



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 CONCIENCIA COMO PROBLEMA ONTOLÓGICO: Aproximación desde la filosofía aristotélica

Alfredo Marcos Martínez y Moisés Pérez Marcos  
Universidad de Valladolid

No hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar solo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos solo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. Y parecería también que todo hombre es esa parte, si, en verdad, esta es la parte dominante y la mejor.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1177b 26-1178a 4.

**Resumen:** Tras una pequeña introducción al problema de la explicación de la conciencia, abordamos el examen del concepto de explicación naturalista (tal y como se expone en *La conciencia inexplicada* de Juan Arana) y por qué según este concepto la conciencia es inexplicable. Se defiende, a continuación, la necesidad de contar con un concepto más amplio de explicación: necesitamos comprender o iluminar con algún recurso cognitivo la conciencia, dado que es tan importante en la comprensión de lo que somos como humanos. La metafísica aristotélica ofrece recursos útiles y no es incompatible, creemos, con la propuesta del propio Arana.

**Palabras clave:** conciencia, Juan Arana, Aristóteles, naturalismo, explicación.

*Consciousness as ontological problem: An Aristotelian approach*

**Abstract:** After a brief introduction to the problem of the explanation of consciousness, we approach the examination of the concept of naturalistic explanation (as set forth in Juan Arana's *La conciencia inexplicada*) and why on this concept consciousness is inexplicable. We defend then the need for a broader concept of explanation: we need to understand or illuminate consciousness by means of some cognitive resource, since it is so

important in our understanding of what we are as humans. Aristotelian metaphysics provides useful resources and is not incompatible with Arana's proposal.

**Keywords:** consciousness, Juan Arana, Aristotle, naturalism, explanation.

**Recibido:** 12/06/2016 **Aprobado:** 31/08/2016

### *1. El problema de la conciencia*

El Diccionario de la Real Academia Española define “conciencia” como “actividad mental del propio sujeto que permite sentirse presente en el mundo y en la realidad”. Esta definición puede ser complementada con la de la palabra “consciencia”, que según el citado diccionario significa “conocimiento inmediato o espontáneo que el sujeto tiene de sí mismo, de sus actos y reflexiones”. Profundizando más en el concepto podemos decir que la conciencia (o consciencia, podemos utilizarlos como sinónimos, aunque aquí hablaremos siempre de conciencia) hace referencia a una experiencia en virtud de la cual el sujeto cognoscente se considera a sí mismo como objeto de su propio conocimiento.

Quizá estas definiciones son insuficientes. Pero hay que tener en cuenta que no existe una definición canónica de la conciencia, y de hecho saber qué es exactamente forma parte del problema de la conciencia. Pero dado que en este texto vamos a dialogar con las ideas de Juan Arana sobre el particular, y puesto que estamos de acuerdo con él en que según qué discusiones termi-

nológicas son estériles, podemos asumir sin problema ninguno su definición o caracterización de la misma<sup>1</sup>. Según Arana:

Conciencia alude a la dimensión autotransparente de la vida psíquica, en virtud de la cual el sujeto pensante se convierte en espectador activo de sí mismo, lo que le da pie a verse como protagonista y responsable de sus actos. Habrá que matizar todo lo que se quiera, pero creo que lo dicho basta para saber al menos de qué hablamos (Arana, 2015: 19).

La conciencia es algo familiar y a la vez extraño para nosotros. Es familiar, porque forma parte de nuestra experiencia inmediata, porque se trata de una de las características de dicha experiencia que difícilmente podemos obviar. Pero es extraña, porque a pesar de que el ser humano se pregunta por la conciencia probablemente desde que existe, no tenemos una explicación definitiva para ella: la conciencia no parece encajar bien en el conjunto de conocimientos que poseemos sobre otros aspectos de nosotros mismos y del mundo. De manera más concreta, parece que existe un problema a la hora de intentar explicar nuestra conciencia desde las ciencias naturales. Este es el problema de la *naturalización de la conciencia*, que podemos formular con la siguiente pregunta: ¿se puede ofrecer una explicación de la conciencia con las herramientas y recursos de las ciencias naturales?

Lejos de ser una pregunta baladí se trata de un problema central para nuestra comprensión del mundo y del ser humano. La conciencia introduce

<sup>1</sup> Para otros intentos de definir la conciencia, así como de diferenciar distintos “tipos” de conciencia, puede verse: Hierro-Pescador, 2005: 174-190; Searle, 1992; Searle, 2004: 139-202; Bennett y Hacker 2003: 237-351.



en la realidad que conocemos una aparente discontinuidad. Mientras que la estructura ontológica del mundo posee rasgos *objetivos*, la conciencia remite ineludiblemente a lo *subjetivo*. Casi podemos decir que la conciencia, más que remitir a lo subjetivo *es* precisamente lo subjetivo ineludible de nuestra experiencia. Nuestra comprensión de la realidad, entonces, necesita dar cuenta de algún modo de esta discontinuidad. Además, la conciencia es considerada habitualmente como el elemento central del aspecto mental del ser humano. La conciencia es, incluso, lo que diferencia al ser humano de otros animales, que no poseerían (auto) conciencia en un sentido fuerte o propio. Otros aspectos del ser humano han podido o parece que podrán ser explicados desde una perspectiva naturalista, pero la explicación de la conciencia en estos términos ofrece grandes resistencias. ¿Por qué? ¿Qué repercusión tiene este hecho para nuestra comprensión de lo que somos?

## ***2. Explicaciones de la conciencia***

Siguiendo a Robert van Gulick podemos diferenciar tres preguntas a resolver sobre la conciencia: qué, cómo y por qué (Van Gulick, 2014). La pregunta por el *qué* de la conciencia es descriptiva: se trata de ofrecer las principales características de la conciencia, pero también de examinar el mejor modo en el que esas características pueden ser descubiertas, descritas y modeladas. La pregunta por el *cómo* busca explicar la conciencia: ¿cómo llegó a existir la conciencia? ¿Es un aspecto primitivo de la realidad o es un derivado de los aspectos no conscientes de la misma? Si es un aspecto derivado, ¿cómo puede surgir lo consciente de lo inconsciente? La pregunta por el *por*

*qué* es funcional: ¿por qué existe la conciencia? ¿Actúa causalmente en el mundo? Si lo hace, ¿de qué tipo son sus efectos? ¿Introduce la conciencia una diferencia en los sistemas en los que actúa? Si lo hace ¿cómo lo consigue y por qué ocurre esto? La división entre estas tres cuestiones es un tanto artificial, pues en realidad son preguntas que solo se pueden responder en su conjunto: los planteamientos sobre una de ellas llevan inevitablemente a las otras. Pero este pequeño esquema nos sirve para ser conscientes de cuáles son algunos de los problemas a los que se enfrenta cualquier explicación de la conciencia.

Existen muchos y muy diferentes modos de intentar ofrecer una respuesta a las preguntas *qué*, *cómo* y *por qué*. Sería imposible recorrer en tan breve espacio como el que tenemos todas y cada una de ellas. Pero parece claro que existen dos grandes tradiciones<sup>2</sup>.

La primera de ellas, el *dualismo*, considera que la conciencia, o al menos algunos aspectos de la misma, caen fuera del ámbito de lo físico. Diferentes tipos de dualismo conciben esta diferencia entre lo físico y lo consciente (o lo mental) de distintos modos. Quizá la más radical y claramente dualista de entre todas estas explicaciones sea el *dualismo de sustancias* (al estilo de Descartes), que afirma la existencia de sustancias físicas y sustancias no físicas. La mente o el yo sería, según esta concepción, una sustancia no física. A pesar de que muchos dan por muerta esta opción, cuenta con algunos

<sup>2</sup> Para un recorrido sucinto por las posiciones más importantes puede verse Van Gulick, 2014 y Sanguineti, 2007: 17-46. Si se busca algo más extenso, puede consultarse Hierro-Pescador, 2005; Pineda, 2012; Cavanna y Nani, 2014.

defensores contemporáneos (Swinburne 1986 y 2013; Foster 1989, 1996). Otra forma de dualismo es el *dualismo de propiedades*, según el cual las propiedades conscientes no son ni idénticas ni reductibles a las propiedades físicas, pero que pueden, sin embargo, ser instanciadas o ejemplificadas por las mismas cosas que instancian o ejemplifican las propiedades físicas. Este tipo de dualismo se ha denominado también *teoría del aspecto dual*, porque viene a establecer dos aspectos diferentes de la realidad: uno que corresponde a lo físico o fenoménico y otro que corresponde a lo consciente o cualitativo. Dentro de estas teorías de aspecto dual podemos identificar al menos tres variantes: dualismo de *propiedades fundamentales*, para el que propiedades mentales y físicas son constituyentes básicos de la realidad; el dualismo de *propiedades emergentes*, para el que las propiedades mentales emergen de las físicas, pero yendo de algún modo más allá de ellas; y el *monismo neutral*, que considera que ambos tipos de propiedades, mentales y físicas, dependen a su vez, o derivan, de un nivel más básico de la realidad que no es ni físico ni mental. El *pansiquismo*, según el cual todos los constituyentes de la realidad poseen un aspecto psíquico o mental, o al menos proto-mental, puede ser clasificado como un cuarto tipo de dualismo de propiedades.

La segunda de las grandes tradiciones explicativas sobre la conciencia es la *fisicalista* o *materialista*. Para el fisicalismo solamente existe lo físico, por lo que la mente o la conciencia son nociones que deben ser rechazadas o eliminadas (*eliminativismo*). Otros materialistas no eliminan los estados mentales, pero sí los identifican con estados físicos (*teoría de la identidad*). Están también quienes explican la relación entre lo mental y lo material en términos de función: un estado o proceso cuenta como mental o consciente en virtud de

la función que desempeña dentro de un determinado sistema organizado (*funcionalismo*).

### ***3. La conciencia inexplicable***

El panorama de intentos de explicación de lo mental, del cual solamente hemos ofrecido un pequeño esbozo, es, si bien se piensa, abrumador. Ante la evidente dificultad para ofrecer una explicación de la conciencia (que sin lugar a dudas es el núcleo de lo mental o aquél aspecto de lo mental que más desafíos plantea), uno podría estar tentado de considerar que hay algo que no funciona en el conjunto de las explicaciones. ¿Cómo es que a partir de un mismo fenómeno obtenemos teorías tan diferentes? ¿No hay modo de saber cuál de las teorías es más acertada? En un tiempo en el que la ciencia se ha empleado a fondo en el intento de explicar lo mental, ¿no hay aún luz alguna sobre qué sea la conciencia, cómo ha surgido o qué papel puede desempeñar en la vida humana? Parecería que hemos llegado a un callejón sin salida, quizá porque hemos partido de supuestos erróneos en nuestras explicaciones<sup>3</sup>.

O quizá el problema no es tanto que hayamos iniciado equivocadamente nuestra búsqueda, sino que la conciencia, de suyo, es un fenómeno inexplicable. Esta es, aunque con matices que tendremos que añadir después, la postura de Juan Arana. Nótese que, si lo hemos entendido bien, lo que de-

<sup>3</sup> Esta es la postura de Searle, que cree que tanto la tradición materialista como la dualista se basan en supuestos falsos. Cf. Searle, 1992 y 2004.

fiende no es que la conciencia no haya sido explicada por haberse hasta ahora partido de supuestos falsos. Si su afirmación fuese solamente esta, podríamos seguir pensando que a partir de otros supuestos, esta vez acertados, podríamos algún día explicarla. Lo que Arana defiende, en rigor, no es que la conciencia no pueda ser explicada ahora, o de momento, o con estos supuestos, sino que no puede ser explicada en absoluto. En este sentido, más que *La conciencia inexplicada*, el libro debería titularse “la conciencia inexplicable”.

Arana defiende que la conciencia es inexplicable porque cree que sólo hay un tipo de explicación, la naturalista, y porque esta explicación es inviable en el caso de la conciencia. Tenemos, por lo tanto, dos afirmaciones. Comenzaremos a analizar la segunda.

### ***3.1. No hay una explicación naturalista de la conciencia***

Para dejar las cartas desde el principio sobre la mesa diremos que en esta afirmación estamos de acuerdo con Arana: no hay una explicación naturalista de la conciencia, ni puede haberla. Su libro, *La conciencia inexplicada*, cuenta entre sus muchos méritos, el de mostrar esto con claridad. En los capítulos del I al V, de índole expositiva, el autor analiza cada uno (o al menos los más importantes) intentos de ofrecer una explicación de la conciencia en términos naturalistas, mostrando por qué se trata de intentos fracasados. La explicación desde la físico-química, la explicación de la conciencia en términos “mecanicistas” (como si fuese algo producido por una máquina), la explicación desde la Inteligencia Artificial, las explicaciones desde las neurociencias... Todas estas opciones han sido analizadas y criticadas por

Arana en un modo que, a nuestro parecer, las deja heridas de muerte, si no definitivamente descartadas.

Aunque los distintos intentos naturalistas de explicar la conciencia tienen argumentos contrarios a cada uno de ellos, hay una serie de razones que constituyen, por así decir, un argumento en contra de cualquier explicación naturalista. Dicho de otra manera: hay críticas que ponen de manifiesto que esta o aquella explicación naturalista falla, pero hay además otras críticas que muestran por qué cualquier explicación naturalista fracasará en el caso de la conciencia.

En primer lugar, la conciencia cae fuera de los límites internos del naturalismo. El naturalismo asume en su ideal epistemológico el *punto de vista nomológico*, que describimos siguiendo a Arana:

Se reúnen muchos casos análogos por medio de observaciones o experiencias contrastadas intersubjetivamente y luego se comparan entre sí para encontrar constancias, pautas e identidades que trascienden a lo que en ellos hay de diverso, variable e irrepetible. Así se abstrae la regla, el nomos, la cual constituye la materia prima refinada que elabora la ciencia para lograr la unificación progresiva de reglas mediante procedimientos lógico-matemáticos (Arana, 2015: 134-135).

Mediante este procedimiento se obtiene un puñado de leyes, y según esta concepción una explicación consiste en mostrar cómo tal o cual fenómeno corresponde a esta o aquella categoría de casos que están sometidos a dichas leyes. En cierta medida la conciencia sí está sometida al entramado de las leyes naturales, por lo que hay algunos fenómenos relacionados con la conciencia que quizá hayan recibido o puedan recibir una explicación natura-

lista. Sabemos que cuando un organismo es sometido a una anestesia, por ejemplo, la conciencia, por así decir, se apaga. Pero hay un aspecto de la conciencia que queda fuera de la explicación naturalista, y es el hecho de darnos cuenta. Según Arana:

¿Qué queda entonces fuera de la explicación natural ya disponible o de la que podemos esperar en buena ley alcanzar más adelante? Pues únicamente una sola cosa: el hecho de que mientras somos conscientes *nos damos cuenta* de parte de lo que nos pasa. Si tenemos curiosidad y adquirimos cultura científica sabremos de muchas leyes que pueden explicar casi todo, pero nunca el fino matiz del “darse cuenta” (si fuera metafísico añadiría quizá: “del darse cuenta en cuanto darse cuenta”) (Arana, 2015: 135-136).

La razón última de que este “darse cuenta” quede fuera del planteamiento de las ciencias naturales es que:

...la ciencia no habla ni puede hablar de otra cosa que de *objetividades* (al fin y al cabo, ¿no está tan ufana —y con motivo— de su *objetividad*?) La ciencia no es capaz de resolver el problema de la conciencia porque *necesariamente tiene que presuponerlo resuelto*” (Arana, 2015: 144).

En efecto, la perspectiva científica consiste precisamente en la objetivación: lo que hacen los científicos mediante la perspectiva nomológica es identificar lo objetivo del mundo y su comportamiento probable. Pero a esta perspectiva escapa, por razones evidentes, lo subjetivo. Uno podría estar tentado, como los eliminativistas, de elegir entonces entre uno de los dos polos. Dado que la ciencia solamente alcanza a ver lo objetivo, ¿eliminemos lo sub-

jetivo!<sup>4</sup> Pero este error es inconsistente y autodestructivo, pues como bien sugiere Arana, lo objetivo de la ciencia necesariamente presupone lo subjetivo. Dicho de otra manera: no hay perspectiva nomológica, ni hay objetividad científica, ni hay en definitiva ciencia, sin un *alguien*, sin un *sujeto* que posee como una de sus más extrañas características la conciencia o la perspectiva subjetiva del “darse cuenta”. Sin sujetos que hacen ciencia no hay objetos en sentido científico.

La imagen del mundo que nos ofrece la ciencia es una representación que no cabe confundir con la realidad. Por utilizar un ejemplo del propio Arana: una cosa es el electrón mismo y otra, parecida solo en parte, el concepto de electrón que nos proporciona la ciencia (cf. Arana, 2015: 161). Las cosas en sí mismas no son como nos las representamos científicamente. El naturalista tiende a obviar este hecho, e identifica la representación científica de la realidad con la propia realidad. Confundiendo representación con realidad está preparado para avanzar hacia un error aún mayor y más difícil aún de justificar: aquel en virtud del cual se queda con la representación y olvida que tiene necesidad de un *alguien* para el cual hay representación. Mediante una extraña prestidigitación ha confundido la realidad con lo objetivo, olvidando que para que exista conocimiento científico, esto es, representación objetiva del mundo, debe existir, también en el mundo, algún *sujeto* para el cual dicha representación sea tal.

<sup>4</sup> En la negación del otro polo, lo objetivo, consiste el monismo espiritualista. Quizá el pensamiento de Berkeley es un ejemplo de ello: no existe la sustancia material sino solamente un espíritu que percibe ideas.



### 3.2. *La explicación naturalista es la única digna de tal nombre*

Arana aporta argumentos suficientes, creemos, para mostrar por qué las diferentes explicaciones naturalistas de la conciencia que se han dado fallan, y también para mostrar por qué no puede existir una explicación naturalista de la conciencia. Hasta aquí estamos de acuerdo. Pero en su intento de explicar la inexplicabilidad de la conciencia Arana lanza otra afirmación: la explicación naturalista es la única digna de tal nombre. Con sus propias palabras:

¿Y por qué pretendo que es imposible explicar la conciencia? ¿Por qué debe permanecer para siempre *inexplicada*? Muy sencillo: porque con las explicaciones ocurre como con las madres: de verdad *no hay más que una*. Aquí rindo tributo al naturalismo pues reconozco en definitiva, que la única explicación de la conciencia que podría ser satisfactoria sería la naturalista, de manera que su fracaso nos deja sin repuestos aceptables para resolver el expediente (Arana, 2015: 131).

Arana defiende un elevado ideal de lo que es una explicación naturalista:

Para explicar algo hay que tener un concepto inequívoco de lo explicado y encontrar principios claros e idóneos para dar cuenta y razón tanto del hecho mismo de darse (su existencia) como de los modos de ese darse (su esencia). En la explicación “naturalista” los principios utilizados no pueden ser otros que los de las ciencias “duras”, esto es, la cosmología, física, química y biología (preferentemente, la biología molecular). Subsidiariamente podrían admitirse procedimientos explicativos de las ciencias “blandas” (en concreto, los de la ciencia natural y las ciencias humanas, como la psicología, la sociología o la economía), siempre que quedara abierta (y casi prometida) la futura remisión de estos a los de las disciplinas ya convalidadas y reconocidas (Arana, 2015: 131-132).

Según este ideal hay muchas realidades familiares para nosotros que sencillamente carecen de explicación. ¿De cuántas de las cosas que interesan a los científicos podemos tener un concepto inequívoco? Es cierto que los científicos buscan la mayor claridad y precisión posible en sus explicaciones, pero no siempre parten en sus investigaciones de conceptos inequívocos y frecuentemente avanzan utilizando en sus explicaciones analogías y metáforas. Eso es así en el terreno de la ciencia estricta, pero se intensifica cuando afrontamos asuntos que, sin dejar de ser científicos, son también filosóficos: qué es la vida, qué es una especie biológica, de dónde surgen las leyes que rigen el universo, qué es la materia... Son preguntas imposibles de responder desde un ideal de explicación tan riguroso como el que Arana presenta. Él mismo lo reconoce, cuando afirma:

Por suerte o por desgracia no todos los asuntos admiten la aplicación de los protocolos de la ciencia natural. Más aún: en la práctica no hay ni uno solo sobre el que dichos protocolos aclaren absolutamente todo lo que nos gustaría averiguar (Arana, 2015: 133).

Pero no es necesario admitir, y aquí disintimos de Arana, un ideal de explicación tan elevado. Puede que este sea el ideal naturalista, pero no siempre es respetado en el propio terreno de la ciencia, donde a veces lo más fecundo son las incursiones en terrenos intermedios. Pero aun cuando esta fuese la exigencia irrenunciable de la explicación científica, no tendríamos por ello que concluir que no existen otros tipos satisfactorios de explicación. En determinados contextos y con vistas a ciertos propósitos la explicación naturalista (o científica) puede que sea la más satisfactoria. Pero eso no es

óbice para que en otros contextos, o en respuesta a otros propósitos, sean legítimas y suficientes otras explicaciones.

Para aclarar esto podemos utilizar un ejemplo inspirándonos en Mary Midgley (cf. Midgley, 2014). Imaginemos que alguien nos pregunta qué es el río Támesis. Si lo hace en una clase de química, puede que una respuesta satisfactoria sea decir que se compone de moléculas de  $H_2O$  y algunas impurezas químicamente identificables. Pero si se nos pregunta en una clase de historia, probablemente esta respuesta sea insuficiente y extraña, y desde luego insatisfactoria. Históricamente hablando el hecho de que el río Támesis sea  $H_2O$  puede resultar incluso irrelevante. Este ejemplo muestra intuitivamente que no podemos convertir un tipo de explicación en el único posible, pues de este modo nos arriesgamos a poder hacer solamente un tipo de pregunta sobre las cosas. ¡Y a veces queremos preguntar más de una cosa! Ya Aristóteles identificó al menos cuatro causas, que no eran sino cuatro preguntas diferentes que podíamos hacer sobre algo. Cada tipo de causalidad es para Aristóteles un tipo de explicación, y no tendría sentido hacer prevalecer una en detrimento de las demás. También fue Aristóteles el que dijo que “no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos” (*Ética a Nicómaco*, 1094b, 13).

Con diferentes tipos de explicación no queda amenazada la unidad del saber, porque este encuentra su factor de unión en la realidad sobre la que versa y en el sujeto que pregunta. Exactamente igual que a nadie se le ocurriría rechazar lo que percibimos mediante la vista porque es diferente a lo que percibimos mediante el tacto, lo que la química nos dice sobre el Támesis no tiene por qué ser incompatible con lo que la historia nos enseña sobre

él. La mesa que veo y toco es la misma mesa, y yo soy el mismo que ve y que toca. Pero como sujetos cognoscentes poseemos la capacidad de adoptar diferentes puntos de vista sobre una misma realidad. Puedo intentar explicar algo científicamente, pero eso no responderá todas las preguntas que puedo hacer sobre ese algo. La capacidad de ver que posee el ser humano no se colma con la perspectiva científica. Y no hay nada, ni siquiera el éxito de la ciencia, que autorice a prescindir por principio de alguna de las perspectivas posibles (al menos de las que se apoyan en razones). De hecho, en casos tan complejos como el de explicar qué es la conciencia quizá lo más prudente sea partir del reconocimiento de la necesidad que tenemos de diferentes perspectivas. La conciencia humana es un fenómeno tan complejo y sutil que cualquier fuente de información que pueda enriquecer nuestra comprensión de la misma, desde las tragedias griegas a las neurociencia, debe ser tenida en cuenta. Más aún. Dado que la conciencia, según la perspectiva del propio Arana (con lo cual estamos de acuerdo), es algo que va más allá de lo físico o lo natural (comprendido como aquello que es objeto propio de las ciencias naturales), parece obvio que, a no ser que queramos guardar definitivamente silencio sobre su explicación, debemos dejar la puerta abierta a otra explicación, o mejor a otras explicaciones.

De hecho, el propio Arana emprende una “explicación” de la conciencia. No se resigna al silencio y, partiendo del reconocimiento de que no posee una noción inequívoca de qué es la conciencia, señala algunos de sus rasgos fundamentales. Lo hace utilizando metáforas, imágenes y otros recursos lingüísticos, nada próximos a las leyes de la ciencia natural, pero que sin embargo son muy significativos y resultan, en un sentido amplio del término,

explicativos. A buen seguro no nos dicen sobre la conciencia todo lo que nos gustaría saber, pero desde luego nos enseñan mucho sobre ella. ¡Sabemos más de la conciencia después de leer su libro que antes! Decir que la conciencia está *desfondada*, que es *estrecha*, *delgada* y *hueca*, que se parece más a la espuma que a la ola, que es nomogónica y no nomológica, o decir que el hecho de que no sea naturalizable nos permite gozar de genuina Libertad, dignidad y autonomía, puede que no constituya una explicación total según el ideal naturalista, pero es un lenguaje legítimo para iluminar algo tan relevante para nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos.

Una de las explicaciones que cabe intentar de la conciencia es la que se realiza en términos metafísicos. De hecho, el problema de la conciencia es a todas luces un problema metafísico (sin que esto vaya en detrimento de que pueda ser también otro tipo de problema). Dicho de otro modo, la cuestión de la conciencia se aborda mejor si se enmarca dentro de una investigación ontológica y antropológica. Se puede intentar esclarecer lo que es la conciencia con las categorías de la metafísica aristotélica, que, convenientemente desarrolladas y actualizadas, pueden resultar de utilidad para el debate actual.

#### ***4. El planteamiento desde la filosofía de Aristóteles***

En la afirmación de que la conciencia es inexplicable están implicados dos conceptos, el de conciencia y el de explicación. En líneas generales compartimos con Juan Arana su concepto de conciencia, mientras que discrepamos en su concepto de explicación. Arana entiende por explicación, como hemos visto, una muy concreta maniobra de subsunción de hechos bajo leyes. Si aceptamos esta idea de explicación, prácticamente como sinónimo de natura-

lización, no solo la conciencia, sino otras muchas realidades permanecen inexplicadas y quizá resulten también inexplicables. Es más, queda en el aire la capacidad explicativa de cuerpos enteros de conocimiento, como por ejemplo la metafísica. Nosotros pensamos que se puede habilitar un concepto más amplio de explicación o bien, si se quiere, que se puede reservar el término “explicar” para el concepto estrecho y emplear para el sentido amplio otros términos, como pueden ser “comprender, vislumbrar, discernir, entender, advertir, intuir, percibir, descifrar, etc.” (Arana, 2015: 133). Pero Arana parece bloquear este arreglo terminológico reduciendo de antemano la importancia de los matices distintivos entre estas distintas “alternativas teóricas” (Arana, 2015: 132): “Hay sin duda otros muchos modos de responder a las preguntas que nos acucian [...] Pero reconozcámoslo, no hay color: [...] No hay expediente más eficaz que el de las causas, principios y leyes” (Arana, 2015: 132).

Bien, en el sentido estrecho de la explicación como naturalización, es para nosotros claro que la conciencia no es explicable, es decir, no es naturalizable. Pero en un sentido amplio de “explicar” que incluye comprender, entender, iluminar, etc., la conciencia sí que resulta explicable. La mejor prueba de ello es que el propio Arana nos la explica de modo muy iluminador.

Además, en este sentido amplio de la noción de explicación, según pensamos, la tradición aristotélica aporta recursos de los que se puede sacar mucho partido actualmente. El propio Arana podría hacer uso de los mismos, dado que no resultan en absoluto incompatibles con lo esencial de sus posiciones. Es cierto que el aristotelismo puede ser tomado como un naturalismo radical, a base de extremar la línea interpretativa averroísta; pero

también puede ser desarrollado, en la línea de un Tomás de Aquino, como un —llamémosle así— naturalismo moderado, tan atento a los hallazgos de las ciencias contemporáneas, como compatible con la investigación metafísica y teológica.

A título de simple indicación, nos referiremos aquí a algunos de esos recursos que la tradición aristotélica puede aportar a la explicación de la conciencia.

El pensamiento aristotélico produce evidentes rendimientos a la hora de pensar la conciencia en general y en especial la conciencia humana. Lo hace por su especial sensibilidad hacia la conciencia animal, dada la profundidad y extensión del conocimiento que Aristóteles tuvo sobre los animales. También nos sirve para situar con claridad los aspectos teológicos de la conciencia, al caracterizar a Dios como acto puro, como pensamiento de sí mismo. Las ideas de Aristóteles tienen, por supuesto, sus limitaciones. Aristóteles no contaba con las investigaciones etológicas de que hoy disponemos. A la luz de las mismas habría que desarrollar sus ideas sobre la conciencia animal. Tampoco pensaba Aristóteles en un Dios creador y providente, que crea y conoce el mundo, que se cuida de él y lo mantiene en el ser, que crea y conoce a cada uno de los seres humanos. Por eso, en cuanto a la conciencia de Dios también habría que introducir desarrollos en el pensamiento aristotélico si uno acepta la imagen de Dios propia de la tradición judeocristiana. Y, en cuanto a la conciencia humana, se echa de menos en su pensamiento la noción de persona. Con todo, las aportaciones que hace la tradición aristotélica son, a nuestro modo de ver, utilísimas para pensar la conciencia

Desde este punto de vista, se puede hacer un tratamiento de la conciencia como tal, que ha de incluir el tipo de conciencia que algunos animales tienen del entorno, del *Umwelt*, pero no de sí mismos. La razón de que el animal carezca de autoconciencia es que no hay en él un sujeto, no hay un *sí mismo* del cual ser consciente, luego no puede figurar como contenido de su conciencia; y a la inversa, dado que no hay como contenido de su conciencia un sí mismo, un sujeto, los animales no son sujetos. Son sustancias, pero no sujetos. Está, además, la conciencia en Dios —como realidad o como hipótesis filosófica—, que sí es autoconciencia completa y actual de sí mismo.

Pero lo que más nos interesa aquí es la conciencia humana. El ser humano tiene conciencia de su entorno, tanto natural como social. En este sentido, la conciencia humana es como la conciencia animal. Por eso, a través de la introspección, podemos hacernos una idea de cómo funciona la conciencia animal. Hago algo distraído pero conscientemente, por ejemplo caminar hacia mi casa, trazando el rumbo y esquivando obstáculos variables. Después puedo recuperar estos momentos de conciencia desde la reflexión. Pues bien, la conciencia animal probablemente funcione como la conciencia distraída, no reflexiva, que a mí me permitió llegar a casa. No se da lo contrario, ningún animal parece tener acceso a nada parecido a la conciencia humana. La conciencia humana tiene además esa posibilidad reflexiva de la cual carece el animal. Puede hacerse presente ante sí misma, puede ser autoconciencia, conciencia de la propia conciencia, conciencia de la sustancia que soy, y, así, contribuir a la constitución de un sujeto, de una sustancia que es además sujeto.



La conciencia en general tiene una especial vinculación con el acto, es actual o no es. Considerado en términos temporales, el momento actual de conciencia incluye y recupera en sí mismo algunos momentos anteriores de conciencia. Por ejemplo, ahora soy consciente de que ayer fui consciente (memoria). También puedo imaginar momentos futuros de conciencia en mi conciencia actual. Ahora me imagino cómo serán mis contenidos de conciencia mañana. Pero tanto la memoria de la conciencia pasada, como la imaginación de la futura viven solo en la actualidad de la conciencia presente, actual. Sin ella no hay conciencia de ninguna clase.

Ahora bien, pasando ya al plano antropológico, cada uno de los seres humanos es mucho más que una conciencia. No somos solo conciencia. Nuestra identidad no está ligada solo a nuestra conciencia<sup>5</sup>. Es así precisamente porque en el ser humano hay muchos aspectos potenciales, no es pura y mera actualidad, como podría ser Dios. Los estados de conciencia que recuerdo han sido contingentes, pudieron no haber sido, los que imagino pueden cumplirse o no, son posibilidades abiertas que se actualizarán o no dependiendo de muchas concausas, y entre ellas, mi propia voluntad libre.

Por eso uno puede mirar a cada ser humano como acto, como lo que ahora en efecto es y hace, incluida su conciencia, y puede mirarlo también como espacio de posibilidades, como lo que puede ser o hacer (lo que ha podido ser o hacer, lo que habría podido ser, lo que puede o podrá ser en el futuro, lo que debe, deberá o habría debido ser...). Y las posibilidades vienen

<sup>5</sup> Arana dice: “De hecho, en ella [en la conciencia] radica su identidad [la del hombre]” (Arana, 2015: 182).

marcadas por nuestra composición material, física (psico-biológica) y nuestras relaciones sociales. Todo ello forma parte de la identidad de cada ser humano tanto como su conciencia y autoconciencia. Incluso forma parte de la relación constitutiva que uno mantiene consigo mismo, y que no se puede reducir a términos de conciencia (cognoscitivos), sino que también alcanza a lo afectivo y emocional. Todo ello es causa y efecto de sus acciones, que van formando hábitos y relaciones que constituyen también la identidad de cada uno de los seres humanos. Este planteamiento tiene, como se intuye inmediatamente, importantes consecuencias morales respecto de los seres humanos que se hallan en diversos estados de no-conciencia, es decir, respecto de todos los seres humanos, que en un momento u otro pasamos por esos estados: “Se puede tener alma —afirma Aristóteles— y estar en sueño o en vigilia” (*De Anima*, 412a 25).

Esto nos permite mirar a cada ser humano como lo que es en acto o bien como un espacio de posibilidades, como forma o como materia, como alma o como cuerpo. Sin embargo, no hablamos nunca de dos sustancias, sino de una sola. Cada ser humano es una sola sustancia, exactamente una. Con aspectos actuales y potenciales, eso sí. Aristóteles ofrece una metafísica en la que se puede pensar precisamente esto: una sola sustancia, dotada de una cierta naturaleza (animal, social y espiritual), que es además sujeto, y que tiene aspectos potenciales y actuales.

A su vez, los aspectos potenciales son muchos y no aparecen todos en el mismo plano, unos están más cerca, otros más al fondo, unos cuentan con más peso o propensión en función, por ejemplo, de los hábitos formados o de las características corporales heredadas, otros con menos (todos *podemos*

operar en un sentido muy laxo de la posibilidad, pero el cirujano *puede* de un modo más inminente que los demás). Obsérvese que el paso de la posibilidad remota (un bebé de un mes *puede* llegar a hablar) a la posibilidad cercana (un niño de diez años *puede* hablar) implica todo un proceso de educación y adquisición de hábitos y relaciones, un proceso en el que se genera una especie de segunda naturaleza, que es acto respecto de la posibilidad remota, pero que es potencia respecto del acto efectivo de hablar; mientras que el paso de esta posibilidad cercana al pleno acto se puede producir inmediatamente por una decisión libre del sujeto. También los aspectos actuales de cada ser humano, como se ve, tienen su propia complejidad y estructura. Por ello, según Aristóteles, el alma ha de ser pensada como el acto primero de un cuerpo natural que en potencia tiene vida (*De Anima*, 412 a 30). El alma queda, por así decirlo, entre el cuerpo y la vida efectiva, es acto del primero y potencia respecto de la segunda. El alma humana, acto del cuerpo, posibilita precisamente la actualización de la vida humana, en la que ocupa una posición destacada la conciencia.

Tanto la ontología de la sustancia, como el hilemorfismo (o quizá mejor el esquema acto-potencia), resultan, a lo que se ve, interesantes para entender la cuestión de la conciencia humana y la relación entre cuerpo y alma (mente-cerebro o como se quiera decir). ¿Con esto queda todo resuelto y la conciencia ya completamente explicada? No. Por ejemplo, el concepto de *persona* queda fuera de la órbita de Aristóteles. Aparece con fuerza solo en el ámbito del pensamiento cristiano. Hasta aquí lo hemos evitado deliberadamente, pero no se puede pensar a fondo lo que es la conciencia humana sin contar con el concepto de persona. Al fin y al cabo, esa sustancia individual

que es además sujeto, que es solo una, pero cuya identidad viene marcada por aspectos potenciales y actuales, resulta ser una persona.

Por otro lado, hay nociones aristotélicas, como forma y sustancia, cuya interpretación es y ha sido históricamente polémica. Según qué interpretación les demos servirán mejor o peor al objetivo de estudiar la conciencia.

En concreto, la forma puede ser pensada como algo individual, cuantitativa y cualitativamente. La individualidad de la forma es gradual, menor en lo inorgánico, mayor en las plantas, más aun en los animales, y de modo extremo en cada uno de los seres humanos (cf. Marcos 1996 y 2012). Estamos convencidos de que el trabajo que empleemos en desarrollar esta interpretación de la forma —y al margen de cuál fuera la genuina intención del propio Aristóteles— redundará en una mejor comprensión de otros conceptos afines, como los de alma, mente o conciencia.

Por su parte, el concepto de sustancia también debe ser esclarecido, sobre todo para evitar equívocos muy comunes. En Aristóteles la sustancia *no* es lo que subyace (eso es la materia), sino lo que subsiste, lo que existe en sí y no en otro. El gato es sustancia, la sonrisa del gato no lo es. La noción de sustancia admite grados o matices. Así, los seres vivos, cada uno de ellos, son sustancias en sentido paradigmático. Los artefactos son sustancias en sentido accidental, y los conceptos lo son en un sentido secundario o derivado. Aristóteles no es monista, como podría serlo Spinoza, sino pluralista. Existen numerosas sustancias, entre ellas, cada planta, cada animal y cada persona resulta ser una sustancia. Tampoco es dualista, al estilo de Descartes, pues cada una de estas entidades es precisamente una sustancia y no dos. Cada ser humano es una sustancia, no dos, y por ello en Aristóteles no hay especial

problema para pensar la relación entre alma y cuerpo. Son dos abstracciones que nos sirven para entender lo que realmente es una sola sustancia. Las sustancias aristotélicas, por otra parte, están abiertas a numerosas relaciones, no son mónadas cerradas sobre sí; de hecho, la relación es una categoría importante en la ontología de Aristóteles, tanto como pueda serlo la de sustancia. Dicho de otro modo, el concepto aristotélico de sustancia tiene poco que ver con el concepto moderno de sustancia. Coincidimos con Arana en que este último no sirve para pensar la conciencia, pero ello no anula la utilidad para tal fin del primero. De hecho, Arana acude al concepto de sustancia —con cautelas, eso sí— para afirmar que “en la sustancia única que constituye al hombre lo consciente y lo inconsciente se mezclan” (Arana, 2015: 182).

En resumen, los diversos dualismos, reduccionismos y naturalismos radicales parecen haber agotado su recorrido. La explicación de la conciencia humana (si es que resulta posible) habrá que buscarla probablemente en el marco de una metafísica del ser y de la persona. Y una vía muy prometedora para llegar a explicar la conciencia (hasta donde pueda ser explicada), es, en nuestra opinión, la de un desarrollo —no una mera repetición o recuperación— del pensamiento aristotélico.

### ***5. Conclusiones***

Nuestro abordaje del libro de Juan Arana no es principalmente polémico, sino colaborativo. Tras su lectura, salimos en busca de puntos de confluencia. Y hay muchos. Para empezar, suscribimos toda la parte crítica, en la que muestra que la naturalización radical de la conciencia no se ha producido y seguramente no será factible. Observamos, en cambio, un obstáculo que

aparentemente dificulta una posible colaboración. Se trata del concepto de explicación que estipula el autor. Si se le diese un contenido un poco más amplio y gradual, estaríamos tentados a decir que la conciencia sí puede ser explicada, que Arana, de hecho lo hace. Es más, que la explicación que él da de la conciencia podría compatibilizarse con algunas ideas de la tradición aristotélica que le darían quizá más recorrido y más conexión con los dominios metafísicos de la ontología y la antropología. En concreto, existen varios elementos en la tradición aristotélica que nos parecen aprovechables para la investigación que Arana nos propone. En primer lugar, Aristóteles coloca el problema de la conciencia en un marco metafísico muy amplio, en conexión con la ontología, la epistemología, la antropología, la biología y la teología. En segundo lugar, las nociones de potencia y acto parecen muy útiles en este contexto, como hemos dejado indicado. En tercer lugar, la propia noción aristotélica de sustancia creemos que puede rendir beneficios explicativos también en el marco de la filosofía actual. En cuarto lugar, Aristóteles moviliza numerosos recursos explicativos que no pueden ser desdeñados, entre ellos está la apelación a diversidad de causas y concausas, a principios y leyes, pero también al uso de analogías, metáforas y comparaciones, de las que asimismo se vale con profusión el propio Juan Arana, y no precisamente para dejar la conciencia inexplicada, sino para avanzar hacia su explicación.

### ***Bibliografía empleada***

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

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 1995.

- Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 2000.
- M.R. Bennett y P.M.S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell Publishing, 2005.
- A.E. Cavanna y A. Nani, *Consciousness. Theories in Neuroscience and Philosophy of Mind*, Berlin-Heidelberg, Springer-Verlag, 2014.
- J. Foster, "A defense of dualism". In J. Smythies and J. Beloff, (eds), *The Case for Dualism*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1989, disponible en: <http://www.newdualism.org/papers/J.Foster/Defense-of-Dualism.htm>.
- J. Foster 1996. *The Immaterial Self: A Defence of the Cartesian Dualist Conception of Mind*, London, Routledge, 1996.
- J. Hierro-Pescador, *Filosofía de la mente y de la Ciencia cognitiva*, Madrid, Akal, 2005.
- A. Marcos, *Aristóteles y otros animales*, Barcelona, PPU, 1996.
- A. Marcos, *Postmodern Aristotle*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- M. Midgley, *Are you an Illusion?*, London and New York, Acumen, 2014.
- D. Pineda, *Le mente humana. Introducción a la filosofía de la psicología*, Madrid, Cátedra, 2012.
- J.J. Sanguinetti, *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*, Madrid, Palabre, 2007.
- J. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge (Mass), MIT Press, 1992.
- J. Searle, *Mind. A Brief Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- R. Swinburne, *Mind, Brain and Free Will*, Oxford, Oxford University press, 2013.
- R. van Gulick "Consciousness", en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/consciousness/>, 2014.

Alfredo Marcos Martínez  
amarcos@fyl.uva.es  
Moisés Pérez Marcos  
mosesper@hotmail.com