

Fysis, conciencia y emergencia

José Luis San Miguel de Pablos

Licenciado en Geología. Doctor en Filosofía.
Profesor de Filosofía de la Naturaleza.
Universidad de Comillas.

Spinoza, al comienzo de su *Ética*, incluye esta proposición:

Dos cosas que nada tienen en común no pueden ser causa la una de la otra.

Ética, 1ª parte, prop. III

Viene esta referencia a cuento de un problema que, en mi opinión, se halla lejos de estar resuelto: ¿Puede la conciencia o subjetividad –la auténtica evidencia del *cógito*– ser producida o causada por otro orden de realidad (la “objetualidad”, la *res extensa*) que nada tiene en común con ella? Porque, *esencialmente*, subjetividad y objetualidad (permítaseme el neologismo, necesario para distinguir esta noción de la de “objetividad”) no son lo mismo, se mire como se mire, y ni siquiera su obvia vinculación neurológica basta para integrarlas en un solo orden óptico.

Se ha venido sosteniendo que el cerebro y el sistema nervioso –o, de forma más general, el organismo– producen de alguna forma el pensamiento, como antes se decía, o la conciencia, como hoy, más ajustadamente, se prefiere decir. ¿Los producen? ¿Realmente? ¿Se crea de veras el conejo-conciencia en una chistera-cerebro donde antes no había nada que tuviese algo que ver? La importante noción sistémica de emergencia suele ser utilizada para contornear este escollo, pero las emergencias lo son siempre de propiedades de los nuevos sistemas o de los nuevos estadios evolutivos, y aquí estamos ante otra cosa: ante un orden de realidad diferente, ante otro modo de(l) Ser, que de “exterioridad” (ser percibido desde fuera) muda a “interioridad” (sentirse o vivirse desde dentro). ¿Cómo podría el “fuera” producir, o hacer emerger, el “dentro”? ¿No son más bien dos aspectos, a la vez íntimamente ligados y absolutamente irreductibles, de lo mismo..., del Ser?

El enfoque propuesto no es original. Se le designa, a veces, con el nombre de “teoría del doble aspecto” y suele ser evocado hacia el final de los debates sobre el tema del pensamiento, la sensibilidad y la conciencia que se plantean desde un punto de vista

científico, filosófico o mixto. Responde, en todo caso, a un problema de fondo, que algunas personas perciben de inmediato y que otras parecen tener dificultades en captar (¡por lo que la comunicación entre ambos grupos resulta difícil!), el cual se conoce como “el *problema fuerte* de la existencia de la conciencia”. Que la conciencia “perturba” a quienes se sienten plenamente identificados con una concepción monista materialista del mundo, resulta evidente. ¿Cómo, si no, cabe entender que se den las posiciones negacionistas, que pretenden que la conciencia es “simplemente una ilusión”? (¿de *quién?*). Pero, en el fondo, la cosa es perfectamente explicable: ¿puede concebirse, hoy día, algo más provocador que el hecho de que lo más “precientífico” y “místico” imaginable, el ser no objetual sino subjetivo, el innegable en-sí (el “en-mí”), que es y seguiría siendo con independencia de cualquier consenso adverso, exista como dato inmediato, que como tal no precisa demostración?

Yo diría simplemente que la realidad es así. Y, como sabemos que la realidad es tozuda, creo que conviene sacar todas las consecuencias, llegar al fondo... Algunos pensadores del pasado siglo lo intentaron, y otros actuales lo siguen intentando. Entre los primeros, me referiré a Alfred North Whitehead, y entre los vivos, a David Chalmers.

Whitehead –el filósofo de cabecera del Nobel Ilya Prigogine¹– fue un pensador anglosajón –británico, nacionalizado tardíamente americano– sumamente atípico. Claramente metafísico, procedía del campo matemático, en el que trabajó con Bertrand Russell, de quien acabó alejándose por razones filosóficas. Era, sin el menor género de duda, un filósofo de la naturaleza, y su propuesta fundamental, de resonancias heraclitianas (que la realidad es puro proceso energético, y que toda “cosa” es un suceso, un hito, del proceso universal), encerraba otra no menos básica: los sucesos-entes tienen un doble semblante, todo “fuera” objetivo encierra un “dentro” elementalmente subjetivo, todos los entes vibran internamente con lo que él llamaba su *self-enjoyment*, una especie de misterioso canto de la realidad toda que tal vez los pájaros dejan entrever. En pleno siglo XX, Whitehead era, reconocidamente, un pansiquista.

¹ Ver I. Prigogine & I. Stengers, *La Nouvelle Alliance*, Gallimard, París, 1986, pp. 156-160.

En cuanto a Chalmers, nacido en Australia y profesor en una universidad americana, es un joven filósofo e investigador de la conciencia.² Sus concepciones suelen generar polémica pese a ser perfectamente compatibles con hipótesis como la de Penrose. Pero él no cree que la conciencia sea creada por el cerebro, sino que más bien se define y organiza mediante el factor *información*, entendido como ordenación improbable y significativa de elementos, que vincula los sistemas con el entorno. Para Chalmers, la conciencia (o su esencia, la interioridad) no es propiamente una emergencia, como sí lo serían el pensamiento y la autoconciencia, sino una dimensión básica de la realidad, que él propone incluso reconocer como tal “dimensión”, al mismo título que el tiempo, el espacio y la masa. El panpsiquismo de Chalmers ha provocado la irritación, entre otros, de John Searle que, sin embargo, le dio entrada en su obra colectiva sobre el problema de la conciencia.³

Y es que “panpsiquismo” ha sido y es todavía un término que provoca rechazo. Los motivos de ello son variados, pero a mi entender podrían resumirse en que la idea en cuestión choca tanto con la tradición del materialismo científico (“el sustrato último de todo es una materia absolutamente inconsciente”) como con el estricto dualismo sustancial de una cierta dogmática. Está también la confusión de panpsiquismo con antropomorfismo: el “todo está lleno de dioses” de Tales, tomado al pie de la letra. Pero no es eso. No es en absoluto verosímil que, por ejemplo, un electrón sea un pequeño elfo danzante, pero sí podría serlo que “algo” elementalísimamente interior esté presente incluso en el electrón, sin –por supuesto– el más mínimo atributo antropomorfo. Pienso que un argumento de cierto peso puede ser el siguiente: hace tiempo que quedó obsoleta la concepción cartesiana del “animal autómatas” y, en el ámbito cristiano, Francisco de Asís ha ido ganando cada vez más terreno frente a la tradicional dogmática del “sólo nosotros tenemos alma y conciencia”, con lo cual quiero decir que la inmensa mayoría de los hombres y mujeres de hoy en día admitimos que los animales superiores poseen conciencia al menos sintiente, siendo no pocos los que –abiertamente en privado y más comedidamente en el ámbito académico– sostienen con convicción que algunos la tienen también afectiva y comunicante. Ahora bien, si los animales superiores no son máquinas sino entes conscientes, que no deben, por eso mismo, ser torturados ni maltratados... ¿en qué punto se acaba –o empieza– esa

² Ver D. Chalmers, *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*, Gedisa, Barcelona, 2000.

³ Ver John R. Searle, *El misterio de la conciencia*, Paidós, Barcelona, 2000.

cualidad, yendo hacia atrás en la escala evolutiva? Dicho de otro modo, ¿cuál es el primer ser vivo con conciencia sintiente rudimentaria? ¿Es posible acaso fijar un inicio absoluto de la conciencia animal o, más generalmente, orgánica? La obvia dificultad de concebir o evocar una conciencia elementalísima no es argumento en contra suficiente, ya que todo el mundo reconoce que la capacidad humana de representación intuitiva tiene sus límites. Pienso que en este caso, como en otros, la coherencia es lo que importa.

Quizás convenga recordar algunas de las cartas de nobleza de la tradición panpsiquista. No es simplemente una concepción “arcaica” (y se puede, por lo demás, cuestionar que todo lo arcaico tenga que ser necesariamente falso). El pensamiento griego alimentó mayoritariamente una visión panpsíquica del universo de gran profundidad y sutileza que adelantaba a veces la concepción sistémica de la naturaleza, como sucedía con el cosmo-organicismo estoico. El alma neoplatónica del mundo contiene multitud de pequeñas almas que recuerdan las mónadas que, siglos después, postuló Leibniz. El pilar helénico de nuestra cultura no puede entenderse despojado de esa metafísica panpsíquica, no siempre ingenua o supersticiosa, que es una de sus componentes fundamentales.

La posibilidad de un tejido panpsíquico del universo no puede ser rechazada como absurda. Desde la perspectiva que proporciona tal noción, lo evolucionariamente emergente no sería la esencia silenciosa e indefinible de la conciencia sino su organización en mónadas –exigida por un cosmos “sistémico”, de estructura compleja y múltiple dentro de su unidad global– junto con el surgimiento de las propiedades superiores de sentimiento, pensamiento y reflexividad (o autoconciencia). Es muy cierto que algunas de las formas más afinadas del emergentismo llegan a sugerir esta misma concepción, pero la mayoría o no lo hace o bien sólo implícitamente y de forma bastante temerosa. Teilhard constituye por cierto un caso aparte, ya que él sí defiende con toda claridad este punto de vista, en textos como el siguiente:

El cosmos no podría ser interpretado como un polvo de elementos inconscientes sobre los que afloraría, incomprensiblemente, la Vida, como un accidente o un moho. Sino que es, *fundamental y primeramente*, vivo, y toda su historia no es, en el fondo, más que un inmenso proceso psíquico; la lenta pero progresiva unión de una conciencia difusa, escapando gradualmente a las condiciones “materiales” con que la oculta *secundariamente* un estado inicial de extrema pluralidad. Desde este punto de vista, el Hombre, en la

Naturaleza, no es más que una zona de emersión en la que culmina y se revela, precisamente, esta evolución cósmica profunda.⁴

La visión del mundo teilhardiana, próxima, en mi opinión, a la de Bergson –un pensador que se daba prematuramente por “olvidado” y que vuelve hoy con fuerza–, abre un espacio adecuadísimo para debatir el apasionante tema de la relación entre psiquismo y materia, entre universo y conciencia.

⁴ Pierre Teilhard de Chardin, *La energía humana*, Taurus, Madrid, 1963, p. 25.