

Suicidio, naturalismo y ética animal

(Nota crítica sobre: Carruthers, P. (2019). Human and animal minds: The consciousness questions laid to rest. Oxford University Press)

Esteban Céspedes Boric  *†

Instituto de Sistemas Complejos de Valparaíso, Universidad de Valparaíso, Chile

DOI: 10.5281/zenodo.5205200

El problema de definir la realidad de otras mentes es quizás uno de los más difíciles y más fundamentales en el ámbito de la filosofía de la mente. Los problemas más importantes en ciencias cognitivas, ética, economía política y epistemología dependen (directa o indirectamente) de la cuestión sobre otras mentes. La cuestión del suicidio es uno de ellos. ¿Cómo podemos evitar (o podríamos haber evitado) la muerte de alguien que alguna vez quiso vivir? ¿Y por qué querríamos evitarla? Camus y su Sísifo nos muestran que todo esto se reduce a la pregunta sobre cómo enfrentamos lo absurdo. Es un choque entre la voluntad de vivir (o nuestra noción de la misma) y la certeza de la muerte, la pérdida de voluntad. Por eso es que la idea de la muerte voluntaria se muestra conflictiva. Y un conflicto que puede ser visto como corolario de lo anterior (dependiendo de los supuestos de base) es el de desear o permitir la muerte de alguien que tenía la voluntad de vivir, el del asesinato, del control sanitario de la muerte, dejar morir, la producción de la muerte. Pensar en la ética animal nos puede ayudar a abordar estas preguntas.

1. LA IMPORTANCIA DE LA NOCIÓN DE CONSCIENCIA FENOMÉNICA

Como digo, el problema ético de valorar otras mentes depende de cómo logremos enfrentar uno de los sinsentidos más frustrantes de todos: no tenemos certeza de la voluntad de otras mentes, sólo tenemos certeza de la nuestra propia, subjetiva. Y esta es quizás la certeza más firme de todas.

Esto último está estrechamente vinculado a una de las tesis principales que Peter Carruthers (2019) defiende en su libro “Mentes humanas y animales”. Así nos dice, acercándose al final:

Mi afirmación es simplemente que los conceptos de primera persona que dan origen a los experimentos mentales del “problema difícil” (los conceptos fenoménicos) no pueden ser proyectados a las mentes de los animales no humanos, excepto por estipulación (aunque *pueden* ser proyectados a las mentes de otras personas) (164).

Antes de acercarnos más a la estructura general de su argumento, necesitamos algunas aclaraciones conceptuales. El *problema difícil de la consciencia* es la conocida inquietud por explicar cómo es que un mundo describable en términos físicos coexiste con un mundo de experiencias fenoménicas, subjetivas, de primera persona. Los llamados *conceptos fenoménicos* son conceptos que emergen (y son parte constituyente) de las experiencias conscientes introspectivas. Tienen como referencia contenidos mentales, como cuando digo “este dolor que tengo...”. Nadie más tiene acceso a “este dolor”, al menos no directamente. Sólo puedo realizar reportes verbales u otras conductas y asociarlas con descripciones causales y empíricas de diversa índole. Cuando un reporte o conducta cumple ciertas condiciones, podemos proyectar, por ejemplo, nuestros

*Contacto: estebancespedes@aol.com Esteban Céspedes recibió el grado de doctor en filosofía de la Universidad Goethe de Fráncfort del Meno. Actualmente trabaja como investigador asociado en el Instituto de Sistemas Complejos de Valparaíso y en la Universidad de Valparaíso, enfocado en temas relacionados con las nociones de contexto, emergencia, representación y de sistema abierto.

†Este trabajo fue realizado con el apoyo de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (proyectos FONDECYT N. 11180624 y N. 1181414).

conceptos fenoménicos de dolor a otras mentes, asumiendo que otra persona puede sentir el mismo tipo de dolor que hemos sentido. Según Carruthers, únicamente podemos hacer este tipo de proyecciones sobre personas humanas, pero no sobre personas no humanas.

Uno de los puntos centrales del argumento de Carruthers comienza señalando que, para poder abordar filosóficamente cuestiones sobre la mente y la experiencia consciente de animales no humanos, es preciso contar con una teoría sobre la consciencia. Esto parece trivial, pero no lo es, si queremos considerar los aspectos éticos y sociales del problema de las otras mentes. La teoría que adopta Carruthers es la teoría del espacio global de trabajo (GWT). Básicamente, según esta perspectiva, los procesos mentales conscientes ocurren en un espacio de memoria de trabajo, donde distintos contenidos de consciencia son accesibles desde distintas operaciones mentales y procesos cerebrales. La metáfora de esta perspectiva involucra, entre otros relatos, el de un centro de operaciones de consciencia y el de consumos de señales transmitidas. No me centraré en los argumentos que elabora Carruthers a favor de esta teoría. Si bien tal defensa ocupa casi todo el libro, lo que nos interesa ahora es la cuestión sobre los estados mentales de otras personas, humanas y no humanas. Éste es el tema central del capítulo séptimo.

Según Carruthers, no hay hechos seguros sobre consciencia fenoménica en animales no humanos (2019 166). Al considerar las similitudes entre los modos de operar de las arquitecturas de consciencia de distintas especies, podemos terminar más cerca de indeterminaciones que de clarificaciones. Básicamente, los reportes de personas humanas sobre sus experiencias conscientes nos dan, según Carruthers (2019 158), razones suficientes para pensar que nuestras consideraciones sobre la consciencia fenoménica de otras personas humanas son correctas. Cuando se trata de otras especies, en cambio, pareciera no ser posible hacer tal proyección, argumenta. Pero su análisis aquí se basa principalmente en un plano teórico y científico. Como señalé, el argumento asume una teoría particular de la consciencia, la teoría del espacio global de trabajo, una teoría conocida por su pretendida rigurosidad metodológica y empírica. Además, apela a una noción de evidencia que deja el problema en el lado de las descripciones funcionales (que son no fenoménicas). Creo que lo que tenemos, en gran parte del argumento, es más bien una diferencia entre grados de correlación. Lo que nos dice Carruthers es que hay correlatos más fuertes entre descripciones funcionales de comportamientos humanos (incluyendo reportes, por supuesto) que entre descripciones funcionales de comportamientos de otras especies. Para ciertos contextos epistémicos—en particular, para contextos empiristas y naturalistas—una alta correlación nos puede dar un pasaporte pragmático para determinar si podemos atribuir dolor o experiencia consciente a otras personas. Pero para contextos filosóficamente más estrictos, es imposible determinar algo así con exactitud, incluso considerando personas humanas.

Otra crítica que podemos elaborar es que el análisis de Carruthers está más enfocado en lo que es determinable en principio para la especie humana y no tanto en lo que es determinable o no en cada caso individual. Así, por ejemplo, es perfectamente plausible pensar en casos humanos más difíciles de determinar que ciertos casos sobre no humanos. No queda claro si Carruthers puede abordar bien estas diferencias de determinación. De hecho, para cuestiones éticas, estos tipos de casos no serían relevantes (Carruthers 2019 186). Según su perspectiva, el problema general de determinar experiencias fenoménicas tampoco sería éticamente relevante. Es que sería posible abordar cuestiones sobre el sufrimiento y sobre los intereses de otras mentes simplemente atendiendo a nociones no fenoménicas de consciencia (188). Además, argumenta que no es posible considerar *empatía* con respecto a animales no humanos (174), precisamente porque la empatía consiste en proyectar experiencias de primera persona y, según Carruthers, no es posible determinar propiamente tales proyecciones. Tener *simpatía* con respecto a animales no humanos, en cambio, sí sería posible, porque la simpatía puede estar basada en una comprensión de tercera persona. Nuevamente, Carruthers deja el argumento del lado de lo funcional y de las descripciones en tercera persona.

2. EMPATÍA Y SIMPATÍA

Es posible concebir, desde la noción de consciencia fenoménica, una relación triangular entre ética animal, naturalismo y suicidio, poniendo énfasis en la siguiente idea: Si aceptamos un grado alto de indeterminabilidad funcionalista con respecto a estados de consciencia no humana, podríamos caer en una indeterminabilidad con respecto a estados de consciencia humana altamente complejos, como los asociados al sufrimiento profundo y al cuestionamiento de la voluntad de vivir. Por esto, ir más allá del naturalismo funcionalista permitiría explorar vínculos entre la comprensión de la consciencia no humana y la comprensión de la consciencia relacionada con el suicidio.

El caso del suicidio no puede ser abordado principalmente desde un punto de vista funcional o empírico. La pregunta que debemos formular está fuertemente asociada a proyectar experiencias fenoménicas a otras mentes y es una pregunta formulable en cada caso particular, es decir, no es sólo una cuestión de especie ni mucho menos de clase natural: ¿Querría esta persona seguir viviendo bajo tales condiciones? Para formular esta pregunta, no basta una actitud de simpatía (siguiendo la caracterización de Carruthers). No basta con determinar, en una perspectiva de tercera persona, si tal o cual estímulo es negativo, nocivo o desagradable para alguien. Por eso, es preciso profundizar en la pregunta de si la persona que estamos considerando querría seguir viviendo en las circunstancias dadas y (algo importantísimo) si estaría en sus capacidades alterar esas circunstancias de alguna manera. Consideraciones de este tipo no están relacionadas solamente con procesos de consciencia no fenoménica (estímulos perceptuales, por ejemplo), sino con procesos en los que la persona en cuestión podría no querer vivir más debido al sufrimiento que siente. Parece muy plausible sostener que al desear la muerte propia, una persona tiene cierta consciencia de su propio dolor.

No es necesario detenernos ahora en la indeterminación de la consciencia fenoménica de otras mentes no humanas, siguiendo el argumento de Carruthers, aun cuando su modo de articular la cuestión sea criticable, como hemos visto. Mi punto aquí está más bien dirigido a evitar poner en duda la relevancia moral de la noción de consciencia fenoménica en el marco de cualquier pregunta por el suicidio que valga la pena filosóficamente. Ningún peritaje nos ayudará a entender por qué alguien tomaría una decisión tan triste. Ningún análisis puramente funcional nos ayudará a predecir y a evitar ese tipo de decisiones.

La voluntad de acabar con la propia vida implica grados de consciencia fenoménica que son igual de indeterminables que los casos más difíciles de indeterminación de consciencia fenoménica asociada a animales no humanos. Así, atender con más cuidado al problema de la consciencia fenoménica en especies distintas a la humana nos podría acercar a comprender mejor, mediante empatía, los problemas éticos y sociales vinculados al suicidio. A la vez, una comprensión del suicidio en estos términos nos ayudará a profundizar filosóficamente en problemas propios de la ética animal.

3. NECROFAGIA Y AUTOFAGIA

Si aceptamos que atacar el problema del suicidio, en general, es una manera de enfrentar el absurdo a la cara, entonces no podemos contentarnos con supuestos de indeterminabilidad, ni con correlaciones naturalistas, descritas en tercera persona. Tenemos el deber moral de proyectarnos hacia el sufrimiento de otras mentes, no sólo mediante la simpatía, sino también mediante un posicionarse creativo, metafórico, indeterminado, animal, intuitivo y más que puramente empírico. La empatía es crucial e imperativa. No hay noción de clase natural que supere este fundamento cuando consideramos la cuestión del suicidio.

La indeterminabilidad que defiende Carruthers sobre los conceptos fenoménicos de las mentes no humanas implica de alguna forma no poder abordar el problema del suicidio desde una

concepción completa. Tal concepción debería incluir la posibilidad de preguntarnos por una comprensión del sufrimiento que no se agote en lo funcional ni en la estipulación. Una de las razones es que la noción de voluntad de vivir es crucial para estos problemas, noción que no podemos detectar con puras correlaciones y modelos empíricos, por supuesto. Una pregunta que nos queda aquí abierta de todas formas es si la voluntad de vivir es proyectable como concepto fenoménico. Dependiendo de la respuesta, la indeterminabilidad planteada por Carruthers, que está enfocada en la noción de concepto fenoménico, como hemos visto, podría no afectar el problema del suicidio directamente.

Al analizar la consciencia experiencial de otras mentes como una indeterminación que no quiere ser abordada, los cadáveres son el alimento más común y simplón. Los problemas se vuelven así cadáveres. Podemos caer en una indiferencia que deberíamos aprender a superar. Por otro lado, si realmente nos hacemos cargo de lo absurdo y de lo indeterminable, entonces vemos posible comprender qué es una muerte digna, en cada caso particular. Vemos la lucha, lo problemático, como forma de vida. Podemos entender así de mejor manera la codeterminación entre individuo y entorno. De ella florece la autodeterminación de cada persona en su voluntad de vivir y, otras veces, de morir.

La afirmación de Carruthers de que no podemos proyectar los conceptos fenoménicos a experiencias de animales no humanos podría ser vista como parte del paradigma moderno que ha intentado superponer a los seres humanos por encima de los demás animales. Además, la aparente consecuencia ética según la cual ciertas experiencias no podrían ser consideradas desde la empatía es extrapolable al problema de la comprensión del suicidio. Esto mostraría una debilidad más de la separación fuerte entre experiencias humanas y no humanas.