



El problema de la definición de “vida interna” de los fenomenalistas

El objetivo de este trabajo consiste en determinar qué es lo que diferencia a una mente humana de un robot. En primer lugar, expondré la teoría funcionalista y fenomenalista. Según Appiah en su libro *Thinking it Through*¹, la primera de las teorías parece derivar en la conclusión de que un robot puede tener mente, mientras que la segunda concluye que existe una real diferencia entre una mente humana y un robot. Los fenomenalistas, según el autor, sostienen que la diferencia está dada por la existencia, en las personas, de vida interna o *inner life* definida en términos de vida mental consciente. Sin embargo, considero que la *inner life* así concebida llevaría también a admitir la afirmación de que un robot puede tener mente. Intentaré mostrar, entonces, que la verdadera noción de *inner life* consiste en la existencia -en los seres humanos- de una voluntad autónoma atravesada por el sistema inconsciente de la mente. Mostraré cómo bajo esta redefinición de *inner life* la teoría fenomenalista evita caer en la afirmación de que un robot pueda tener mente.

1. Introducción al capítulo de Appiah sobre la filosofía de la mente

Appiah comienza su capítulo planteando la posibilidad hipotética de que exista un robot programado de forma tal que, a simple vista, actúe y luzca exactamente igual a una persona que tiene mente. Así, expone dos posiciones diametralmente opuestas ante la misma pregunta: “¿puede una máquina pensar?”. Por un lado, se encuentran los conductivistas que brindan una respuesta afirmativa al interrogante. Ellos defienden la noción de que la comprensión respecto de cierta situación implica únicamente comportarse “como si” se comprendiera dicha situación. De esta forma, esta posición identifica a la mente con ciertas disposiciones físicas. Por “disposición” los conductivistas entienden la capacidad o potencia de la mente de comportarse de cierta forma en respuesta a determinado estímulo. Por otro lado, los mentalistas responden negativamente al interrogante ya que postulan que para que exista comprensión se requiere la existencia de mente consciente.

A continuación, Appiah explica la filosofía de Descartes, como defensor del mentalismo y representante del dualismo. Descartes es dualista porque concibe a la mente como una sustancia completamente distinta de la sustancia del cuerpo. Esta

¹ - Appiah, Kwame Anthony. *Thinking it Through. An introduction to contemporary philosophy*. Oxford University Press. Oxford. 2003.

controversial afirmación tiene problemas para explicar la interacción entre mente y cuerpo, que en efecto podemos afirmar que ocurre, especialmente la interacción causal. Para sortear esta dificultad una respuesta parece ser la de inclinarse al monismo, es decir, dejar de lado la idea de que mente y cuerpo son cosas distintas. Una forma de monismo es el ya introducido conductivismo. Una forma de conductivismo es el funcionalismo.

2- ¿Qué es el funcionalismo según Appiah?

Según Appiah, el funcionalismo consiste en la idea de que la mente es para el cuerpo lo que un programa de computación es para el robot. El funcionalista define a los estados internos de cierto “sistema” a través de su rol funcional. Se centra en la interacción de determinado estímulo, en combinación con otros estados internos, que producen cierto resultado. Appiah lo pone en términos de *input* y *output*. Define un estado interno como el *output* que se produce ante determinado *input*, que interactúa con otros estados internos². La teoría funcionalista define al estado interno viendo cómo funciona dicho estado en la estructura interna de dicho sistema. Sostiene que la evidencia sobre la existencia de patrones de disposición que funcionan correctamente lleva a afirmar la efectiva existencia de estados mentales en las personas. Los funcionalistas sostienen que cada estado mental no es sólo la disposición a reaccionar de cierta forma ante determinado *input*. Esto es así porque afirman la dependencia existente entre el *input* y otros estados mentales, en la producción del *output*.

2.1- Dos problemas que menciona Appiah acerca del funcionalismo

2.1.1- Definición circular

Para un funcionalista una creencia está caracterizada por estados que son causados por sensaciones y percepciones de cierto tipo, que a la vez causan ciertas creencias e interactúan con deseos para producir determinada acción. En este caso, el *input* son las sensaciones y percepciones, el *output* es la acción, y el estado interno son las creencias y deseos. Los efectos del *input* no dependen únicamente de él, sino que están conectados con otras creencias que conforman el sistema donde la interacción se desarrolla, el sistema mental. La definición de una creencia determinada requiere la definición previa de otros estados y creencias, y así sucesivamente, cayendo en un razonamiento circular³.

2.1.2- La teoría funcionalista puede concluir afirmando que un robot tiene mente

² -Confróntese. Appiah 2003. Pág. 20.

³ - Disiento en que sea un razonamiento circular. Creo que es más apropiado decir que es un razonamiento *ad infinitum*.

La definición que dan los funcionalistas de los estados mentales puede derivar en la conclusión de que cualquier ente con estados internos que funcionen correctamente en cuanto a la relación entre *input*, *output* y otros estados mentales, tiene mente.

En cambio, los fenomenalistas se oponen a la teoría funcionalista, y sostienen que para tener mente no basta un sistema de estados mentales que funcione correctamente, sino que se requiere la existencia de vida interna, o *inner life*⁴.

3- ¿Qué es el fenomenalismo para Appiah?

La teoría fenomenalista según Appiah no reconoce la existencia de mente en un robot porque considera que aquello que define a un estado mental humano no es el correcto funcionamiento de la interacción entre *input*, otros estados mentales y *output*, sino la existencia de “vida interna” o *inner life*. La *inner life* es “la vida mental consciente”⁵. Para los defensores de esta teoría la diferencia entre una criatura con *inner life* y una sin ella radica en que el que posee *inner life* tiene una sensación cualitativamente distinta sobre las sensaciones y percepciones derivadas de la mente, que no posee la criatura que carece de *inner life*.

Según Appiah, para los fenomenalistas, una máquina conformada por estados internos que funcionen como una mente humana puede ser equivalente funcionalmente a una persona, pero será diferente en cuanto a la consciencia cualitativa sobre las sensaciones y percepciones que posee una persona. Los fenomenalistas razonan haciéndose la siguiente pregunta:

“¿Cómo puedo saber si el robot conoce -de la misma forma que una persona conoce- cómo se siente ver rojo? La persona, creo, sí conoce porque, como yo, es un ser humano. Tengo razones para creer que los seres humanos con visión normal saben cómo se siente ver rojo. Esto es así porque yo sé cómo se siente, y creo que los otros seres humanos son como yo”⁶.

Appiah objeta que, aún cuando los fenomenalistas tengan razón en que una persona siente cualitativamente distinto de una máquina al ver el color rojo, hay otros estados mentales sobre los que no es tan claro cómo siente un ser humano, por ejemplo, las creencias. En su libro Appiah da el ejemplo de una persona que es picada por un mosquito mientras duerme. Seguramente esa persona moverá la mano para quitar el mosquito, pero lo hará automáticamente, y no en la creencia efectiva y actual de que un mosquito la está picando (justamente siente la picadura de manera inconsciente porque

⁴ - Appiah, Kwame Anthony. Op. Cit. Pág. 28.

⁵ - Appiah, Kwame Anthony. Op. Cit. Pág. 28.

⁶ - Appiah, Kwame Anthony. Op.Cit. Págs. 29-30.Traducción propia.

está dormida). La persona actuará por reflejo. Sin embargo, como explicaré luego, en mi opinión en los actos reflejos no subyace ninguna creencia.

4- **Crítica a la definición de *inner life* del fenomenalismo**

El argumento fenomenalista, expuesto en el libro de Appiah, parte de la base de que una persona, por el hecho de ser persona, siente lo mismo que otra al ver el color rojo. Sin embargo, asumir que por el hecho de que yo sienta de determinada forma, todos los que compartan mi condición de ser humano sienten del mismo modo es una generalización. El elemento de la subjetividad integra la naturaleza de una sensación y es por ello que la sensación de una percepción es única en cada persona. La calidad de una sensación depende de la influencia de factores internos y externos propios e irrepetibles de cada individuo. De esta forma, a través de este argumento, los fenomenalistas descritos por Appiah objetivizan un concepto que es subjetivo en esencia.

Podría objetarse que el argumento fenomenalista no exige que todos los seres humanos tengan la misma sensación al ver el color rojo sino que experimentan la misma clase de sensación (dentro de esa clase, cada persona tiene su propia sensación). En este sentido, la clase de sensación que tiene una persona sería distinta a la que tiene un robot. Considero que no es una crítica contundente, dado que para establecer que existe una misma clase de sensación también se generaliza. Además no hay razones obvias para sostener que esa clase es propia del ser humano.

De este modo, cuando el fenomenalista postula, sin más, la existencia de esta diferencia cualitativa entre los estados mentales humanos y los de un robot debería dar razones para adoptarla, y, si no lo hace, produce una inversión ilegítima de la carga de la prueba. La afirmación es dogmática. Dado que en el capítulo se analiza el supuesto de un robot que luce y se comporta exactamente igual a una persona, no contamos con evidencias externas que justifiquen una diferenciación entre la sensación de un ser humano y la de un robot. La exigencia de que el fenomenalista fundamente la diferencia cualitativa que postula surge de una manera más notoria al evidenciarse que no existe ningún problema conceptual en incorporarle a un robot un estado mental de determinada calidad. Si considerásemos –tal como lo hace el fenomenalista– que es posible generalizar la sensación de los seres humanos ante, por ejemplo, el color rojo, entonces sería plausible sistematizar la sensación de ver rojo. Por ende, podría incorporarse este sistema a un robot para que sintiera igual que una persona al ver el color rojo. Si pudiéramos identificar la sensación, de cierta calidad, que los humanos experimentan ante determinado *input*, podríamos incorporársela al robot al igual que incorporamos ideas y creencias. Es decir que, aún cuando podamos afirmar (por imposible que sea, fácticamente, saberlo) que existe esa diferencia postulada por los fenomenalistas entre las experiencias de los humanos y las de los robots, su argumentación no explica por qué la sensación cualitativamente distinta del ser humano es propia del ser humano y no puede ser reproducida en una máquina.

De esta forma, podemos concluir que el problema de esta definición de *inner life* radica en que si pudiéramos incorporar en un robot sensaciones cualitativamente semejantes a las de un humano, los fenomenalistas caerían en el mismo problema que los funcionalistas: su teoría los llevaría a afirmar que un robot podría tener mente. Sin embargo, considero que esta es una conclusión que los fenomenalistas no estarían dispuestos a sostener.

4.1- Una definición más apropiada para *inner life*

Como vimos en el apartado anterior, definir *inner life* en los términos en que lo hacen los fenomenalistas según Appiah los conduce a aceptar la posibilidad de que un robot tenga mente. La diferencia cualitativa entre la experiencia mental consciente que posee un humano y la de un robot parece trivial y no revela verdaderamente en qué difiere una mente humana de un sistema de computadoras aplicadas a un robot.

Los fenomenalistas definen la *inner life* como “vida mental consciente” y es al hablar de consciencia cuando se equivocan. La existencia de mente no puede estar supeditada únicamente a la consciencia sobre su propia existencia ya que bajo esta concepción se deja de lado la instancia inconsciente de la mente y, de esta forma, se llega a conclusiones contra intuitivas. En efecto, si bien es cierto que los humanos sanos, que viven en sociedad, a partir de cierta edad tienen consciencia sobre la existencia de la propia mente, existen personas que no tienen ese tipo de consciencia. Un ejemplo de lo dicho lo constituyen los niños pequeños. Sin embargo, no nos atreveríamos a decir que no tienen mente.

De esta manera, considero que la verdadera diferencia entre un ser humano y un robot radica en que el primero tiene una voluntad autónoma atravesada por el inconsciente. La voluntad está integrada por el deseo consciente de hacer o no hacer algo y por normas (morales y de conducta, entre otras) relacionadas con el deber. A la vez, está atravesada por el sistema inconsciente, compuesto, entre otras cosas, por deseos sobre los que no estamos advertidos. En el caso de los niños pequeños podemos admitir la existencia de una voluntad en el sentido débil del término (una voluntad más dominada por la instancia inconsciente). Es decir, ellos probablemente no adviertan la voluntad de forma consciente, pero estará presente de todos modos, principalmente bajo la forma de deseo, sin tomar en cuenta normas limitativas. En este sentido, el deseo es el representante más visible del inconsciente.

Las personas que tienen vida mental consciente tienen una voluntad en sentido fuerte del término. Sus deseos son conscientes y, junto a las normas sociales, integran su voluntad.

Este trabajo plantea, justamente, la imposibilidad de incorporarle a un robot el proceso voluntario de los seres humanos. Esto es así porque se trata de una voluntad atravesada tanto por elementos conscientes (que tal vez puedan incorporarse a una máquina bajo la forma de deseo “consciente” y normas limitativas para llevarlo a cabo) como inconscientes, que no pueden ser incorporados principalmente porque los

desconocemos. Dicho de esta manera, la *inner life* es la voluntad, que muchas veces es un proceso dominado mayormente por la instancia consciente de la mente (más inclinada al deber ser), y otras veces dominado mayormente por la instancia inconsciente (más inclinada puramente al deseo), pero que no puede prescindir de una instancia o de la otra.

Un robot no tiene inconsciente y, en este sentido, carece de un elemento fundamental en el desarrollo del proceso voluntario. El inconsciente es una instancia de la mente inaccesible, oscura y poco conocida, pero además posee una subjetividad tal que impide la sistematización y posterior incorporación en un robot. El sistema consciente de la mente es más transparente, los elementos que lo componen son más visibles. Aunque se trate de factores muy complejos desde el punto de vista sociológico, moral y cultural, al ser consensuados y conocidos, pueden ser estudiados y eventualmente incorporados a un robot. Un robot nunca podría tomar una decisión voluntaria en el sentido en el que el ser humano lo hace, porque carece de inconsciente y, por ende, de los deseos inconscientes que son generadores de los deseos conscientes dentro del proceso voluntario. Los deseos que pueden ser incorporados en un robot no serán propios del robot, como sí lo son los deseos de los humanos, porque se formaron en el inconsciente como instancia íntima y propia de la mente.

4.1.1- El inconsciente

En el libro Lo inconsciente⁷ de 1915 Freud dice:

“El núcleo del inconsciente consiste (...) en mociones de deseo”⁸.

Coincido con Freud en que el núcleo del inconsciente consiste en mociones de deseo. En efecto, como expliqué anteriormente, es difícil sostener que un niño pequeño tenga consciencia sobre su propia mente. Sin embargo, es sencillo sostener que tiene deseos –aunque se trate de deseos básicos, como abrazar a su madre–.

Freud agrega:

“Los procesos del sistema inconsciente son atemporales, es decir, no están ordenados con arreglo del tiempo, no se modifican por el transcurso de éste ni, en general, tienen relación alguna con él (...). Tampoco conocen los procesos inconscientes

⁷- Freud, Sigmund. Lo inconsciente. Ed. Amorrortu. 1915

⁸-Freud, Sigmund. Lo inconsciente. Cap V. “Las propiedades particulares del sistema inconsciente”. Ed. Amorrortu. 1915. Pág. 183.

un miramiento por la realidad. Están sometidos al principio de placer (...)”⁹.

Una de las vías de abordaje del inconsciente para Freud es la interpretación de los sueños. Freud cree que el inconsciente se manifiesta irrumpiendo mientras dormimos. Esta concepción parece razonable dado que cuando soñamos no somos conscientes. Esta circunstancia, sumada al hecho de que los sueños muchas veces no respetan un orden cronológico ni espacial, y no se corresponden con la realidad, hacen plausible la cita precedente.

El inconsciente, entonces, se vislumbra como caótico e irracional, mientras que el sistema consciente se rige por leyes que consideramos lógicas, relacionadas con la ubicación espacio-temporal, las normas de conducta y los códigos sociales. Tal vez sean estos elementos los responsables de que las acciones humanas se desvíen de su objetivo consciente, para sorpresa, incluso, del sujeto que las lleva a cabo.

En otro capítulo del mismo libro, Freud dice respecto del inconsciente:

“Nuestra tónica psíquica (...) nada tiene que ver con la anatomía; se refiere a regiones del aparato psíquico, donde quiera que estén situadas dentro del cuerpo, y no a localidades anatómicas”¹⁰.

De esta cita surge que el inconsciente no puede circunscribirse a una región del cerebro en particular, como tampoco puede identificarse su irrupción sobre un único grupo de acciones determinadas. El inconsciente se advierte a posteriori, al evidenciarse, por ejemplo, en el discurso de las personas. Al no poder identificarse su situación ni su “comportamiento” no puede extraerse del ser humano. La consciencia sólo se entera del inconsciente a través de sus manifestaciones. Mientras no se evidencia, el sistema consciente no tiene una sensación particular respecto de la instancia inconsciente. Es decir, en el medio de una acción consciente, orientada a cualquier fin, notamos la existencia del inconsciente al surgir involuntariamente, como en el caso de los actos fallidos.

4.1.2-La voluntad

Si bien la voluntad parece ser un proceso mental propio del sistema consciente de la mente humana, no se trata de un proceso puramente consciente. La voluntad consciente (voluntad en sentido fuerte) es atravesada por el inconsciente constantemente. Ambos sistemas son parte de la mente y del mismo sujeto. El

⁹- Freud, Sigmund. Lo inconsciente. Cap V. Op.Cit. Pág. 184.

¹⁰ - Freud, Sigmund. Lo inconsciente. Cap. II “La multivocidad de lo inconsciente, y el punto de vista tónico”. Ed. Amorrortu. 1915. Pág. 170.

inconsciente influye en la formación del consciente. Un acto de voluntad no puede existir mediante la interacción exclusiva de factores conscientes, como tampoco mediante la interacción exclusiva de factores inconscientes.

. Thomas Nagel, en su libro Otras Ments¹¹ estudia la teoría de Freud. Nagel dice que:

“reflexionar sobre procesos mentales en términos de aparición a la consciencia no implica que su naturaleza intrínseca sea consciente. De hecho la naturaleza intrínseca de los procesos mentales, tanto conscientes como inconscientes, nos es desconocida, y ambos son meramente representados, en forma no exhaustiva, por imágenes conscientes. Por lo tanto, todo lo psíquico, y no sólo lo inconsciente, es *en si mismo* inconsciente”¹²

Nagel hace hincapié en la importancia del inconsciente en la formación de la mente, y por lo tanto en la formación de la consciencia.

Podría contraargumentarse que existen acciones voluntarias puramente conscientes en las que el inconsciente no juega ningún rol. Por ejemplo, experimentar la sensación de tener hambre y decidir alimentarse. Sin embargo, considero que el inconsciente juega un rol en absolutamente todas las decisiones, ya sea manifestándose (e interfiriendo con el consciente), u omitiendo interferir, como sucede en este caso. Cuando una persona tiene hambre y decide voluntariamente no comer, puede evidenciarse la interferencia del inconsciente (dado que su decisión no es racional y podría justificarse a través de una necesidad inconsciente de auto flagelo).

A este respecto Freud dice:

“Por sí solo, y en condiciones normales, el sistema inconsciente no podría consumir ninguna acción muscular adaptada a un fin, con excepción de aquellas que ya están organizadas como reflejos”¹³.

Si entendemos “acción muscular adaptada a un fin” como una acción voluntaria, Freud quiere transmitirnos que la voluntad requiere tanto del sistema consciente como del inconsciente para estar completa. En el ejemplo del mosquito que brinda Appiah -comentado anteriormente- no hay voluntad ya que es el sistema inconsciente el único que se desarrolla. Sin embargo, es difícil pensar en acciones humanas puramente

¹¹ - Nagel, Thomas. Otras Ments. Ed. Gedisa. Barcelona. 2000

¹²- Nagel, Thomas. Otras Ments.”El antropomorfismo de Freud”. Ed. Gedisa. Barcelona. 2000. Pág. 26

¹³ -Freud, Sigmund. Lo inconsciente. Cap V. Op. Cit. Pág. 185.

conscientes, donde el inconsciente no deje de expresarse de alguna forma. En cambio, en un robot todas las acciones son puramente “conscientes” porque se conocen sus causas, pero no porque el robot tenga consciencia sobre su propia mente.

Según palabras de Nagel, Freud sostiene que:

“Tratar de construir una ciencia de la psicología que se ocupe sólo de procesos conscientes parece una tarea imposible, ya que hay demasiados resquicios causales evidentes. El material consciente es fragmentario y asistemático, y por lo tanto es improbable que pueda ser comprendido teóricamente en términos que no vayan más allá”¹⁴.

Únicamente un robot puede analizar los distintos escenarios y cursos de acción y elegir el más beneficioso según una evaluación de costos y beneficios libre de cualquier subjetividad, inclinación o preferencia. El robot “nace” con consciencia, pero no se trata de una consciencia sobre sí mismo o sobre su propia existencia, sino de consciencia en el sentido de registro de la información insertada en su sistema. Por ende, el sistema “mental” del robot saltea el paso de formación del inconsciente y, por eso, su “voluntad” es parcial. Dado que su voluntad está integrada sólo por la consciencia (registro de la información almacenada) sus acciones no pueden menos que ser lógicas, desde un punto de vista consciente y, en este sentido, predecibles.

La existencia de voluntad se evidencia, entre otras cosas, en la toma de decisiones. La existencia del inconsciente se manifiesta, entre otras cosas, a través de su influencia sobre la toma de decisiones. Cuando una persona decide llevar a cabo determinada acción toma en cuenta distintos factores. Los dos más importantes: el fin que persigue (es decir, el objetivo de la acción) y el medio más adecuado para llevarlo a cabo (a través de sopesar los costos y beneficios en cada caso). Sin embargo, en esa evaluación para la toma de decisiones existe un elemento que el humano no toma en cuenta conscientemente: la influencia del inconsciente. Estos dos sistemas conviven y se interrelacionan constantemente.

El sistema inconsciente afecta a la voluntad de un modo en que ni siquiera el propio sujeto advierte cabalmente. En el libro Psicopatología de la vida cotidiana¹⁵, Freud estudia el fenómeno de sustitución de nombres propios y se pregunta por qué muchas veces sucede que uno quiere decir un nombre, pero en efecto dice otro. Al respecto Freud dice:

“Este olvido de nombre sólo se explica al recordar yo el tema inmediatamente anterior de aquella plática, y se da a conocer

¹⁴ -Nagel, Thomas. Op.Cit. Pág. 25.

¹⁵ - Freud, Sigmund. Psicopatología de la vida cotidiana. Ed Amorrortu. 1901

como una *perturbación del nuevo tema que emergía por el precedente* (...) yo quise olvidar algo, había *reprimido* algo (...) Es verdad que yo quería olvidar otra cosa que el nombre (...) pero esto otro consiguió ponerse en conexión asociativa con su nombre, de suerte que mi acto de voluntad erró la meta, y yo olvidé *lo uno contra mi voluntad* cuando quería olvidar *lo otro adrede*”¹⁶.

En esta cita puede verse cómo un proceso aparentemente consciente, como es el proceso voluntario, es atravesado por el sistema inconsciente desviando la voluntad consciente, sobre la que el ser humano tiene registro. La influencia del inconsciente en la voluntad se evidencia, incluso, en accionares que podrían tildarse de irracionales, dado que no responden a una evaluación lógica de costos y beneficios que llevaría a cabo un robot. Un ejemplo de este tipo de conducta humana son las adicciones.

Si la toma de decisiones pasara únicamente por un proceso de evaluación consciente sobre los distintos cursos de acción, las decisiones humanas podrían ser absolutamente predecibles, al igual que las de un robot. Es decir, responderían a un sistema de causalidad determinado. Creer que la voluntad pasa sólo por la evaluación consciente de posibilidades reales nos llevaría a afirmar que un robot podría tener voluntad. Sin embargo, un robot no tiene voluntad en el sentido en que la tienen los humanos porque carece del inconsciente como uno de los elementos que atraviesan la voluntad, e incluso pueden desviarla de su objetivo inicial.

En este sentido, un robot no tiene *inner life*, pero además, no podría tenerla porque existe una imposibilidad para incorporar el inconsciente a un robot. En primer lugar, no podríamos hacerlo porque, al ser una formación involuntaria de la interacción entre mente y cuerpo, lo desconocemos. En segundo lugar, aun cuando bajo algún escenario pudiésemos conocerlo, no podríamos sistematizarlo (buscar patrones comunes) porque el inconsciente está conformado por deseos y vivencias individuales propias del sujeto. Al no poder sistematizarlo no podríamos incorporarlo.

4.1.3- La autonomía de la voluntad

Es problemático postular la libertad como requisito para la existencia de autonomía de la voluntad. De hecho, es difícil sostener que el ser humano sea libre, entendiendo por esto que no es influido por factores, externos o internos, que escapan a su voluntad consciente, a su control. Consideraré, entonces, que un ser es autónomo cuando tiene una voluntad que se origina dentro de sí mismo.

En una persona la fuente que origina el móvil de sus acciones es interna. Aunque se trate, entre otras cosas, del inconsciente, y la persona lo desconozca o no tenga

¹⁶- Freud, Sigmund. Psicopatología de la vida cotidiana. Cap.I. “El olvido de los nombres propios”. Ed. Amorrortu. 1901. Pág. 10-11

control sobre él, aún así la motivación será endógena a su mente. Si bien el ser humano no contribuyó activa y conscientemente con el objetivo de formar su inconsciente, tiene una voluntad que se origina dentro de sí mismo y, en este sentido, tiene autonomía de la voluntad.

Podría objetarse que muchas veces las personas actúan por la influencia de factores culturales o educacionales, guiadas por el “deber ser” y no por sus deseos. Sin embargo, si esos factores externos integran el sistema inconsciente o el sistema consciente están internalizados y, en ese sentido, son propios de la persona. En efecto, aunque un grupo de personas esté expuesto a los mismos factores externos, cada persona internalizará o no cada factor en distinta medida. Por esta razón, podemos decir que el ser humano tiene autonomía de la voluntad.

El móvil de las acciones de un robot, en cambio, está impuesto siempre externamente y, por ende, es predeterminado por el hombre que lo creó. De esta forma, el robot no puede involucrarse en la internalización de los factores impuestos externamente y es por esto que podemos decir que carece de autonomía de la voluntad.

5. Conclusión

Intuitivamente consideramos que existe una diferencia radical entre una mente humana y un robot. Se han elaborado diferentes teorías a fin de dar sustento a esta intuición, entre ellas, la teoría fenomenalista. Sin embargo, ninguna de estas estrategias argumentativas logró satisfacer nuestra inclinación en el sentido de establecer qué es aquello que verdaderamente nos lleva a afirmar que un ser humano es distinto a un robot.

En este trabajo, brindé una propuesta para respaldar esta tan común intuición. Intenté mostrar que la diferencia radica en que la toma de decisiones en una persona es un proceso voluntario autónomo que involucra la consciencia y las normas sociales, y que, a la vez, es afectado por el inconsciente. Sin embargo, la toma de decisiones en un robot no es un proceso voluntario, en el sentido que lo es para los humanos, porque no comparte las características propias de la voluntad humana. La voluntad de un robot es parcial porque el robot carece, inexorablemente, de inconsciente como factor determinante de la voluntad. Además, el móvil de sus acciones es impuesto externamente y, por esa razón, no es autónomo.

Me aventuro, entonces, a afirmar que es infundado el temor o la fantasía colectiva que sostiene que la ciencia puede llegar a evolucionar al punto de crear un robot indiscernible de un ser humano.