



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, Madrid9

ESTUDIOS

¿Es la matemática la nomogonía de la conciencia? Miguel Acosta. CEU San Pablo 15
Hacia un modelo integral de la conciencia humana. Luis Álvarez. U. de Murcia.....41
La auténtica alternativa al naturalismo de la conciencia. U. Ferrer. U. de Murcia.....85
Hay más ciencias que las naturales. Juan A. García González. U. de Málaga107
Máquinas computacionales y conciencia artificial. Gonzalo Génova. U. Carlos III.....123
Mente y cerebro... ¿reduccionismo biológico? N. Jouve de la Barreda. U. de Alcalá145
Conciencia en e-prime. Manuel Luna Alcoba. I. E. S. Ruiz Gijón (Utrera)159
La conciencia como problema ontológico. A. Marcos y M. Pérez. U. de Valladolid185
Conciencia, leyes y causas. José Ignacio Murillo. U. de Navarra.....211
Principios físicos, biológicos y cognoscitivos. Juan J. Padial. U. de Málaga227
Una explicación de la conciencia inexplicada. Aquilino Polaino. CEU San Pablo239
Naturalismo y hermenéutica de la conciencia. F. Rodríguez Valls. U. de Sevilla255
Azar físico y libertad. Francisco José Soler Gil. U. de Sevilla.....271
La conciencia, no sólo inexplicada, también inexplicable. J. D. Vilaplana. Huelva289

NOTAS

Naturalismo y teísmo. Carlos del Ama Gutiérrez. Madrid305
La conciencia inexplicada. Opiniones de un profano. José Corral Lope. Madrid309
La alteridad mal explicada, G. Fernández Borsot. U. I. Catalunya. Barcelona.....323
La experiencia del vértigo. José Andrés Gallego. CSIC, Madrid339
Creencia y química. Rafael Gómez Pérez. Madrid347
¿Es necesaria una teoría de la conciencia? J. L. G. Quirós. U. Rey Juan Carlos.....357

DISCUSIÓN

Los límites de la explicación. Juan Arana. U. de Sevilla.....375

UNA EXPLICACIÓN DE LA CONCIENCIA INEXPLICADA

Aquilino Polaino-Lorente
CEU San Pablo. Madrid

Resumen: En esta breve nota el autor apela a la experiencia humana, desde la perspectiva de la fenomenología de la conciencia. Un punto necesario, en su opinión, contra el reduccionismo materialista y cientificista. Se discuten también otras consideraciones, en el ámbito de la investigación científica, en lo relativo al conocido experimento de Libet, que amplían el cuestionamiento de sus resultados y, sobre todo, de algunas de sus interpretaciones más radicales.

Palabras clave: Fenomenología de la Conciencia, Libet.

An explanation of the consciousness unexplained

Abstract: In this brief note the author appeals to the human experience, from the perspective of Phenomenology of consciousness. A necessary point, in his opinion, against the scientific and materialistic reductionism. Other considerations, in the field of scientific research, in relation to the known Libet experiment, which extend the questioning of its results and, above all, of some of its more radical interpretations are also discussed.

Keywords: Phenomenology of consciousness, Libet.

Recibido: 23/06/2016 **Aprobado:** 30/08/2016

Introducción

Es muy de agradecer el esfuerzo que ha hecho el Profesor Arana al exponernos, casi de forma omniabarcante, por qué es inexplicable la conciencia¹. Pero esto, qué duda cabe, es ya una explicación o al menos un intento de explicación de lo inexplicable, del misterio.

El lector que se atreva con la lectura de esta fascinante publicación encontrará algunas respuestas a las profundas cuestiones que, sin duda alguna, se habrá formulado con anterioridad. Pero es conveniente advertirle que no encontrará una explicación satisfactoria de qué es la conciencia humana y cómo o por qué funciona, de acuerdo con la experiencia personal que de ella tiene.

Que no se disponga de una explicación para la “conciencia inexplicada” no tiene que experimentarse como una frustración añadida. En cierto modo, el lector ya está avisado de ello en el mismo título de este libro. Un pequeño y valioso detalle que da razón de la honestidad del autor y de la complejidad de la conciencia.

Sin embargo, que la conciencia no sea explicada no significa que no se explique por qué es inexplicada. En mi opinión, este acercamiento a la “inexplicabilidad” de la conciencia, constituye ya una tentadora invitación a

¹ J. Arana Cañedo-Argüelles, *La conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2015.

zambullirse en la apasionante lectura de este libro, que de seguro no dejará insatisfecho al lector.

Sin perder altura ni incurrir en las jergas filosóficas o científicas, el Profesor Arana ha sabido trasladarnos una puesta al día, muy crítica, sobre la conciencia, redactada de tal forma que su lectura resulta amable y comprensible. Su discurso está bien sazonado.

En el texto se ensamblan los datos, las teorías y las recientes investigaciones (desde la físico-química a la robótica e informática, desde las neurociencias a la filosofía y antropología), al mismo tiempo que el autor deja traslucir sus dudas, temores e incertidumbres, entretejidas con ese sutil hilo de ironía que le caracteriza, y que el lector agradece.

En esta publicación se establece un amplio y profundo diálogo con las relevantes aportaciones de los científicos y filósofos más emblemáticos. Acaso la peculiaridad que distingue al autor, en esta monografía, es su exquisito respeto por todas las opiniones, por variopintas que estas sean, y procedan de dónde procedan. Aquí no se deforma ni oscurece nada, pero se advierte ese vehemente deseo acerca de la conciencia, de “apurar las heces de la copa de la verdad, sea esta dulce como la miel o amarga como la hiel” (p. 205).

Es de agradecer que el autor haya tratado de este tema desde el exclusivo ámbito de aquellos que se esfuerzan por naturalizar y materializar la conciencia. No obstante, quien esto escribe hubiera deseado que también se hubiera abordado la inexplicabilidad de la conciencia desde la perspectiva de la sencilla experiencia humana, abierta a la dimensión especulativa. Es probable que el Prof. Arana, algún día lo afronte en otra monografía independiente.

En las líneas que siguen he optado por poner el foco de mi atención — después de haber renunciado a otras muchas posibilidades y cuestionamientos que me ha suscitado su lectura— en apenas dos notas, comentarios o glosas: una especulativa (sobre el carácter genitivo de la conciencia), y otra crítica en el ámbito experimental (los experimentos de Libet).

El carácter genitivo de la conciencia

Sin conciencia no podría hablarse de experiencia. Ese “darse cuenta” de algo (el *to be aware of* de los ingleses) en que consiste la experiencia humana es la condición de toda descripción posible.

En cierto modo, la conciencia es dos veces genitiva: la conciencia es siempre de *algo* (objeto, contenido) y de *alguien* (sujeto), que distingue entre lo conocido (lo que se muestra) y la acción de conocer (que es propia del sujeto). La conciencia es necesariamente intencional e inevitablemente genitiva: no puede haber experiencia que no sea de alguien.

Puede sostenerse, pues, que la conciencia humana se dirige *in recto* a sus contenidos, al mismo tiempo que se dirige *in obliquo* a la actividad subjetiva en que tales contenidos se hacen presentes (“la autoconciencia es primariamente algo concomitante con la conciencia intencional”).

No estoy seguro de que la supuesta *extraversión* de la conciencia, como sugiere el Profesor Arana (epígrafe 53: 162-166), pueda derivarse de su vacío, levedad ontológica e ingravidez. Dudo mucho de que “la conciencia *in nuce* está muy lejos de sufrir la tentación de la autocomplacencia. Ahí puede radicar la esencia de su dinamismo, la más profunda raíz de la voluntad: *queremos porque no nos queremos*, porque somos el anti-Narciso.”

Mi experiencia personal, como psiquiatra, en absoluto es coincidente con tal aserto. Son muchos los colegas² que en otros países y culturas están más de acuerdo conmigo que con el Profesor Arana.

En sentido contrario, ¿Podría afirmarse que *queremos porque nos queremos y queremos que nos quieran*? Esta posibilidad estaría en contra de la opinión anterior. Pero tampoco estoy seguro de que una sola de ellas —ésta o aquella— sea la verdadera y agote por completo la voracidad de afecto que caracteriza en el presente a la condición humana. Acaso una y otra hipótesis sean una parcial consecuencia del radical emotivismo que preside la actual cultura.

No obstante, considero que si se matizaran ambas posiciones podrían tomar una deriva convergente y orientarse a un mismo destino. De hecho, ¿Puede “darse cuenta” la persona de su vacío y levedad ontológica, si no apunta hacia dentro, es decir, si su conciencia no se precipita en una relativa introversión?

Pero, de ser así, esa introversión de la conciencia sería anterior a su extraversión. Es decir, la fugaz extraversión que la persona emprende sería un segundo momento, una vez que se ha cerciorado de sus limitaciones y caren-

² J. M. Twenge, y W. K. Campbell, *The Narcissism Epidemic*. Atria Books. 2009; E. T. Wagner, *Selfie Society: Narcissism and the Celebration of Mediocrity*. PressBooks. 2015; E. Lunbeck, *The americanization of Narcissism*. Harvard University Press. Harvard, 2014; A. Lowen, *Narcissism. Denial of the True Self*. Touchstone. 2012; Ch. Nash, *La cultura del narcisismo*. Andrés Bello. Barcelona, 1999; D. Thomas, *Narcissism: Behind the Mask*. 2015; V. Zeigler-Hill, & A. Besser, “A glimpse behind the mask: Facets of narcissism and feelings of self-worth”. *Journal of Personality Assesment*, 2013, 95 (3): 249-260.

cias. ¿Es esto siempre así? Tampoco estoy seguro o, para ser más exacto, lo ignoro.

Lo que parece un poco más evidente, en lo que atañe a la perspectiva clínica, es que introversión y extraversión (consideradas, al menos, como dimensiones de la personalidad) pueden ser compatibles en una misma persona, aunque respecto a escenarios y contenidos diversos.

Más aún, la conciencia narcisista para encontrarse a sí misma tiene que huir de sí. En este punto tendría cierta razón el Profesor Arana, puesto que sin público, sin espectadores no es posible que esta emerja. ¡Tanta es la necesidad que tiene la persona de llenar su vacío con el aplauso, las lisonjas y la admiración de su público!

A pesar del relativo éxito que pueda cosechar, no obstante, el vacío continuará. Entre otras cosas, porque la persona narcisista ni puede, ni sabe, ni quiere querer. De aquí que esa supuesta extraversión de la conciencia sea meramente circunstancial, esporádica e incapaz de resolver el problema.

Pero, en otro sentido, la conciencia extravertida acaba saciada y agostada, sin haber logrado llenar su vacío. Está ahíta de tanto flujo estimular como impacta en ella, de tantos rostros y parabienes que ella no merece. En consecuencia, su voracidad no ha quedado satisfecha.

Apenas ha sido aplaudida por “su público” siente nostalgia de la soledad que, apenas unas horas antes, le resultaba insufrible y alienante. De ahí que inicie su regreso a la conciencia introvertida. En el momento presente, se ha percatado que es mejor estar a solas consigo misma que hundirse en el aturdimiento de la detestable farándula social.

Este es el *iter* zigzagueante de la conciencia de muchas personas: escapar de sí para retornar a sí; simular la plenitud de la propia vida en el escenario social y, al instante siguiente, regresar, encontrarse con la empobrecedora y zafia intimidad, descalificadora de la entera sociedad; saltar del “algo” al “alguien”, sin encontrar sentido ni en lo uno ni en el otro.

En realidad, bastaría con afirmar que la conciencia extravertida precisa tanto de la conciencia introvertida como esta de aquella. ¿Significa esto que hay una co-exigencia, aunque temporalmente sea sucesiva, entre uno y otro tipo de conciencia? ¿De qué serviría el asomarse social de la conciencia si la persona no dispusiera de una conciencia íntima (no comunicable ni comparable) donde rumiar y tal vez integrar lo conquistado en el ámbito social? Lo contrario, en cambio, es un poco más verosímil y comprensible: ¿Se puede guardar esas profundas vivencias íntimas sin que jamás se hayan comunicado a nadie ni externalizado en ningún escenario social?

Después de estas cuestiones dubitativas —al menos para el autor de estas líneas—, regresemos a la consideración de la experiencia vital e insoslayable del autoconocimiento, de la conciencia que de la conciencia tenemos.³ Resulta complejo y difícil de entender —y no digamos de explicar— cómo la persona conoce que conoce y tiene conciencia de que tiene conciencia. En todo caso, ese conocimiento no parece que sea actual sino implícito, y desde luego consciente, pues no se puede conscientemente estar inconsciente.

³ Lo que en términos de la filosofía clásica, otros autores han denominado como conocimiento concomitante, reflexión o conocimiento habitual.

Gracias a la conciencia, la persona se hace presente ante sí y para sí, y se apropia cognoscitivamente de sí misma. Aunque esa apropiación no sea transparente, absoluta o evidente, y estén auto-limitadas.

Sin esa cualidad reflexiva (la autoconciencia) no podría darse la vivencia de la identidad personal. La persona conoce que conoce, pero su ser no cobra realidad por esa actividad de conocer. El ser sobrevuela por encima de la conciencia. Acaso por eso, la persona nunca es plenamente consciente de sí misma, como tampoco dispone de una plena identidad.

No, la naturaleza racional que es la persona se distingue realmente de su ser subsistente, que no puede manifestarse en su plenitud en el mero conocimiento de sí. Una cosa es que la persona conozca que conoce (el acto de conocer) y otra muy diferente que conozca al sujeto que conoce.

Cualquier contenido al que se dirija intencionalmente la conciencia conlleva una cierta subjetivación del mismo, que en el caso del hombre constituye una forma de experiencia —a la que no tiene acceso la conciencia sensible—, abierta a los valores y significados (conciencia histórica y moral del ser humano).

Es esta conciencia refleja la que actúa como un sentido interno, gracias al cual la acción humana se vive como propia. La persona funda en ella —con las imprecisiones y limitaciones que le caracterizan— esa auto-evidencia existencial que es la identidad personal (aunque confusa, incompleta y ambigua).

Pero, sin esa identidad (por modesta que fuere), el comportamiento humano se fragmentaría en segmentos inconexos, arbitrarios, deshumaniza-

dos e irresponsables, que la persona jamás podría reconocerlos como propios y/o en ellos reconocerse a sí misma.

Gracias a la conciencia, la actividad humana no es algo sobrevenido, algo que acaso le acontezca a la persona como condicionado por los estímulos del medio que le rodea. La actividad humana, por la virtud de la conciencia, es intrínsecamente subjetiva y no subjetivista, intencional, propositiva, y además reobra sobre la persona que la realiza.

Sin referirla al sujeto de quien procede, la actividad humana se desvirtuaría y dejaría de ser humana. En el fondo, en toda actividad humana hay un “plan” cuyo objetivo es anterior a su ejecución (*prius in intentione, posterius in executione*).

La conciencia humana no es reductible a los complejos procesos biológicos cerebrales, ni a los eventos del medio. La condición humana, gracias a sus actos conscientes, no huye ni puede evadirse de sus procesos biológicos, pero tampoco está determinada y sometida a ellos como un ser inerme.

Es precisamente por la conciencia —la apropiación cognoscitiva de sí misma—, por la que la persona es, puede y debe ser responsable.

Los experimentos de Libet

En el epígrafe 55 del capítulo VI (“¿No llega demasiado tarde la conciencia? Los experimentos de Libet y otros”), el autor reflexiona sobre experimentos muy conocidos y de cierta relevancia, por cuanto inciden sobre la libertad humana.

Juan Arana muestra aquí, una vez más, su delicada prudencia al tratar tan espinosa cuestión. Se trata, nada más y nada menos, que de cuestionar “la aptitud de la voluntad consciente para tomar decisiones,” a partir de los resultados obtenidos en algunos experimentos, cuya interpretación no deja de ser equívoca.

En este punto, ciertamente, hay aspectos en que estoy muy de acuerdo con lo que el autor sostiene y otros en que he de admitir ciertas discrepancias respecto de su exposición crítica del experimento y las conclusiones a las que llega.

En primer lugar, estoy de acuerdo en la crítica que hace a ciertos divulgadores maximalistas (en su interpretación naturalista y monista) y reduccionistas (en sus conclusiones) al considerar que “los procesos conscientes [...] son procesos deterministas que el presunto yo se atribuye sin ninguna base real”.⁴

En segundo lugar, estoy de acuerdo en la defensa que hace de Libet, el autor de estos experimentos, por sus ponderados juicios, especialmente cuando afirma que “mi conclusión sobre la voluntad [...] es entonces que su

⁴ F. J. Rubia, *El fantasma de la libertad. Datos de la revolución neuro-científica*. Crítica. Barcelona, 2009: 72.

existencia es una opción científica al menos tan buena, si no mejor, que su negación determinista”.⁵

Y, en tercer lugar, estoy de acuerdo con la posición del autor cuando contra argumenta con lo que sigue: “si la actividad neuronal tomara la decisión y mucho más tarde la conciencia levantara acta del acuerdo, *nunca* podríamos reaccionar con tal celeridad a nuestras propias decisiones. En menos de un segundo mi conciencia es perfectamente capaz de decidir algo, arrepentirse y anular la decisión, aunque según la interpretación que comento *todavía tardará ocho o nueve segundos en conocer la primera decisión que ya ha — conscientemente— anulado.*”⁶

Vayamos ahora con la exposición de algunas discrepancias y ciertas omisiones que he encontrado en lo que a esta cuestión se refiere.

1. El experimento que realizó Libet en 1983 estaba motivado por su desacuerdo con los resultados del experimento realizado en 1965 por Kornhuber y Deecke, quienes llegaron a la conclusión de que todo movimiento voluntario libre era precedido, al menos en un segundo, por una actividad cortical,

⁵ B. Libet, “¿Tenemos Voluntad libre?”, en A. Cortina (ed.), *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica*. Comares. Granda, 2012: 217-234.

⁶ J. Arana Cañedo-Argüelles, *Ob. cit.*: 170-172.

registrada en el electroencefalograma, a la que denominaron como potencial de preparación (PP) o potencial motor preparatorio.⁷

2. Como afirma Arana, “casi 20 años después, Libet pidió a un grupo de sujetos de experimentación que tomaran nota mental del momento que decidían ejercer un movimiento voluntario concreto, como mover un dedo. Resultó que lo hacían entre 3 y 4 décimas de segundo después de la puesta en marcha del potencial motor preparatorio y sólo dos décimas de segundo antes del movimiento propiamente dicho”.

3. Pero he de advertir que Libet consideraba que los investigadores que le precedieron no estaban investigando actos libres (esa fue su motivación), por la sencilla razón de que indicaban al sujeto experimental cuándo debía realizar el acto.⁸ Para Libet, los actos verdaderamente libres son *endógenos* (originados en el interior de la persona) y surgen cuando el sujeto siente *necesidad* de hacerlos. Ninguna de las dos propiedades anteriores caracterizan, de forma precisa y rigurosa, la toma de decisiones libres. Con el término *endógeno* (muy común en la psiquiatría de las décadas anteriores) apenas se significaba el origen de un acto interior de la persona. El término *necesidad* (la otra característica del acto libre, según Libet) que siente un sujeto condi-

⁷ La interpretación de este experimento, a la que llegan los autores reduccionistas y naturalistas, es que “el cerebro sabe bien lo que va a hacer, incluso se pone a hacerlo, antes de que la voluntad consciente lo decida” (J. Arana Cañedo-Argüelles, *Ob. Cit.*).

⁸ B. Libet, “Do We Have Free Will?”, *Journal of Consciousness Studies* 6 (1999): 45-57.

ciona o neutraliza la libertad del acto. Pues, si es libre no puede originarse en una necesidad. Por el contrario, si su origen está en una necesidad no es libre.

4. Pero a Libet le interesaba apresar especialmente el momento en que aparecía en la conciencia el hecho de querer realizar un acto. Para este fin, Libet reformuló su diseño (después de construir un reloj especial, susceptible de medir el tiempo de las actividades cerebrales en milisegundos, y de registrar los actos motores en un electromiograma). Libet encontró dos tipos de PP, con formas y tiempos de aparición diferentes, que se correspondían a actos diferentes, a los que denominé como PP_1 y PP_2 . El PP_1 comenzaba 1000 milisegundos antes de la activación del músculo y era manifestativo de *los actos que precisan un pre-planteamiento*. El PP_2 comenzaba de 400 a 700 milisegundos antes de la activación del músculo y era manifestativo de *los actos espontáneos que no precisan de pre-planteamiento previo*. Libet supuso que el momento en que decidían hacer un movimiento (el momento en que la voluntad consciente decide realizarlo) ocurriría 550 milisegundos antes, de acuerdo con la estimación compartida con otros investigadores. Por el contrario, lo que encontró es que ese momento aparecía a 200 milisegundos antes de la activación muscular, a 350 milisegundos de iniciarse el PP_2 y a 800 milisegundos de iniciarse el PP_1 .

5. Según esto, parecería que el cerebro *se prepara* para hacer algo voluntario antes de que el sujeto sea consciente de querer realizarlo. Es decir, que no sería nuestra decisión sino nuestros procesos neuronales los que comenzarían

con anterioridad a nuestra toma de decisiones. En opinión de Libet, *el proceso volitivo se iniciaría de forma inconsciente y la conciencia se limitaría no a iniciar el acto voluntario sino a controlar si se lleva a cabo o no*. La libertad quedaría reducida, según este autor, a la capacidad de permitir o controlar la realización de actos, cuyo origen es inconsciente (¿y tal vez involuntario?). La libertad humana quedaría salvaguardada, aunque empequeñecida y reducida (según este modelo experimental), a ese pequeño instante temporal de 150 milisegundos en que puede actuar la conciencia para autorizar que se realice o no tal acto. Conviene advertir que en los últimos 50 milisegundos (el tiempo que precisa la corteza motora para activar las neuronas motoras de la médula), una vez que se ha emitido la orden en la corteza, la acción que sigue a esta está determinada, es irreversible, y no es susceptible de ser controlada por la conciencia. La libertad humana sería una libertad de 150 milisegundos, una libertad mediada por un proceso, o consecutiva, no iniciática ni originaria, y siempre *a posteriori*, de la actividad cortical. Es decir, una libertad, con apenas dos opciones (permisiva o frustradora) respecto del acto a realizar y siempre cautiva en las redes naturales. Pero esto es precisamente lo que es contrario a la experiencia humana. Más riguroso y científico sería afirmar que, por el momento, se ignora cómo y por qué se inicia el proceso de toma de decisiones (con independencia, eso también, de que se apele al inconsciente o a la conciencia).

6. Sería incoherente y poco realista no admitir aquí el sorprendente avance de las neurociencias, en el que se amparan tantas expectativas futuras. Pero todavía sería menos coherente entender la conciencia humana que se deriva de la asunción de las anteriores explicaciones. Explicaciones que no pueden aceptarse como las últimas, ni tan siquiera penúltimas. Sin ánimo de provocar a los lectores —ni de disponer a nadie contra las neurociencias—, hay algunas cuestiones en estos experimentos que florecen como interrogantes sin que, por ahora, dispongamos de las necesarias y esclarecedoras respuestas. Enunciaré a continuación algunas de ellas:

a. ¿Puede explicarse lo cualitativo, la conciencia o la voluntad, por una sucesión temporal cuantitativa de ciertos potenciales cerebrales?

b. ¿Qué tipo de analogía se ha empleado en la comparación entre un acto humano libre y el paradigma de acción humana al que se atienen estos experimentos?, ¿Es correcta?

c. ¿Se ha establecido de forma rigurosa cuántos milisegundos transcurren desde que el sujeto experimental inicia un evento consciente, y se percató de ello, y lo comunica?

d. ¿Cómo establecer, con toda precisión, el inicio y el término de una experiencia subjetiva?

e. ¿Hay equivalencia entre la temporalidad de la conciencia y la temporalidad cronológica experimental?

f. ¿Dónde queda la reflexión y deliberación racional que acompañan al acto de “darse cuenta”? ¿Y la experiencia previa de la persona, su psicohistoria y el contexto socio-cultural y axiológico?, ¿Están dotados también los anteriores componentes de potenciales de preparación o tal vez no, aunque no se sepa por qué no comparecen?, ¿Pueden excluirse por el solo hecho de que no comparezcan o la tecnología empleada no sea susceptible de registrarlos?

g. ¿Es la conciencia separable de las restantes funciones humanas —pensamiento, memoria, afectividad, imaginación, hábitos de comportamiento, valores, etc.—, a pesar de que sea la entera persona humana la que queda comprometida en ese “darse cuenta”?

No, a lo que parece, no disponemos de una explicación rigurosa y suficiente acerca de lo que sea la conciencia. De aquí que, por el momento, la conciencia humana resulte inexplicada.

A pesar de lo inextricable de esta no-explicación de la conciencia, a quien haya leído o lea este libro seguro que le resultará mucho más fácil encontrar una explicación para comprender el misterio de la inexplicada conciencia humana.

Aquilino Polaino
aquilinopolainol@gmail.com