naturalezayl>

---

**Directores:** Juan Arana, Universidad de Sevilla; Juan José Padial, Universidad de Málaga;  
Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla.

**Secretario:** Miguel Palomo, Universidad de Sevilla

**Consejo de Redacción:** Jesús Fernández Muñoz, Universidad de Sevilla; José Luis González Quirós, Universidad Juan Carlos I, Madrid; Francisco Soler, Universität Dortmund / Universidad de Sevilla; Pedro Jesús Teruel, Universidad de Valencia; Héctor Velázquez, México.

**Consejo Editorial:** Mariano Álvarez, Real Academia de Ciencia Morales y Políticas; Allan Franklin, University of Colorado; Michael Heller, Universidad Pontificia de Cracovia; Manfred Stöcker, Universität Bremen; William Stoeger, University of Arizona.

**Consejo Asesor:** Rafael Andrés Alemañ Berenguer, Universidad de Alicante; Juan Ramón Álvarez, Universidad de León; Luis Álvarez Munárriz, Universidad de Murcia; Avelina Cecilia Lafuente, Universidad de Sevilla; Luciano Espinosa, Universidad de Salamanca; Miguel Espinoza, Université de Strasbourg; Juan A. García González, Universidad de Málaga; José Manuel Giménez Amaya, Universidad de Navarra; Karim Gherab Martín, Universidad Autónoma de Madrid; Martín López Corredoira, Instituto de Astrofísica de Canarias; Alfredo Marcos, Universidad de Valladolid; María Elvira Martínez, Universidad de la Sabana (Colombia); Marta Mendonça, Universidade Nova de Lisboa; Javier Monserrat, Universidad Autónoma de Madrid; Leopoldo Prieto, Colegio Mayor San Pablo, Madrid; Ana Rioja, Universidad Complutense, Madrid; José Luis González Recio, Universidad Complutense, Madrid; Javier Serrano, TEC Monterrey (México); Hugo Viciano, Université Paris I; Claudia Vanney, Universidad Austral, Buenos Aires; José Domingo Vilaplana, Huelva.

**Redacción y Secretaría:**

Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinarios. Departamento de Filosofía y Lógica. Calle Camilo José Cela s.n. E-41018 Sevilla. Depósito Legal: MA2112-2012

ISSN: 2254-9668

☎ 954.55.77.57 Fax: 954.55.16.78. E-mail: jarana@us.es

© Naturaleza y Libertad. Revista de Filosofía, 2016

## ÍNDICE

*Presentación.* Fernando Fernández. AEDOS, Madrid .....9

### ESTUDIOS

<i>¿Es la matemática la nomogonía de la conciencia?</i> Miguel Acosta. CEU San Pablo.....	15
<i>Hacia un modelo integral de la conciencia humana.</i> Luis Álvarez. U. de Murcia.....	41
<i>La auténtica alternativa al naturalismo de la conciencia.</i> U. Ferrer. U. de Murcia.....	85
<i>Hay más ciencias que las naturales.</i> Juan A. García González. U. de Málaga .....	107
<i>Máquinas computacionales y conciencia artificial.</i> Gonzalo Génova. U. Carlos III.....	123
<i>Mente y cerebro... ¿reduccionismo biológico?</i> N. Jouve de la Barreda. U. de Alcalá .....	145
<i>Conciencia en e-prime.</i> Manuel Luna Alcoba. I. E. S. Ruiz Gijón (Utrera) .....	159
<i>La conciencia como problema ontológico.</i> A. Marcos y M. Pérez. U. de Valladolid .....	185
<i>Conciencia, leyes y causas.</i> José Ignacio Murillo. U. de Navarra.....	211
<i>Principios físicos, biológicos y cognoscitivos.</i> Juan J. Padial. U. de Málaga .....	227
<i>Una explicación de la conciencia inexplicada.</i> Aquilino Polaino. CEU San Pablo .....	239
<i>Naturalismo y hermenéutica de la conciencia.</i> F. Rodríguez Valls. U. de Sevilla .....	255
<i>Azar físico y libertad.</i> Francisco José Soler Gil. U. de Sevilla.....	271
<i>La conciencia, no sólo inexplicada, también inexplicable.</i> J. D. Vilaplana. Huelva .....	289

### NOTAS

<i>Naturalismo y teísmo.</i> Carlos del Ama Gutiérrez. Madrid .....	305
<i>La conciencia inexplicada. Opiniones de un profano.</i> José Corral Lope. Madrid .....	309
<i>La alteridad mal explicada,</i> G. Fernández Borsot. U. I. Catalunya. Barcelona.....	323
<i>La experiencia del vértigo.</i> José Andrés Gallego. CSIC, Madrid .....	339
<i>Creencia y química.</i> Rafael Gómez Pérez. Madrid .....	347
<i>¿Es necesaria una teoría de la conciencia?</i> J. L. G. Quirós. U. Rey Juan Carlos.....	357

### DISCUSIÓN

<i>Los límites de la explicación.</i> Juan Arana. U. de Sevilla.....	375
--	-----

# LA AUTÉNTICA ALTERNATIVA AL NATURALISMO DE LA CONCIENCIA

Urbano Ferrer Santos  
Universidad de Murcia

**Resumen:** La naturalización creciente de los saberes ha dejado la conciencia pendiente de explicación. Pero en mi opinión su restablecimiento no reduccionista no puede correr a cargo del dualismo cartesiano ni de la mera aplicación al hombre de la noción de sistema. Se examinan seguidamente el papel de la teleología como causa interna al viviente, el saber hablar y la intencionalidad propia de los actos de conciencia y de los actos voluntarios, como procedimientos para dejar a salvo la unidad del viviente humano sin tener que acoplarle desde fuera la corporeidad.

**Palabras-clave:** sistema, teleología, causalidad, monismo, dualidad.

*The Authentic Alternative to Naturalism of Consciousness*

**Abstract:** The growing naturalisation of the sciences has left consciousness unexplained. However, in my opinion its reestablishment cannot be the task of Cartesian dualism, nor of the mere application of the notion of system to the human being. In order to preserve the unity of human living being without attaching corporeity from outside I examin the role of teleology as a cause internal to the living being, the knowledge of how to speak and the intentionality of acts of consciousness and of voluntary acts.

**Keywords:** system, teleology, causality, monism, duality.

**Recibido:** 01/09/2016 **Aprobado:** 27/09/2016

## *1. Monismo naturalista y dualismo*

En los inicios del siglo XX denunció Husserl las múltiples ingerencias de un género determinado de saber en dominios ajenos, hasta el punto de soca-

var con ello la irreductibilidad de los segundos. Lo cual se hacía especialmente patente en los psicologismos, historicismos y naturalismos, imperantes desde la segunda mitad del siglo XIX. Se trataba, de ese modo, de unificar las distintas ciencias desde el modelo considerado arquetípico (son ejemplos respectivos de cada uno de los anteriores modelos el utilitarismo, el relativismo historicista y el neopositivismo lógico). Pero si atendemos a que lo común a los tres está en que adoptan el tipo de razonamiento condicional “si A, entonces B”, que es característico de la funcionalidad físico-matemática —en la cual no existen valideces incondicionadas—, se pueden entender los dos primeros como variantes del naturalismo. Así, podría decirse “si tales o cuales neuronas son condición orgánica para que se den los actos de intelección, entonces los actos de intelección están en función de las leyes neurales como resultado suyo”. Este ejemplo apunta a una de las naturalizaciones más manifiestas, a saber, la que se refiere a la conciencia, en la que se ha fijado particularmente Husserl.

Con palabras del fundador de la fenomenología:

Lo que caracteriza a todas las formas del naturalismo extremo y consecuente, que va desde el materialismo popular a las formas más recientes del monismo sensualista y del energétismo, es, por un lado, la *naturalización de la conciencia*, inclusive la de todos los datos intencionales inmanentes a la conciencia; por el otro lado, la *naturalización de las ideas* y, por consiguiente, de todo ideal y de toda norma absoluta (Husserl, 1987: 9)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Was alle Formen des extremen und konsequenten Naturalismus, angefangen vom populären Materialismus bis zum neuesten Empfindungsmonismus und Energetismus, charakterisiert, ist einerseits die *Naturalisierung des Bewusstseins*, einschließlich aller intentional-immanenten

Así pues y según el texto, la reducción de las normatividades absolutas a datos naturalmente condicionados iría pareja con la naturalización de la conciencia, solo para la cual rigen los aprioris con validez absoluta. Pues es claro que las susodichas valideces absolutas e incondicionadas (no solo los principios lógicos y matemáticos previos a las correlaciones funcionales, como el principio de contradicción o el de tercio excluso o bien que el 2 es el primer número primo, sino también los principios axiológicos y éticos, como que para todo valor hay un contravalor posible o la diferencia absoluta entre los conceptos normativos de bien y mal moral) únicamente pueden exhibir su incondicionalidad ante una conciencia que en actos caracterizados se dirija a ellas.

Sin duda las variadas modalidades de presunta explicación de la conciencia que son el emergentismo, funcionalismo, neurologismo, computacionismo o simplemente monismo craso, en las que Juan Arana se detiene como intentos fallidos (Arana, 2015)<sup>2</sup>, pueden encuadrarse en el naturalismo, avalado ciertamente con las prestigiosas credenciales científicas

Bewußtseinsgegebenheiten; andererseits die *Naturalisierung der Ideen* und damit aller absoluten Ideale und Normen.

<sup>2</sup> J. Arana, *La conciencia inexplicada*. El título se entiende mejor como réplica al libro de D. Dennett, *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*. Así lo manifiesta también L. Álvarez Munárriz: “La conexión entre la experiencia consciente y la función cerebral sigue siendo desconocida. No sabemos cómo produce el cerebro nuestros conocimientos y emociones, en una palabra, nuestros estados conscientes. Estamos todavía muy lejos de haber descifrado el misterio”, 2005: 64). En términos ampliables a la mecánica cuántica, es resaltado el enigma de la conciencia en B. Rosenblum, F. Kuttner, 2010.

por las que la Física desde Galileo y Newton ha descollado sobre los otros saberes y que pueden cifrarse en la exactitud, apertura al progreso y extensión creciente de su campo. Aun cuando a raíz de la introducción de la teoría probabilista de la verificación de las leyes por K. Popper, pero sobre todo desde que se han impuesto la Mecánica ondulatoria de E. Schrödinger y la teoría de los quanta, las leyes físicas hayan quedado reducidas en buena parte a cálculos de probabilidad, es una probabilidad fundada a su vez en los *observabilia* y en unas certezas axiomáticas lógico-formales más básicas. Ahora bien, si se deja a este respecto la conciencia —con todo lo que de ella depende— como asignatura pendiente de la explicación naturalista, estamos ante algo que no puede por menos de afectar de lleno al hombre en su constitución como componente cualificado del mundo natural.

Queda, es cierto, como alternativa al naturalismo el *dualismo antropológico* de matriz cartesiana, que ha dado pábulo a las más distintas ficciones, debidas a los insolubles problemas que encierra<sup>3</sup>. Citaré algunos: a) la incomunicación de las sustancias corpórea y pensante en el racionalismo desde Descartes ha llevado a diversas respuestas *ad hoc* encaminadas a no disolver la unidad del hombre, desde la glándula pineal cartesiana como nudo de enlace entre ambas<sup>4</sup>, el monismo de la sustancia en Spinoza o la armonía

<sup>3</sup> Como es sabido, uno de los autores que con mayor énfasis han defendido en nuestro tiempo el dualismo yo-cerebro es el australiano Premio Nobel de Medicina John Eccles. Cf. J.C. Eccles, K.R. Popper, 1980. Sin embargo, no se trata de un dualismo en el sentido cartesiano estricto de la incomunicación por principio entre las sustancias corpórea y pensante.

<sup>4</sup> Con especial referencia a la obra de Descartes cf. A. Malo Pé, 2004: 23-36.

preestablecida entre las mónadas en Leibniz; b) en cuanto a la hipótesis del homúnculo o fantasma, que habitaría en la máquina-robot, propuesto por G. Ryle, no pasa de ser una fantasía para obviar el problema; c) otra propuesta ha sido aducir una doble descripción —la una, natural o descriptiva, y la otra, refleja en términos de conciencia— de un único fenómeno neutral, tal como lo plantea el monismo anómalo de D. Davidson; ello es índice de una perplejidad no resuelta. Con incisividad añade J. Arana a estas posibilidades la del dualismo implícito, fabulado paradójicamente por los defensores del monismo cerebral y consistente en separar *a radice* en el cerebro los procesos conscientes de los inconscientes (Arana, 2015: 173)<sup>5</sup>.

Por otra parte, el dualismo mente-cerebro, al basarse en la existencia de dos zonas disyuntas o incomunicadas por principio, se da de bruces con la interacción mutua (tanto la descendente o *top-down* como la ascendente o *bottom-up*) de ambos sectores y con la localización cerebral de las distintas operaciones mentales<sup>6</sup>, aun las veces en que no resulta posible adjudicarles un área precisa y delimitada, por estar en juego la plasticidad del cerebro, como ocurre sin duda cuando se trata de la conciencia (incluyendo en ella también los actos voluntarios y la afectividad). Ensayaremos por ello como alternativa

<sup>5</sup> “En línea con lo que he defendido, afirmo que el dualismo implícito de los naturalistas no es menos erróneo que el dualismo explícito de Descartes”.

<sup>6</sup> No es el caso del dualismo interaccionista de Eccles, para el cual la interacción se produce a través de los campos cuánticos de probabilidad, que hacen posible que el evento psíquico influya en el dinamismo de las dendritas. La mente intervendría en los campos cuánticos a nivel presináptico y alteraría así el modo de transmisión sináptica sin violar el principio de conservación de la energía.

más plausible al naturalismo la explicación de la dualidad —que no dualismo estricto— entre lo consciente y los condicionamientos inconscientes, en la medida en que como hecho constatable queda fuera de toda sospecha.

## ***2. Explicación de la dualidad conciencia-cuerpo a partir del sistema y consideraciones complementarias sobre la causalidad***

Al llegar a este punto, podría venir en auxilio la noción de sistema. ¿Es acaso el sistema, por su carácter englobante, lo que nos haría viable diferenciar entre los acontecimientos neurales y la conciencia, a la vez que ponerlos en conexión funcional? En el sistema, en sus distintos campos de aplicación (astronómico, atómico, físico, biológico, económico-social...), se acoplan efectivamente la unidad y la pluralidad mediante el “*de*” que enlaza a los diversos elementos. Pero en todo caso la respuesta a nuestro problema de la conciencia ha de venir matizada. En el orden biológico, desde el sistema se puede dar cuenta, ciertamente, de la codeterminación entre las partes y de la unidad dinámica del conjunto corpóreo a partir de la coordinación llevada a cabo por el cerebro. Así pues, estamos ante una noción —la de sistema— que se ha revelado fecunda para explicar, en particular, el dinamismo interno al viviente, por conjugarse en ella la relación constitutiva con el medio y la autopoiesis o autoproducción del sí mismo a partir de la operación recursiva inicial<sup>7</sup>, lo que evitaría absorber el sí mismo individual en el intercambio con

<sup>7</sup> El término autopoiesis se debe a los chilenos Valera y Maturana: “Nuestra proposición es que los seres vivos se caracterizan porque, literalmente, se producen continuamente a sí

el entorno. Pero si atendemos, en cambio, a la finalidad interna y activa del viviente, así como a la principiación de sus operaciones desde las facultades o principios próximos y a la modificación de las facultades debida a las operaciones llevadas a cabo por el viviente a través de ellas, el sistema se muestra insuficiente y requiere su complemento por la praxis finalista o *telos*, irreducible al sistema, al tener la segunda su inicio y su término en el propio viviente (es claro que el vocablo “término” se toma aquí en contraposición al término entendido como cese, lo que es propio del movimiento cinético [*kinhsis*]).

Sin embargo, en un sentido más débil que el usual sí puede acudir al sistema para restablecer la conexión entre las partes del cerebro y las operaciones conscientes de entender y querer. Es en el sentido en que ejerce la *temporalidad* como conector: análogamente a como el proceso de la embriogénesis precisa alcanzar unas cotas de actividad para seguir creciendo, cabe decir también que las neuronas funcionales, una vez inhibidas por las sinapsis que terminan en ellas, son liberadas de tener que responder a los estímulos, convirtiéndose así en depositarias de las operaciones superiores, no propulsadas ya desde la funcionalidad neuronal (Polo, 1984: 35 ss). No obstante, este proceso se diferencia de la embriogénesis en que no se trata, con el cerebro, de una totalización progresiva como la del embrión, sino más bien de una destotalización en curso o distribución en partes, a las que se asigna la función correspondiente a las operaciones inmateriales. Pero vamos a dete-

mismos, lo que indicamos al llamar a la organización que los define organización autopoietica” (F.J.Varela, H.R. Maturana, 1990: 36; 1994).

neros a continuación en la finalidad, como un tipo de causalidad ajena al sistema.

Reparemos en que la unidad de cualquier compuesto hilemórfico se contrapone a la unidad presencial de su objetivación mental, en tanto que se trata con la primera de una unidad concausal con la materia, que fija y retiene a la forma. Materia y forma no son, pues, resultado de un análisis objetual, sino principios causales concurrentes y correferidos. Pero, a su vez, tampoco la correlación entre estos coprincipios está fijada de antemano, ya que ambos se hallan referidos respectivamente al *de-donde* extrínseco que pone en movimiento al cuerpo y al *hacia-donde*, también extrínseco, por el que el movimiento se orienta. De este modo, nos salen al paso las aristotélicas causas eficiente y final, como complementarias indispensables de las causas material y formal, sin haber acudido para ello a ningún conjunto sistémico, sino por la sola interacción de las causas entre sí. Todavía se puede advertir —y más aún tratándose del viviente— por separado la correlación entre las causas formal y final, de una parte, y las causas eficiente y material, de la otra parte. Pues en tanto que el fin del ser vivo es su específica perfección formal, hay una causa morfotélica por la que se define en sus operaciones. Y en tanto que el comienzo del movimiento es indiscernible de su ser puesto en marcha, la causa material no precede a la causa eficiente, sino que *es y se mantiene* en su ser ya sea en cuanto activada desde fuera, o bien desde el mismo agente semoviente.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Cf. mis artículos en este sentido U. Ferrer, (2007 a); (2007 b).

Aquí es donde se acusa con nitidez la diferencia e irreductibilidad entre las consideraciones sistémica y causalista, por más que en ambas se dé una coactuación entre las partes. Mientras que en el viviente el fin consiste en su actividad propia y a título de tal congrega a las otras causas sin absorberlas, la unificación del viviente como sistema lo es en atención a la coordinación entre los distintos elementos que coactúan espacial y temporalmente, incluyendo a aquellos que ejercen el control, sin que quepa integrar en el sistema la finalidad —ni por tanto las otras causas dependientes de ella. Visto desde otro punto de vista: la causa final en tanto que primera introduce un orden jerárquico entre las cuatro causas predicamentales; por el contrario, la interacción sistémica entre los elementos sitúa a estos en pie de igualdad, toda vez que prima sobre ellos la relación o el “de” como criterio ordenador.

La finalidad no puede ser insertada en el sistema porque no es una pieza más ni tampoco una resultante de los otros elementos, sino que ella misma causa la unidad del funcionamiento conjunto. A este respecto, las adaptaciones al medio externo y la teleonomía interna al sistema, tal como la emplean C. Pittendrigh y J. Monod, no pueden hacerse pasar por la teleología en su integridad. No es, en efecto, el dispositivo térmico el que se autorregula, sino la mente del hombre la que marca los grados a que quiere poner el termostato. En cambio, a propósito de la teleología, con mostrar el para qué ya se ha dado una respuesta causal última.<sup>9</sup> Por ello y enlazando con nuestro problema inicial, *para la experiencia originaria de la actuación finalista se requiere*

<sup>9</sup> Para la teleología del viviente y la confrontación de las distintas posiciones, W. Kzostack, 1997; H. Jonas, 1974.

*correlativamente la conciencia.* Y solo desde la experiencia interna se hace posible trasladar la finalidad a los otros vivientes o al cosmos, al objeto de dar una explicación coherente con lo observado<sup>10</sup>. Propiamente la finalidad carece de alternativa explicatoria, ya que el azar que en otro caso se aduce no pasa de ser un estado de ignorancia o de falta de respuesta al último porqué<sup>11</sup>.

### **3. Dualidad frente a dualismo y monismo**

Según lo anterior, restablecer la finalidad no implica dualismo en el hombre, por cuanto la causa final a nivel predicamental no es sin la concurrencia de las otras causas intrínsecas y extrínsecas, a las que cierra en el orden de la causalidad. En contrapartida, el dualismo pretende llenar el vacío de la finalización en el viviente —debida en el hombre al alma espiritual— con *el yo*, también denominado *mente autoconsciente*, a los que entiende como inicio causal desencadenante; pero, correlativamente, el cuerpo animado o finalizado por su forma queda reducido a los órganos accionados desde las localizaciones cerebrales, puestas a su vez en movimiento a partir del yo (según un planteamiento cartesiano en su origen e inspiración). Resulta, así, que el naturalismo o monismo materialista y el dualismo del yo y el cuerpo comparten unos mismos supuestos, al reemplazar la unidad del hombre en su

<sup>10</sup> Cfr. R. Spaemann, R. Löw, 1985: 262 ss.; R. Spaemann, 24 (1991): 281-282.

<sup>11</sup> Coincido con la siguiente apreciación: “Considerado en sí mismo, el azar *no es nada*, mejor dicho, *es nada*, es la denominación de un hueco, de una ausencia de conocimiento” (Arana, 2011: 37).

dualidad anímico-corpórea por la vinculación *ab extra* entre una conciencia desencarnada y un engranaje de mecanismos. La diferencia reside desde luego en que mientras el dualismo concede a la conciencia un ámbito propio e irreductible de desenvolvimiento, el naturalismo pretende que la conciencia emerja de la materia cuando ha alcanzado un alto grado de organización, pero en ambos casos sin que conciencia y cuerpo lleguen a integrar una estructura dual.

Este esquema, común a unas posturas que son dialécticamente contrarias (naturalismo y dualismo), es incompatible, por un lado, con la formalización perceptiva de los datos sensoriales y, por otro lado, con la intencionalidad voluntaria, en tanto que unifica a los distintos actos elícitos e imperados que intervienen en la acción. No se da fenomenológicamente asociación motriz entre lo inmaterial propulsor y lo pasivo compuesto de partes, sino integración como algo uno tanto a propósito de los datos sensoriales dispersos, congregados perceptualmente por la conciencia intencional, como en referencia a los movimientos internos y externos, reagrupados por la intención de la voluntad. Ni la conciencia ni la voluntad son algo sustantivo —a lo que se suele designar, unificando ambas, como mente—, sino que una y otra pertenecen a *alguien*, consciente de sus actos y agente voluntario de sus realizaciones. A su vez, esta conciencia de pertenencia no puede ser explicada desde los fenómenos conscientes ni tampoco desde las conexiones neurales enlazadas a ellos, sino más bien desde el *suppositum* o sujeto ontológico de atribución que precede a unos y a otras y en el que se sustentan. El *suppositum* se hace consciente como un yo y de él dependen no solo los actos conscientes y los actos voluntarios, sino también las activaciones vegetativas

del hemisferio cerebral autónomo, los estados y afecciones provocados psíquicamente desde fuera e incluso las intermitencias de la conciencia: todos estos sucesos, inconscientes en su génesis, se atribuyen al yo, en efecto, con la misma naturalidad que sus intelecciones e intenciones voluntarias.

El yo por su parte no es informe, a modo de un desasistido punto de arranque de los actos corporales, sino que sobre él inciden, además de los propios actos que posteriormente lo cualifican, los estados psíquicos, las funciones orgánicas..., de modo que en él se congrega todo el complejo psicoorgánico e intelectual-volitivo, sin que sea posible, por otro lado, disponer estos escalones como compartimentos estancos: en efecto, al ver soy consciente de que veo, al sentir las carencias orgánicas quiero a la vez cubrir-las con un querer voluntario, al volverme consciente de un estado de fatiga es porque el organismo lo ha acusado ya... En coherencia con ello, las series de movimientos que se anudan en la acción intencional no forman una secuencia que tuviera al yo por inicio desencadenante, sino que el yo se dirige al fin intencional al que causalmente se incorporan los movimientos parciales: así, dando cuerda al reloj lo pongo en hora, una vez puesto en hora me es posible cronometrar el tiempo que tengo para ultimar unas gestiones, de acuerdo con ese tiempo puedo caminar o ir en coche... y de tal modo unifico todos estos momentos abstractos en el fin que desde el comienzo da sentido a la acción completa. Se trata de un examen de imbricación de nociones en torno a la acción y que se mantiene al nivel del análisis del lenguaje ordinario.

Así pues, en la unidad de la acción humana se implican tanto la conciencia como la corporeidad, hasta el punto de que contamos con la *experiencia consciente de la corporeidad*, lejos de toda disociación *ab initio* entre conciencia

y cuerpo. Y así como el ser consciente permanece integrado en los actos intencionales mediados corporalmente, de modo inverso el movimiento corporal recibe una interpretación intelectual acorde con la especie de acción en que está inscrito (así, apretar un gatillo es un movimiento desprovisto de significado hasta tanto no se sepa si lo que se pretende con él es dar caza a una pieza, simular un disparo o cometer un homicidio).<sup>12</sup>

Pero ¿de qué procedimientos biológicos se vale el viviente humano en su despliegue para la articulación entre la conciencia y los movimientos corpóreos? Considero que básicamente de dos: la *memoria* y los *hábitos*. La memoria se entiende aquí, en un sentido paralelo al bergsoniano, como almacenamiento de información en las proteínas: tras la transmisión de las señales biológicas externas e internas y su acumulación, el viviente queda capacitado para actuar desde sí sin que para ello medie necesariamente la conciencia antecedente deliberativa. La memoria orgánica se convierte de esta forma en duración consciente, distinguiéndose como el hilo elástico de Bergson. El otro canal de información biológica son los hábitos, por los que mediante la realimentación (*feedback*) del principio operativo se adquiere un saber vital sin objetivación previa. En ambos casos se trata de procedimientos que cuentan con la plasticidad ya mencionada del cerebro, consistente en que, en vez de estar rígidamente dispuesto, es maleable en sus zonas y en las asignaciones que se le hacen desde la inteligencia y las operaciones voluntarias.

<sup>12</sup> Cf. R. Parellada, 2011: 125-132.

Se dice a veces que *historia non facit saltus*, aludiendo a la continuidad narrativa entre los acontecimientos históricos. Sin embargo, donde con mayor propiedad se encuentra la gradación de estratos es en la Naturaleza (sin perjuicio de sus diferencias cualitativas), desde los factores eléctricos y físico-químicos, las células vivientes, la formalidad eficiente del cerebro y la praxis sensomotriz hasta la unidad integrada del yo, que reagrupa desde sí todos los niveles anteriores. Ahora bien, justamente el punto de intersección en el hombre entre los estratos psicomotores y la inteligencia lo ofrece, según entiendo, la capacidad lingüística: en efecto, si, por un lado, el lenguaje es una actividad transitiva que se sirve de órganos específicos asociados a ciertas zonas cerebrales (las llamadas zonas de Broca y de Wernicke) y se vierte performativamente hacia fuera, por otro lado, el *saber hablar* no es comparable a un adiestramiento o a cualquier otra técnica impuesta, ya que pone en juego el hábito intelectual correspondiente, que dispone por ello a su vez del mismo crecimiento inmaterial ilimitado que caracteriza a la inteligencia. El lenguaje no se cierra desde sí mismo, al igual que el entendimiento. Así entendido, el lenguaje puede ser tomado en el sentido amplio que comprende toda actividad simbólica dotada de un significado intelectual, como el hacer señas, la sonrisa, el saludo, la mímica en general...

Hemos topado en lo anterior varias veces con la intencionalidad. Es el momento de estudiar en el siguiente epígrafe hasta qué punto se trata de uno de los signos reveladores de la inmaterialidad de la conciencia, extensivo a sus diferentes actos.

#### **4. La intencionalidad como mediadora en los actos de conciencia**

Tanto en el orden cognoscitivo como en el práctico la conciencia está dirigida a lo que no es ella: es esta característica lo que se designa como intencionalidad (de *intendere*, estar dirigido hacia, apuntar a...). En el conocimiento objetivo la intencionalidad tiene carácter axiomático: expone la conmensuración entre acto y objeto, como correlación perfecta entre ambos. La intencionalidad se extiende a las distintas vivencias en el conocimiento objetivo: expone la referencia de cada acto de conciencia a su objeto en adecuada correlación. En palabras de Husserl:

En general es inherente a la esencia de todo *cogito* actual ser conciencia *de* algo. Pero a su modo es también, según lo antes expuesto, la *cogitatio modificada igualmente conciencia*, y... de *lo mismo* que la correspondiente no modificada. La propiedad esencial y general de la conciencia se conserva, pues, en el curso de la modificación. Todas las vivencias que tienen en común estas propiedades se llaman también “*vivencias intencionales*”...; en tanto son conciencia de algo, se dicen “*referidas intencionalmente*” a este algo (Husserl, 1950: 79)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Allgemein gehört es zum Wesen jedes aktuellen *cogito*, Bewußtsein von etwas zu sein. In ihrer Weise ist aber, nach dem vorhin Ausgeführten, die *modifizierte cogitatio ebenfalls Bewußtsein* und, [...] *von demselben* wie die entsprechende *unmodifizierte*. Die allgemeine Wesenseigenschaft des *Bewußtseins* bleibt also in der Modifikation erhalten. Alle Erlebnisse, die diese Wesenseigenschaften gemein haben, heißen auch „*intentionale Erlebnisse*“ [...]; sofern sie Bewußtsein von etwas sind, heißen sie auf dieses Etwas „*intentional bezogen*“.

Y en lo que se refiere al actuar por fines, la intencionalidad permite a la voluntad intender algo presentado como bueno antes de que la propia voluntad se dirija de nuevo a ello en el acto de fruición, pero ahora como algo ya realizado.

A este respecto J. R. Searle ha contrapuesto certeramente la activación causal a la intencionalidad, tanto en un sentido lato como en el sentido de sus distintas especificaciones. “La intencionalidad es direccionalidad; tener la intención de hacer algo es solo una clase de intencionalidad entre otras” (Searle, 1992: 19). Gracias a la intencionalidad supera Searle el nivel meramente sintáctico o computacional de la mente, abriéndola a los significados de los que es consciente:

La razón por la que un programa de computador no pueda jamás ser una mente es simplemente que un programa de computador es solamente sintáctico, y las mentes son más que sintácticas. Las mentes son semánticas, en el sentido de que tienen más que una estructura formal: tienen un contenido (Searle, 1985: 37).

Sin embargo, por el lado del sujeto, la intencionalidad no es un estado psíquico al que se añadiera la referencia objetiva, como parece entenderlo el filósofo norteamericano. Y, por el lado del objeto, tampoco apunta a un término que hubiera que recorrer para sobrepasarlo, como algo puesto delante de la mente (*objective*). En rigor, en ambos casos se esquivo la mediación pura, inmaterial e inobjetivable, en que se cifra el estar intencionalmente referido. Lo intencional es el objeto o *terminus quo* en tanto que lugar de paso hacia lo real, sin que tal lugar de paso llegue a atraer la atención hacia sí mismo; más bien por sí mismo carece de consistencia, ya fuese para

agregársela al estado mental (de creencia), ya para incorporarla al mundo natural una vez que desemboca en él por medio de la acción propositiva (intención práctica).

Con la intencionalidad tiene lugar antes que nada la remisión de la conciencia a las cualidades objetivas, desde el nivel más elemental de las sensaciones visuales y auditivas hasta los conjuntos perceptivos, interpretados por algún acto intelectual (lo cual se hace especialmente llamativo en los casos de ambigüedad perceptiva). De este modo, la incomunicación de suyo que corresponde a las sustancias naturales, en tanto que provistas cada cual de su espaciosidad interna y de su temporeidad irreductibles, se convierte en *unificación al nivel intencional*, justo al hacerse la mente —no sustancialmente, sino en virtud de su apertura intencional— aquello mismo que conoce, rebasando con ello los límites espaciales y temporales de las realidades naturales. No se trata con la intencionalidad cognoscitiva de una propagación sumamente veloz, que sea superior incluso a los 300.000 km/sg de la luz física, sino de que lo conocido es *ya* al conocerlo. En la unificación intencional quedan velados tanto el hecho opaco de mi corporeidad, con sus órganos y circuitos neurales correspondientes, como la distancia física medible a que se encuentra la cosa conocida respecto de mi ubicación corporal. Resulta ser por ello un ejemplo privilegiado de la dualidad mente-cuerpo que nos ha venido ocupando en estas páginas y que despierta el asombro filosófico.

¿Cómo es posible que una recepción informativa encapsulada en un paquete de energía suscite el fenómeno cualitativo de la sensación, tan heterogéneo respecto a la materialidad de la energía electroquímica transmi-

tida por la descarga neuronal? Aunque no sepamos con exactitud en qué momento del procesamiento nervioso aparecen los *qualia* sensoriales —‘noto que veo’, ‘ahora oigo’—, es indudable que en cierta etapa del proceso surge la sensación consciente (Sanguineti, 2014: 281).

Sin embargo, las cualidades sensoriales no se suelen presentar de por sí (salvo cuando se las aísla de modo expreso, como en “el rojo” de este coche o “la fragancia” de aquel perfume), sino integradas en un objeto o estado de cosas percibidos, cuya unidad es destacada por el hombre mediante un acto intelectual con sus determinantes sincategoremáticos (este, un, todo, etc.). El carácter inexcusable y primordial en términos fenomenológicos de tal acto se echa de ver muy en especial cuando el objeto intencional no está perceptivamente presente, sino que más bien lo hacemos presente con una imagen, lo reproducimos de modo más o menos completo en el recuerdo o simplemente lo mencionamos a través del lenguaje, sin otra relación con él en este último caso que la instaurada por el acto intelectivamente intencional de prestar significado. Estamos ante *modificaciones intencionales* de la percepción esencialmente diferenciables y que comportan alguna elaboración por el entendimiento, y no tanto ante una transcripción tal cual de lo dado a los sentidos. La unidad del objeto o de la situación objetiva requiere, en efecto, cuando menos alguna tipificación conceptual suficiente para su deslinde de las otras unidades.

Pero la intencionalidad no solo unifica perceptivamente, sino que también dilata lo percibido al ejercer unas u otras remitencias objetivas, siempre sobre la base de un trasfondo permanente. Considerado este fondo permanente desde cada una de las situaciones objetivas que se remiten intencionalmente

entre sí, aparece el fondo como *horizonte* peculiar de cada una de las percepciones. Cada percepción tiene su horizonte diferencial, pero a su vez los distintos horizontes están más o menos directamente comunicados. El *horizonte de los horizontes* que así resulta no viene cerrado por ninguna percepción, sino que en el plano horizontal de lo percibido atestigua el ser del mundo como envolvente de los objetos que vienen dados a la conciencia.

Husserl ha puesto de relieve que la intencionalidad no es un dato psíquico empírico, sino que en ella se reconoce lo esencial a la conciencia:

La intencionalidad es lo que caracteriza a la *conciencia* en su pleno sentido, y lo que autoriza para designar a su vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de *una* conciencia (Husserl, 1950: 203)<sup>14</sup>.

Merced a la intencionalidad los contenidos de conciencia no son ingredientes suyos, como el término “contenidos” sugiere; con más propiedad los términos intencionales son correlatos ideales, unidades en la multiplicidad de los actos psíquicos que no se multiplican al multiplicarse tales actos en cada individuo y de unos a otros individuos. Pero si la intencionalidad es esencialmente insuprimible de la conciencia, sin ser psíquicamente efectiva, no puede haber tampoco para ella un soporte neural que la active. La conciencia no se suelda con el cuerpo mediante conexiones neurales que hagan a ambos interdependientes, sino que —como se ha mostrado en el epígrafe anterior—

<sup>14</sup> Die Intentionalität ist es, die *Bewußtsein* im prägnanten Sinn charakterisiert, und die es rechtfertigt, zugleich den ganzen Erlebnisstrom als Bewußtseinsstrom und als Einheit *eines* Bewußtseins zu bezeichnen.

la conexión entre conciencia y cerebro es más fundamental, proviene de la persona de la que la una y el otro son propios; a esta pertenencia, inobjetivable de suyo, se alude cada vez que decimos “mi conciencia” o “mi cuerpo”.

### **5. Conclusiones personalistas**

Con vistas a poner de relieve la unidad indivisa del hombre sin incurrir en los reduccionismos naturalistas de la conciencia nos hemos fijado en tres aspectos: la teleología, inclusiva de la conciencia del *telos*, la capacidad lingüística, que asocia el crecimiento irrestricto con la realización transitiva del habla, y la intencionalidad, que abre la conciencia al conocimiento y a la acción. Son rasgos que están, por así decir, a caballo entre lo corporal-cerebral y la conciencia. Pero a su vez requieren un anclaje unitario que marque lo sustantivo en el hombre: tal es la condición personal, sin la cual no se daría ninguna de las características mencionadas. De aquí que en pureza la persona no sea teleológica (sino hiperteleológica), ni se deje exponer en un concepto universal (sino que sea *ipsa* o ella misma), ni se haga consciente de sí de un modo intencional (sino que sea trasparente para sí). Terminaremos con unas breves indicaciones sobre la persona como sede de las notas anteriores.

La actuación finalizada no puede ser definitiva de la persona, porque ella está siempre más acá del fin propuesto o bien del fin respetado (cuando se trata de un fin de suyo). La actividad distintiva de la persona es más bien la donación como dar de sí, inseparable de su ser. La gratuidad en la donación revela inmediatamente el ser de la persona, mientras que el fin atisbado en

lontananza siempre se contradistingue de quien lo pretende. Precisamente esta singularidad de la persona, clave para su manifestación en el dar, la hace inexpresable en un concepto universal, al modo de las cosas o de las especies vivientes inferiores. Como decía Levinas, el otro se presenta inerme en el rostro más allá de lo dado fenomenalmente. Y, en tercer lugar, el saber de sí que alcanza la persona se contrapone a todo conocimiento intencional de objetos: baste advertir que la persona no puede delimitarse en un horizonte mundano al modo de los objetos dados intencionalmente. La dualidad cuerpo/alma (cerebro/mente) lo es para alguien que les transmite la singularidad nominada por la que reconocemos a ambos.

### ***Bibliografía***

L. Alvarez Munárriz, “La conciencia humana”, en: *La conciencia humana: perspectiva cultural*, L. Alvarez Munárriz (ed.), Barcelona, Anthropos, 2005: 11-92.

J. Arana, *La conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015.

J. Arana, “¿Y qué es una máquina? Consideraciones críticas sobre las teorías materialistas de la conciencia”, en: *Asalto a lo mental. Neurociencias, conciencia y libertad*, F. Rodríguez Valls, C. Diosdado, J. Arana (eds.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2011: 13-44.

D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

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

J.C. Eccles, K.R. Popper, *El yo y su cerebro*, Barcelona, Labor, 1980.

U. Ferrer, “Consideraciones sobre la relación mente-cerebro”, en: *Studia Poliana*, 2007a (11): 47-60.

U. Ferrer, “El viviente desde la teoría de sistemas y desde la tetracausalidad”, en: *Logos*, 2007b (40): 7-20.

E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie*, W. Biemel (hrsg.), Hus. III, 1950.

E. Husserl, "Philosophie als strenge Wissenschaft", *Aufsätze und Vorträge 1911-1921*, Th. Nenon, H.R. Sepp (hrsg.), Hus. XXV, 1987: 4-62.

H. Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, New Jersey, Prentice Hall, 1974.

W. Kzostack, *Teleologie des Lebendigen*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1997.

A. Malo Pé, *Antropología de la afectividad*, Pamplona, Eunsa, 2004.

R. Parellada, "La interpretación de la acción", en: *Asalto a lo mental. Neurociencia, conciencia y libertad*: 125-132.

L. Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento II*, Pamplona, Eunsa, 1984.

B. Rosenblum, F. Kuttner, *El enigma cuántico. Encuentros entre la física y la conciencia*, Barcelona, Tusquets, 2010.

J.J. Sanguinetti, *Neurociencia y filosofía del hombre*, Madrid, Palabra, 2014.

J.R. Searle, *Mentes, Cerebro, Ciencia*, Madrid, Cátedra, 1985.

J.R. Searle, *Intencionalidad. Un ensayo en Filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos, 1992.

R. Spaemann, R. Löw, *Die Frage Wozu?*, München, Piper, 1985.

R. Spaemann, "Teleología natural y acción", en: *Anuario Filosófico*, 1991 (24): 273-288.

F.J. Varela, H.R. Maturana, *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*, Madrid, Debate, 1990.

F.J. Varela, H.R. Maturana, *De máquinas y seres vivos. Autopoesis: La organización de lo vivo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1994.

Urbano Ferrer

ferrer@um.es