

# LA TOPOGRAFÍA TRASCENDENTAL DE LA CONCIENCIA

El concepto kantiano de espontaneidad autoconsciente como clave para una teoría de la subjetividad no reduccionista

**Pedro Jesús Teruel**

Unidad central de Humanidades  
Universidad Católica de Murcia



En este cuadro de Salvador Dalí, el pintor reproduce la escena sin ser visto más que a través del espejo. Sirve para simbolizar el lugar fronterizo que ocupa la conciencia: objetivar la realidad sin poder objetivarse a sí misma más que de forma indirecta, ser *el ojo que mira sin ser visto*.

(“Dalí de espaldas pintando a Gala de espaldas eternizada por seis córneas virtuales provisionalmente reflejadas en seis verdaderos espejos”, 1972-73.)

No resulta fácil reflexionar sobre la conciencia humana sin incurrir en reduccionismos de uno u otro tipo. Nos movemos aquí en un terreno extraordinariamente amplio, conectado con multitud de disciplinas que se plantean mutuos interrogantes. De ahí que se haga necesario elaborar un mapa de trabajo, una topografía provisional donde situar las coordenadas que definen la cuestión y ubicar los ámbitos de investigación de las respectivas disciplinas. Coordenadas que deberán ser reelaboradas en el transcurso de los sucesivos análisis: la topografía íntegra del ámbito de estudio constituye tan sólo una

idea regulativa que guía la investigación, al modo de un horizonte problemático en desplazamiento constante.

El objetivo de este trabajo es ofrecer una clave para la elaboración de esta topografía, al hilo del concepto kantiano de ‘espontaneidad’ del sujeto. Dicho concepto – óptima guía para introducirnos en la teoría kantiana de la subjetividad – nos permitirá articular los elementos característicos de la conciencia humana. Al mismo tiempo, nos ayudará a delimitar los ámbitos propios de análisis de la subjetividad en la ciencia empírica y en la filosofía. Por esto mismo, nos suministrará criterios de valor para discernir críticamente en el debate – inveterado y a la vez plenamente actual – sobre la posibilidad de explicar íntegramente el fenómeno de la conciencia desde instancias empíricas. La exposición deberá situarnos en condiciones de valorar tesis como la de Marcel Kinsbourne: “La conciencia, y en particular la autoconciencia, pueden ser propiedades emergentes altamente improbables. Pero esto no caracterizaría estas propiedades como *cualitativamente* diferentes de otras propiedades que emergen en poblaciones organizadas de células en el cuerpo animal” (“Integrated Field Theory of Consciousness”, en MARCEL, A.J./ BISIACH, E. [ed.]: *Consciousness in Contemporary Science*. Oxford University Press 1988. P. 246. La traducción es nuestra).

El tema de nuestro estudio es la conciencia en tanto en cuanto ‘núcleo duro’ del problema de la subjetividad – el hecho de que existe experiencia subjetiva – y no los distintos fenómenos que forman parte del estado consciente y que no son exclusivos de la subjetividad racional. Esta distinción metodológica refleja el distinto alcance de los términos *conciencia* y *consciencia*, que autores como David Chalmers han subrayado en lengua inglesa al hilo de los términos *consciousness* y *awareness*.

Nuestro análisis partirá del concepto de ‘espontaneidad’ en general, para acotar después su significación propiamente humana; en un tercer momento mostraremos su conexión con la filosofía práctica. Finalmente, extraeremos brevemente algunas consecuencias de este planteamiento respecto de la teoría de la subjetividad en la ciencia empírica y en la filosofía y nos referiremos a su proyección ética.

En este trabajo aludiremos a la *Crítica de la razón pura* con las iniciales del título alemán (*Kritik der reinen Vernunft*, a partir de aquí KrV); citaremos esta obra según la paginación original (edición de Hartknoch) tal y como ésta aparece recogida en la edición canónica de la Academia de Ciencias prusiana. En las referencias de las demás obras kantianas emplearemos la paginación de la Academia (Ak), indicando volumen y número de página. Mientras no se indique lo contrario, las traducciones son nuestras.

## **1. La espontaneidad del sujeto cognoscente**

El concepto de ‘espontaneidad’ aparece tanto en el contexto de la filosofía teórica kantiana – enraizada en su teoría del conocimiento – como en el ámbito de la filosofía práctica – relativa a la esfera de la libertad –. En ambos casos se ubica en el análisis trascendental, es decir, en la consideración de las condiciones bajo las cuales resulta posible pensar un sujeto de conocimiento y moralidad. Vamos a ocuparnos aquí del concepto teórico de espontaneidad, que – tal y como tendremos ocasión de comprobar – remite de modo directo y sistemático al ámbito de la libertad.

Para dilucidar el concepto de 'espontaneidad' en la esfera del sujeto cognoscente nos referiremos fundamentalmente a los usos del término en la KrV. Éste aparece ya en la primera edición (1781), si bien su uso es más prolijo en la segunda (1787). Kant emplea el término de raíz latina *Spontaneität* – por lo demás, corriente en lengua alemana –, cuyo equivalente germánico más cercano es *Selbstätigkeit*. Con él alude al carácter *activo* del conocimiento humano; más concretamente: se trata de la condición de posibilidad general de la actividad del sujeto en la elaboración de los datos que éste recibe a través de la sensibilidad. Veámoslo.

En la Analítica trascendental de la KrV encontramos varias expresiones que remiten a las condiciones trascendentales que posibilitan la referencia de lo conocido a un núcleo cognoscente unitario: yo pienso, apercepción originaria, conciencia, autoconciencia... ¿En qué se diferencia de ellas la espontaneidad del sujeto? Todas ellas son condiciones trascendentales de la constitución de la objetividad, instancias que hacen posible (apercepción originaria) o acompañan (yo pienso) la síntesis *a priori* de la multiplicidad dada a los sentidos (externos o interno); esta síntesis es tematizada en su dimensión objetual a través de la conciencia y en su dimensión subjetiva a través de la autoconciencia.

Pues bien, con 'espontaneidad del sujeto cognoscente' Kant alude justamente a la instancia trascendental que acomuna a todas ellas, en tanto en cuanto fuente de toda actividad sintética: el carácter constitutivamente activo del sujeto, el hecho de que el sujeto se-dirige-hacia el objeto de conocimiento constituyéndolo en cuanto tal. Esto implica la posición de una estructura de principios trascendentales que, enfrentados a la multiplicidad sensible, dan lugar a los conceptos – y que, sin ella, están vacíos –. Tras este concepto activo del sujeto descubrimos varios tópicos del pensamiento kantiano: por un lado, las ventajas que aquél trae consigo a la hora de justificar la universalidad y necesidad de los juicios de experiencia; por otro, su correlación con la esencial finitud del sujeto; finalmente, su conexión con la libertad trascendental, en tanto en cuanto el acto de conocimiento tiene origen independientemente de la cadena causal de los fenómenos externos al sujeto.

El preciso matiz de significación del término viene aclarado aún por la contraposición entre “espontaneidad del conocimiento” y “receptividad de la sensibilidad” – *Spontaneität der Erkenntnis (im Gegensatz der Receptivität der Sinnlichkeit)* –, cfr. KrV A 126; A 50 / B 74. “Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que se halla tal diversidad. Pero esa representación es un acto de la *espontaneidad*, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad” (KrV B 132; traducción de P. Ribas).

El mismo Kant pone esta característica a la base de la síntesis trascendental: “la espontaneidad de nuestro pensamiento requiere (*erfordert*) que esta multiplicidad, previamente captada de cierta forma, sea asumida y unificada, para sobre esa base producir un conocimiento. A esta acción la denomino síntesis.” (KrV A 77 / B 102; cfr. B 151); “Es una y la misma espontaneidad la que, allí bajo el nombre de imaginación, aquí de entendimiento, introduce unidad en la multiplicidad de la intuición” (KrV B 162n). De ahí que llegue a equipararla con la facultad misma de determinar el objeto,

*das Bestimmen* (cfr. KrV B 158n). La espontaneidad del sujeto cognoscente ocupa, pues, un lugar central en la constitución de la objetividad.

Coincidimos en esta tesis con Ingeborg Heidemann, autora de uno de los escasos ensayos monográficos sobre el concepto de 'espontaneidad' en el sistema kantiano. Una de las principales conclusiones de su estudio es que la espontaneidad es la posibilidad del pensamiento mismo y del acto de determinar los objetos de conocimiento. Dicha posibilidad se manifiesta positivamente en la espontaneidad del conocimiento, del entendimiento, de la imaginación, de la producción de toda unidad sintética: "En este elenco positivo la espontaneidad es siempre lo mismo, en todos los actos constitutivos (*Bestimmungsakten*)" ("Der Begriff der Spontaneität in der Kritik der reinen Vernunft", *Kant-Studien* 47 [1955/56]. P. 29). El alcance de este concepto habría quedado ampliado y consolidado tras la introducción de modificaciones en la Analítica trascendental de la segunda edición de la KrV.

## 2. Espontaneidad cognoscitiva autorreflexiva

Así pues, se podría describir la esfera del sujeto según un esquema de círculos concéntricos en cuyo núcleo se hallaría la espontaneidad del sujeto cognoscente. Ésta remite a la unidad trascendental de la apercepción, es decir, a una conciencia unitaria *a priori*. Es lícito que nos preguntemos ahora: ¿no es cierto que también los animales no racionales llevan a cabo una constitución de la objetividad que remite la multiplicidad de datos de la sensibilidad a un núcleo (psicológico) unitario?

La respuesta a esta pregunta nos ayudará a perfilar decisivamente el concepto de 'espontaneidad'. El uso del término no es consistente: dependiendo del contexto, Kant atribuye o no espontaneidad a los animales en general (cfr. respectivamente Ak XXVIII 249 y 274, ambos fragmentos pertenecientes a los apuntes de las lecciones de metafísica recogidos por Pöhlitz). En nuestra opinión, es lícito hablar de 'espontaneidad' en la relación cognoscitiva del animal con la multiplicidad de lo dado a los sentidos. El hecho de que éste reacciona de modo psicológicamente unitario a los estímulos externos e internos constituye una prueba indirecta de ello, recogida por el mismo Kant (cfr. *Kritik der Urteilskraft*, Ak V 464n).

Ahora bien – y sobre este punto no caben opciones interpretativas –, la espontaneidad del sujeto humano está permeada por una característica específica: la autoconciencia (*Selbstbewußtsein*) implícita en todo juicio – aquéllo que Kant califica de 'vehículo de todos los juicios', la proposición simple "yo pienso" que presupone la apercepción originaria – que se explicita en la representación de sí mismo (cfr. Ak XXVIII 584). Este segundo tipo de espontaneidad (autoconsciente) está reservado a los seres racionales, mientras que el primero es común a todos los animales en cuanto sujetos de representación, de constitución subjetiva de la realidad. Coincidimos en esto con Steve Naragon en su ensayo sobre el estatuto de los animales en el sistema kantiano ("Kant on Descartes and the Brutes", *Kant-Studien* 81 [1990] 1-23).

La existencia de la autoconciencia, que modula decisivamente la espontaneidad humana, trae consigo consecuencias gnoseológicas de largo alcance: el sujeto puede objetivarse a sí mismo en tanto en cuanto es afectado (y aquí se circunscribe el ámbito de investigación de la psicología empírica); puede objetivar sus propios conceptos,

dando lugar a las distintas ciencias y manifestaciones culturales; puede objetivar su actividad constitutiva, dando lugar a la filosofía trascendental. Puede, finalmente, producir ideas independientes de la experiencia, objetos de la razón pura.

Gracias a su espontaneidad autoconsciente, al sujeto humano se le atribuye la inteligencia. Con 'inteligencia' Kant alude no sólo al entendimiento sino también a la razón pura, con su capacidad reflexiva de reconocer las leyes *a priori* que subyacen a la constitución de la objetividad (y de articular la ciencia) e incluso de producir ideas independientes de la experiencia.

Reparemos en lo dicho. La especificidad humana de la espontaneidad trascendental reside en cuanto tal en la posibilidad de dirigirse hacia su propia actividad constitutiva. En otras palabras: el sujeto humano puede orientarse tanto a un objeto del sentido externo o interno (cosa para la que también los animales están capacitados) como – reflexivamente – sobre sí mismo en tanto en cuanto subjetividad trascendental y empírica. La filosofía trascendental es buena prueba de ello. En esta relativa independencia del sujeto de conocimiento respecto de su objeto reside la especificidad de la espontaneidad humana. Dicho de otro modo: el sujeto es capaz de *ponerse a sí mismo* como objeto de su reflexión, de ubicarse en la experiencia eligiendo las coordenadas de su relación con la misma: entregándose a la experiencia sensible, objetivándola en cuanto tal, reflexionando sobre sí mismo, objetivando su autorreflexión...

### 3. Transición a la espontaneidad moral

En la especificidad de esta modulación (humana) de la espontaneidad cognoscente está implicado el concepto de libertad, auténtico motor especulativo del pensamiento kantiano. Dicho concepto aparece aquí en un doble sentido positivo gnoseológico, en cuanto independencia de la cadena causal de los fenómenos externos y capacidad de autoposición del yo en la reflexión.

En la KrV aparece también el concepto de libertad moral en sentido negativo, en cuanto independencia de la voluntad respecto de las sollicitaciones de los sentidos; en la filosofía práctica kantiana aparecerá en su dimensión moral positiva, en tanto en cuanto principio de determinación de la voluntad según leyes *a priori*. Que tal determinación es posible constituye un dato de hecho, manifestado en la existencia de una legalidad socialmente vinculante; en expresión de Kant, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad, y ésta la *ratio essendi* de aquella, cfr. *Crítica de la razón práctica* (Ak V 4, nota).

Tanto en la esfera teórica como en la práctica, la raíz es común y se descubre en la modulación específicamente humana de la espontaneidad del sujeto. Coincidimos en esto con Heinz Heimsoeth, quien a juicio de Heidemann fue el primer autor en poner de relieve el carácter significativo y central del término 'espontaneidad' en la KrV. Sobre la trabazón de las esferas teórica y práctica a través de la libertad escribe Heimsoeth que "ya la pura espontaneidad teórica muestra y presupone un tipo de libertad del espíritu – la conciencia de la espontaneidad debe ser, pues, de algún modo una conciencia de la libertad" ("Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie", en *Immanuel Kant. Festschrift der Albertus-Universität. Königsberg 1924*. P. 73).

De lo dicho se sigue que, ya desde la reflexión puramente teórica, la subjetividad adquiera relieve ético en la obra kantiana. “El yo contiene aquello que distingue al hombre de todos los animales. Si un caballo pudiera concebir el pensamiento del yo, inmediatamente descendería de él y lo consideraría como mi igual. El yo hace del hombre persona, y este pensamiento le da la capacidad sobre todo lo demás, lo convierte en su propio objeto de consideración” (Lecciones de antropología, semestre de invierno 1781/1782. Ak XXV 859); “... bajo el nombre de ideas, la razón muestra una espontaneidad tan pura que a través de ella va mucho más allá de todo lo que le pueda aportar sólo mera sensación” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak IV 452); “Que el hombre pueda representarse el yo lo eleva infinitamente por encima todos los demás seres vivos sobre la Tierra” (*Antropología en sentido pragmático*. Ak VII 127) y trae consigo la “neta separación respecto de todas las bestias” (*Cuáles son los auténticos progresos que ha realizado la metafísica en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?* Ak XX 270); cfr. también Ak XXIX 44-45.

Llegados a este punto, es preciso llevar a cabo dos puntualizaciones. La primera se refiere a la idea de ‘yo’ que resulta del análisis kantiano; la segunda, a los presupuestos de coherencia interna del criticismo.

Primera puntualización. De la reflexión teórico-práctica de Kant en el período crítico resulta, al menos, una triple modulación del yo. Por un lado tendríamos el yo empírico, es decir, la representación que el sujeto obtiene de sí mismo en tanto en cuanto es afectado por los fenómenos del mundo sensible a través del sentido externo y del sentido interno. En segundo lugar tendríamos el yo trascendental, condición de posibilidad de la síntesis de la multiplicidad dada a los sentidos; en este ámbito se ubica la reflexión sobre la espontaneidad autorreflexiva. En tercer lugar, el yo noumético, sujeto de moralidad que pertenece a la esfera de la libertad y que ha de ser presupuesto como condición de posibilidad de la acción moral. En ocasiones se ha puesto de manifiesto la imagen fragmentada que del yo se obtiene a través de este análisis y la necesidad de eliminar alguno de sus elementos o de sintetizar varios en uno, con el fin de posibilitar una teoría unitaria de la subjetividad. Así, por ejemplo, Patricia Kitcher ha defendido en varias ocasiones la identificación del yo trascendental con el yo empírico, en el contexto de su lectura de Kant en clave psicológica; véase en este sentido su monografía *Kant’s transcendental Psychology* (Oxford University Press, New York/Oxford 1990) o el precedente artículo “Kant’s Real Self” (en WOOD, A.W. [ed.]: *Self and Nature in Kant’s Philosophy*. Cornell University Press, Ithaca and London 1984. Págs. 113-147). En el extremo contrario, J. Van Cleve identifica el yo trascendental con el noumético (*Problems from Kant*. Oxford University Press, New York/Oxford 1999. Cfr. págs. 182-185).

En nuestra opinión, la eliminación de una de las modulaciones del yo o su absorción por alguna otra es ilícita. Cada una de ellas responde a una intención sistemática que origina una perspectiva de la reflexión en el criticismo. Todas ellas se refieren, contemporáneamente, a un sujeto unitario: el ser humano viviente, en el seno de las condiciones de posibilidad de la experiencia posible y de la proyección ideal de las mismas como exigencia de la razón pura práctica. La diferencia estriba en el sentido y relación en los que pensamos al ser humano: aquí como libre (yo noumético), allí como integrante de la cadena causal de la Naturaleza (yo empírico); ambos puntos de vista se deben considerar no sólo completamente compatibles, sino también como

«necesariamente unidos en el mismo sujeto» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ak IV 456). Igualmente, cuando consideramos al yo aquí como sujeto de conocimiento (yo trascendental), allí como objeto (yo empírico), “no se significa, sin embargo, una doble personalidad, sino que sólo el yo, el yo pienso y percibo, es la persona...” (*Cuáles son los auténticos progresos...* Ak XX 270). Por lo demás, hemos mostrado cómo tanto el sujeto trascendental como el sujeto moral poseen una raíz común que los liga – sin identificarlos – a la esfera de la libertad.

Segunda puntualización. Por lo que a la coherencia interna del sistema kantiano respecta, hay que notar que el concepto del yo no puede reintroducirse subrepticamente en la reflexión teórica en tesis dogmática, camuflado de tesis crítica. El estatuto epistemológico del ‘yo’ en cuanto sujeto de espontaneidad cognoscitiva es el de ‘idea’ u ‘objeto de la razón’; en cuanto sujeto de espontaneidad práctica, el yo aparece ligado al concepto de ‘alma’ entendido como substancia simple, inextensa, perdurable... En ambos casos se trata de inevitables ilusiones de la razón, que presiden su uso teórico-práctico *como si* efectivamente se dieran, sin que nos podamos pronunciar desde el punto de vista teórico sobre su existencia extramental.

Al mismo tiempo, la ilicitud de la interpretación dogmática de las ideas de la razón no legitima automáticamente una interpretación materialista de la teoría kantiana del sujeto (lectura que ha sido propuesta, por ejemplo, desde ámbito marxista). Se plantea en este punto un problema hermenéutico que requiere un análisis matizado. Nos hemos ocupado detalladamente de la interpretación adecuada del estatuto ontológico del sujeto en otro lugar (TERUEL, P. J.: “Una conversación con Kant en 1789. El postulado de la inmortalidad a la luz de una carta de N.M. Karamzín”, *Thémata. Revista de filosofía* 32 [2004] 203-224).

#### **4. La espontaneidad del sujeto y sus consecuencias para una teoría de la subjetividad**

Las tesis referidas en torno a la relación entre espontaneidad y autoconciencia en el sujeto humano nos conducen a algunas exigencias sistemáticas relativas a la investigación sobre la conciencia. Podemos elencar algunas de ellas como sigue:

1. La conciencia humana se ubica en la esfera propia de las condiciones de posibilidad subjetivas del estudio objetivo-empírico de la naturaleza. En cuanto tal, no constituye un objeto de investigación entre otros de la ciencia empírica.

2. En cambio, sí constituyen objetos propios de investigación empírica los correlatos fenoménicos de la conciencia, entre los que se encuentran el vasto espectro de bases neurobiológicas de las actividades mentales y sus manifestaciones en el terreno de la psicología en sus distintas ramas disciplinares.

3. La conciencia en cuanto condición de posibilidad de la experiencia constituye un objeto propio del análisis filosófico, tal y como se ejemplifica en la filosofía teórico-práctica de la espontaneidad articulada por Kant. Dicho análisis se desarrolla en el marco de los límites impuestos por la experiencia.

4. La distinción entre los ámbitos de estudio propios de la filosofía y de la ciencia empírica no responde a una escisión ontológica (dualismo cuerpo-mente) sino a

la necesariamente diferenciada modulación epistemológica de ambas perspectivas. Ésta, a su vez, muestra la insuficiencia de cualquier intento de concebir como exhaustivo un estudio de la subjetividad humana que se limite a coordenadas meramente trascendentes (espiritualismo) o a coordenadas meramente fisiológicas (materialismo).

Llegados a este punto, coincidimos con David Chalmers en la distinción que éste articula entre los problemas fáciles (*easy problems*) y el problema duro (*hard problem*) de la conciencia. Los primeros serían aquellos susceptibles de ser tratados íntegramente (aun con dificultades) con los métodos propios de la neurociencia y las teorías computacionales de procesamiento de información; entre dichos problemas, Chalmers elenca la capacidad de reaccionar a estímulos ambientales, la integración de la información en un sistema cognitivo o la diferencia entre sueño y vigilia. En cambio, los métodos de la ciencia cognitiva no alcanzan el problema duro de la conciencia, a saber: por qué la realización de determinadas funciones – como las enumeradas anteriormente – va acompañada de experiencia subjetiva (cfr. a este respecto, por ejemplo, CHALMERS, D. J.: “Facing up to the Problem of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies* 2, 3 [1995] 200-219). Se trata de una laguna explicativa (*explanatory gap*, en expresión de Levine) que requiere una explicación, ciertamente compleja, de carácter metafísico. Las hipótesis han de realizarse aquí desde punto de vista filosófico-metafísico, y no empírico, justamente porque – a diferencia de lo que indicaba Kinsbourne en la cita reproducida al inicio – nos hallamos frente a propiedades *cualitativamente* diferentes de las que emergen en poblaciones organizadas de células en general.

Más allá de Kant, y sobre la base de la crítica de algunas tesis fundamentales de su teoría del conocimiento – que no podemos desarrollar aquí –, consideramos que la emergencia de la conciencia constituye un objeto lícito de hipótesis teóricas razonables. A nuestro juicio, existe un doble criterio de validez de dichas hipótesis: por un lado, su capacidad explicativa; por otro, su coherencia con el respectivo cinturón de hipótesis auxiliares (éstas verificables) que se deducen del núcleo especulativo de la teoría. Nos hemos ocupado parcialmente de esta cuestión en nuestro ensayo “La hipótesis más razonable”, *Cuadernos salmantinos de Filosofía* XXIX (2002) 83-114.

La perspectiva kantiana sobre la subjetividad arroja luz sobre multitud de aproximaciones contemporáneas al tópico. Nos referiremos aquí a dos ejemplos paradigmáticos. El primero se mantiene, en principio, en el ámbito propio de la teoría de la ciencia; en el segundo se esboza una teoría metafísica sobre la conciencia. En ambos se deslizan presupuestos de índole filosófica no tematizados.

Primer ejemplo. Se ha planteado en ocasiones la hipótesis según la cual la viabilidad de una explicación progresivamente exhaustiva de la conciencia humana en virtud de sus bases neurológicas es sólo cuestión de tiempo (de desarrollo de los instrumentos técnicos de medición y de los métodos de síntesis e interpretación de la información); así, por ejemplo, Patricia Smith Churchland en “Reduction and the neurobiological basis of Consciousness” (en MARCEL, A.J./ BISIACH, E. [ed.]: Op. cit., p. 279). Se suele apelar entonces a los avances realizados en la cosmovisión científica del mundo paralelamente a los progresos tecnológicos. En nuestra opinión, esta hipótesis deriva de presupuestos cuya validez se dirime en el ámbito propiamente filosófico. Su valor argumental es nulo, en cuanto se presupone justamente aquello que se pretende demostrar: que la conciencia humana constituye íntegramente una magnitud

empírica. Se trata de un típico ejemplo de lo que Mariano Artigas ha denominado “materialismo promisorio”. Más acertado encontramos el punto de vista de Anthony J. Marcel cuando afirma que en la investigación empírica “el cerebro es una condición necesaria pero no suficiente para la conciencia” (“Phenomenal experience and Functionalism”, en id., p. 149).

Segundo ejemplo. Pareja presuposición ilícita de fondo se desliza en la teoría propuesta por David Chalmers en el artículo citado. Una vez que ha expuesto la necesidad de abordar no reductivamente el “problema duro” de la conciencia, el autor indica tres principios que pueden guiar el trabajo en este sentido; de ellos, el principio básico es la consideración de la información como el elemento fundamental de la estructura del mundo, que se traduce en un aspecto puramente físico y en un aspecto subjetivo-experiencial. Chalmers intenta conjugar así la explicación de la conciencia en términos no reductivos con una perspectiva íntegramente naturalista. A esto objetamos nosotros: la emergencia de la conciencia no implica sólo un elevado grado de complejidad – que podría darse, tal y como Chalmers reconoce, sin ser acompañado nunca por experiencia subjetiva –, sino la aparición de un *novum*: la subjetividad autorreflexiva en autorresponsabilidad ética. Tal y como el mismo autor apunta, este planteamiento no nos dice por qué se da la experiencia en primer lugar, pero esto es así en cualquier teoría fundamental. La puntualización es correcta; el problema reside, a nuestro juicio, en las pretensiones de exhaustividad de la teoría. Se desliza aquí una tautología similar a la descrita anteriormente.

##### **5. Proyección teórico-ética de una teoría no reductiva de la subjetividad**

Las coordenadas del análisis científico-empírico y del estudio filosófico-trascendental de la conciencia no coinciden. Lo cual no quiere decir que no existan ámbitos comunes de discusión e intercambio. Formulemos sendos ejemplos desde ambas perspectivas.

Por un lado, la investigación científico-empírica sobre las bases neurológicas de la conciencia ha contribuido impagablemente a desterrar de la cosmovisión occidental el radical dualismo instaurado por las teorías de sesgo cartesiano. La autocomprensión del hombre moderno ha ganado, de este modo, en integridad y realismo.

Por otro lado, la reflexión filosófica sobre la especificidad de la conciencia humana identifica los nexos de la investigación con la orientación teórico-práctica de la existencia. Dichos nexos se articulan en varias direcciones. La imagen que del ser humano resulta a raíz del análisis filosófico y científico impregna de distintas maneras los distintos modos de autocomprensión de los hombres y mujeres de una determinada sociedad y época, así como sus traducciones en patrones de conducta. A su vez, el complejo entramado de elementos que configuran dicha cultura influyen retrospectivamente sobre la investigación y los criterios que la guían. En este contexto, la educación juega un papel central; la imagen que del ser humano se transmite a través de las instituciones educativas contribuye decisivamente a favorecer – o a dificultar – tanto el desarrollo de la ciencia como el de una cultura que reconoce la dignidad de que todo ser humano está revestido.

Una teoría no reductiva de la subjetividad habrá de tener en cuenta tanto las limitaciones propias de los distintos métodos de aproximación a la misma como la

responsabilidad ética que acompaña a la tarea científica y a su divulgación. En este sentido, la elaboración de una topografía trascendental de la subjetividad constituye una aportación teórica necesaria en un contexto científico caracterizado por el creciente interés, a veces unilateral, por las bases neurológicas de la conciencia. Dicha topografía permite mostrar tanto las posibilidades como los límites de la investigación y los distintos niveles epistemológicos en los que se han de ubicar sus resultados. Su mejor prestación reside, probablemente, en el enfoque de aquello que constituye la especificidad del sujeto humano: lo que, con Kant, hemos definido como espontaneidad autorreflexiva y moral.

### **Algunos enlaces de interés**

Journal of consciousness Studies  
<http://www.imprint.co.uk/jcs.html>

Center for Consciousness Studies (dirigido por David Chalmers)  
[www.consciousness.arizona.edu](http://www.consciousness.arizona.edu)

PSYCHE. An Interdisciplinary Journal of Research on Consciousness  
[www.psyche.cs.monash.edu.au](http://www.psyche.cs.monash.edu.au)

Association for the Scientific Study of Consciousness  
<http://www.assc.caltech.edu/>

The Consciousness in the Natural World Project  
<http://www.stir.ac.uk/departments/arts/philosophy/cnw/webpage1.htm>

Mind and Body: René Descartes to William James  
<http://serendip.brynmawr.edu/exhibitions/Mind/>

Philosophy of Mind, en el Sito Web Italiano per la Filosofia  
<http://www.swif.uniba.it/lei/mind/index.htm>

The Society for Philosophy and Psychology  
<http://www.hfac.uh.edu/cogsci/spp/spphp.html>