

La conciencia y la comunicación: reflexiones sobre *Chamanes y robots*

Eder E. Cuevas López
UAM CUAJIMALPA

Resumen: Las investigaciones actuales sobre la conciencia ofrecen buenos argumentos para abandonar la propuesta cartesiana sin menoscabo de su justa apreciación: la existencia y, con ella, la realidad, precisan fundamentarse más allá del propio pensamiento. Preguntar sobre la conciencia, casi como mandato racional, requiere preguntar, a su vez, sobre la comunidad, aquel ámbito que se posibilita con la comunicación, las redes simbólicas o el lenguaje. Roger Bartra ofrece un planteamiento sugestivo al respecto en su más reciente trabajo, *Chamanes y robots*. No obstante, contrario a lo que Bartra supone, aún quedan varias cuestiones por resolver antes de establecer tanto las propiedades más íntimas como las causalidades de la conciencia.

Abstract: Latest research on consciousness brings good arguments for abandoning the Cartesian proposal —without undermining its fair appreciation—: existence and, with it, reality, need to be founded beyond own thought. Asking about consciousness, even as a rational mandate, implies asking, in turn, about community, that scope that is made possible by communication, symbolic networks or language. Roger Bartra offers a suggestive approach in this regard in his most recent work, *Chamanes y robots*. However, contrary to Bartra supposes, there are still several questions to be resolved before to establish both the most intimate properties and the causalities of consciousness.

Un cerebro humano en estado de naturaleza es una ficción.
—Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, Cap. I

Realidad = Comunidad¹.
—Heinz Von Foerster, *On Constructing a Reality*

El interés por la pregunta “¿qué es la conciencia?” ha suscitado distintas aproximaciones e implicado nociones diversas: humanidad, voluntad, vida, inteligencia, lenguaje, emoción, etcétera. En el presente ensayo discuto la relación entre la conciencia² y la comunicación a

¹ “reality = community”.

² Es importante observar el sentido amplio del término y la dificultad para apelar a un único nivel de descripción al respecto. En general, parece aceptable la clasificación de Tilo Kircher y Antony David (2003) en cinco niveles posibles: filosófico, sociológico, cognitivo, neurocientífico y clínico.

partir del afortunado pretexto que supone *Chamanes y Robots* (2019), el más reciente libro de Roger Bartra. En dicho volumen, el antropólogo y sociólogo se propone probar que la conciencia es un fenómeno cuya caracterización no se agota en el ámbito cerebral, sino que implica cuestiones simbólicas propias del ámbito cultural.

Uno de los méritos del reciente trabajo de Bartra radica en llamar la atención sobre la dificultad de indagar acerca de la conciencia si se obvia el denso conjunto de circunstancias físicas, biológicas, sociales o culturales *en las que, por las que y con las que* ocurre. Otro mérito consiste en recordar las contradicciones que se pueden enfrentar en dichas pesquisas: por un lado, propuestas contrafácticas en las que nuestra experiencia de *sí mismo* (la conciencia) pareciera ubicarse en el “vacío” o, en el mejor de los casos, “montarse”³ en una infraestructura cerebral que obvia el entorno social o cultural; por otro lado, la circunstancia de que, a pesar de dicho “aislamiento” de la conciencia, ésta se concibe como determinante en toda situación ulterior de la que participamos.⁴ En ese encuentro contradictorio es que deviene sospechoso explicar a la conciencia fuera de toda consideración de aspectos sociales o culturales —y, dentro de ellos, específicamente de los aspectos comunicativos—.

Con todo, entre los aciertos de Bartra, saltan dos cuestiones problemáticas en su tratamiento de la conciencia. Primero, incurre en el vicio de circularidad⁵ al definir a la conciencia a partir de sí misma, incluye al *definiendum* en el *definiens*. Segundo, emplea de un modo laxo el término metafísica, el cual tiene una importancia acusada en las discusiones sobre la conciencia; para Bartra, la metafísica no viene a significar algo más que espiritual o brumoso. Como expondré, estos desaciertos, en lugar de allanar la comprensión de los complejos asuntos involucrados en lo que denominamos conciencia, la obstaculizan.

Evitar la circularidad y emplear de un modo más riguroso el término metafísica resulta relevante, pues la cuestión de la conciencia por lo general se involucra con la pregunta más

³ Expresión que Bartra emplea en más de una ocasión, verbigracia: “[...] una conciencia montada tanto en el tejido neuronal como en las texturas simbólicas que nos rodean” (2019, p. 74).

⁴ Una situación parecida al *determinismo genético*, el cual pretende sustentar en los genes toda la causalidad del funcionamiento orgánico, independientemente de las condiciones del medio o del propio individuo.

⁵ Aquí me refiero a la *circularidad* respecto de las definiciones y no respecto de las descripciones. Por ejemplo, aunque Humberto Maturana y Francisco Varela describen al ser vivo como una dinámica de producción molecular en la que las moléculas producidas posibilitan a la dinámica misma, definen vida por algo que no la presupone, o sea, las moléculas (Maturana & Varela, 1998). Aunque la descripción es circular, la definición no, pues el *definiens* depende de una noción distinta al *definiendum*. Con ello, respetan la apertura del fenómeno en cuestión: el proceso vital no se “anula” o “encierra” en sí mismo, dado que este se define por la dinámica molecular, la cual, como se sabe, implica un intercambio, una “comunicación” o una conexión entre el individuo y su medio.

amplia “¿qué somos?”. En este sentido, si, en el mejor de nuestros intereses, somos algo más que una constatación efectuada en el “vacío”, al modo de la declaración cartesiana “yo pienso”⁶ —como suponen los planteamientos que ignoran la índole a la vez biológica, social y comunicativa de la conciencia⁷—, entonces, para evitar el solipsismo, debemos hallar un sustento aparte de la autoconstatación o de la expresión de fórmulas cartesianas. Aquello que *somos* precisa eludir las concepciones que lo “encierran” o “anulan” en el espacio de la intimidad; precisa comunicar efectivamente su autoconstatación. Dicho de otro modo, aun en el caso del subjetivismo más extremo no hay escapatoria: “la realidad es comunidad” (Von Foerster, 2003).

El desarrollo de la presente reflexión se articula en torno a las dos cuestiones que señalo en el trabajo de Bartra: una, la circularidad tanto en el caso de las definiciones como en el de las descripciones; otra, la opacidad del término metafísica.

Chamanes y robots

Chamanes y robots (2019) constituye propiamente una continuación de *Antropología del cerebro* (2006). Para entenderlo así, resulta necesario considerar que el objetivo de Roger Bartra en ese primer ensayo fue defender la siguiente hipótesis: dado que el conjunto somático cerebral deviene insuficiente para el individuo cuando éste se enfrenta al ambiente, entonces, esas carencias son compensadas por prótesis culturales —es decir, por un sistema de sustitución simbólico o exocerebro—⁸. La conciencia surge de dicho binomio funcional: circuito neuronal y prótesis cultural (Bartra, 2014). De este modo, *Chamanes y robots* consiste en una ampliación del catálogo de ejemplos, inaugurado en *Antropología del cerebro*, sobre la manera en que las prótesis culturales son determinantes para la conciencia: “En este ensayo quiero explorar la extensión de las funciones de la conciencia en las redes

⁶ Visión a la que se opone Bartra: “Es comprensible y muy positivo que desde el principio la década del cerebro quedase marcada por un fuerte rechazo del dualismo cartesiano” (2014, p. 16; *cfr.* 2014, pp. 38, 89, 150, 160, 184, 190).

⁷ Sin duda el cartesianismo soslaya la infraestructura biológica de la conciencia: “[...] ciertamente no parece necesario ni útil insistir en las viejas ideas cartesianas que separan el mundo subjetivo de sus bases orgánicas” (Bartra 2014, p. 160).

⁸ Para Bartra, los términos “prótesis cultural”, “sistema de sustitución simbólico” o “exocerebro” son sinónimos que denotan a las “prolongaciones” o “extensiones” de índole cultural que complementan a la infraestructura biológica implicada en la conciencia. Estas “extensiones” de carácter cultural incluyen al “habla, el arte, la música, las memorias artificiales y diversas estructuras simbólicas” (2019, p. 17), pero también a “los sistemas de parentesco, la cocina y el vestido” (2014, p. 174) por ejemplo.

culturales que los humanos han tejido y lo quiero hacer partiendo de la manera en que los rituales influyen en las texturas cerebrales” (Bartra, 2019, p. 8).

Para lograr su objetivo Bartra configuró *Chamanes y robots* en tres dimensiones. Una consiste en su perspectiva de análisis, la cual se funda en la neurología y en la antropología, para aproximarse a dos ejes vertebrales. Dichos ejes en conjunto constituyen otra dimensión: por un lado, el fenómeno de los ritos chamánicos y, por otro, el campo de los desarrollos en pos de la conciencia artificial.⁹ La tercera dimensión radica en la circunstancia de que tanto el análisis de los ritos chamánicos como el de la conciencia artificial están articulados en torno al efecto placebo, el cual, a su vez, se fundamenta en la dinámica sufrimiento-placer.

En el primer eje vertebral de *Chamanes y robots* se explora el modo en que generalmente nuestra comprensión de ciertos hechos tradicionalmente denominados empíricos, como la dinámica salud-enfermedad o la conciencia, está limitada por su propia índole sensual: “conocemos estos hechos por sus propiedades y no por las razones que permitirían entender su esencia” (Bartra, 2019, p. 28). Esta indagación sigue los rastros del efecto placebo y de los rituales chamánicos a través de distintos documentos e investigaciones (desde la tradición médica del Oriente Próximo de la Alta Edad Media hasta la actualidad, pasando por el afamado Claude Lévi-Strauss), para revelar cómo, según Bartra, lo que nos hace humanos es que la limitada infraestructura neuronal se completa con prótesis culturales. Precisamente, la comprensión de la conciencia radica en aspectos que no se circunscriben a la pura materialidad (sensualidad) de esta. Esto es lo mismo que decir que la conciencia, como rasgo de lo humano, es una singularidad, “la singularidad que reúne en una sola red la palabra con la sensibilidad” (Bartra, 2019, p. 81).

Visto de otro modo, para Bartra las investigaciones sobre la conciencia han estado limitadas, pues generalmente se han centrado en una de dos culturas —aludiendo a Charles Percy Snow—; bien la pura anatomofisiología neurológica o bien las explicaciones socioculturales. En vez de esa escisión, su propuesta incorpora ambas culturas mediante los ejemplos del efecto placebo y los ritos chamánicos: “la manipulación de los sistemas simbólicos a los que están conectadas las personas puede producir efectos benéficos o dañinos en ellas”, estos, a su vez, configuran la relación con su entorno, con su corporalidad y, ulteriormente, con su identidad (Bartra, 2019, p. 68).

⁹ Dicho campo implica disciplinas como la cibernética, los sistemas computacionales, la robótica, la inteligencia artificial, etc.

En el segundo de los ejes vertebrales Bartra trata sobre el campo de los trabajos hacia la consecución de alguna conciencia artificial. La exposición se funda en su modo de concebir a la conciencia,¹⁰ con la finalidad de mostrar la manera en que dichos trabajos están destinados al fracaso si sus modelos o sus creaciones no incorporan dispositivos para articularse con sistemas simbólicos externos (Bartra, 2019). Para Bartra la conciencia es un proceso unitario que depende de una incompletud (estrés) que se puede compensar (aliviar) mediante sistemas de sustitución. En otros términos, el estrés (la incompletud o el malestar) es un mediador entre la mera percepción y la conciencia. En consecuencia, propone Bartra, la prueba definitiva del surgimiento de una conciencia artificial consistiría en lograr el efecto placebo (alivio) en algún sistema que se presuma consciente toda vez que, para que el efecto ocurra en un individuo humano (caso paradigmático de la conciencia), resulta necesario que éste sea consciente del suministro de la sustancia en cuestión (Bartra, 2019).

Los problemas de la circularidad

El planteamiento que Roger Bartra desarrolla en *Chamanes y robots* sin lugar a duda resulta sugestivo; empero, enfrenta serios cuestionamientos desde aspectos básicos. Uno de ellos es el vicio de circularidad en que incurre al definir conciencia. Bartra define así al término nodal de sus indagaciones: “Yo parto de la idea de que la conciencia es un fenómeno híbrido singular propio de los humanos. Con más precisión, diría que se trata de la autoconciencia” (2019, p. 11). Aunque a partir de esta cita se podría pensar que sólo establece una equivalencia entre conciencia y autoconciencia, de modo que autoconciencia es otro modo de referir a la conciencia humana, esta interpretación se viene abajo cuando se atiende a lo dicho en *Antropología del cerebro*: “Quiero recalcar que a lo largo de las páginas que siguen entenderé que la conciencia es el proceso de ser consciente de ser consciente” (2014, p. 13). E insiste: “Quiero recordar que uso el término conciencia para referirme a la autoconciencia o conciencia de ser consciente” (2014, p. 17).

Bartra mismo reconoce la existencia de diferentes tipos o niveles de conciencia: “Algo que quiero destacar es el hecho de que la conciencia de alto nivel (o autoconciencia) parece contener una paradoja [...]” (2014, p. 114-115); “[...] una conciencia similar a la humana (y ni siquiera parecida a la de un ratón o un conejo)” (2019, p. 95-96). Y, al mismo tiempo, insiste en denominar conciencia a secas a la conciencia humana, para negar que existan otras formas de conciencia que no sean esta: “Un animal carente de lenguaje no puede saber que siente un dolor: solamente lo sufre, pero no es consciente de ello” (2019, p. 78). Como se

¹⁰ “[...] un híbrido que enlaza circuitos neuronales con redes socioculturales” (Bartra, 2019, p. 89).

puede apreciar, no hay consistencia en las denominaciones de los fenómenos, principalmente a partir del cambio semántico que deriva de incluir a la conciencia como parte de su propia definición.

Para dejarlo en claro, de acuerdo con distintos autores, autoconciencia y conciencia no son dos nombres para el mismo fenómeno. La íntima relación radica en que la autoconciencia implica, como uno de sus componentes, a la conciencia; por ello se puede decir que algunos animales son conscientes, pero no autoconscientes como el humano (Damasio, 2010; Pinker, 2012; Van Gulick, 2018).

La dificultad no termina ahí. ¿Qué sucedería con las personas a las que se les ha diagnosticado el síndrome de enclaustramiento (en inglés, *locked-in syndrome* o LIS)? Este síndrome es un espectro de situaciones clínicas de distinto perfil evolutivo que comparte las características de tener un paciente consciente que, a partir de un daño en el tallo cerebral, cursa con distintos niveles de inmovilidad o impedimentos para comunicarse (Daza y Charris, 2004, p. 46). En los afectados por el LIS que cursan con inmovilidad absoluta, incluida la emisión del lenguaje, se ha logrado demostrar estados conscientes mediante técnicas y pruebas complejas de medición de la actividad fisiológica neuronal. Aquellos que logran recuperar algún tipo de movilidad gracias a procesos terapéuticos han referido que en algún momento posterior al episodio del daño cerebral, y antes de poder comunicarse, ya eran también autoconscientes (Daza y Charris, 2004; Laureys, Pellas, Van Eeckhout et. al., 2005; Vidal, 2018).

Como esta condición ejemplifica, aun en humanos, la conciencia y la autoconciencia son momentos o niveles distintos; aunque, como parece ser el caso, la autoconciencia no se puede demostrar sino mediante la comunicación. Con esto último se hace patente que no es despreciable el papel de los sistemas simbólicos, incluido el lenguaje y los procesos comunicativos, en el desarrollo de la conciencia humana. De ello me ocuparé más adelante. Antes, me parece adecuado tratar la segunda cuestión problemática del planteamiento de Bartra.

Cuestiones metafísicas

La filosofía aporta uno de los niveles descriptivos básicos de la conciencia (Kircher & David, 2003) y, dentro de él, la metafísica no puede desestimarse como otro referente relevante (Valle & Perales, 2019). De acuerdo con Jean Grondin, hay dos sentidos peyorativos que se dan a metafísica:

Según una primera acepción, se califican como «metafísicas» aquellas reflexiones huera que nada tienen que ver con lo concreto de la vida. «Metafísico» quiere decir, en este caso, abstracto, brumoso y abstruso [...].

Hay otro concepto peyorativo de metafísica que podemos relacionar con el que hemos mencionado [...]. El término de metafísica sirve en este caso para designar todo aquello que se encuentra más allá de lo físico, esto es, más allá del mundo sensible, perceptible y material. Por encima del mundo físico [...] habría [...] Un mundo poblado de seres no físicos, es decir, dioses, ángeles, almas y entes de razón. Aquí, metafísico es sinónimo de trascendente, teológico o sobrenatural (Grondin, 2006, p. 21).

Como ya señalé, en *Chamanes y robots* Bartra emplea el término metafísica de un modo laxo; sirvan dos ejemplos:¹¹ “[...] el mundo físico está cerrado causalmente y en consecuencia ninguna entidad espiritual o metafísica puede inferir en las operaciones del sistema nervioso central” (Bartra, 2019, p. 16); “Estos circuitos exocerebrales no son instancias metafísicas y no se encuentran fuera de la clausura causal en la que los científicos circunscriben, con razón, sus explicaciones” (*ib.*, p. 17). Al analizar el primer caso se puede encontrar lo siguiente: el sujeto de la oración es “mundo físico” y el sujeto de la oración copulativa es “espiritual”; a este segundo sujeto se le equipara mediante la conjunción disyuntiva “o” con “metafísica”; es decir, metafísica funciona como sinónimo de espiritual. En la segunda cita la situación no es muy distinta: en esta ocasión se niega la índole metafísica del sujeto de la oración, “circuitos exocerebrales”, al tiempo que se le niega también la propiedad de encontrarse fuera de la clausura causal de la ciencia. O sea, hay una relación de simultaneidad en las propiedades, lo que implica que metafísica apela a un orden distinto al que se describe mediante la ciencia.

A partir de lo anterior, es patente el uso, sino peyorativo sí laxo del término. El sentido de metafísica adecuado para una discusión con cierto rigor sería el técnico, propio de la filosofía:

La metafísica designará para nosotros la corriente de fondo del pensamiento occidental, que parte de los griegos y llega hasta nosotros, que se pregunta por *lo que es* y, por tanto, por el ser y sus causas. Este pensamiento no es a *priori* nebuloso (porque el ser es quizá lo más inmediato y visible) ni se orienta obligatoriamente a lo sobrenatural, puesto que lo que intenta pensar es precisamente lo que es, el ser tal cual existe. Este pensamiento se reconoce, sin embargo, ligado a la idea de trascendencia, apuntada por el prefijo *meta*, en el doble sentido de que aspira a superar las perspectivas demasiado particulares, demasiado limitadas, y a contemplar el ser en su conjunto, desde una perspectiva, por tanto, de comprensión que implica una superación del mismo (Grondin, 2006, p. 22).

¹¹ En *Chamanes y robots*, cuando menos, hay cinco ejemplos de este uso laxo de metafísica (cfr. 2019, pp. 11, 16-17, 76) y en *Antropología del cerebro* otros cinco (cfr. 2014, pp. 159, 161, 184, 190, 191).

Como Grondin apunta, las cuestiones metafísicas no en todos los casos implican “espiritualidad” o algún tipo de trascendencia del ámbito material. Verbigracia, la postura metafísica denominada naturalismo. Ésta, en general, arguye que la realidad y la naturaleza —en sentido fisicalista— son coextensivas: la realidad se agota en la naturaleza. Dicho de otro modo, todo aquello que *es* comparte las propiedades que se denominan naturales —o físicas— (Papineau, 2016; Stoljar, 2017). Uno de los intelectuales que podrían ser ubicados como naturalistas es John Searle,¹² cuyas ideas Bartra comenta en *Antropología del cerebro*, incluso, para tildarlas de “viejo reduccionismo” (2014, p. 189). Más adelante me ocuparé de la propuesta de Searle sobre la conciencia.

Bartra, de hecho, hace una observación muy pertinente acerca de la idoneidad de considerar a la conciencia en una zona limítrofe entre la materialidad y la inmaterialidad que no llega a ser por ello críptica o “mística”:

El problema de la «unificación» de los órdenes mental y neuronal no puede concebirse como un reducir lo consciente al orden físico, pues toda reducción se enfrenta al absurdo. Lo mismo sucede cuando se procede, digámoslo así, a aumentar o elevar el orden físico a la esfera social: se llega al absurdo de explicar los resultados de la investigación en física como meras construcciones sociales o culturales. Este relativismo cognitivo es tan dañino como el reduccionismo que aplasta la dinámica de la conciencia sobre un férreo determinismo monista (2014, p. 259).

Para dar mayor detalle a la importancia de la concepción adecuada de la metafísica, creo pertinente exponer antes algunas alternativas a la propuesta de Bartra y hacer algunas precisiones sobre la relación de la comunicación con la conciencia.

Propuestas alternativas

Considero que dos propuestas alternativas son reveladoras por su agudeza en términos fisicoquímicos, biológicos y metafísicos; una no es considerada por Bartra, la de Heinz Von Foerster; otra, comentada por el autor que nos ocupa, la de John Searle. Von Foerster plantea a la conciencia como una doble clausura de los sistemas perceptuales sobre sus

¹² “[...] sólo por darle un nombre, llamo naturalismo biológico a la perspectiva resultante que niega tanto al dualismo como al materialismo” (Searle, 2009, p. 77).

propios operadores: las computaciones¹³ de los sistemas perceptuales tienden a estabilizarse de modo que se regulan sus propias regulaciones. Es decir: “El sistema nervioso está organizado (o se organiza el mismo) de tal modo que computa una realidad estable. Este postulado estipula la “autonomía”, esto es, la “autorregulación” de todo organismo viviente”¹⁴ (Von Foerster, 2003, p. 225).

Searle propone que la conciencia es un conjunto de estados en el que se encuentra el cerebro, sin que por ello sea una sustancia separada de él, “así como el agua puede estar en estado líquido o sólido sin que la liquidez y la solidez sean sustancias separadas” (Searle, 2009, p. 75-6); “estados y procesos internos, cualitativos y subjetivos de sensación o en los cuales es posible percatarse de algo” (*ibid.*, p. 64). Asegura que los estados conscientes pueden ser experimentados lo mismo por humanos que por animales. Searle, como Bartra, insta enérgicamente a desechar las categorías tradicionales de materialismo o dualismo, ya que éstas surgen de una falsa oposición entre los escenarios en que se concibe a la conciencia. La conciencia “[...] es irreductible no porque sea inefable o misteriosa, sino porque tiene una ontología de primera persona y por ello no puede ser reducida a fenómenos con una ontología de tercera persona” (*ibid.*, p. 76).

Conciencia y Comunicación

En el plano de la conciencia es útil desistir de las explicaciones cartesianas; en el plano de la comunicación resulta provechoso abandonar las explicaciones del tipo circuito emisor-receptor. Sobre este particular la propuesta de Dan Sperber y Deirdre Wilson resulta sugerente. De acuerdo con ellos, la comunicación, más que un proceso de emisión y recepción por el que se transmite un mensaje, es una dinámica de modificación del entorno físico de los participantes por el que ambos generan representaciones. Dado que ninguno de los participantes tiene certeza sobre las representaciones de los otros, no se puede hablar de un contexto dado, sino que este se construye al momento del intercambio. El contexto es una concreción que surge del ámbito privado en el momento de la comunicación (Sperber & Wilson, 1995).

¹³ En sentido estricto: “computar”, de *com-putare*, literalmente “reflejar”, “contemplar” (*-putare*), cosas relacionadas (*com-*), sin referencia explícita a cantidades o algoritmos (Von Foerster, 2003, p. 216).

¹⁴ “The nervous system is organized (or organizes itself) so that it computes a stable reality. This postulate stipulates “autonomy,” that is, “self-regulation,” for every living organism”.

A este respecto, es útil pensar en el escenario más extremo del subjetivismo, el solipsismo¹⁵, al modo en el que lo planteó Von Foerster. Aun si el mundo es una proyección del *yo* (la conciencia), única realidad posible, entonces poco parece importar la comunicación. Empero, como no es el caso de que cualquier *yo* particular pueda afirmar que el mundo no incluye cualquier otro individuo (*yo*) salvo sí mismo, aquel que afirma que su propia “imaginación” crea al mundo “no puede negar que ese universo imaginario está poblado por apariciones que no son distintas a sí mismo”¹⁶ (Von Foerster, 2003, p. 226). Esos otros individuos son, de ese modo, también la única realidad posible y cualquiera puede defender que es *él*, de hecho, el que imagina el mundo. El principio de relatividad¹⁷ enfrenta al *yo* “creador del mundo” a una disyuntiva: por un lado, si se niega a dar crédito a la existencia del *otro*, *él* es el centro del mundo y su lenguaje es un monólogo; por otro lado, si acepta la existencia del *otro*, ni *él* ni el *otro*, quien defiende ser también el creador del mundo, pueden serlo. Necesitan una “referencia central” distinta, la cual consiste en la relación entre *uno* y *otro* (entre “tú y yo”): la realidad es comunidad. Así, evitando el relativismo —como ya señalé que Bartra aconseja—, la realidad se funda en un intercambio que modifica el entorno. La realidad es comunicativa.

Conciencia, comunicación y autonomía

Lo más que ofrece *Chamanes y robots* son casos que sugieren la plausibilidad de la conexión entre las redes simbólicas y las redes neuronales, pero no una verdadera teoría de cómo ocurre dicho contacto. Esto último lo acepta Roger Bartra tanto en *Antropología del cerebro* como en *Chamanes y robots*: no hay todavía una teoría unificada que dé cuenta de la conexión de circuitos simbólicos con redes neuronales (v. 2014, p. 142; 2019, p. 90). Con ello, deja un vacío metafísico al respecto de la transición entre los planos ideal (simbólico) y material (circuito neuronal). Por esto, las propuestas de Von Foerster y Searle resultan más sólidas: aportan, además de una definición abierta (no circular), una perspectiva metafísica que no tiene un carácter “espiritista” o “místico”.

¹⁵ En *Antropología del cerebro*, Bartra aborda un caso solipsista que no conduce a la apertura o a la comunidad: “[...] si la conciencia es intrínseca también es solipsista, y podría existir en y por sí misma sin requerir nada extrínseco [...] un sistema como este [...] podría ser completamente pasivo, contemplando cómo sus propios estados cambian sin tener que actuar” (2014, p. 211).

¹⁶ “However, he cannot deny that his imaginary universe is populated with apparitions that are not unlike himself”.

¹⁷ El *principio de relatividad* indica rechazar una hipótesis cuando no se puede sostener para dos *instancias* a la vez aunque sí para cada una por separado.

A este respecto resulta interesante el modo en que Bartra emplea el verbo conectar:¹⁸ “El hecho es que la manipulación de los sistemas simbólicos a los que están conectadas las personas puede producir efectos benéficos o dañinos en ellas” (Bartra 2019, p. 68); “[...] los ingenieros se enfrentan a un problema parecido al que confronta a los neurocientíficos: comprender la manera en que las señales electroquímicas neuronales se conectan con la red de símbolos exocerebrales” (*ib.*, p. 149). Sin mayores avatares filosóficos, basta con acudir a la definición usual de conectar para hacer evidente que supone alguna de dos cosas: unir, o bien, comunicar dos objetos. Consecuentemente, cabrían las preguntas que no se responden en el trabajo de Bartra: ¿cómo se une o comunica la conciencia con un sistema de símbolos?, ¿cómo se une o comunica un cerebro con un libro o un teléfono móvil?

La explicación de Von Foerster además de aportar una teoría de la conciencia, se basa en una metafísica —es decir, en una concepción de *lo que es*, de todo lo existente o de la realidad— íntimamente arraigada en los fenómenos que se pueden describir en términos fisicoquímicos o biológicos, pero que, al mismo tiempo, no ignora el carácter inmaterial y colectivo de la conciencia. El paso de lo material a lo inmaterial en la conciencia reside en el «plegamiento» que supone la computación de computaciones que lleva a cabo la infraestructura somática del individuo. La descripción de la conciencia es circular; sin embargo, no así su definición, pues esta depende de otro término —o sea, la computación—, el *definiens* no está incluido en el *definiendum*. Von Foerster, al tiempo que no comete circularidad en su definición, tampoco ofrece una explicación metafísica que involucre entidades «misteriosas» o «supraterrenas».

A pesar de que, como advertí, Bartra refuta los planteamientos de Searle alegando reduccionismo, es patente que la explicación de éste (la conciencia es un estado del cerebro, como la liquidez puede ser uno del agua) no se pronuncia en favor de un reduccionismo materialista; más bien, se pronuncia en contra de que la explicación causal de la conciencia incorpore elementos no fisiológicos. Searle tampoco define circularmente conciencia, pues caracteriza a esta en términos de sensaciones o percatamientos.

Tanto como no es necesario apelar a que los alimentos son extensiones del aparato digestivo, no es menester recurrir a que lo escrito en un libro es una extensión de los procesos cognitivos conscientes:

¿Cómo se comunican los seres humanos entre sí? [...] hay una especie de respuesta popular, sugerida por una serie de metáforas de uso común: ‘poner los pensamientos en palabras’, [...] ‘poner los pensamientos en papel’, etcétera. Esto hace parecer que la comunicación verbal fuera

¹⁸ Además de los ejemplos citados, en *Chamanes y robots* hay al menos otros doce casos en que Bartra emplea el vocablo *conectar* en el mismo sentido (v. 2019 p. 8, 66-67, 79, 85, 90, 93-94, 123, 125, 147-149).

una cuestión de empaquetar un *contenido* (otra metáfora) en palabras y enviarlo para que el receptor lo desempaque. El poder de esta forma de hablar es tal que uno tiende a olvidar que la respuesta que sugiere no puede ser verdadera. Al escribir este libro, no hemos puesto literalmente nuestros pensamientos en el papel. Lo que hemos escrito en el papel son pequeñas marcas oscuras, una copia de lo que estás viendo ahora. En cuanto a nuestros pensamientos, permanecen donde siempre estuvieron, dentro de nuestros cerebros¹⁹ (Sperber & Wilson, 1995, p. 1).

Como señalé antes, de acuerdo con Sperber y Wilson, la comunicación es posible por la modificación del entorno cognitivo. En el caso de la escritura, las grafías constituyen la modificación de los objetos que, de otro modo, no inducirían a las interpretaciones que con las letras sí suponen. La explicación causal, pues, transita en el orden de las descripciones fisicoquímicas y biológicas, no reside en la inmaterialidad propia de nociones como *contenido*.

Toda la discusión anterior posibilita cuestionar al final si se precisa de algún tipo de sistema simbólico para completar la infraestructura neuronal y dar lugar a la conciencia; o sea, para aliviar el sufrimiento que provoca en el individuo su confrontación con el entorno. La respuesta es que no. Aunque, por una parte, conveniente recordar que para los pacientes del síndrome de enclaustramiento la comunicación es un proceso necesario a fin de evidenciar su estado de autoconciencia. Y que, en el argumento de Von Foerster, la propia realidad depende íntimamente de la dinámica comunicativa *yo-tú-nosotros*. Por otra parte, la estrecha relación conciencia-comunicación, no tiene el mismo sentido que Bartra plantea: si no se le dota a la conciencia de una individualidad²⁰ previa al lenguaje, de una cierta unidad o de una preeminencia causal, entonces no habría realmente qué comunicar, no habría entidades o individuos que modificaran mutuamente su entorno.

La propia noción de *prótesis* revela la autonomía preexistente de aquello a que se le une o aplica: prótesis, del latín *prothēsis* (adición de un sonido al principio de una palabra), denota a los dispositivos, aparatos o sustancias que se añaden a un cuerpo para mejorar o suplir

¹⁹ “How do human beings communicate with one another? [...] there is a sort of folk answer, suggested by a variety of metaphors in everyday use: ‘putting one’s thoughts into words’, [...] ‘putting one’s thoughts down on paper’, and so on! These make it sound as if verbal communication were a matter of packing a *content* (yet another metaphor) into words and sending it off, to be unpacked by the recipient at the other end. The power of these figures of speech is such that one tends to forget that the answer they suggest cannot be true. In writing this book, we have not literally put our thoughts down on paper. What we have put down on paper are little dark marks, a copy of which you are now looking at. As for our thoughts, they remain where they always were, inside our brains”.

²⁰ Para Bartra el tema de la conciencia y la individualidad es indisociable: “Desde mi perspectiva, una máquina consciente debe constituir una individualidad” (2019, p. 171).

alguna de sus funciones; es decir, la noción de prótesis no es determinante de la identidad de aquello a que se une.

Fuentes

- Bartra, R. (2014). *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2019). *Chamanes y robots*. Barcelona: Anagrama.
- Damasio, A. (2010). *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books.
- Daza, J. & Charris, L. (2004). Isquemia vertebrobasilar y síndrome de Locked-In. *Revista Científica Salud Uninorte*, 19 (julio-diciembre): 41-50. <http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/salud/article/viewArticle/4125/5639>.
- Grondin, J. (2006). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder.
- Kircher, T. & David, A. (2003). *The Self in Neuroscience and Psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laureys, S., Pellas, F., Van Eeckhout, P., et. al. (2005). The locked-in syndrome: what is it like to be conscious but paralyzed and voiceless? *Progress in Brain Research* (150): 495-511. [https://doi.org/10.1016/S0079-6123\(05\)50034-7](https://doi.org/10.1016/S0079-6123(05)50034-7).
- Maturana, H. & Varela, F. (1998). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Papineau, D. (2016). Naturalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición de invierno), E. Zalta, Ed. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/naturalism/>.
- Pinker, S. (2012). *El instinto del lenguaje. Cómo la mente construye el lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial.
- Searle, J. (2009). La conciencia. En J. González (Coord.), *Filosofía y ciencias de la vida*. México: FCE-UNAM-FFyL.
- Sperber, D. & Wilson, D. (1995). *Relevance. Communication and Cognition*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Stoljar, D. (2017). Physicalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición de invierno), E. Zalta, Ed. <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/physicalism/>.
- Van Gulick, R. (2018). Consciousness. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición de primavera), E. Zalta, Ed. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness/>.

- Valle, R. & Perales, A. (2019). Self-disorders in early stages of the schizophrenia spectrum. *Revista Colombiana de Psiquiatría (English Ed.)*, 48 (4): 244–25. <https://doi.org/10.1016/j.rcpeng.2018.02.004>.
- Vidal, F. (2018). Hacia una fenomenología del síndrome de cautiverio. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 38 (133): 45-73. <https://doi.org/10.4321/s0211-57352018000100003>.
- Von Foerster, H. (2003). On Constructing a Reality. En H. von Foerster, *Understanding Understanding: Essays on Cybernetics and Cognition* (pp. 211-227). New York: Springer. https://doi.org/10.1007/0-387-21722-3_8.