

Problemas en la clarificación del concepto de conciencia*

Problems in the Clarification of the Concept of Consciousness

Jaime Yáñez-Canal**

Ana Lorena Domínguez Rojas

Diana Marcela Pérez Angulo
Universidad Nacional de Colombia

Recibido: 7 de diciembre de 2011

Revisado: 22 de marzo de 2012

Aceptado: 18 de junio de 2012

Resumen

Esta es una investigación de naturaleza teórica que se propone dar cuenta de las diferentes maneras en las que se ha conceptualizado la conciencia. A lo largo del texto se muestra cómo esta emerge como un tema fundamental en la exploración de la vida mental humana. Se exhiben las distintas aproximaciones a la conciencia desde los modelos fisicalistas y computacionales, y se procede a argumentar en contra de los inconvenientes de concebir la conciencia como una cuestión de atención y vigilia. Finalmente, se plantea la necesidad de recuperar el valor de la experiencia subjetiva, en la medida en que facilita la comprensión de problemas como la identidad y los fenómenos místicos que desbordan los límites de una conceptualización atencional de la conciencia.

Palabras claves: conciencia, vigilia, atención, identidad, experiencias místicas.

Abstract

This is a piece of theoretical research that means to give an account of the different ways in which conscience has been conceptualized. Throughout

* Artículo de investigación. Este producto surge en el marco de los proyectos de investigación “El problema de la conciencia y su estudio en la historia de la psicología”, adelantado por Diana Marcela Pérez Angulo, y “El inconciente: nuevas aproximaciones al estudio de la mente humana”, adelantado por Ana Lorena Domínguez Rojas; dirigidos por el tutor Jaime Yáñez Canal. Estos proyectos fueron aprobados en la Convocatoria Nacional 510 del Programa de Jóvenes Investigadores e Innovadores “Virginia Gutiérrez Pineda” de 2010, apoyado por Colciencias. Este artículo también se enmarca dentro de los productos del grupo de investigación “Estudios en Desarrollo Socio-Moral”, adscrito al Departamento de Psicología, Universidad Nacional de Colombia.

** Correspondencia: Jaime Yáñez Canal, Profesor asociado Departamento de Psicología. Dirección postal: Universidad Nacional de Colombia, cr. 30, calle 45. Ciudad Universitaria. Código Postal: 11001. Correo electrónico: jyanezc@unal.edu.co

the text, conscience emerges as a fundamental topic in the exploration of human mental life. Different approaches to conscience from physicalism and computationalism are portrayed; and the conception of conscience as a matter of attention and wakefulness is argued against. Finally, the need to regain the value of our subjective experience, in that it facilitates the understanding of problems of identity and of mystical phenomena that go beyond the limits of what an attentional approach to conscience can grasp.

Keywords: awareness, wakefulness, attention, identity, mystical experiences.

La conciencia: un problema persistente en la investigación psicológica

En la psicología, la conciencia ha sido un problema recurrente, encontrándose como problema fundamental tanto en el momento de su constitución como disciplina científica (a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX) como en el momento actual, cuando se ampliaron las posibilidades de abordajes interdisciplinarios y se flexibilizaron los criterios de cientificidad y validación empírica.

Para Wundt (1913), James (1909), la teoría de la Gestalt (Köhler, 1967; Wertheimer, 1991), el psicoanálisis, las teorías humanistas y existenciales (Cooper, 1981; Jaspers, 1950; Maslow, 1973; Rogers, 1981) y las teorías cognitivo-evolutivas (Piaget, 1983; Vigotsky, 1989; Wallon, 1965), el problema de la conciencia y su relación con la inconciencia fue un problema fundamental y un elemento esencial para la identificación de los fenómenos que habría de estudiar la psicología¹. Independientemente del tratamiento que le dieran a la conciencia o del origen del significado asumido por diferentes corrientes, estos autores se preocuparon por esclarecer el estudio de la

mente a partir de la sensación subjetiva, el control de la acción, el papel directivo de la conciencia y, en algunos casos, el conocimiento del sí mismo.

Por esas oscuras razones de la historia, muchos de esos originales planteamientos fueron olvidados durante un tiempo, o fueron reducidos a la periferia de la investigación, o se desterraron más allá de las fronteras de una postura oficial de la psicología. La clínica, la psiquiatría y algunas ramas de la antropología se convirtieron en los territorios de destierro de muchas de estas perspectivas preocupadas por la conciencia o por las experiencias subjetivas. El psicoanálisis, en versiones diferentes a la perspectiva freudiana, el humanismo psicológico y algunas perspectivas de la antropología simbólica no olvidaron el problema de la subjetividad y las formas en que la conciencia se presenta como un modo de conocimiento contaminado de una serie de valoraciones particulares².

La historia oficial de la psicología se empeñó, durante mucho tiempo, en hacer olvidar este pasado o las ramas secundarias de la investigación sobre la mente. Aceptando que muchas de las primeras formulaciones pecaron en la comprensión de la conciencia y se equivocaron en sus

1 Muchos autores recibieron influencia o influenciaron algunos de los debates paralelos de la filosofía continental. En su historia, la fenomenología igualmente estableció como tema central de la reflexión filosófica la clarificación del problema de la conciencia. La conciencia, definida como intencionalidad o sensación subjetiva en la obra de Husserl (1949), recibió una serie de debates que proponían, en oposición, procesos o mundos anteriores a la conciencia. Fuera del mundo social, el cuerpo o la ausencia del fundamento (Heidegger, 2000; Merleau-Ponty, 1975; Sartre, 2006), los diferentes autores de la fenomenología atendían a la sensación subjetiva o a la noción de identidad, al tiempo que aquellos procesos que determinaban la estabilidad del conocimiento y la sensación de sí mismo. Independientemente de que algunos de estos autores renegaran o no de la psicología, se plantearon problemas que inicialmente fueron centrales para la psicología y que se perdieron con el transcurso de los años.

2 Los rituales religiosos, las experiencias místicas, las despersonalizaciones, los casos de "inconciencia sabia" de los sueños, la hipnosis, las amnesias y muchos otros fenómenos que son esenciales actualmente para el estudio de la conciencia fueron abordados por autores como Jung, Fromm, Durand, Eliade y muchos otros clínicos, psicoanalistas y antropólogos. Posiblemente, las maneras de interpretar esos fenómenos fueron poco precisas y adolecieron de cierto rigor metodológico, pero lo importante es que nos muestran cómo la ciencia cognitiva vive redescubriendo problemas viejos en la ciencia psicológica. Esta última afirmación no condena el estudio actual de la conciencia; simplemente se presenta para mostrar la historia cíclica de nuestra disciplina y de toda actividad humana que perdure durante un tiempo suficiente.

estrategias metodológicas³, tenemos que reconocer que la psicología ha vuelto sus ojos hacia aquellos precursores que señalaron la importancia de lo subjetivo y de la perspectiva de primera persona como parte fundamental de la ciencia psicológica.

Sin pretender hacer una historia de la psicología cognitiva en sus múltiples variantes, podríamos atrevernos a decir que la progresiva separación en las conceptualizaciones sobre la mente, del cuerpo y la percepción alejó a las posteriores conceptualizaciones psicológicas del problema de la subjetividad y la conciencia. De la misma manera, la sospecha que generaba lo sensorio-motor y el afecto, reducidos a la simple existencia del presente y lo concreto, condujo a los investigadores a atender procesos complejos y a considerar modelos formales de diferente naturaleza, olvidando por completo cualquier referencia a la subjetividad y a los otros componentes esenciales del problema de la conciencia.

En este camino es importante aclarar que la psicología cognitiva del procesamiento de información fue tan solo un fenómeno particular —aun cuando tuvo mucha fuerza en la psicología cognitiva anglosajona— en la historia de reducción de lo cognitivo a procesos formales y en el desconocimiento de la conciencia. Así pues, la historia de la psicología cognitiva anglosajona, en unos momentos donde la producción académica es más globalizada, se ha desarrollado en la dirección de recuperar algunos problemas que en la Europa continental (y en los márgenes de la psiquiatría americana) desde hace mucho tiempo

3 Cuando nos referimos a los excesos iniciales del estudio de la conciencia, pensamos en Wundt, en la Escuela de Würzburg, en Ebbinghaus, en algunas aproximaciones de la psicología del desarrollo de inicios del siglo XX y, por qué no decirlo, en algunas interpretaciones psicoanalíticas y “humanistas”. No siendo nuestro interés debatir sobre aspectos metodológicos de estas perspectivas, basta señalar los comentarios usuales en los manuales sobre la historia de la psicología, que se refieren a las dificultades del método introspectivo y al no seguimiento de reglas propias del positivismo, que tanta fuerza tomó en la psicología.

ya se habían planteado⁴. Veamos algunas discusiones alrededor de la ciencia cognitiva reciente y las razones que llevaron al resurgimiento de la conciencia.

Críticas al modelo computacional de la mente humana

La preocupación por la conciencia en la ciencia cognitiva actual surgió en debates directos contra el enfoque computacional de la mente. El enfoque computacional, que se presentó como una revolución por representar una reacción al total dominio del conductismo radical en la psicología americana y por ofrecer un nuevo lenguaje formal que caracterizara los procesos cognitivos, tuvo una serie de cuestionamientos de diferente naturaleza. Los cuestionamientos contra esta visión de la mente humana se dirigieron tanto a cuestionar la separación de lo sintáctico y lo semántico como a señalar la no consideración de la conciencia⁵.

Las críticas que intentan rescatar el problema de la conciencia se concentran en señalar que las propuestas funcionalistas y computacionales de la mente no logran captar la sensación subjetiva, algo que es esencial en la percepción o expresión de cualquier proceso de conocimiento. En la medida en que la conciencia sea privada y dada

4 La historia de las disciplinas o de las áreas particulares resulta muchas veces ser bastante parcializada. La historia de la psicología y la ciencia cognitiva resulta ser la historia contada desde la tradición anglosajona, la que cuenta como el enfoque computacional fue una gran revolución paradigmática, y donde otros hitos teóricos de la psicología europea fueron tan solo antecedentes históricos que simplemente se presentan como datos accesorios y secundarios. Muchos de los debates que posibilitaron la aparición del enfoque computacional y funcionalista de la ciencia cognitiva tuvieron lugar desde muy temprano en la psicología europea. Igualmente esta psicología europea no fue eliminada, sino que tuvo un proceso de desarrollo muy rico y muy variado, a pesar de que en muchos casos hubiera entrado en fusión con planteamientos computacionales.

5 Obviamente no desconocemos los debates en el interior de los modelos computacionales y los desarrollos conexionistas, e incluso de otros modelos matemáticos para caracterizar el proceso mental, pero queremos resaltar algunas discusiones que posibilitaron una orientación particular en la investigación cognitiva. Muchas de estas discusiones, incluso se pueden asociar igualmente a propuestas fenomenológicas, como a las propuestas de la teoría de sistemas dinámicos, el Embodiment y las teorías de la autoorganización. Sin desconocer este otro camino de desarrollo que condujo igualmente a las preguntas por el cuerpo y la sensación subjetiva, nos habremos de concentrar directamente en los momentos que introdujeron las preguntas por la conciencia en la ciencia cognitiva.

en primera persona, será difícil estudiarla desde una perspectiva que describa el proceso mental a través de procesos formales que funcionan independientemente del cuerpo y de los procesos de significación subjetiva (Nagel, 1974).

Jackson (1982), en su artículo “Lo que Mary no sabía”, expone esta crítica con un caso hipotético dramático. Este autor nos invita a pensar en un personaje ficticio llamado Mary, quien sería una gran científica experta en la percepción del color. Mary, en el experimento mental de Jackson, sabe todo sobre lo que se conoce o se pueda conocer en el futuro sobre el color. Es experta en leer todos los códigos expresados en máquinas que decodifican los estímulos físicos de las variadas ondas de luz. Igualmente, sabe sobre todos los procesos fisiológicos que suceden en un organismo para percibir el color. Todo su conocimiento se refiere a lenguajes de máquina que representan de alguna manera los estímulos luminosos y los procesos de percepción humanos. Pero Mary adquirió este conocimiento sin necesidad de abandonar un cuarto dominado por el blanco y el negro. El personaje creado por Jackson, a pesar de conocer todo sobre el color y de poseer un lenguaje sofisticado y computacional sobre el color, no ha visto nunca ningún color. El día que sale de dicho mundo, que por primera vez ve algún color, por ejemplo el verde, sabrá cómo es ver un color. Con este experimento mental Jackson nos invita a pensar por qué un proceso algorítmico y representacional⁶ no garantiza que un sujeto tenga una experiencia subjetiva. Por más complejo que sea el proceso representacional propuesto, la experiencia subjetiva permanece inasible.

Otros argumentos en contra del funcionalismo y su imposibilidad de captar el proceso de conciencia son los del espectro invertido y los *qualias* ausentes (Chalmers, 1999). Estos casos refieren al daltonismo o a la existencia de los zombis. Podemos pensar en dos personas que, compartiendo las maneras como se refieren a ciertos colores, pueden diferir en la sensación subjetiva de

percepción del color. A pesar de que dos personas utilicen el mismo lenguaje y los mismos procesos para nominar o usar un determinado color, es claro que cada una, por ser una de ellas daltónica, percibe un color diferente. Del mismo modo, podemos suponer la existencia de dos personas que poseen idéntica composición y organización biológica e incluso pueden comportarse de la misma manera y responder igual ante similares preguntas; sin embargo, pueden diferenciarse en la sensación subjetiva que acompaña sus acciones. Si pensamos en que una de ellas es un robot o un zombi que ha perdido toda posibilidad de sensación de agencia o de experiencia subjetiva, podemos entender el sentido de la argumentación en este experimento mental.

Estos argumentos buscan, esencialmente, mostrar la imposibilidad de los modelos formales de captar la experiencia subjetiva. Los experimentos mentales intentan conducir el debate hacia condiciones en las que las limitaciones conceptuales de las perspectivas tradicionales de la ciencia cognitiva se hacen evidentes. El imaginarse situaciones ideales en las que podemos suponer un grado enorme de desarrollo técnico nos permite vislumbrar las limitaciones de cualquier modelo formal. Si pensamos en el caso de Mary”, expuesto anteriormente, y nos imaginamos un desarrollo impresionante de los instrumentos técnicos y de los aparatos para la evaluación de la percepción del color, habremos de evitar la reacción, bastante usual por cierto, de los defensores del paradigma computacional, que desde su perspectiva conceptual reclaman simplemente tiempo para la superación de esas críticas, en tanto las consideran simplemente como señalamientos a las limitaciones técnicas de los aparatos con los que trabajan. Los reclamos de paciencia y de reducción del debate a aspectos meramente técnicos se hacen irrelevantes y bastante triviales. En el experimento mental de Mary o en las referencias a los zombis o a casos hipotéticos, se resalta la no consideración de las experiencias subjetivas y de aquellos componentes que determinarían la

6 El concepto de representación refiere, en esta perspectiva cognitiva, a cualquier proceso mental existente para codificar y organizar de manera simbólica los hechos o acontecimientos del mundo.

manera de dar cuenta de cualquier tipo de experiencia personal⁷.

La experiencia subjetiva, la conciencia o la consideración de sensaciones referidas a la primera persona han sido una constante en muchos momentos y áreas de la psicología. La psicología cognitiva no podría ser la excepción en la reconsideración de estos aspectos de tipo fenomenológico. La introducción de la conciencia en el estudio de la mente introduce, adicionalmente, la necesidad de considerar otras aproximaciones metodológicas en la investigación psicológica, además de ampliar la mirada investigativa hacia aquellos fenómenos que la historia oficial había relegado a la periferia de la investigación psicológica. Nos referimos a los casos de doble personalidad, al sonambulismo, a los fenómenos de hipnosis, las alucinaciones, a los procesos de identidad, a los fenómenos místicos y a otra serie de eventos psicológicos que reclaman, para su comprensión,

algo más que descripciones funcionales o modelos formales⁸.

Obviamente, el término “conciencia” no condujo de manera automática al desarrollo de nuevos paradigmas conceptuales. Los problemas de investigación no producen cambios conceptuales necesariamente, sino que más bien el renacimiento de ciertas perspectivas conceptuales se presenta acompañado de temáticas que, de forma simbólica, manifiestan las limitaciones de las perspectivas predecesoras, esto es, las restricciones de aquellas concepciones que habían colonizado un determinado campo de estudio.

El término “conciencia” que se presupone en las críticas anteriormente señaladas se asocia directamente con las perspectivas fenomenológicas, las cuales no han sido aceptadas de manera fácil en la investigación de la ciencia cognitiva. En las líneas siguientes presentaremos variadas perspectivas que han tratado de hacer suya la investigación sobre la conciencia; igualmente, intentaremos mostrar las dificultades de cualquier perspectiva que se proponga como única y que excluya aquellas consideraciones que nos invitan a nuevas maneras de pensar el fenómeno cognitivo.

El resurgir de la conciencia

La conciencia ha resucitado (con diferente argumentación obviamente) tanto en las discusiones de posiciones antimentalistas (Calvin, 2001; Crick y Koch, 1992), como en los debates funcionalistas (Baars, 1988; Dennett, 1995; Jackendoff, 1998), fenomenológicos (Chalmers, 1999; Searle, 2000,

7 En la historia de la ciencia cognitiva y de la inteligencia artificial, este tipo de resistencia a argumentaciones críticas se hizo evidente ante el trabajo pionero de Hubert Dreyfus. El trabajo de este autor se dirigió a señalar las limitaciones de muchos programas de inteligencia artificial, debido a que no captaban el significado como una actividad holística y no podían dar cuenta del doble sentido, ni del sentido común propio de los procesos de conocimiento humano. Estas reflexiones fueron constantemente descalificadas con reclamos de naturaleza técnica. Todo lo que señalaba Dreyfus (1972) podría resolverse, decían los defensores de las propuestas computacionales, en la medida en que la memoria y la potencia de los computadores se desarrollara. Los experimentos mentales evitan que las discusiones se limiten a aspectos técnicos o a la consabida argumentación de los psicólogos de reclamar nuevas y más diversas variables, de manera indefinida, antes de condenar una propuesta específica. Los experimentos mentales nos invitan a pensar en momentos en los que no existan esas limitaciones técnicas y en los que todas las variables hayan sido contempladas, para evidenciar que el debate es sobre la perspectiva paradigmática. Al imaginarnos un tiempo futuro en el que todas las limitaciones metodológicas y técnicas se han resuelto, la argumentación se hace más clara. Al pensar en esas situaciones, en las que todas las ilusiones científicas y técnicas se han resuelto, la preocupación se dirige a evaluar las posibilidades del modelo computacional. Este tipo de argumentación conceptual hace evidente la no consideración de aspectos subjetivos en las perspectivas formalistas de la ciencia cognitiva.

8 Desde estos esquemas formales, los fenómenos mencionados se interpretaban como patologías, como expresiones de momentos primitivos del desarrollo infantil o cultural, o como engaños de la afectividad que deberían corregirse o relegarse a excentricidades no propias de una ciencia con pretensiones de universalidad. Pero estas exclusiones no se referían simplemente a los casos de doble personalidad o a otros fenómenos que no tendríamos ninguna dificultad de incorporar dentro de este esquema progresionista, sino que arrastraban consigo las preguntas por la certeza en nuestras creencias más cotidianas: la “fe” en los proyectos de largo alcance de las personas o las formas como nuestra identidad se expresa de múltiples formas, sin que en todas ellas podamos dar un reporte explícito. Un esquema tan general que iguala, en los mismos esquemas y dificultades formales, a las patologías con las formas más sublimes de la creación artística o con la motivación política evidencia su falta de precisión para captar la riqueza de la mente humana.

2006; Varela, 2002) o en aquellas posturas dualistas que se declaran pesimistas en cuanto a la posibilidad de dar cuenta de este proceso (Nagel, 1974). Estas oposiciones, que no son exclusivas del estudio de la conciencia, se presentan en relación con los criterios metodológicos para abordar este fenómeno, en las maneras como se describe el proceso, en las relaciones entre diferentes niveles de descripción y explicación, en el uso de modelos y en muchos otros aspectos que permanentemente muestran la imposibilidad de un discurso unificador en la ciencia psicológica.

Sin pretender establecer las condiciones para una integración de las diversas posturas psicológicas, creemos que el camino inicial para poder entender el problema de la conciencia es diferenciar cómo se ha entendido este proceso y establecer algunas preguntas que nos permitan clarificar nuevas posibilidades heurísticas. Para poder diferenciar las preocupaciones de cada propuesta paradigmática en el estudio de la conciencia es conveniente abordar diferentes tipos de fenómenos psicológicos e intentar una caracterización de las experiencias de conciencia.

Maneras de caracterizar la conciencia

Vigilia y conciencia

Una primera comprensión de la conciencia es aquella que la asocia con la vigilia y el nivel de activación o arousal. A pesar de que el nivel de activación y estado de vigilia parecen aceptarse como condiciones necesarias y obvias para la caracterización de la conciencia, son varios los casos o experimentos que nos generan algunas dudas o, al menos, nos demandan otras consideraciones.

El trabajo desarrollado en el campo de los sueños lúcidos es una clara muestra de esta cuestión. Los resultados obtenidos por los investigadores en este campo han permitido conceptualizar la conciencia como algo más que una cuestión de vigilia. Un sueño lúcido es el fenómeno en el que el sujeto, a pesar de encontrarse dormido, es consciente de su estado; incluso puede dirigir su

sueño o puede mostrar algún tipo de movimiento o actividad ante demandas dadas por personas ajenas (LaBerge, 1990).

La experimentación con el fenómeno de los sueños lúcidos permite mostrar que al igual que pasa en la vigilia, aspectos como la atención y la intención pueden ser provocados y estar presentes durante el fenómeno onírico (Austin, 2006; Kahan, LaBerge, Levitan y Zimbardo, 1997). Claramente, los sueños lúcidos son una muestra de la necesidad de considerar el sueño, la vigilia y, por consiguiente, los distintos estados alternados⁹ de conciencia como un continuo dinámico, mas no como fenómenos antagónicos: la vigilia correspondería a una activación de procesos atencionales e intencionales, mientras que el sueño simplemente se reconocería como un estado de reposo y de baja activación cerebral (Hobson, 1994)¹⁰.

Atención y conciencia

Además de la vigilia, otra característica que se ha asociado al término “conciencia” es la del concepto “atención”. Al igual que con la vigilia, parece obvio que cuando se describe la conciencia se hace referencia a procesos atencionales. Si en algún momento nos encontramos distraídos o no atentos, por ejemplo, ante la lectura de un texto o en la exposición de un conferencista, es usual que se caracterice nuestro estado como “no consciente”. De la misma manera parece sensato eximir de cualquier responsabilidad consciente a un conductor que sin haber atendido al comportamiento torpe de un ciclista, acabe atropellándolo. La atención parece estar relacionada de manera estrecha con los procesos intencionales. Si dirigimos nuestra energía y concentración a un evento o acontecimiento no necesariamente externo

9 Usamos el término “alternado” en lugar del tradicional “alterado”, ya que los diferentes fenómenos de conciencia son parte de un continuo presente como posibilidad en todo ser humano. Nuestra conciencia puede alternar entre diferentes manifestaciones, sin que ninguna de ellas puede establecerse como única y existente solamente en casos especiales o en notorias patologías (Austin, 2006).

10 Los sueños lúcidos parece que se presentan con mayor frecuencia en los maestros y practicantes Zen y en aquellos que han tenido alguna experiencia mística (Austin, 2006). Al final de nuestra exposición volveremos sobre este asunto, para mostrar la necesidad de clasificar los diferentes procesos de conciencia con un modelo no necesariamente jerárquico.

a nosotros y damos muestras de responder a él de manera coherente, esperaríamos que nuestra conducta sea caracterizada como “consciente”. En la psicología y la neurociencia, autores como Crick y Koch (1992), Llinás (2003), Baars (1988), Dennett (1995), Jackendoff (1998), Farah, (1994), Churchland y Sejnowski (1992) han caracterizado la conciencia en estos términos atencionales.

Esta manera de entender la conciencia es cuestionada a través de una serie de casos clínicos. Nos referiremos a diferentes fenómenos, aparentemente opuestos, que muestran las relaciones particulares entre la atención y la conciencia. Expondremos algunos casos en los que el sujeto puede dar muestras de atender ciertos eventos sin que sienta que en esos momentos estaba consciente, y algunos casos contrarios: las personas parecen no atender a ciertos estímulos, a pesar de reaccionar de manera adecuada a ellos o, como sucede en algunos casos particulares, se resista a reconocer que ha tenido alguna dificultad en su proceso atencional.

La heminegligencia es, por ejemplo, un trastorno atencional que se manifiesta por la dificultad de mirar, explorar e identificar alguna parte del mundo perceptible. En estos casos, los pacientes dejan de ver la mitad izquierda de su campo visual. Lo curioso es que ante tal dificultad, las personas que la padecen no son conscientes de ello, haciendo caso omiso a lo que les está sucediendo. Incluso pueden llegar a irritarse cuando otra persona les comenta sobre algún error cuando perciben algún objeto (Bisiach, 1992).

Otro caso que proviene de la literatura clínica muestra lo complejo que puede ser equiparar la atención e incluso los recuerdos de eventos a los que se respondió atentamente con la conciencia. El médico francés Edouard Claparede, en una investigación que evaluaba el grado de memoria de personas con una fuerte amnesia anterógrada, encontró que estas personas parecen haber perdido por completo la capacidad de recordar cualquier cosa que hubiera sucedido unos segundos antes, a pesar de responder de manera adecuada a situaciones repetidas. La idea esencial de la situación a la que Claparede enfrentaba a

los pacientes era la siguiente: ocultaba un alfiler entre sus dedos a la hora de presentarse a sus pacientes amnésicos, ocasionándoles un pinchazo al estrechar sus manos. A los pocos segundos, el investigador salía de la habitación a la que regresaba después de un tiempo bastante corto. Lo curioso de la experiencia referida por Claparede era que los pacientes interactuaban con él como si nunca lo hubieran visto, a pesar de que se resistían a estrechar “nuevamente” su mano. Cuando se les preguntaba acerca de su comportamiento, los pacientes respondían algo así como “uno nunca sabe con los médicos. A veces le toman del pelo”. A pesar de que el estudio se dirigía a aclarar algunos procesos de memoria, lo citamos en este contexto, debido a que el paciente parece atender a ciertos eventos de manera no consciente (Uleman, Blader y Todorov, 2004).

Otro ejemplo bastante interesante se refiere a sujetos con prosopagnosia, quienes no reconocen caras familiares, a pesar de identificar y percibir cada parte del rostro humano. En una específica situación experimental se le presentan a un grupo de pacientes diferentes caras (cinco) con el nombre debajo. De esas cinco caras solo una corresponde con el nombre. En esta situación, en la que el sujeto no reconoce ningún rostro, se le pide que trate de adivinar o de reconocer cuál nombre corresponde con el rostro mostrado. La forma de evaluación del reconocimiento no es verbal, sino que se analiza a partir de las alteraciones cutáneas y de otras reacciones fisiológicas. Estos pacientes muestran una alteración cutánea cuando el nombre de la persona corresponde con la cara que se le presenta, a pesar de que no saben “conscientemente” quién es esa persona (Farah, 1994).

En un experimento de hipnosis reportado por Claxton (1999) se le da la orden a un participante de mantener la mano sumergida entre cubos de agua helada; situación que de realizarse en condiciones normales, sería claramente una fuente de dolor. Lo que se observó fue que al dar la orden al paciente de no hablar de lo que estaba sintiendo bajo estas condiciones, los cambios fisiológicos que deberían observarse en la mano no se presentaron. Es decir, el sujeto no mostró

tensionamiento de los músculos o modificación en la irrigación sanguínea de este miembro, lo cual pareciera indicar que la persona realmente no estaba siendo consciente de la situación misma: no reportó ningún dolor, ni alguna situación anómala. Sin embargo, al pedirle al sujeto que respondiera por un medio escrito, con la otra mano, a una lista de preguntas sobre su estado físico general, sin hacer mención a la situación de la mano izquierda, sus respuestas revelan el dolor que supuestamente no siente; es decir, el paciente relata discretamente la presión a la que está siendo sometido en ese preciso momento.

Merikle y Daneman (1998) describen algunos experimentos con pacientes anestesiados (en operaciones quirúrgicas) que igualmente nos permitirían polemizar sobre la identificación de la conciencia con procesos atencionales. En la situación experimental se expone a los sujetos a una serie de palabras repetidas. Posteriormente, al despertar de su estado de anestesia, se les pregunta si habían oído algo durante su intervención quirúrgica. Obviamente, los sujetos negaban cualquier percepción o atención de eventos estimuladores, a pesar de mostrar algún tipo de reconocimiento de estos. En la situación posquirúrgica se les presentaba a los sujetos unas sílabas que se asemejaban a las partes iniciales de las palabras presentadas durante el estado de anestesia, por ejemplo, “mes” que correspondía a las primeras letras de “mesías”, palabra presentada en la fase inicial de la investigación. A pesar de que en la situación de control los sujetos no experimentales tendían a completar las sílabas con palabras más comunes (como “mes-a” en nuestro ejemplo), los sujetos experimentales anotaban “mes-ías” y palabras correspondientes a las presentadas en las condiciones iniciales, en un nivel significativo.

Con lo señalado hasta este momento podemos poner en duda la asociación usual entre la conciencia y la atención, a la vez que podemos cuestionar la consideración de la atención como un proceso de “todo o nada”. Este proceso puede presentarse en múltiples formas, y no necesariamente se puede identificar a través de los reportes verbales de los sujetos. Así pues, la atención puede darse de variadas formas y según diferen-

tes niveles de complejidad. En algunos casos se puede reconocer que un sujeto ha atendido o tomado “conciencia” de un evento cuando es capaz de dar un reporte verbal de este, pero en otros casos el proceso atencional puede presentarse sin ninguna posibilidad de expresión verbal o sin la más mínima posibilidad de reconocimiento explícito de la experiencia.

Aparentemente, una conclusión necesaria de lo expuesto en las líneas anteriores es que debería desarrollarse una teoría que pudiera establecer niveles diferenciales de atención y, por tanto, formas variadas de conciencia. Incluso podrían considerarse los más variados criterios para dar cuenta de las diversas formas en que se puede presentar la asociación entre atención y conciencia. Podríamos, incluso, intentar ofrecer algunos de estos criterios.

Quizás un posible criterio de organización se podría encontrar en los datos de la neurociencia que establecen funciones diferentes a los hemisferios, o en los posibles estadios del proceso de maduración neuronal, en los cuales la complejidad de los reportes verbales y el control de la acción solo se logran con el desarrollo de los lóbulos frontales o con ciertas zonas del cerebro asociadas al lento proceso de desarrollo lingüístico (Farah, 1994).

De igual manera podríamos proponer como criterio para el establecimiento de niveles diferenciales de conciencia algunos datos aportados por la psicología evolucionista (Pinker, 1997) o la psicología del desarrollo (Piaget, 1983; Vigotsky, 1989), quienes establecen niveles diferenciales, siendo los más elementales los que se presentan en algunas especies animales y en los niños pequeños. En estos dos grupos se pueden dar formas de reconocimiento del ambiente, sin un acompañamiento verbal, el cual solo se hace posible en los humanos adultos que pueden dirigir sus acciones con reflexiones explícitas e informes verbales.

Pero estas posibles propuestas para diferenciar niveles de conciencia, las cuales nos ayudan a resolver algunos interrogantes que nos originaron los casos clínicos y experimentos reseñados

anteriormente, nos generan otro tipo de interrogantes que a continuación expondremos.

Identidad y conciencia

Podemos aceptar sin ninguna dificultad que existen niveles de atención, los cuales, de manera bastante gruesa, los podemos separar en cualquiera de los niveles que anteriormente mencionamos. Ahora, en caso de ser posible establecer niveles de conciencia a partir de la consideración de las características de las actividades atencionales, surgen más interrogantes que respuestas, si pensamos en fenómenos alrededor de la subjetividad o de la experiencia de unidad y del sí mismo. Expresado esto mismo a manera de preguntas, podríamos formular lo siguiente: ¿cómo o en qué medida esta diferenciación de niveles de la atención nos ayuda a entender los fenómenos en los que la identidad de los sujetos se encuentra comprometida? ¿Cómo podríamos seguir hablando de conciencia en sujetos que a pesar de atender a ciertos eventos e incluso dar cuenta de ellos y de las responsabilidades propias en el desenvolvimiento de ciertos hechos, muestran particulares fenómenos de despersonalización o de personalidad múltiple? ¿Cómo podemos seguir identificando la conciencia en términos de atención cuando existen casos de amnesias extremas en los que el sujeto, a pesar de no atender ni reconocer ningún evento habitual, sigue reconociéndose como sujeto con una identidad particular? ¿Cómo podemos seguir pensando en que la conciencia se identifica con actos de atención dirigida, si pensamos en las situaciones de hipnosis en los que un sujeto realiza o atiende ciertos eventos de manera radicalmente diferente, dependiendo de ciertas sensaciones sugeridas por el hipnotizador? Veamos adonde nos conducen algunos de estos fenómenos de la mente humana.

Los casos de personalidad múltiple generan una serie de preguntas a todos aquellos preocupados por entender el fenómeno de la conciencia. En estas situaciones, un mismo individuo puede presentar dos maneras de ser, cada una independiente y sin que necesariamente una tenga cono-

cimiento de la otra¹¹. El sujeto puede atender a los estímulos del medio, puede describir y hablar de su vida y puede contar acerca de su *personal* percepción del mundo, pero no puede controlar su cambio de personalidad, ni puede elegir voluntariamente atender ciertos acontecimientos para dar cuenta de cierto interrogatorio; tampoco puede ser consciente de que dentro de él conviven *dos personas* o dos sentidos de identidad diferentes (Fombellida y Sánchez, 2003).

De la misma manera, los casos de pacientes con Alzheimer o los fenómenos de hipnosis pueden hacer evidente que la memoria, la atención y la sensación de sí mismo o de identidad funcionan y pueden presentarse de manera independiente. Una persona bajo un estado hipnótico puede hablar de manera diferente a como usualmente lo haría, o incluso hacerlo de manera totalmente opuesta y ajena a los parámetros que su sensación de integridad normalmente aceptaría. Incluso puede ordenársele que cuando recupere la conciencia realice una serie de acciones que en su estado de vigilia normal rechazaría por ridículas, o que “recuerde” una serie de acontecimientos no acaecidos (Claxton, 1999).

Igualmente, los casos de deterioro total de la memoria nos muestran la necesidad de atender de otra manera a la sensación de sí mismo y al problema de la conciencia. En los pacientes con grave deterioro de la memoria, que incluso pueden olvidar eventos acaecidos segundos antes, se conserva una sensación de unidad, y el sujeto se sigue sintiendo el mismo a pesar de que nada en su historia sea recordado, incluso si no pueda narrar un acontecimiento o una sensación experimentada por él.

Ejemplos de deterioro de memoria episódica o autobiográfica (referida a los recuerdos personales) permiten apreciar igualmente lo complejas que pueden ser las relaciones de ciertos procesos cognitivos con la conciencia. Refirámonos a N.N. paciente diagnosticado con un cuadro clínico de

11 Hay muchas posibilidades para las patologías de personalidad múltiple. Se pueden presentar casos en los que el sujeto no sabe de la existencia de su “otra personalidad”, y casos en los que tiene conciencia de ellas o de alguna de ellas, pero a las que se refiere como si fuera otra persona.

pérdida severa de la memoria. N.N. sabe muchas cosas sobre el mundo y es *consciente* de este conocimiento, pero no cuenta con la capacidad de experimentar el tiempo subjetivo, ya que no incluye ni el pasado ni el futuro en sus reportes. Para esta persona es imposible recordar algún episodio de su vida, ya que parece estar viviendo en una permanente presente (Damasio, 2001). Sin embargo, mantiene un sentido de identidad, en la medida en que se siente persona, un ser individual diferente de los demás; posee una sensación de sí mismo que le hace sentir que es él quien percibe el mundo, que él es la fuente o el centro de sus propias sensaciones y actos de *reconocimiento* del mundo.

La heminegligencia unilateral nos obliga igualmente a incorporar en la caracterización de la conciencia aspectos que refieren la subjetividad o la sensación de sí mismo. Recordemos que las personas que padecen esta enfermedad pierden todo sentido de una parte de su cuerpo y se refieren a ella (por ejemplo, un brazo) como un objeto ajeno o no perteneciente al propio cuerpo. En estos casos, a pesar de que la persona accede a la información relacionada con este componente corporal, es decir, observa su cuerpo y se mantiene atenta a los eventos que la estimulan, no *experimenta* estas sensaciones como propias. La persona tiene un estímulo visual de la parte de su cuerpo, pero lo siente como extraño a ella.

Estos casos nuevamente nos sugieren que debemos introducir en la caracterización de la conciencia otras consideraciones. La sensación de sí mismo parece que es otro componente necesario, para entender el fenómeno de la conciencia. La sensación de sí, que de manera ligera podríamos identificar con la identidad o con el concepto de subjetividad, no solamente nos agrega una nueva categoría o componente al fenómeno de la conciencia, sino que además nos demanda otras consideraciones para comprender este fenómeno. La sensación subjetiva nos obliga a considerar dentro de todas las categorías cognitivas que se puedan proponer para dar cuenta de la conciencia, la idea de experiencia, la consideración de la perspectiva de primera persona, la remisión a la sensación

personal que acompaña a toda acción humana de percepción y reconocimiento atencional.

Esta sensación de unidad no necesariamente va acompañada de procesos de memoria, ni de una coherencia en los recuerdos o en el comportamiento de las personas, ni necesariamente se acompaña de un reporte verbal, ni de niveles de argumentación propios de estadios evolucionados del desarrollo infantil. Esta sensación de sí mismo, que podemos conservar incluso desde nuestra infancia, a pesar de que nuestra manera de ser haya tenido cambios radicales en nuestro proceso de crecimiento, nos conduce a nuevas dimensiones y a nuevas conceptualizaciones e interrogantes, en las que el tiempo, en todas sus dimensiones, tiene que ser incorporado como un ámbito esencial¹².

La identidad no solamente se propone para entender los procesos más complejos, sino para dar cuenta de las formas más elementales de interacción con el mundo. Solo si el sujeto se siente o se percibe como una unidad estable puede dar cuenta de la unidad del mundo. Con otras palabras, si el sujeto goza de cierta estabilidad, puede estar seguro de que ciertos hechos que se presentan en diferentes momentos o con diferentes formas son los mismos fenómenos. La sensación subjetiva es la que garantiza cierta estabilidad en la percepción y organización del mundo. “Yo” soy la garantía, con mi sensación subjetiva, de que ciertos acontecimientos puedan percibirse como similares y que atiendan a ellos de una manera particular. De la misma manera el *yo* establece los procesos de significación y la atención adecuada que merecen cierto tipo de fenómenos. La sensación de permanencia, o el *yo*, establece qué tipo de eventos merecen nuestra atención explícita y qué tipo de eventos deben ser rechazados de nuestro campo atencional, o qué tipo de órdenes pueden

12 Para la fenomenología y para algunas posturas científicas que tratan de recuperar la reflexión husserliana o la perspectiva de William James, el tiempo es el elemento esencial para la caracterización de la subjetividad. Con esta categoría se contempla desde la sensación de unidad de un acontecimiento externo hasta la idea de la identidad. A pesar de que las cosas cambien o se presentan de manera diferente a través del tiempo, el sujeto las percibe como unificadas o como siendo siempre la misma cosa. La subjetividad es la que garantiza la estabilidad del mundo y de la experiencia personal. La subjetividad es la que garantiza la continuidad y la sensación de estabilidad de mis experiencias.

convertirse en motivos para abandonar nuestra voluntad, o ser objetos para sufrir el efecto de la sugestión o el trabajo hipnótico (Dainton, 2008; O'Brien, 2008).

Nuevamente, con el concepto de *yo*, experiencia subjetiva o identidad (o cualquier otro término que de manera provisional pueda proponerse para dar cuenta de la unidad del sí mismo a través del tiempo¹³) tenemos que diluir las fronteras precisas del fenómeno de la conciencia. Debe reconocerse que al establecer la sensación del sí mismo se garantiza la unidad de la experiencia; además, tenemos que llamar la atención de que este proceso se escurra hasta espacios a los que el sujeto no puede acceder “conscientemente”¹⁴. La sensación subjetiva es simplemente un horizonte que se nos escapa cada vez que intentamos aprehenderlo, a pesar de que permanentemente se hace presente para garantizar la coherencia de nuestras vidas y la estabilidad de nuestras acciones.

La idea de sí mismo parece evidenciar nuevamente el proceso circular y repetitivo de cualquier intento de caracterización de la conciencia. Aparentemente nos amplía nuestra concepción de la conciencia al introducir en los continuos de vigilia - no vigilia, y en los procesos atencionales la consideración de aspectos referidos a la primera persona y a las sensaciones personales que garantizan la unidad de la experiencia. Pero a la par de esta ampliación de aspectos centrales en la consideración de la conciencia, estos nuevos conceptos nos introducen en un nuevo horizonte lleno de oscuridades y dificultades procedimentales. La sensación de sí mismo o la subjetividad, de

- 13 Claramente, estos conceptos podrían ser diferenciados con más precisión. Para los objetivos de nuestra exposición no emprendemos esa tarea, ya que nuevamente en esos terrenos queremos mostrar lo escurridizo que puede ser cualquier intento de delimitar la conciencia y la experiencia subjetiva. La delimitación de conceptos, siendo una estrategia necesaria para emprender cualquier tarea investigativa, demanda en el estudio de la conciencia la exploración de nuevas maneras de pensar que inicialmente pueden generarnos una enorme confusión.
- 14 El aparente uso circular de los términos tiene un claro sentido expositivo. Si usualmente al término “conciencia” le asociamos “atención”, “vigilia”, “reporte explícito” o “control de la acción”, es claro que con lo expuesto cada una de estas categorías demanda una teoría que diferencie los múltiples niveles en que se expresan, o al menos una nueva conceptualización de estos que permita captar la riqueza, flexibilidad y naturaleza escurridiza del fenómeno que nos preocupa.

la manera más amplia en que se pueda entender, contiene igualmente aspectos a los que nos podemos referir de manera explícita, como dimensiones que no se acompañan de ningún proceso autorreflexivo.

Cuando expresamos las anteriores ideas no solamente nos referimos a aquellos aspectos de nuestra manera de ser que no logramos identificar o a aquellos motivos que siempre se nos escapan a nuestra posibilidad de reflexión, ni tampoco estamos pensando en los casos de despersonalización o doble personalidad ya expuestos, sino principalmente en aquellos fenómenos en los que el sentido de sí mismo parece diluirse por sensaciones de éxtasis o de ampliación de los espacios de sensibilidad. Nos referimos a las experiencias místicas, en las que los límites que se hubieran pensado para separar las experiencias humanas vuelven a diluirse y a demandar nuevas herramientas conceptuales. A ese fenómeno habremos de dedicar las siguientes líneas.

Lo místico y las circularidades en el estudio de la conciencia

Dejando a un lado las variadas formas como se ha conceptualizado lo inconsciente o las propuestas para establecer un modelo dinámico que pueda dar cuenta del continuo consciente-inconsciente, queremos referirnos a los fenómenos que muestran estados exaltados de conciencia: estados en los que el sujeto siente que adquiere elevados niveles de lucidez y conciencia, no solo de sí mismo, sino también del mundo o de realidades trascendentes. Este tipo de experiencias no se presentan para sugerir la importancia de las creencias religiosas, ni para hacer propaganda de cualquier perspectiva transpersonal, sino simplemente para mostrar cómo la sensación de sí mismo igualmente se escurra hacia límites que desbordan las percepciones corporales normales. Este tipo de fenómenos “extremos” no solo nos permiten pensar en nuevas maneras de comprender las sensaciones subjetivas y los límites no precisos de nuestras percepciones, sino que también nos hacen pensar en la obligatoriedad de considerar, en la definición de la conciencia, aquellas funciones

que muestran el poder de la mente humana y la responsabilidad de todas nuestras acciones¹⁵.

Para entender de qué estamos hablando con las últimas líneas, tenemos que referirnos a esos fenómenos que los psicólogos, en tiempos anteriores, habían rechazado hacia las fronteras de lo esotérico y la parapsicología, pero que paulatinamente se han ido introduciendo en la investigación actual de la ciencia cognitiva. Nos referimos a las experiencias místicas, a los fenómenos de conversión religiosa, a las experiencias de sanación, a los casos de eliminación del dolor, producto de entrenamientos dirigidos y vidas dedicadas a la contemplación y la meditación.

Todos esos fenómenos vuelven a confundir todas las ideas expuestas sobre el fenómeno de la conciencia. Los fenómenos místicos, por ejemplo, parecen estar acompañados de la pérdida de toda sensación de unidad y de agencia, como usualmente pudieran haberse entendido estos procesos. En situaciones de prolongada meditación o de permanente actividad ritual pueden presentarse sensaciones de pérdida de unidad y de los límites del yo. Los sujetos que viven esta situación se sienten en comunión con el mundo o con un ser de naturaleza trascendente y sienten una sensación de completud y de alegría que incluso les genera un cambio en las maneras como experimentan el mundo, a pesar de que mantienen el recuerdo de cómo anteriormente se relacionaban con su mundo (Austin, 2006; Leuba, 1925; Marechal, 1916; Wilber, 1999).

15 En la historia de la filosofía occidental, usualmente se ha entendido el concepto de "conciencia" en dos dimensiones: una se refiere a la idea de "autoconocimiento", y la otra se relaciona con la "autodeterminación (Tugendhat, 1993). La primera dimensión hace referencia a cómo conocemos y sabemos que conocemos. El segundo hace referencia a la conciencia moral, el sentido de responsabilidad y el papel directivo de la acción humana para establecer normas y reglas que orienten el comportamiento social y la acción individual. A partir de las perspectivas empiristas, estas dos dimensiones del concepto de conciencia se separaron hasta que con la obra de Hegel parecieran haberse recuperado. En la ciencia cognitiva, estas dos dimensiones se separaron nuevamente centrándose el grueso del trabajo investigativo en los procesos de conocimiento. Los fenómenos místicos y los problemas de la acción moral parecen haber reintroducido la manera de contemplar estas dos dimensiones del fenómeno de la conciencia. En los momentos actuales empiezan a aparecer autores y textos que intentan relacionar estas dos dimensiones como la única manera de ofrecer una perspectiva amplia e integrada del fenómeno de la conciencia (Flanagan, 1996).

Las experiencias místicas, los casos de conversión religiosa, a pesar de ser casos dramáticos de cambio en la percepción o relación con el mundo, no se asocian necesariamente a casos clínicos, ni se pueden equiparar con casos de despersonalización, ni con núcleos de personalidad psicótica. Igualmente, esta sensación de fusión con el universo o con cualquier figura que se perciba como *trascendente* puede estar acompañada de una mayor capacidad de atención, una mayor sensibilidad ante acontecimientos externos, una mayor presencia de sueños lúcidos y de control de la acción y de sensaciones de dolor, al igual que una menor demanda de necesidades básicas.

Los fenómenos místicos y ciertas *experiencias* religiosas nuevamente nos conducen a pensar de otra manera los límites entre la vigilia y el sueño, entre la atención y la inconciencia, entre el control voluntario y los eventos corporales ajenos a nuestra voluntad. También nos conducen a pensar en nuevas dimensiones y espacios extraordinarios de la mente humana. Las personas que han vivido o tenido experiencias *místicas* con relativa frecuencia son personas que pueden *experimentar* con más facilidad sueños lúcidos, pueden desarrollar unos estados atencionales especiales, pueden controlar ciertas manifestaciones corporales, pueden sentir un estado de comunión con el mundo que les despierta una especial compasión y sensibilidad por sus semejantes y pueden fluir más libremente por las artificiales fronteras que usualmente hemos establecido para identificar los fenómenos de la conciencia.

Igualmente, las personas que han vivido experiencias místicas pueden sentir que son otras personas, que sus sensaciones y maneras de reaccionar han sufrido una total transformación, a pesar de recordar cómo eran sus sensaciones pasadas y de mantener una sensación de identidad que le da continuidad a su experiencia.

Con este nuevo acontecer psíquico no solo volvemos a nuestro punto de partida, sino que evidenciamos las dificultades de cualquier esquema clasificatorio de los fenómenos de la conciencia. Los estados místicos, en los que las usuales fronteras del yo se disuelven, nos muestran cómo la

sensación subjetiva y el control voluntario pueden llegar incluso hasta los momentos de no-vigilia. Con los estados místicos y en los estados de iluminación zen se evidencia el papel de dirección y control de la conciencia sobre variados estados corporales y sobre la percepción de eventos de diferente naturaleza. En últimas, los estados alternados de conciencia nos muestran la enorme complejidad de la mente, los límites desconocidos de la cognición humana y las dificultades de establecer categorías o esquemas tradicionales para caracterizar su funcionamiento.

Este último fenómeno no solo nos muestra las dificultades de caracterizar la conciencia en términos de sensaciones o percepciones particulares, de entenderla como expresión de un estado de vigilia o como asociada a procesos atencionales de cualquier naturaleza, sino que nos presenta una serie de dificultades de cualquier esquema jerárquico que pretenda dar cuenta de la conciencia. Los límites entre vigilia y no-vigilia, entre atención y no atención, entre reporte verbal y acción sensorio-motora se diluyen cuando pensamos en las intensas y difusas experiencias místicas.

En este corto escrito simplemente pretendimos señalar las dificultades del estudio de la conciencia y mostrar por qué este proceso se ha convertido, según la expresión de Chalmers (1999), en el problema *duro* de toda la ciencia cognitiva. Obviamente, estas líneas presentan nuestra visión de esta dificultad, que quiere presentarse acompañada de una invitación para volver a introducir en los estudios de la mente a aquellas temáticas que nos aseguran un espacio vital en el universo y una responsabilidad con todas las cosas. No podemos seguir comportándonos como el borracho descrito por el filósofo, que decide buscar las llaves de su casa debajo de un farol distante, alejado del lugar donde efectivamente perdió sus llaves, porque en este lugar puede contar con luz. A riesgo de iniciar una ciega tarea de exploración, debemos volver a los espacios donde realmente podamos encontrar las pautas para entrar en nuestra propia intimidad. A riesgo de transformar nuestros esquemas e introducirnos en una vía de la que no disponemos suficientes andamiajes conceptuales, es obligación de la ciencia cognitiva

iniciar este nuevo camino de búsqueda. Debemos iniciar ese camino hacia la oscuridad.

Referencias

- Austin, J. H. (2006). *Zen-brain reflections. Reviewing recent developments in meditation and states of consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Baars, J. (1988). *A cognitive theory of consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bisiach, E. (1992). Understanding consciousness: clues from unilateral neglect and related disorders. En N. Block, O. Flanagan y G. Güzerelde (Eds.). *The nature of the consciousness, philosophical debates*. (pp. 237-253). Inglaterra: MIT Press.
- Calvin, W. (2001). *Cómo piensan los cerebros: la evolución de la inteligencia, antes y ahora*. Madrid: Debate.
- Chalmers, D. J. (1999). *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Churchland, P. & Sejnowski, T. (1992). *The computational brain*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Claxton, G. (1999). *Cerebro de liebre, mente de tortuga, ¿por qué aumenta nuestra inteligencia cuando menos pensamos?* Barcelona: Urano.
- Cooper, D. (1981). *El lenguaje de la locura*. Barcelona: Ariel.
- Crick, F. & Koch, C. (1992). *The problem of consciousness*. Scientific American.
- Dainton, B. (2008). *The phenomenal Self*. New York: Oxford University Press.

- Damasio, A. (2001). *La sensación de lo que ocurre*. Madrid: Debate.
- Dennett, D. (1995). *La conciencia explicada: una teoría interdisciplinar*. Barcelona: Paidós.
- Dreyfus, H. (1972). *What computers can't do: the limits of artificial intelligence*. New York: Harper and Row.
- Farah, M. (1994). Visual perception and visual awareness alter brain damage. En N. Block, O. Flanagan & G. Guzerelde (Eds.). *The nature of the consciousness, philosophical debates* (pp. 203-236). Inglaterra: MIT Press.
- Flanagan, O. (1996). Prospects for a unified theory of consciousness. En N. Block, O. Flanagan & G. Guzerelde (Eds.). *The nature of the consciousness, philosophical debates* (pp. 97-109). Inglaterra: MIT Press.
- Fombellida, V. y Sánchez, M. (2003). Personalidad múltiple: un caso raro en la práctica forense. *Cuadernos de Medicina Forense*, 31.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- Hobson, J. (1994). *El cerebro soñador*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jackendoff, R. (1998). *La conciencia y la mente computacional*. Madrid: Visor.
- Jackson, F. (1982). What Mary didn't know. *Journal of Philosophy*, 83, 291-295.
- James, W. (1909). *Principios de psicología*. Madrid: Daniel Jorro.
- Jaspers, K. (1950). *Psicopatología general*. Buenos Aires: A. Bini.
- Kahan, T. L., LaBerge, S., Levitan, L. & Zimbardo, P. (1997). Similarities and differences between dreaming and waking: an exploratory study. *Consciousness & Cognition*, 6, 132-147.
- Köhler, W. (1967). *Psicología de la configuración*. Madrid: Morata.
- LaBerge, S. (1990). Lucid dreaming: psychophysiological studies of consciousness during REM sleep. En R. R. Bootsen, J. F. Kihlstrom & D. L. Schacter (Eds.). *Sleep and cognition* (pp. 109-126). Washington, D.C.: APA Press.
- Leuba, J. (1925). *Psychology of religious mysticism*. New York: Hancurt, Brace & Company.
- Llinás, R. (2003). *El cerebro y el mito del yo*. Bogotá: Norma.
- Marechal, J. (1916). *Studies in the psychology of the mystics*. London: Burns Oates & Washbourne LTD.
- Maslow, A. (1973). *Psicología humanística*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Merikle P. & Daneman, M. (1998). Psychological investigations of unconscious perception. *Journal of Consciousness Studies*, 5, 5-18.
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, 83(4), 435-50.
- O'Brien, L. (2008). *Self-knowing agents*. Oxford University Press.
- Piaget, J. (1983). *La formación del símbolo en el niño*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pinker, S. (1997). *Cómo funciona la mente*. Madrid: Debate.
- Rogers, C. (1981). *La persona como centro*. Barcelona: Herder.

- Sartre, J. P. (2006). *El existencialismo es un humanismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Searle, J. (2000). *El misterio de la conciencia*. Barcelona: Paidós.
- Searle, J. (2006). *La mente: una breve introducción*. Bogotá: Norma.
- Tugendhat, E. (1993). *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Uleman, J., Blader, S. & Todorov, A. (2004). Implicit impressions. En R. Hasin, J. Uleman & J. Bargh (Eds.). *The new unconscious* (pp. 362-392). New York: Oxford University Press.
- Varela, F. (2002). *El fenómeno de la vida*. Caracas: Paidós.
- Vigotsky, L. (1989). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Grijalbo.
- Wallon, H. (1965). *Los orígenes del pensamiento en el niño*. Buenos Aires: Lautaro.
- Wertheimer, M. (1991). *Pensamiento productivo*. Barcelona: Paidós.
- Wilber, K. (1999). *One taste. The Journals of Ken Wilber*. Boston: Shambala.
- Wundt (1913). *Sistema de filosofía científica. Fundamentos de metafísica basada en las ciencias positivas*. Madrid: Daniel Jorro.