



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

**La ciencia de la conciencia y la fenomenología de Husserl:
una alternativa al modelo cognitivista**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA
(FILOSOFÍA DE LA CIENCIAS COGNITIVAS)

PRESENTA:

ADRIÁN ESPINOSA BARRIOS

DIRECTOR: DR. JOSÉ LUIS DÍAZ GÓMEZ (IIF's, UNAM)

SINODALES:

DR. ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO (IIF's, UNAM)

DR. ALFONSO ARROYO SANTOS (IIF's, UNAM)

DR. JUAN GONZÁLEZ GONZÁLEZ (POSGRADO EN CIENCIAS COGNITIVAS, UAEMor)

DR. JEAN-PHILIPPE JAZÉ (POSGRADO EN CIENCIAS COGNITIVAS, UAEMor)

MÉXICO, D.F., FEBRERO DEL 2016

Esta tesis fue realizada gracias al apoyo de una beca nacional CONACYT



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatoria

A Norma y Julio,

*Mi razón de existir.
Quienes todo han dado y todo merecen*

A Andrea,

*“Y la palabra volvió a nacer como milagro repetido.
Somos el génesis. Somos todos los fuegos de la vida”*

Agradecimientos

Al Dr. José Luis Díaz Gómez por su inspiración, por su guía y por su cálida y generosa forma de compartir su profunda sabiduría. Gracias a usted conocí el fascinante campo de problemas filosóficos y científicos en relación a la conciencia. Su inagotable espectro de temas y la brillante forma en que mantiene el equilibrio académico entre diversas disciplinas son el ideal a seguir para cualquiera que trabaje en un área tan limítrofe como la filosofía de la conciencia y la neurociencia cognitiva.

Al Dr. Antonio Zirión por encaminarme por el complejo mundo de la fenomenología con paciencia y rigor académico. En las amenas y formativas sesiones con usted he encontrado una de las múltiples formas del placer de la filosofía. Agradezco que haya compartido durante este tiempo su pasión filosófica con tal desinterés y trato humano.

Al Dr. Alfonso Arroyo por tu amistad, consejo y brillante agudeza intelectual. Tu autenticidad, dirección y sencillez ayudaron a que lograra sacar adelante este proyecto.

A los doctores Juan González y Jean-Philippe Jazé que afectuosamente me han recibido en el Posgrado en Ciencias Cognitivas en Cuernavaca y que accedieron amablemente a leerme y a hacerme valiosos comentarios.

A Alejandra y Alejandro, quienes cariñosamente siempre han creído que es posible y han estado presentes.

Al Posgrado en Filosofía de la Ciencia y al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM por otorgarme las herramientas adecuadas para mi especialización profesional.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	6
1. Planteamiento del problema.....	6
2. Breve repaso de la idea de “conciencia”	10
3. Sobre la presente propuesta.....	21
I. LA INVESTIGACIÓN DEL SENTIDO: LA FENOMENOLOGÍA.....	27
1. Antecedentes	27
2. Necesidad de la fenomenología.....	33
3. Breve exposición de la fenomenología de Husserl	40
<i>a. Actitud natural y actitud fenomenológica</i>	<i>44</i>
<i>b. Reducciones trascendental y eidética.....</i>	<i>46</i>
<i>c. Psicología fenomenológica.....</i>	<i>50</i>
<i>d. Análisis intencional</i>	<i>52</i>
4. Interacciones entre fenomenología e investigación empírica	56
II. NATURALIZACIÓN E INVESTIGACIÓN DE LA CONCIENCIA.....	63
1. El programa cognitivista	63
2. La conciencia en la filosofía naturalista contemporánea	76
3. Dennett y la heterofenomenología	82
<i>a. Principios cognitivistas y compromisos teóricos de la heterofenomenología</i>	<i>94</i>
<i>b. La heterofenomenología ante la crítica.....</i>	<i>107</i>
<i>c. Valoración general de la heterofenomenología</i>	<i>138</i>
4. Los problemas del cognitvismo	145
5. El proyecto de la corporización.....	149

a.	<i>El programa de la corporización</i>	150
b.	<i>Cognitivismo y corporización</i>	168
c.	<i>La neurofenomenología: un intento no reduccionista</i>	177
6.	Naturalización de la conciencia y de la fenomenología	181
III.	HACIA UN MÉTODO PARA LA INVESTIGACIÓN DE LA CONCIENCIA	195
1.	Un marco de interacción para el estudio de la conciencia	197
2.	El análisis conceptual de los términos psicológicos.....	202
3.	Fenomenología e investigación empírica: propuesta metodológica	222
a.	<i>Las herramientas del método fenomenológico</i>	223
b.	<i>Primera propuesta: interacción teórica</i>	229
c.	<i>Segunda propuesta: interacción metodológica</i>	235
d.	<i>Aplicación y posibles casos</i>	257
4.	Dificultades en la aplicación de un método interdisciplinario de investigación de la conciencia	267
5.	Conclusiones	275
	Bibliografía	282

INTRODUCCIÓN

1. Planteamiento del problema

Ningún fenómeno nos resulta tan íntimo o cercano y, sin embargo, tan elusivo como el de la conciencia. Todos, en tanto humanos, podemos afirmar ser poseedores de conciencia y, sin embargo, carecemos aún de una definición clara de ella y, menos aún, de una teoría científica que nos explique, describa o prediga su comportamiento. Nuestros estados conscientes son estados mentales y, aunque la mente ha sido tema filosófico desde los sistemas platónico y aristotélico, no es sino hasta la modernidad, con Descartes, en que surge el tema de la reflexión de la conciencia sobre sí misma. El propio Descartes legó el problema de la comunicación de las sustancias que hoy ha sido reeditado en la filosofía de la mente bajo el problema general de la relación mente-cuerpo. Durante el siglo XIX el tema fue tratado desde la psicología empírica, pero, en forma general, tanto la cuestión sobre la conciencia, como la de las relaciones entre cuerpo y mente habían sido principalmente abordados por la filosofía. Hacia mediados del siglo XX otras disciplinas llevaron a cabo intentos de descripción y explicación de los procesos mentales. Ciencias como la psicología, la antropología, la biología evolutiva o la lingüística, junto con la mencionada filosofía de la mente, pronto fueron agrupadas dentro del paquete que se acostumbra rotular como *ciencias cognitivas*. Por otra parte, los recientes avances en los métodos no invasivos de exploración de la actividad cerebral, así como los estudios de distintas neuropatologías, han incluido también a las neurociencias en el esfuerzo por entender la conciencia. Y, sin embargo, nos encontramos aun debatiendo sobre la posibilidad misma de un estudio riguroso y/o científico de los procesos mentales en general. A

la complejidad propia del fenómeno se añade la enorme variedad de perspectivas, significados, técnicas y vocabularios que cada disciplina y tradición aporta y que no logran el consenso necesario para dar pie a un método único de investigación. Los términos usados resultan muchas veces vagos y confusos, de modo que con frecuencia dan lugar a malentendidos antes que a acuerdos. Para algunos, la inexistencia de tal marco científico sobre la conciencia se debe a una falta de comprensión esencial del fenómeno que se pretende explicar: nunca entenderemos la conciencia, dicen estos autores, pues ésta no es un problema, sino un misterio.¹ Otros aseguran que sí es posible hacer una ciencia de la conciencia siempre que aceptemos redefinir y desechar algunos de los términos que comúnmente se refieren a ella.² Hay quien afirma que se trata sólo de la confusión propia por la que pasa la investigación de todo problema complejo.³ Lo que debemos hacer, según esta postura, es confiar en los métodos científicos tradicionalmente probados como eficaces. Si hoy la conciencia se nos presenta como un gran misterio es porque aún estamos en los umbrales de su investigación. Lo mismo sucedió en su momento con el problema del origen de las especies o el del movimiento de los astros, por lo que es de esperar que en un futuro próximo la ciencia alcance, como en estos casos, una teoría completa de la conciencia. Según la forma en que lo ha planteado la filosofía de la mente a lo largo del siglo XX, lograr tal teoría completa de la conciencia implicaría explicar tanto sus características funcionales, como sus correlaciones causales con la base fisiológica. En otras palabras, el estudio científico y completo de la conciencia tendría que asumir una postura respecto del llamado problema mente-cuerpo (sentando las bases para su comprensión

¹ Véase Nagel 1974; McGinn, 1989.

² Véase Churchland, 1986; Chalmers, 1996.

³ Véase Dennett, 1991.

empírica), así como dar una definición precisa y una descripción del funcionamiento de los estados conscientes.

No obstante, la perspectiva filosófico-científica mencionada hasta aquí no es la única que ha sido utilizada para abordar el problema que nos ocupa. Desde principios del siglo XX, la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl se comprometió con una tarea de descripción rigurosa de la conciencia. Esta investigación había de indagar la estructura de la conciencia misma y de sus diversos modos con independencia de cualquier consideración de factores ajenos a la propia conciencia. De esta manera es posible, dice Husserl, capturar lo que de esencial hay en la conciencia: el modo en que presenta al mundo como dotado de sentido. Todo esto, por vía no empírica, sino reflexiva.

Tanto la visión de la ciencia experimental, como la perspectiva fenomenológica, asumen la posibilidad de llevar a cabo un estudio riguroso sobre la vida consciente. En ambos casos se supera el pesimismo de quienes afirman que nos encontramos frente a un misterio irresoluble. El trabajo realizado en términos de experimentación y modelación ha dado resultados útiles para la explicación de múltiples procesos conscientes. Por su parte, hay mucho terreno avanzado en el ámbito de la descripción reflexiva del sentido en cada uno de los diversos modos de conciencia. Se perfila entonces como deseable una interacción metodológica, en un inicio, que logre integrar los productos de ambas investigaciones. Si ese fuera el caso, podríamos avanzar en la comprensión de la conciencia en términos tanto explicativos de su funcionamiento como descriptivos de sus características inherentes. Después

de una larga historia de desarrollo aislado de ambas investigaciones, en los últimos treinta años se ha comenzado a explorar cada vez con mayor fuerza la posibilidad de esta interacción.

El objetivo del presente trabajo es doble: mostrar la utilidad de tal interacción disciplinaria para llevar a cabo una comprensión cabal de los modos de conciencia, así como abonar en la clarificación de cómo sería posible una interacción metodológica semejante. No obstante, aunque los fines en las disciplinas sean similares, el objeto de estudio sea presuntamente el mismo y la interacción se muestre como útil o necesaria, no se pueden soslayar los múltiples problemas que hay que enfrentar: no sólo hay incompatibilidades en lo concerniente al vocabulario y a los métodos, sino también en lo relacionado con los presupuestos teóricos. Así, será necesario aclarar en sus diversas acepciones, términos como el de “ciencia” o el concepto mismo de “conciencia”. Para tratar la posible superación del conflicto entre los presupuestos teóricos se ha de abordar el debate que se ha conocido como *naturalización de la fenomenología*.

A lo largo de este trabajo se intenta ofrecer una visión de la conciencia que haga posible su estudio riguroso tanto desde el punto de vista empírico como desde el reflexivo. Para ello es necesario partir de una perspectiva no reduccionista que considere los resultados de la investigación tanto de los procesos neurales y conductuales subyacentes a la vida consciente, como de las aportaciones fenomenológicas sobre la forma en que se le presentan a la conciencia los objetos con el sentido en que lo hacen.

Para llevar a cabo la propuesta es necesario en esta introducción indicar brevemente la situación actual de la investigación en torno a los procesos conscientes en cada uno de esos enfoques disciplinarios que se pretende relacionar, a saber: la filosofía fenomenológica y la neurociencia cognitiva. De tal modo se pondrán en evidencia los problemas de incompreensión conceptual y metodológica que deben ser superados para conseguir la pretendida relación disciplinaria.

2. Breve repaso de la idea de “conciencia”

Dentro de la filosofía misma, es posible apreciar gran diversidad de significados adjudicados al término “conciencia”. En la filosofía occidental es necesario remontarse a Descartes. Para el filósofo francés, el término “conciencia” es sinónimo de percatarse de la existencia y del contenido de los pensamientos. La conciencia no es, en este caso, más que una propiedad de la experiencia que resulta transparente e inmediata. No es posible, para Descartes, que exista un pensamiento del cual, por el simple hecho de existir en nuestras mentes, no seamos conscientes.

En la filosofía alemana de los siglos XVIII y XIX se complica más el análisis de la mente y se establecen diferencias entre términos como “conciencia”, “conocimiento”, o “razón”. Se lleva a cabo un análisis más riguroso de la estructura y desarrollo de la conciencia. Para Kant, por ejemplo, se trataba de estudiar la compleja estructura por la cual se producen las percepciones y los razonamientos y que queda oculta a la atención del sujeto. Esta estructura

debía ser puesta en evidencia por medio de una “crítica trascendental”.⁴ En la filosofía kantiana, la conciencia conserva el significado de “percatarse” de un contenido o proceso en la mente. No obstante, es posible predicar la propiedad de ser consciente tanto de representaciones sensibles (ser consciente de sensaciones: “intuiciones empíricas”), como de la síntesis de la variedad de las representaciones sensibles en una unidad (ser consciente de los conceptos), o del sujeto encargado de llevar a cabo tal síntesis (ser consciente del yo trascendental). En este último caso, hablamos entonces de autoconciencia: es el acto de unidad que acompaña a todos los pensamientos y por el que soy capaz de afirmar “yo pienso”.⁵

Para Hegel, la investigación se dirigía al estudio del desarrollo del espíritu, desde su punto de partida (la conciencia) hasta su expresión completa en el Saber Absoluto (la Ciencia). La conciencia, según Hegel, es saber de la experiencia inmediata particular, que implica al mismo tiempo la participación de la sensación, de la percepción y del entendimiento. En tanto punto de inicio del recorrido hacia la Ciencia, la conciencia no es saber de la realidad absoluta. En este punto hay apenas un conocimiento de que el mundo está ahí y que tiene ciertas características, pero aún no hay participación de la Razón. La autoconciencia aparece en Hegel como un paso siguiente en el que el sujeto enfoca su atención (que está originalmente dirigida hacia los objetos del mundo) hacia sus propios pensamientos. Conciencia y autoconciencia, conocimiento de las cosas y conocimiento de mis pensamientos sobre las cosas, son sólo los

⁴ Los términos *trascendental* y *trascendentalidad* serán usados con frecuencia a lo largo del trabajo en relación con la tradición filosófica alemana a la que pertenece Husserl y que tiene su origen en Kant. En éste último, es *trascendental* la filosofía que estudia las condiciones bajo las cuales es posible todo conocimiento en general. Así, estas condiciones (intuiciones puras, categorías y principios de la razón) son trascendentales (Véase Kant, 2002). El sentido específico en que Husserl utiliza estos conceptos se verá en el capítulo IV de este trabajo.

⁵ Véase Kant (2002), en particular, la “Analítica trascendental”. A diferencia de Descartes, la conciencia implícita en el “yo pienso” no implica ninguna afirmación ontológica, sino, en todo caso, epistemológica. Kant no infiere la existencia, o ninguna característica de la propia forma de existir, a partir del pensamiento, sino sólo la afirmación de que hay un acto del entendimiento por el que se determina la variedad de las representaciones en los conceptos.

dos primeros pasos en el camino hacia el saber absoluto. El estudio de este proceso describe por igual el recorrido en lo personal (en el filósofo), como en lo colectivo (la humanidad). Hay que destacar aquí que Hegel amplía el sentido y la aplicación de los términos “conciencia”, “razón”, “saber” de un modo que, en buena medida, resulta ajeno a las tradiciones tanto científicas como de la filosofía de la mente contemporáneas que aquí revisaremos.⁶

Para Husserl, como se verá más adelante, el estudio de la esencia de la conciencia es el objeto principal de un método radical que ha de hacer de la filosofía una ciencia rigurosa: la fenomenología. La conciencia es para Husserl un ámbito completamente diferente al de la realidad, que está compuesto por el conjunto de las vivencias las cuales, a su vez, están determinadas por su característica intencional. Esta última característica, la de la intencionalidad de las vivencias, que es central en el planteamiento de Husserl, aparece por primera vez en la filosofía moderna en la obra de Franz Brentano, para quien la referencia de los fenómenos psíquicos a un objeto o estado “fuera de ellos” es la característica que permite distinguir lo mental frente a lo físico para así delimitar el campo de estudio de la psicología descriptiva.⁷ En el planteamiento fenomenológico también hay una comprensión de la autoconciencia, pero no sólo como un estado reflexivo superior, sino también como un estado pasivo y prerreflexivo en la forma de la conciencia interna del tiempo.

A pesar de los importantes cambios de significado en el término “conciencia” en los autores mencionados, existe una constante en la línea filosófica que une a Kant con Husserl,

⁶ Hegel (1966) utiliza el término “fenomenología” para referir al desarrollo de la conciencia. No obstante, ese sentido del término difiere claramente del que utiliza posteriormente Husserl como investigación de las vivencias de conciencia. Es éste último sentido el que utilizaré a lo largo de este trabajo.

⁷ Véase Brentano (1874/1995) y Crane, 1998.

que determina algunos puntos de coincidencia. Es importante destacar estas similitudes con miras a una posible integración con otras tradiciones y disciplinas. En primer lugar, desde Kant hasta Husserl existe el interés por un estudio riguroso de la conciencia. A su vez, este es el punto de partida y el fundamento de todo conocimiento ulterior. Además, hay una nueva forma de abordar el problema del conocimiento que postulaba la tradicional división entre sujeto y objeto. Cuando se reflexiona con atención se evidencian las relaciones epistemológicas que existen entre la conciencia y el mundo en el que ella misma se encuentra también inmersa. La idea en juego en esta tradición germánica es que en la estructura misma de la conciencia está ya implícita la forma en que se ha de establecer esta relación entre el sujeto cognoscente y el mundo conocido. La concepción del mundo como el conjunto de experiencias constituidas de tal modo específico por nuestra conciencia desafía la idea de la existencia de dos territorios autónomos (el de lo físico y lo mental) cuyo estudio corresponde a disciplinas igualmente independientes y cerradas sobre sí mismas. El fundamento último del conocimiento en general, debe estar basado en una disciplina que estudie la estructura de la conciencia y la forma en que ésta nos otorga el mundo que conocemos: ya sea por medio de una concepción trascendental del conocimiento, ya sea por medio de una fenomenología del espíritu, ya por una filosofía fenomenológica.⁸

En general, podemos decir que el estudio de la conciencia en estos tres autores (Kant, Hegel y Husserl) siempre lleva la marca de una dirección de la atención desde el mundo hacia

⁸ Sobre este punto es digno de mencionar el trabajo de Jakob von Uexküll, etólogo y filósofo estonio-alemán quien recibió influencia kantiana y que, a su vez, influyó en el desarrollo posterior de filósofos fenomenólogos. Von Uexküll utiliza el término de “entorno” (*umwelt*) para explicar las relaciones de percepción y acción de los seres de una forma no jerárquica. Para este filósofo postdarwiniano, cada especie es perfecta dado su entorno y su acoplamiento perceptivo a él.

el propio pensamiento para revisar la estructura de los procesos mentales. En buena medida, es esta tradición de estudio sobre la conciencia la que determina el carácter de la filosofía continental posterior en Heidegger, Sartre o Merleau-Ponty, autores cuyas aportaciones bien pueden enriquecer el estudio de la mente en general a pesar de las diferencias teóricas que existen entre ellos en torno a la fenomenología husserliana.

Por otro lado, contemporánea a la filosofía de Husserl, y en buena medida originada de los mismos postulados de Brentano en los que se basó la fenomenología, se establece la perspectiva “analítica” en la filosofía a partir de las obras de autores como George Edward Moore, Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein. Bajo esta perspectiva se concibe la tarea de la filosofía como una labor de análisis de las estructuras lógicas del lenguaje con el fin de delimitar el ámbito de los problemas legítimos (aquellos que pueden ser expresados por medio de proposiciones con sentido y valor de verdad), de aquellos que se revelan como pseudoproblemas. Bajo esta idea, Gilbert Ryle (1949) hace la crítica de la filosofía cartesiana de la mente, denunciando lo que él concebía como errores categoriales en el tratamiento del problema mente-cuerpo. Así se establece la corriente de la filosofía de la mente que, paralela a su versión empírica,⁹ se conoce con el nombre de *conductismo lógico*. Esta filosofía sostiene la *reducibilidad* de los predicados mentales a predicados relativos a estados conductuales. A lo que en realidad nos referimos cuando utilizamos términos mentales en nuestro lenguaje,

⁹ En su versión psicológica, el conductismo, ya sea el clásico (Pavlov) o el operante (Watson, Skinner), busca establecer correlaciones empíricas entre estímulos y respuestas conductuales. Para el psicólogo conductista, en principio, todo estado mental es producto de un conjunto de estímulos y tiene o puede tener una expresión conductual, es por eso que la ciencia que logre abarcar en leyes dichas correlaciones explicaría en forma exhaustiva la vida mental (tal fue el intento de Skinner en su libro *Verbal Behavior* al querer explicar la facultad de la adquisición lingüística con base únicamente en reforzadores positivos y negativos). De tal modo, lo específicamente “mental” de los estados mentales resulta superfluo para la investigación psicológica.

afirmaba el conductista lógico, no es a otra cosa más que a conducta o a disposiciones conductuales. En rigor, esta postura teórica no niega la existencia de una substancia o cualidad subjetiva intrínseca a la vida mental, simplemente afirma que esa parte de nuestro lenguaje no hace referencia a dicha propiedad y que, por lo tanto, los presuntos problemas tradicionales en la historia de la filosofía tales como el de la relación mente–cuerpo, no son más que pseudoproblemas y confusiones lingüísticas. De ser cierta esta tesis, el estudio de las condiciones de verdad de las proposiciones que involucran términos mentales, la conciencia incluida, correspondería por completo a la ciencia de la psicología.¹⁰

Esta tendencia *naturalizadora* que consiste en tratar los problemas originariamente filosóficos en términos de las ciencias empíricas recibió su mayor impulso en el artículo de W. von Orman Quine “Epistemology Naturalized” (1969). Ahí, Quine afirma su tesis de la substitución: dada la incapacidad histórica de la filosofía para lidiar con los problemas escépticos tradicionales, se trata de substituir a la filosofía por la psicología como disciplina encargada del estudio del conocimiento. Se afirma que tanto los métodos como el enfoque de estudio del conocimiento han de ser los de la investigación empírica toda vez que son las condiciones reales (frente a las lógicas o trascendentales) las que importan en tal estudio.

La tendencia naturalizadora adopta un nuevo enfoque hacia la década de 1950 cuando se reintroduce la importancia de la investigación directa de la dinámica mental (y no sólo de su expresión conductual).¹¹ Para este nuevo “mentalismo” la conducta y las disposiciones

¹⁰ Véase Ryle (1949), Carnap (1965), Hempel (1997).

¹¹ Es Chomsky (1957b) quien, en su crítica al texto *Verbal Behavior* de Skinner (1957), hace énfasis en la necesidad de estudiar las condiciones mentales pre-existentes en el niño sin las cuales no se entiende la adquisición

conductuales no bastan para poder explicar la posesión de las facultades mentales superiores que exhibe la rica vida mental humana. La forma en que se relacionan los distintos tipos de estados mentales (la percepción, el recuerdo, la expectativa, las emociones o las creencias) deben ser estudiados mediante modelos que asuman la existencia de “estados internos” en el sujeto.

Hacia mediados de la década de los setenta, la filosofía anglosajona empieza a volcar su atención hacia el tema de la conciencia;¹² es entonces que se hace explícita la discusión sobre la posibilidad de elaborar una teoría completa que la explique. A partir de ahí se piensa que el problema general de la definición de los estados mentales y su relación con la base física carece de sentido si no se resuelve primero el problema general de qué es y cómo funciona la conciencia. El problema radica en la siguiente disyuntiva: o bien la conciencia es un objeto de investigación empírica en la misma medida que lo es cualquier otro objeto de investigación, o bien la conciencia exhibe características propias que eluden los estándares científicos tradicionales y, por lo tanto, habrá que desecharla como objeto de investigación científica o, en todo caso, habrá que reformular nuestros criterios de investigación. Dado que la filosofía de la mente de corte analítico parte de una perspectiva tendiente hacia la investigación empírica, la respuesta de los fisicismos, los eliminativismos o los funcionalismos termina decidiendo en favor de los estándares científicos “objetivos” y en “tercera persona”. En contraparte, quienes afirman la segunda parte de la disyunción hacen énfasis en las cualidades subjetivas de la conciencia, adoptando posturas pesimistas sobre su explicación científica o proponiendo

de la habilidad lingüística. Con esto, Chomsky sienta las bases para mirar la dinámica y la estructura de la mente que antes era considerada como una “caja negra” por el conductismo.

¹² Véase Nagel, 1974.

reformular nuestra idea de ciencia de modo que se incluya el uso de métodos en “primera persona”. Aquí parece haber una “brecha explicativa” que ha sido objeto de largo debate.¹³

Esta discusión se centra en buena medida en la existencia y función de los *qualia*. Como se acostumbra definir, los *qualia* representan el contenido fenoménico, cualitativo de toda experiencia. Si es posible explicar los *qualia* por medio de la ciencia, es decir, si es posible definirlos en términos del funcionamiento cerebral, entonces no hay problema alguno para elaborar una teoría científica de la experiencia y, con ello, de la conciencia. El problema consiste en que los *qualia* son la parte presuntamente más subjetiva e inefable de la experiencia: aquella que no puede ser compartida y, por lo tanto, que escapa a todo estándar público de determinación. Algunos filósofos, como Daniel Dennett (1988), afirman que la solución radica en la eliminación del término “*qualia*” toda vez que no designa nada, sino sólo una estéril disputa filosófica. Para otros, la solución está en elaborar una ciencia con criterios de objetividad más permisivos que integre métodos de investigación que validen la experiencia subjetiva de los estados conscientes.¹⁴

La filosofía en su versión naturalizadora ha recurrido a explicaciones que se basan en los aportes de las ciencias empíricas. Debido a su prometedor florecimiento, y a que las teorías filosóficas se adaptaban con mayor o menor acuerdo a sus resultados, fueron ciencias como la psicología empírica, la inteligencia artificial o las ciencias de la información las que más influencia tuvieron en el trabajo de los filósofos de la mente. Se creó así la dominante perspectiva filosófica que concibe a la mente de forma funcional, cognitivista y

¹³ Véase Levine, 1983.

¹⁴ Véase Chalmers, 1996.

representativa.¹⁵ Según esta perspectiva, el cerebro es un dispositivo biológico que instancia un sistema funcional que tiene la capacidad de recibir, procesar e intercambiar información con su medio por medio de representaciones simbólicas. Los procesos mentales importantes por los que se lleva a cabo tal intercambio y procesamiento de la información son aquellos involucrados en el conocimiento: percepción, memoria, aprendizaje y razonamiento lógico. El trabajo se centra en buscar modelos que expliquen de mejor manera el carácter y la forma de llevar a cabo de manera eficiente estos procesos mentales, así como de explicar en qué podrían consistir tales “representaciones” que serían necesarias para el funcionamiento del sistema. En general, este es el trabajo de la psicología cognitiva: proponer modelos de funcionamiento de los procesos mentales de carácter cognitivo.¹⁶ Psicólogos y filósofos han propuesto diversos modelos cognitivos de explicación de la conciencia. Un par de ejemplos representativos son la teoría de las versiones múltiples de Daniel Dennett (1991) y la teoría del espacio de trabajo global de Bernard Baars (1988).

En varios de estos modelos cognitivos se ha intentado definir a la conciencia como un proceso de orden superior encargado de “controlar”, “vigilar” o “integrar” el resto de los subprocessos cognitivos. Se establece así la diferencia entre procesos *personales*: asequibles a la atención del individuo, es decir, “conscientes”, y procesos *subpersonales*: procesos que se llevan a cabo con independencia del conocimiento y la voluntad del sujeto. El problema al postular esta diferencia es que aquí surge una nueva brecha explicativa que está expresada en las preguntas: ¿Cómo y debido a qué es que los procesos subpersonales se vuelven

¹⁵ A esta perspectiva filosófica la denomino *cognitivismo*. Al respecto, véase el capítulo I.

¹⁶ Como disciplina independiente, la psicología cognitiva surge hacia las décadas de 1950 y 1960 con los trabajos de Broadbent (1958) y de Neisser (1967), entre otros.

conscientes?, ¿Cuál es la característica necesaria y suficiente que presentan los procesos conscientes y en qué etapa del procesamiento de la información se adquiere?

La perspectiva cognitivista, dominante tanto en la filosofía naturalizadora como en la psicología cognitiva, resultó de tal influencia que dio nombre al campo de interacción de las disciplinas que intentaban explicar los procesos mentales: la ciencia cognitiva. Dentro de este campo interdisciplinario tienen un lugar importante las llamadas neurociencias. Es necesario hacer notar que en los estudios empíricos sobre el cerebro la forma estándar de descripción de los resultados es la visión cognitivista y el lenguaje que ella conlleva. Hacia las últimas décadas del siglo XX, con el fuerte impulso a las neurociencias facilitado por la ventaja de poder observar los procesos cerebrales en acción por técnicas no invasivas, se llevaron a cabo descripciones mucho más precisas de los procesos neurales subyacentes a los distintos estados mentales. La búsqueda de la característica relevante para la conciencia en la investigación neurológica ha llevado a respuestas naturalizadas que intentan explicar el surgimiento de la conciencia en términos de la física cuántica o de la activación conjunta de grupos neuronales.¹⁷ Aunque algunas de estas teorías aporten información de los procesos cerebrales subyacentes a estados conscientes (como el de la percepción visual) y de que hayan logrado superar en buena medida las nociones de localización de la conciencia en alguna zona cerebral o de la existencia de un “procesador central”, sufren del reduccionismo que denuncian los defensores de la experiencia subjetiva.

¹⁷ Sobre las teorías cuánticas de la conciencia, véase Stapp, 2007. Para la teorías Orch-Or, la teoría cuántica de Penrose-Hameroff, véanse Penrose, 1989; Hameroff & Penrose, 1996. Sobre la hipótesis de Crick y Koch sobre el surgimiento de la conciencia visual, véase Crick & Koch, 1990; Crick, 1994.

Otra característica común a estas descripciones es que se recurre a términos como: “información”, “representación”, “comprensión”, “significación”, o “intención”, que frecuentemente señalan una idea cognitivista de la mente. El resultado del uso de este lenguaje es una adjudicación de procesos intencionales al cerebro que es, cuando menos, criticable. Del cerebro, o de algunas de sus partes, se dice que “comprende”, “representa”, “manipula símbolos”, “percibe”, “recuerda” o “es consciente”. En todas estas formas de referirse a la actividad cerebral, y a los avances en su investigación, se evidencia un uso de los términos psicológicos que conlleva una importante confusión en la adjudicación de tales predicados, pues no es del cerebro del que se pueden predicar estos términos, sino del individuo como unidad. El análisis de la forma en que muchos neurocientíficos y filósofos adscriben incorrectamente estos términos llevaría a evidenciar compromisos cognitivistas que, como veremos, son problemáticos. Por supuesto, la descripción en términos cognitivos no es inadecuada en principio, sólo lo es su uso inapropiado e irreflexivo, lo cual puede entrapar la investigación en debates irresolubles y en búsquedas estériles. Como aclararemos en el capítulo III.2 a partir de las ideas de Bennett y Hacker, este uso extendido del lenguaje mental no es sólo metafórico y, por lo tanto, no resulta inocuo.¹⁸ Muchas de las elaboraciones teóricas de los propios científicos que intentan explicar sus hallazgos empíricos están caracterizadas por afirmaciones que adscriben intencionalidad a los procesos cerebrales. Si, como intentaremos hacerlo, se demuestra que tal uso del lenguaje es inadecuado, entonces dichas elaboraciones teóricas carecerían de sentido, no así los resultados experimentales mismos. Éstos últimos

¹⁸ Véase Bennett & Hacker, 2003. Bennett y Hacker señalan algunos ejemplos famosos de intencionalización del lenguaje neurocientífico: la referencia a imágenes de la mente en Crick, Damasio y Edelman, las hipótesis de Helmholtz o Gregory, la generación de un modelo descriptivo en tres dimensiones de Marr, las soluciones de Crick, Kandel y Wurz al problema del enlace, el almacenamiento de los recuerdos en el cerebro según Kandel o la idea de Damasio de que la función de las emociones es informarnos sobre nuestro estado corporal.

pueden (y deben) ser interpretados bajo otras aproximaciones que den cuenta de ellos de mejor manera.

3. Sobre la presente propuesta

Como queda claro, tanto en la filosofía como en la investigación científica son múltiples los sentidos del término “conciencia”. Dado que en el presente trabajo se intenta abonar en el terreno de la interacción disciplinaria para la investigación de la conciencia, se hará un uso del término que comprenda principalmente su aspecto fenoménico, rescatando así lo descubierto por la tradición filosófica germánica. De esta manera, entenderemos por conciencia el amplio campo de los estados mentales que dan unidad y sentido al mundo que se le presenta a un sujeto. Este aspecto primordial de la conciencia es accesible por la reflexión fenomenológica y no contraviene, sino que complementa, la indagación de las bases físicas por las cuales se realizan los diversos estados conscientes.

Aquí se asume que la comprensión cabal de la conciencia es posible por vía de la investigación científica siempre que no se deje de lado el estudio de su dimensión trascendental por medio de la reflexión filosófica. Tanto en la fenomenología como en la investigación empírica se habla de un estudio riguroso, científico y objetivo de la conciencia. Sin duda, los conceptos de ciencia subyacentes a ambas tradiciones son muy distintos. Así, reservaremos el término “ciencia” a su uso tradicional en tanto conjunto de saberes sistematizados de carácter natural y empírico. La investigación fenomenológica, no obstante, pretende ser la fuente primordial de rigor y objetividad. La subjetividad, como se verá, es un campo de estudio

legítimo y cuya estructura puede ser evidenciada y descrita en forma sistemática y rigurosa. No obstante, las herramientas son de carácter reflexivo y eidético, y no de carácter empírico. De tal modo, cuando nos refiramos a esta investigación, a la que Husserl llama “ciencia rigurosa”, lo haremos en términos de *investigación reflexiva* para evitar los equívocos posibles.

De igual forma, para los fines de este trabajo asumiré a la filosofía como el ejercicio conjunto de tres facultades: la crítica, el análisis y la reflexión. Por *crítica* entiendo la labor metadisciplinaria de revisión, evaluación y eventual corrección de los supuestos teóricos y metodológicos subyacentes en el ejercicio de las disciplinas implicadas en la investigación de la conciencia (incluidas las teorías filosóficas implícitas). Por *análisis* entiendo la identificación y observación del campo semántico de aplicación de los términos psicológicos implicados en la investigación que nos ocupa con la finalidad de evitar desplazamientos, ambigüedades, falacias e incorrecciones en la interpretación de los resultados y de cerrar el paso a las inferencias inválidas derivadas de tales datos. Finalmente, por *reflexión* entenderé la facultad filosófica de toda conciencia para regresar sobre sí misma con el fin de observar en forma rigurosa y descriptiva sus propias características estructurales.

En este trabajo la triple función de la filosofía en la investigación de la conciencia se asume de la siguiente manera: El ejercicio de la reflexión queda justificado cuando se comprende la necesidad de fundar la investigación sobre dos principios teóricos: el reconocimiento de la trascendentalidad de la conciencia y la convicción metodológica de investigar el campo de la conciencia en su pureza, es decir, con independencia de cualquier otro campo, ya sea causal, evolutivo, molecular, etcétera. A partir de la propuesta metodológica de

Daniel Dennett (1991) se hace la revisión y evaluación crítica de los principios teóricos del cognitivismo como fundamento de la investigación empírica de la conciencia. Habiendo evidenciado los principales fallos del cognitivismo se previene sobre las interpretaciones intencionalistas que adscriben predicados psicológicos a procesos subpersonales, poniendo énfasis en la necesidad de cuidar el uso y la aplicación de los términos psicológicos tanto en las explicaciones teóricas, como en la interpretación de los resultados.

Se intentará demostrar que la mejor manera de comprender en toda su complejidad a la conciencia es por medio de una investigación que no esté sustentada en presupuestos teóricos de carácter especulativo ni reduccionista. Las múltiples respuestas que pretenden explicar el funcionamiento y la estructura de la conciencia a partir de su reducción a un sustrato más básico (la conducta, la realización neuronal o la función, por ejemplo) fallan en capturar lo que de esencial hay en la conciencia, a saber, su cualidad para dar sentido al mundo. Los diversos modos bajo los cuales se significa al mundo y la forma en que se hacen presentes los contenidos ante la conciencia sólo son accesibles por medio de una indagación reflexiva que, por sí misma, es independiente de las especificidades neurales que tome su realización. Por tanto, se demostrará que, en tanto filosofía naturalizante de corte reduccionista, el cognitivismo falla en su intento por brindar una teoría completa de explicación y descripción de la conciencia.

El trabajo se divide en tres grandes capítulos de la siguiente manera. En la primera parte se hace la exposición general de la fenomenología husserliana como disciplina encargada de la descripción de los estados de conciencia. Se inicia con una introducción sobre

las relaciones entre la fenomenología y la filosofía de la mente en general (capítulo I.1). A continuación, se hace una justificación de la utilidad de incluir la perspectiva fenomenológica husserliana en los estudios empíricos de la conciencia (capítulo II.2) y se hace una breve exposición de los conceptos básicos de esta teoría, haciendo énfasis en las tres herramientas de esta perspectiva que serán necesarias en la propuesta metodológica final (capítulo I.3): la reducción fenomenológica (epojé), la reducción eidética (intuición de esencias) y el análisis intencional. Se finaliza el capítulo con una breve exposición de algunos usos metodológicos que se han dado a las herramientas fenomenológicas en el estudio empírico de la conciencia (capítulo I.4).

El segundo capítulo está dedicado al análisis de los proyectos naturalistas de investigación de la conciencia. En la primera parte se hace la exposición general del programa cognitivista que subyace a la práctica de la ciencia cognitiva desde sus orígenes (capítulos II.1 – II.2). Después se lleva a cabo la exposición de la teoría de la conciencia y del método propuesto por Daniel Dennett (capítulo II.3), una de las propuestas más influyentes y debatidas dentro de la filosofía de la mente contemporánea que, al mismo tiempo, es una de las principales representantes de la tradición cognitivista actual. Se trata, además, de un cognitivismo que intenta integrar otras tradiciones disciplinarias que son ajenas a los orígenes de la ciencia cognitiva, como es la fenomenología. Un punto más a favor de esta selección es que Dennett ofrece al mismo tiempo tanto una teoría de la conciencia como un método de

carácter cognitivista, “científico” y “objetivo” de acceso a ella, a saber: la teoría de las *versiones múltiples* y el método de la *heterofenomenología*.¹⁹

Posteriormente se exponen los problemas del cognitivismo (capítulo II.4) y se expone el proyecto naturalista de la corporización (capítulo II.5) con la finalidad de contrastar los supuestos entre los dos proyectos naturalistas en cuestión. En este apartado se dedica un espacio al método neurofenomenológico de Varela por tratarse al mismo tiempo de una propuesta igualmente interdisciplinaria y no reduccionista de la conciencia. Este segundo capítulo finaliza con los debates sobre la posibilidad de abordar la conciencia desde una perspectiva naturalista y la posibilidad de llevar a cabo un desarrollo naturalista de la fenomenología husserliana (capítulo II.6).

En la última sección se establece primero el marco general para la propuesta de un método en donde participen la reflexión y el análisis filosófico junto con la investigación empírica de la conciencia (capítulo III.1). A continuación se trata el tema del análisis de los términos psicológicos dentro de la investigación (capítulo III.2). Posteriormente, se presenta el método de **Colaboración Bidireccional entre Filosofía y Ciencia (CBFC)** que consta de cinco pasos (capítulo III.3). Para ello, se detalla la participación de la fenomenología en el nivel teórico y en el metodológico. Cada uno de los pasos del método instancia la visión general que permea todo el trabajo: la necesaria colaboración entre la filosofía y la ciencia empírica. Sin embargo, la propuesta no se presenta como absoluta o incompatible con otras metodologías. Su

¹⁹ En 1991 Dennett publica *Consciousness Explained*. Aunque las ideas principales se encuentran ya en trabajos anteriores, es en este texto donde se propone con toda claridad tanto la teoría como el método referidos. Véase Dennett, 1969; 1982; 1987; 1990.

objetivo particular es el de hallar y evaluar los diferentes aspectos de las vivencias de conciencia que se describen en el nivel reflexivo. De tal modo, se finaliza con una exposición de los problemas que enfrenta la aplicación de un método interdisciplinario como el propuesto a partir de otro intento metodológico de estudio empírico de la conciencia a partir de textos fenomenológicos: la propuesta Name-core de Díaz (2013).

I. LA INVESTIGACIÓN DEL SENTIDO: LA FENOMENOLOGÍA

No es tiempo de ser dogmático o excesivamente académico. En cambio, es tiempo de ser cuidadoso y de no olvidar lo que otros ya han logrado.
(Depraz & Gallagher, 2002: 4, Introducción editorial
A Phenomenology and Cognitive Science)

Mientras escuchaba al señor Ryle, también he tenido la impresión de que lo que decía no era tan ajeno a nosotros [los fenomenólogos] y que la distancia, si acaso hay alguna, es una que él pone entre nosotros más que una que yo encuentre ahí.
(Merleau-Ponty, en respuesta a G. Ryle, citado por Gallagher, 2005: 294)

1. Antecedentes

Hay ocasiones en que resulta necesario, pero complicado, reunir dos cosas que tuvieron un origen común. Un buen inicio es reconocer tal origen. Es por esto que la historia de los desarrollos teóricos no resulta nunca ociosa. En el caso de las relaciones entre la tradición fenomenológica y la filosofía de la mente contemporánea no es necesario hacer una reconstrucción histórica remota, de modo que es posible sacar a la luz lazos históricos de unión que en primera instancia parecerían escasos y poco importantes. Bien es cierto que el hecho de reconocer las cercanías históricas no significa que sea posible congeniar ambas tradiciones para hacer un programa común de investigación; la coherencia y la continuidad teórica no están en absoluto garantizadas por la historia compartida. No obstante, algunas claves en el origen pueden ayudarnos a comprender el proyecto que hoy tiende a llamarse “naturalización de la fenomenología”.

Es bien sabido que durante el siglo XX la filosofía se vio dividida en dos grandes tendencias de investigación: la filosofía analítica y la filosofía continental. A pesar de que hay temas que resultan comunes, como los epistemológicos o, precisamente, los temas relacionados con la mente y la conciencia, cada una de estas tendencias presenta perspectivas, métodos y principios propios y distintos. La creación de escuelas dentro de cada una de estas tradiciones durante algunas décadas hizo que, en ocasiones, se estuviera trabajando sobre campos de intereses similares, pero paralelos. Esto provocó una idea de incompatibilidad entre tradiciones que acarrea con frecuencia incomprendimientos, cuando no francas omisiones o ignorancias mutuas. Los intentos de relación se ven con cierto pasmo y recelo. Es por eso que, con frecuencia, no se logra aquilatar la relevancia de los estudios filosóficos provenientes de las tradiciones continentales para la investigación actual desde la ciencia cognitiva y la contemporánea filosofía de la mente.

No obstante, hay que acudir a la segunda mitad del siglo XIX para observar que las dos tradiciones filosóficas en cuestión tienen, en parte, un origen común. Las ideas de Brentano sobre la intencionalidad, el rigor analítico y la posibilidad de una filosofía científica están presentes tanto en la filosofía analítica del lenguaje, la lógica y las matemáticas, como en la propuesta fenomenológica. Los dos autores que encabezaron estas tendencias, Frege y Husserl, se leyeron mutuamente y entre ellos hubo un intercambio fecundo. Cabe esperar que la distancia que separaba a sus intereses filosóficos y sus modos de abordarlos no era mayor que la de cualesquiera otros dos filósofos trabajando en la tradición germana de la época. Ambos tenían intereses filosóficos hacia las matemáticas y el lenguaje y ambos se encuentran comprometidos con empresas antipsicologistas. En las *Investigaciones Lógicas* de Husserl,

sobre todo en su parte primera, se evidencia una estrecha comunidad de temas con Frege en cuanto al análisis de la significación, las relaciones semánticas, la representación, el sentido y la evidencia. Existen, sin duda, otros tantos campos en los que hay marcadas distancias; tal es el caso de la actitud de Husserl hacia el naturalismo y las ciencias en general o su idea de la filosofía como fundamento absoluto de toda forma de conocimiento.

La fenomenología de Husserl resultó uno de los programas de investigación más fecundos en la filosofía. Heidegger, Sartre o Merleau-Ponty desarrollan filosofías a partir de la fenomenología que no son simples reelaboraciones de los postulados husserlianos. Un tema interesante, que podría ser motivo de un trabajo autónomo, es el de las relaciones que las filosofías de estos autores mantienen con las ciencias empíricas. Baste aquí decir que, cuando menos el trabajo de Sartre sobre las emociones (2012) y el de Merleau-Ponty sobre la percepción (1965) se valieron de los avances en psicología (particularmente de la Gestalt) y psicofisiología de la época. Esta actitud receptiva del autor de la *Fenomenología de la percepción* hacia otras perspectivas de investigación filosófica se evidencia en el segundo epígrafe con que abre este capítulo. No obstante, estas relaciones no fueron suficientes en su momento para motivar discusiones metateóricas sobre la importancia de la relación entre las ciencias empíricas y la fenomenología.

Hoy es cada vez más frecuente encontrar apelaciones a la necesidad de llevar a cabo encuentros entre ambas tradiciones en lo concerniente a los estudios de la conciencia. Aunque quizá no en forma explícita dentro de su texto, cuando T. Nagel (1974) trae de nuevo a la conciencia al centro de la discusión en la filosofía analítica de la mente, abre el espacio para la

búsqueda de recursos de investigación de la mente que sobrepasen los límites de la filosofía analítica. El problema, sin embargo, es más complicado de lo que parece. A las dos tradiciones originales se suma hoy todo un tercer campo de investigación empírica integrado, principalmente, por las neurociencias y la psicología cognitiva. Desde muy pronto en su historia, la filosofía de la mente tomó una actitud naturalizadora tendiente a las ciencias empíricas retomando y replicando en teorías filosóficas los avances de la inteligencia artificial y la teoría de la computación, primero, y de la investigación del cerebro y de los modelos cognitivistas después. Ahí es donde se insertan intentos como el de la *heterofenomenología* de Dennett o el de la *neurofenomenología* de Varela.

Hasta tiempos recientes, los filósofos dentro de la tradición naturalista de la mente han desarrollado sus teorías con el desconocimiento de lo desarrollado en temas similares por parte de la filosofía continental. Estas omisiones, y en ocasiones francas resistencias, las menos de las veces se deben a serias reflexiones sobre la incompatibilidad de los postulados básicos. Más adelante se hará el análisis de los supuestos erróneos sobre la fenomenología que están presentes en el cognitivismo de autores como Dennett. Aquí mencionaré algunos ejemplos generales de incomprensiones en las que ha incurrido la filosofía naturalista cuando intenta utilizar o refutar corrientes ajenas a esta tradición, como la fenomenología. Posteriormente justificaré la necesidad de la inclusión de la fenomenología en el estudio científico de la conciencia. A continuación se hablará sobre el método fenomenológico para, finalmente, hacer una breve descripción de las tres herramientas fenomenológicas que serán necesarias en la propuesta metodológica hacia el final de este trabajo.

La incomprensión comienza con la multivocidad en el uso de la voz “fenomenología”.²⁰ En la filosofía naturalista de la mente se usa por igual el término para referirse tanto a las cualidades subjetivas e inefables de la experiencia o *qualia* (particularmente de la experiencia sensible), como para referirse al conjunto de entidades que pueblan la conciencia o a la corriente doctrinal inaugurada por Husserl (Gallagher, 1997, Brook, 2008; Gallagher & Zahavi, 2008). La asimilación del término “fenomenología” con los *qualia* lleva a una completa distorsión de la teoría fenomenológica. En ningún momento, el método planteado por Husserl pretende ser una reducción de las vivencias a las sensaciones subjetivas e inefables tal como acostumbran ser caracterizados los *qualia*. Lo mismo sucede con la asimilación de la fenomenología con la introspección. Es común que se acuse a la fenomenología de ser un método cuyos resultados no pueden ser intersubjetivamente comprobados, pues presuntamente no trasciende la descripción de los estados subjetivos individuales. Una atenta lectura de Husserl basta para demostrar que esto es del todo falso. Husserl, como se verá, no intenta hacer una ciencia de los rasgos particulares de la conciencia de cada individuo, pues esto es imposible y está en contra de la idea general de ciencia. Lo que investiga la fenomenología, al igual que cualquier otra ciencia, es lo que de general hay en la conciencia²¹ y para ello no es la

²⁰ Esta multivocidad del término no es, por cierto, exclusiva de la filosofía analítica o naturalista. Al interior de la propia corriente iniciada por Husserl existen varios sentidos asociados a los términos “fenómenos” y “fenomenología”. Al respecto, véase: Ziri6n, 1987.

²¹ En el lenguaje de la filosofa de la mente contemporánea, se podrfa pensar que lo que aquf se afirma es que la fenomenologfa estf interesada en los estados mentales como tipos (*types*) y no como casos (*tokens*). Esta distinción, originalmente hecha por Peirce (1931-36), ha servido para diferenciar entre distintas versiones de la teorfa de la identidad. Mientras que el estado mental considerado como “tipo” es un concepto abstracto, cuando se le considera como “caso” estamos hablando de una instancia concreta. Sin duda, a la fenomenologfa le interesan los conceptos (tipos) en su mäs amplio grado de generalidad y no las realizaciones de los estados mentales. Estas últimas quedan bajo la investigaci6n de las ciencias empíricas. No obstante, la experiencia subjetiva, o *qualia*, no entra en ninguno de estos t6rminos y, por lo tanto, no es objeto de estudio ni de una ciencia de esencias como la fenomenologfa, ni de una ciencia empírica.

introspección el método adecuado, sino la reflexión del sujeto sobre la estructura de las vivencias de conciencia.²²

Dentro de la tradición naturalizada, Dreyfus (1972) fue pionero en abogar por una consideración fenomenológica de la conciencia; no obstante, también es cierto que su interpretación de los principios husserlianos incurre en francos errores (Zahavi, 2004; Thompson, 2007). Para Dreyfus, la fenomenología es una forma de “solipsismo metodológico”²³ y de pre-representacionismo²⁴ que haría eventualmente posible el surgimiento de las posturas cognitivistas. En el centro de esta confusión está el doble uso del término “intencionalidad”: por un lado el de la vertiente fenomenológica y, por el otro, el de la discusión analítica. La intencionalidad para la fenomenología no es una forma de relación con el mundo en la manera en que lo entienden las posturas representacionistas. Un correcto análisis del término en Husserl debería bastar para prevenir esta interpretación, así como las nociones que afirman que la filosofía husserliana “olvida” al mundo, por lo cual se le debe catalogar dentro de los métodos en “primera persona” que no permiten un acceso al conocimiento objetivo.

Finalmente, podríamos señalar otras dos confusiones relacionadas con las anteriormente mencionadas. Tanto la discusión “métodos objetivos en tercera persona – métodos subjetivos

²² Sobre la confusión entre la introspección y el método fenomenológico, véase el capítulo III.1, en particular, la nota 51.

²³ Husserl (2005: 76-77) dice explícitamente: “Acaso la reducción al *ego* trascendental sólo traiga consigo la apariencia de una ciencia definitivamente solipsista... De hecho, se verá que un solipsismo trascendental sólo es un grado filosófico inferior, y en cuanto tal tiene que ser definido, al fin metódico de poder hacer entrar en juego del modo justo los problemas de la intersubjetividad trascendental como una subjetividad fundada o de grado superior”.

²⁴ Una interpretación similar de Husserl como un “funcionalista” se encuentra en Mensch, 2000.

en primera persona”, como el problema analítico de las otras mentes entendido como el análisis de la forma en que adjudicamos estados mentales a los otros, provienen, según la fenomenología, de una falsa concepción de las relaciones sujeto-mundo. Ambas discusiones parten de presupuestos típicos dentro de la filosofía naturalista y compartidos por el cognitivismo en general, que pueden ser rechazados desde los principios de una fenomenología como la husserliana. Se trata de supuestos especulativos como el de la existencia de un mundo objetivo independiente de la conciencia, la concepción de la tarea de la investigación científica como el estudio de un mundo material, o de la inferencia como única vía de acceso a la conciencia ajena.²⁵ La fenomenología, en cambio, evita caer en presupuestos especulativos como estos, intentando permanecer dentro de la descripción de lo psíquico en sí mismo (lo psíquico *puro*). De tal modo, recurrir a los principios fenomenológicos para intentar resolver cuestiones relacionadas con estos problemas puede ser un despropósito de origen.

2. Necesidad de la fenomenología

Como he afirmado, estos problemas señalados provienen de la incomprensión de la tradición fenomenológica. Eso no sería negativo por sí mismo si se revelara que la fenomenología no es en absoluto necesaria para un estudio científico de la conciencia. Creo que esto no es así: la fenomenología no sólo es útil, sino necesaria en esta empresa. Es por ello que los temas relacionados con la reflexión fenomenológica y la descripción rigurosa de los diversos estados de conciencia deberán ser revisados. Aquí se afirma que sólo haciéndonos conscientes, por medio de la discusión continua de estas distancias, podremos barruntar posibles vías de

²⁵ En el capítulo V.1 se tratarán de aclarar algunos de estos presupuestos especulativos implícitos en las discusiones al interior de la perspectiva cognitivista de la mente.

comunicación. Para ello es indispensable volver a los postulados que subyacen a las posturas en conflicto. Sólo a partir de ahí se pueden establecer nuevos intentos de trabajo común, bajo la forma de heurísticas y metodologías primero, o de teorías y cambios epistémicos en la manera de abordar la investigación de la conciencia, después. Como sea, saber si se ha de tratar de una integración, de un mutuo alumbramiento, de una colaboración metodológica o, eventualmente, de una naturalización completa de la fenomenología, es algo que no podemos saber *a priori*.²⁶

Lo que sabemos con certeza es que, lejos de contar con una teoría potencialmente concluyente sobre el tema de la conciencia, nos encontramos con una investigación naciente que parece tener las características de lo que Kuhn denominara estado pre-paradigmático, en donde ninguno de los recursos a la mano basta para responder a todas las preguntas provenientes de los múltiples niveles de investigación sobre la conciencia. Hasta recientemente, la tendencia en la investigación empírica sobre la conciencia ha sido la marcada por la autosuficiencia disciplinaria. Se ha hecho pensar que una determinada visión, no precisamente crítica sobre la actividad científica, es suficiente para explicar por completo la conciencia. Con ello, se ha juzgado a la fenomenología como una perspectiva innecesaria para la empresa científica. Como dicen Depraz y Gallagher en el epígrafe de este capítulo, no es útil para la empresa en cuestión asumir una postura dogmática. Pero no por ello, agregamos aquí, se debe ser poco riguroso con la tradición fenomenológica. Es por eso que se hace necesario explicar las razones por las cuales la investigación de la conciencia no puede prescindir de la fenomenología, demostrando así que su inclusión no sólo no hace que la investigación sea menos rigurosa, sino que, de otra manera, lograr el rigor científico sería imposible.

²⁶ Con base en esta revisión de los principios de la fenomenología y de sus herramientas, aquí se propone una vía específica de interacción que se ha de plasmar en un esbozo metodológico hacia el final del capítulo V.

Quienes, como Dennett, afirman la posibilidad de realizar un estudio científico de la conciencia apelan constantemente a la evidencia empírica. En efecto, la evidencia es uno de los criterios más importantes para la labor de toda ciencia particular. Los científicos buscan hechos cuya verdad pueda ser establecida con suficiente certeza. No obstante, certeza y evidencia son criterios que encuentran su justificación no en los hechos mismos del mundo, sino en la propia estructura del conocimiento. Es a partir del acuerdo riguroso entre subjetividades que se establece bajo qué condiciones es posible constatar en forma directa y clara la existencia del hecho científico. Para que en efecto se logre el establecimiento riguroso de los estándares de evidencia y justificación es necesario comprender la estructura de nuestra conciencia bajo la que se nos abre el mundo para su investigación. La evidencia es un tipo específico de vivencia y, en tanto criterio último del conocimiento, resulta ineludible dentro de la ciencia. Sin una determinación rigurosa previa de lo que sea la evidencia, es imposible establecer cualquier investigación sobre las bases firmes del conocimiento.

Por otro lado, la actitud científicista detrás de las propuestas de la ciencia cognitiva y la filosofía naturalista de la mente asume que el mundo está enteramente conformado por materia. Lo no material es no-objetivo y, por lo tanto, la subjetividad no es tema de investigación científica. A partir de este supuesto hay dos actitudes posibles: o se rechaza la subjetividad como una “auténtica realidad” y se pretende por tanto reducirla a fenómenos de carácter material (fisicismos, funcionalismos y teorías de la identidad) o se acepta su existencia, pero se declina la pretensión científica de explicarla (es la postura de los llamados “misterianos” y aquella que lleva a plantear “brechas” y “problemas difíciles”). En ninguno de los dos casos se

reconoce que la cualidad inherente de la conciencia es su facultad para dotar de sentido al mundo de un sujeto, ni que la subjetividad es un producto más de la naturaleza que puede ser estudiado en sus condiciones generales. El problema proviene de dos confusiones: 1) la confusión entre subjetividad y experiencia individual y 2) la idea de que a lo subjetivo sólo se puede acceder por vía introspectiva. Si esto segundo es cierto, no son esos datos los que le interesan a la fenomenología, ni, en realidad, a ninguna investigación científica. Lo realmente importante es lo que de universal tiene la subjetividad. La vía de acceso a esas estructuras invariantes de la experiencia (y de la conciencia en general) es la de la reflexión (no la introspección) que puede hacer todo individuo sobre sus propias vivencias, pero cuyos resultados han de poder ser intersubjetivamente comprobables.

Es necesario resaltar este último punto respecto de la subjetividad. A la fenomenología en tanto investigación rigurosa, le interesa lo mismo que a toda ciencia posible: lo universal de su objeto y no las condiciones específicas que toma la conciencia en un caso individual. Del mismo modo que la física, por ejemplo, busca las condiciones generales del movimiento de los cuerpos con el fin de poder explicar posteriormente el movimiento de un cuerpo particular dadas las condiciones iniciales, ha de existir también una ciencia que se encargue de describir las condiciones de posibilidad de toda conciencia en general, de describir cuáles son las características esenciales de los diferentes modos de conciencia y de establecer los principios de las relaciones entre ellos. Sólo a partir de ese marco general de comprensión de la conciencia se puede fundar una ciencia psicológica que dé cuenta de los hechos psíquicos de los sujetos, así como emprender la búsqueda de las correlaciones psicofísicas de las vivencias. En tanto individual, la experiencia es siempre inaccesible para todos excepto para quien la vive.

Pero esto no es un rasgo específico de algunas experiencias (aquellas en que, presuntamente, su contenido es algo “subjetivo”), sino de toda forma de experiencia. En otras palabras, el informe de mi experiencia perceptiva (sobre un árbol, por ejemplo) no es menos inaccesible que el informe de mis creencias (religiosas, políticas), sensaciones (dolores, sabores) o estados de ánimo (tristeza, enojo). No es en “lo interno” en donde está la imposibilidad de hacer una ciencia, sino en lo singular y específico de tal o cual experiencia determinada. No obstante, es posible hacer una ciencia sobre el objeto físico percibido en tanto objeto físico, lo mismo que es posible hacerla sobre la percepción de un objeto físico en general.

En efecto, así como a la ciencia empírica de la naturaleza le antecede una ciencia pura del espacio (la geometría y la matemática pura) que no se ocupa de las condiciones fácticas de los cuerpos, sino que establece las condiciones de posibilidad de todo cuerpo en el espacio, de igual manera la fenomenología describe el campo de lo psíquico puro. Una ciencia es pura en dos sentidos: 1) en que prescinde de toda determinación empírica y 2) en que se ocupa de su objeto de estudio sólo en tanto él mismo, sin consideraciones de ámbitos distintos al investigado. Como ya se dijo, la geometría y la matemática puras son tales en virtud de la primera condición, pero también lo son en el sentido de que no se ocupan en absoluto de las condiciones psíquicas o materiales de los sujetos que piensan y usan las leyes del espacio y de los números. Por su parte, la *psicología fenomenológica* es igualmente pura al ocuparse sólo de lo psíquico en cuanto tal. Con esto no se pretende que el aspecto físico sea inexistente y, ni siquiera, irrelevante. Lo único que se afirma es que no es por la vía de la investigación física (o fisiológica) que se puede encontrar lo universal de lo psíquico. A esto corresponde una psicología fenomenológica, la cual, en tanto ciencia descriptiva de la conciencia, ha de

establecer con certeza el campo de las vivencias de conciencia en su estructura esencial para después estar en posición de contestar preguntas de índole causal del tipo: “¿De dónde y cómo surge la conciencia?”. Es precisamente la carencia de una descripción previa y rigurosa de las estructuras de las vivencias de conciencia, lo que caracteriza a la forma vaga e inespecífica en que son usados los términos importantes de la ciencia cognitiva: “conocimiento”, “experiencia”, “percepción”, “representación”, “comprensión”, etc.

Por otra parte, hay que señalar la omisión en la que incurre toda investigación naturalista de la mente de carácter reduccionista. Lo estructural en la conciencia es su cualidad de presentar al mundo de una forma determinada para un sujeto. Los objetos y situaciones siempre son tales para una conciencia que los presenta según diversos modos: en el recuerdo, en la percepción, en el deseo, en la imaginación, en la emoción, etcétera. Esta cualidad básica de la conciencia es irreductible, es decir, no es explicable por otro sustrato distinto, ya sea físico o psicológico. Las preguntas legítimas sobre cómo opera el cerebro en determinados modos de conciencia o sobre cómo proceden determinados grupos de sujetos bajo tareas cognitivas específicas no dicen nada sobre los diversos modos en que los objetos y los hechos se le presentan a todo sujeto en tanto deseados, recordados, percibidos o imaginados. Y sin embargo, es precisamente esa cualidad la que quisiéramos explicar y describir en forma sistemática. Lo deseable sería tener las herramientas adecuadas para poder diferenciar los diversos modos de la conciencia, así como la forma en que éstos se relacionan con sus objetos. Esa es la tarea que pretende lograr la fenomenología.

Finalmente, hay que hacer notar el carácter anti-especulativo de la propuesta husserliana. La ciencia empírica pone especial rigor en el diseño de sus experimentos con el fin de que no existan variables no consideradas y que puedan alterar los resultados. El mismo rigor ha de ser puesto a nivel teórico, impidiendo que se deslicen presupuestos no comprobados (o, incluso, no comprobables) por la respectiva evidencia. En su reflexión, el fenomenólogo está en constante revisión con el fin de no apartarse de su objeto de estudio: los fenómenos, es decir, las vivencias de conciencia sin intervención de las condiciones empíricas. Esto, con el fin de no hacer afirmaciones que excedan su campo de reflexión y para las cuales no haya evidencia. El lema husserliano “¡A las cosas mismas!” urge al investigador a permanecer en el campo que directamente le compete: las propias vivencias, en el caso del fenomenólogo. Es sobre éstas últimas sobre las que se puede hacer reflexión con el fin de encontrar sus esencias. Toda afirmación más allá de este ámbito será especulativa y, por lo tanto, ha de ser rechazada. Tal es el caso de las afirmaciones típicas de la metafísica (todo tipo de realismos e idealismos, por ejemplo).

Resumiendo: el campo de la conciencia no es ajeno a la necesidad, al igual que en otros campos de investigación científica, de desarrollar en forma preeminente una investigación pura de su objeto que establezca las características generales y esenciales de su estructura con independencia de las condiciones de hecho que se dan en los sujetos conscientes. Tal objetivo es logrado por la psicología fenomenológica que, en la propuesta teórica de la fenomenología husserliana, garantiza el cumplimiento de los estándares científicos que son normalmente utilizados para apelar a un enfoque objetivo en la investigación. De tal modo, los conceptos de evidencia, rigor científico, autocrítica, universalidad y actitud antiespeculativa, no adquieren un

significado preciso si no es a través de la reflexión filosófica. Pero, aún más importante, sin una investigación de carácter reflexivo que describa cómo es que los objetos se nos presentan en el sentido en que lo hacen y cómo la conciencia presenta modos específicos para cada una de las diferencias objetivas que presenciamos, sería imposible pretender que habremos entendido cabalmente la conciencia por más que logremos saber todo lo concerniente a su realización o a su desarrollo evolutivo. Se muestra, por tanto, que la visión que tradicionalmente lanza el cientificismo sobre la fenomenología no corresponde a la realidad. Un examen detenido de la propuesta de Husserl evidencia la necesidad de la incorporación de la fenomenología en forma constitutiva dentro de la investigación científica y completa de la conciencia.

3. Breve exposición de la fenomenología de Husserl

El término “fenomenología” tiene una larga historia, particularmente en la filosofía alemana. En Kant, el “fenómeno” sirve para distinguir el reino epistémico de aquel que no es accesible a nuestro conocimiento, el “noúmeno”. Con ello se revela la estructura constructiva (trascendental) del conocimiento. En Hegel, la fenomenología es el devenir histórico por medio del cual el espíritu llega al conocimiento absoluto. En Husserl, como veremos, se trata al mismo tiempo de un método, una doctrina y una toma de posición sobre el fundamento del conocimiento en general. En ninguno de estos casos, el término “fenómeno” se identifica con “apariencia” en el sentido de engaño o distorsión de la realidad. Tampoco, como ya se dijo, se refiere a entidades subjetivas intermedias surgidas por la interacción con los objetos (en el sentido de *sense-data* o *qualia*). “Fenomenología” en Husserl designa, en cambio, la disciplina

encargada de describir, con rigor y en forma reflexiva, las entidades del campo legítimo de estudio que forman los fenómenos de conciencia.

En el año de 1900 aparecen publicadas las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. En este libro se encuentra una primera caracterización y puesta en práctica de la fenomenología, en un sentido aún limitado: como *psicología descriptiva*. No es sino hasta las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) donde se da una definición completa de la fenomenología y una descripción de su campo. Para poder explicar los principios de la doctrina husserliana es necesario hacer algunas indicaciones teóricas previas.

Durante el siglo XIX existían tres influyentes perspectivas teóricas que intentaban dar una comprensión completa del conocimiento: el historicismo, el positivismo y el psicologismo. Para Husserl, ninguna de estas tres perspectivas puede establecer un fundamento general del conocimiento.²⁷ Todos son postulados que en sus puntos más radicales conducen al escepticismo por distintas vías: por el cientificismo empirista, el relativismo histórico o por la subjetivización del conocimiento y de la verdad. Si bien es cierto que estas posturas pueden representar programas de investigación filosófica, sus resultados son negativos por no estar fundamentados en una filosofía rigurosa que, a su vez, sea capaz de explicar la esencia del conocimiento y la verdad. La organización total del conocimiento no se consigue a partir de posturas filosóficas que se basen en la pura ciencia empírica, en la historia o en la psicología. El problema de estos programas es que caen en una argumentación circular al afirmar que el

²⁷ Para la crítica que lleva a cabo Husserl contra el historicismo, el positivismo y el psicologismo, véase su ensayo *La filosofía como ciencia estricta* (Husserl, 2009), así como la correspondencia con W. Dilthey publicada en el mismo tomo.

conocimiento es esencialmente empírico y al intentar fundamentarlo por vías empíricas: la historia, la física o la psicología. Se necesita una crítica fundamental que sienta las bases y los principios sobre los que se organicen los conocimientos particulares y de donde surja el grado de validez de cada tipo o forma de conocimiento. Esta fundamentación crítica se logra sólo a partir de una filosofía rigurosa previa a toda consideración empírica que, en sí misma, no sea también empírica, sino reflexiva. La forma que ha de tomar la filosofía en cuestión es una filosofía trascendental: la auténtica *prima philosophia*. Con ella se han de evitar los riesgos de caer en dos extremos peligrosos: el cientificismo/objetivismo del positivismo y el psicologismo/subjetivismo de las explicaciones de la psicología empírica y del relativismo histórico. Esta filosofía tendrá dos objetivos principales: fundamentar la ciencia de manera rigurosa y universal y llevar a cabo el estudio de la estructura de la conciencia y de sus fenómenos.

Con esto, Husserl abre el tema de la conciencia trascendental como una dimensión de estudio legítimo, pero además, será necesario restablecer un terreno ontológico no tomado en consideración por las ciencias empíricas: el de los objetos ideales. Para Husserl, las idealidades, como los valores y las esencias, por ejemplo, son objetos en sí mismos y, como tales, deben ser considerados en una teoría general del conocimiento. Estos objetos tienen características que, como las de los objetos fácticos de las ciencias empíricas, no son relativas al sujeto cognoscente y pueden ser aprehendidas en forma objetiva. Los objetos ideales se “dan” en formas específicas al conocimiento; estas formas necesitan ser estudiadas con rigor. El mundo, por lo tanto, no es nunca sólo un mundo de cosas, sino también de esencias y valores. De modo que una filosofía del conocimiento que no tome en cuenta este mundo íntegro de las idealidades

incurre en una grave omisión. En ese sentido, la fenomenología se puede postular como un auténtico “positivismo”, pues estudia *todo* lo innegablemente dado.

Es especialmente importante hacer mención de la crítica que Husserl dirige al psicologismo como filosofía adecuada para comprender el conocimiento. Esta crítica puede ser dirigida por igual, hoy en día, a la tesis filosófica de carácter cognitivista subyacente a la filosofía de la mente y a la ciencia cognitiva de las últimas seis décadas. A la base del psicologismo está la afirmación de que la validez del conocimiento se encuentra dada por las leyes que gobiernan los actos de pensamiento. El psicologista no se percata de que en el conocimiento existe un contenido que no puede ser explicado recurriendo a las operaciones psíquicas que ocurren en el sujeto cognoscente. La validez del conocimiento no depende de estas cuestiones de hecho (ni psicológicas, ni neurales). El problema del psicologismo es que confunde el conocimiento con el conjunto de actos psíquicos del sujeto por los cuales éste se percata de la verdad. Esta confusión lleva a afirmar que la ciencia básica debe ser la psicología (o las neurociencias, en caso de que la confusión se lleve a cabo entre el conocimiento y su realización neural). La crítica de Husserl es que la lógica, que rige las leyes del conocimiento, no habla sobre actos de pensamiento (de hecho, ninguna otra disciplina, salvo la propia psicología), sino sobre objetos ideales: los principios y las relaciones lógicas. Al estudiar tales objetos no nos interesa saber cómo son instanciados por tal o cual sujeto en determinados actos de pensamiento (o en activaciones neuronales), sino estudiar en sí mismas sus características objetivas. Por tratarse de una ciencia empírica no se espera que la psicología esté en posibilidades de llevar a cabo tal tarea, por lo que no ha de ser la ciencia que fundamente el conocimiento en general.

a. Actitud natural y actitud fenomenológica

Ahora bien, frente a estos intentos fallidos, a decir de Husserl, de fundamentar el conocimiento se desarrolla la fenomenología. El modo fenomenológico de acceso al conocimiento requiere una nueva actitud: la actitud fenomenológica. Para ello, se necesita primero reconocer en qué consiste la “actitud natural”, para después poder abandonarla. La actitud natural es aquella en la que nos encontramos en la vida cotidiana, en la vida pre-reflexiva, pre-fenomenológica. En esta actitud se da por sentada la existencia del mundo, haciendo con ello afirmaciones ontológicas implícitas. En nuestras percepciones, por ejemplo, van juicios pre-reflexivos sobre la existencia de los contenidos de nuestra percepción. Es la actitud, por lo tanto, en la que tienen sentido las nociones de “verdad”, “falsedad”, “duda”, etcétera, respecto del mundo. En ella se toma al mundo en tanto existente en forma independiente de la conciencia.²⁸ Pero estos juicios son siempre relativos y no llevan consigo el valor de la verdad necesaria. Lo característico en esta actitud es que el mundo se da por sentado en forma absoluta, es decir, para el sujeto el mundo “está ahí” delante sin reconocer la forma en que el mundo se relaciona con la propia conciencia.

²⁸ En la actitud natural pueden existir pautas de interacción irreflexivas con los objetos del mundo y con los otros sujetos que en la filosofía de la mente contemporánea tienden a agruparse bajo nombres como *folk physics* o *folk psychology*, respectivamente. El estudio de estas pautas de interacción puede llevar a verdades empíricas de carácter restringido sobre la forma de proceder en la comprensión de la mentalidad de los otros o sobre la comprensión del comportamiento físico del mundo. Como puede observarse, esta es una investigación empírica distinta a la investigación reflexiva propuesta por Husserl. Por lo tanto, la presunta asimilación de Dennett de tal *folk psychology* con la fenomenología no es sino un error de origen (Véase más abajo, el apartado *c. Sobre el concepto de fenomenología* en el capítulo III.1).

La fundación radical del conocimiento requiere de una nueva actitud. Esta nueva situación cognoscitiva es la fenomenológica. El cambio hacia esta nueva actitud está dado gracias a un acto de “poner entre paréntesis” (*Einklammerung*) o, con un término surgido del escepticismo griego: por medio de la *epojé*. En la *epojé* se deja de lado la cuestión del mundo en su existencia real. Eso significa que los juicios que sobre él se hacen no serán estudiados en su materialidad, en su verdad o falsedad; no serán ni siquiera sometidos a duda, pues eso implicaría ya involucrarnos con el tema de la propia existencia del mundo. Tales percepciones y juicios son tomados ahora en sí mismos, en cuanto vivencias intencionales del sujeto, en cuanto “apariencias” o fenómenos.

Comprendamos bien esto: no se trata de un olvido, desprecio o desatención absoluta del mundo. El mundo real será reencontrado en una nueva actitud que descubrirá la forma de su constitución para el sujeto (la única forma posible en que el mundo se nos da y se nos puede dar). Tampoco se trata de un idealismo solipsista: en las vivencias de conciencia está considerada la existencia real del mundo y de los otros. La puesta entre paréntesis (que no “duda”) es el principio metodológico para un cambio de actitud que nos permite enfrentarnos directamente con nuestras vivencias conscientes para poder descubrir sus estructuras necesarias y sus formas de intencionalidad.

Por lo tanto, el resultado del cambio de actitud nos enfrenta con un nuevo terreno: el de mi vida psíquica pura. En esta actitud cada quien tiene experiencia (reflexiva) de sus propias vivencias gracias a las cuales el mundo se le presenta de determinadas maneras. “Puro”, como ya dijimos, hace referencia al ámbito de lo psíquico libre de las determinaciones empíricas. Es

importante notar que este cambio de actitud no sólo implica poner entre paréntesis los juicios implícitos en nuestra relación con el mundo en la actitud natural, sino también toda tesis empírica o teórica emanada de las ciencias de la naturaleza o de nuestras suposiciones sobre la estructura de ella. Dado que lo que se busca es la fundamentación absoluta del conocimiento, todo conocimiento particular ha de ser postergado hasta llegar a una base segura de la cual partir. Tal base será encontrada en la estructura de la conciencia que determina la forma en que el sujeto constituye el mundo.

b. Reducciones trascendental y eidética

La *epojé* nos sitúa en la actitud adecuada para iniciar la investigación reflexiva. En ese punto, el investigador está apenas posicionado en el campo de la conciencia para comenzar a hacer su investigación. La investigación de la conciencia puede ser llevada a cabo bajo distintas disciplinas, las empíricas incluidas. Pero si se trata de una investigación filosófica o científica sobre las características esenciales de la conciencia, entonces es necesario recurrir a las *reducciones trascendental*²⁹ o *eidética* (o a ambas).

El término “reducción” lo toma Husserl en su sentido latino original como “retroceso”. En el caso de la reducción trascendental, el investigador se dirige, gracias a la *epojé*, de la experiencia del mundo en la actitud natural, hacia la conciencia que da por sentado ese mundo

²⁹ A la reducción trascendental Husserl le llama también “fenomenológica”. Sin embargo, como se verá, dado que es posible una investigación fenomenológica sin necesidad de hacer la mencionada reducción, preferiré el término “trascendental” para denotar el proceso por el cual se llega a la actitud en donde es posible percatarse del principio de que “no hay nada que exceda al ámbito de la conciencia”, es decir, el principio de que todo lo real es lo que es con el sentido que tiene sólo como el correlato de una conciencia que, por ello es llamada trascendental.

en las variadas formas de la percepción, la imaginación, el recuerdo, etcétera. El residuo fenomenológico aquí es el campo de las vivencias tal como se nos presentan. En el caso de la reducción eidética, en cambio, se trata de un re-dirigir la atención de las condiciones empíricas del objeto de estudio (sea cual sea) hacia su estructura propia, gracias a la herramienta que Husserl llama: la *variación en la imaginación* o *variación eidética*. Gracias a la reducción eidética podemos hacer una investigación científica sobre esencias sin atender a las determinaciones empíricas de los objetos bajo estudio.

No deben ser entendidas estas reducciones como pasos sucesivos de un método lineal. De hecho, son estrictamente independientes. Sólo si el objetivo es, como en el caso de Husserl, llevar a cabo una *filosofía fenomenológica trascendental* será necesaria la participación de ambas reducciones. Expliquemos esto con mayor detalle.

En la actitud natural no llevamos a cabo ninguna reducción. Nos encontramos inmersos en el mundo, viviéndolo y dándolo por sentado. En todos nuestros actos naturales está implícita la tesis de la existencia del mundo, la cual no es nunca puesta en cuestión, pues ni siquiera se presenta explícitamente. En esta actitud nos encontramos con múltiples objetos, en el más amplio sentido, que pueden ser agrupados en diversos tipos: naturales, físicos, biológicos, personas, hechos históricos, etcétera. Para cada uno de estos grupos de objetos puede corresponder una ciencia que, por asumir la tesis implícita de la existencia del mundo y por estudiar las condiciones particulares de los objetos en ese ámbito determinado de objetos, será necesariamente una ciencia empírica. Las ciencias, por supuesto, pueden ser estudiadas

científicamente bajo esta actitud, con lo que tenemos ciencias como la psicología empírica, las ciencias cognitivas o las neurociencias.

Ahora bien, cuando lo que intentamos es estudiar las regiones ontológicas (física, biológica, etcétera) en sus estructuras esenciales y no propiamente en sus condiciones fácticas, estamos llevando a cabo la reducción eidética. Para hacer un estudio eidético es necesario delimitar el campo de investigación a aquel en donde existan conceptos que sean expresión de esencias. No todo concepto (y, por lo tanto, no toda región de objetos) expresa una esencia, pues es posible que existan determinaciones empíricas ineludibles dentro de él. Tal sería el caso de conceptos específicos como “sombrero inglés”, conceptos tecnológicos o conceptos científicos que necesariamente requieren de la posición de existencia del mundo para su comprensión. Hay una esencia detrás de un concepto si es posible que dé lugar a posibilidades ideales (y no sólo a existencias reales) del objeto en cuestión. Para descubrir esas estructuras esenciales de los objetos se requiere del uso de la *libre variación*. Ésta consiste en que el fenomenólogo intente variar una a una las características del objeto con el fin de eliminar lo contingente y accidental para encontrar aquella característica (o aquel conjunto de características) sin la cual el objeto dejaría de ser tal. Si es posible imaginar tal objeto sin la característica x , es porque x no es parte de su estructura universal.

De esta manera podemos obtener ciencias eidéticas de regiones ontológicas específicas. Un ejemplo claro es el de ciencias como la geometría o la matemática pura. A ninguna de estas dos ciencias, en tanto ciencias de sus objetos puros, les interesan las determinaciones empíricas de las figuras o de los números. Tampoco es de su interés decir nada sobre los sujetos o sus

actos psíquicos mediante los cuales se usan tales objetos geométricos y matemáticos en el mundo. De lo que hablan estas ciencias es de todo triángulo o número posible.

Si podemos hacer una ciencia eidética de cualquier objeto cuyo concepto exprese una esencia, entonces también es posible hacer una ciencia eidética de la conciencia. A esta ciencia, que por supuesto, también hace uso de la variación eidética, Husserl le llama *psicología eidética* o *psicología fenomenológica*. Como podemos ver no toda ciencia eidética es fenomenológica, sino sólo aquella que se encarga de estudiar los fenómenos, es decir, las vivencias de conciencia.

Hasta aquí estamos en el campo de la investigación científica, ya sea de carácter empírico o eidético. Si ahora realizamos la reducción trascendental a partir del mundo de la actitud natural, nos encontramos en el campo de la filosofía. La reducción trascendental nos lleva del sujeto con sus determinaciones empíricas al sujeto visto desde una perspectiva trascendental para llegar a la comprensión de la radicalidad de la conciencia: no hay nada que la exceda. Bajo esta nueva actitud, se puede hacer investigación filosófica de los objetos del mundo desde la perspectiva de la trascendentalidad de la conciencia. No obstante, si nos enfocamos específicamente en el estudio de la conciencia, y de ésta estudiamos su esencia desde la idea de que no hay nada que exceda a la conciencia misma, entonces, según Husserl, estamos haciendo *filosofía fenomenológica trascendental*. Es para llevar a cabo esa investigación filosófica que se requiere de la participación de las dos reducciones. No obstante, para nuestros propósitos de integración de los avances empíricos de la conciencia con la investigación fenomenológica, no es propiamente esta filosofía trascendental la que nos

interesa, sino la investigación eidética que resulta de analizar las estructuras esenciales de las vivencias. De tal modo, resulta necesario ahora aclarar más la tarea y las características de una psicología fenomenológica como la mencionada.

c. Psicología fenomenológica

Como se dijo, la *psicología fenomenológica*³⁰ es la ciencia que estudia las estructuras esenciales de los fenómenos psíquicos sin determinaciones empíricas. En tanto ciencia fenomenológica se ubica entre la psicología empírica y la fenomenología trascendental. La psicología empírica, ya sea que proceda por la investigación en el laboratorio, ya por la introspección o por la terapia, es la ciencia de los fenómenos psíquicos pero en sus relaciones psicofísicas y espaciotemporales propias de los sujetos humanos que somos como miembros de una especie natural. Es decir, en su estudio no se ocupa, ni se puede ocupar, de lo psíquico puro con independencia de cualquier otra determinación ni correlación causal ajena a su región ontológica. Además, en tanto ciencia de hechos pone a su objeto de estudio en el mismo nivel que cualquier otro objeto de investigación, precisamente, en tanto objeto natural en correlaciones causales con el resto de los objetos. Con esto naturaliza a la conciencia despojándola de lo que es su principal cualidad: la subjetividad. El resultado son descripciones de correlaciones que hacen uso de conceptos y clasificaciones no fundados en reflexiones rigurosas sobre los fenómenos psíquicos mismos.

De aquí vemos la posibilidad de elaborar una ciencia pura de lo psíquico que se dedique a estudiar esta región en forma independiente de cualquier otra determinación, pero para ello,

³⁰ También es conocida como *fenomenología psicológica* o como *psicología eidética*.

es necesario deshacerse de toda asunción metódica científicista con el fin de capturar la cualidad subjetiva de la conciencia. Esta ciencia pura, por tanto, será fundamento de toda psicología empírica y guía para toda investigación posterior sobre lo psíquico, estableciendo en el proceso sus propias herramientas de investigación: *reducción eidética, libre variación en la imaginación y análisis intencional*. En tanto ciencia, la psicología fenomenológica permanece dentro de la actitud natural: no hay necesidad aún de la reducción trascendental. Es decir, se asume que la conciencia es una conciencia real instanciada en el mundo. Es sólo que las condiciones de esa instancia no son tomadas en cuenta para la descripción de la estructura y el funcionamiento de los fenómenos de conciencia estudiados. Es por tanto, una ciencia pura, eidética, de carácter descriptivo (no explicativo) e intencional (que estudia las diversas formas en que se presentan los objetos bajo los diferentes modos de conciencia).

Respecto de toda psicología empírica, ya se mencionaba que su relación es de fundamento.³¹ Respecto de la fenomenología trascendental, en cambio, la psicología fenomenológica bien puede ser vista como un paso disciplinario previo a toda crítica de la razón cognoscitiva y valorativa en general. Es decir, es un estadio previo al desarrollo de una filosofía que tenga como objetivo el estudio de todas las condiciones trascendentales de una conciencia pura en general. Una ciencia fenomenológica-psicológica completa desembocaría, a partir del estudio serio de la intencionalidad de la conciencia, en la necesidad de llevar a cabo la reducción trascendental y, con ello, a una filosofía trascendental. Al respecto, Husserl afirma: “Sin embargo, no sólo esta teoría psicológica del conocimiento, sino también toda la psicología

³¹ “La psicología fenomenológica es el fundamento absolutamente necesario para la construcción de una psicología estrictamente científica que vendría a ser la analogía auténtica y real de la ciencia natural exacta.” (Husserl, *Conferencias de Amsterdam*, en proceso de edición)

fenomenológica está, en cierto modo, muy vinculada a la filosofía. Una vez ella está fundamentada, y fundamentada además en su plenitud universal, sólo hace falta el giro copernicano para darle a esta fenomenología y teoría de la razón su significado trascendental.” (Husserl, *Conferencias de Amsterdam*, en proceso de edición)

Ahora bien, ¿cuál es la tarea de una ciencia pura de lo psíquico? Ante todo, dar cuenta de la forma en que la conciencia nos brinda un mundo como dotado de sentido, es decir, describir las diversas capas de sentido subyacentes dentro de nuestros diversos modos de conciencia. Así, en la percepción, la memoria, la imaginación, etcétera, se ha de poder revelar cuáles son las anticipaciones y los horizontes de significado implícitos en nuestra conciencia de los objetos.

En segundo lugar, la psicología fenomenológica ha de poder describir la cualidad sintética de la conciencia: aquella bajo la cual en cada modo de conciencia se nos presentan los objetos como unidades significativas a pesar de, y gracias a, los diversos estímulos que están implicados en su formación: colores, texturas, perfiles, recuerdos e ideas asociados, etcétera y que forman diversas capas de sentido de los objetos en cuestión. Estas descripciones han de poder otorgar con claridad la forma específica de los diversos modos de aparición de los objetos y la forma en que se constituye su significado. Para lograr esto, no sólo es necesario el uso de la reducción eidética, sino que es de especial importancia otra de las herramientas de la fenomenología: el *análisis intencional*.

d. Análisis intencional

Toda vivencia está integrada por un cúmulo complejo de elementos y relaciones que están presentes de forma implícita. En cada percepción, del libro sobre la mesa, por ejemplo, está implícita una forma de conciencia no actual de otros muchos elementos: la mesa, el cuarto, la antigüedad del libro, su volumen, su peso, mi posición respecto de él, su uso, etcétera. Pero esa percepción también está integrada por una forma de conciencia de la percepción de ese mismo libro apenas un segundo antes: hay una conciencia retentiva. Gracias a esa conciencia soy capaz de identificar al objeto como el mismo libro a pesar de que se me presenta en dos percepciones distintas, quizá bajo perfiles ligeramente modificados. Correlativamente, hay también una conciencia protentiva: asumo que el objeto seguirá existiendo con las mismas características un segundo después y que me será dado por una percepción posterior análoga a la percepción actual. Esta conciencia de retención y de protención forma el horizonte temporal de mi percepción actual del libro. La cuestión, por supuesto, es bastante más compleja: en la conciencia retentiva hay también una conciencia de que en el segundo anterior también estaba presente una conciencia inactual (que no era objeto de atención dirigida) del resto de los objetos adjuntos al libro: la mesa, el cuarto, etcétera. Esta misma conciencia inactual es de presuponerse en la protención del libro un segundo después. Así como hay un horizonte temporal de mi percepción, el horizonte de simultaneidad lo forma el conjunto de esos objetos que se me presentan en forma inactual. Y así podríamos encontrar otros horizontes que integran diversas capas de significado dentro de la misma percepción: culturales, afectivos, internos (que están integrados por las características que tiene el libro), externos (que señalan los límites del libro frente al resto de los objetos), etcétera.

Como es posible ver, en una vivencia simple como la percepción de un objeto real en condiciones adecuadas existen una cantidad, potencialmente infinita, de elementos a describir, incluidas otras vivencias. La tarea se volverá más compleja con otros tipos de vivencias, como la percepción de objetos ilusorios o de personas; con vivencias representativas (que implican a la percepción) como la memoria o la fantasía; con emociones sociales: compasión, remordimiento, vergüenza, etcétera. Esto hace que sea imposible pretender una descripción exhaustiva de cada vivencia, incluso de las más simples. No obstante, aunque pretender una descripción completa resulte inviable, es posible sacar a la luz algunos de estos elementos estructurales que definen cada uno de los tipos de vivencias. Esto es posible por vía del análisis intencional.

El análisis intencional es, por lo tanto, la herramienta fenomenológica encargada de descubrir lo implícito en la estructura de las vivencias para hacerlo explícito. Lo dicho anteriormente para la percepción vale para todo tipo de vivencia: hay en ella una asunción más allá de lo que está presente en forma directa al sujeto. Los objetos de las vivencias se nos dan, ya sea en la percepción, la fantasía, el recuerdo, etcétera, en forma incompleta: nunca puedo percibir en un mismo instante todos los perfiles y aspectos del libro, ni siquiera, todas sus diferencias sensibles como las variaciones minúsculas en el color o en la textura, por ejemplo. Sin embargo, dichos objetos se nos presentan como completos y estables ante la conciencia. La tarea que se cumple bajo el análisis intencional es explicar la forma mediante la cual se mantiene la unidad del objeto a través de la variación en los modos de su presentación: cómo sigue siendo el mismo objeto a través de las distintas percepciones mediante las que se me aparece, o cómo identifico que se trata del mismo objeto que ahora recuerdo o fantaseo y que

antes percibí. En tanto ciencia de las vivencias, a la psicología fenomenológica no le compete hacer una descripción de los objetos intencionales en tanto tales, sino de las estructuras esenciales subyacentes a los correlatos de la conciencia que me presentan esos objetos como percibidos, recordados, deseados, etcétera. A cada rasgo que puede ser descrito en el objeto, corresponde un correlato en la conciencia. Consignar este correlato de conciencia gracias al cual se me presenta tal característica en forma objetiva es la tarea que ha de conseguirse por medio del análisis intencional.

Por lo tanto, podemos afirmar que mediante la herramienta del análisis intencional se ha de lograr: poner en evidencia los diversos horizontes intencionales de cada tipo de vivencias y evidenciar la forma mediante la cual persiste la unidad sintética del objeto a través de las variaciones en sus modos de presentación.

Como se puede observar por lo dicho hasta aquí, una ciencia fenomenológica de la conciencia tiene campos de aplicación específicos: los modos en que se dan los objetos, la estructura de las vivencias y sus relaciones intencionales. Al postular, describir y fundar Husserl el método no con ello estableció la fenomenología como doctrina absoluta y última, sino que abrió, al mismo tiempo, un nuevo campo de indagación con un conjunto de herramientas adecuadas para ser aplicadas en lo sucesivo. El mismo Husserl aplicó tales principios a ámbitos muy específicos de la conciencia en lo que hoy son análisis fenomenológicos clásicos: la conciencia interna del tiempo, la unidad de la conciencia, la

intersubjetividad, la percepción, el juicio, la imaginación, la memoria, el sujeto trascendental, la experiencia del propio cuerpo.

La afirmación de base con que parte este trabajo es la de la posibilidad de interacción disciplinaria y la utilidad de la fenomenología en la investigación de la conciencia. Esta utilidad pasa por la aplicación de las herramientas específicas señaladas aquí: la reducción trascendental, la reducción eidética y el análisis intencional. No obstante, para que tal interacción sea siquiera pensable, es necesario previamente abordar el debate que en las últimas décadas ha tomado el nombre de naturalización de la conciencia. Una vez resuelta la viabilidad de la colaboración entre una ciencia eidética como la psicología fenomenológica y la investigación dentro de las neurociencias cognitivas, entonces estaremos en posición de vislumbrar la interacción metodológica específica que la investigación de la conciencia puede adoptar.

4. Interacciones entre fenomenología e investigación empírica

Existe una larga relación entre la fenomenología y la ciencia empírica de la mente, particularmente con la psicología, la psiquiatría y la psicopatología. Karl Jaspers en su *Psicopatología General* (2010) es el primero en utilizar el método de la fenomenología para llevar a cabo una psicopatología descriptiva, estableciendo así la pauta para las posteriores aplicaciones de una perspectiva fenomenológica en la psiquiatría. Posteriormente surgieron un grupo de psiquiatras fenomenológicos (Binswanger, Minkowski, Straus, von Gebsattel) quienes, inspirados no sólo en las obras de Husserl, sino en Heidegger, Merleau-Ponty y Sartre, llevaron a cabo el análisis psicopatológico de los desórdenes mentales e hicieron propuestas de

tratamiento psicoterapéutico a partir de una perspectiva trascendental. Es entre las décadas de 1940 y 1950 que esta corriente fenomenológica toma más fuerza en la psiquiatría con el análisis existencial (*Daseinanalysis*) de Ludwig Binswanger.

Durante un par de décadas decayeron los intentos de colaboración disciplinaria al tiempo que cobraban fuerza los desarrollos de las ciencias cognitivas. No obstante, en los últimos treinta años hemos presenciado múltiples intentos por darle forma a la mencionada interacción. En términos generales, podemos agrupar dichas propuestas en dos grupos: teóricas y metodológicas. Son propuestas de carácter teórico aquellas que hacen una revisión y un intento de conciliación de las perspectivas filosóficas que subyacen a la fenomenología y a la neurociencia cognitiva dentro de una labor que pasa por abordar (y eventualmente resolver) el ya mencionado tema de la naturalización de la fenomenología. Las propuestas metodológicas, por otra parte, utilizan alguna versión modificada del método fenomenológico (de Husserl o de Heidegger, por ejemplo) con el fin de aplicarla en investigaciones específicas de carácter clínico.

Por supuesto, esta división en dos grupos no implica que, en algunos casos, no se trate de propuestas integrales: así como hay revisiones teóricas de los principios filosóficos de la fenomenología y la neurociencia cognitiva que eventualmente derivan en un método empírico (Varela, 1996), existen también autores que, aunque su principal objetivo es ofrecer un método para su aplicación en estudios clínicos, llevan a cabo una revisión, si bien acaso somera, de los fundamentos filosóficos de la fenomenología o se basan en la revisión crítica de algún otro autor (Price, Barrell, *et al*, 2002).

Respecto a las propuestas metodológicas, hay que decir que en los últimos treinta años se ha volteado a la fenomenología en forma recurrente en campos como los de la enfermería, la tanatología o el diagnóstico, cuidado y atención de pacientes psiquiátricos. En la mayoría de estas aplicaciones se ve a la fenomenología como un método aislable y útil para la obtención de información sobre los estados cognitivos y anímicos del paciente. Para algunos, se trata de una herramienta para dotar a la práctica de la enfermería, y con ello a la medicina en general, de una visión más “humanista” frente a la visión “positivista” actual. En algunas de estas propuestas se justifica la apelación a la fenomenología haciendo notar que tanto los fenomenólogos como los profesionales en el cuidado de los pacientes comparten habilidades de observación, entrevista, interacción, y relación interpersonal en la apreciación de la experiencia del individuo (Rose, Beeby et al, 1995; Lidell, *et al*, 1997).

Con estas ideas en mente se han desarrollado metodologías “fenomenológicas” que tienen protocolos de entrevista y de trato con los pacientes que recurren a pasos como el de la epojé, la reducción eidética o la descripción de las vivencias. Así, existen métodos con objetivos diversos: algunos indican cómo proceder a los profesionales del área en la aclaración y descripción de conceptos como el de enfermedad o el de dolor (Price, Barrell *et al*, 2002); otros, intentan comprender el sentimiento de ansiedad de pacientes con infartos al miocardio (Lidell, Segesten *et al*, 1997); otros más, describen protocolos para el trato de pacientes psicóticos dentro de hospitales psiquiátricos con la finalidad de que comprendan la experiencia de su propia enfermedad (Koivisto, Janhonen *et al*, 2002); algún otro recurre al método fenomenológico para advertir de la necesidad de basar la enseñanza en el cuidado de pacientes

psiquiátricos en la propia experiencia del profesional de la enfermería (Green, 1995); otro más hace uso de un método basado en la fenomenología existencial heideggeriana para su aplicación en la enfermería de cuidados en pacientes desahuciados (Jones, 1998).

Todos estos métodos tienen objetivos empíricos específicos en cuya consecución pueden resultar más o menos útiles. No es este el lugar para hacer una evaluación de las diversas formas en que ha sido usado el método fenomenológico en aplicaciones clínicas. No obstante, es claro que, en lo que se refiere a la comprensión y uso del método existen grandes deficiencias que ponen en evidencia la necesidad de partir de una revisión teórica rigurosa con miras a una aplicación útil de las herramientas fenomenológicas. En primer lugar, en la mayoría de los casos se asume acríticamente que existen pasos claramente identificables del método fenomenológico (que no siempre coinciden a lo largo de las diversas propuestas) y que estos pasos son fácilmente aislables y aplicables a la investigación empírica con independencia de sus fundamentos teóricos. En segundo lugar, no se suele hacer distinción alguna entre lo concerniente a una filosofía fenomenológica y una psicología eidética que, como hemos mencionado ya, es esencial para comprender la aplicación empírica de la fenomenología. En tercer lugar, se presume sin mayor revisión la compatibilidad absoluta entre diferentes metodologías: se usan por igual herramientas fenomenológicas, psicoanalíticas, o de la psicología humanística o social (sin mencionar los métodos propios de las prácticas médicas o psiquiátricas en cuestión). En cuarto lugar, en varias de las aplicaciones tenemos una comprensión superficial del significado técnico de los conceptos fenomenológicos que se usan como presuntos pasos del método: reducción, variación, descripción intencional, etcétera. Finalmente, como consecuencia de todo lo anterior, tenemos una amplia variación en la

presunta aplicabilidad y utilidad del método: por igual parece servir para la aclaración terminológica que para la elaboración de protocolos clínicos o para el adiestramiento pedagógico de los futuros profesionales del cuidado de los pacientes.

Como mencionaba, no cabe duda de que un trabajo de estudio y crítica de los conceptos y supuestos fundamentales de la fenomenología (sea ésta del autor que se elija) se impone si se quiere obtener de ésta su máxima utilidad en la investigación interdisciplinaria sobre la conciencia. Es en este grupo en donde podemos enmarcar las ya mencionadas propuestas teóricas. Estas propuestas son presentadas, principalmente, por filósofos de la mente o científicos cognitivos.

En este grupo de las propuestas teóricas hay también una gran variedad de abordajes y perspectivas. Algunas de estas opciones pretenden hacer una crítica, corrección y eventual superación del método de Husserl (Dennett, 1995). En otros casos, se parte de un profundo conocimiento de la filosofía husserliana y de la convicción en la utilidad de la interacción entre esta perspectiva teórica y la investigación neurocientífica (Gallagher & Zahavi, 2008; Zahavi, 2003; Gallagher, 1997). Alguna otra propuesta (Varela, Rosch & Thompson, 1991) intenta hacer compatible a la fenomenología con otras disciplinas y perspectivas teóricas (como la meditación budista o la narratología) con la finalidad de crear un protocolo de experimentación. Hay también quien afirma la mutua utilidad que la fenomenología y la neurociencia cognitiva pueden reportar en su trabajo conjunto en un camino de dos vías en el que, eventualmente, las descripciones, explicaciones y resultados de ambos campos de trabajo sean revisados y corregidos (Gallagher, 1997). Finalmente, hay quien postula la necesidad de desarrollar una

forma propia de fenomenología no necesariamente ligada a la tradición husserliana (Velmans, 2001).

En todos estos casos se procede en dirección de la revisión y crítica teórica hacia la propuesta metodológica. Es en este paso en donde surge el tema de la posibilidad de la naturalización de la fenomenología y el de la identificación clara de un método fenomenológico útil para la investigación empírica. En efecto, para postular alguna forma de interacción fecunda es necesario primero lograr conciliar los principios de la investigación empírica con los postulados filosóficos de la fenomenología. No obstante, no se trata de un debate entre “ciencia” y “fenomenología”, sino de un análisis de dos posturas filosóficas. Detrás de la investigación empírica contemporánea sobre la conciencia radica un conjunto de supuestos filosóficos de carácter tanto epistemológico como ontológico que determinan el tipo de acercamiento que tendremos hacia el objeto de estudio y, por lo tanto, las preguntas que pretendemos responder. La principal perspectiva filosófica subyacente responde a una tendencia naturalizadora y reduccionista que desde sus orígenes ha utilizado la analogía computacional como herramienta básica para la comprensión de la mente. A esa característica de carácter representacional computacional de la mente la conocemos como cognitivismo. Uno de las principales propuestas cognitivistas es la de Daniel Dennett.

Frente al cognitivismo, se han desarrollado otras propuestas que intentan superar algunos de los problemas derivados de la visión computacional por medio de la consideración de las condiciones corporales y contextuales del sujeto para la comprensión de la naturaleza y el funcionamiento de la mente. Tal es el proyecto de la corporización. Pionero en la propuesta

de una metodología empírica que integre la fenomenología desde una consideración corporizada es Varela quien, junto con su grupo, propone una forma de superación del reduccionismo cognitivista.

De ambas perspectivas teóricas, la cognitivista y la corporizada, se desprenden propuestas metodológicas específicas. En los siguientes capítulos haremos una revisión de sus principios básicos con miras a abordar el problema general de la naturalización de la conciencia y de la fenomenología. Finalmente propondré una forma específica de interacción metodológica.

II. NATURALIZACIÓN E INVESTIGACIÓN DE LA CONCIENCIA

1. El programa cognitivista

Cualquiera de nuestras experiencias cotidianas es un fenómeno mental: desde el acto de despertar ante el sonido de la alarma hasta los procesos más complejos de decisión y planeación son procesos que evidencian una actividad mental. No obstante, con la mente sucede algo similar a lo que San Agustín afirmaba respecto del tiempo: son quizá su cotidianidad y su cercanía lo que dificulta tanto su definición como su descripción teórica. Como mencioné en la introducción, se trata de un tema antiguamente tratado por la filosofía occidental y, no obstante, a más de 2500 años no tenemos aún una teoría (filosófica o de cualquier otra disciplina) que se presente como paradigmática. Quizá es por eso que en este campo en particular se han privilegiado dos formas indirectas de acercamiento: la analogía y la modelación.

Entendemos por analogía la relación de comparación entre dos elementos, uno conocido y otro por conocer, resaltando sus semejanzas con el fin de extraer inferencias sobre el elemento desconocido. La modelación, en cambio, intenta replicar las características conocidas de un objeto o sistema con el fin de reproducir su estructura y, con ello, comprender mejor su funcionamiento. En ambos casos se trata de procesos inferenciales donde se intenta encontrar propiedades desconocidas a partir de otras con las que sí estamos familiarizados. Por supuesto, ninguna de las dos formas de acercamiento al objeto comparado o modelado es infalible. Siempre es posible que se incurra en errores en los procesos inferenciales que lleven a adscribir

características no adecuadas al objeto por conocer como producto de una comparación analógica llevada al exceso. De la misma manera, el que un modelo (de un proceso cognitivo, por ejemplo) produzca conducta similar al sistema que deseamos explicar no garantiza que el sistema real proceda efectivamente por los mismos medios que el modelo; en principio, siempre es posible que se produzca la misma conducta por vías distintas. Estos dos riesgos a menudo se acostumbran despreciar en el estudio actual de la mente; no obstante, tanto la analogía como la modelación pueden resultar herramientas de gran utilidad en los estudios cognitivos y, de hecho, así ha sido.

La perspectiva cognitivista de la mente partió de una analogía en la base: la semejanza entre la mente y la computadora.³² Sin embargo, podemos encontrar intentos analógicos previos para el estudio de los procesos mentales. Quizá la primera analogía clara para comprender el funcionamiento de la mente fue la imagen utilizada por Platón del auriga dirigiendo a los dos caballos alados. Esta primera imagen pretendía ser al mismo tiempo descriptiva de la forma en que interactúan las distintas facultades del alma humana, así como prescriptiva en el sentido de señalar un camino (el de la dialéctica) para elevarse por sobre las realidades sensibles. Un ejemplo de modelación lo tenemos en el diálogo de *La República* cuando, a pregunta expresa sobre la forma que adopta la justicia en el individuo, Sócrates construye un modelo de sociedad perfecta, argumentando que sería más fácil encontrar la justicia dentro del ámbito social que en

³² Se podría pensar que la computadora es un producto creado para servir como modelo de la mente, sin embargo, ni la propuesta original de Turing sobre la que se basa el funcionamiento de la computación, ni el trabajo posterior de von Neumann sobre tal propuesta, estaban realizados con base en las funciones mentales. Sin duda, como se verá a continuación, la computación permitió posteriormente la elaboración de modelos que explícitamente intentan reproducir funciones mentales específicas con el fin de poderlas estudiar y comprender. Tal es el caso de la disciplina conocida como Inteligencia Artificial.

el individual; después, lo que restaría sería trasladar las conclusiones sobre la justicia social hacia el plano individual.³³

Fue Descartes quien, al inaugurar en la filosofía moderna el problema de la relación mente-cuerpo, sugiere la idea de los hombres-máquina. Si el cuerpo es la parte material del individuo, y ésta se puede describir por medio de reglas mecánicas, entonces sería posible tener un autómatas desprovisto de la sustancia pensante. De hecho, a primera vista, nada nos asegura que las otras personas no sean autómatas de esta clase.³⁴ Ecos de este tema se encuentran en las discusiones posteriores sobre el solipsismo, el conocimiento de las otras mentes y el pensamiento artificial. Con el auge de las artes mecánicas, el Siglo de las Luces se entusiasmó con la idea de los autómatas. Se trataba de crear artefactos antropomorfos sorprendentes que fueran capaces de moverse para hacerlos pasar por seres inteligentes, realizando tareas humanas como hablar o jugar ajedrez.

Fue Alan Turing quien, ante el desafío matemático del problema de la decisión lanzado por Hilbert hacia el año de 1900,³⁵ desarrolló su famosa máquina (1936) y, posteriormente el test que lleva su nombre (1950). El objetivo del test es saber si es posible adjudicar conducta inteligente a una máquina y el criterio es el de la replicación de la conducta verbal humana de modo que logre hacer creer a un observador que se trata de una persona.

³³ Para la alegoría platónica del alma humana como un carro alado, véase *Fedro* 246d. Para la división del alma en sus partes, véase *República* 580e. Para la justificación de Sócrates para estudiar la justicia en la sociedad, véase *República* 368a-369a.

³⁴ Véase Descartes, *Meditaciones metafísicas* (particularmente Segunda y Sexta), *Tratado del hombre y Pasiones del alma*. Este tema sobre la posibilidad de un sujeto conductualmente idéntico a un ser humano, pero sin alma o conciencia ha sido retomado en la discusión actual en torno a los zombis.

³⁵ David Hilbert propuso a inicios del siglo XX 23 problemas matemáticos por resolver. 10 de ellos fueron presentados en el Congreso Matemático de París en 1900. El llamado *Entscheidungsproblem* al que Turing intentó dar respuesta era el problema número 10 de la versión publicada.

A diferencia de las primeras investigaciones platónicas en que se intentaba dilucidar el funcionamiento integral del alma con su parte racional, emotiva y volitiva, y muy a pesar de que el planteamiento original cartesiano no restringía el pensamiento sólo a las funciones mentales cognitivas (razonamiento, toma de decisiones, planeación, etc.),³⁶ la investigación posterior (y con ello las imágenes usadas y los modelos desarrollados) se centró en el aspecto cognitivo de la mente: dado que la persona es en esencia “una cosa que piensa” la evidencia de que ahí hay una persona es la manifestación de conducta inteligente, ya sea por medio de acciones que involucran procesos racionales o por medio del lenguaje.

Por otro lado, hacia finales del siglo XIX surge la psicología experimental, con lo que se comienzan a establecer criterios cuantitativos para la descripción de estados psicológicos. Ya en la primera mitad del siglo XX la psicología había llegado al exceso cuantitativo del conductismo que intentaba establecer correlaciones estables entre estímulos y respuestas, sin prestar atención a los procesos psicológicos o neurales intermedios. El conductismo fue la perspectiva dominante en psicología hasta que se evidenciaron algunos de sus grandes problemas. Autores como Chomsky y Putnam muestran entre los años 50 y 60 la inviabilidad teórica del conductismo para explicar y definir los procesos psicológicos. Con ello se reinstaura el internalismo de lo mental al postular la existencia de estados, estructuras y procesos mentales y la relevancia de su estudio. Chomsky (1957; 1959) funda así la nueva perspectiva en lingüística, afirmando la existencia de reglas innatas para la formación de gramáticas

³⁶ En efecto, en la Segunda Meditación, Descartes afirma: "¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente."

específicas, y Putnam la perspectiva filosófica del funcionalismo (1963; 1967a; 1967b) que establece explícitamente la analogía entre la computadora (autómata determinista) y la mente humana (autómata probabilista).

Para entonces, la computación ya era una realidad y las analogías con la mente no se hicieron esperar. Gracias a von Neumann se desarrolla la computadora a partir del modelo abstracto de máquina de Turing y pioneros como Herbert Simon, Marvin Minsky, Allen Newell y John McCarthy desarrollan el promisorio campo de la Inteligencia Artificial (IA). En forma clásica, la IA surgió como una manera tanto de modelación como de intento de reproducción del pensamiento. Esta primera orientación que sería designada por Haugeland (1985) como GOF AI (*Good Old Fashioned Artificial Intelligence*), estaba sustentada sobre un par de premisas básicas: el pensamiento es de índole representacional y éste consiste en operaciones de carácter computacional sobre símbolos.

Como se mencionó, toda analogía debe estar sustentada sobre la existencia de características comunes. En el caso de la analogía computacional existen dos características que hacen aparentemente sencillo el tránsito entre los dos análogos: las representaciones y las operaciones. La naciente teoría de la información (Shannon, 1948) ayudó a abordar el estudio de los procesos mentales en términos de codificación, de representaciones y de manipulación de la información por medio de reglas. Se pensaba que la mente procesaba información del medio de la misma manera en que la computadora lo hace con la información que se le introducía, es decir, codificando los datos, aplicando algoritmos y emitiendo una respuesta pública. Si la mente lleva a cabo procesos algorítmicos sobre representaciones de la misma

manera en que lo hace una computadora, y si el conocimiento puede ser descrito en términos de esos procesos, entonces se puede afirmar que la mente realiza computaciones o, incluso, que la mente no es más que una instancia computacional específica sobre un sustrato biológico. Aquí la analogía da paso a una identidad (funcional) entre la mente y la computadora que es característica de los estudios cognitivistas clásicos.

El concepto de la original IA fue puesto en duda y modificado por una nueva tendencia que hizo su aparición hacia el final de la década de los 70: el conexionismo. Las neurociencias avanzaban en su descripción del funcionamiento de las neuronas y el conexionismo utilizó como modelo esta forma de procesamiento en red para realizar modelos computacionales que intentaran replicar la forma en que la información se procesaba, en forma local o distribuida, en el cerebro. El conexionismo sigue hablando de representaciones (particularmente en el caso de las versiones locales) sin explicar la forma en que las unidades “adquieren” el significado con el que trabajan y, aunque las versiones distribuidas dan lugar a formas emergentistas de explicación de los procesos cognitivos, se sigue tratando con formas de procesamiento computacional. En el conexionismo existe quizá la ventaja de que es aún más evidente la bidireccionalidad de la analogía mente-computadora: al mismo tiempo que el estudio del cerebro aporta información sobre el funcionamiento de éste, la cual permite modelar computacionalmente con mayor detalle las redes neuronales, también se puede obtener información valiosa en muchos campos de la investigación cognitiva a partir de tal modelación computacional de procesos en redes neuronales; tal es el caso, por ejemplo, de los estudios sobre adquisición y procesamiento del lenguaje.

Finalmente, la década de los años 90 fue la década del cerebro. Los avances en neuroimagen facilitaron el estudio del funcionamiento cerebral ante tareas específicas de modos que no habían sido posibles. En la actualidad, gran parte de la teoría elaborada y usada dentro de la neurociencia se construye a partir del uso de modelos computacionales desarrollados con base en el funcionamiento de las redes neuronales que interesa estudiar. Con esto, las neurociencias junto con sus novedosas técnicas se añaden al conjunto de disciplinas y métodos que desde la década de 1950 se viene conformando como el área de las ciencias cognitivas.

Como se puede ver, esta nueva interdisciplina está estrechamente ligada desde su nacimiento con una perspectiva determinada que aquí llamamos “cognitivismo”. Los lazos señalados entre la lingüística formal de Chomsky, el funcionalismo filosófico, la psicología que comprende como su ámbito de estudio sólo los procesos cognitivos y la informática en general, concretan este primer paradigma teórico de las ciencias cognitivas. Hay un énfasis en la sintaxis del pensamiento³⁷ y un enfoque formal que permite el análisis de los procesos mentales en términos de reglas de inferencia integradas en algoritmos computacionales.

Como en toda disciplina naciente, la revisión, confrontación y eventual sustitución de sus postulados básicos proviene del surgimiento de nuevas posturas teóricas y como producto de la evaluación del desarrollo histórico del área. En un principio se identificó acríticamente al campo de investigación con los supuestos específicos de una perspectiva de investigación en concreto; es decir, se identificó a las *ciencias cognitivas* con el *cognitivismo*. El surgimiento de

³⁷ Véase Chomsky, 1957; 1994 y Fodor, 1983.

perspectivas de investigación posteriores permiten distinguir el área de investigación de los presupuestos teóricos en los que se basaban las primeras teorías de explicación y modelación de la mente. Es por ello que, con el fin de comprender en su amplio espectro el área de investigación de las ciencias cognitivas y de valorar en su justa medida al programa cognitivista, se hace necesario señalar explícitamente los postulados básicos de éste último. De esta manera estaremos en posición de señalar los puntos de coincidencia del cognitivismo con el programa de investigación de Daniel Dennett, así como de ver cuáles de los principios cognitivistas deben ser desafiados con miras a un estudio interdisciplinario de la conciencia.

Para el cognitivismo:

- 1) Existen estados mentales internos y su estudio es necesario para la comprensión del funcionamiento de la mente (a diferencia de lo que afirma el conductismo).
- 2) El conocimiento es procesamiento de la información. Las funciones de la mente son principalmente cognitivas; la mente, por lo tanto, es un dispositivo que procesa información.
- 3) La mente crea representaciones a partir de los datos que obtiene del medio.³⁸

³⁸ Uno de los principales problemas del cognitivismo (y de la ciencia cognitiva en general) es la falta de rigor en el uso del término “representación”. Las diferentes teorías, incluso aquellas que no son propiamente cognitivistas, hacen uso de este término sin dar una caracterización clara de su significado. En algunas ocasiones se usa para designar la forma de significación del lenguaje, en otras tiene referencias de carácter visual, en otras más se puede referir por igual a reglas, analogías o esquemas útiles en la resolución de problemas. Para una muestra de la múltiple significación de este término en la ciencia cognitiva, véase Thagard, 2005. Dado que aquí se está evidenciando la analogía con la computadora, el significado de representación está dado por los procesos computacionales que traducen información en variables manipulables por medio de algoritmos. En ese sentido, en

- 4) Las representaciones mentales son manipuladas (computadas) por medio de reglas sintácticas innatas o adquiridas (ya sean deductivas o probabilísticas) que forman algoritmos.
- 5) El resultado de las manipulaciones simbólicas puede ser expresado por medio de conducta.
- 6) El modelo abstracto de procesamiento de la información puede ser instanciado de igual modo por cualquier dispositivo (biológico o artificial) que respete las relaciones funcionales señaladas por el modelo (tesis funcionalista de la Múltiple Realización).
- 7) El cuerpo (o el *hardware*) es el medio de obtención de la información relevante del ambiente y es el vehículo de expresión y ejecución de los resultados de las computaciones mentales.

A pesar de sus diferencias teóricas, metodológicas y disciplinarias, quienes asumen la postura cognitivista afirman en mayor o menor grado estos siete principios. En su conjunto, estos principios forman la perspectiva representacional-computacional de la mente que tan influyente ha sido en las ciencias cognitivas, que es la responsable de sus primeros logros y que, a decir de algunos, ha resultado ser un obstáculo para acercamientos a la mente que no tengan la analogía computacional a la base.

la computadora (y presuntamente, en la mente) se codifican características del medio como la distancia o la velocidad de los objetos por medio de una variable que almacena la información relevante.

La analogía resultó muy seductora y, en algunos campos empíricos y de modelación artificial, muy efectiva. El naciente campo de la psicología cognitiva comenzó a diseñar experimentos novedosos para estudiar aspectos precisos de la cognición, como la adquisición y procesamiento del lenguaje, la percepción visual, la toma de decisiones, el razonamiento deductivo o la formación de conceptos, entre otros. Por el lado de la informática y de la IA se comenzaron a diseñar sistemas “expertos” que tenían como finalidad instanciar modelos de procesamiento de la información similares a los que realiza la mente humana en casos determinados, como la búsqueda de un *item* en una lista de memoria, la demostración de teoremas, el desciframiento de códigos, o la identificación de formas geométricas. La filosofía, por su parte, vio revolucionada la discusión del problema mente-cuerpo con la llegada de los distintos tipos de funcionalismos (“tipo”, “caso”) en los que la base fundamental era la noción de descripción funcional de los estados mentales y la idea de la múltiple realización. Finalmente, las ciencias del cerebro dieron paso hacia 1980³⁹ a una nueva disciplina conocida como neurociencia cognitiva. En ella se intenta comprender la forma en que el cerebro instancia los modelos representacionales de la psicología cognitiva en tareas específicas como el reconocimiento de una palabra o de un rostro, la resolución de un problema aritmético o la comprensión de una oración. Estas investigaciones intentan hacer viable en el plano neuronal lo que es modelable en el plano artificial y lo que es coherente en el nivel psicológico.

En el terreno neural, al estudiar el funcionamiento cerebral durante tareas específicas en sujetos normales o en sujetos con lesiones neurológicas, se habla de sistemas y subsistemas de

³⁹ La década de 1980 es en la que se crea el *Journal of Cognitive Neuroscience* y se edita el texto *Wet Mind. The New Cognitive Neuroscience* de Kosslyn y Koenig.

procesamiento de la información, de cooperación computacional entre diferentes sistemas, de accesibilidad a la información por parte de los distintos módulos cerebrales y de codificación e interpretación de las representaciones en el cerebro. A su vez, el mayor conocimiento sobre el funcionamiento cerebral obtenido por las imágenes electrofisiológicas, colaboró al desarrollo de una segunda forma de cognitivismo que, como mencionamos previamente, intenta reproducir la dinámica de las redes neuronales para modelar y explicar los procesos cognitivos: el conexionismo.

A pesar de que en forma explícita hoy se reconoce con amplitud la diferencia entre el área de investigación en torno a la mente y la postura cognitivista, la práctica al interior de la interdisciplina sigue siendo predominantemente computacional. Reconocer esta diferencia implica abrir la puerta a la consideración del estudio de la mente en términos que trasciendan la analogía mente-computadora. No obstante, no es fácil llevar a cabo tal desplazamiento. A la luz de los buenos resultados que en algunos ámbitos ha brindado esta perspectiva, y a lo habituados que estamos a la analogía, se comprende el entusiasmo que causa entre los científicos cognitivos. La asimilación de los siete principios mencionados es tal que resulta complicado pensar fuera del paradigma que conforman. Así, tenemos que una opinión muy extendida afirma que

En términos teóricos, la idea más fructífera ha sido el enfoque computacional-representacional de la mente [...] La hipótesis central de la ciencias cognitivas es que la mejor forma de estudiar el pensamiento es entenderlo en términos de estructuras de representaciones mentales sobre las que operan procesos computacionales. [...] Sin duda, el modelo es el mejor a nivel teórico y experimental entre todos los enfoques del

estudio de la mente que se han desarrollado hasta el momento. (Thagard, [2005], 2010: 28)

La afirmación, en realidad, resulta verdadera casi trivialmente: con claridad el cognitivismo es la idea más fructífera y el mejor modelo de la mente, toda vez que ha sido el más dominante y, por lo tanto, el de mayor uso en la interpretación de los resultados. La crítica de los detractores se basa en que el surgimiento de nuevos esquemas de comprensión de la mente que puedan ser igualmente útiles y fructíferos está imposibilitado por el fuerte compromiso que hay con el cognitivismo.

Abundan ejemplos de investigaciones guiadas por el paradigma cognitivista clásico tanto en psicología cognitiva, como en neurociencia. Por tratarse de una interpretación cognitivista clásica y por su relevancia para el estudio de la percepción desde una perspectiva no cognitivista, podemos mencionar aquí el análisis de la percepción visual de Marr y Poggio (1976). Los autores parten de la analogía computacional. Para ellos, las diferencias estructurales entre la mente y la computadora no son relevantes para la explicación de los procesos; en ambos casos se puede hacer el análisis en términos de computación por medio de algoritmos cooperativos. Su interés radica en explicar la disparidad estereoscópica producida por las dos imágenes distintas que le otorgan los ojos al cerebro. Estas imágenes, a pesar de ser muy semejantes dada la cercanía de los ojos en los humanos, presentan diferencias de perspectiva que, no obstante, son superadas cognitivamente en la creación de una sola escena visual.

El cerebro, dicen Marr y Poggio, mide las diferencias entre las dos imágenes y utiliza esas mediciones para calcular la profundidad de la escena. El problema es que la simple información aportada por las imágenes no basta para descartar los diferentes arreglos posibles en que pueden estar ordenados los objetos en la escena presentada. Diferentes posiciones de un mismo objeto podrían dar como resultado el mismo arreglo visual. Para descartar estas posibilidades y lograr discriminar el arreglo verdadero, el cerebro necesita realizar inferencias basadas en algoritmos. De tal modo, aunque la información de la escena sea insuficiente, el cerebro del organismo tampoco necesita de más pistas; basta con la aplicación por medio de un algoritmo de sus propias reglas computacionales sobre los datos obtenidos. Marr y Poggio afirman haber descubierto que se trata de dos reglas: *R1: Unicidad* y *R2: Continuidad* y que éstas son obtenidas por el cerebro a partir de un par de características de los objetos físicos: 1) los objetos tienen una sola posición en el espacio y tiempo y 2) la materia se estructura en objetos discretos. Una vez realizado el cálculo de las diferencias entre las imágenes dispares, y aplicado el algoritmo con las dos reglas en cuestión, el cerebro es capaz de saber cuál es el arreglo verdadero de los objetos en la escena visual.

Como se puede ver, los postulados del cognitivismo están aquí presentes, tanto en el lenguaje, como en la forma de entender la visión en tanto procesamiento algorítmico. De igual manera, los postulados del cognitivismo subyacen (a veces en forma acrítica) a la práctica regular de las investigaciones realizadas dentro de las ciencias cognitivas, y su vocabulario es el vehículo estándar para tratar los temas relacionados con la mente en general. Por las razones que hemos mencionado, el cognitivismo ha tendido las vías por las que ha transitado la investigación de la cognición y, con ello, ha ofrecido los primeros y, en la mayoría de los casos,

únicos modelos de comprensión de los procesos mentales. Toda nueva perspectiva ha de confrontarse con el modelo cognitivista en cuestión o, cuando menos, lo ha de tener en cuenta con miras a establecer una distancia crítica de las formas de interpretación cognitivista de su objeto de estudio. Ante estas críticas, nuevos modelos cognitivistas han sido elaborados. En términos generales, estas nuevas teorías reconocen la insuficiencia de la visión representacional-computacional de la mente, aunque siguen afirmando su absoluta necesidad. Se trata de propuestas que intentan integrar resultados y métodos provenientes de disciplinas que en un principio eran muy ajenas al cognitivismo tradicional, como pueden ser la teoría budista de la mente y la meditación, la fenomenología o las propuestas de análisis narrativo.

Es precisamente una de estas teorías, la *heterofenomenología* de Daniel Dennett, la responsable de incentivar el debate sobre el estudio científico de la conciencia desde mediados de los años 90. A ella dedicaremos el siguiente capítulo.

2. La conciencia en la filosofía naturalista contemporánea

La ciencia actual pretende brindar un marco explicativo de los fenómenos del mundo a partir de leyes y conceptos obtenidos por un método empírico. Una imagen tradicional de la actividad científica acostumbra retratarla como el quehacer objetivo de personas (con una clara distinción entre investigador y fenómeno) que llevan a cabo una inspección neutra (sin preconcepciones que impriman un sesgo no deseado en la obtención o interpretación de resultados) de un objeto o proceso a partir de una teoría determinada, la cual ha de servir tanto para dar sentido a los datos como para brindar un marco de comunicación y discusión entre pares. La ciencia, se

piensa, es a final de cuentas una actividad objetiva, pública y comunitaria. Más allá de las críticas a las que esta imagen ha sido sometida en tanto descripción fidedigna de lo que los científicos hacen, lo cierto es que de ella se desprenden principios que parecen regular los procedimientos de toda disciplina que aspire a la científicidad. Si esta imagen, o alguna similar, es la que tenemos en mente cuando pensamos en la actividad científica, entonces nos vemos obligados a reconocer que hay cuando menos un ámbito de la realidad cuyo tratamiento científico resulta problemático: la conciencia. ¿Cómo respetar los postulados de objetividad, neutralidad y comunicabilidad en un terreno que parece tener las cualidades contrarias?, ¿es acaso posible hacer una ciencia de la conciencia? o, en todo caso, ¿debemos resignarnos a la posibilidad de no tener nunca una explicación científica de uno de los aspectos más fascinantes de nuestra realidad?

En efecto, intuitivamente, la conciencia parece tener algunas características asombrosas:

- 1) *incorregibilidad*: cuando juzgo tener un dolor o cuando afirmo mi desagrado por un sabor determinado, creo tener la autoridad total sobre aquello que juzgo; mi afirmación sincera sobre tales estados internos míos (el dolor o el desagrado) me parecen suficientes para la postulación de su verdad y esto, a pesar de los juicios que otros puedan tener sobre esos mismos estados que me pertenecen;
- 2) *inefabilidad*: si una persona nunca ha probado un alimento, en vano será cualquier explicación que pueda yo darle para lograr que tenga la experiencia que yo poseo cuando lo degusto e, incluso, para que sepa siquiera de qué tipo de experiencia se trata; mi experiencia del dolor o del color, por ejemplo, no resultan asequibles para otros bajo ninguna descripción física o metafórica, por más que me esmere en ello;
- 3) *accesibilidad*: para percatarme de mi propia experiencia no es necesaria mediación alguna, basta con que “mire

dentro” de mí mismo y me percate por vía directa de la cualidades (visuales, olfativas, dolorosas, etc.) de mi experiencia presente; este acceso directo es lo que me da un estatus privilegiado (frente a cualquier otro observador “externo”) cuando se trata de juzgar sobre las cualidades de mi experiencia consciente. Ha de quedar claro que estas son algunas cualidades que están presentes es una concepción intuitiva y no necesariamente rigurosa de nuestra vida consciente. Un planteamiento filosófico de la conciencia ha de permitir justificar o desacreditar tales intuiciones con base en un análisis reflexivo.

Por lo pronto, tenemos entonces una concepción intuitiva de la ciencia y de la experiencia consciente que parece hacerlas incompatibles. ¿Cuál ha de ceder?, ¿es posible que alguna ceda o nos enfrentamos a un tipo de problema inédito (un “problema difícil”, Chalmers, 1996) que requiere de teorías y métodos totalmente distintos a los ahora conocidos? Esa “brecha” (Levine, 1983) que parece presentarse con claridad, ¿es real o es sólo aparente?⁴⁰

En su influyente ensayo titulado *What is it like to be a bat?* (1974), Thomas Nagel abrió la puerta a una nueva discusión en torno a un problema que, no obstante, resulta añejo en filosofía: ¿Es posible una ciencia de la experiencia?⁴¹ Concluye Nagel su texto afirmando:

⁴⁰ Este problema (el de la brecha explicativa o el de la diferencia entre los problemas fáciles y difícil) es un claro ejemplo de problema creado por el abordaje cognitivista de la filosofía de la mente. Este es un problema que ha sido ampliamente debatido dentro de la filosofía contemporánea de la mente; la perspectiva teórica implicada aquí ha dado lugar a dilemas como el de los métodos adecuados para el estudio de la conciencia (en primera, segunda o tercera persona) y a propuestas como la de Dennett.

⁴¹ Aunque las bases están sentadas en el tratamiento del problema mente-cuerpo por parte de René Descartes (1975), la cuestión de una ciencia de la experiencia se encuentra planteada con todo el rigor filosófico en Kant (2002). A partir de ahí, la filosofía continental que va de Kant a Husserl (y quizá más allá, hasta el existencialismo) se podría entender como un intento continuado por establecer un sistema filosófico para comprender la experiencia.

Los aspectos de la experiencia subjetiva que pudieran adoptar este tipo de descripción [los de una fenomenología] objetiva podrían ser mejores candidatos a explicaciones objetivas más conocidas. Pero, sea correcta o no esta suposición, parece improbable que una teoría física de la mente pueda vislumbrarse hasta que no se haya trabajado más en el problema general de lo subjetivo y lo objetivo. De otra forma, no podemos siquiera plantear el problema mente-cuerpo sin que se nos escape. (Nagel, [1974], 2003: 61)

El dilema que surge a partir del planteamiento de Nagel es: o 1) asumimos que la conciencia tiene ciertas cualidades (inefabilidad, incorregibilidad, accesibilidad) que escapan a un tratamiento científico, en cuyo caso hay que o reformular nuestros estándares de investigación o desechar la idea de dar con una descripción científica de la conciencia, o 2) tomamos la vía de aplicar los estándares científicos que nos han dado resultado en otros ámbitos con la esperanza de descubrir que tales cualidades son sólo aparentemente inaccesibles a la ciencia, dando como resultado, no una reestructura de lo que entendemos por ciencia, sino una reestructura de lo que entendemos por conciencia. En la primera parte del dilema hay entonces dos posibles posturas:

- a. Es necesario desarrollar una nueva ciencia (o llevar a cabo una revolución mayor en nuestra ciencia actual) con el fin de explicar los fenómenos mentales, particularmente, los conscientes.
- b. Lo subjetivo y fenoménico nunca podrá ser explicado por métodos objetivos y fisicistas.⁴² Las características que presenta la conciencia nunca podrán ser integradas,

⁴² Se utiliza el término “fisicismo” para traducir el inglés “*physicalism*”. Es traducción común en español el término “fisicalismo”, sin embargo, puesto que no hay en nuestro idioma el adjetivo “fiscal”, y sí por el contrario el adjetivo “físico”, entonces preferiré el término señalado (agradezco la observación al Dr. Gustavo Ortíz-Millán).

por tanto, a teoría científica alguna, quedando así irresuelta la pregunta sobre la forma en que se producen estados mentales a partir de la materia. Hemos de resignarnos a pensar en los fenómenos conscientes no como un problema a resolver, sino como un misterio.

Pensadores como el físico Roger Penrose (1989) apoyan la postura 1.a).⁴³ Filósofos como Collin McGinn (1989), Joseph Levine (1983) o el mismo Nagel apoyan de alguna forma la postura 1.b). Por otro lado, aquellos que piensan que nuestra ciencia actual, a pesar de sus defectos, se ha mostrado eficaz en el pasado para resolver problemas que en su época parecían igual de pasmosos (fenómenos como el de la gravitación o el de la vida, por ejemplo), tienden a afirmar la segunda parte del dilema (2): el de la conciencia es un problema (y por lo tanto, resoluble) que eventualmente podrá ser explicado científicamente. Para estos pensadores, no hay una diferencia cualitativa entre el resto de la realidad y el mundo de los fenómenos mentales. Como defensores de esta última postura se encuentran, entre otros, los Churchland, Lycan, Hofstadter y Daniel Dennett.

Independientemente de la postura que se trate, quienes trabajan en torno a la conciencia tienden a estar de acuerdo en la necesidad de acudir al sujeto como una fuente de información en torno a los procesos conscientes. El problema consiste en el papel que demos a los informes del sujeto dentro del método propuesto. El debate ha derivado en el tipo de método adecuado para dar un tratamiento científico de la conciencia que admita como datos los informes verbales

⁴³ Aquí podemos incluir, sin embargo, a aquellos que piensan que sí es posible un análisis de la conciencia siempre y cuando se desarrollen métodos complementarios y transdisciplinarios que tengan a los actuales métodos científicos como una parte importante, pero no suficiente.

de los sujetos en estudio. Por un lado, hay quienes afirman que es necesario un nuevo método científico que descansa en la confianza de tales informes; por otro lado, los pensadores de la tercera opción señalada arriba afirman que son suficientes los métodos científicos actuales, *i.e.*, los métodos en tercera persona de los que ya disponemos; finalmente, hay quien ha propuesto métodos basados en el diálogo y la simpatía entre el sujeto y el investigador como vía para acceder a la estructura de la conciencia; se trataría en este último caso de métodos en segunda persona.

El método que se privilegie dependerá, por supuesto, de los compromisos de la teoría que se asuma. Cada una de las vías teóricas señaladas implica compromisos ontológicos, epistémicos y metodológicos. No sólo está en juego el desarrollo de un método de acceso al mundo fenoménico, sino una eventual teoría que sea capaz de explicar qué es, cómo se produce y qué estructura tiene la conciencia. Haciendo honor a la complejidad del problema a tratar, el espectro teórico en el que se mueve la discusión no puede ser más amplio: las ciencias de la computación, el funcionalismo, la IA y las neurociencias han sido ramas reclutadas desde el inicio; de inclusión más reciente han sido los métodos de la fenomenología tradicional (Husserl), los de la interpretación literaria y las tradiciones místicas de meditación como el budismo. Quien intente aportar algo al debate debe tomar en cuenta estas disciplinas y debe ser capaz de producir una teoría que intente responder cuando menos a las interrogantes que aquí se han planteado. Dentro de este marco, Dennett propuso en 1991 un método que promete ser la vía adecuada para dar una explicación científica de la experiencia consciente: la *heterofenomenología*. A continuación presentaré el método para tener claras sus características, influencias y compromisos.

3. Dennett y la heterofenomenología

En *Consciousness Explained* (Dennett, 1991)⁴⁴ está trazada la teoría de la conciencia de Daniel Dennett. El libro es un trabajo integrador de sus anteriores ideas. Ahí se encuentra una teoría del funcionamiento de la conciencia (la de las versiones múltiples), pero también una reconstrucción del surgimiento de la conciencia en términos evolutivos, una confirmación de sus ideas en torno a la intencionalidad de los estados mentales y a los *qualia*, así como una explicación de la modificación cerebral operada por la cultura con base en la idea original de Richard Dawkins: los *memes* (Dawkins, 1976). No es, sin embargo, ninguno de estos puntos el que ha resultado de mayor fertilidad para el debate posterior, sino aquel en donde propone un método, el heterofenomenológico, para someter la conciencia a los estándares de la ciencia normal (la ciencia en tercera persona practicada en los laboratorios). Bien es cierto que el método propuesto está imbricado con el resto de las ideas de Dennett, pero hasta qué punto es así, trataremos de aclararlo una vez que hayamos llevado a cabo la exposición del método.

El método pretende ser, literalmente, un medio para poner a disposición pública el mundo fenoménico de los sujetos. Su objetivo es “[L]levar a cabo una descripción fenomenológica que (en principio) pueda hacer justicia a las más privadas e inefables experiencias subjetivas, sin abandonar los escrúpulos metodológicos de la ciencia” (Dennett, [1991], 1995: 84). No se trata, dice Dennett (2000: 7; 2001: 5), de ninguna innovación, pues en

⁴⁴ Las citas del libro de Dennett se toman de la traducción al español: Dennett, Daniel (1995), *La Conciencia Explicada*, Trad. Sergio Balari Ravera, Paidós, España. Lo mismo se hará con todo texto que tenga una versión en nuestro idioma. En caso de que no exista una versión en español, la traducción es mía.

gran parte es el mismo método que la ciencia objetiva ha venido utilizando desde siempre, “Con supuestos y límites más o menos meticulosos, se la aplica alrededor de cien años en varias ramas de la psicología experimental, la psicofísica, la neurofisiología y la neurociencia cognitiva en la actualidad.” Recordemos que Dennett se inscribe dentro del grupo de quienes asumen que la ciencia objetiva, tal cual existe, es suficiente para explicar la conciencia, y añade: “Lo único que yo hice, fue darle un nombre e identificar y fundamentar a conciencia sus supuestos instrumentales” (Dennett, 2005: 52). ¿Cuáles son esos supuestos instrumentales? Y ¿cómo pretende tal método lograr una descripción científica de la conciencia?

Dennett presentaba así a la heterofenomenología a inicios de la proclamada década del cerebro:

En este capítulo hemos desarrollado un método neutral para investigar y describir la fenomenología. Consiste en extraer y depurar textos a partir de sujetos aparentemente parlantes, y en utilizar esos textos para generar una ficción teórica, el mundo heterofenomenológico del sujeto. En este mundo ficticio moran todas las imágenes, eventos, sonidos, olores, intuiciones, presentimientos y sensaciones que el sujeto (aparentemente) sinceramente cree que existen en su flujo de conciencia. Si lo ampliamos al máximo, es un retrato neutral y exacto de cómo es ser ese sujeto y dada la mejor interpretación que podemos elaborar. (Dennett [1991], 1995, p. 110).

La finalidad del método es clara: dotar a los científicos de la conciencia de los datos necesarios para acceder al mundo fenomenológico de los sujetos. En la forma en que está expuesto en esta cita, pareciera que el único interés de la heterofenomenología es con los datos provenientes de los informes verbales. Esto acarrearía una ceguera de la propuesta ante otras fuentes para la obtención de datos relevantes. En la filosofía analítica de la mente, las más

grandes disputas a lo largo del siglo XX se han dado con motivo de la forma en que la mente se relaciona con su base física. Más allá de las respuestas de diversa índole y del acento que cada una de ellas pone en el sustrato físico, casi nadie estaría hoy dispuesto a negar la necesidad (aunque no la suficiencia) de los estudios cerebrales como elemento importante dentro de una eventual ciencia de la conciencia. La heterofenomenología, por supuesto, asume este compromiso. Por partir de una teoría naturalista de la mente, se postula como un método integrador que ayuda al científico a recabar y comparar *todos* los datos que están a su disposición para lograr una descripción de la conciencia. Ello implica todos los datos provenientes de los estudios cerebrales (imágenes de todo tipo) y fisiológicos (temperatura, ritmo cardíaco, etc.), así como los datos provenientes de la conducta. Es importante remarcar este punto. Dennett no pretende que su método sea únicamente un protocolo de recolección y análisis de informes verbales; éstos son una parte importante, de hecho, son la parte innovadora del proceso, pero no se agotan ahí sus fuentes explicativas. Paso importante será la comparación entre los datos provenientes de esas diversas fuentes.

La conducta es una fuente constante de datos en la psicología experimental desde sus inicios. Es también la base de toda una propuesta teórica en psicología y en filosofía de la mente que floreció hacia la mitad del siglo XX. Sin embargo, es importante diferenciar estas posturas teóricas de las prácticas científicas que utilicen la conducta como fuente de información, pues no todo método que tome en cuenta las respuestas de los sujetos ha de estar comprometido con un conductismo de algún tipo. Entre otras cosas, el conductismo está comprometido con la idea de la suficiencia de la conducta para explicar los fenómenos mentales. El individuo, afirma el conductismo psicológico, funciona como si su mente fuera

una caja negra que emite ciertas conductas dados ciertos estímulos. Lo que sucede entre el estímulo y la respuesta resulta intrascendente para la explicación psicológica. En rigor, el conductismo no desacredita la existencia de los estados mentales, pero tampoco los necesita para elaborar una teoría del comportamiento.⁴⁵

Es por esto, por lo que Dennett afirma que, en parte, su método es conductista, pero en parte se separa de tal programa. La heterofenomenología requiere de la conducta como una fuente importante de datos, pero además el científico ha de asumir la posibilidad de extraer información relevante sobre el contenido de la conciencia a partir de la conducta. Para el científico, los datos conductuales no serán *simples* expresiones físicas o verbales, sino que asumirá que están generadas por una persona que comunica algo a través de ellas ya sea de manera voluntaria o involuntaria. En otras palabras, la heterofenomenología requiere de una *actitud intencional* (Dennett, 1987; 2006).

La conducta abarca todo el amplio espectro de respuestas y actos motores del sujeto ante los estímulos recibidos, sean estos internos o externos. Sin embargo, es claro que la parte importante del método recae sobre la conducta verbal. Otro tipo de conductas expresadas en el laboratorio también pueden ser vistas como expresiones con significado e intención (por ejemplo, el acto de oprimir un botón al notar la presencia de un estímulo o de realizar alguna acción ante una instrucción del experimentador). Lo importante, dice Dennett, es que el

⁴⁵ Podemos diferenciar dos tipos de posturas teóricas basadas en la conducta: el conductismo lógico al que también se le conoce como conductismo filosófico o analítico y el conductismo psicológico. El primero, tiene sus raíces, por un lado, en *The concept of mind* de Ryle (1949) y, por otro, en el programa verificacionista del positivismo lógico. El segundo es aquel que intenta operacionalizar la conducta con fines de observación empírica, como en el caso de Watson y Skinner.

investigador asuma que la conducta expresa contenidos proposicionales, es decir, creencias sobre los estados fenoménicos del propio sujeto. Sólo bajo esta presuposición es posible tomar la conducta verbal como una vía de acceso al mundo interno del sujeto. Para Dennett, es aquí donde radica la ventaja de su método y la única vía de acceso para un tratamiento científico de la experiencia: no es la experiencia misma la que sirve como dato al método, sino las creencias del sujeto sobre su propia experiencia, las cuales se encuentran contenidas en sus informes verbales (Dennett, 2006: 61). Por lo tanto, el tipo de pregunta que el heterofenomenólogo debe realizar no es “¿Por qué el sujeto tiene la experiencia x ?”, sino “¿Por qué el sujeto *cree* tener la experiencia x ?” El método en cuestión, entonces, no es una explicación de la experiencia misma, sino una etiología de las creencias que tiene el sujeto sobre su propia experiencia (ya sean éstas verdaderas o falsas). Toda vez que ambos mundos, el de los estados mentales y el de las creencias conscientes no son co-extensivos, es necesario explicar lo que Dennett (2001: 3) llama falsos positivos (casos en que el sujeto reporta una creencia sobre sus estados conscientes que resulta falsa) y falsos negativos (casos en los que el sujeto tiene estados mentales que le pasan inadvertidos).

El trabajo de la heterofenomenología es entonces dotar al investigador de un protocolo para sistematizar, depurar y analizar tales creencias a partir de los informes en primera persona. ¿Cuál es el proceso específico por el cual ha de ser realizada dicha recopilación y análisis de los informes? Al respecto, Dennett dice realmente poco:

Recopilamos datos de todos los eventos...pero también seleccionamos algunos datos para tratarlos de una forma especial: los sonidos y las marcas que hacen los sujetos para comunicarse (por la vía oral o por alguna otra), que transcribimos y luego

interpretamos para producir un inventario de actos de habla que luego reinterpretemos como expresiones aparentes de creencias. (Dennett, 2006: 53).

El proceso parece ser: 1) selección y transcripción de los informes de los sujetos, 2) interpretación de tales informes como expresiones significativas de agentes que desean comunicar algo, 3) llevar a cabo un inventario de tales expresiones y 4) reinterpretar tales expresiones como conteniendo creencias (verdaderas o falsas) sobre la propia vida fenoménica del sujeto.

Cada uno de estos cuatro puntos implica actividades de vasta complejidad que, sin mayor guía, podrían conducir al investigador a la obtención de resultados muy diversos y difícilmente compatibles unos con los otros. El primer paso, en apariencia el menos problemático, no puede ser una simple “selección y transcripción” (por más que pongamos a diferentes investigadores a la par a realizar la transcripción del mismo discurso); requiere, por el contrario, de criterios para eliminar lo que se considere como “ruido” en el discurso y para filtrar las expresiones significativas. Esto resulta difícil toda vez que incluso las omisiones, las repeticiones, los fragmentos y las correcciones en el discurso pueden expresar contenidos significativos para el investigador. El tercer paso requiere la existencia previa de una taxonomía de los estados mentales y de una teoría en torno a la forma de correlación entre los tipos de expresiones verbales y tales estados mentales, de modo que la clasificación sea suficientemente estable a pesar de las diferencias de expresiones y de contenidos.

Por último, los pasos dos y cuatro asumen la complicada tarea de la interpretación en dos niveles distintos. En un primer momento (paso dos) se tratará quizá de identificar sólo

aquellos elementos del discurso que resultan significativos (tarea ya iniciada desde el primer paso, pero que, a diferencia de aquél, se limitará al discurso ya transcrito); en un segundo momento, el investigador tiene como tarea re-describir las expresiones significativas en sus contenidos proposicionales. Esto, como se podrá intuir, no resulta tarea fácil, pues, entre otras dificultades, requiere de una teoría previa de la creencia.⁴⁶ Esbozos de tal teoría pueden ser encontrados en Dennett (1987; 1990). Sin embargo, tal referencia no se encuentra explícita en los pasajes en donde se describe el método.

Si salvamos tales dificultades, el resultado de estos cuatro pasos sería la descripción de un *mundo heterofenomenológico* del sujeto. ¿En qué consiste este mundo? Se trata del conjunto total de creencias que el sujeto tiene sobre su mundo fenoménico. Es el inventario de las entidades individuales de ese sujeto que él considera que pueblan su conciencia; en él hay experiencias perceptivas, recuerdos, deseos, etc. La actitud que el heterofenomenólogo debe adoptar frente a este mundo es de *neutralidad*: de inicio, no podemos juzgar sobre la verdad o la falsedad de los contenidos de ese mundo; ante ellos debemos guardar la misma actitud que el lector presenta frente a una novela. “El mundo heterofenomenológico del sujeto será un postulado teórico estable e intersubjetivamente confirmable, con el mismo estatuto metafísico que, pongamos por caso, el Londres de Shrolock Holmes o el mundo según Garp.” (Dennett, 1995: 94). Confiamos en que así es como le parece que es su vida fenoménica al sujeto. En cambio, sobre la verdad o falsedad de tal mundo abstenemos el juicio.

⁴⁶Éste último ha sido uno de los puntos criticados al método de Dennett, no sólo por la dificultad de la interpretación, sino por la reducción de todo contenido proposicional al de las creencias. Véase más adelante el apartado sobre las críticas a la heterofenomenología.

¿Hasta cuándo se mantiene la neutralidad? Hasta que llegamos a un quinto paso: la comparación de las creencias obtenidas por los informes en primera persona con el resto de datos obtenidos por las demás fuentes de información. Dennett afirma que tal comparación permite contrastar el mundo heterofenomenológico del sujeto con la evidencia física disponible. Como producto de tal comparación es posible concluir que, a pesar de que al sujeto le “parezca” que su mundo heterofenomenológico es de tal o cual manera, en realidad se equivoca. El sujeto, dice Dennett, tiene autoridad suprema sobre cómo le parece que son sus estados fenoménicos, no así sobre sus estados fenoménicos mismos:

Usted no tiene autoridad sobre lo que está ocurriendo en su interior, sino sobre lo que *parece* estar ocurriendo, y se le concede una autoridad total, dictatorial, para el análisis de cómo le parecen a usted las cosas, para analizar *cómo es para usted*. Y si se queja usted porque algunas partes de lo que le parece son inefables, nosotros los heterofenomenólogos también aceptaremos eso...es evidente que usted puede estar mintiendo, pero le concedemos el beneficio de la duda. (Dennett, 1995: 109).

Aquí se encuentran dos de las afirmaciones importantes de la propuesta de Dennett: 1) el sujeto, contrariamente a lo que se piensa cuando se postula el problema de la “brecha explicativa”, no tiene autoridad absoluta sobre cómo son sus propios estados mentales (rechazo de la característica de la incorregibilidad) y 2) no es posible llevar a cabo una teoría de la conciencia sobre la base de las experiencias mismas, sino sólo a partir de las creencias del sujeto sobre tales experiencias. Argumentar en contra de 1), dice Dennett, es no estar dispuesto a abandonar la postura de la conciencia como un misterio, pues se espera que siempre haya un reducto inaccesible al análisis objetivo y público que sólo sea conocido en forma directa por el sujeto. La alternativa que proponen quienes así argumentan es la elaboración de métodos en

primera persona. Sin embargo, afirma Dennett (2001), tal método es una quimera. Bajo atento análisis se observa que sólo las creencias pueden ser el dato primario sobre el cual elaborar un método. Los partidarios de la postura que afirma que con la heterofenomenología se deja de lado la experiencia misma, tienden a argumentar diciendo que muchas veces experimentamos más de lo que afirmamos en el discurso. Pero incluso si esto es así, cabe preguntar, ¿el sujeto es consciente de esas experiencias?; si lo es, entonces, las podría reportar (partimos de la suposición de que el sujeto no intentará ocultar información). En caso de que no sea consciente, queda la posibilidad de descubrir su existencia por otras fuentes de información (tal es el caso, por ejemplo, en los experimentos de la palabra oculta).

El sujeto, en resumen, puede estar equivocado respecto de sus propios procesos mentales (y con frecuencia lo está, véase Nisbett & Wilson, 1977), pero no así sobre sus propias creencias. Es entonces de ahí de donde se parte para realizar un método objetivo de la conciencia. Si por método en primera persona entendemos, afirma Dennett, el acceso directo a la experiencia misma, partimos de un falso supuesto que no nos lleva de ningún modo a una ciencia objetiva. Los que afirman la posibilidad de una metodología en primera persona están forzados a aceptar en contra de los resultados experimentales la tesis de la incorregibilidad y del acceso directo del sujeto a su mundo fenoménico y, por lo tanto, la tesis de una brecha explicativa que separa el mundo fenoménico del mundo físico o, en otras palabras, que separa los problemas de la conciencia en “fáciles” y “difíciles”.

Según Dennett, de tal modo sería imposible construir una ciencia objetiva, pero no por una razón que emane del objeto de estudio mismo, ni por una imposibilidad propia del actual

método científico, sino por negar, *por principio*, la posibilidad de explicar lo subjetivo por lo objetivo. Sin embargo, la vía adecuada, según la propuesta en cuestión, es percatarnos de que sí existen datos (los informes sobre las creencias) que pueden servir de base firme a una ciencia pública y rigurosa. Y esto no es más que ciencia con métodos en tercera persona. De esto se concluye lapidariamente que: “La ciencia de la conciencia en primera persona es una disciplina sin métodos, sin datos, sin resultados, sin futuro, sin promesas. Permanece como una fantasía”. (Dennett, 2001: 13).

¿Qué hay sobre la posibilidad de un método en segunda persona? Típicamente, los métodos en tercera persona establecen rigurosas pautas de interacción mínima con los sujetos a fin de no influenciar sus respuestas conductuales, dando al sujeto pistas de lo que esperaría encontrar el investigador por medio del experimento. Un método en segunda persona, en cambio, implica necesariamente la interacción entre ambos. Tal interacción podría adoptar la forma de un diálogo o entrevista. Existen propuestas similares al respecto (Petitmengin, 2006) que han de ser evaluadas de igual forma que un método como el heterofenomenológico para evidenciar sus posibles ventajas en el acceso al mundo fenoménico.

Existen métodos estandarizados para llevar a cabo entrevistas e interrogatorios tanto en la clínica médica como en la psicología. Con seguridad, a estas modalidades de diálogo subyace también lo que Dennett llamaría una *actitud intencional* sobre el sujeto que se convierte ahora en interlocutor. Pero, más allá de eso, parece necesario que subyazca un sentimiento empático (Véase Díaz, 2007). Al respecto, Dennett afirma explícitamente que su método no presupone tal empatía y que un método objetivo tampoco la requiere. Tanto en su

discusión con el método propuesto por Varela y Shear (1999), como en su elaboración sobre la hipotética posibilidad del estudio de la conciencia por parte de agentes no humanos (marcianos), Dennett (2003: 10; 2006: cap. 2) señala que no es necesario que el experimentador “se identifique” con el sujeto, basta con que le comprenda y sea capaz de percibirlo como un sujeto con “intencionalidad”. Ante la sugerencia de una empatía “corporal” (Thompson, 2001), Dennett señala el problema de grado que ahí surge: “¿Acaso las mujeres no pueden llevar a cabo investigaciones sobre la conciencia de los hombres?, ¿los investigadores delgados no pueden explorar la fenomenología de los obesos?...¿los investigadores sin entrenamiento musical (con mal oído) pueden conducir eficazmente experimentos sobre la fenomenología de los músicos?” (Dennett, 2003: 10). Ninguna posible ventaja de un método en segunda persona, concluye Dennett, resulta ajena a los alcances de la heterofenomenología y, aun más, ésta última abre, por lo contrario, la posibilidad de estudiar la conciencia de seres distintos a los humanos: la conciencia animal.⁴⁷

Finalmente, podemos resumir la postura de Dennett en torno a la posibilidad de una ciencia de la conciencia en los siguientes puntos:

- a) La vía para lograr una ciencia de la conciencia pasa por la remoción de las ideas de incorregibilidad y accesibilidad del sujeto hacia sus estados fenoménicos. La conciencia

⁴⁷ El problema de Dennett radica en que entiende el concepto de empatía como sinónimo de *identidad* o *identificación*. Esto, por supuesto, es una comprensión radical e innecesaria de la forma en que nos reconocemos como seres dotados de conciencia. Como investigadores, no necesitamos ser idénticos al sujeto, pero sí es necesario que el investigador asuma su condición de ser consciente investigando la estructura y la realización de la conciencia humana.

no requiere de una ciencia nueva, pero sí de una reestructura del concepto de conciencia que poseemos actualmente.

- b) La idea de un sujeto incorregible respecto a sus opiniones sobre su mundo fenoménico y con acceso directo al mismo es la responsable de las argumentaciones sobre la posibilidad de un método de primera persona y es el eje sobre el que se fundamenta la idea de una brecha explicativa y de un “problema difícil” en torno a la conciencia.
- c) El estudio científico de la conciencia es posible por medio de la metodología científica en uso, sin necesidad de introducir reformas especiales, pues no hay una diferencia cualitativa entre la conciencia y el resto de la realidad. La conciencia no es un misterio, es un problema a solucionar.
- d) La heterofenomenología no requiere del uso de la empatía entre el investigador y el sujeto, pues ésta no resulta necesaria en la aplicación de estudios objetivos en la ciencia. Además, un método que no se basa en la empatía abre la posibilidad de estudiar objetivamente entes no humanos.
- e) No es posible una ciencia de la conciencia utilizando como datos las experiencias mismas, pues éstas resultan inaccesibles. Los datos con los que ha de trabajar un método científico son con los informes que contienen creencias sobre la experiencia fenoménica.

- f) La heterofenomenología debe ser un método que explique la posesión de las creencias reportadas por parte del sujeto y no un método que explique la existencia (o no) de las experiencias mismas. Para ello, es necesario que el investigador asuma una actitud intencional respecto de los informes de los sujetos con el fin de crear el catálogo de creencias a explicar.

- g) La posibilidad de que las creencias de los sujetos sobre su propia vida fenoménica sean falsas obliga al investigador a adoptar una postura neutra sobre la verdad o falsedad de tales contenidos proposicionales, así como a tomar en cuenta todo el resto de datos (conductuales, físicos, fisiológicos) que estén a su alcance.

- h) Por todo lo anterior, es posible la existencia de un método objetivo sobre la conciencia que nos lleve al desarrollo de una teoría científica completa sobre ella.

a. Principios cognitivistas y compromisos teóricos de la heterofenomenología

Ya hemos visto que el método, tal como se encuentra descrito, acarrea compromisos en torno al problema de la dificultad, o eventual imposibilidad, de afrontar el estudio de la conciencia. También implica necesariamente el rechazo frontal a cierta concepción del sujeto en tanto agente con acceso directo y privilegiado a su mundo fenoménico, así como una apelación a concebir la conciencia desde un marco teórico renovado. La ciencia no ha de renovarse y sus estándares y métodos sólo habrán de especificarse, pero la conciencia sí ha de ser entendida desde una perspectiva novedosa. Más allá de la aceptación o rechazo al método

heterofenomenológico, es aquí en donde se abre el espacio para la propuesta de teorías que expliquen qué es, cuál es su estructura y cómo funciona la conciencia. Dennett presenta, junto con el método, su propia teoría. ¿Hasta qué punto se implican mutuamente teoría y método y cuáles son los compromisos teóricos de éste último? Es una cuestión que habremos de revisar, empezando con el problema de los *qualia*.

Los qualia. ¿Cómo es posible proponer un método de acceso al mundo fenoménico al tiempo que se rechaza explícitamente la existencia de los *qualia*? En *Quining qualia* ([1988], 2003), Dennett afirma que el término en cuestión es un foco de confusiones que los filósofos utilizan para justificar sus teorías pero que, por sí mismo, carece de valor para el estudio científico de la mente: “Los *qualia* ni siquiera son ‘algo sobre lo que nada pueda ser dicho’; ‘*qualia*’ es un término filosófico que no fomenta más que confusión, y a final de cuentas no refiere en absoluto a propiedad ni rasgo alguno” (Dennett, 2003: 222-223). Tradicionalmente, los filósofos de la mente han utilizado este término para referirse a la experiencia fenoménica que, presuntamente, tiene ciertas cualidades, algunas de las cuales, ya mencionadas en el apartado anterior, serían la incorregibilidad, la accesibilidad y la infabilidad. Otras tantas serían la atomicidad, la homogeneidad y la simplicidad.

Después de un análisis de las intuiciones que genera la idea de que la experiencia fenoménica tiene cada una de estas cualidades, Dennett afirma que reina tal anarquía conceptual en torno a ellas que resulta imposible comprobar ninguna por vía objetiva.

Lo sorprendente de esto [dice con motivo de su experimento mental entre las experiencias gustativas de Chase y Sanborn] no sólo es que los métodos empíricos no lograrían distinguir lo que parecen ser afirmaciones muy diferentes sobre los *qualia*, sino que no lograrían hacerlo, *a pesar de constituir mejor evidencia que las convicciones introspectivas de los propios sujetos* (Dennett, 2003: 236).

Nuevamente, encontramos la crítica a la accesibilidad e incorregibilidad del sujeto sobre su mundo fenoménico. Dada esta falibilidad aceptada, no tiene sentido que nos fiemos de nuestra propia intuición al creer que existe algo similar a lo que se describe con el nombre de *qualia* si no resulta posible confirmar su existencia, ni sus propiedades, ni aun decidir sobre dos hipótesis rivales en torno a ellos por medio de métodos científicos.

Dennett finaliza su famoso artículo señalando:

Así, cuando le echamos una última mirada a nuestra caracterización original de los *qualia* como propiedades inefables, intrínsecas, privadas y directamente aprehensibles de la experiencia, descubrimos que no hay nada que llene esos requisitos...Y en la medida en que pretendamos aferrarnos a nuestra autoridad subjetiva sobre la presencia, dentro de nosotros, de estados de cierto tipo o con ciertas propiedades, podemos tener alguna autoridad –no infalibilidad o incorregibilidad, sino algo mejor que la mera adivinanza-, pero sólo si nos restringimos a propiedades relacionales, extrínsecas, como el poder de ciertos estados internos nuestros de provocar actos de aparente reidentificación. Así, contrario a lo que a primera vista parece obvio, simplemente no hay *qualia*. (Dennett, 2003: 258).

Dado el análisis de su artículo, se entiende que no sólo sea posible postular la existencia de un método objetivo al tiempo que se rechaza la idea de los *qualia*, sino que el rechazo a este último concepto parece condición necesaria para el tratamiento público y objetivo de la

conciencia. Según Dennett, aceptar los qualia con todas sus intuitivas características, es aceptar la idea de que existe un “yo” que tiene acceso privilegiado e incorregible sobre su mundo fenoménico y esto, como vimos, implica negarse a la posibilidad de que tal mundo pueda estar de modo alguno a disposición de terceras personas, incluso de forma indirecta. Según esta idea, para proponer una ciencia de la conciencia que, eventualmente, logre dar una explicación completa de ésta (su estructura, sus características, funciones, etc.) es necesario que no haya ningún remanente en la experiencia que quede sólo “a la mano del sujeto” y que no haya ninguna cualidad en ella que no pueda ser aprehendida relacionamente. A final de cuentas, éste último es uno de los postulados del funcionalismo minimalista que Dennett propone (Dennett [2005], 2006: cap. 1). El establecimiento de relaciones (entre informes verbales y creencias; entre creencias y datos neurofisiológicos, etc.) y la publicidad de los datos (por acuerdo inter-observadores, por el establecimiento de un protocolo estricto de recopilación y comunicación de los informes, etc.) son dos de las características que debe tener un método en tercera persona.⁴⁸

Teoría de la conciencia. La primera parte de *La Conciencia Explicada* es un intento por erradicar lo que a juicio de Dennett es una intuición muy natural pero muy dañina para el desarrollo de una teoría científica de la conciencia: la idea del “Teatro cartesiano”. En constante contraposición con esta forma de pensar la conciencia, Dennett va desarrollando su propia teoría: las Versiones Múltiples que, en un texto posterior (Dennett, 2000), modifica por una versión que nombra “fama en el cerebro” o “celebridad cerebral”. Se trata de una teoría

⁴⁸ Aquí surge un nuevo problema. Así como Dennett asimila incorrectamente la idea de empatía con la de identidad, también lleva a cabo la identificación entre qualia y la idea de un “yo”. Ambos conceptos, aunque estrechamente emparentados en la experiencia humana, son teórica y, quizá empíricamente diferenciables.

que, como principal objetivo, intenta explicar el surgimiento de la conciencia a partir de los estados cerebrales. Es, a todas luces, una propuesta naturalista y funcionalista. Es decir, se afirma que para explicar la conciencia es necesario: 1) explicarla a partir de sus elementos físicos constitutivos (el cerebro), así como de su desarrollo evolutivo, y 2) recurrir a las relaciones funcionales que mantienen las distintas partes en que se realiza la conciencia (sin importar la materia, en tanto tal, de la que están formadas dichas partes). “[Aquellas personas que piensan que la conciencia es un misterio] Para mí, están equivocadas: la conciencia es un fenómeno físico, biológico, como el metabolismo, la reproducción o la autorreparación, de un ingenio exquisito en su funcionamiento, pero no milagroso, ni siquiera misterioso” (Dennett [2005], 2006: 75).

¿Cuáles son las ideas a las que se opone la teoría de Dennett y cuáles son las aportaciones de ésta última? En primer lugar, la idea que intenta ser abolida (y que ha quedado ya esbozada en las secciones anteriores) es la de la existencia de un “fantasma dentro de la máquina” como lo llamara Ryle (1949), es decir, la idea de que estamos habitados por un homúnculo que se encarga de operar las transiciones entre los estados físicos y los estados mentales. Dennett, tanto como Ryle, carga al planteamiento dualista cartesiano con la responsabilidad de esta imagen y asegura que esta idea permea no solo nuestro entendimiento intuitivo de cómo trabaja la mente, sino que también subyace a muchos de los planteamientos filosóficos y científicos sobre el tema. El dualismo cartesiano postulaba la existencia de dos sustancias: la *res extensa* y la *res cogitans* que interactúan entre sí. En la actualidad, el dualismo se encuentra en amplio descrédito y parece que ninguna teoría científica comprometida en explicar la mente presentaría una postura dualista de este tipo. Descartes

intentó resolver el problema de la forma que tomaba tal interacción apelando a la glándula pineal; era ahí donde, según el filósofo francés, la mente se percataba del cuerpo y éste, a su vez, podía ser dirigido por aquélla. Si eliminamos el dualismo cartesiano, *i. e.*, si afirmamos que la mente se puede explicar sin apelar a sustancias no materiales, aún queda por eliminar, afirma Dennett, la idea de que existe un lugar privilegiado en el cerebro que es el punto final al cual todos los estímulos van a parar, donde se hacen conscientes (si es que logran llegar ahí, de lo contrario permanecen en la inconsciencia) y donde se llevan a cabo las “representaciones” mentales en forma serial, esto es, donde sucede el “flujo de conciencia”:

Llamemos a esta idea de que existe un lugar central en el cerebro *materialismo cartesiano*, pues es la visión a la que se llega cuando se rechaza el dualismo de Descartes pero no se consigue abandonar la idea de un teatro central (aunque material) a donde todo acude [...] El materialismo cartesiano es la tesis según la cual existe una línea de meta crucial o una frontera en algún punto del cerebro, señalando el lugar en que el orden de llegada equivale al orden de presentación en la experiencia, porque *lo que allí tiene lugar* es aquello de lo que usted es consciente. (Dennett, 1995: 121).

Ahora bien, postular la existencia de un punto de llegada de los estímulos y la idea de que tales estímulos llegan en la forma de representaciones a tal punto es abrir la puerta a la pregunta: “esas representaciones son tales ¿para los ojos de quién?”, “¿Qué o quién se encuentra en ese punto de llegada, y cómo lleva a cabo su labor?”. Es ahí, según Dennett, donde ya se ha operado el error, pues la única respuesta posible será afirmar la existencia de un “yo”, un homúnculo o un ordenador central de la experiencia, ideas todas estas que no son muy distintas a la de la glándula pineal y que causan los mismos problemas teóricos. Si queremos evitar este tipo de respuestas que resultan infructíferas, lo que hay que hacer es evitar la

pregunta. En otras palabras, tenemos que dejar de pensar que existe un lugar central de representación de los contenidos en donde se forma la experiencia y que tiene la estructura de una corriente de conciencia.

¿Cómo eliminar la idea del materialismo cartesiano?, analicemos por pasos la propuesta. Dennett lo resume así:

No hay un único y definitivo “flujo de conciencia”, porque no hay un cuartel general ni un Teatro Cartesiano donde “todo se junta” para ser examinado por un Significador Central.

El “flujo de conciencia”, idea original del psicólogo William James (1850), es producto de una intuición que, afirma Dennett, no corresponde necesariamente a la forma en que funciona nuestra conciencia. Esta idea nos lleva a pensar que las experiencias se suceden de acuerdo a su momento de “llegada” y que de esa manera se forma la “película de nuestra conciencia” frente a aquella parte del cerebro encargada de “reunir” los diferentes estímulos en una representación significativa. Sin embargo, múltiples experimentos ponen en cuestionamiento esta idea y demuestran que en realidad, lo que importa no es el orden de llegada (pues no hay un “lugar” al cual llegar), sino el tiempo representado por los estímulos, es decir, el tiempo de sus contenidos. (Dennett, 1992; 1995: cap. 6).

En vez de este único flujo (por amplio que sea), hay múltiples canales en los que circuitos especializados intentan, en pandemoniums paralelos, llevar a cabo sus propias tareas, creando Versiones Múltiples a medida que avanzan.

La tesis del homúnculo ha de ser evitada, entre otras cosas, porque tiende a reproducir el problema a una escala más pequeña, dejando latente el riesgo de una regresión al infinito. No obstante, podemos evitar tal riesgo si afirmamos que estamos compuestos de una miríada de homúnculos los cuales, a su vez, pueden estar formados de otros tantos, siempre y cuando los homúnculos de cada jerarquía inferior tengan menos capacidades de abstracción cognitiva (sean más “tontos”) que los de la escala inmediata superior. Estos homúnculos tienen tareas especializadas que realizan ciegamente y en forma competitiva. De modo que sus productos “compiten” por ocupar lugares en procesos más generales en donde se pueden, o no, relacionar funcionalmente con los productos de otros homúnculos. Este es el modelo del *pandemónium*: un grupo de agentes especializados trabajando en paralelo y compitiendo ciegamente por alcanzar escalas de ordenamiento superior. Como producto de esta competencia, eventualmente comenzarán a surgir procesos con contenidos significativos que pueden ser tomados como “Versiones Múltiples” de procesos cognitivos. Continúa afirmando Dennett:

La mayor parte de estas versiones fragmentarias de “relato” juegan papeles efímeros en la modulación de la actividad del momento, aunque algunos se ven promocionados a nuevos papeles funcionales, en rápida sucesión, por la actividad de la máquina virtual en el cerebro.

La idea de la conciencia como “narrativa” está presente en la imagen del flujo de conciencia (en tanto una historia serial). No obstante el rechazo de ésta última tesis, Dennett sigue usando una analogía literaria en múltiples niveles. Ya hemos visto que la heterofenomenología promueve una actitud del investigador hacia los informes de los sujetos que bien puede ser vista como la relación que mantiene el lector con una novela. Aquí, en

cambio, se trata de una analogía que opera en la producción misma de los estados conscientes. En la competencia homuncular algunos de los productos tenderán a desvanecerse, otros tendrán la oportunidad de participar en ciclos de procesamiento más generales que tenderán a autorreforzarse. De modo que, en un mismo momento, al igual que como sucede en un texto sometido a revisión antes de su publicación, puede haber múltiples procesos candidatos a estados conscientes.⁴⁹ Esta es la tesis de los estados de conciencia como Versiones Múltiples.⁵⁰

Por otro lado, el funcionalismo de Dennett está comprometido con la idea de que la analogía con las computadoras ofrece una perspectiva útil para pensar la conciencia. Es por eso que afirma que la actividad de tales homúnculos “realiza” una máquina virtual sobre el “hardware” cerebral.

La serialidad de esta máquina (su carácter “von Neumanniano”) no es un rasgo de diseño preconfigurado, sino el resultado de una sucesión de coaliciones entre estos especialistas. (Dennett, 1995: 267).

Los especialistas que nos componen, tanto como el compuesto, *i.e.*, nuestro cerebro, son máquinas que funcionan bajo una lógica similar a la lógica computacional. Sin embargo, en teoría computacional hay dos tipos de procesamiento de datos: serial y paralelo. Como queda dicho, la competencia e interacción entre homúnculos es de carácter paralelo; es así como está configurado nuestro cerebro en forma evolutiva. No obstante, sobre tal “hardware” corre un

⁴⁹ Véase, por ejemplo, la explicación que da Dennett de la producción del habla (Dennett, 1995: 245).

⁵⁰ Posteriormente, Dennett varía la analogía y habla de un proceso cerebral similar a lo que ocurre socialmente con la fama. Los estados conscientes serían aquellos que se comportan como aquellas personas o fenómenos sociales que alcanzan la fama pública y que, por lo tanto, tienden a influir en ulteriores procesos. Una analogía más afortunada es quizá cuando habla de influencia política. Véase Dennett, 2000.

programa que procesa la información de forma serial. Es ese programa el responsable de crear la ilusión de un “flujo de conciencia”. Se trata de una máquina virtual que trabaja en serial, corriendo sobre otra máquina que trabaja en paralelo. Así explica Dennett (Dennett, 1995: cap. 7) nuestras ventajas evolutivas, pero también nuestros errores cognitivos.

Los memes. La máquina paralela del cerebro, afirma Dennett, fue configurada de tal manera por el proceso evolutivo de nuestra especie. En cambio, la forma que adopta el la dinámica de los estados de conciencia es un hábito aprendido socio-culturalmente. Su desarrollo se explica no por la evolución genética, sino por la evolución “memética”. La memética es una tesis tomada de Richard Dawkins (1976), según la cual el proceso de la selección natural se puede llevar a cabo en cualquier medio en donde haya replicadores que funcionen bajo los principios postulados por Darwin. Los organismos realizan tales principios a lo largo de sus historias evolutivas, pero otro tanto sucede en el mundo de la cultura. Los “memes” son ideas que tienen el poder de propagarse y replicarse en organismos, como los humanos, que tienen lenguaje y, por tanto, vida simbólica. Nuestra conciencia es el producto de las preconfiguraciones genéticas en el cerebro modeladas por la selección natural, pero también es producto de las funciones que los especialistas cerebrales han adoptado como resultado de las presiones adaptativas a las que han sido sometidos por la cultura. La conciencia, en resumen, es producto de ambas modelaciones: la natural que produjo una máquina que funciona en paralelo y la cultural que produjo una máquina virtual que trabaja en serial.

Ahora bien, ¿en qué medida todas estas ideas comprometen a la heterofenomenología? Me parece claro que, en el caso de los qualia hay un compromiso fuerte con las ideas desarrolladas por Dennett. Tal como son definidos tradicionalmente los qualia, no parece haber un medio científico que garantice su acceso público en un protocolo de investigación. Así que, si se decide no renunciar a la idea de una ciencia de la conciencia parece que sólo es posible redefinir tal concepto o abandonarlo. Para Dennett, quien desarrolle un método científico que tenga como objetivo hacer investigable la conciencia ha de apostar por que, en principio, sea posible acceder a ella sin dejar fuera ninguna experiencia inaccesible.⁵¹

En cuanto al núcleo central de la teoría, creo que hay varios supuestos respecto a los cuales la heterofenomenología bien podría permanecer neutra. Por ejemplo, bien es cierto que el método presupone la existencia de un agente que crea y entiende significados, pero eso no quiere decir que el sistema funcione como un Significador Central que da la orden de producir los informes verbales...sin embargo, ¡tampoco lo excluye! ¿Qué pasaría con el método si sostenemos una postura “cartesiana” de la conciencia, *i. e.*, si creemos que efectivamente hay una región cerebral que sirve de Significador Central? Mientras no postulemos que ese significador tiene acceso exclusivo a un contenido fenoménico y que, por lo tanto, ese contenido queda irremediabilmente excluido del análisis en tercera persona, el método podría aplicarse sin contradicción. Nuestra pregunta de investigación podría entonces ser: “¿cuál es la razón por la que el sujeto (o su Significador Central) tiene tal creencia sobre su experiencia fenoménica?”. Visto de esa manera, creo que la aplicación del método podría ser consistente

⁵¹ En realidad, la idea de una característica subjetiva e individual de la experiencia, incluso en caso de existir y de poder ser claramente definida, es irrelevante para cualquier estudio riguroso de la conciencia, ya sea éste científico o filosófico.

con teorías que postulan distintas respuestas para la idea del Significador Central: ya sea por medio de un módulo maestro en donde “todo se junte”, ya sea por una función cognitiva superior (localizada o distribuida) que “reúna” los productos de circuitos de menor jerarquía o ya sea por la sincronización de oscilaciones neuronales que enlace las computaciones subyacentes.⁵²

Otro de los supuestos de la teoría de Dennett radica en el rechazo a la idea de una corriente de conciencia. Como vimos, tal idea se desprende de la negación a creer en la existencia de algo similar a un Teatro Cartesiano donde actúa el Significador. Sin embargo, si admitimos que es posible congeniar con el método una teoría que reivindique la idea del Significador, entonces no hay problema, en principio, con aceptar que nuestra conciencia se comporta efectivamente como una “corriente”. Creo que en algunas versiones del método que pongan más énfasis en la analogía narrativa de la conciencia, podría resultar ventajosa tal idea. De hecho, el rechazo de Dennett a la idea de la corriente de conciencia proviene de una confusión entre la descripción de la experiencia de la propia conciencia, en donde evidentemente la analogía de la corriente resulta de mucha utilidad, y el intento por rechazar la existencia de una corriente en los procesos cerebrales que subyacen a la conciencia. Mientras que negar la existencia efectiva de la corriente como una característica de nuestra conciencia es absurdo, luchar contra la idea de que los procesos cerebrales tienen también esa misma forma (de corriente) es inútil. Incluso cuando se lleguen a desvelar tales procesos cerebrales, su falta de isomorfía con la manera en que la conciencia es experimentada en tanto tal no tendría por

⁵² Véase Crick & Koch, 1990.

qué llevarnos en absoluto a negar nuestra propia experiencia de ella. No hay por qué rechazar, sobre esta base, una idea que fenoménicamente resulta tan útil y fecunda.

¿Qué pasa con la teoría, en general, de las Versiones Múltiples? Creo que un rasgo que hay que rescatar y que compromete directamente a los postulados de la heterofenomenología, es la idea de que debe haber una forma de explicar la diferencia entre los procesos cerebrales que resultan en experiencia consciente y aquellos que no resultan en ella. La teoría de las Versiones Múltiples da por supuesto que existe tal diferencia y da una explicación plausible de cómo funciona ese proceso sin apelar a la idea de un “yo”. De no postular y explicar tal diferencia, la heterofenomenología se reduciría a una simple consignación e interpretación de los informes verbales, otorgando total infalibilidad al sujeto (pasos 1 al 4 enumerados anteriormente) y no pasaría a la etapa de la comprobación objetiva con el resto de datos obtenidos de las demás fuentes físicas o fisiológicas (paso 5). De esta forma, el método perdería su pretendida neutralidad frente al mundo heterofenomenológico del sujeto, así como gran parte de su carácter científico.

Por lo que respecta a la analogía del cerebro y la mente con máquinas paralelas y seriales y a la teoría de los memes, creo que se trata de postulados más lejanos al planteamiento metodológico. No veo contradicción alguna en el uso de un método como el descrito incluso aceptando que la mente no es, ni funciona, como una computadora de ningún tipo. Tampoco hay contradicción con el rechazo a las ideas de Dawkins respecto de la selección natural operada en el ámbito cultural. En Dennett, la analogía computacional está en directa relación con su reconstrucción evolutiva de la forma en que surgió la mente a partir del cerebro

primitivo. Como lo mencionamos, para él la evolución natural creó un cerebro que funciona en paralelo (máquina de von Neumann modificada) y la evolución cultural operada a través de los memes creó una máquina virtual que opera en serial (máquina de Turing). De modo que, si podemos explicar las diferencias entre el funcionamiento fenoménico de la conciencia y los procesos cerebrales por otra vía distinta a la analogía computacional, entonces tampoco estamos obligados a aceptar los presupuestos de la teoría memética ni el peso específico que la teoría de la evolución tiene en la teoría de Dennett.

Podemos entonces concluir que los compromisos del método con la teoría se encuentran, en este caso, en el ámbito de la estructura y en la forma de acceso del sujeto al mundo fenoménico y no en los compromisos en torno a la historia evolutiva de la conciencia (natural o memética) ni en las analogías computacionales.

b. La heterofenomenología ante la crítica

Son muchos los motivos por los que la heterofenomenología resulta una propuesta polémica: 1) se presenta como un método cuyo objetivo es investigar y describir la conciencia de *forma completa*; Dennett ha repetido constantemente que su método no excluye ninguna característica relevante en la investigación de la conciencia (Dennett, 2001); 2) en respaldo de la propuesta se intenta reclutar el trabajo de los científicos que se dedican a hacer investigación experimental en el campo de la psicología y las ciencias cognitivas; para Dennett, se trata del mismo método que siempre ha estado en uso en los laboratorios, que ha probado su rigor y su eficacia y que sólo requería de explicitación y sistematización para poder ser aplicado al estudio científico de

la conciencia (Dennett, 1991; 2001; 2003); 3) se afirma que se trata de un método que corrige y sustituye a la fenomenología clásica con el fin de aplicarla al estudio científico de la conciencia (Dennett, 1991: cap. 3; 2003); 4) el método se presenta como una consecuencia de los postulados teóricos de la propuesta del autor sobre la naturaleza de la conciencia; tal propuesta teórica contiene supuestos que, por sí mismos, resultan generadores de fuertes polémicas, tal es el caso de la eliminación de los qualia, de las hipótesis sobre el desarrollo y el funcionamiento de la conciencia o del papel que han de desempeñar los informes verbales de los sujetos en la investigación (Dennett, 1991) y por último, no menos importante, 5) el estilo argumentativo de Dennett resulta un buen catalizador de la polémica: expresa constantemente sus afirmaciones bajo un estilo categórico, y lanza constantes retos a sus detractores (Chalmers, Levine, Velmans) para que ofrezcan un caso en donde la heterofenomenología no pueda ser aplicada (Dennett, 2001; 2005; Velmans, 2001); de igual modo, señala con frecuencia las malinterpretaciones de que han sido objeto sus escritos (Dennett, 2001; 2003; 2005) y establece cierto clima de confrontación al identificar “equipos” intelectuales que defienden ideas rivales, señalando las “ilusiones” en las que incurren los miembros del equipo contrario (Dennett, 2001).

Por todo esto, resulta entendible que durante los últimos 10 años se hayan producido gran cantidad de artículos que tienen por objeto la revisión y crítica de la heterofenomenología. La mayoría de tales trabajos señalan los defectos, malinterpretaciones y errores para la aplicación de la propuesta. En el presente apartado llevaremos a cabo la consignación de tal debate, intentando presentar por temas los puntos de mayor conflicto. Al final, daré mi propia

evaluación de la heterofenomenología como presunto método de estudio científico de la conciencia.

En términos generales, podemos dividir en tres grandes grupos las críticas a la heterofenomenología con tres preguntas correspondientes: a) Críticas en torno a la viabilidad del método: ¿Cómo se accede a la conciencia?; b) Críticas en torno a la ontología y estructura de la conciencia: ¿Cuáles son las características de la conciencia y qué entidades la pueblan? y c) Críticas en torno al uso de la fenomenología: ¿Es la heterofenomenología una correcta interpretación y aplicación de la fenomenología clásica?, o, en todo caso, ¿es una adecuada corrección y sustitución de ella?

Sobre la viabilidad del método

La heterofenomenología, como cualquier otro método, debe probar no sólo su capacidad para ser aplicada en la práctica, sino que debe ser posible mostrar que, en principio, cumple con los objetivos que se le asignan, que no hay en la propuesta inconsistencias y que los pasos indicados sirven para lograr la descripción completa de la conciencia, es decir, debe probar su viabilidad.

¿Cómo se accede a la conciencia? La respuesta de Dennett es: de la misma forma en que los científicos lo han hecho hasta ahora, por medio de los estándares de la ciencia en tercera persona:

En breve, la heterofenomenología no es algo nuevo; no es otra cosa que el método que ha sido usado por los psicofísicos, psicólogos cognitivos, neuropsicólogos clínicos y por casi todo aquél que ha emprendido el estudio de la conciencia humana en forma científica seria. (Dennet, 2003: 4).

Sin embargo, no basta con apelar a la labor real de los científicos en el laboratorio para probar que el método es aplicable. Sin más, esto es una petición de principio. Al respecto, Dennett ha mantenido una polémica directa con algunos filósofos: Chalmers, Levine y Goldman entre otros. Los dos primeros sostienen que, con base en las descripciones brindadas por Dennett, la heterofenomenología no lograría el objetivo propuesto: investigar y describir la conciencia. Por otro lado, Goldman asegura que los científicos no proceden en sus investigaciones de la manera en que Dennett lo señala. Se trata de dos puntos a discutir: la posibilidad de estudiar la conciencia desde el punto de vista de la tercera persona y la presunta neutralidad de la heterofenomenología.

De acuerdo a lo explicado hasta ahora, podemos reconstruir las premisas de la argumentación de Dennett de la siguiente manera: 1) la conciencia no es un misterio, es un problema a resolver; 2) la ciencia se ha enfrentado con problemas que en primera instancia parecen irresolubles, pero posteriormente ceden ante un análisis más preciso; 3) las “cualidades fenoménicas de la conciencia” es lo mismo que la creencia que el sujeto tiene sobre su propia experiencia; 4) es posible estudiar las creencias subyacentes en los informes verbales en forma científica, dotando al investigador de las herramientas para reconstruir todo el mundo consciente del sujeto; 5) la conducta (incluida la conducta verbal) junto con el resto de datos

obtenidos en forma objetiva (físicos, fisiológicos, neurales) pueden explicar en forma exhaustiva los fenómenos conscientes.

Chalmers (1996) y Levine (1994)⁵³ han afirmado que, cuando menos, las premisas 3) y 4) son falsas. Quienes así piensan, tienden a afirmar la existencia de un contenido cualitativo de la experiencia que no siempre es consignado en estados proposicionales como las creencias y al que, por lo tanto, no se puede acceder “desde fuera”. No se trata de hacer una etiología de las creencias, sino una descripción del contenido fenoménico de la conciencia. “Contenido fenoménico” y “creencias” no son dos ámbitos coextensivos y, por lo tanto, un método que se base únicamente en las creencias del sujeto sobre su experiencia consciente estudiará, en el mejor de los casos sus estados proposicionales, pero no su experiencia fenoménica. Con ello, se dejará sin estudiar lo que es más importante para la conciencia: la forma particular en que el sujeto percibe el mundo. Dennett, aseguran sus críticos, deja fuera lo que desea explicar. Chalmers lo dice al inicio de su libro en los siguientes términos:

Dennett dedica mucho de su libro a delinear un detallado modelo cognitivo, el cual presenta como explicación de la conciencia. A la vista de eso, el modelo es, principalmente, un modelo de la capacidad de un sujeto para reportar verbalmente un estado mental. Por lo tanto, podría pasar como una explicación de la reportabilidad, de la conciencia introspectiva y, quizá, de otros aspectos de la atención, pero nada en el modelo provee una explicación de la conciencia fenoménica. (Chalmers, 1996: 27)

Levine (1994: 117, citado en Dennett, 2005), por su parte, afirma sobre el objetivo que ha de perseguir un método de estudio de la conciencia: “las experiencias conscientes mismas,

⁵³ Posturas similares se pueden encontrar en Nagel (1974), Levine (1983). Los argumentos de todos ellos tienden a afirmar la existencia de una brecha explicativa o un problema difícil para la explicación de la conciencia.

no simplemente nuestros juicios verbales acerca de ellas, son los datos primarios a los cuales una teoría debe responder”

La respuesta de Dennett (2001, 2005) ha sido contundente en todos los casos: su método no deja fuera nada relevante a la explicación de la conciencia porque no hay nada más allá que explicar. Lo que los partidarios de la perspectiva en primera persona identifican como “experiencia consciente”, “qualia” o “contenido fenoménico” no es más que una ilusión para cuya existencia no pueden más que brindar intuiciones. Dennett se refiere en particular a la idea de que existan seres conductualmente indistinguibles a una persona normal que, sin embargo, carezcan de vida fenoménica (la existencia de estos “zombies” sería, según Chalmers, una prueba de la inviabilidad de la heterofenomenología). A esta ilusión Dennett la llama la “corazonada zombie” (Dennett 1991, 2001, 2005). Los partidarios de tal corazonada, dice, afirman la existencia de algo que no sería verificable por ninguna vía. La heterofenomenología recopila todos los datos que se pueden obtener; para la experiencia fenoménica no hay modo de comprobación, no hay datos. Un estado consciente x , afirma Dennett, produce en el sujeto una creencia de poseer x . Suponiendo que el sujeto es veraz en sus informes y que no intenta ocultarnos nada, entonces todo estado consciente podrá ser informado verbalmente. Lo que no es viable pensar, según la heterofenomenología, es que el sujeto tenga un estado consciente del cual él mismo no se percate y que, por lo tanto, no produzca creencia alguna. En ese caso, habría un elemento inaccesible al investigador, pero también al sujeto mismo, con lo cual perdería sentido su clasificación como “estado consciente”. En resumen, las creencias sobre estados conscientes es todo a lo que podemos acceder mediante los informes verbales; el resto, se ha de decidir recurriendo a los otros datos científicos; los informes verbales sólo sirven para

crear un mundo heterofenomenológico preliminar que describe lo que el sujeto cree, pero no necesariamente lo que es verdad respecto de su mente.

El problema del acceso a la conciencia se conecta con el tema de la presunta neutralidad de la heterofenomenología. Para Dennett, entonces, las experiencias conscientes se pueden traducir en una creencia, de modo que si soy consciente de que estoy experimentando una sensación de “rojo”, es factible afirmar que “tengo la creencia de que estoy experimentando la sensación de rojo”. El problema, es que hay casos en que a) la existencia de una creencia del sujeto sobre su vida mental es falsa y b) hay eventos mentales de los cuales el sujeto no se percata (y por tanto no tiene una creencia al respecto) que, no obstante, determinan su conducta produciendo otros estados conscientes. A los casos del primer tipo Dennett (2001; 2003) los denomina *falsos positivos* y a los del segundo tipo los llama *falsos negativos*. El sujeto, aun asumiendo su veracidad, se puede engañar. Dennett ofrece como prueba de esto los estudios de Kolers y von Grünau (1976) sobre el fenómeno phi, los experimentos de Libet (1983) sobre referencia retroactiva en el tiempo, los experimentos de Shepard y Metzler (1971) sobre la velocidad de rotación mental, así como los experimentos de la palabra oculta. Son estos casos los que hacen necesario que el investigador ponga en suspenso la credibilidad sobre los informes del sujeto. Tales informes han de ser contrastados posteriormente con el resto de la evidencia empírica disponible (fisiológica y neural). El investigador no debe asumir nunca que: a) en efecto hay un estado consciente detrás de la creencia reportada, b) el estado consciente es de la forma en que lo describe el sujeto, c) la causa de la conducta del sujeto se debe a los estados mentales indicados en los informes o que d) lo reportado por el sujeto es toda su vida mental. El investigador sólo se ha de limitar a consignar la creencia, explicar su existencia y, a

partir de ella, a reconstruir el mundo heterofenomenológico del sujeto. En esto consiste la neutralidad del investigador.

Para algunos, la neutralidad de la heterofenomenología suena más bien a desconfianza en el sujeto para reportar sus estados conscientes. Los científicos, dicen, no trabajan así. Para Alvin Goldman (2004),⁵⁴ en la psicología experimental hay una cuestión epistemológica de por medio: la confianza en la “garantía” o “justificación” de los informes. Tradicionalmente, el filósofo, afirma Goldman, tiende a ser escéptico sobre la percepción, la memoria y la inferencia. El escepticismo moderado está bien, pero un escepticismo que lleva a la negación de toda garantía en los informes es una actitud anticientífica; bajo un escepticismo así, la ciencia (y el conocimiento en general) sería imposible. La cuestión entonces, no es permanecer neutral sobre la veracidad de los informes debido a algunos casos en que se ha demostrado la falsedad de éstos, sino establecer los límites y estándares de confiabilidad en los informes del sujeto. Para Goldman no hay problema alguno en catalogar como “evidencia” de los estados conscientes a los informes brindados por el sujeto. La palabra “evidencia” no implica infalibilidad. Una evidencia puede resultar desacreditada por otro dato cuya “evidencia” resulte más básica. En la evidencia hay grados: hay algunas fuentes que arrojan datos que estamos dispuestos a aceptar con mayor fiabilidad que los de otras fuentes. En el caso de la conciencia, habrá que determinar qué grado de fiabilidad le otorgamos a cada una de las fuentes en uso, incluido el sujeto que produce informes verbales.

⁵⁴ Esta es también la opinión de Velmans sobre la presunta neutralidad de la heterofenomenología. Véase su discusión con Dennett sobre la viabilidad de un método para la conciencia en Velmans, 2001.

Ahora bien, en el caso de la conciencia tenemos varias fuentes posibles de evidencia. Además de los informes de los sujetos están los instrumentos usados para obtener datos fisiológicos y neurales. Pero estos últimos quizá son una fuente de evidencia menos básica, pues en ellos se encuentran instanciados ya los presupuestos metodológicos de los investigadores que los diseñaron. Además, los datos arrojados aún no son información hasta que son interpretados adecuadamente por otro investigador. Hemos entonces de adjudicar un grado de evidencia mayor a los informes de los sujetos que a los datos de los instrumentos. Y resulta que en la práctica científica los investigadores asumen este grado de evidencia en los informes de los sujetos (no así los filósofos).

Para Goldman, en resumen, la ciencia rigurosa no procede en el laboratorio como afirma Dennett. En psicología experimental se aplica una especie de “principio de caridad” para confiar, salvo refutación por otra fuente de evidencia, en los informes de los sujetos. La ciencia no es neutral; la ciencia confía. El trabajo que queda a los epistemólogos y filósofos será el de establecer los tipos de fuentes de evidencia, sus jerarquías y sus relaciones de confirmación y refutación. Por ejemplo, es obvio que sobre el ámbito de lo mental los informes del sujeto tanto como el resto de conducta no verbal son fuentes de evidencia. La pregunta será ver qué criterios se utilizan para decidir en caso de que los datos obtenidos por ambas fuentes entren en conflicto y en qué casos se logran confirmar. En palabras de Goldman:

En lugar de usar “defensivamente” la estrategia de calificación de rango para excluir condiciones que se han mostrado como introspectivamente poco confiables, uno debe aplicar la estrategia “ofensivamente”, identificando experimentalmente las condiciones que optimizan la fiabilidad introspectiva. Ese es el objetivo del programa de

investigación de Ericsson y Simon sobre el análisis de protocolos (Ericsson & Simon, 1980; 1993; Ericsson, 2003). Su análisis teórico y experimental está dirigido a especificar los tipos de informes verbales sobre el pensamiento que ofrecen la más alta validación. (Goldman, 2004: 9)

Entonces, ¿Cómo se accede a la conciencia? Según Dennett: por una metodología que no dé por verdaderos de inicio los informes de los sujetos y que tome dichos informes para obtener los datos primarios de la investigación, a saber, las creencias del sujeto sobre su vida mental; estos datos primarios han de ser comparados con otros obtenidos por otras fuentes de información según los estándares de la ciencia empírica. Según Chalmers, Levine y Goldman a la conciencia se accede por una metodología que se dirija a estudiar las experiencias fenoménicas, tomando en cuenta la autoridad del sujeto dentro de ciertos estándares de evidencia que será necesario establecer y aplicando un principio de caridad que es común a la práctica científica dentro de la psicología experimental.

Como se puede ver, los problemas metodológicos y epistémicos hasta aquí tratados pasan por problemas ontológicos, es decir, las respuestas a los problemas de la perspectiva (en primera o tercera persona), de la neutralidad y del peso específico que otorguemos a cada dato en el momento de su comparación con el resto de la evidencia dependen de la concepción que se tenga de la conciencia. Temas metodológicos son el tipo de perspectiva a adoptar y las características y estándares que ha de tener el método (neutralidad, grado de participación del sujeto, etc.). Temas epistémicos son la confianza que se deposite en los informes producidos por el sujeto, la relación entre experiencia consciente y creencias, la decisión sobre en quién recae la facultad de observación de los procesos mentales del sujeto, etc. Temas de carácter

ontológico son los relacionados con las características, origen, desarrollo y naturaleza de la conciencia, así como el tipo de entidades que la pueblan. Pasemos ahora al segundo grupo de críticas.

Sobre la ontología y la estructura de la conciencia

Las críticas de Levine y Goldman, aunque se dirigen a la viabilidad del método (hacia la necesidad de estudiar las experiencias conscientes en sí mismas, en el caso de Levine y a la actitud del científico ante los informes de los sujetos en el caso de Goldman), tocan uno de los presupuestos importantes para la propuesta de Dennett: el uso de las creencias como dato primario en la investigación de la conciencia. La propuesta de Dennett, como vimos en la exposición de la teoría, tiene claros compromisos filosóficos: es una propuesta naturalista y cognitivista (o de minimalismo funcional, como afirma el propio Dennett, 2005). Lo primero deriva en el intento de demostrar el acceso a la conciencia desde una perspectiva en tercera persona; lo segundo se expresa en la mencionada relevancia que se da a las creencias dentro de la investigación. Exploremos las consecuencias teóricas de este último compromiso.

Para Adams (2006), Dennett establece una relación de identidad entre experiencias conscientes y creencias, lo que permite a Dennett afirmar que la heterofenomenología se dedicaría únicamente al estudio de estas últimas. En efecto, si tal identidad existe, y si podemos estudiar uno de los dos términos en forma científica, entonces estaría justificado que el método se enfoque en tal término de la identidad con preferencia al otro. La crítica entonces consistiría en demostrar que la mencionada identidad no se sostiene. No obstante, en descargo de la

heterofenomenología, habría que decir que tal relación no se desprende de lo dicho por Dennett. Una relación de identidad es simétrica y establece que ambos términos de la relación pueden ser entendidos como subconjunto del otro. De modo que, en el caso que nos ocupa, toda creencia sería expresión de un estado consciente y todo estado consciente estaría consignado por una creencia. Según lo que explicamos más arriba, Dennett considera que esto es falso. Los términos “falso positivo” y “falso negativo” muestran que para Dennett ambos conjuntos no son coextensivos. Y es precisamente eso lo que justificaría la neutralidad del método.

La cuestión importante es saber qué se deriva de la no-identidad entre experiencias conscientes y creencias. Para Dennett, de tal no-identidad se deriva la necesidad de una actitud neutral del investigador. Para Adams (y, en general, para los que señalan hacia la posibilidad de una ciencia de la conciencia en primera persona), esto significa la imposibilidad de una ciencia *objetiva* de la conciencia. Los informes producidos por los sujetos, dice Adams, nunca pueden ser los datos primarios de una investigación científica, pues estos están subjetivamente alterados:

El problema es que no hay datos en absoluto hasta que no hay un método de observación empírica capaz de obtenerlos. Y dado que no hay separación fiable entre el observador y lo observado en la introspección, no hay, por definición, tal cosa como un empirismo introspectivo y, por lo tanto, no hay datos que merezcan tal nombre. La así llamada “base de datos” de la psicología transpersonal (en la medida en la que está basada en informes de la experiencia privada) no es, de hecho, una “base de datos”, sino una “base de opiniones”. (Adams, 2006: 4-5).

Los informes en primera persona no son, por más que se intenten utilizar estándares científicos, más que opiniones culturalmente determinadas y sometidas a interpretación por parte de los investigadores. La conclusión de Adams es que ninguna investigación basada en opiniones puede decidir sobre la verdad, completud, veracidad, inadecuación o malformación de los informes para poder acceder a la vida mental de la persona. El problema con esta conclusión es que Adams asume una brecha entre la vida mental del sujeto y la interpretación del investigador, no obstante, para poder afirmar tal diferencia es preciso conocer de antemano dicha vida mental del sujeto. A final de cuentas, la crítica de Adams presupone el conocimiento directo de aquella información a la que, según él no es posible acceder.

Entonces, ¿Qué entidades pueblan a la conciencia? Si bien es cierto que no es atribuible a la heterofenomenología un compromiso de identidad entre experiencias y creencias sobre experiencias, quizá sí lo sea el de una *reducción* de todo el contenido mental a las creencias. Uno de los pasos de la heterofenomenología es la transcripción de los informes de los sujetos para, posteriormente, reinterpretarlos en términos de las creencias que el sujeto tiene sobre su vida mental. De tal modo, los únicos estados con los que el heterofenomenólogo trabaja, y que cuentan como datos primarios a decir de Dennett, son las creencias. A mi parecer, la afirmación no es propiamente ontológica, sino epistémica: en la conciencia hay creencias y eso basta para hacer una ciencia de la conciencia. Esto, a diferencia de la presunta identidad experiencias-creencias (afirmación de carácter ontológico), ofrece otros problemas y es susceptible a otras críticas.

Dreyfus y Kelly (2007), por ejemplo, califican a la heterofenomenología como un “torpe juego de manos”. Para ellos, la reducción del contenido mental a los estados cognitivos no basta para hacer una ciencia de la conciencia. Según los autores, con tal restricción, la heterofenomenología sobregenera creencias y, al mismo tiempo, subgenera otros estados intencionales. Hay ciertos procesos mentales que derivan en acciones conscientes en que la mente no contiene creencias; de igual modo, afirman que la heterofenomenología obvia otro tipo de fenómenos intencionales que son incluso más numerosos e importantes en la experiencia consciente. Dreyfus y Kelly lo explican de la siguiente manera.

a) *Sobregeneración de creencias*: La heterofenomenología resulta un intento fallido por la enorme cantidad de supuestos no comprobados que el investigador ha de asumir para llevar el método a la práctica. Casos como los de las percepciones son ejemplos, dicen Dreyfus y Kelly, en que no tiene por qué haber creencias sobre la propia experiencia.⁵⁵ Sin embargo, cuando el investigador analiza el informe producido, adjudica creencias para cuya existencia no tiene evidencia alguna. No sólo se da esa sobregeneración, sino que al adjudicar creencias, el investigador presupone la existencia de la noción de un “yo” durante la experiencia, cosa que está lejos de ser evidente en la mayoría de las vivencias cotidianas.⁵⁶ Se puede decir que el heterofenomenólogo trata los informes “como si” fueran producto de un proceso reflexivo, en cuyo caso, el sujeto se podría comprometer con las creencias ahí vertidas, pero con toda seguridad, los informes no se producen de ese modo,

⁵⁵ Los autores intentan señalar la diferencia entre un informe del tipo “un auto se acerca” y “tengo la creencia de que veo que un auto se acerca”. No se puede decir que la segunda afirmación capture todo el contenido de la experiencia de la primera, al tiempo que parece añadirle *algo* que no está en la primera. Luego, la creencia no parece ser una buena manera de codificar la experiencia consciente.

⁵⁶ Aquí Dreyfus y Kelly acuden a uno de los ejemplos que Sartre da en *El Ser y la Nada* (2008).

no, cuando menos, en la mayoría de los casos. Finalmente, es evidencia de la incorrección del método el que permita la existencia de contradicciones en torno a las creencias: es posible que el investigador afirme que el sujeto tiene la creencia *A*, mientras que el propio sujeto afirme conscientemente creer en *B* o en *no-A*.

b) *Subgeneración de estados intencionales*: No todas las experiencias conscientes son creencias. La relación entre experiencias y creencias, dicen Dreyfus y Kelly, es compleja: no sólo hay experiencias que se pueden tener sin poseer una creencia correspondiente, sino que hay experiencias que se verían drásticamente transformadas en caso de que el sujeto tenga una creencia sobre ellas. “Creer que p” o “pensar que p” son procesos reflexivos que no tienen por qué acompañar a todas las vivencias conscientes. Siguiendo a Gibson (1979), los autores dan el nombre de *affordances* a estas experiencias que no están representadas por creencias. Se trata de experiencias conscientes que no son resultado de la reflexión y que se presentan como reacciones automáticas e instantáneas a ciertas situaciones: retirarse de quien habla muy cerca, alcanzar una mano tendida para saludar, librar un obstáculo al caminar, retirarse para apreciar un cuadro de gran tamaño. Al no ser producto de un proceso de deliberación, las *affordances* no son actos cognitivos, no son creencias. De hecho, una característica de estos actos es que se presentan cuando no los estamos buscando. Hay quien podría decir que, por ser irreflexivas e instantáneas, las *affordances* no son experiencias conscientes (en cuyo caso no serían contraejemplos a la postura de Dennett). Los autores afirman que, en todo caso, se trata de una parte importante de la experiencia perceptiva consciente. Este tipo de experiencias juegan, además, un importante papel en la experiencia del sujeto, pues crean un sentimiento de tensión corporal que sólo puede ser

resuelto por medio de una acción inmediata. Se trata de un componente no cognitivo sino normativo de la experiencia consciente. Por sus características, es de pensar que la gran mayoría de nuestras experiencias cotidianas tienen este componente normativo, mientras que son muy pocas aquellas que son producto de procesos cognitivos superiores. Por lo tanto, si sólo ponemos atención en las creencias que se encuentran dentro de los informes de los sujetos, dejamos de lado una amplia cantidad de estados intencionales que están presentes en nuestra experiencia consciente. La heterofenomenología, por lo tanto, subgenera otros estados intencionales diferentes a las creencias que son componente esencial para entender la vida consciente.

En el mismo sentido, juzga Carman (2006) que la teoría de Dennett descansa sobre una reducción imposible. Carman inscribe el intento de Dennett dentro de las posturas racionalistas, intelectualistas o cognitivistas que tienen su origen en Descartes (muy a despecho de Dennett). Como hemos visto (cap. 1), los cognitivistas intentan asimilar todo el contenido mental a actividades de pensamiento, particularmente a creencias e inferencias. No obstante, Carman borda más fino que Adams y no adjudica a la heterofenomenología un compromiso identitario entre experiencias en general y creencias, sino, como lo hace Dennett (1991), entre apariencias y juicios sobre apariencias. En efecto, Dennett afirma que los dos campos que sí son identificables son “la forma en que se me aparecen las cosas” y “mi juicio sobre la forma en que se me aparecen las cosas”. De cualquier modo, para Carman esta reducción de apariencias a juicios es imposible. Aquí sus razones.

a) Las posturas cognitivistas tienden a caer en la incoherencia de ofrecer una teoría de algo cuya existencia es negada por la propia teoría. Es el caso de las teorías eliminativistas criticadas por Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción* y es el caso de los qualia en la teoría de Dennett. Según éste último (1988; 1991), no hay algo distinto al juicio que sea “la experiencia”, a pesar de que la experiencia cotidiana nos indique lo contrario. La heterofenomenología, entonces, no podría ser más que una teoría de la creencia, sin embargo, se presenta como una teoría de la conciencia; y esta reducción de la conciencia a la creencia no está satisfactoriamente demostrada en los escritos de Dennett.

b) No se puede inferir que el sentido común está equivocado sobre la existencia de propiedades cualitativas de la experiencia sólo a partir de unos cuantos casos de inadecuación entre los resultados empíricos y nuestros conceptos cotidianos (como el caso del fenómeno phi o de los experimentos de Libet). La afirmación de que la experiencia no es otra cosa más allá del juicio se vuelve insostenible cuando vamos más allá de los estrechos límites temporales que presentan los ejemplos en cuestión. Dado que la interpretación de los resultados de dichos casos no es en absoluto unívoca, entonces no deberíamos inferir de ahí una incorrección absoluta del sentido común sobre nuestros estados conscientes, sino, en el mejor de los casos, sólo una inadecuación local en circunstancias muy particulares:

No debemos inferir a partir de unos pocos casos en condiciones altamente artificiales que nunca hay una diferencia entre cómo las cosas me parecen y cómo juzgo que son, o incluso, cómo juzgo que parecen, como si esas distinciones fueran sólo confusiones verbales o conceptuales, como la distinción entre el dolor y la sensación de dolor. (Carman, 2006: 7)

Para finalizar este apartado habrá que mencionar otra crítica sobre la estructura de la conciencia según Dennett. Más arriba tratamos el tema de la relación entre la teoría de la conciencia de Dennett y su método. Wah (2007) piensa que tal relación tiene la forma de una implicación, de modo que si se logra demostrar que el método es inviable, entonces resultará que la teoría es incorrecta.

Wah establece su crítica a la heterofenomenología en un sentido metodológico y ontológico. Metodológicamente, dice Wah, la heterofenomenología tiene tres consecuencias que la hacen inviable: a) el método sólo se puede aplicar a sujetos con los que “los investigadores se puedan entender verbalmente”, lo cual no cubre el espectro de todos aquellos seres que presuntamente posean vida consciente, ni siquiera mental; b) sin embargo, Dennett (1991; 2005) cree que es posible hacer heterofenomenología con los animales “imaginando sus mundos fenoménicos” a partir de su constitución fisiológica y c) la interpretación intencional de los informes introduce la subjetividad del investigador, con lo que se viola la presunta neutralidad de la heterofenomenología. Los puntos b) y c) introducen un sesgo intencional y subjetivo que no es propio del “método científico tradicional” al que siempre apela Dennett. Tal actitud intencional es

[...] una herramienta no neutral para analizar la mente. Es por sí misma una perspectiva (teoría o hipótesis) con presuposiciones altamente coloridas y compromisos distintivos como aquellos sobre la naturaleza última de los estados mentales. ¿Cómo entonces puede uno garantizar la imparcialidad y neutralidad del método para sondear los estados mentales cuando la naturaleza de la entidad a estudiar está ya presupuesta desde un inicio? (Wah, 2007: 5-6)

Tales presuposiciones sobre la naturaleza de los estados mentales forman parte de la ontología de la teoría y brindan la pauta para comprobar la existencia de estados mentales y la veracidad de los informes. Para Dennett, dice Wah, los informes de la realidad fenoménica de los sujetos sólo están legitimados si es posible correlacionar elementos fenoménicos con eventos cerebrales. Los datos neurales son el criterio para decidir sobre la existencia de los procesos reportados. Pero, dado que para Dennett las propiedades cualitativas no existen, no ha de haber procesos cerebrales correspondientes, entonces ¿cuáles han de ser los datos cerebrales con los que hayan de ser comprobados los informes?, ¿cómo decidir verdad o falsedad de lo reportado por el sujeto? No obstante, para Dennett la conciencia es real, pero es precisamente para la conciencia para lo que no hemos logrado identificar procesos cerebrales que den cuenta de su existencia. Tal dilema irresoluble es para Wah la demostración de la inviabilidad del método y, con ello, de la incorrección de la teoría de Dennett:

El método heterofenomenológico es integral a toda la formulación de la teoría de la conciencia de Dennet. No es necesario insistir en que si los análisis precedentes de las estrategias de su heterofenomenología se sostienen, entonces es poco probable que el resto de su discusión sobre la conciencia valga mucho más incluso si es valorada como creíble. Ella no cumple las promesas que Dennett espera que cumpliría. (Wah, 2007: 9)

Sobre el concepto de “fenomenología”

La heterofenomenología tiene, a decir de su autor, a la fenomenología tradicional como uno de sus fundamentos. No obstante, no se trata de una simple aplicación del método propuesto por

Husserl. Dennett hace una crítica a la tradición fenomenológica (a la que él llama “autofenomenología”), dando como resultado una revisión y eventual “corrección” del método. En ese sentido, la heterofenomenología sería la manera adecuada de aplicar los principios fenomenológicos al estudio científico de la conciencia, casando los resultados de tal aplicación con los datos obtenidos por vía empírica. Es precisamente en la perspectiva científica en el tratamiento de los informes de los sujetos en lo que consiste la adición del prefijo “hetero-”. A diferencia de la fenomenología tradicional, no es el propio sujeto el que lleva a cabo una reflexión metódica sobre sus propios contenidos de conciencia, sino un tercero, el investigador, el que trabaja fenomenológicamente sobre los datos (*i. e.*, las creencias) aportados por el sujeto. Es también ahí en donde radica, según Dennett, el principal error de la fenomenología husserliana: el trabajo de un sujeto sobre su propia vida mental no es científicamente cuantificable ni intersubjetivamente comprobable, con lo cual no se lograría la obtención de resultados generalizables, tal como lo exigen los estándares científicos en uso.

En concreto, de la crítica de Dennett a la fenomenología se desprenden cuatro afirmaciones:⁵⁷ 1) Existen dos tipos de fenomenología (“auto-” y “hetero-”); 2) La autofenomenología está equivocada, pues no es científicamente aplicable al estudio de la conciencia; 3) La fenomenología de Husserl está principalmente basada en una autofenomenología y por eso no es útil a la ciencia cognitiva y 4) Sin embargo, una versión corregida, la heterofenomenología, no es sólo adecuada, sino necesaria para obtener una teoría de la conciencia.

⁵⁷ Para la postura de Dennett sobre la fenomenología véase Dennett, 1991 y 2003. Para la revisión de las afirmaciones de Dennett, véase Roy, 2007.

Si hemos de aceptar que la heterofenomenología es un tipo de fenomenología, entonces estaremos de acuerdo en que la afirmación 1) es verdadera, pues, es evidente que se trata de un intento diferente al del método de Husserl. No obstante, está por verse si Dennett logra desarrollar un método al que le corresponda el título de *fenomenológico*. Por otra parte, habrá que ver si la fenomenología de Husserl está correctamente descrita como una auto-fenomenología y, en tal caso, si es efectivamente inútil a la ciencia cognitiva. Toda vez que, presuntamente, la fenomenología cubre un aspecto importante en el método heterofenomenológico, cabría buscar las respuestas a estas cuestiones en los propios escritos de Dennett.

Como se ha mencionado, la propuesta de Dennett ha suscitado múltiples réplicas, pero el debate en el que el propio Dennett ha participado no se centra en los aspectos fenomenológicos de su propuesta. Para justificar sus afirmaciones no va más allá de decir que la fenomenología es un método fallido, pues no ha logrado consolidar la aprobación unánime de sus adeptos: “Igual que ha ocurrido con otros intentos de eliminar la interpretación y someter así los hechos básicos de la conciencia a una investigación rigurosa (...) la Fenomenología ha sido incapaz de hallar un único método con el que todo el mundo estuviera de acuerdo” (Dennett, 1995: 56).

¿Es correcta esta interpretación de la fenomenología? Si lo que tenemos en mente es el método desarrollado por Husserl, la respuesta muy seguramente es: no. En *Consciousness Explained* hay una sola mención de Husserl y una descripción somera de su método.⁵⁸ En

⁵⁸ Véase Dennett, 1991: cap. 3.

ninguno de sus escritos, tanto en aquellos donde se expone la heterofenomenología, como en aquellos destinados a refutar las observaciones de sus críticos, se ofrece cita o referencia alguna a los textos de la Fenomenología (con mayúscula, como Dennett la escribe) de Husserl o de sus adeptos. Las afirmaciones sobre la falta de unanimidad del método, más allá de que puedan ser ciertas, no son respaldadas por una revisión de las diferentes versiones de la fenomenología husserliana, en autores, por ejemplo, como Merleau-Ponty, Heidegger, Scheler o Sartre. Bien es cierto que el propósito de Dennett no es hacer una revisión textual y erudita de la tradición fenomenológica, el problema es que la afirmación, aun sin justificar, es usada para descartar a la fenomenología como método viable. De ahí que la necesidad de reformularla con un nuevo método resulte ilegítima.⁵⁹

Por otra parte, la mayoría de los críticos, conocedores del trabajo de Husserl, están en desacuerdo con que se pueda hacer una distinción entre dos tipos de fenomenología: una en primera persona y otra en tercera, de modo que al método de Husserl se le pueda asimilar con el primero de estos tipos. En todo caso, hay quien opina que, de ser posible tal separación, no sería posible hacer heterofenomenología alguna sin hacer previamente una “autofenomenología” por parte del investigador o de los sujetos participantes.⁶⁰

⁵⁹ Respecto a su acercamiento con la fenomenología husserliana, Dennett afirma: “Estudié a Husserl y a otros fenomenólogos con Dag Føllesdal como estudiante universitario en Harvard y aprendí mucho. El interés en la intencionalidad a lo largo de toda mi carrera tiene mucho de sus orígenes en Husserl y Quine. Pero parte de lo que creo que aprendí en esos tempranos encuentros es que leer el estilo propio de los husserlianos es una pérdida de tiempo. Eran profundamente oscuros por su propio bien. Quizá tomé esta actitud de mi asesor de posgrado, Gilbert Ryle, quien fue un estudioso experto de Husserl y la fenomenología. En todo caso, cuando discutimos mi propio trabajo sobre la intencionalidad, él no me motivó a seguirlo en el intento de sondear las profundidades de los husserlianos continentales”. (Citado en Gallagher, 2005)

⁶⁰ Véase Marbach, 2007.

La cuestión es que el heterofenomenólogo es él mismo un sujeto con conciencia que estudia los estados conscientes del sujeto a partir de sus propios estados conscientes. Es evidente que hay en los estudios de la mente una reflexividad que no ha de pasar desapercibida y que no es propia de las ciencias empíricas. En estas últimas el investigador estudia la realidad material, y aunque es él también un objeto material en sí mismo, no es en virtud de esta característica que lleva a cabo sus investigaciones.⁶¹ En los estudios de la conciencia, el investigador hace uso de esta misma; es ella su herramienta de trabajo. De modo que si no se tiene el cuidado metodológico necesario, se puede caer en una petición de principio, al usar con confianza injustificada aquello cuyas características deseamos estudiar. A propósito de la confianza en los instrumentos en la investigación física, Pierre Duhem afirmaba en 1914:

Antes de aplicar un instrumento al estudio de un fenómeno, el experimentador, deseoso de obtener la máxima certeza, desmonta ese instrumento, examina cada una de sus piezas, estudia su disposición y su funcionamiento y las somete a diversas pruebas. De ese modo, sabe con exactitud lo que significan las indicaciones del instrumento y el grado de precisión que se puede obtener, y puede utilizarlo con toda seguridad (Duhem, 2003: 1).

El científico, aquel a cuyo trabajo apela continuamente Dennett, hace una minuciosa revisión de los instrumentos que utiliza con el fin de eliminar la posibilidad de distorsiones en los resultados. En todo caso, si tal revisión no la lleva a cabo el científico mismo, confía en que existe una teoría que explica y respalda el funcionamiento del instrumento en cuestión. El problema es que, en el caso que nos ocupa, la posesión de tal teoría sería ya la meta buscada, pues el científico estudia los estados conscientes valiéndose de sus propios estados conscientes.

⁶¹ El propio Husserl daba cuenta de esta reflexividad desde el inicio del planteamiento de su método, véase Husserl, 2005: § 64 y 65.

Una teoría que “desmonte”, “examine” y “estudie” la disposición y el funcionamiento de cada uno de los aspectos de la vida consciente no es otra que la fenomenología. Si tal objetivo se cumpliera, una posible heterofenomenología sería, por lo menos, superflua. De ahí la afirmación de Velmans, Marbach y otros sobre el hecho de que Dennett simplemente ignora la importancia del análisis fenomenológico de las vivencias conscientes del propio investigador.

Se puede afirmar que la conciencia del heterofenomenólogo no es un “instrumento” en el mismo sentido en que lo es cualquier otro del que pueda hacer uso un científico en el laboratorio. Y en efecto, no es igual. Esto, por un par de razones. En primer lugar, es precisamente ahí donde se establece la diferencia entre las ciencias de hechos (empíricas) y una ciencia de las esencias (eidética) como la fenomenología.⁶² La conciencia, afirma la fenomenología, es previa a cualquier construcción natural del mundo. La forma en que percibimos la naturaleza y el mundo en general es siempre desde una perspectiva dada (lo que en el debate contemporáneo en filosofía de la mente sería la perspectiva en “primera persona”). La objetividad a la que tanto se alude en la metodología científica no es sino una construcción derivada de una visión que está de suyo siempre en perspectiva.⁶³ Esto, sin contar con el hecho de que en el pensamiento husserliano, es la fenomenología el fundamento riguroso a partir del cual se han de construir el resto de las ciencias, las empíricas incluidas. La conciencia, por lo tanto, de cuyas vivencias es descripción la fenomenología, tendría un carácter preeminente en cualquier estudio científico de la misma conciencia. No sólo en tanto objeto, sino en tanto

⁶² Sobre las ideas como campo de investigación de la fenomenología y el acceso a ellas, véase el capítulo II, inciso c.

⁶³ Eduardo Nicol (1965), basado en la idea del *logos* heracliteano, afirma algo similar al abordar el tema de la *ciencia-filosofía*: la búsqueda por la verdad es una empresa esencialmente intersubjetiva que está plasmada en el vehículo simbólico por el que se comunica. La objetividad, como tal, sólo es posible gracias a la intersubjetividad del lenguaje.

fundamento e instrumento. Sin duda, un buen “criterio científico” sería establecer adecuadamente el fundamento y analizar correctamente el instrumento antes de lanzarnos a la empresa metodológica que nos ocupa. Esto, por supuesto, no implica que sea posible la creación de una teoría completa y final de la conciencia previa al estudio de los estados conscientes de los sujetos en el laboratorio. Implica, simplemente, que el investigador esté familiarizado por propia indagación con su objeto de estudio. Y esto nos lleva a una segunda razón para el uso de la fenomenología en la investigación de la conciencia.

En segundo lugar, el estudio de la conciencia requiere que se reconozca a ciertos sujetos como poseedores de conciencia. Sólo en virtud de ello tiene sentido establecer diferencias metodológicas en el estudio de ciertos sujetos sobre otros (por ejemplo, en los estudios etológicos o en los estudios con personas con discapacidades mentales). Los límites en la aplicación del método pasan por dicho reconocimiento. Se estudia la conciencia ahí donde se piensa que la hay. Los estándares que se establezcan para validar objetivamente esta suposición (uso de un lenguaje articulado, respuestas conductuales determinadas, etc.) necesariamente han de ser producto de cierta familiaridad con la vida consciente. En otras palabras, el científico no estaría en posición de indicar dónde hay conciencia y, en todo caso, de reconocer estados conscientes en tanto tales, si no es a partir de que él mismo es un sujeto consciente. La afirmación es que en la búsqueda por describir las estructuras y la dinámica de la conciencia, el científico no sólo ha de valerse de los informes de terceros (en una heterofenomenología), sino que ha de hacerlo sobre sus propias vivencias reconociendo el papel que ellas juegan en la adjudicación, identificación y análisis de estados conscientes. Y esto con total necesidad, pues es sólo de esta manera que el científico estaría en posición de aplicar plenamente las

potencialidades de la fenomenología dentro de la ciencia cognitiva, a saber, de dos modos diferentes y complementarios: en el diseño de experimentos fenomenológicos y en el adiestramiento fenomenológico de los sujetos para producir los informes necesarios.⁶⁴

Incomprensión e ignorancia hacia la fenomenología son observaciones constantes en la crítica hacia Dennett.⁶⁵ Roy (2007) piensa que la ignorancia hacia la fenomenología se evidencia precisamente en esta negación por parte de Dennett de que una autofenomenología pueda ser útil en la investigación científica de la conciencia. Para Roy, la fenomenología puede colaborar en múltiples formas con la ciencia cognitiva. En el mismo sentido, para Gallagher y Sorensen (2006) Dennett no comprende la aplicabilidad empírica de la fenomenología. El problema con Dennett, afirman, es que identifica la fenomenología con la *folk psychology*. De tal modo, los datos obtenidos por el investigador tienen que “depurarse” por métodos en tercera persona: científicos, estadísticos, heterónomos. Los datos obtenidos por un experimento diseñado con arreglo fenomenológico, no tendrían que ser validados por otros métodos “objetivos”; la forma de colaborar con la ciencia no es supeditar la fenomenología al juicio supremo de la investigación en tercera persona. Quien esto piensa, entiende en un sentido completamente erróneo la fenomenología husserliana.

Revisando los textos fundamentales de la fenomenología husserliana es difícil no admitir que la interpretación de Dennett es, por lo menos, distorsionada. Por desgracia, se trata de un error común en los textos de ciencia cognitiva y filosofía de la mente. Esto, en parte, se

⁶⁴ Véase Gallagher y Sorensen (2006). Se profundizará en estas formas de aplicación de la fenomenología a la ciencia cognitiva en la propuesta del capítulo final.

⁶⁵ No obstante, como se puede evidenciar en el caso de la crítica de Adams, tal ignorancia sobre la fenomenología también está del lado de los críticos de Dennett.

debe a la gran ambigüedad con que se utiliza el término de “fenomenología”. Tan sólo en Dennett se pueden encontrar, cuando menos, cuatro distintas acepciones del término:⁶⁶ 1) término que engloba la amplia variedad de elementos en la experiencia consciente, 2) conjunto de teorías de sentido común sobre la forma en que trabaja la propia mente (*folk psychology*, teoría-teoría), 3) la escuela filosófica iniciada por Husserl, llamada por él “autofenomenología” y 4) su propia versión, la heterofenomenología.

El uso del mismo término en todos estos casos hace que sea complicado establecer el corpus contra el cual se postula Dennett. No obstante, podemos reconocer, junto con Soldati, que Dennett lucha contra una forma de fenomenología “ingenua” que tendría las siguientes características:⁶⁷ 1) uso de la introspección; 2) afirmación de que la subjetividad no puede ser estudiada científicamente, rechazando así los métodos en tercera persona; 3) reconocimiento de la existencia de los qualia; 4) afirmación de la incorregibilidad en la identificación de los propios estados mentales.

En cuanto a la afirmación 1), el error radica en la identificación del método de la fenomenología con la introspección, pues ésta última es un método de algunas teorías dentro de la psicología empírica. Husserl afirma claramente que la fenomenología no es psicología empírica, sino una ciencia descriptiva de esencias.⁶⁸ La fenomenología como método, aunque puede hacer uso de la introspección, no es en sí misma introspección. Surge acá un problema

⁶⁶ Véase Dennett (1991: cap. 3); Zahavi (2007).

⁶⁷ Véase Soldati (2007).

⁶⁸ Véase Husserl (2009). En *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl afirma categóricamente: “Pero esto sólo será verdad (comprender la necesidad de la intuición de esencias) si evitamos la confusión de Hume, es decir, si no confundimos la contemplación fenomenológica con la ‘introspección’, con la experiencia interna, en suma, con actos que, en lugar de esencias, postulan más bien unidades individuales correspondientes a ellas”.

análogo al de la multivocidad del término “fenomenología”. Distintas escuelas entienden en distintos sentidos el término introspección.⁶⁹ Mientras para los introspeccionistas (Titchener, Wundt) se trata de un método por el cual el sujeto puede acceder preferentemente a sus estados mentales (y con ello se trata de un rango de datos privilegiados), para la escuela conductista (Watson, Skinner) se trata en realidad de un grupo de datos más con el mismo valor que el resto de los datos empíricos, lo que implica que tales datos han de ser sometidos a revisión y corrección. Por último, los psicólogos cognitivos asumen que los datos producto de la introspección son valiosos por tratarse de información privilegiada sobre la vida mental del sujeto, pero que deben ser corroborados por evidencia trans-subjetiva.

Las diferencias entre estos tres conceptos de introspección dependen de la aceptación o negación de dos criterios: la accesibilidad y la incorregibilidad. Previamente afirmamos que la idea que tiene Dennett de la fenomenología es una en donde los sujetos son incorregibles en sus informes sobre su vida mental. Dado que las corrientes conductistas no aceptan en absoluto ninguna de las dos características, es necesario que la presunta introspección contra la que se postula Dennett sea la de la psicología cognitiva o la del introspeccionismo. Esta postura introspeccionista es la que Dennett adjudica a la fenomenología. La pregunta entonces es, ¿hace uso el método fenomenológico de una introspección con las características citadas?

En este sentido de introspección se busca *mirar y reportar* lo que el sujeto encuentra dentro de su vida mental: “Mirar dentro de nuestras propias mentes y reportar lo que uno ahí descubre” (James, 1890: 185). Esto que se “mira” y “reporta” es privilegiado e incorregible. Es

⁶⁹ Véase Nahmias (2002).

propio del sujeto, de su constitución mental y depende sólo de él su acceso. Lo que se puede obtener de una práctica así son hechos empíricos concretos: el sujeto S reporta tener un estado mental E, con las características C₁, C₂. Estos datos, salvo su posterior elaboración y comparación intersubjetiva, no son más que datos empíricos que no dicen aún nada sobre la estructura de la vida mental, sino sobre las condiciones temporales y determinadas del sujeto que las reporta. En el mejor de los casos, pueden ser la base de una teoría empírica, pero no aún de una fenomenología de la conciencia.

A la fenomenología, como se vio, no le interesan las características de la experiencia mental de un sujeto en particular, sino la esencia propia de cada tipo de vivencia y la estructura de la vida mental en general. No es una ciencia factual sobre elementos temporales y cambiantes, sino una descripción esencial de estructuras invariantes de la experiencia. En ese sentido, el resultado de las descripciones fenomenológicamente obtenidas está al alcance de la revisión intersubjetiva. El problema radicará en lograr estandarizar los hallazgos fenomenológicos de tal modo que puedan ser utilizados en la el trabajo empírico posterior.⁷⁰ El trabajo introspectivo quizá puede ser el primer paso de una investigación fenomenológica; a final de cuentas se trata de “mirar” hacia las propias vivencias conscientes. Pero esta mirada individual será utilizada únicamente como el punto inicial para dirigir la atención hacia las estructuras esenciales de las vivencias y llegar, posteriormente, a la llamada intuición eidética o esencial. A diferencia de la introspección, no se trata de reportar datos de acuerdo a una serie de directrices fijadas de antemano por el investigador, sino de reflexionar sobre las condiciones esenciales de la experiencia en cuestión.

⁷⁰ Se volverá sobre este tema cuando se presente el método propuesto en el capítulo V.

Es precisamente por esto por lo que la fenomenología no se compromete con la incorregibilidad del sujeto sobre su vida mental. El debate entre falibilidad-infalibilidad del sujeto respecto de su vida mental tiene sentido en una psicología empírica, o en la vida cotidiana pre-científica, pero no en un método que intenta descubrir características generales que se encuentran más allá del inaccesible terreno de lo meramente individual. El fantasma teórico contra el que lucha Dennett “cree” ciegamente en los informes del sujeto sobre su muy específica vida mental y sobre ellos pretende elaborar una teoría de la conciencia. Pero, por lo ya mencionado, esa representación no corresponde ni a los objetivos ni a los métodos de la fenomenología husserliana.

De igual modo, hay que hacer mención del supuesto paralelo de la neutralidad de la heterofenomenología con la *epoché* de la fenomenología husserliana.⁷¹ Para Dennett, es necesario que el heterofenomenólogo adopte una actitud “neutral” respecto de los informes de los sujetos. Tal neutralidad se orienta hacia la etiología y la naturaleza de la experiencia del sujeto, no hacia la experiencia misma. En otras palabras, Dennett no duda que el sujeto tenga una experiencia cuando éste dice tenerla (partiendo de la confianza en su veracidad), sino de la propia habilidad del sujeto para explicar la razón de la posesión de la creencia sobre su experiencia, así como sobre su habilidad para explicar la naturaleza de tal experiencia. Tales cuestiones son las que corresponde al investigador dirimir a partir del contraste con el resto de los datos empíricos. Esta actitud es, para Dennett, equivalente a la *epoché*:

⁷¹ Una aclaración más detallada sobre las reducciones trascendental y eidética se hace en el primer capítulo de este trabajo.

En tanto puedo ver, este es el paralelo en tercera persona de la noción de Husserl de poner entre paréntesis o *epoché*, en la cual son suspendidas las presuposiciones normales y las inferencias de la propia experiencia subjetiva, de la mejor manera en que uno puede hacerlo, con la finalidad de llegar al núcleo de la experiencia de la manera más teóricamente neutral y libre de cargas posible (Dennett, 2003: 4).

Ahora bien, el hecho de que el sujeto no sea del todo fiable en los aspectos mencionados sobre su propia experiencia no significa que siempre esté equivocado al respecto; tampoco significa que no sea capaz de llegar a una adecuada descripción y explicación de su experiencia con el entrenamiento adecuado. No obstante, Dennett otorga siempre el criterio de decisión al resto de los datos empíricos, particularmente, a los datos neurales. La actitud neutral del heterofenomenólogo se ve reducida a un escepticismo absoluto hacia los informes de los sujetos sobre su vida mental. El problema se hace más complejo si nos preguntamos: ¿qué es lo que buscamos cuando acudimos a los datos neurales? Si la teoría es correcta no se encontrarán correlatos neurales de la experiencia fenoménica, pues ésta no existe, según Dennett. Además, una cuestión no resuelta es que se encontrarán datos neurales que confirmen o refuten las explicaciones del sujeto sobre la naturaleza de sus propias experiencias. Lo único que queda es buscar correlatos de los estados proposicionales ya reportados por el sujeto: la expresión neural de las creencias reportadas. ¿Y eso de qué nos serviría?

Sin duda, la *epoché* husserliana es neutralidad en un sentido. No obstante no es sobre la existencia de la experiencia sobre lo que se abstiene el juicio, sino sobre la existencia del correlato objetivo de la experiencia. La *epoché*, o reducción fenomenológica, es un cambio de actitud que nos redirige la atención del mundo hacia las propias vivencias de conciencia. Es una puesta entre paréntesis de la actitud natural en donde el sujeto está dispuesto a captar la

característica intencional de sus experiencias.⁷² El resultado de tal actitud no le hace al sujeto dudar, sino que lo pone en posición de analizar la estructura de su propia experiencia. El objetivo final no es comprobar o refutar la existencia de los contenidos intencionales de la experiencia (como parece ser en la heterofenomenología), sino estudiar el residuo fenomenológico que queda como producto de tal reducción: la estructura del fenómeno de conciencia.

Como se ha mencionado previamente, en una teoría sobre la conciencia han de coexistir aportes de muy diversas áreas. El reto está en desarrollar un marco metodológico en donde cada una de ellas encuentre su lugar y en donde se justifique su desempeño. No cualquier teoría que afirme la necesidad de utilizar métodos de distintas áreas será viable. En concreto, la heterofenomenología no es tal marco, cuando menos en lo que a la fenomenología se refiere. No sólo se debe a la incomprensión de la tradición fenomenológica, sino a los supuestos que radican en el punto de partida de la teoría que, de inicio, tienden a desacreditar un conjunto de métodos que son señalados como “subjetivos”.

c. Valoración general de la heterofenomenología

El de Dennett es un intento renovado de explicación cognitivista cuyas virtudes han de ser rescatadas, pero que evidencia defectos estructurales por sus compromisos computacionales sobre la mente. Dennett, al igual que el cognitivism en general, asume que la mente es algo

⁷² En términos de la psicología cognitiva podríamos afirmar que el ejercicio de la epojé por parte del sujeto es un caso de atención dirigida sobre sí mismo (y no sobre su entorno), activa (requiere un esfuerzo) y es voluntaria y planificada (frente a la espontaneidad involuntaria de la percepción de un fenómeno repentino). Es en ese sentido en que puede ser adiestrable.

que sucede en el cerebro y de cuya existencia da muestra la conducta (corporal o lingüística). El cuerpo es el vehículo, pero no está esencialmente asociado a las funciones mentales, por lo que las relaciones funcionales que se consideran son sólo las que se dan a nivel neural. Es este mismo funcionalismo presente en Dennett el que le permite la especulativa afirmación sobre la posibilidad de aplicar su método a entidades no humanas: animales, máquinas o zombies. La tesis funcionalista de la múltiple realización queda notablemente restringida una vez que tomamos en consideración el organismo en su conjunto con todo y las determinaciones estructurales de su cuerpo.

Por otro lado, el cognitivismo de Dennett se hace presente en su adscripción a una ontología netamente proposicional de la mente. Sólo importan los estados mentales que son proposicionales, en particular, las creencias. Éstas son portadoras de información que el heterofenomenólogo ha de descifrar. Las creencias son un tipo específico de estados cognitivos complejos que involucran relaciones con otros estados mentales (emociones, deseos, otras creencias, etcétera). Aparte de todas las complejidades vistas en torno a esta reducción de los estados mentales a las creencias, podemos afirmar también que una perspectiva semejante hace inviable el estudio de procesos mentales involucrados con la conciencia que no se expresan nunca por medio de creencias. En lugar de intentar traducir todo estado mental a una creencia, podríamos intentar partir de una suposición diferente: no todo caso de estado consciente es una creencia o está basado en creencias.

Como ha quedado mencionado desde la introducción, otro problema del cognitivismo en general es la adscripción ilegítima de rasgos intencionales al cerebro o a zonas cerebrales.

Tal es el caso de tesis como la de los *pandemoniums* y los homúnculos ciegos. Más allá de sus relativas virtudes, el uso de estas analogías genera muchas más dudas de las que soluciona (¿Qué es exactamente uno de estos homúnculos?, ¿son neuronas, módulos?, ¿En qué consiste la fama alcanzada por tales homúnculos?, ¿en patrones de activación, en experiencias conscientes por parte del individuo?, etcétera) y fomenta la idea de formas de “comprensión” o “intencionalidad” subpersonal que son claros ejemplos de un error común en el que se incurre en la filosofía de la mente y en la ciencia cognitiva por igual: la falacia mereológica.⁷³

Dennett no se desprende de la analogía computacional, la cual usa explícitamente en múltiples formas. Para él, la comprensión de la conciencia pasa por la postulación de “máquinas virtuales”, de procesos “seriales” y “paralelos” y de instancias de máquinas de von Neumann y Turing. Dadas las limitaciones que presentan los supuestos que hemos mencionado que están esencialmente asociados a la analogía computacional, uno se pregunta si ésta sigue siendo útil para la comprensión de la conciencia. Más aún, cabe preguntarse si ante el complejo fenómeno que es la conciencia existe alguna analogía que nos pueda resultar útil para su comprensión. De entrada, parece que todo posible análogo será siempre limitado y, por tanto, restrictivo. Sin duda una eventual teoría de la conciencia puede hacer uso de analogías, pero ¿no es posible construir dicha teoría, antes que sobre una analogía de base, sobre una mirada reflexiva y rigurosa de la conciencia libre de preconcepciones que nos permita vislumbrar su rica y compleja estructura?

⁷³ Abordaré el tema de la falacia mereológica en el segundo apartado del capítulo V.

Respecto de la metodología propuesta, hay que decir que la forma en que Dennett presenta su método es vaga e inespecífica. Eso ha dado lugar a variadas y justificadas críticas. Ninguno de los pasos que ha de seguir el investigador se encuentra mayormente desarrollado, de modo que la forma específica que ha de adoptar el método en su aplicación queda sujeto a la interpretación del estudioso de la conciencia. Si se analizan con detenimiento los pasos propuestos, se revela la necesidad de poseer múltiples teorías accesorias que, por sí mismas, requerirían ya un profundo conocimiento de la naturaleza de los estados mentales y de su dinámica: una teoría de la creencia, una teoría de la conducta, una metodología de interpretación de rasgos conductuales para el descubrimiento de sus contenidos significativos, una teoría de la manera en que los presuntos mundos heterofenomenológicos se modifican, etc. Además, tales teorías deberían de implementarse en una técnica práctica de análisis e interpretación de los informes generados, lo cual implica grandes dificultades de aplicación y comprobación.⁷⁴

Pero aun logrando resolver estos problemas de exposición, quedan dudas aún más profundas sobre el método: en el mejor de los casos el método podría ser aplicable y funcionar para conseguir descripciones de mundos heterofenomenológicos particulares, pero, una vez hecho esto, ¿qué hacemos con esa información?, ¿Qué utilidad nos podría eso reportar para la creación de una teoría de la conciencia? Es evidente que, de algún modo, los resultados deberían poder extenderse para la creación de una teoría de la conciencia en general, pero en ningún momento se explica cómo habría de conseguirse tal objetivo, de modo que lo único que

⁷⁴ Un intento semejante lo realizó José Luis Díaz (2007; 2013) a partir de un extracto del *Ulises* de James Joyce y de texto autobiográfico de Miguel de Unamuno. Este método será descrito más adelante (capítulo III.4) con motivo de las dificultades de aplicación de un protocolo interdisciplinario de investigación de la conciencia.

tendríamos sería un método adecuado para describir procesos conscientes particulares y, eventualmente, para poder juzgar sobre la verdad o falsedad de los informes que el sujeto da sobre ese mundo. Para una teoría de la conciencia, parece completamente irrelevante saber si en un momento t el sujeto S mintió sobre la existencia de su contenido mental m .

Otro problema estructural es el de resolver la pregunta sobre la forma en que han de ser puestos en relación los datos de fuentes heterogéneas. Dennett insiste en afirmar la necesidad de contrastar los informes verbales por medio del resto de los resultados empíricos, pero no se hace ninguna especificación al respecto. Quizá Dennett esté pensando en algún dispositivo de recolección de datos como el polígrafo con el fin de detectar la mentira, pero, por supuesto, esto sólo serviría (y no en forma concluyente) en el caso de que el sujeto tenga la deliberada intención de engañar. La investigación neural, por otro lado, no es capaz de identificar los patrones de activación para un estado mental en específico (pensemos, por ejemplo, en la existencia de un patrón único que corresponda a la experiencia E_1 , o la creencia C_1 del propio sujeto de que se encuentra experimentando E_1) y, aunque así fuera, eso poco nos diría sobre la forma en que la experiencia se presenta al sujeto mismo. Por supuesto, aquí falta no sólo una jerarquización del grado de fiabilidad de las distintas fuentes de evidencia, sino un marco general que nos permita entender en qué sentido se pueden comparar y complementar esos datos con miras a una teoría de la conciencia.

Por otro lado, como ya se explicó con detalle, está el problema mayor de la incompreensión de Dennett sobre la fenomenología y la falta de reconocimiento de su necesidad. Un análisis general de la obra husserliana nos demuestra que la fenomenología no es en modo

alguno “autofenomenología” (no lo es cuando menos en el sentido dennettiano) y que la fenomenología sí es útil en los trabajos de la ciencia cognitiva, tal como se indicó en el primer capítulo de este trabajo.

El método que propone Dennett parte del reconocimiento de la existencia de entes conscientes y de que éstos son capaces de producir informes que sean entendidos como tales para ser analizados por los investigadores; no obstante, el investigador, quien así mismo es un sujeto consciente, tendría que apelar a su propia experiencia para poder reconocer y analizar estados conscientes en los informes. La fenomenología, por lo tanto, ha de estar tanto del lado de los sujetos como de los investigadores. El lenguaje, así como los esquemas conceptuales con los que se describen y analizan las experiencias debe de ser común entre investigadores y sujetos. Presuntamente, esta es una de las tareas ineludibles que puede cumplir la fenomenología en un estudio de la conciencia.

Finalmente, hay que señalar que la propuesta de Dennett sufre del mismo problema que presentan en general las propuestas de carácter cognitivista que intentan hacer alguna forma de reducción de la conciencia: cuando se intenta naturalizar la conciencia o se niegan sus características distintivas patentes ante la mirada reflexiva o se terminan asignando esas características a los procesos neurales que hacen posible la conciencia. Dennett niega ideas como la del *yo* o la de la *corriente de conciencia* sobre la base de la imposibilidad de encontrar evidencia empírica en los estudios neurales para tales rasgos de conciencia. Sin embargo, la aceptación de estas ideas, que pueden ser patentemente establecidas por medio de una reflexión rigurosa a partir de la propia subjetividad, no implica comprometerse con una búsqueda que

sería seguramente estéril a nivel neural. La forma en que el cerebro realice las funciones necesarias para que a nivel subjetivo aparezca la conciencia en forma de “corriente” y de un “yo” es un problema empírico aparte que habrá de ser dilucidado, pero que, por sí mismo no comprueba ni refuta la experiencia subjetiva inmanente. En nuestra conciencia se expresa un “yo” y, por lo que sabemos hoy en día, es dudable que exista un módulo neuronal específico que sea el encargado de realizar las funciones de tal experiencia, pero aunque así fuera, ese módulo o sistema no sería el “yo” que encontramos en la reflexión. Y, en última instancia, ambos “yo”, el de la reflexión y el de la estructura neural que permite su realización, no tienen por qué ser isomorfos en forma alguna.

En resumen, hasta aquí la teoría de Dennett se presenta como un conjunto de afirmaciones no demostradas. Se trata de la intención de desarrollar un programa de investigación (cuyos pasos no se encuentran adecuadamente definidos) construido sobre ideas *a priori* respecto de la ciencia y la conciencia: en particular, las ideas de la naturalización de la conciencia y del cognitivismo. Estas ideas, lejos de ser puestas a prueba en el desarrollo del método, guían una visión parcial de la conciencia que excluye y tergiversa métodos y tradiciones relevantes. No se quiere aquí afirmar que los intentos de naturalizar la conciencia, o, incluso de naturalizar la fenomenología, sean del todo estériles,⁷⁵ ni tampoco de que la estructura y el funcionamiento de algunos aspectos de la conciencia sean distintos a como lo señalan las corrientes cognitivistas. Lo que se afirma es que la propuesta de Dennett, permaneciendo dentro de estas tradiciones, no logra ser coherente con su intento de incluir la interpretación textual y la tradición fenomenológica.

⁷⁵ Sobre la cuestión de la naturalización de la fenomenología, véase más abajo el capítulo IV.

Habremos de rescatar la intención interdisciplinaria que está presente en la propuesta de Dennett, pero apostando por una adecuada aplicación de la fenomenología a la ciencia cognitiva; nos apropiamos también de la idea de que la conciencia no es un misterio sino un problema y que, como tal, se puede estudiar y solucionar. A considerar también está la actitud revisionista sobre los términos mentales que se tendrá que adoptar. El sentido común puede ser un buen inicio en el uso y significado de los términos mentales, pero éstos no tienen por qué estar fijados de antemano en forma absoluta. De modo que es posible que la investigación que se desarrolle tenga como consecuencia el desplazamiento en el significado de los conceptos usados o, incluso, su eventual desaparición. Puesto que son varios métodos y tradiciones los que se han de considerar, de antemano podemos estar ciertos de que tal empresa de revisión no será sencilla. A largo plazo, esto lleva al programa de elaborar un lenguaje unificado gracias al cual interactúen por igual los fenomenólogos, los neurocientíficos y los filósofos de la mente, entre otros.⁷⁶

4. Los problemas del cognitivismo

La analogía computacional y los principios cognitivistas asociados a ella han sido de gran ayuda en la comprensión de fenómenos cognitivos específicos. Nadie puede negar que, en gran medida, fueron los principios basados en la analogía informática los que redirigieron la investigación psicológica al interior de la “caja negra”, los que congregaron a diferentes disciplinas en torno a un mismo campo de trabajo (vago y no muy definido en sus inicios) y

⁷⁶ El tema del análisis de los términos que han de ser utilizados en la investigación de la conciencia será abordado más adelante en el segundo apartado del capítulo V.

dotaron a los investigadores de una analogía útil y comprensible que, al tratar a los estados mentales como procesamiento de información, tenía la ventaja de unificar el lenguaje. Además, la concepción computacional de la mente ayudó a renovar el interés filosófico en el tema de los estados mentales y de la conciencia.

Por su parte, gracias a la modelación de sistemas expertos basados en el funcionamiento de las redes neuronales tenemos hoy más información sobre procesos como la comprensión del lenguaje, la memoria, la toma de decisiones o la solución de problemas. No obstante, es el propio cognitivismo el que se ha convertido en un marco poco flexible de comprensión de la mente. Si bien es cierto que muchos resultados se ajustan a la visión representacional-computacional, muchos otros parecen desbordar ese marco al grado de poner en entredicho la analogía de base. El cognitivismo, por su parte, tampoco es hoy lo que fue en sus inicios. Aquellos postulados que dieron origen a la llamada GOFAI, hoy en día se han visto desplazados por posturas teóricas más moderadas sobre la mente. Las representaciones de las que se habla son hoy mucho más variadas que en un inicio. Ya no se piensa sólo en representaciones simbólicas como las usadas en los procesos computacionales, sino de reglas, analogías, imágenes, esquemas o programas sensitivo-motores. Pero de cualquier manera, se sigue tratando de representaciones.

La hipótesis representacional clásica implicaba la separación de la mente con el mundo de modo que aquella sea capaz de modelar su entorno y actuar en conformidad. Bajo esta suposición, hay procesos biológicos que exhiben mentalidad que parecen de difícil explicación. Algunos de estos procesos son frecuentes en el comportamiento de los organismos, pero no son

de fácil reproducción en los típicos ambientes en los que se llevan a cabo los estudios cognitivos: los laboratorios. Con ello el desafío hacia el cognitivismo no sólo es de carácter teórico, sino también metodológico. El reto es el de pensar si es posible desarrollar explicaciones locales sobre procesos mentales específicos una vez que se logre superar la analogía computacional y, eventualmente, si tales explicaciones pueden llegar a desarrollar una teoría integral de la mente y la conciencia.

En términos metodológicos, los estudios de carácter cognitivista han entablado la discusión en un enfrentamiento ilegítimo entre perspectivas de acceso en primera y tercera persona. Al seguir una tendencia reduccionista y naturalizante, las propuestas cognitivistas tienden a despreciar cualquier forma de investigación basada en la subjetividad apelando a criterios de rigor, cuantificación y comprobación intersubjetiva. Para el cognitivismo, lo que es científico es objetivo. No obstante, como se verá más adelante, tal presupuesto es incompatible con la realidad de la conciencia y con la naturaleza propia de la ciencia cuya objetividad se funda sólo sobre acuerdos entre subjetividades. Además, con esa actitud el cognitivismo se imposibilita para reconocer que existe cuando menos una vía, la fenomenológica, de establecer una ciencia rigurosa que encuentre estructuras intersubjetivamente comprobables de la conciencia a partir de la reflexión.

Un postulado central del cognitivismo clásico que permanece presente de alguna forma en sus versiones modernas es la idea de que la explicación tiene un carácter reductor. De tal modo, tendremos una explicación de la conciencia una vez que completemos la ciencia que describa sus bases empíricas. Esta descripción se realiza en términos computacionales. La

conciencia, por otro lado, es entendida dentro de esta tradición, tanto por filósofos como por neurocientíficos, como el conjunto de cualidades subjetivas (qualia e intencionalidad). Por lo tanto, la tarea es, según esta perspectiva, explicar el surgimiento de la cualidad subjetiva a partir de los sustratos neurales descritos en forma computacional. Aquí se presenta el dilema del cognitivista: o se pasma frente a la idea de hacer surgir lo cualitativo a partir de procesos físico-químicos o se adscribe intencionalidad a los llamados procesos subpersonales: aquellos que suceden en el *backstage* de nuestra conciencia. Bajo la primera parte del dilema es natural que el cognitivista piense que frente a él existe una brecha insalvable, ya sea por el desconocimiento debido al estado actual de nuestra ciencia, ya sea por la imposibilidad por principio de superarla. Bajo la segunda parte del dilema no sólo no se resuelve el problema, sino que se transfiere a un nivel inferior y previo a la conciencia del sujeto, duplicando así en forma innecesaria las cualidades subjetivas e intencionales que ya encontramos en la vida consciente. Además, quien así procede incurre en el error lógico que Hacker y Bennett bautizan como falacia mereológica y del cual hablaremos en la última parte de este trabajo. En resumen, la concepción cognitivista de la conciencia y la explicación reductora y computacional sólo llevan a la neurociencia o a un callejón sin salida o a una adjudicación de términos mentales al cerebro ilegítima en términos lógicos que, por lo tanto, no resuelve ningún problema.⁷⁷

Por lo tanto, para llevar a cabo una investigación de la conciencia que eventualmente logre incorporar los resultados de las diferentes disciplinas que hoy participan, será necesario

⁷⁷ Intentos de superar este dilema han sido las teorías actuales del doble aspecto inspiradas en la obra de Spinoza y en el principio de complementariedad de Niels Bohr. Bajo esta idea, no hay una diferencia ontológica entre la experiencia inmanente del sujeto y los datos empíricos de ésta. Una importante propuesta actual, que es al mismo tiempo un monismo ontológico y un pluralismo epistémico, es la teoría de los procesos pautados elaborada por Díaz (2007) que intenta integrar las unidades funcionales de la conducta, la conciencia y la actividad cerebral.

superar los estrechos límites del cognitivismo por medio de suposiciones de carácter no-representacional, al tiempo que se asume claramente la necesidad de integrar a la fenomenología de manera estructural al proyecto.

5. El proyecto de la corporización

Como hemos visto, la perspectiva cognitivista dominante en la investigación de la mente asume que el cerebro funciona bajo los principios de la computación, manipulando símbolos por medio de operaciones lógicas de inferencia. Bajo esta idea, el cuerpo del organismo es sólo un elemento secundario destinado a obtener información del medio y a actuar sobre él. No obstante, a la vista de las dificultades teóricas y empíricas que enfrentan los principios subyacentes a la perspectiva cognitivista, se hace necesario explorar las propuestas que intentan integrar al cuerpo en forma constitutiva dentro del esquema teórico que aborde la explicación de la mente. El desafío a tal perspectiva cognitivista no es reciente; el conexionismo y la psicología ecológica son algunos ejemplos. En épocas más recientes este desafío ha tomado forma en nuevos programas de investigación como las teorías de la cognición corporizada (*embodied cognition*), la cognición situada o la mente extendida. Algunos de estas teorías, como la neurofenomenología de Varela, ha propuesto una teoría interdisciplinaria que integra la perspectiva corporizada de la mente al mismo tiempo que ofrece un método en donde juega un papel relevante la descripción reflexiva del sujeto sobre sus vivencias.

En el presente capítulo vamos a llevar a cabo una revisión de los principios sobre los que se estructura este programa de investigación para poder contrastarlo con los supuestos

cognitivistas ya expuestos; de esa manera podremos ver su posible utilidad para elaborar una teoría de la conciencia.

a. El programa de la corporización

Como se mencionó, son múltiples las posiciones teóricas que desafían uno o varios de los principios cognitivistas. Sin embargo no hay unidad entre ellas. No todas comparten todos los supuestos teóricos, los intereses y perspectivas en sus investigaciones difieren, el grado de confirmación empírica es diferente, sus orígenes teóricos e influencias son muy variados (fenomenología, psicología ecológica, etología, robótica) y no todas ven en el concepto de representación el enemigo a erradicar en las ciencias cognitivas. Es por ello que más que una teoría, se trata aún de un programa de investigación (Shapiro, 2007) con postulados y métodos no unificados, pero con un interés común en investigar temas y aspectos de la cognición diferentes a aquellos en los que se ha especializado la investigación tradicional. Clark (1998) afirma que el rasgo común es un anti-aislacionismo post-cartesiano, es decir, siempre subyace la afirmación de que la conciencia no es una entidad subsistente aislada del resto del mundo (el cuerpo incluido) que produce por sí misma toda la actividad mental.

Por otro lado, aunque existen estrechas relaciones entre las afirmaciones de los tres corpus teóricos, hay diferencias sustantivas entre afirmar que la mente está encarnada (cognición corporizada: Varela *et al*, 1991), o que la cognición se encuentra siempre en un contexto ecológico determinado (cognición situada: Brooks, 1990) o en que los procesos cognitivos constan, además de los procesos cerebrales, de toda herramienta ambiental y cultural

de la que se vale el organismo (mente extendida: Clark & Chalmers, 1998; Bartra, 2007). Lo cierto es que hay principios generales que, aunque no sean exhaustivos ni suficientes para describir cada postura por separado, animan esta nueva forma de investigación no cognitivista.⁷⁸ Entre ellos, podemos destacar los siguientes: 1) la cognición siempre es una actividad que se lleva a cabo en contextos particulares y que varía en función de ellos, 2) el cuerpo y sus interacciones con el medio cumplen un papel constitutivo en los procesos cognitivos, 3) los procesos cognitivos siempre están enfocados hacia fines prácticos en donde el organismo interactúa con los elementos en su entorno, 4) el organismo obtiene activamente información del medio por procesos sensorio-motores sin necesidad de mediación simbólica ni de computaciones, 5) los procesos cognitivos co-evolucionaron con el cuerpo para adaptarse a contextos específicos, de modo que estudiando la historia evolutiva del organismo así como su nicho ecológico podemos explicar tales procesos, 6) el énfasis en la importancia del estudio del organismo en su medio para entender los estados mentales, representa un nuevo enfoque frente al cognitivismo tradicional, y requiere de nuevas herramientas de estudio.

En principio, parecería que estos postulados son abiertamente anti-cognitivistas. No obstante, hace falta un análisis más detallado para comprobar que las seis afirmaciones anteriores no excluyen por completo la idea cognitivista de la representación mental y de la computación como modelo para entender los procesos cognitivos. Como se verá más adelante, en varios casos se puede afirmar que cuando menos algunos de los principios del programa de

78 Mientras que autores como Shapiro (2011) y Clark (1998) resaltan las diferencias teóricas entre la cognición corporizada y la cognición situada, Gallagher (2008) afirma que aunque son distintos programas son obvias sus conexiones esenciales, al grado de que es imposible que una teoría de la cognición situada no sea también una teoría de la corporización.

la corporización son compatibles con alguna forma de representacionismo de carácter cognitivista.

Por lo pronto, es necesario ahondar en la idea de la constitutividad del cuerpo en los procesos cognitivos. ¿En qué se sustenta esta afirmación? Como vimos previamente, el cognitvismo enfrenta múltiples problemas al intentar explicar ciertos comportamientos inteligentes. El alto costo computacional que en ocasiones es necesario para explicar acciones sencillas hace poco viable la hipótesis del pensamiento como procesamiento simbólico. Este mismo costo computacional es el responsable de no poder modelar robots “cognitivistas” que hagan algo más que ser sistemas expertos que operen algoritmos indiferentes al contexto. Los tiempos de respuesta requeridos por tales computaciones excederían los requerimientos de acción eficaz en cualquier contexto natural. Tanto por el lado de la explicación de conducta inteligente como por el lado de la aplicación de sus principios para el desarrollo de robots “inteligentes”, el cognitvismo enfrenta retos que parecen insalvables.

En lo que respecta a la interpretación de los datos empíricos, las tesis computacionales no encuentran menos obstáculos. Como se dijo previamente, la analogía de la mente con la computadora implica la existencia de un procesador central que reciba datos de entrada y sea capaz de producir conducta como información de salida. Dennett tiene razón al afirmar que está descaminada la ciencia cognitiva que intenta buscar evidencia de la existencia neurológica de tal procesador central, pero, aún en caso de que fuera posible encontrarlo, ni los sistemas sensitivos ni los motores en el cerebro parecen trabajar del modo requerido por la hipótesis computacional.

En el nivel teórico, el cognitivismo se enfrenta al problema: ¿De dónde adquieren su significado las representaciones simbólicas sobre las que opera la mente? El conocido experimento mental de la cámara china de Searle (1980) apuntaba precisamente hacia ese problema: Las manipulaciones sintácticas por sí solas no “crean” significados. Si esto es así, ¿entonces de dónde obtienen las representaciones su semántica? y, una vez logrado esto ¿Cómo es que el organismo adquiere la comprensión de los significados? Ambos problemas parecen apuntar nuevamente hacia cuestiones pragmáticas: la respuesta debe buscarse en la relación del organismo con su medio y en su acción sobre él. Conforme más abstractos sean los símbolos en cuestión, en ese medio habrá que integrar, por supuesto, el análisis de las relaciones sociales.

Dadas estas limitaciones del programa cognitivista, es necesario proponer una alternativa basada en los aspectos teóricos y empíricos que la perspectiva tradicional no logra explicar. El corpus general de la cognición corporizada tiene dos tareas a resolver. En primer lugar, la explicación de cómo las acciones cotidianas del organismo en el medio, que exhiben conducta inteligente y que, no obstante, muestran un bajo o nulo nivel de abstracción simbólica, responden a los principios de la corporización sin necesidad de recurrir a las representaciones del cognitivismo. Dentro de este conjunto de conductas estarán típicamente las que tienen que ver con el desplazamiento físico del organismo en el medio, lo cual incluye dar una interpretación viable de la percepción y de la acción motora. A esta primera tarea le podemos dar el nombre, con Shapiro (2011), de *tesis del reemplazo* (reemplazo de las explicaciones representacionales por explicaciones corporizadas).

En segundo lugar, cualquier teoría de la corporización debe poder explicar cómo es que los procesos cognitivos superiores, aquellos que claramente hacen uso de representaciones abstractas como son los típicos con los que tratan las tesis computacionales (recuerdo, imaginación, planeación, toma de decisiones, etc.), están jerárquicamente subordinados, o se encuentran estructuralmente fundamentados en procesos corporales y enactivos. Por supuesto, hay versiones radicales de la corporización (véase Clark, 1999) que afirman que ningún proceso cognitivo utiliza representaciones de ningún tipo. En este caso, la teoría en cuestión tiene la responsabilidad de explicar todo proceso mental a partir de los principios de la corporización. A esta segunda tarea la podemos llamar, con Shapiro, la *tesis de la concepción* (cómo es que los conceptos se fundan en procesos sensorio-motores).

El cognitivismo tradicional, por supuesto, tiene sus correspondientes interpretaciones, tanto de los procesos de localización espacial y movimiento, como de explicación de las relaciones entre los distintos tipos de procesos cognitivos. Una forma de intentar ponerlas en comparación es el mencionado desarrollo de modelos robóticos. A continuación hablaremos sobre las tesis del reemplazo y de la concepción, así como de las aplicaciones robóticas de la corporización por parte de Rodney Brooks.

a) *Tesis de reemplazo*. Los casos de estudio típicos dentro de las teorías de la corporización se enfocan en el movimiento, acción y orientación eficaz de un organismo en su medio. Esto implica comprender los procesos perceptivos como actos sensorio-motores. Si tal comprensión de la percepción y de la acción del organismo en general es acertada, y si en efecto los procesos inteligentes están contruidos sobre la base evolutiva de las habilidades de

sobrevivencia en el medio físico, entonces, en principio, es posible hacer una ciencia cognitiva que prescindiera del concepto de representación o que, en todo caso, lo subordine a los procesos esenciales de percepción y acción en el medio.

El texto de Varela, Thompson y Rosch (1991) es considerado como pionero en el área de la corporización. Para ellos, la *enacción* es la forma en que un organismo puede guiar sus acciones en su situación local. Con esto, los autores quieren decir: 1) los procesos cognitivos son productos de experiencias de un cuerpo con capacidades sensorio-motoras, 2) que estas capacidades están siempre insertas en contextos biológicos, psicológicos y culturales determinados y 3) que los procesos de percepción y acción están estrechamente unidos de modo que se guían y determinan mutuamente. Para estos autores, la idea de la representación en la cognición no sólo es innecesaria, sino engañosa. Con ella se crea la apariencia de un mundo predefinido frente a un sujeto capaz de procesarlo simbólicamente. Por el contrario, su concepto de experiencia es siempre una experiencia corporal. Las características del mundo son producto de las capacidades y limitaciones del cuerpo del organismo, por lo cual, dos organismos con cuerpos distintos tendrán diferente información disponible en el mismo medio y, por lo tanto, diferentes posibilidades de acción. El resultado es que tanto las características del mundo como la conducta y los procesos mentales mismos diferirán de acuerdo a las interacciones cerebro-cuerpo-medio.

Varela y sus colegas piensan que la teoría de la enacción ataca al cognitivismo desde sus fundamentos, con lo cual son necesarias herramientas metodológicas nuevas para el estudio de las ciencias cognitivas. Dado que, a diferencia del cognitivismo se lidia ahora con

fenómenos cambiantes (organismos que se mueven en medios no estáticos con gran cantidad de variables a considerar) y con relaciones complejas (el medio determina el tipo de acciones posibles por parte del organismo que, a su vez, tiene un cuerpo que restringe la cantidad de información recuperable del medio, pero que puede moverse activamente en él para hacer más eficientes sus posibilidades de acción), se requieren de técnicas matemáticas acordes como la teoría de los sistemas dinámicos.

Thelen (2001), por ejemplo, aplica la teoría de sistemas dinámicos para estudiar la cognición y el movimiento en infantes. Para ella, la corporización significa que la cognición es siempre un producto de las interacciones corporales con el mundo. Los estados cognitivos, por lo tanto, dependen de los tipos de experiencias asequibles a un cuerpo que tiene sus capacidades sensitivas y motoras unidas. El comportamiento inteligente es un producto emergente de esta compleja “danza” dinámica entre los procesos perceptivos y motores del organismo con el medio. Por esta vía se pueden explicar conductas que, por la vía cognitivista tradicional, derivarían en explicaciones laboriosas y poco viables.⁷⁹

Para los teóricos de la corporización como los mencionados el argumento para postular una reforma radical del estudio de la cognición es el siguiente: todas las complejas interrelaciones que se dan entre agente y medio y de las cuales dependen los procesos cognitivos no se encuentran reflejadas en forma alguna en el concepto cognitivista de x representando a y . Esta relación es demasiado simplificada y poco flexible para describir la

⁷⁹ Thelen (2001) aplica herramientas dinámicas al estudio del fenómeno de persistencia cognitiva en los infantes y a su aprendizaje para caminar. Respecto de la persistencia cognitiva, Thelen argumenta que su explicación resulta más adecuada para dar cuenta del fenómeno que la explicación cognitivista tradicional de Piaget.

velocidad y eficacia de acción de los organismos. Por lo tanto, hay que abandonar la descripción en términos de estados mentales como representaciones y de los procesos como algoritmos que se llevan a cabo por completo en el cerebro en beneficio de una comprensión de la cognición que permita un tratamiento por medio de la matemática dinámica.

Esta matemática se hace necesaria una vez que nos percatamos de la enorme cantidad de información que tiene a la mano el organismo en su acción en el medio. El cognitivismo estaba al tanto de esto y era capaz de elaborar algoritmos de explicación coherentes respecto de la forma en que se procesaba la información visual, por ejemplo. Los teóricos de la mente corporizada critican, no obstante, la viabilidad de tales modelos teóricos por resultar poco útiles dada la alta eficiencia de cualquier organismo con capacidades visuales y motoras en su medio.

Por mucho, la percepción visual es el campo de estudio más fecundo en ambas perspectivas. Como se mencionó en el capítulo II.1, el cognitivismo tiene en el análisis de la visión estereoscópica de Marr & Poggio (1976) su ejemplo más notorio. Frente a esta forma de comprender la visión, la perspectiva corporizada comprende a la percepción visual como *actuante* o *animada*. Según esta idea, el organismo no lleva a cabo representaciones del ambiente para después hacer computaciones e inferencias sobre ellas. ¿qué necesidad tiene el organismo, dicen los teóricos de la corporización, de representar un mapa del medio cuando está inmerso en él? En una afirmación que se ha convertido casi en un lema del programa en general, afirma Brooks (1991): “El mundo es su propio mejor modelo”. Eliminar la construcción de representaciones espaciales es, en este caso, eliminar un paso innecesario que, en caso de existir, entorpecería la velocidad de respuesta del organismo. Además, concebir a la

percepción como un proceso inferencial es pensar que la información del ambiente está empobrecida para crear un mapa adecuado sobre el que se pueda operar. Para la corporización, por el contrario, toda la información necesaria está ahí al alcance de los sistemas sensorio-motores del organismo. En lugar de crear mapas, y de que sirvan los sentidos únicamente como fuentes de recursos para un cerebro que hace inferencias lógicas, el organismo utiliza esos mismos sentidos y su acción motora en forma de pistas y atajos de dominio específico. Es así como se corrige la conducta en forma activa e inmediata: los movimientos saccádicos de las pupilas, el desplazamiento “en cono” de un perro rastreador para encontrar el rastro de su presa o las constantes correcciones en la carrera del tenista para regresar un saque, son todos ejemplos de estas estrategias enactivas. Esto, por supuesto, es válido para el análisis de las demás formas de percepción aparte de la visual.

Para los teóricos de la corporización, el procesamiento de la información no ocurre por medio de un algoritmo (aunque pueda ser descrito como tal), sino por medio de la capacidad corporal del organismo para responder a las modificaciones en su entorno. Dichas capacidades están dadas por su historia evolutiva que hacen que cada cuerpo tenga un tipo específico de acoplamiento estructural con su medio. Los cuerpos, dicen estos teóricos, y con ello los organismos en su unidad, están preparados para actuar en su nicho ecológico. Cuando Varela y sus colaboradores (1991) aplican sus principios enactivos al análisis de la percepción visual concluyen que la experiencia del color es el resultado de un acoplamiento estructural determinado entre el cuerpo del organismo y la información disponible en su medio, de modo que diferentes historias de acoplamiento evolutivo, han de dar como resultado, necesariamente, diferentes experiencias de color. Esto, dicen los autores, corrobora su tesis ontológica de que no

existe un mundo pre-dado con propiedades establecidas de antemano esperando un agente que las conozca.

Todas estas ideas sobre la visión tienen sus orígenes en la psicología ecológica de Gibson, en particular, en su concepto de *disponibilidades (affordances)*. En un texto ya clásico (1979), J.J. Gibson estudia la visión desde una perspectiva ecológica. Afirma que la información necesaria para la acción del organismo está ya en la estructura del medio. El organismo no tiene por qué reconstruir esta estructura en un modelo, sino que tiene que rastrearla a partir de las diferencias de luz y sombra en la escena visual. Estas diferencias acarrear toda la información necesaria, pues la luz trae consigo información sobre la fuente que la origina y las condiciones de los objetos, por lo que no es necesario la elaboración de inferencias. Los contrastes de luz y sombra que el organismo recibe en un momento determinado son nombrados como “arreglo óptico ambiental”. Toda la luz de este arreglo converge en un mismo punto: las retinas. La diferencia con las explicaciones cognitivistas es que éstas conciben tal arreglo como estático. Puesto que la luz que reciben los ojos en un momento determinado puede corresponder a diferentes arreglos de los objetos en el medio, entonces se hace necesario que el cerebro realice inferencias para determinar la situación física en la que se encuentra. Pero esto es una abstracción artificial. En la realidad, los organismos se desplazan en el medio, obteniendo a cada instante información nueva. Los diferentes arreglos posibles se descartan con esta nueva información disponible. Aunque hay elementos que cambian (dimensiones de los objetos, texturas, brillos, tonalidades, ángulos, etc.), hay otros que permanecen invariables (las proporciones de los diferentes triángulos formados por las líneas de luz que convergen en los ojos desde un mismo objeto). Son éstos últimos los que el sistema

perceptivo utiliza para especificar las posiciones y las propiedades de los objetos en la escena. Esto sólo es posible concibiendo a un observador dinámico. Para las teorías de la corporización, la visión se asemeja más a una película que a una fotografía, como sucedía en la perspectiva cognitivista. Los procesos perceptivos en general, son activos y extendidos, no están en el cerebro, sino que involucran al cuerpo completo, sus movimientos e interacciones con el medio.

Ahora bien, como se mencionó antes, no toda la información está disponible para todos los tipos de cuerpos. Es aquí donde tiene importancia el concepto de “disponibilidades”. Para Gibson, los organismos tienen una historia evolutiva en medios específicos que los ha vuelto aptos para obtener la información necesaria para su sobrevivencia. Como se mencionó, las especies tienen historias evolutivas distintas, entonces también difieren sus medios para recabar la información ambiental necesaria. Las disponibilidades son las características del medio ante las cuales el organismo es capaz de responder de acuerdo a sus determinaciones corporales gracias a esa historia de acoplamiento estructural. Dos organismos distintos en el mismo medio responden ante distintas disponibilidades. Gibson afirma que estas características en el medio provocan respuestas inmediatas sin mediación de representación alguna. Vemos directamente en la silla un objeto para sentarnos, pues nuestra propia estructura corporal lo permite, no así para un perro o un gato; un ave puede ver el árbol como fuente de protección mientras que otro organismo lo ve como fuente de alimento.

Para entender la acción de un agente en el medio de acuerdo a sus disponibilidades, se requiere tener en consideración su registro de movimientos corporales posibles, el contexto

ecológico en el cual se desempeña y la información disponible y relevante para que el agente efectúe acciones eficaces. Este conjunto de potencialidades del medio determina las posibilidades totales de uso y acción del organismo. La teoría de las disponibilidades parece ser útil para describir una gran cantidad de acciones que involucran movimiento espacial e interacción con los objetos. En el caso del ser humano, existen un tipo de neuronas, llamadas *neuronas canónicas*, que forman parte del sistema por medio del cual detectamos las potencialidades relevantes de nuestro espacio circundante. La función de dichas neuronas se ajusta a los principios de la teoría ecológica: disparan ante la presencia de objetos sobre los que el organismo puede operar, no requieren de procesamiento simbólico para explicar su función y tienen las cualidades bimodales sensorio-motoras (disparan tanto ante la percepción de un objeto como ante la acción que el sujeto opera sobre él) que ponen en cuestión el paradigma tradicional de la percepción.

El punto en común donde convergen todas estas ideas es en que se trata de ejemplos de tesis de reemplazo. Todas ellas pretenden presentar una explicación de los procesos mentales en forma esencialmente distinta de la cognitivista. Como hemos visto, el tipo de descripciones de los procesos cognitivos que brindan las teorías corporizadas ponen en cuestión cuando menos alguno de los siete postulados cognitivistas listados en el capítulo II.1. Al enfocarse en la interacción del organismo en su medio habitual, y al afirmar que todo proceso cognitivo está físicamente fundado en las relaciones corporales que el organismo mantiene con su medio, los teóricos de la corporización traen la discusión a un terreno ajeno a aquel en el que trabajaban los teóricos cognitivistas. Con esta amplitud del enfoque de estudio se evidencia la necesidad de nuevos principios como los mencionados hasta aquí. Brindar explicaciones más plausibles y

empíricamente viables en cada uno de estos casos de estudio es la primera tarea de las propuestas corporizadas.

b) Tesis de la concepción. Las teorías corporizadas tienen que responder ante la pregunta de cómo se relacionan los procesos cognitivos superiores con la experiencia corporal del organismo en su medio. Nuestra propia experiencia nos hace pensar que hay una diferencia entre procesos como la percepción y el movimiento y otros como el recuerdo, la imaginación o la toma de decisiones. Aun en caso de no aceptar que exista representación alguna en estos últimos, habrá que explicar qué es lo que los diferencia de los procesos sensorio-motores y, en todo caso, cómo es que se fundamentan en estos últimos.

En términos generales, las teorías de la corporización afirman que, dado el acoplamiento estructural evolutivo de las especies en su medio, el tipo de cuerpo que el organismo posee determina el tipo de procesos mentales que desarrolla. En última instancia, a diferentes cuerpos corresponden diferentes experiencias y, con ello, diferentes conciencias. Esto nos lleva a afirmar que para percibir el mundo como lo hace un ser humano, y para tener una conciencia similar a la nuestra se requiere de un cuerpo “semejante” al humano.⁸⁰ Esta es una idea que desafía a la tesis de la múltiple realización que está a la base de la mayoría de las posturas cognitivistas.

⁸⁰ Por supuesto que aquí el problema radica en qué tan semejante debe de ser ese cuerpo para poder generar una conciencia humana. Es evidente que hay diferencias triviales entre los diferentes cuerpos humanos que no resultan esenciales para la tenencia de una conciencia, pero entonces ¿dónde radican las características corporales específicas de la conciencia humana? En un análisis similar, Cosmelli & Thompson (2010) intentan refutar el experimento mental del cerebro en una cubeta afirmando que, para que un cerebro tenga experiencias humanas es necesario que se encuentre en un cuerpo humano.

La afirmación de la determinación de la experiencia por las características del cuerpo que se posee está presente en el análisis del color de Varela y sus colegas. Sin embargo, explicar la percepción visual en términos enactivos no basta para dar cuenta de toda la amplia variedad de estados cognitivos que desearíamos explicar. Al respecto, podríamos acudir al análisis que hacen Lakoff & Johnson (1980) sobre el surgimiento de nuestros conceptos. Los autores afirman que el cuerpo determina la formación de nuestros conceptos y eso se evidencia en el uso de las metáforas. Conceptos abstractos como tiempo, infinito, Dios o vida, sólo pueden ser explicados recurriendo a metáforas. Éstas, a su vez, podrán ser más o menos abstractas pero, en última instancia se encontrarán conceptos básicos cuyo significado haya derivado directamente de la experiencia corporal: arriba, abajo, frente, detrás, dentro, fuera, cerca, lejos. Una muestra de esto es el uso metafórico que damos a este tipo de conceptos básicos cuando los aplicamos a emociones: tristeza, alegría, etc. Si esto es cierto, entonces conceptos como los que usamos (con el sentido en que los usamos) sólo pueden ser adquiridos (y entendidos) por seres con cuerpos semejantes a los nuestros.

Una tesis como esta no sólo lograría explicar la fundamentación física de nuestras representaciones cognitivas, sino que ayudaría a resolver el problema mencionado previamente de la forma en que los símbolos adquieren significado. La respuesta sería que todos los conceptos (por más abstractos que sean) adquieren su significado en última instancia por medio de nuestras interacciones corporales con el mundo. De tal forma, el significado de nuestros conceptos más abstractos siempre estaría “metafóricamente fundado” en la propia experiencia.

Por supuesto que la experiencia corporal no es la única que interviene en el proceso de constitución de los significados de los conceptos. Lakoff y Johnson piensan que el significado es un producto de nuestra fisiología corporal y de nuestra historia evolutiva, pero también de las “acciones epistémicas” en el mundo y de nuestra situación socio-cultural. En efecto, los organismos realizan muchas acciones que no están encaminadas a modificar al mundo, sino sólo a recabar más información útil para resolver problemas específicos. Eso es lo que hacemos al probar distintas llaves en una cerradura, al evaluar el lugar de una pieza dentro del rompecabezas o al observar el tablero de ajedrez desde distintos ángulos (Shapiro, 2011). También es obvio que, en el caso humano, la acción nunca es de un agente aislado en el medio, sino que siempre tiene un significado social determinado por la relación con otros agentes. En principio, el estudio riguroso de todas estas determinaciones podría arrojar luz sobre las diferentes vías por las cuales nuestras representaciones abstractas adquieren su significado desde la experiencia corporal.

Una tesis de la conceptualización semejante es la “hipótesis indexical” de Glenberg (2000; 2002). Para el autor, en la comprensión del significado de nuestros conceptos intervienen las disponibilidades de Gibson y la idea de los *símbolos modales*. Según Glenberg existen símbolos amodales y modales. Los últimos, a diferencia de los primeros, contienen el rastro de la fuente que los origina: visual, auditivo, olfativo, etc. Dado que el cognitivismo entiende todos los símbolos como amodales, le es imposible explicar la forma en que éstos adquieren significado. Nuestras representaciones son el producto modal de un cuerpo que obtiene información útil de su medio. Esa información es útil en la medida en que resalta las características de los objetos sobre los cuales se puede actuar en formas específicas

(disponibilidades). Así, la comprensión de los símbolos (palabras) y de las oraciones que los involucran se logra gracias a que se encuentran fundados en la modalidad perceptiva que le permite al sujeto reconocer las disponibilidades del mundo. Una oración “con sentido” es de tal modo una oración que presenta una posibilidad de acción real para el sujeto dado el cuerpo que posee. En cambio, una oración como “escala el lápiz” carece de sentido pues no presenta ninguna posibilidad de acción efectiva para un cuerpo humano (Shapiro, 2011). Por lo tanto, la generación de significados de los conceptos, así como su comprensión, dependen en última instancia de las interacciones agente-medio.

c) *La aplicación robótica de la corporización.* La misma relación estrecha que hay entre la propuesta cognitivista y la llamada GOFAI (*Good Old Fashioned Artificial Intelligence*), existe entre el programa de la cognición corporizada y la nueva inteligencia artificial (IA). La discusión teórica entre los postulados de ambos programas puede resultar fértil en ciertos sentidos, pero una buena forma de mostrar la viabilidad de las distintas explicaciones es la construcción de sistemas robóticos programados sobre los principios de cada uno de estos programas.

En buena medida es Rodney Brooks quien ha delineado la nueva IA sobre una visión *situada* de la cognición. Los títulos de sus textos acostumbran ser explícitamente anticognitivistas: *Flesh and machines* (2002), *The artificial life route to artificial intelligence: Building embodied situated agents* (1995), “The relationship between matter and life” (2001), “Intelligence without representation” (1991) y “Elephants don't play chess” (1990) son algunos ejemplos. Es en este último artículo donde afirma la inviabilidad de lo que él llama la

“hipótesis del sistema simbólico” y argumenta a favor de la “hipótesis del fundamento físico” de la inteligencia.

La hipótesis del fundamento físico implica entender la inteligencia desde una perspectiva *bottom-up*. Las abstracciones cognitivas de alto nivel con las que acostumbran tratar los cognitivistas deben ser fundamentadas físicamente. Brooks no niega la existencia de representaciones cognitivas, sino que afirma que tales representaciones implicadas en procesos como la memoria, la planeación o la toma de decisiones están construidas sobre procesos concretos de interacción espacial. Para Brooks, es necesario revisar la historia de la evolución para entender el surgimiento de la conducta inteligente. La evolución, dice, ha dedicado la mayor parte del tiempo a modelar los mecanismos por los cuales los organismos se desplazan y actúan en el entorno. La inteligencia abstracta como la conoce el cognitivismo, sólo surgió muy recientemente una vez que los sistemas sensorio-motores estuvieron altamente especializados y acoplados al medio. Por lo tanto, la esencia de todo comportamiento inteligente radica en la habilidad del movimiento del organismo en un entorno dinámico. En esto consiste la fundamentación física de los sistemas animales (Brooks, 1990). Si no atendemos a esta fundamentación, el surgimiento de los símbolos y su significado se vuelve inexplicable; es por ello que la robótica cognitivista fracasa, pues intenta replicar la inteligencia en su nivel simbólico desatendiendo a su constitución física.

Los robots cognitivistas se modelaban bajo la premisa de que había que reproducir el ambiente para poder hacer inferencias simbólicas que derivaran en la acción motora del robot. El problema es saber cuánta de la información ambiental es necesario reproducir (*frame*

problem). En última instancia tanto los objetos, como sus relaciones, las reglas de operación, así como las propias acciones del robot deberían de representarse simbólicamente. Esto por sí solo arroja una enorme cantidad de datos a modelar y, a pesar de tal esfuerzo, el resultado sería un modelo estático del ambiente. Si el ambiente cambia mientras el robot se encuentra haciendo computaciones sobre su modelo, entonces su acción corre el alto riesgo de ser inútil.

La nueva IA, según Brooks (1990), debe basarse sobre una nueva arquitectura computacional (*subsumption architecture*) que instancie los siguientes principios para la modelación robótica: 1) Conjunto de conductas inmediatas (sin representación intermedia ni planificación) no orientadas a objetivos, 2) atención constante al mundo (sin necesidad de modelarlo simbólicamente), 3) eliminar las distinciones entre los sistemas de percepción y de control del movimiento (eliminando así la necesidad de un procesador simbólico central).

Esta arquitectura ha dado resultados muy distintos a los de la robótica tradicional. Mientras la programación en la GOFAI producía sistemas expertos (programas especializados capaces de manipular símbolos para jugar ajedrez, por ejemplo), la IA de Brooks dio como primeros resultados la creación de robots capaces de orientarse en el medio de la manera en que lo haría un organismo de la complejidad de un insecto. En robots como TOTO, Tom y Jerry o Seymour (Brooks, 1986, 1987, 1990) el comportamiento orientado a objetivos emerge de interacciones entre comportamientos simples que no están orientados a objetivos. Estos robots logran moverse en un entorno con obstáculos no especialmente diseñados, esquivar objetos, reconocer paredes y corredores, moderar sus velocidades conforme se necesita, identificar y tomar objetos específicos, caminar sobre superficies planas y rugosas, seguir objetos en

movimiento, identificar áreas oscuras y luminosas, “escondarse”, identificar fuentes de sonidos y acercarse o “huir” de algún estímulo.

Como se puede ver, es fácil relacionar las ideas de los teóricos de la corporización con los principios detrás de la modelación de la nueva IA. No obstante hay que tener cuidado a la hora de extraer las inferencias teóricas en el debate entre cognitivismo y corporización. Si bien el éxito de los robots de Brooks puede ser un ejemplo de la adecuación de las ideas corporizadas, no se demuestra ni la incorrección teórica de los postulados cognitivistas ni dicho éxito es refutación alguna de la utilidad de la idea de la representación simbólica para entender la inteligencia abstracta. El propio Brooks afirma que hay un amplio espectro de procesos cognitivos entre los estudiados por ambas perspectivas que, seguramente, requerirán de la interacción teórica para poder describirse y explicarse. Mientras que el cognitivismo tiene como tarea lograr explicaciones de procesos cognitivos en ambientes más complejos (ambientes “naturales”), las teorías de la corporización tienen el reto de lograr explicar procesos más complejos más allá de la orientación espacial y la navegación. El camino se abre para una cooperación que transite por la valoración crítica del programa de la corporización.

b. Cognitivismo y corporización

El programa de la corporización se presenta como una respuesta a los problemas del cognitivismo. Hay que recordar que el propio cognitivismo surgió como una tesis más robusta frente a los múltiples problemas que presentaban las teorías conductistas de la mente. Con el tiempo, los postulados conductistas dejaron de ser la forma estándar de explicación de los

procesos mentales y se dio paso en forma generalizada a la analogía computacional. Cabe preguntarnos, en la disputa de la corporización contra los fundamentos cognitivistas ¿nos encontramos ante un panorama similar? A pesar de que hay quienes han intentado ver en el programa de la corporización una forma de renacimiento del conductismo (Fodor & Pylyshyn, 1981), creo que en la corporización hay una postura novedosa e ideas fértiles ajenas a las que eventualmente derivaron en el colapso de la hipótesis conductista.

Algunas de las ideas del programa corporizado no tienen poco tiempo entre nosotros. Los postulados que les dan origen tienen inspiración en el conexionismo, primero y en las teorías ecológicas posteriores. En filosofía hay ideas semejantes desde la fenomenología (con Merleau-Ponty) hasta en autores como Dewey y Wittgenstein. No obstante, como indica Shapiro, se sigue tratando de un cuerpo doctrinal no unificado, con postulados semejantes, pero laxos, con conceptos suficientemente vagos como para dar lugar a interpretaciones radicales o moderadas y con una comprobación empírica que no refuta por completo al cognitvismo ni comprueba en forma absoluta los principios de la corporización.

Para que la corporización se convierta en un paradigma de comprensión de la mente en general, y con ello de la conciencia, se requiere que sea capaz de demostrar su utilidad en la explicación de la amplia gama de procesos mentales que nos interesan y la ventaja de su uso frente a otros programas como el cognitivista. El problema es que ni el cognitvismo ni la nueva propuesta son capaces de tal cosa. Si bien es cierto que el campo de interés en los procesos mentales abordados por ambas propuestas se empalman en un terreno, sus focos principales de atención se encuentran en territorios cognitivos distintos. Mientras el

cognitivism se enfoca en el estudio de los procesos cognitivos que parecen involucrar representaciones abstractas, los autores de la corporización enfocan su interés en los procesos de desplazamiento e interacción espacial. Esto, por supuesto, dificulta la comparación, comprobación o refutación absolutas tanto en el terreno empírico como en el teórico. Por lo pronto, sólo podemos hablar de ventajas relativas a cada experimento realizado en la psicología cognitiva, a cada nueva evidencia neurológica hallada, o a cada modelo robótico desarrollado.

Por el lado de la evidencia experimental tenemos algunos hallazgos que parecen ser mejor explicados por una perspectiva sensorio-motora. Tal es el caso, por ejemplo, de las funciones asociadas al funcionamiento de las neuronas espejo estudiadas en macacos y en seres humanos. Así mismo, tenemos descripciones de procesos de acercamiento a objetos y de control motor que parecen más adecuadas que sus rivales computacionales. Por último, tenemos los éxitos robóticos de Brooks basados en la cognición situada. Pero, en realidad, nada de esto es una refutación de los principios cognitivistas. En el mejor de los casos, se trata de una opción más viable de comprensión de algunos procesos cognitivos que exhibe mayor eficacia y simplicidad explicativa. Pero, si no hay aún una refutación conclusiva del cognitivism en el terreno experimental, uno puede preguntar, ¿por qué habíamos de utilizar criterios de simplicidad en el desarrollo de modelos para evaluar la verdad de los postulados teóricos en disputa? Sin duda, la robótica de Brooks ha logrado modelar comportamiento que no está al alcance de la programación en la IA tradicional...¡aún!, podrían afirmar los teóricos de esta última. A final de cuentas, podría tratarse sólo de un problema de complejidad en la ingeniería, que podría ser resuelto eventualmente con un notable grado de complejización en los algoritmos. Como hemos dicho, la cognición es un proceso complejo que, con seguridad,

requerirá soluciones complejas. En cualquier caso, el éxito robótico no determina la victoria teórica de ninguno de los dos programas. Por el contrario, como el mismo Brooks afirma, todo parece indicar que en algún punto de complejización en el desarrollo de los modelos será necesario echar mano de diversas formas de representación.

Por otro lado, ¿qué tipo de evidencia empírica esperamos para dar por sentada la supremacía de la corporización?, ¿Cómo debería ser el diseño de experimentos encaminados a comprobar las teorías corporizadas? Tomemos, por ejemplo, la teoría de Lakoff y Johnson cuando afirman que el cuerpo determina la formación de los conceptos. Se entiende que un ser con procesos mentales pero con un cuerpo distinto al nuestro generaría conceptos distintos. Aquí hay muchas vaguedades que aclarar antes de pasar a un posible diseño experimental. ¿Qué tan distintos han de ser los cuerpos de los seres a comparar?, ¿Cómo evaluaríamos la posesión de un concepto por parte de un organismo con un cuerpo ajeno al nuestro?, ¿Cómo compararíamos las semejanzas y diferencias entre los conceptos de los organismos implicados? La tesis de Lakoff y Johnson, afirma Shapiro (2011), está basada en una confusión de carácter conceptual. No es lo mismo un “concepto” que una “conceptuación”. Dos personas pueden tener un mismo concepto (“setas”), pero diferente conceptuación (para un chef, un botánico o un niño que odia las setas el mismo término implica diferentes asociaciones, pero no por ello tienen diferentes conceptos). Si esto es cierto, entonces sería posible pensar en dos seres que, aunque tuvieran cuerpos diferentes pudieran compartir los mismos conceptos aunque estos conlleven diferentes conceptuaciones. De hecho, las discapacidades físicas nos presentan un ejemplo semejante de esto. Una posible línea experimental nos podría llevar a estudiar los

conceptos de acciones que no estuvieran al alcance de personas con alguna discapacidad y compararlos con los conceptos de personas capaces de realizar esas acciones.

La relación entre tipo de cuerpo que posee el organismo y tipo de conceptos que éste genera no es simple ni directa. En el ámbito de nuestra especie, personas con diferencias corporales considerables, son capaces de tener los mismos conceptos, mientras que los distintos contextos culturales bastan para hacer que dos individuos posean conceptualizaciones muy distintas de las mismas representaciones. La cuestión es que, si bien las teorías corporizadas aciertan al señalar la importancia evolutiva que tiene el cuerpo para acceder a la información relevante del medio, también hay que señalar que hay mucho más en juego que las interacciones sensorio-motoras con el medio para generar toda nuestra rica vida conceptual. En una tesis menos radical, la corporización podría afirmar la necesidad, más no la suficiencia, de estas interacciones con el medio para entender la generación de representaciones. Puesto así, los teóricos del cognitivismismo pueden replicar que sus tesis no contradicen la idea de que diferentes cuerpos generan diferentes experiencias y conceptos. Bastaría con lograr integrar en el algoritmo las diferencias en la información accesible de acuerdo al tipo de “hardware” que el organismo posee. A partir de ahí, la información queda a disposición de un mecanismo que puede operar computacionalmente sobre ella.

Sin duda, no esperamos encontrar individuos o especies que exhiban mentalidad con cuerpos radicalmente distintos a los de nuestra especie para poder hacer los diseños experimentales necesarios. Pero aproximaciones interesantes se nos presentan en el estudio de las neuropatologías (sinestesias, las agnosias de diversa índole, etcétera), en las discapacidades

físicas o cognitivas o en los estudios del funcionamiento de los sistemas neurológicos implicados en los procesos sensorio-motores.

Como se mencionó más arriba, estas interrogantes ponen en evidencia un problema central en la discusión teórica entre la corporización y el cognitivismo: el problema de *la múltiple realización de los estados mentales*. Para el cognitivismo de carácter funcionalista un estado mental queda descrito por sus relaciones funcionales y éstas pueden “realizarse” por igual en varios sustratos físicos siempre que se conserven las mismas relaciones entre datos de entrada, salida y con los otros estados mentales. La tesis de que a organismos con diferentes cuerpos corresponden diferentes experiencias y, con ello, diferentes tipos de conciencias, parece ir en el sentido opuesto. El establecimiento de una clara línea divisoria entre la liberalidad funcionalista y el chauvinismo corporizado parece muy complejo, pues en buena medida estamos lidiando con experimentos mentales y con hipótesis no comprobables empíricamente.⁸¹ El problema no es menor pues por él pasa la posibilidad de adjudicar conciencia a seres distintos a nuestra especie. No creo que su solución se encuentre en el ámbito de esta discusión, no obstante, quizá aún no disponemos de las aportaciones empíricas necesarias para postular siquiera una hipótesis viable sobre el tipo de cuerpo que habría de poseer un organismo consciente. Por lo pronto, el importante primer paso de la aportación corporizada ha consistido en poner el foco de atención en las relaciones constitutivas cuerpo-mente. Con el auge reciente de este esquema teórico de investigación podremos estar en posición de acumular evidencia sobre las relaciones enactivas en casos patológicos y en estudios de otras especies con la esperanza futura de hacer inferencias teóricas comprobables.

⁸¹ Recordemos los problemas teóricos a los que ha llevado la tesis de la múltiple realización evidenciados en discusiones como las del espectro invertido, el cerebro chino de Block o los superespartanos de Putnam.

Otro de los terrenos que ha servido particularmente de campo de debate entre interpretaciones teóricas es el de la investigación sobre los sistemas espejo. Como se ha mencionado, los trabajos sobre estos sistemas, particularmente los concernientes a las neuronas canónicas, se han visto como evidencia a favor de la teoría de las disponibilidades de Gibson o de la tesis de la corporización de la percepción y de la categorización. Estos sistemas disparan ante estímulos perceptivos sobre los que puede actuar el cuerpo del sujeto. Lo mismo es válido en el caso de las acciones: que como humanos resonemos neurológicamente ante los labios de otra persona en actitud de “hablar” y no ante el video del ladrido de un perro pareciera confirmar la hipótesis de la corporización de nuestra experiencia perceptiva. No obstante, esta evidencia no dice nada sobre la forma en que se generan nuestros conceptos abstractos, y afirmar que el resto de nuestras representaciones conceptuales está fundamentado en estos procesos de resonancia sensorio-motora es una inferencia teórica que va más allá de la evidencia. Por otro lado, tampoco está comprobado que en el funcionamiento de los sistemas espejo esté completamente ausente toda forma de representación. Con base en el estudio de los tiempos de activación neurológica y de respuesta motora, Clark (1998) afirma que hay alguna forma de representación involucrada por parte del sistema nervioso cuando se realizan tareas triviales como la de la aproximación de la mano para asir un objeto.

En el fondo, el principal problema con el que lidiamos en la comparación entre los dos programas en cuestión es de carácter teórico: el significado del término “representación”. En efecto, como dice Gallagher (2008: 18):

En las ciencias cognitivas, por ejemplo, hay de hecho diversos significados para el término *representación* (a veces el término es usado en la discusión de imágenes mentales, a veces discutiendo sobre la referencia y en otras ocasiones describiendo patrones neuronales de activación), y de acuerdo con el contexto particular en el que es usado, depende de si estamos dispuestos a aceptar las implicaciones implícitas en él. Del mismo modo, en relación a la cuestión sobre la práctica cotidiana, dependiendo de cómo el término *representación* pueda ser descriptivo de los diferentes contextos pragmáticos puede ser el caso de que algunas prácticas sean representacionistas mientras que otras no lo son.

De acuerdo a la forma en que comprendamos la representación mental los dos programas se verán como opuestos en sus casos extremos o como superpuestos o complementarios. Por un lado, tenemos una interpretación radical de la representación como estado mental que aprehende en relaciones simbólicas las características del medio y que sirve de sustituto una vez que ese medio no está disponible para el sujeto. Un ejemplo típico de esta concepción de representación mental sería el del recuerdo de un lugar en el que no nos encontramos o la planeación de eventos futuros. Pero también podemos entender por representación la codificación de “pistas” ambientales para desplazarse físicamente en el medio o la codificación neurológica de algunas de las características del medio y los objetos como la iluminación, la distancia, la posición, el desplazamiento, etc. Esta es una interpretación “moderada” en la que la representación no juega un papel de sustituto de las condiciones del medio, pues el agente está siempre inmerso en él, de modo que en lugar de atender a la representación para operar sobre ella, acude directamente al medio presente. Es evidente que mientras que el cognitivista piensa más la representación en el primer sentido, el teórico de la corporización lo hace en el segundo. Es por ello que mientras que el cognitivista critica a su rival afirmando que sus tesis no alcanzan para dar cuenta de los estados cognitivos superiores,

el teórico de la corporización afirma que el cognitivismo utiliza el resultado (las representaciones) sin atender a su proceso de gestación (la fundamentación física).

Lo cierto es que en nuestra experiencia cotidiana parece que existen casos de ambos sentidos. Salvo en casos específicos que involucran procesos racionales, en la mayor parte de nuestra experiencia no somos conscientes de símbolos, sino directamente de contenidos, lo cual parece hacer a los símbolos innecesarios. Por otro lado, parece igualmente evidente que cuando hacemos operaciones matemáticas mentales, cuando “medimos mentalmente” el espacio que ocupará en nuestra sala el librero que estamos por comprar o cuando utilizamos estrategias mnemotécnicas para retener un dato, estamos haciendo uso explícito y necesario de representaciones en un sentido cognitivista fuerte. ¿Por qué no aceptar entonces el desafío de desarrollar una teoría que acepte que es imposible trabajar con modelos únicamente representativos (pues de lo contrario habría evidencia imposible de interpretar y procesos sensorio-motores imposibles de modelar), pero que afirme que no hay explicación completa de la mente si no aceptamos la existencia de estos procesos netamente representativos?

El caso es que sólo parece que podemos prescindir por completo de las representaciones siempre y cuando hagamos una interpretación de ellas en sentido fuerte y en la medida en que nos limitemos al estudio de los procesos enactivos de ubicación y desplazamiento en el medio como los mencionados a lo largo de este capítulo. De lo contrario, nos veremos en la necesidad de integrar alguna forma de procesamiento simbólico. En mi parecer, la corporización está formada por un conjunto de ideas novedosas y fecundas que parten de una nueva perspectiva, pero que por sí mismas no bastan para formar un programa de sustitución de la hipótesis

computacional. El trabajo a realizar será mostrar el aspecto corporizado de todo proceso consciente indicando las relaciones que han de mantener los sistemas de navegación y orientación con las representaciones de alto nivel. Y esto muy probablemente requerirá herramientas novedosas como las de la matemática dinámica. El énfasis, por lo tanto, más que en el cuerpo en sí mismo, ha de estar en las relaciones complejas establecidas entre cuerpo, cerebro, medio y símbolos que hacen de este conjunto la unidad significativa a estudiar. Toda vez que el medio en cuestión puede ser físico y/o social, esto nos daría la posibilidad de establecer un marco de investigación para comprender tanto los procesos cognitivos de bajo nivel de abstracción como los estudiados hasta ahora por la corporización, tanto como los procesos cognitivos superiores con fuerte impronta cultural como los relacionados con el lenguaje. Como lo afirma Clark (1998), la tarea de las teorías de la corporización está en describir y explicar en detalle todas estas formas de compleja interrelación entre razón individual, herramientas y representaciones culturales de la misma forma que lo ha venido haciendo con las complejas y dinámicas relaciones entre cerebro, cuerpo y medio.

c. La neurofenomenología: un intento no reduccionista

Mención aparte merece la propuesta de Francisco Varela en torno a la investigación de la conciencia. Como se ha visto, su propuesta se inscribe dentro del proyecto de la corporización por poner un énfasis especial en el papel de las relaciones sensorio-motoras del organismo con el medio para dar una explicación completa de la mente. Al mismo tiempo, Varela propone un método de investigación de la conciencia, la *neurofenomenología*, que se asienta sobre dos pilares básicos: 1) la conciencia tiene una característica irreductible, por lo cual ninguna

propuesta reduccionista lograría explicarla por completo y 2) esta característica irreductible puede ser estudiada por medio de las herramientas propias de la fenomenología.

Varela (1996) toma como punto de partida el planteamiento de Chalmers sobre la existencia de un problema difícil, a saber, la explicación sobre la forma en que surge la cualidad subjetiva de la conciencia a partir de su base física. Si bien es cierto que este es un problema, la dificultad del estudio de la conciencia, afirma Varela, no radica ahí precisamente, sino en la necesidad de hacer una revisión profunda sobre nuestros conceptos de conciencia y de ciencia en general que deriven en el establecimiento de estándares de investigación distintos de los actuales y que fomenten una comunidad científica que entienda la necesidad del uso de herramientas en primera persona para el estudio de la conciencia. Si este cambio en la perspectiva es posible, entonces el presunto problema difícil se vuelve resoluble con la aplicación de un método como el neurofenomenológico.

A decir de su autor, la neurofenomenología no requiere de “ingredientes extra” o leyes puente que hayan de ser descubiertas para lograr reunir el ámbito de lo físico con el ámbito de lo fenoménico. Se requiere, en cambio, reconocer que la experiencia vivida es un campo igualmente legítimo de investigación que puede ser abordado por medio de un método riguroso. Esta idea implica el cambio de actitud que es necesario en el científico para dirigir su práctica en una forma metodológicamente distinta a la actual.

En términos teóricos, Varela asume que su propuesta se encuentra en uno de los extremos de las posturas naturalistas, pero con la salvedad de que no se trata de un naturalismo

radical. Esas posturas naturalistas, dice, comienzan abordando los problemas fáciles sobre la conciencia para después construir un marco teórico que intente explicar el aspecto fenoménico de la conciencia. Para ello se basan en métodos en tercera persona para obtener datos y validar la teoría. Fundamentado en la teoría de Husserl, Varela afirma que esta es una visión incorrecta del rigor científico que asume que la experiencia subjetiva no es un campo legítimo de investigación. Por lo tanto, Varela asume junto con la tradición fenomenológica, que la distinción entre un mundo exterior objetivo e investigable y un interior subjetivo e inefable es una falsa dicotomía que debe ser desterrada de la investigación científica en general.

La neurofenomenología, por tanto, hace uso de las herramientas de la reducción, la libre variación en la imaginación y de la intuición eidética para lograr descripciones precisas por parte de los sujetos de su experiencia consciente. Para ello se requiere del adecuado adiestramiento de los sujetos con el fin de lograr descripciones cada vez más refinadas. Esto no es distinto, afirma Varela, de la precisión progresiva que hemos logrado con las nuevas técnicas de escaneo cerebral. Es deseable que a una mayor precisión en la mirada sobre la función del cerebro le corresponda una mayor precisión en la descripción de la experiencia que logre identificar detalles cada vez más específicos.

Ambas perspectivas de la conciencia han de poder ser puestas en relación. Sería de esperar que el mayor detalle logrado en el aspecto físico sea semejante a las estructuras halladas en las correspondientes descripciones de la experiencia del sujeto o viceversa. No obstante, Varela sabe que esto no siempre es así: la descripción fenomenológica realizada por Husserl sobre la conciencia del tiempo interno no es isomórfica en absoluto con la descripción

del correr de tiempo que nos otorga la física. Por tanto, la forma en que se han de relacionar los estudios de ambas perspectivas no es unilateral, sino de “mutuo constreñimiento”.

El proyecto de la neurofenomenología es quizá el más claro intento de llevar a cabo una investigación que logre integrar los supuestos teóricos de la ciencia empírica y de la fenomenología con miras a la puesta en práctica de un método específico. La viabilidad de esta interacción se justifica, según el autor (Varela, 1999), debido a los claros resultados en las descripciones rigurosas de las estructuras de la conciencia que están en consonancia con la investigación en neurociencia. Además, Varela asume que la fenomenología, al dedicarse al escrutinio cuidadoso de la conciencia desde un punto de vista en primera persona, se presenta como la herramienta más adecuada para cerrar la brecha entre su realización empírica y su aspecto subjetivo.

De tal forma, la propuesta de Varela y su grupo se presenta como una solución metodológica al problema de la brecha explicativa que se sustenta sobre un par de afirmaciones teóricas: 1) la afirmación sobre la posibilidad de interacción entre la fenomenología y la ciencia empírica y 2) una perspectiva naturalista-no reduccionista corporizada de la conciencia. Llegados a este punto es posible reconocer que cualquier propuesta de interacción entre ciencia empírica y alguna forma de abordaje filosófico trascendental deberá lidiar con el tema de la naturalización en un doble aspecto: 1) la posibilidad de estudiar por vías “naturales” a la conciencia en forma absoluta y exhaustiva, y 2) la posibilidad de “naturalizar” los principios teóricos de la fenomenología de modo que pueda utilizarse su método para la investigación empírica de la conciencia. La viabilidad de propuestas como la de Dennett o la de Varela pasa

por el abordaje de estos dos debates. De igual forma, se requiere de una toma de posición respecto de la cuestión general de la naturalización y la reducción de las teorías de la conciencia para poder evaluar en su justa medida los proyectos cognitivista o de la corporización con miras a una propuesta que incluya a la fenomenología en forma constitutiva en la investigación que nos ocupa.

6. Naturalización de la conciencia y de la fenomenología

Como se ha visto, el problema que surge la discusión sobre la posibilidad de realizar una investigación de corte interdisciplinario sobre la conciencia es el de la naturalización. Aunque no existe un significado único del término “naturalización”, en líneas generales, podemos afirmar que se trata de una tendencia filosófica que intenta fundamentar el conocimiento sobre bases empíricas. Las tendencias naturalistas sobre el conocimiento se han hecho presentes en la filosofía, en particular, en el siglo XIX con el surgimiento de la psicología empírica y hacia mediados del siglo XX con el auge de ciencias como la psicología cognitiva, las neurociencias o la psicología evolucionista. Es Quine (1969) quien sienta las bases del naturalismo contemporáneo, al afirmar que no hay reglas de justificación del conocimiento más allá de lo que pueda decir la ciencia. Para esta postura no hay una ciencia “fundacional” del conocimiento, ni un aspecto “trascendental” de éste que se encuentre en el campo propio de la filosofía y que exceda al quehacer de la ciencia. La epistemología, por lo tanto, debe ser substituida por la ciencia empírica.

En realidad la tesis naturalista es una actitud que se expresa en la investigación, pero que está formada por un conjunto de suposiciones teóricas, paradójicamente, de carácter filosófico. Se trata de una postura filosófica respecto al conocimiento. Existen, no obstante, diferencias importantes en la forma de concebir la naturalización que se expresan en diversas posturas y proyectos específicos de reconstrucción del proceder científico o de nuestras facultades cognitivas como especie. No todos los naturalismos, por ejemplo, son de carácter reduccionista como el planteado por Quine. Una postura no reduccionista intentaría poner el énfasis en la necesidad de la investigación de las condiciones de hecho en que surge el conocimiento, pero sin dejar de reconocer que al mismo tiempo es necesario un estudio que establezca las condiciones generales de su justificación.

Por otra parte, es necesario aclarar las posibles confusiones de niveles teóricos dentro del debate cuando hablamos de naturalización. En un primer sentido, se habla de naturalización de un objeto de estudio en particular: el conocimiento o la conciencia, por ejemplo. La afirmación naturalista a discutir ahí es que todo lo que puede ser dicho relevantemente sobre el conocimiento puede ser descubierto por la ciencia de la naturaleza. El razonamiento luego procede de la siguiente manera: pero es la propia ciencia nuestra mejor herramienta para conseguir conocimiento, luego entonces es necesario estudiar la ciencia como el origen del objeto que queremos estudiar. ¡Y esto, por la ciencia misma! El resultado aquí es una psicología o una sociología del conocimiento o del proceder de los científicos como individuos o como comunidad. Aquí tenemos ya un segundo debate sobre la naturalización: el de explicar por vía científica el proceder y la estructura de la ciencia misma. Finalmente, un tercer debate que nos atañe particularmente es el de la posibilidad de naturalizar una corriente o teoría

filosófica específica, en este caso, la fenomenología. Lo que se quiere indagar en este debate es la posibilidad de reducir o eliminar los aspectos teóricos trascendentales de la fenomenología para obtener un método útil de descripción empírica de la conciencia.

Aunque sin duda, los tres debates están estrechamente relacionados, una postura a favor de la naturalización en alguno de ellos no necesariamente implica suscribir una postura semejante en los restantes dos. Es claro que aquí no tenemos nada que decir sobre la cuestión de una sociología o una psicología del proceder científico. Los debates que aquí nos interesan son el de la naturalización de la conciencia y el de la fenomenología. La idea que intento expresar es que la cualidad básica de la conciencia, a saber su facultad para abrir al mundo a un sujeto y dotarlo de sentido, es irreductible a la investigación científica de carácter empírico y que, por tanto, es necesaria una descripción de las estructuras inmanentes de la subjetividad. No obstante, como se mencionó en relación con la exposición de la fenomenología en el capítulo I, es perfectamente posible hacer una ciencia fenomenológica de la conciencia que la estudie por sí misma con independencia de sus determinaciones empíricas. A esto corresponde precisamente una psicología fenomenológica como la planteada por el propio Husserl. La cuestión es saber cómo es posible poner en colaboración tanto la ciencia psicológica en cuestión derivada de los postulados fenomenológicos, junto con la investigación empírica de la conciencia. Afirmo que se requiere pensar en ambas investigaciones, la explicación fáctica y la descripción fenomenológica como necesarias mas no suficientes en forma independiente. Si esto es cierto, entonces una forma de colaboración es posible. Tal colaboración bien puede ser catalogada como una naturalización no reductiva.

Ahora bien, las propuestas de investigación de la conciencia de corte naturalista varían entre las reduccionistas (Dennett, Churchland) y las que no lo son (Varela, Gallagher, Zahavi). Podemos listar las suposiciones detrás de los naturalismos reduccionistas de la siguiente manera: 1) la realidad es independiente de la mente, 2) cualquier aspecto de la realidad puede, y debe, ser estudiado con absoluta objetividad, 3) el modelo de la investigación científica es el modelo de las ciencias fácticas, 4) no hay conocimiento de la realidad que no pueda ser obtenido por medio de la investigación de las ciencias fácticas.

En las décadas recientes, la filosofía de la mente que asume estos presupuestos naturalistas es la que dio lugar al programa cognitivista que ya hemos revisado. Afirmando, contra los naturalismos reduccionistas, que las ciencias particulares no tienen dentro de su labor, en tanto ciencias, la reflexión o postulación de principios epistemológicos u ontológicos. Eso es competencia de la filosofía. No obstante, hay siempre un conjunto de principios filosóficos que animan el quehacer de los científicos (muchas veces en forma irreflexiva). Tal es el caso de la neurociencia cognitiva. Como se vio previamente, el cognitivismo fue desde un inicio la forma estándar de entender el quehacer dentro de la neurociencia cognitiva. Para quienes realizan investigación empírica de la mente desde el marco cognitivista, la conciencia es un objeto más de la realidad que normalmente es descrito en términos de procesos neurales o de algoritmos computacionales (suposición 1); su estructura y funcionamiento pueden ser estudiados por completo en forma objetiva, es decir, bajo una perspectiva en tercera persona (suposición 2), haciendo uso de los métodos y técnicas propios de la ciencia empírica del cerebro y de la computación (suposición 3). Esto lleva a la afirmación de que todo lo que puede ser dicho sobre la conciencia ha de provenir de su investigación empírica (suposición 4).

Como mencionamos al inicio de este apartado, el proyecto naturalista cobró importancia en la filosofía a lo largo del s. XIX encauzado por los logros de las ciencias empíricas.⁸² Filosofías como el sensualismo o el positivismo son ejemplos de subsunción de los principios epistemológicos a las leyes de la ciencia empírica como la física, la psicología o, incluso, la fisiología. La respuesta filosófica que intenta demostrar que los principios del conocimiento han de ser trascendentes a las condiciones fácticas está representada por autores como Brentano, Husserl y Frege.⁸³ Así, la fenomenología husserliana es un proyecto filosófico antinaturalista desde su propio origen. La crítica de Husserl al psicologismo (crítica compartida con Frege) se basa en el absoluto rechazo de la posibilidad de explicación de la verdad y del conocimiento a partir de ciencias de hecho como la psicología. Para la fenomenología, la estructura de la conciencia (lo que de universal hay en ella) no puede ser explicada por las ciencias fácticas pues no es un objeto más entre los objetos de la realidad: es aquello en virtud de lo cual los objetos se nos presentan en la forma en que lo hacen. Como ya se ha mencionado, ninguna ciencia fáctica es capaz de capturar esta dimensión trascendental e irreductible de la conciencia: aquella bajo la cual se nos abre la subjetividad como campo de estudio. Mientras que la ciencia trata con hechos y, por lo tanto intenta hacer explicaciones psicofísicas de carácter causal, la fenomenología es una ciencia descriptiva de la pureza de la conciencia.

⁸² Sobre el poderoso influjo del avance científico, afirma Husserl (2009; 15): “Acaso en toda la vida contemporánea no haya una idea más poderosa y cuyo avance sea más irresistible que la de la ciencia. Nada podrá trabar su marcha triunfal. De hecho, en lo que se refiere a sus objetivos legítimos, lo abarca todo. Pensándola en su perfección ideal, ella aparece como la razón misma, que ya no puede admitir ninguna autoridad a su lado y por encima de ella”.

⁸³ Husserl (2009; 13) describe de la siguiente manera la actitud naturalista: “[...] el naturalista tiende a encararlo todo como naturaleza [...] Así, el naturalista sólo ve naturaleza y, ante todo, naturaleza física. Todo lo que existe es físico, y como tal pertenece al complejo unitario de la naturaleza física, o bien, aunque sea psíquico, no es más que una variante que depende de lo físico, a lo sumo un fenómeno concomitante paralelo secundario”. Husserl pensaba que el intento por estudiar la conciencia y las leyes del conocimiento con los métodos de la ciencia empírica representaba los extremos del naturalismo: desde el monismo hasta el monismo sensualista y el energetismo de su época.

El problema con la actitud psicologista es, precisamente que incurre en la confusión de tomar a la conciencia como un objeto más entre objetos, con lo que la “naturaliza”. Esta actitud no se percató que con ello se elimina lo que de esencial hay en la conciencia: su carácter no físico. La psicología empírica, por el contrario, involucra a lo psicofísico, es decir a las relaciones de hecho entre lo mental y lo corporal, en todos sus juicios. Es por eso que la psicología en tanto tal no es la ciencia que puede estudiar a la conciencia en su pureza. Ahí está la mencionada confusión: en asumir que el conocimiento de los datos empíricos sobre la realización de la conciencia da cuenta de lo propio de ésta con independencia de cualquier otro ámbito de la realidad. Además, al estar determinada por las condiciones de hecho que investiga, la psicología se ve obligada a formar sus conceptos por vía inductiva. Es así que parte de conceptos burdos (que pueden ser más o menos refinados en el proceso) de los fenómenos que pretende investigar: percepción, recuerdo, fantasía, etcétera.⁸⁴

El problema, en realidad, afirma Husserl, no está en la psicología *per se*, sino en la actitud filosófica que pretende hacer de ésta la ciencia fundamental que encuentre el origen de toda normatividad y de la esencia última de la conciencia. En cuanto a su objetivo, a saber, el estudio de las relaciones psicofísicas, la psicología empírica hace bien lo que sabe hacer. No obstante, en tanto no haya una disciplina científica que estudie lo propio de la conciencia con independencia de cualquier determinación de hecho, esos conocimientos emanados de la investigación empírica no podrán ser entendidos de forma profunda y sistemática.

⁸⁴ Véase Husserl, 2009: 22.

Ahora bien, hasta aquí parece que tenemos una confrontación insalvable de principios teóricos que impediría *a priori* toda posibilidad de interacción entre fenomenología e investigación empírica. La relación, en todo caso, no sería otra más que la de fundamentación de la ciencia empírica, según afirman los fenomenólogos. Una posición de tendencia naturalizante-reduccionista, en cambio, afirmaría que una investigación eidética-trascendental es irrelevante para alcanzar el objetivo que realmente importa, a saber, el descubrimiento de las leyes que rigen la mentalidad de los seres evolucionados que somos los humanos. Afirmo que lo que hay aquí es sólo una aparente confrontación que se disuelve una vez que consideramos más atentamente el problema.

Dos consideraciones son necesarias; en primer lugar, como ya dijimos, a la ciencia en tanto tal no le corresponde la reflexión sobre los principios teóricos que motivan su quehacer: por ejemplo, no le corresponde al neurocientífico cognitivo reflexionar sobre el estatus ontológico de la conciencia dentro de la naturaleza o sobre el tipo de acceso epistémico que se puede obtener a partir de las investigaciones empíricas sobre la conciencia. Eso es producto de una labor reflexiva previa de carácter filosófico. El científico parte de esos principios como asunciones no siempre explícitas. La filosofía, por su parte, no puede ampliar ni profundizar el campo del conocimiento empírico, sino que interroga y propone las bases epistemológicas inquiriendo sobre sus límites y condiciones de posibilidad. En realidad, como se puede observar, la confrontación no está entre los presupuestos de la neurociencia cognitiva y los de la fenomenología, sino entre ésta última y una epistemología naturalizada propuesta principalmente por una filosofía de la mente de carácter cognitivista. Es del todo cierto que la práctica científica dominante en el estudio científico de la conciencia está animada por los

principios naturalistas, pero no existe una relación necesaria entre la disciplina científica como tal y ese programa filosófico en particular. Como se ha mencionado ya, es perfectamente posible hacer neurociencia cognitiva partiendo de otra perspectiva filosófica distinta. Lo que necesita la tarea empírica es una reflexión rigurosa sobre los temas que le conciernen: validez, conocimiento, conciencia, subjetividad, evidencia, etcétera. Una reflexión de ese tipo está en la filosofía fenomenológica.

Ahora bien, en segundo lugar hay que observar que el proyecto husserliano va mucho más allá de una simple metodología de acceso al campo de la conciencia pura; se trata de una propuesta completa que haría de la filosofía una ciencia rigurosa que sentaría las bases de la significación, la verdad, la validez y el conocimiento. La psicología fenomenológica producto de la reducción eidética, por tanto, ha de desembocar en una fenomenología trascendental en donde el interés sea el estudio de la dimensión constitutiva de toda subjetividad posible. Más allá del debate en torno a la viabilidad de la propuesta husserliana como proyecto de fundamentación sobre todo el conocimiento, como filosofía primera y crítica de la razón, estos son temas de relevancia filosófica que trascienden los alcances de toda investigación fáctica. Como se mencionó en el capítulo I, en lo que a la investigación empírica de la conciencia se refiere, la utilidad radica no en la fenomenología trascendental, sino en una *psicología fenomenológica* que, si bien es cierto que se encuentra aún dentro de la llamada actitud natural por tratar con entidades reales (la forma en que se presentan las vivencias en los sujetos humanos que somos), realiza un análisis y descripción específico de las cualidades propias de los modos de conciencia. De tal modo, podemos afirmar que entre la filosofía trascendental husserliana y la ciencia empírica de la conciencia se requiere de una ciencia eidética: la

psicología fenomenológica. Esta ciencia, como se expuso ya previamente, es una ciencia pura, no explicativa, sino descriptiva que pretende encontrar las estructuras propias de las diversas formas de conciencia sin importar sus correlaciones psicofísicas. Se trata aún de una ciencia fenomenológica, pues su objeto de estudio son los fenómenos de conciencia (la percepción, las emociones, el recuerdo, etcétera). Como toda ciencia, busca la evidencia y el rigor, pero no por medio de la observación empírica, sino de la abstracción y la reflexión con el objeto de llegar a descubrir las estructuras necesarias de los modos de conciencia (las estructuras eidéticas). Esta ciencia, como toda ciencia pura que hace abstracción de las condiciones empíricas de su objeto, ha de ser perfectamente compatible con el trabajo de la neurociencia cognitiva. La conjunción entre descripción de estructuras y explicación de correlaciones psicofísicas ha de arrojar una perspectiva más completa y adecuada de la conciencia. Para ello es necesario el uso tanto de la reducción eidética postulada por la fenomenología, como de algunas de las herramientas previamente delineadas, como el análisis intencional y la libre variación en la imaginación. Así, podemos observar que a este nivel sí es en efecto posible llevar a cabo una interacción no reduccionista entre una fenomenología eidética y la investigación empírica.

Hasta ahora, la filosofía cognitivista ha saturado páginas enteras con debates que ya son clásicos en la disciplina. A su vez, estos debates han marcado programas de investigación empírica. La reflexión rigurosa desde la perspectiva fenomenológica nos hace percatarnos de que tanto los debates en cuestión como las investigaciones de ellos derivadas son el resultado de asunciones incorrectas: no se presenta un problema de las otras mentes si entendemos la estructura esencial de la subjetividad; la opción entre métodos en primera o en tercera persona en el estudio de la conciencia se revela como un falso dilema cuando comprendemos que toda

investigación, por ser una empresa humana, es siempre una investigación en perspectiva (en primera persona) lo cual, no obstante, no es obstáculo alguno para el descubrimiento de estructuras generales (como es la tarea de la psicología fenomenológica); de igual modo, nos podemos percatar de que sólo surge una brecha explicativa insalvable, cuando confundimos los niveles teóricos de las preguntas, es decir, cuando mezclamos preguntas sobre la esencia de la conciencia con respuestas sobre sus condiciones causales de realización.

La integración de la fenomenología no implica que la neurociencia cognitiva abandone la investigación en términos causales que lleva a cabo; de hecho, tal idea sería un despropósito dado el carácter empírico de la neurociencia. La modificación estará entonces en el marco conceptual previo, en la perspectiva ontológica y epistemológica implícita en el trabajo científico y en la interpretación de los resultados empíricos.⁸⁵

Entonces, ¿es posible el proyecto de naturalización de la fenomenología? Creo que con un sentido de “naturalización” muy acotado, de carácter no reduccionista, la respuesta ha de ser un decidido *sí*. Cuando se habla de la naturalización de la fenomenología en los debates recientes se tiene la idea de que un proyecto naturalizador ha de hacer a la fenomenología abandonar sus compromisos trascendentales. Esto sólo puede desembocar en una de las siguientes dos posturas: o bien se reduce a la fenomenología a no más que un conjunto de técnicas de recolección de datos en primera persona (dando lugar a la ya mencionada confusión con las técnicas introspectivas), o bien se afirma la inviabilidad absoluta de la colaboración

⁸⁵ Afirma Husserl (2009: 24): “El método experimental es indispensable cada vez que se trata de fijar las condiciones intersubjetivas de los hechos; pero presupone lo que ninguna experiencia es capaz de realizar: el análisis de la conciencia misma”.

disciplinaria alegando una imposibilidad teórica insalvable por principio. Ambas posturas han de ser rechazadas. Como he tratado de mostrar, el hecho de que el asunto de la naturalización de la fenomenología se plantee desde la filosofía de la mente acarrea incomprendimientos y deformaciones del programa husserliano,⁸⁶ pero también es cierto que en nada colabora la postura doctrinaria de quien, parado desde la trascendentalidad y la pureza del estudio de la conciencia, cierra de entrada el debate afirmando que ningún estudio fáctico tiene algo que decir a la empresa del fenomenólogo. Como se verá, esto es falso en más de un sentido.⁸⁷

La intención reduccionista de hacer de la fenomenología en su conjunto una simple herramienta más, no sólo tiene una mala lectura de la propuesta, sino que omite lo que de útil tiene un programa filosófico y una investigación reflexiva de la conciencia en sí misma con independencia de cualquier otro aspecto de la realidad.⁸⁸ Por su parte, la fenomenología no sólo puede, y debe, servir de guía y de marco teórico a los estudios empíricos de la conciencia, sino que en el proceso puede ver beneficiadas sus propias descripciones de los modos de conciencia por medio de la investigación empírica, cuando menos en el nivel de la psicología fenomenológica. Fenomenólogos como Merleau-Ponty, o el propio Husserl, tomaron en cuenta casos clínicos de alteraciones en las vivencias. Además, toda investigación pura deriva eventualmente en una investigación aplicada; así sucede en el terreno de la geometría y la

⁸⁶ Véase Dennett, 1991 y Crick (citado por Zahavi, 2010) por citar sólo un par de ejemplos.

⁸⁷ Husserl afirma que la tarea de la fenomenología es captar la esencia de categorías generales tales como las existentes en los fenómenos de color y tono. No obstante, el propio filósofo alemán afirma que las diferencias sutiles entre colores podrán desafiar la notación en cuestión (Husserl, 2009; 37). Es precisamente en el rango de estas diferencias sutiles no accesibles a la indagación reflexiva en donde la investigación empírica puede arrojar luz.

⁸⁸ En el método propuesto en el capítulo final de este trabajo se propone el uso de tres herramientas fenomenológicas. No obstante, esto se hace en el marco de una inclusión integral de la fenomenología dentro de la investigación de la conciencia, tanto a nivel del método, como de la perspectiva teórica que ha de adoptar tal investigación. No se trata, por lo tanto, de una inclusión externa ni circunstancial de la fenomenología como una herramienta más a la mano de la investigación empírica.

teoría de los números, por ejemplo, y es de pensarse que no sea distinto en el caso de la investigación de la conciencia.

Por lo tanto, es viable hablar de naturalización siempre que ésta signifique la posibilidad efectiva de colaboración entre la fenomenología y la investigación empírica tanto en el nivel teórico como en el metodológico sin necesidad de prescindir de los postulados de trascendentalidad ni de investigación eidética de la fenomenología. Esto ha de ser posible entendiendo la interacción bajo los siguientes puntos: 1) reconocimiento de la necesidad de estudiar el campo de la conciencia desde su estructura esencial con exclusión de cualquier otra región ontológica, 2) aceptación de la revisión del proceso de elaboración de descripciones de una ciencia eidética sobre la conciencia a partir de contraejemplos de carácter empírico, 3) reconociendo la orientación desde las descripciones fenomenológicas para el diseño de nuevos experimentos así como para la revisión crítica de los resultados empíricos con la finalidad de evitar inferencias teóricas no justificadas, 4) reconocimiento de la correlación intencional: la idea de que a todo objeto en el mundo corresponde un modo de conciencia que lo presenta como tal, 5) eliminación de las especulaciones, analogías o metáforas de origen en beneficio de una descripción rigurosa de lo presentado ante la conciencia, 6) reconocimiento de la utilidad de los hallazgos y correlaciones empíricos para la búsqueda reflexiva de nuevos elementos dentro de la estructura de las vivencias.

De mantenerse los conceptos de trascendentalismo y naturalismo en sus formas más radicales, muy seguramente ninguna interacción sería posible. No obstante, aquí se han dado ya razones para pensar que la investigación en torno a la conciencia no puede prescindir de

ninguno de los dos aspectos si se trata de lograr una teoría integral y bien dirigida. Se abre la puerta entonces a las perspectivas no reduccionistas de la conciencia que posibiliten interacciones metodológicas fecundas. En caso de no aceptar la tesis no reduccionista, entonces la interacción sólo se puede postular, como en el caso de la heterofenomenología, a un nivel de uso de herramientas metodológicas para la obtención de datos. De ser así, entonces se elimina lo que de útil y necesario tiene la reflexión y la descripción fenomenológica. Una propuesta así, sólo hace énfasis en hacer lo único que sobre la conciencia puede hacer la ciencia empírica: la investigación de sus condiciones fácticas. Por sí misma tal investigación es legítima. Lo ilegítimo radica en la absolutización de esa indagación respecto de lo que es posible decir en torno a la conciencia. El naturalismo reduccionista, por lo tanto, se encuentra en un dilema: o postula, desde la filosofía, una verdad obvia (que la ciencia debe hacer lo que ya de hecho hace) o incurre en una ceguera teórica al ignorar el círculo vicioso que implica hacer la afirmación filosófica de que sólo la ciencia puede establecer el ámbito de validez de cualquier conocimiento, el de la conciencia incluido.

Por su parte, los intentos como el de la neurofenomenología, o el que presentan autores como Zahavi y Gallagher (Gallagher, 2006; Gallagher & Zahavi, 2008) reconocen la necesidad de una interacción no reduccionista. Esta interacción, afirmo aquí, debe ser compleja e ir más allá de la simple integración metodológica. El debate disciplinario sobre la naturalización sólo tiene sentido como una discusión sobre dos perspectivas en torno al conocimiento y la conciencia. Afirmar que es posible una investigación como la propuesta implica una cierta concepción no científicista de la naturaleza de la conciencia. De tal modo, estoy de acuerdo con Varela cuando afirma que se trata de un cambio de perspectiva en torno a la conciencia, pero no

cuando toma como base de la construcción de la propuesta la presunta resolución de la brecha explicativa, pues la postulación de tal brecha es producto ya de una perspectiva epistémica que permanece encerrada dentro de la dicotomía objetivo-subjetivo propia del naturalismo reduccionista. De tal modo, hay que afirmar que la interacción no será simple ni unívoca. Las fórmulas que intentan reducir la interacción a un “mutuo constreñimiento” o “alumbramiento” poco dicen sobre esta complejidad. En sentido general podemos decir que se trata de una colaboración entre fenomenología y ciencia empírica que se da en dos niveles: el teórico y el metodológico. En algunos sentidos se trata de una fundamentación epistémica (cuando establezcamos los principios de trascendentalidad y pureza en la investigación, por ejemplo) y en otros, se trata de una dirección, una refutación o un refinamiento en la investigación (cuando hablemos de los diversos pasos del método de investigación).

III. HACIA UN MÉTODO PARA LA INVESTIGACIÓN DE LA CONCIENCIA

La investigación de la conciencia requiere ser redirigida a partir de la revisión de sus principios teóricos. La crítica previa de los errores y confusiones implícitos a la forma en que se ha abordado el tema en la ciencia y en la filosofía de corte reduccionista nos puede alumbrar el camino a ubicar en forma adecuada nuestro objeto de estudio. Esta misma crítica ha de trazar las interacciones disciplinarias posibles y ha de abrir la puerta para la elaboración de métodos y protocolos de investigación. El primer paso, por lo tanto, es de carácter conceptual y su realización está en el terreno de la filosofía. Lo que hasta aquí he intentado indicar es que la mayoría de los problemas que están en el centro de la discusión en la filosofía de la mente y en la neurociencia cognitiva (qualia, brecha explicativa, elección entre distintas perspectivas metodológicas, etc.) son producto de asunciones teóricas inválidas que están propiciadas, por un lado, por el compromiso teórico con la analogía computacional y con una visión naturalizada de corte reduccionista y, por otro lado, por la falta de reconocimiento del carácter sui generis de la conciencia y de las particularidades que este carácter implica para su conocimiento. Una visión semejante lleva a plantear problemas que resultan irresolubles y a hacer interpretaciones de los resultados empíricos carentes de sentido.

En la primera parte del trabajo se intentó mostrar que la fenomenología de corte husserliano ofrece las bases teóricas adecuadas para la investigación de la conciencia. La aceptación originaria de que la conciencia no es un objeto más entre objetos, sino la condición de posibilidad de todo conocimiento, significa una nueva forma de organizar e interpretar el trabajo científico, realizando descripciones rigurosas, abriendo nuevas preguntas y alumbrando

nuevas posibilidades en el diseño de experimentos. Testimonio de la necesidad de aceptar este principio básico lo brindan los múltiples intentos que desde la década de los noventa se han desarrollado por integrar la fenomenología a los estudios empíricos de la conciencia.

Es necesario ahora establecer con claridad la forma que ha de tomar la investigación interdisciplinaria a partir de dos ejes: 1) la filosofía como análisis conceptual que fundamenta y enmarca la investigación y 2) la trascendentalidad de la conciencia como punto teórico fundacional. El primer eje marca delimitaciones de carácter metodológico, de modo que impone restricciones e indicaciones a los investigadores sobre el uso y adscripción legítimos de conceptos psicológicos tales como: conciencia, memoria, percepción, representación, interpretación, decisión, aprendizaje, etcétera. El segundo eje, en cambio, establece el punto cero de cualquier teoría que se ha de formular en torno a la conciencia. Así, mientras que el primer eje sienta las directrices metodológicas, señalando el espectro de discurso legítimo sobre la conciencia, el segundo eje sienta la perspectiva epistemológica bajo la cual el investigador se ha de situar frente a los temas del conocimiento, de la relación sujeto-mundo y de la conciencia en general.

En la presente parte del trabajo se expondrá primero la forma en que concibo la colaboración interdisciplinaria sobre la conciencia, estableciendo en sus líneas generales la manera en que han de interactuar la filosofía y la neurociencia cognitiva. A continuación, se expondrán los objetivos que ha de cumplir el análisis filosófico y se brindarán ejemplos que muestran la distinción entre las cuestiones concernientes al sentido y las concernientes a la verdad dentro de la investigación. Posteriormente, se expondrá la forma específica en que

concibo la aplicación de las herramientas fenomenológicas a la investigación empírica. Finalmente, se presenta un caso de posible interacción de acuerdo con este marco metodológico.

1. Un marco de interacción para el estudio de la conciencia

Desde sus inicios, el problema de la conciencia se ha asumido como una empresa filosófica. El ámbito general de la discusión, así como los principales temas de debate han sido propuestos por filósofos. Es así como heredamos el problema cartesiano de la relación mente-cuerpo o los más recientes problemas de la intencionalidad de los estados mentales o del carácter cualitativo de la experiencia. La propuesta cartesiana sentó las bases para el estudio de la subjetividad en la filosofía moderna por medio de la cualidad reflexiva de la razón. A partir de ahí, la filosofía avanzó en el sentido de describir con rigor las estructuras apodícticas y universales que encontraba dentro de la subjetividad, y esto gracias a la herramienta de la reflexión. De esa manera se inaugura el tema de la trascendentalidad como campo propio de estudio de la filosofía.

Como ya he mencionado, a inicios del siglo XX da inicio una forma de hacer filosofía que difiere tanto en metodología como en su concepción general de lo que ha de ser el trabajo filosófico. La así llamada filosofía analítica procede por el análisis del lenguaje. Este análisis puede hacer énfasis en los aspectos sintácticos, semánticos o pragmáticos del lenguaje, pero tiene en común la idea de delimitar con claridad el ámbito del significado de los conceptos y del sentido de las proposiciones.

A pesar de que, en sus inicios, los temas resultaban afines y de que autores como Frege o Husserl mantenían conocimiento de sus respectivas obras, las tendencias filosóficas que a partir de ellos han surgido heredaron la falsa impresión de una mutua incompatibilidad de origen. Creo que nada más alejado de la realidad. Si bien es cierto que escuelas determinadas pueden oponerse en sus principios ontológicos o epistemológicos, también es cierto que esto no es exclusivo de las teorías ubicadas en cada una de las dos tradiciones. Además, la tarea general de la filosofía no se agota en la propuesta de cada perspectiva por separado. En efecto, no es en modo alguno incompatible afirmar que la tarea de la filosofía radica en el análisis del lenguaje con la finalidad de evidenciar y establecer el campo de los auténticos problemas filosóficos, así como afirmar que el problema de la filosofía es el problema general de cómo es posible el conocimiento y de cuál es su fundamento apodíctico. Es por esto que entiendo aquí a la filosofía como un trabajo, a la vez, de análisis y reflexión.

El ejercicio del análisis faculta al filósofo para señalar las reglas de uso válido del lenguaje. No se afirma con esto que sea el filósofo quien dicta tales reglas, sino, una vez establecido un campo de estudio, es quien evidencia los significados de los conceptos usados y vigila que su uso no incurra en inconsistencias o en faltas de sentido. Es frecuente encontrar confusiones conceptuales y errores lógicos en el uso de los términos psicológicos al intentar construir tecnicismos a partir de los significados cotidianos de tales términos. No es el filósofo el que dota de significado a los términos del lenguaje científico en cuestión (salvo que esté proponiendo una teoría específica sobre la naturaleza o funcionamiento de la conciencia) ni el encargado de dictar *a priori* las reglas de uso del lenguaje que ha de seguir la investigación

científica. Su labor en este aspecto, hay que insistir, no es prescriptiva, sino descriptiva y crítica.

Ahora bien, es posible que en el caso de una ciencia emergente, o en el caso de una ciencia en crisis, se vea la necesidad de pensar los fundamentos de esa disciplina. En ese caso, se requiere evidenciar los presupuestos ontológicos y epistemológicos del quehacer de los investigadores con el fin de estudiarlos, confrontarlos y, eventualmente, corregirlos. Y esto también es tarea de la filosofía. Tradicionalmente, la filosofía ha realizado esta función de “segundo pensamiento” sobre las disciplinas cuando ha sido necesario replantear sus fundamentos: así sucedió con la crítica kantiana y, en buena medida, ésta ha sido la tarea de toda la filosofía de la ciencia con sus respectivas subespecializaciones: filosofía de la biología, de la química, de la psicología, etcétera.⁸⁹

En el caso que nos ocupa, la filosofía de la mente cognitivista estuvo comprometida desde un inicio con la ciencia cognitiva original en forma de su fundamento teórico. Por razones previamente expuestas, es a partir de finales de la década de los setenta, y hasta la fecha, que gran parte de la producción filosófica al respecto, incluido el presente trabajo, se ha dedicado a repensar la viabilidad de los fundamentos con que surgió la ciencia cognitiva. En la tarea participan por igual filósofos y neurocientíficos, pero cuando éstos lo hacen es ejerciendo,

⁸⁹ Según Kant (2006: 94), la labor de establecer los límites y posibilidades del entendimiento y, por lo tanto, de señalar de una vez por todas el ámbito del conocimiento era tarea de la crítica. Esta tarea era necesaria toda vez que una pretendida disciplina, la metafísica, no había logrado alcanzar el desarrollo de ciencias como la mecánica o la geometría. En cambio, de una ciencia ya constituida, puede la filosofía indicar con claridad el modo de acceder a sus objetos por medio de la lógica de esa ciencia particular, lo que Kant llamaba: *lógica del peculiar uso del entendimiento*. El estudio reflexivo sobre las estructuras de la propia conciencia es un presupuesto de la crítica kantiana y de la fenomenología husserliana. El estudio de la conciencia, por lo tanto, caería dentro del ámbito del discurso significativo (fuera de las especulaciones metafísicas). En cambio, de lo que sin duda carecemos aún es de una lógica del peculiar uso del entendimiento cuando éste se dedica a estudiar la conciencia.

precisamente, la facultad filosófica del análisis meta-teórico. La filosofía, por lo tanto, tiene en dicho replanteo una labor central e irrenunciable.

De las dos facultades filosóficas señaladas (crítica y análisis) se desprenden dos correspondientes momentos del trabajo de la filosofía en la investigación de la conciencia: 1) *crítica* meta-teórica sobre los fundamentos ontológicos, epistemológicos y metodológicos de la disciplina, y 2) *análisis* de la consistencia lógica del discurso científico. Mientras que la primera facultad ha de ser ejercida cuando los fundamentos de la disciplina requieran de una revisión y eventual replanteamiento, la segunda es una tarea constante de la filosofía en la investigación interdisciplinaria.⁹⁰

El trabajo de la filosofía no se agota ahí. La filosofía es también reflexión teórica. La facultad filosófica de la razón es capaz de explorar su propia estructura con el fin de interrogar sobre las condiciones de posibilidad y la forma de constitución de todo conocimiento posible. En función de esta facultad se construyen sistemas filosóficos que tienen como finalidad dar respuesta a la pregunta: “¿Cómo es posible el conocimiento?” Sea cual sea el sistema teórico que responda a dicha pregunta, el filósofo se ha de percatar de la reflexividad radical de su propia conciencia. Es un ser consciente el que se plantea la cuestión del conocimiento mediante las mismas facultades que son requeridas para el conocimiento. El ejercicio de la reflexión es un acto fundante para todo sistema epistemológico en el sentido de señalar la imposibilidad de salir del ámbito de la conciencia. Para nosotros, en tanto sujetos, todo nos es dado a través de la

⁹⁰ “Creo que todo laboratorio de neurociencia cognitiva de primera clase [afirma Maxwell Bennett] necesita hoy un buen filósofo crítico y analítico” (Bennett, Hacker, *et al*, 2007)

ventana de la conciencia, de modo que el mismo preguntar sobre ella la implica ya de un modo radical.

La reflexión filosófica, por tanto, tiene dos tareas principales en la investigación científica de la conciencia: 1) señalar hacia este primer hecho fundante de la conciencia y 2) hacer el estudio de las condiciones estructurales de los diversos modos en que opera dicha conciencia. Para el filósofo, la primera de estas tareas no se agota en el simple acto de “señalar hacia la conciencia como hecho originario”. Aunque se pueda tratar de un hecho reflexivamente evidente, la existencia de una larga historia de la filosofía de la mente que no ha reconocido el aspecto trascendental de la conciencia es evidencia de que esta tarea no será ociosa ni sencilla.

La segunda tarea, el estudio de la estructura de la conciencia, es el espacio en que el filósofo se compromete con una teoría específica en torno a la descripción de la conciencia. Esta eventual teoría, al igual que cualquier otra, podrá estar sometida a la crítica y a la confrontación con teorías rivales con el fin de conseguir una descripción refinada y fecunda con miras a su interacción con la investigación empírica. El método y los resultados específicos pueden variar, pero el objetivo ha de ser siempre el mismo: estudiar las condiciones generales de la subjetividad (más allá de sus determinaciones psicofísicas) que, a su vez, se traduzcan en descripciones más o menos detalladas de cada tipo de estado mental. Como ya he señalado previamente, la propuesta para llevar a cabo esta tarea es la de una psicología fenomenológica. La forma específica que ha de tomar la interacción de las descripciones fenomenológicas de los

tipos de estados mentales con el trabajo empírico de la neurociencia cognitiva la abordaré en la tercera parte de este último capítulo.

En resumen, el estudio de la conciencia requiere de la filosofía en un triple sentido: 1) en tanto disciplina científica del conocimiento, se requiere de la crítica y revisión constante de sus fundamentos teóricos y de su estructura metodológica; 2) en tanto campo de trabajo que tiene como finalidad la producción de sistemas teóricos sobre la conciencia, requiere del análisis conceptual que garantice el uso de un lenguaje científico pleno de sentido que sea útil para guiar e interpretar correctamente la investigación empírica; 3) en tanto teoría de la conciencia, requiere de una perspectiva reflexiva que señale a la conciencia como punto de inicio de toda investigación teórica o empírica ulterior y que sea capaz de brindar descripciones reflexivas de los diversos tipos de estados mentales.

2. El análisis conceptual de los términos psicológicos

En el lenguaje científico se introducen con frecuencia términos nuevos para nombrar los hallazgos en la disciplina (entropía, gen, homeostasis). En otras ocasiones se utilizan términos del lenguaje cotidiano a los que se les dota de un significado técnico (masa, velocidad, representación). Tenemos también casos en que se utilizan términos en forma analógica o metafórica como cuando se describen ciertas propiedades de la luz en forma de fluido, cuando se habla del “comportamiento” de un sistema económico, o cuando se establece la comparación analógica entre la mente y la computadora que nos ha ocupado en la primera parte de este trabajo. En todos estos casos los conceptos usados han de ser empíricamente útiles siempre y

cuando tanto sus significados como su alcance sean claros, de modo que se impida la introducción de afirmaciones no significativas o de inferencias teóricas no adecuadamente fundamentadas.

Sin embargo, ninguna ciencia procede históricamente fijando de antemano el significado de sus términos para después proceder a utilizarlos en la investigación. La relación entre el trabajo científico y la elaboración de su lenguaje técnico es dialéctica, de modo tal que es de esperar que los conceptos sufran cambios y especificaciones en el proceso. En ese proceso, algunos de esos conceptos perderán contenido y serán abandonados (flogisto, histeria). Otros, en cambio, se consolidarán con significados técnicos precisos (temperatura, transición de fase). Otros más, permanecerán en un estado limítrofe entre el uso común y el uso técnico propiciando la ambigüedad de las expresiones en que se usan. Éste último es el caso de la mayoría de los términos psicológicos usados hoy en el lenguaje de la neurociencia cognitiva y de la filosofía de la mente. La tarea filosófica relevante aquí es la revisión analítica del significado de los conceptos para describir y, en todo caso, denunciar cambios o pérdidas de sentido en las afirmaciones que los contienen. Fijar el significado de los conceptos es tarea del teórico y del científico empírico al evaluar la utilidad de tales conceptos dentro de la investigación. El análisis filosófico es sólo la herramienta de la que aquí se puede valer la disciplina para evaluar tanto la claridad de tales significados como la coherencia de las proposiciones en que se utilizan.⁹¹

⁹¹ El análisis lógico de los términos del lenguaje que lleva a cabo la filosofía contemporánea tiene sus orígenes en los trabajos del programa del positivismo lógico y en la obra del primer Wittgenstein (2009). Posteriormente, es Gilbert Ryle (1949) el que lleva a cabo este análisis en lo concerniente a las expresiones del lenguaje psicológico, proponiendo de tal modo su conductismo lógico. En todos estos casos se trata de programas filosóficos que concebían al análisis como la única tarea propia de la filosofía y esto, con independencia de la labor empírica. Creo que, como ya he mencionado, la labor analítica es necesaria y útil para toda investigación empírica,

Todos utilizamos términos psicológicos en la vida cotidiana tales como: creencia, conocimiento, dolor, emoción, recuerdo, percepción, deseo, acción, etcétera. Estos términos los usamos para hacer referencia a estados de sujetos. En algunas ocasiones utilizamos términos psicológicos para referir metafóricamente a objetos, como cuando digo que el río tiene “memoria” y “recuerda” su cauce, o cuando afirmo que el GPS de mi auto está “leyendo” el mapa para “encontrar” una ruta más rápida hacia mi destino. Pero incluso en esos casos estoy adscribiendo predicados a objetos en virtud de su cualidad, metafóricamente supuesta, de sujetos. En esos usos cotidianos subyacen algunos criterios de aplicación que no están explícitos y que, de hecho, suelen ser bastante vagos. Sin embargo, en los contextos comunicativos cotidianos no se requiere mayor especificidad, y, cuando ésta es necesaria, recurrimos a otras herramientas explicativas: señalar ostensivamente el objeto o proceso en cuestión, dar ejemplos, etcétera. En dichos contextos rara vez se requieren definiciones terminológicas. En caso de que así se nos pidiera, muy probablemente nos sucedería con la mayoría de esos términos psicológicos lo que a San Agustín con el concepto del tiempo: no seríamos capaces de especificar su significado.

El cognitivismo ha propuesto que detrás de este uso cotidiano de los términos psicológicos hay una teoría *naive* sobre el funcionamiento de la mente: la llamada *folk psychology*. Algunos autores han intentado evidenciar los supuestos de esa “teoría” para

particularmente para la relacionada con los términos mentales. No obstante, esto no significa reducir la filosofía a un simple análisis del lenguaje. De igual manera, tampoco se trata de proponer una teoría *analítica* de la mente, sino de colaborar por medio de esta herramienta filosófica en la especificación y uso adecuado de los términos que se apliquen en la investigación empírica y en la interpretación de sus resultados. En años recientes, una labor como ésta ha sido propuesta por Bennett & Hacker (2003). Aquí seguiré algunas de sus ideas.

después descartarlos como una posible explicación adecuada de la mente (Churchland, 1986). Otros han basado sus explicaciones de nuestra eficacia social para comprender las acciones e intenciones ajenas en el estudio de esa “presunta teoría” (Gopnik & Wellman, 1994). Mientras que en el primer caso se intenta afirmar la incorrección de la teoría popular con la realidad de los fenómenos mentales, en el segundo caso se sugiere que tal teoría es la responsable de nuestra “evidente” eficacia social. De lo que se trata, bajo esta segunda perspectiva, es de estudiar dicha teoría por medio de una meta-teoría (*teoría-teoría*) que nos revele la forma en que trabaja el “teórico” que todos llevamos dentro. Ambas posturas asumen por igual la existencia de términos y de reglas explicativas “al estilo” de las teorías científicas.

Por otro lado, tenemos que las ciencias del cerebro y la conducta hacen uso de los términos psicológicos. En la neurociencia se intenta encontrar los correlatos neurales de los procesos psicológicos tales como la memoria, la decisión, la percepción de los rostros, etcétera. Se elaboran modelos dentro de la psicología cognitiva para dar cuenta de las funciones de la memoria de trabajo o de la memoria a largo plazo, para explicar la adquisición del lenguaje a lo largo de las diferentes etapas del desarrollo, o para comprender la resolución de problemas y la toma de decisiones en circunstancias específicas. En todos estos casos los términos mentales son usados como dados de antemano. Es decir, no es su significado lo que intenta estudiarse, sino los procesos neurales que les subyacen y, en todo caso, la construcción de los modelos que logren representarlos. Los términos en sí se toman como aproblemáticos y con un significado compartido y claro. Por lo general, a estas disciplinas no les antecede un trabajo crítico de aclaración rigurosa de lo que se va a entender por memoria, decisión, razonamiento o

aprendizaje. Y, en realidad, esa tarea tampoco competiría a tales disciplinas, pero tampoco deberían prescindir de ella.

Este uso acrítico de los términos psicológicos acarrea confusiones y sinsentidos teóricos. La razón es que, al asumir los términos psicológicos como dados, se asume también la vaguedad propia de los contextos cotidianos comunicativos en los que dichos términos resultan útiles. Tal utilidad es la fuente no reconocida de la confusión: se piensa que el significado de los términos no puede ser un problema dado que nadie se equivoca (regularmente) en su uso. Por lo tanto, si todos usamos correctamente la terminología, entonces todos entendemos lo mismo y, entonces, podemos dedicarnos a estudiar y modelar sus condiciones empíricas.

Pero, como ya se dijo, la utilidad cotidiana no resiste (y no tiene por qué hacerlo) el rigor conceptual necesario para el quehacer de una ciencia. Del mismo modo en que la termodinámica estadística no hace uso del significado cotidiano del término temperatura (aunque el significado técnico se pueda haber desarrollado a partir de él), la ciencia de la mente no debería confiar en forma acrítica en la claridad de los términos mentales cotidianos. El reconocimiento de este problema, así como el establecimiento de las diferencias entre los significados técnicos y los cotidianos es la labor del análisis filosófico.

Tampoco colabora a evitar la confusión conceptual entender el uso cotidiano de los predicados psicológicos como una forma de aplicación de una teoría subyacente e ingenua. El científico o el filósofo que elaboran una teoría se posicionan frente al mundo de una forma totalmente distinta a la que nos encontramos en nuestras interacciones mundanas cotidianas.

Estas interacciones cotidianas no están regidas por los presuntos estándares de objetividad de la investigación científica. Y no lo están puesto que tal objetividad es ya de inicio una forma de consenso metodológico que sirve como criterio de validación del conocimiento. En los contextos cotidianos, en cambio, no se persigue como objetivo alcanzar el conocimiento. Los conflictos con el mundo y las confusiones en la comunicación se resuelven por vías no científicas. En caso de que entendiéramos la adscripción de términos mentales como una acción teóricamente guiada, tendríamos que concluir siempre, dados los estándares de rigor de la investigación científica, que se trata de una mala teoría o de un mal uso científico de la teoría. Si, por otro lado, queremos entender nuestra eficacia en la interacción social como evidencia de la posesión de una teoría científica correcta, entonces caemos en la tentación de elevar a rango de criterio de evaluación nuestra “teoría mental popular”. Es decir, o llegamos a la conclusión de que los conceptos de tal teoría deben ser substituidos y sus leyes modificadas por completo, o afirmamos que una eventual ciencia de la mente y del cerebro ha de respetar absolutamente los significados que subyacen a la aplicación cotidiana de los términos psicológicos.

Sin duda la investigación de la conciencia ha de partir de los términos que poseemos. Pero la actitud frente a estos términos ha de ser analítica y reflexiva. Por la reflexión filosófica se debe describir la estructura de los fenómenos mentales a los que refieren los términos. En el proceso, éstos se han de especificar, modificar o, incluso, desechar. Gracias al análisis filosófico se puede garantizar que estos significados tengan un uso consistente y riguroso, útil para la investigación empírica.

La falta de análisis conceptual aunada a la engañosa transparencia de los términos psicológicos provoca que el lenguaje de la neurociencia cognitiva esté plagado de ambigüedades. Como ejemplo, se puede señalar como una de las ambigüedades más claras y perniciosas el uso del término “representación”. Como mencioné previamente,⁹² el cognitivismo clásico basa su propuesta en una idea representacional de la mente. Las perspectivas teóricas surgidas como respuesta a dicho cognitivismo, como las involucradas en el proyecto de la corporización, se dirigen en contra de la idea de representación para dar cuenta de los procesos mentales y de las interacciones del sujeto con el medio. No obstante, en estas discusiones se traslapan con frecuencia distintas ideas asociadas a la representación: se habla de representaciones pictóricas o lingüísticas (Kosslyn, Pylyshyn), de representaciones a “nivel neural”, de representaciones en forma de reglas o esquemas con las cuales procede el cerebro (Tagard, Marr & Poggio) o de representaciones de cursos de acción, de objetivos (Rizzolatti & Sinigaglia) y de intenciones (Dennett). Con frecuencia, este término se asocia con el de intencionalidad, con lo cual se abre la puerta para extender la confusión a la lectura de teorías como la de Brentano o Husserl en términos de teorías “representacionales” de la mente (Dreyfus).

La vaguedad de los términos psicológicos se evidencia también en la introducción de presuntos tecnicismos como “fenómeno” (y su derivado: “fenomenología”) o “*qualia*”. Como hemos visto, la falta de una descripción clara de lo que se quiere decir cuando se habla de la cualidad subjetiva de la experiencia en términos de *qualia* ha llevado a algunos a rechazar su

⁹² Véase el capítulo II.

uso (Dennett). No obstante, otros defienden la necesidad del concepto apelando a su evidencia (Searle, Chalmers).⁹³

Estos son sólo algunos ejemplos de cómo la imprecisión en el uso de los términos psicológicos por parte de los autores que hacen neurociencia cognitiva (filósofos y científicos por igual) puede provocar discusiones enconadas, pero estériles. Es esta misma vaguedad conceptual la que permite incurrir en lo que a decir de Bennett & Hacker (2003), es uno de los errores prototípicos de la interdisciplina en torno a la conciencia que mencionaremos a continuación: *la falacia mereológica*.

La falacia mereológica, cuyo nombre proviene de la etimología griega *μερος* = parte, consiste en adjudicar a una parte de un sistema lo que sólo se puede predicar del sistema completo. Se trata de una práctica propiciada por la teoría computacional-representacional de la mente en los albores de la ciencia cognitiva, la cual hacía pensar que el *locus* de la cognición era únicamente el cerebro. Esta idea ha permeado de tal modo la comprensión de la mente que determina en buena medida el lenguaje corriente en que neurocientíficos, psicólogos y filósofos de la mente se expresan y con el que intentan explicar y divulgar sus investigaciones. El problema no sería grave si sólo se tratara de una forma de expresión, pero con frecuencia se observa que no sólo se trata de licencias retóricas o de metáforas voluntarias, sino que estos supuestos tienen efectivamente consecuencias indeseables en las inferencias teóricas que los investigadores extraen de sus propios hallazgos.

⁹³ Sobre la ambigüedad en el uso del concepto “fenomenología” en Dennett y su postura en torno al ambiguo uso del término *qualia*, véase el capítulo II.3

Hoy en día se habla del cerebro “emocional”, “moral”, “racional”; se afirma que determinados subsistemas neuronales, “conocen”, “perciben”, “interpretan”, “filtran” o “traducen” información; que nuestro cerebro, o alguna parte específica de él, nos “dicta”, “indica” u “ordena” la forma de actuar o de comportarnos, o que él “toma decisiones” de las que nosotros no nos hacemos conscientes, eliminando así la agencia y la libre voluntad de nuestros actos. Según esta forma de comprensión de la mente es el cerebro, o alguna parte o función del mismo, el que realiza las funciones mentales *con independencia nuestra*. Por supuesto, esto implica una ilegítima separación ya no sólo entre cuerpo y mente, sino entre nuestro cerebro y “nosotros”. Esto conlleva también a una duplicación absurda e innecesaria de los procesos mentales: parecería que, aunada a la comprensión de las acciones o palabras que escucho, por ejemplo, habría otra comprensión “subpersonal” que lleva a cabo el cerebro. Si esta segunda comprensión, por definición, me es inaccesible, entonces, ¿cómo sabemos de su existencia? Y, en todo caso, ¿cómo se relacionarían entre sí ambas comprensiones?

Ese es precisamente el problema: no *sabemos* de esa presunta comprensión; *especulamos* con ella. Neurocientíficos y filósofos, al obtener e interpretar la evidencia, con frecuencia recurren a este tipo de adjudicaciones de “mentalidad subpersonal”. En muchas ocasiones, se apresuran a aclarar que no es que el cerebro en efecto lleve a cabo tales funciones, sino que sólo “parecería que lo hace” dado su funcionamiento. No se trata entonces de una observación, sino de una interpretación; y de una interpretación específicamente basada en la forma en que los seres humanos, como un sistema integral, acostumbramos proceder. En otras palabras, se lleva a cabo un desplazamiento de las cualidades mentales que exhibimos los humanos hacia un ámbito de aplicación distinto. En la literatura eso tiene un nombre:

prosopopeya; aunque hay que añadir que, mientras que en la literatura la *prosopopeya* se presenta cuando se aplican predicados humanos a cosas inanimadas o abstractas, aquí se le aplican a partes del propio hombre que son quizá un componente más de la causa de tales funciones. Si quisiéramos seguir con el símil literario habría que decir que se trata de una *prosopopeya* combinada con una *sinécdoque* o una *metonimia*.⁹⁴ En cualquier caso, estaríamos hablando de una licencia literaria o de una figura literaria (ya sea simple o compuesta). El problema es que, incluso aunque se especifique el uso “metafórico” de estas expresiones, no resultan teóricamente neutras; no son sólo formas de expresión para la comprensión de la evidencia, sino auténticas interpretaciones con consecuencias ontológicas que, eventualmente, determinan la forma de las teorías, de nuestro acercamiento hacia el problema y del diseño de los nuevos experimentos.⁹⁵

En la divulgación científica contemporánea hay una tendencia creciente a explicar los avances y descubrimientos de la neurociencia en términos que adjudican agencia a los cerebros: se dice que el cerebro está programado evolutivamente para tomar decisiones eficaces y que, por lo tanto, en alguna forma que no queda clara, “mi cerebro me engaña”. Ahí ya operó la falacia con todas sus consecuencias teóricas. Pero en realidad, tendríamos que fomentar la comprensión del *locus* adecuado de los términos mentales: el sujeto en su unidad. Es cada uno, y sólo cada uno en su cualidad irreductible de sujeto, quien lleva a cabo la comprensión, la percepción, y la toma de decisiones... gracias a, y en virtud de, que ese *yo* cuenta con un

⁹⁴ La *sinécdoque* es el recurso literario en el que se designa al todo por la parte o a la inversa, mientras que en la *metonimia* se cambia un término por otro para nombrar algo basado en la proximidad de dos cosas; en éste último caso, la relación entre ambas cosas puede ser de causa y efecto.

⁹⁵ En buena medida, esto es lo que ha sucedido con la analogía computacional: su uso ya no es meramente analógico, de modo tal que la consecuencia es la obtención de inferencias que implican alguna forma de identidad entre el cerebro y un dispositivo computacional.

sistema nervioso que, con su funcionamiento, es condición de posibilidad de la mentalidad humana.

Se evidencia con esto que no son teóricamente neutros los recursos que usamos para describir funciones neurales que subyacen a los procesos mentales. Por lo tanto, deberíamos trabajar para ser capaces de referirnos a las funciones cerebrales en términos no intencionales.

Descrita de este modo, la falacia mereológica es una noción útil para agrupar las incorrecciones conceptuales que tienen profundas consecuencias ontológicas y epistemológicas. En efecto, es la incorrecta adjudicación de los predicados mentales lo que ha sustentado la idea funcionalista de la múltiple realización que, por un lado, tenía consecuencias ontológicas: los estados mentales son el tipo de cosas (funciones) que pueden ser instanciadas físicamente en distintos sistemas; y, por otro lado, establecía los criterios epistemológicos de acceso a la mente: puesto que en esencia la mente es una función análoga a las funciones computacionales, podemos usar estas últimas para estudiar, modelar y acceder en forma “objetiva” a la estructura de la mente.

El establecimiento de una ruta de investigación empírica con preguntas fallidas es otra consecuencia más de la falacia mereológica. Al establecer una distinción conceptual entre dos tipos de comprensión (una “consciente” y otra “subpersonal”) se crea la ilusión de la existencia física de una región específica en el cerebro (o, para el caso, de un sistema neuronal) en donde se encuentran las “auténticas” funciones intencionales: la agencia, la interpretación, la toma de decisiones, la cognición, etc. El reduccionismo naturalista implícito en el lenguaje en que

procede la neurociencia de corte computacional asume que esa segunda “comprensión” a nivel neural es la determinante de los procesos análogos a nivel consciente. En otras palabras: nuestra vida consciente *no es más que* un epifenómeno engañoso causado por una “vida mental” oculta mucho más rica y eficaz que esa vida consciente a la cual la otra le resulta inaccesible.

Por supuesto, los grandes avances en la neurociencia han dicho mucho en las últimas dos décadas sobre los procesos involucrados en el funcionamiento de los estados mentales. Esa es una verdad empírica. La inferencia teórica inválida se encuentra al afirmar que es en estas regiones o procesos en donde radica el estado mental correspondiente. Hay una diferencia sutil, pero insoslayable, entre afirmar que *X está causalmente implicada en la realización* del estado mental Y y afirmar que *X es Y*. No es una cuestión de predilección terminológica ni de refinamiento conceptual inútil. Las formulaciones que se derivan de la segunda afirmación nos llevan a dos tipos de consecuencias: 1) callejones teóricos sin salida: si en X radica la comprensión visual (por ejemplo), entonces sólo aplazamos la explicación de en qué consiste tal fenómeno y la derivamos a un nivel teórico más básico, pero aún no se avanzó nada en la consecución de tal explicación; 2) formulaciones vagas o carentes de sentido: si se afirma que mi sistema visual “crea mapas” para navegar en el medio o si se dice que dicho sistema “toma decisiones” sobre el arreglo físico que conviene a los datos tomados de la escena, o bien se está afirmando que ahí se lleva a cabo una tarea similar a la de la elaboración de mapas y a la toma de decisiones (en cuyo caso no se explicó gran cosa sobre nuestra capacidad de navegación y de toma de decisiones respecto de la información visual que uno obtiene de la escena) o bien, si se toman tales términos en forma no analógica, se ha de concluir que una parte de nuestro

cerebro *ve y toma decisiones*. En última instancia, nuestros cerebros, o parte de ellos, serían individuos y no constituyentes de individuos.

El tema de la identidad y la individuación es un tema conceptual. No tiene sentido buscar la individualidad a nivel “subpersonal”, aunque tiene todo el sentido la búsqueda de las condiciones neurales bajo las que se realizan las características mentales de los individuos que somos. La no-división implícita en la idea de *in-dividuo* se traza conceptualmente en la frontera de los entes que son capaces de acción e interacción autónoma con su medio. Al interior de esa frontera ya no hay división posible porque ya no nos encontramos con este tipo de entidades: ni el cerebro ni el sistema nervioso en su conjunto son entidades de funcionamiento autónomo de las que se pueda predicar individuación. Una vez establecida esa unidad (el sujeto en su conjunto) es necesario explicar las características que lo constituyen en tanto sujeto (las neurales son algunas de ellas, pero también podríamos considerar las culturales, por ejemplo) y no reproducir el problema, en una suerte de argumento del tercer hombre, en los elementos subyacentes al *individuo* que no son ya entidades en el sentido adjudicado al sujeto. Las consecuencias carentes de sentido de la adjudicación de individuación, y por tanto de subjetividad, a partes de la persona en los ámbitos jurídicos (“no fue mi cliente el asesino, sino su hipocampo en asociación delictuosa con su lóbulo prefrontal derecho, aunque se sospecha de la participación del correspondiente lóbulo izquierdo”), artísticos (“a mí me podría gustar la obra de Kandinsky, pero mi amígdala y mi corteza orbitofrontal opinan lo contrario”), o culturales en general muestra la necesidad de vigilar el rigor en la adscripción conceptual de mentalidad.

La falacia mereológica es uno de los principales errores conceptuales en que incurren habitualmente los investigadores en el campo de la neurociencia y en la filosofía de la mente. Este y otros errores conceptuales están presentes, específicamente, en la forma en que se acostumbra plantear la investigación de la conciencia. A continuación abordaré otros dos de los errores comunes que tienen implicaciones empíricas para el estudio científico de la conciencia: 1) la falta de reconocimiento de la característica intrínsecamente pública de los términos mentales (la conciencia incluida) y 2) la incorrecta identificación de las consecuencias conceptuales que se siguen del análisis del término “conciencia”.

Es tema común en la filosofía de la mente el llamado “problema de las otras mentes”. Se trata del presunto problema sobre la forma que tenemos de acceder al conocimiento de los estados mentales de los otros sujetos e, incluso, sobre la posibilidad de conocer en absoluto la existencia de mentes ajenas a la propia. La postulación de este problema tiene a la base una tesis dudosa: la asimetría radical y clara en la forma de acceso a la mente propia y a las mentes ajenas. La idea básica es que el conocimiento de la propia mente es producto de una percepción y, por lo tanto, es directo e infalible; en cambio el conocimiento que tenemos de las mentes ajenas se obtiene por vía de una inferencia, por lo tanto, siempre es indirecto, y corregible.

Esta tesis de la asimetría fue planteada originalmente por Descartes. Cuando el filósofo francés busca el fundamento de su teoría, cree encontrar la base firme en un primer conocimiento que presentaba las características de claridad y distinción que él mismo se había impuesto. *Pienso, luego existo* y *Yo soy una cosa que piensa* no son proposiciones derivadas de un razonamiento (en cuyo caso habría que buscar otras proposiciones que las justificaran), sino

que son afirmaciones que se me presentan con total evidencia una vez que hago un uso recto de mi razón. Para Descartes, literalmente, cuando la razón se posa sobre esas verdades axiomáticas, las *ve* en forma directa. Claridad y distinción son dos criterios de certeza de índole visual. Acto seguido, se justifica a partir de esas primeras verdades *evidentes* al propio cuerpo, a Dios, al mundo y a mi facultad para conocer en general. Se afirma que sobre las mentes de los otros yo no tengo la misma certeza que sobre la propia. Los otros se me presentan en primera instancia como cuerpos y sólo en un segundo momento, y como producto de una *inferencia* no comprobada, como mentes. En cambio, el reconocimiento de mí mismo como sujeto corre por el camino contrario: yo soy siempre para mí mismo una mente y sólo en forma derivada poseo un cuerpo (puedo imaginarme sin cuerpo, pero no sin mente, pues la imaginación es ya un acto de la mente misma).

Esta idea cartesiana tiene, entre otras, las siguientes consecuencias que están presentes en los diferentes acercamientos al tema de la conciencia intersubjetiva: 1) hay una clara distinción entre cuerpo y mente; 2) el conocimiento de la propia mente es fácil y se consigue por *introspección* (literalmente: “ver dentro”); 3) el conocimiento de las otras mentes siempre es resultado de una inferencia: deductiva, inductiva o analógica. El problema es que estas consecuencias aparentan ser rutas de investigación empírica (y así han dado lugar a programas de investigación, tal como lo son las así llamadas teorías de la mente dentro la psicología cognitiva) cuando, en realidad, son producto de una concepción errónea de una característica intrínseca al concepto de mente: el de su publicidad.

Disolver los mitos de la transparencia de la propia conciencia y de la opacidad de las conciencias ajenas implica entonces atacar de frente la distinción clásica entre cuerpo y mente. Como hemos visto,⁹⁶ desde el punto de vista de las relaciones causales, las nuevas teorías de la corporización se han encargado de poner en entredicho la idea computacional de la mente que hacía del cuerpo sólo un elemento contingente en la percepción y en la acción sobre el mundo. En lo que respecta a la cuestión del acceso epistémico a la mente (la propia o la ajena), la distinción es, si bien no necesariamente falsa, sí conceptualmente innecesaria. Está claro que la distinción es analítica y nunca empírica, pues, aunque Descartes pueda pensar que es una mente sin cuerpo (pero no a la inversa), nos resulta obvio que sin cuerpo no habría mente posible; no, cuando menos, una mente como la entendemos. Esa afirmación cartesiana es una afirmación conceptual que tiende a señalar la independencia en la comprensión del término “mente” respecto del término “cuerpo”. No obstante, si miramos detalladamente lo que entendemos por “mente” veremos que en el significado de tal concepto está constitutivamente implicada la acción corporal. Es cierto que yo no necesito ver mis respuestas conductuales para saber “lo que estoy pensando o experimentando”, pero también es cierto que el uso de los términos mentales tales como dolor, angustia, tristeza, felicidad, etcétera, carecerían de todo sentido si por principio no tuvieran relación alguna con los estados del cuerpo ni con la conducta, incluso cuando tales términos mentales están utilizados en primera persona. La mente no está expresada por la conducta; la “expresión” implicaría ya la existencia de dos elementos a relacionar. En realidad, la conducta, si no es “mental”, no es. Y esto, insisto, no es una verdad empírica, sino analítica. Sería superfluo diseñar algún experimento que nos ayudara a decidir de una vez por todas si mente y cuerpo están separados o son una sola unidad funcional.

⁹⁶ Véase Capítulo 2, inciso e.

Los términos mentales, por lo tanto, no son contingentemente públicos. Afirmar que dentro del significado de los términos mentales está implicado su carácter público no quiere decir que todo estado mental sea público siempre, sino simplemente que puede serlo. Jamás diríamos que entiende lo mismo que nosotros una persona que entienda por “mente” un proceso absolutamente interior, por principio no-público y, por lo tanto, no-visible nunca por nadie. Esa persona simplemente fallaría en su comprensión de nuestro concepto de “mente”. Dado que entender los términos mentales implica comprender y hacer uso del lenguaje, y asumiendo que éste es intrínsecamente público, entonces, la simple formulación del problema de las otras mentes en el lenguaje sería inconsistente con la posibilidad de negar la existencia de otras mentes ajenas a la mía. Por lo tanto, podemos afirmar que todo concepto mental es constitutivamente público, incluso cuando tales conceptos se usan en primera persona.

Por supuesto que esta corrección conceptual no elimina la asimetría que existe entre mí mismo y el resto de los sujetos con quienes me relaciono. Yo jamás me confundo a mí mismo con otro y tampoco confundo mis experiencias con las de otros. Interrogar sobre las características de esta asimetría, y sobre la forma que toma la consideración específica de las otras personas a diferencia de los objetos, es una tarea que ha sido llevada a cabo por la fenomenología de Husserl. También es una tarea que puede ser investigada desde la neurociencia, descubriendo los medios causales de realización neuronal que están involucrados en las experiencias intersubjetivas. No obstante, tal investigación en nada se equipara a la pregunta sobre la posibilidad de mentalidad en los otros. Esa es una interrogante que, como tal,

nunca aparece en los análisis fenomenológicos⁹⁷ debido a que sólo tiene cabida en la especulación analítica que, como ya observamos, divide en forma inconciliable el cuerpo y la mente.

El último error conceptual que señalaré aquí es el de las consecuencias conceptuales que se siguen del análisis del término *conciencia*.

De cierto tipo de entidades en el mundo predicamos la conciencia. Afirmamos que x es consciente, que x está consciente, que x se hizo consciente o que x perdió la conciencia. Todas estas afirmaciones refieren a estados del mundo que pueden ser constatados. No obstante, no todos tienen el mismo significado, puesto que no en todos los casos se está haciendo el mismo uso del término *conciencia* o *consciente*. De cada una de estas afirmaciones se pueden derivar con facilidad otras expresiones que son carentes de sentido.

Hay que notar, en primer lugar, que la predicación de conciencia sólo es posible gracias a la conciencia misma. Es siempre un ser consciente el que afirma que x es consciente o que perdió la conciencia. En otras palabras, incluso en la investigación empírica sobre las bases neurales de la conciencia se asume que hay un sujeto, el investigador, dotado de una conciencia capaz de identificar otros seres conscientes y de llevar a cabo la investigación. La existencia de la conciencia de ese sujeto se asume (acríticamente)⁹⁷ en aras de evitar otra investigación que nos lleve a un regreso al infinito. Esta asunción es necesaria, pero no tiene por qué ser acrítica;

⁹⁷ Sin duda hay un tratamiento específico y profundo de la intersubjetividad en la obra de Husserl, por ejemplo en la quinta parte de las *Meditaciones Cartesianas*. Pero se trata de la descripción del modo de conciencia bajo el cual se nos aparecen los otros sujetos; en ningún momento se intenta dar una teoría que responda a la duda sobre la mentalidad ajena.

simplemente no es empírica, sino reflexiva. La conciencia se exhibe en las acciones de los sujetos y uno de esos ejercicios de la conciencia es la reflexión capaz de descubrirla ya ahí existente desde un inicio. En la vida cotidiana hay una asunción (implícita, pre-reflexiva) de la existencia de la propia conciencia; en la investigación científica ya no se ha de tratar de una asunción, sino de una reflexión, cuyo acto en sí mismo elude la contrastación empírica, reconoce la existencia de la conciencia y exhibe su estructura. Son las descripciones de esa estructura las que serán susceptibles de contrastación y de corrección empírica, puesto que esa estructura misma no es individual, sino que revela rasgos esenciales de la conciencia. El reconocimiento de la propia conciencia y de que hay siempre una conciencia previa que es la responsable de toda predicación (científica o de otro tipo) es reflexivo;⁹⁸ las características específicas de la estructura de esa conciencia, las consecuencias causales de esas características y las condiciones de adjudicación de estados conscientes y grados de conciencia en otros sujetos, se estudian y comprueban en forma empírica.

De todo esto podemos inferir que la expresión “Soy consciente” no es empírica, puesto que es ella misma la precondition de toda predicación. Esto se puede observar con más claridad en el sinsentido que se crea al negar la propia conciencia. Quien dice: “No soy consciente” no está haciendo una afirmación falsa, sino absurda. Misma razón por la que incurriríamos en un absurdo al decir una afirmación como: “Él cree que es consciente, pero en realidad está equivocado”. Estos absurdos derivan de no comprender que la conciencia no es un predicado

⁹⁸ En efecto, el sentido de lo que significa ser un ser de conciencia sólo puede ser adquirido por un ente que en sí mismo tiene la experiencia de la conciencia; de lo contrario, sería imposible indagar cualquier cosa respecto de ella pues ni siquiera se le podría identificar.

más de un sujeto, sino que desde un inicio es la exhibición de su constitución misma en tanto sujeto.⁹⁹

Ahora bien, hay contextos específicos en donde se realizan expresiones que hacen un uso distinto del término conciencia y que son predicaciones válidas sujetas al estudio empírico. Un sujeto puede hacer la afirmación legítima en pasado: “No estaba consciente” o “no fui consciente de...”. En la primera expresión (que puede ser dicha ante un caso de desmayo o de sueño) se está hablando de la pérdida temporal del ejercicio de la conciencia. En el segundo caso, se hace referencia a un estado mental particular de atención fija (uno de los múltiples modos de la conciencia) ante un hecho determinado: un auto en movimiento, el saludo de una persona, etcétera. En ninguno de los dos casos se está poniendo en duda la cualidad de la persona en tanto sujeto y, por tanto, en cuanto ser que exhibe conciencia.

Queda claro, entonces, que cuando hacemos alguna afirmación sobre la conciencia de un sujeto podemos estar refiriendo a alguna de estas tres cosas: 1) hacia su propia condición de sujeto (“no sólo los humanos somos conscientes”), 2) hacia un estado de conciencia específico y transitorio (“Juan se hizo consciente del auto que venía hacia él”) o 3) hacia la recuperación del estado de alerta que prosigue después de un periodo de ausencia, como es el caso del regreso de un desmayo, del coma o del simple despertar diario. El primer punto

⁹⁹ Por supuesto, cuando se trata de una conciencia ajena, es posible equivocarse al identificar incorrectamente a algo en tanto “sujeto”, en cuyo caso, tanto su carácter consciente, como sus presuntas creencias y sus equivocaciones al respecto carecerían por completo de sentido. Lo que aquí se afirma es la imposibilidad por principio de que un sujeto que tenga la creencia en su propia conciencia esté equivocado al respecto. La cuestión de si hay conciencia en un presunto sujeto es mucho más compleja de lo que aquí podría parecer; piénsese en los múltiples estados clínicos asociados con la pérdida de conciencia y las diferentes formas en que la medicina y la bioética contemporánea definen la muerte. Esas adjudicaciones de conciencia no son en absoluto triviales y su tratamiento es, por supuesto, empírico.

implica la afirmación de una verdad conceptual. De los últimos dos puntos, en cambio, se pueden derivar afirmaciones empíricamente comprobables.

Hasta aquí sólo he señalado algunos de los aspectos conceptuales de la investigación de la conciencia que pueden ser tratados por la facultad filosófica analítica. No obstante, basta para abrir el camino que nos permita hablar en la última parte de este trabajo de la interacción metodológica entre la fenomenología, como filosofía específica que toma la afirmación 1) como su punto de partida, y la ciencia cognitiva que puede darse a la tarea de investigar las afirmaciones del tipo 2) y 3) derivadas de las verdades conceptuales.

3. Fenomenología e investigación empírica: propuesta metodológica

Como hemos afirmado, la investigación sobre la conciencia requiere del ejercicio de tres facultades filosóficas: la crítica, el análisis y la reflexión. Estas tres facultades colaboran, respectivamente, en las siguientes tareas: 1) en la revisión de los fundamentos epistemológicos de la ciencia en cuestión, 2) en la revisión, purificación y eventual corrección de la terminología utilizada al referirse a la conciencia y a la mente en general y 3) en la producción de descripciones reflexivas sobre los diversos modos de la conciencia. Los datos empíricos necesitan ser interpretados y entendidos a la luz de una concepción de ciencia que logre superar los prejuicios de objetividad que sólo derivan en un cientificismo estéril y requieren de un marco teórico que dote a los investigadores de la convicción de que un estudio riguroso sobre el funcionamiento y la estructura de la conciencia ha de estar orientado por la idea de su trascendentalidad.

En el apartado anterior (III.2) expuse la necesidad del ejercicio de la facultad filosófica del análisis de los términos mentales dentro de la investigación de la conciencia. En un apartado previo (I.2), se explicó por qué considero que es la fenomenología, en particular en la propuesta husserliana, la filosofía adecuada para sentar la perspectiva teórica en la investigación empírica que nos ocupa. Ha quedado claro que tal inclusión no ha de ser externa ni circunstancial. Por razones expuestas ya, creo que la investigación sobre la estructura de la conciencia ha de sustentarse sobre una consideración fenomenológica con el fin de optimizar la búsqueda, la interpretación y el uso de los resultados empíricos. Es necesario ahora explorar la forma en que es posible llevar a cabo la interacción entre la filosofía, tanto en la aplicación de las habilidades del análisis filosófico como de la reflexión fenomenológica, y la investigación empírica de la conciencia con la finalidad de esbozar un método coherente que conjunte la participación de ambas perspectivas.

a. Las herramientas del método fenomenológico.

Como se ha podido observar, detrás de los intentos aquí mencionados, tanto los de carácter teórico como los metodológicos, existe una amplia variedad de interpretaciones de lo que sea el método fenomenológico. El uso recurrente del concepto mismo parece llevarnos a pensar erróneamente que se trata de un término aporético y que, por lo tanto, contamos con un conjunto organizado y justificado de pasos clara y unívocamente identificado dentro de la fenomenología husserliana. De ser así, el problema consistiría, únicamente, en lidiar con la forma de integrar los pasos de dicho método con aquellos de la ciencia empírica de la

conciencia. Pero esta labor no resulta sencilla. En efecto, para proponer cualquier forma de interrelación entre las dos perspectivas que nos ocupan es necesario identificar con precisión en qué consiste el método de la fenomenología.

La fenomenología es una empresa filosófica cuyo surgimiento y desarrollo pueden ser constatados a lo largo de la obra de Husserl. El objetivo era crear una teoría descriptiva de carácter filosófico-trascendental capaz de llevar a cabo la determinación apriórica de la estructura de la conciencia. Como he mencionado previamente, esta es una tarea de gran complejidad potencialmente abierta al infinito. En los propios textos de Husserl se puede observar una constante modificación, corrección y adición a la teoría y, consiguientemente, al método para conseguir el objetivo deseado. Tampoco ayuda, por supuesto, la complejidad expositiva propia de la obra husserliana ni el uso de distintos términos para aludir a los mismos procesos fenomenológicos o a la especificación de diferencias sutiles y técnicas dentro de términos que parecen sinónimos a primera vista. Con base en esto, hay incluso quien piensa que, por no estar correctamente definidos, el uso de los términos técnicos de la fenomenología como pasos dentro de un método es, cuando, menos vago y dudoso (van de Pitte, 1977).

No obstante, podemos encontrar a lo largo de la obra husserliana una propuesta clara y constante sobre el quehacer del fenomenólogo. Quizá la existencia de un conjunto único de pasos (en la forma de algoritmo) es discutible, pero sin duda encontramos una reflexión filosófica que inicia con Descartes y pasa por Kant sobre la necesidad de fundar el conocimiento en un método ordenado y riguroso; es decir, encontramos una metodología filosófica. Como lo han demostrado algunos intérpretes (Lohmar, 2007), sí es posible

identificar con bastante precisión un conjunto de herramientas propiamente fenomenológicas que son las que expuse en el capítulo I.c y que serán las que aquí se usarán: la reducción trascendental, el análisis intencional y la reducción eidética.

Aún, sin necesidad de entrar a la discusión exegética sobre la aclaración terminológica de las herramientas fenomenológicas en la obra de Husserl, cabe preguntar, ¿qué podemos obtener con certidumbre en términos metodológicos de la fenomenología con miras a una integración con la ciencia empírica en la investigación sobre la conciencia? Y, una vez respondida esta pregunta, ¿cómo podemos desarrollar un método fenomenológico basado en la filosofía husserliana que sea útil para nuestro propósito?

Como he mencionado en relación con la investigación empírica sobre la conciencia, las ciencias fácticas parten de supuestos que, sin el debido tratamiento filosófico resultan especulaciones metafísicas sobre la realidad, sobre el conocimiento y sobre la naturaleza misma de su objeto. De ahí la necesidad de repensar la esencia del conocimiento así como la vía por la cual habremos de garantizar el acceso a él. Y esta es una empresa filosófica previa a la investigación de hechos. Una primera aportación, por lo tanto, la tenemos en la reflexión filosófica sobre la necesidad de plantear un método riguroso en el estudio de la conciencia.

Además, otra de las aportaciones que hemos de considerar es la de la actitud del investigador. Al igual que lo hiciera Descartes, Husserl hace énfasis en el carácter personal con que ha de dar origen la reflexión sobre la esencia del conocimiento: todo filósofo ha de recorrer en algún momento la cadena reflexiva que lo lleva de la duda al cogito; es decir, ha de recorrer

el camino que lo lleva a percatarse de ser un ente que posee conciencia. La apodicticidad de esta primera afirmación es el punto de partida firme que guía al investigador a través de una nueva actitud: la actitud filosófico-fenomenológica. Se trata de la actitud de quien abandona la forma cotidiana-ingenua de estar presente en el mundo para estar dispuesto a estudiar libre de preconcepciones y en forma crítica y rigurosa la estructura de las propias vivencias. El investigador, por lo tanto, ha de observar algunas conductas propias de la actitud fenomenológica: identificación y liberación de preconcepciones, prejuicios y especulaciones de cualquier tipo respecto de su objeto de estudio; disciplina autocrítica respecto del ejercicio de la propia labor reflexiva así como de la interpretación y comprensión de los resultados; rigor en la aplicación de las herramientas metodológicas.

Finalmente, tenemos las tres herramientas fenomenológicas previamente mencionadas (análisis intencional y reducciones trascendental y eidética) que han de poder utilizarse para la propuesta de un método interdisciplinario de investigación de la conciencia. Al tratar estas actividades del filósofo como herramientas, y no propiamente como pasos, nos liberamos de su uso dentro de una cadena sucesiva que no puede ser transgredida y ganamos un par de ideas heurísticamente útiles en la investigación: varias herramientas pueden ser usadas al mismo tiempo y no todas las herramientas tienen que ser usadas en todos los casos (Schmicking, 2010).

En un capítulo anterior hice la exposición de las tres herramientas fenomenológicas en cuestión.¹⁰⁰ Aquí hemos de de mencionar sólo de paso cuáles son dichas herramientas con miras a su uso dentro del método que pretendo ofrecer.

Existen dos reducciones en la fenomenología husserliana: la fenomenológico-transcendental y la eidética. En ambas hay algo que se deja entre paréntesis (algo respecto de lo cual se establece una abstención del juicio) y un residuo en el que enfoca el investigador su atención. En la reducción fenomenológica se abstiene del juicio sobre la existencia real de nuestra experiencia (sobre la realidad del mundo en el que nos desenvolvemos en la actitud natural) y obtenemos acceso al campo de nuestra experiencia pura. En la reducción eidética, aplicada específicamente al campo de las vivencias,¹⁰¹ suspendemos el juicio sobre las determinaciones fácticas de las conciencias particulares (e, incluso, de toda conciencia empírica, la humana incluida) para tener acceso al campo de las estructuras esenciales subyacentes a los distintos modos de conciencia de toda conciencia posible. En esta última tarea el fenomenólogo puede hacer uso de una herramienta específica para lograr la así llamada intuición de esencias: la libre variación en la imaginación.

En la reducción eidética el investigador descubrió ya la estructura básica de la conciencia: su carácter intencional. Sabemos desde el inicio que toda vivencia está integrada por un contenido intencional (*nóema*) y por un modo de acceso a dicho contenido (*nóesis*). Con ello, nos encontramos en posición de hacer una descripción detallada de cada uno de los dos

¹⁰⁰ Véase Capítulo I.3.

¹⁰¹ Hay que recordar que, como se expuso en el capítulo I.3, cualquier ciencia que estudia esencias lleva a cabo una reducción eidética, pero no por ello una ciencia eidética es necesariamente fenomenológica. Sólo lo es en caso de que su objeto de estudio sea la búsqueda de las esencias de los estados de conciencia.

polos de esta relación. Esto puede ser llevado a cabo gracias a la herramienta fenomenológica del análisis intencional.

Tenemos entonces tres herramientas fenomenológicas que, respectivamente, nos dan acceso al campo de las vivencias de conciencia, nos permiten el estudio de su estructura básica y nos dotan de una vía para obtener lo que de universal hay en los distintos modos de toda conciencia posible. Más allá de que se trate de tres herramientas cuyo uso está justificado por la necesaria inclusión de la perspectiva trascendental de la fenomenología, los tres objetivos que podemos alcanzar mediante su aplicación coinciden también con valores que presuntamente pretende cumplir toda investigación empírica de carácter descriptivo: el estudio del objeto a investigar con independencia de otros ámbitos de la realidad (en este caso, la conciencia en tanto tal), el descubrimiento de constantes universales detrás de las realizaciones particulares y la descripción rigurosa de la estructura del objeto bajo investigación. Esto hace, cuando menos, viable la consideración de estas herramientas como vías para garantizar el cumplimiento de algunos de los objetivos implícitos en la ciencia empírica de la conciencia: aquellos que tienen relación con la descripción de su objeto de estudio.

La exposición de la forma en que pueden ser aplicadas las herramientas fenomenológicas mencionadas en la investigación empírica, ha de quedar enmarcada dentro del esquema general de interacción que aquí propondré. Este esquema ha de lograr integrar las habilidades filosóficas de la reflexión y el análisis previamente descritas¹⁰² junto con los métodos de las ciencias empíricas de la conciencia. No obstante, por lo dicho previamente en

¹⁰² Véase el capítulo III.1.

torno a la necesidad de una revisión crítica de los fundamentos filosóficos en la investigación de la conciencia, ninguna propuesta que pretenda integrar herramientas filosóficas y empíricas dentro de la investigación de la conciencia podrá limitarse al aspecto metodológico. Es por eso que será necesario exponer primero la forma de interacción a nivel teórico entre la perspectiva filosófica y la científica para después detallar la interacción en el aspecto metodológico. Para finalizar este capítulo presentaré como ejemplo un caso de aplicación que puede hacer viable la presente propuesta.

b. Primera propuesta: interacción teórica

La forma en que han de relacionarse la filosofía y las ciencias empíricas va más allá de una circunstancial interacción metodológica. Una tarea histórica de la filosofía, particularmente a partir de Descartes, es la fundamentación del conocimiento en general a partir de una certeza apodíctica y, a partir de ella, la organización del conocimiento científico. Para autores como Kant o Husserl la filosofía no es un intento paralelo o añadido al trabajo científico, sino que ha de ser fundamento previo y riguroso para la validez de todo conocimiento. Es para la obtención de tal objetivo para lo que se ejerce la función filosófica de la crítica.¹⁰³

Si esto es cierto para el conocimiento en general, lo es con preeminencia para la investigación que pretende describir y explicar la conciencia misma. El conocimiento es un acto de conciencia y es también en ella donde radica la validación de todo conocimiento posible, de modo que su ejercicio en tanto instrumento para la obtención de tal conocimiento ha de estar justificado por un estudio filosófico sobre la forma en que se nos presenta el mundo en

¹⁰³ Véase capítulo III.1.

tanto cognoscible. Es por esto que toda investigación empírica sobre la conciencia ha de tener como fundamento una perspectiva filosófica.

Aquí he propuesto que una perspectiva filosófica adecuada es la fenomenología husserliana.¹⁰⁴ Esto se debe, principalmente, a que nos ofrece dos principios teóricos básicos para el objetivo que nos ocupa: la trascendentalidad y la pureza en la investigación de la conciencia. Afirmo que han de tener carácter de principios toda vez que han de anteceder a la investigación empírica y, de hecho en esta propuesta, han de determinar la perspectiva bajo la cual dicha investigación ha de proceder y mediante la que se han de evaluar sus resultados. Estos dos principios son establecidos por vía de la reflexión filosófica, de modo que su validez no está sometida a ningún criterio empírico (no hay experimento que “demuestre” la no trascendentalidad de la conciencia ni la imposibilidad de su estudio en forma pura). De ahí el carácter teórico de ambos principios.

El principio de trascendentalidad afirma que no hay nada que exceda al ámbito de la conciencia, incluida la conciencia misma como objeto de estudio. Identificar, estudiar y comprender la conciencia es sólo posible para un ser que sea él mismo consciente. Por lo tanto, se impone la reflexión sobre los propios estados de conciencia del ser que investiga con la finalidad de estar en posición de reconocer las estructuras generales de las vivencias que, posteriormente, han de ser sometidas a comprobación y explicación empírica (en forma de correlaciones causales). El principio de trascendentalidad guía así la investigación desde un inicio, imponiendo límites (los de las estructuras universales halladas mediante la reflexión

¹⁰⁴ Véase capítulo I.2.

fenomenológica), estableciendo el campo de aplicación significativo de lo que entendemos por conciencia y diluyendo especulaciones e ilusiones conceptuales como la que da lugar al debate sobre la posibilidad de un estudio objetivo de la conciencia (el llamado problema de la brecha explicativa) o a aquel sobre seres conductualmente idénticos a los seres humanos, pero sin las “cualidades subjetivas de la conciencia”.

Por su parte, el principio de pureza afirma que la investigación sobre la conciencia ha de ser emprendida, en primera instancia, con independencia de cualquier otro ámbito de existencia ajeno a ella. Es decir, ha de ser estudiado lo que de esencial tiene la conciencia en tanto ella misma: con independencia de las determinaciones físicas, biológicas o subjetivas de los seres conscientes que somos. Cómo la conciencia se correlaciona con tal sustrato físico o biológico es una tarea posterior en el proceso de investigación que ha de ser llevada a cabo por las disciplinas empíricas. Bajo este segundo principio, lo que se afirma es que es necesaria una investigación descriptiva de la conciencia que sea capaz de brindar las condiciones generales (libres de determinaciones empíricas de cualquier tipo) de comprensión del término que nos ocupa y de los correspondientes estados de conciencia estudiados.

La investigación de una psicología fenomenológica es una investigación *descriptiva* de su objeto. La actividad del fenomenólogo se lleva a cabo mediante la observación reflexiva de las vivencias con el fin de señalar su estructura, sus características intencionales en general y su dinámica. Al igual que en cualquier otra disciplina pura (la matemática pura o la geometría, por ejemplo), el investigador se mueve en el campo de lo lógicamente posible. Los hallazgos de esta investigación descriptiva han de ser válidos en toda conciencia posible en que apliquemos

significativamente el término “conciencia”. Por supuesto, estos hallazgos han de ser igualmente válidos en las condiciones reales de instanciación de la conciencia que le interesa a las ciencias empíricas estudiar. Son estas últimas ciencias las que tienen a su cargo una labor *explicativa*: deben de lograr establecer las correlaciones causales necesarias para dar cuenta de cómo es que la conciencia, con las características propias de toda conciencia posible descritas por la investigación pura de la fenomenología, se realiza (neuroanatomía), funciona (neurofisiología, neuropsicología, psicología cognitiva) y se desarrolla (biología, psicología evolutiva) en las condiciones empíricas en que nos encontramos los seres conscientes que somos.

Lo que sea válido en el campo de la investigación empírica lo es también en el de la investigación pura, más no así a la inversa. Las múltiples formas en que se realiza la conciencia empírica (la humana, por ejemplo) están limitadas por las leyes físicas, biológicas y neurales que nos rigen. Para conocer dichos límites son necesarias las correlaciones empíricas (cerebro-estado mental; función evolutiva-estado mental, etc.), pero no son suficientes. Los estudios de neuropatologías específicas son también de inestimable utilidad. En todos estos hallazgos habrá, sin duda, abundante y profundo contenido empírico que colaborará a explicar el tipo de conciencia que somos. No obstante, el hallazgo previo de las condiciones generales de la conciencia por medio de la reflexión es necesario para saber cómo y hacia dónde dirigir la mirada empírica por medio de la elaboración de preguntas significativas primero, y del diseño de experimentos y la interpretación de resultados después. De lo contrario, corremos el riesgo de caer en el avance desarticulado y ciego de la subespecialización empírica sin tener las herramientas necesarias para organizar los resultados en una teoría posterior *descriptivo-explicativa* de la conciencia.

Finalmente, hay que señalar el punto ventajoso del que parte la investigación de la conciencia que se fundamenta en los principios teóricos aquí indicados. Como producto de la labor descriptiva de la fenomenología y del reconocimiento de las estructuras inmanentes de la conciencia como el campo original de estudio, podemos establecer actitudes procedimentales con las que se ha de regir la investigación y que tienen consecuencias tanto teóricas como metodológicas: la eliminación de juicios sobre todo aquello que no esté inmediatamente presente a la conciencia, el rigor en la descripción y la constante autocrítica. En principio, estas son actitudes que toda ciencia, empírica, pura o formal, podría suscribir. Sin embargo, la práctica de la neurociencia cognitiva a menudo pasa por alto la consideración de estas actitudes. Tener presente en todo momento estas guías procedimentales acarrea una consecuencia benéfica para nuestra investigación: la eliminación, desde su origen, de toda analogía, metáfora y presupuesto.

En efecto, según hemos visto,¹⁰⁵ uno de los principales obstáculos que ha enfrentado la investigación empírica de la mente desde las ciencias cognitivas surge por la adopción acrítica de un presupuesto especulativo: la analogía entre cerebro y computadora. Alrededor de esta idea se organizó y dirigió el proyecto de investigación, tanto en su carácter filosófico como empírico, que aquí hemos señalado como cognitivismo. Si bien es cierto que a partir de la analogía computacional se han desarrollado estudios con resultados exitosos en la comprensión de algunos procesos mentales, también es verdad que se trata de una idea que no ayuda a la

¹⁰⁵ Véase capítulo II.

comprensión de la estructura y dinámica de los estados mentales en general fuera de las muy limitadas condiciones experimentales del laboratorio.¹⁰⁶

La razón de esta deficiencia del cognitivismo es clara: la analogía computacional no está reflexivamente fundada, es decir, no hay nada en el ejercicio mismo de la conciencia, que podamos descubrir por reflexión, que nos indique su verdad. Tal analogía tampoco está empíricamente derivada. Antes al contrario: de la postulada semejanza entre cerebro y computadora se pasa a la búsqueda de evidencia que la soporte. Si a la luz de los resultados negativos no se está dispuesto a abandonar la analogía, entonces ésta se convierte en el dogma teórico que hoy en día es el cognitivismo.

Por otra parte, tampoco es de esperar que con experimentos diseñados dentro del dogma cognitivista logremos obtener, o reconocer incluso, resultados que demuestren la inutilidad de la analogía en cuestión.¹⁰⁷

La fenomenología, por el contrario, al ofrecer una perspectiva descriptiva, rigurosa y reflexiva, nos previene contra cualquier especulación previa. Sin duda, los modelos, metáforas, comparaciones y analogías son parte importante de cualquier proceso de investigación y/o de exposición de los resultados de dicha investigación, pero esto sólo ha de ser cierto una vez que el objeto de estudio haya sido descrito en forma libre de preconcepciones. Esto ha de estar

¹⁰⁶ Estas condiciones experimentales, a su vez, normalmente diseñadas bajo la especulación teórica sobre la manipulación simbólica del cerebro con base en reglas computacionales.

¹⁰⁷ Como ya se ha mencionado en un apartado anterior (III.2), esto mismo es de suponer respecto de otras ideas especulativas que hoy en día son causa de agitados debates en la neurociencia cognitiva y en la filosofía de la mente.

reflejado tanto en la mencionada actitud, como en una de las herramientas específicas de nuestro método: la epojé.

c. Segunda propuesta: interacción metodológica

En la segunda parte de este trabajo se hizo la revisión crítica del desarrollo de la investigación empírica de la mente y de su filosofía con la finalidad de sacar a la luz los supuestos teóricos de carácter especulativo subyacentes al cognitivismo. Como toda revisión crítica de los fundamentos teóricos de una disciplina, tal labor es realizada desde la filosofía misma.

Ahora corresponde esbozar las líneas generales de un método para la investigación de los estados de conciencia en donde participen tanto la filosofía como las ciencias empíricas. La presente propuesta puede ser nombrada como una **Colaboración Bidireccional entre Fenomenología y Ciencia (CBFC)** y consta de cinco grandes pasos en donde se integran tanto las ciencias empíricas como las herramientas filosóficas de la reflexión y el análisis.¹⁰⁸

La sucesión de los cinco pasos del método se presenta en el siguiente esquema (Figura 1):

¹⁰⁸ Hay que recordar que aquí se entiende que son tres las principales tareas filosóficas: la crítica a los fundamentos teóricos de una disciplina, la reflexión de la conciencia sobre sí misma y el análisis de los conceptos usados en toda elaboración teórica. Véase el capítulo III.1.

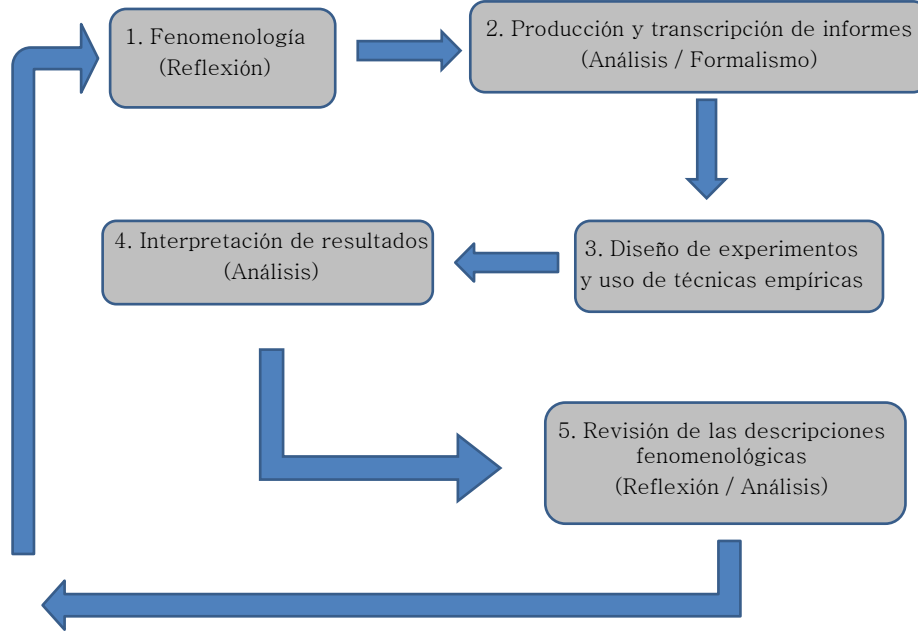


Fig. 1. Pasos del método

Como puede observarse, en esta propuesta se alternan consecutivamente las herramientas filosóficas del análisis y la reflexión con las técnicas de las ciencias empíricas de la conciencia. Se propone que el proceso de investigación inicie con la descripción fenomenológica de las vivencias de conciencia a estudiar y finalice en una nueva revisión del proceso descriptivo para su eventual corrección o especificación a la luz de los hallazgos empíricos.

Los pasos 2 y 4 del método están destinados a articular los resultados fenomenológicos con la labor empírica de la neurociencia cognitiva. Así, el paso 2 tendrá como objeto la depuración y formalización de las descripciones obtenidas en el primer paso con la finalidad de idear experimentos cuyo diseño someta a comprobación la descripción de la estructura de los estados de conciencia descritos. Por su parte, el paso 4 deberá garantizar que los resultados

obtenidos en la aplicación de los experimentos del paso 3 se ajuste a los principios básicos de la perspectiva fenomenológica que aquí se ha esbozado. De esa manera se pretende dirigir la atención en forma constante a la eliminación de toda posible interferencia especulativa en la forma de prejuicios y preconcepciones de carácter metafórico o analógico sobre lo que deben ser los estados de conciencia y de cómo estos deben funcionar.

A continuación es necesario hacer algunos comentarios sobre cada uno de los pasos expuestos.

i. **Descripción fenomenológica:**

Con base en lo dicho previamente en torno a las herramientas fenomenológicas,¹⁰⁹ las descripciones de los estados de conciencia que nos interese estudiar se ha de llevar a cabo mediante el siguiente esquema:

¹⁰⁹ Véanse capítulos I.3 y el inciso a) del presente apartado.

Concepto fenomenológico	Herramienta	Acción
Reducción fenomenológica	Epojé	1) Experiencia 2) Retención 3) Aislamiento
Reducción eidética	Intuición de esencias	Libre variación (percepción / imaginación)
Análisis intencional	Análisis intencional	Descripción: 1) de horizontes intencionales de las vivencias 2) de las unidades sintéticas de sentido en el objeto

Fig. 2 Herramientas fenomenológicas

La epojé aquí se presenta como un paso metodológico a diferencia de la epojé entendida como actitud que ha de observar en todo momento el investigador y a la que nos hemos referido previamente. Para hacer uso de esta primera herramienta el sujeto debe de: 1) encontrarse en la experiencia x , 2) retener x en la conciencia, 3) considerar x en sí misma con independencia de cualquier otra vivencia y de cualquier juicio sobre su objeto intencional. Por la naturaleza de la investigación descriptiva de las vivencias propia de la fenomenología, la epojé es un paso necesario en toda investigación sobre la conciencia.

En cambio, la intuición de esencias y el análisis intencional son herramientas que pueden ser usadas de acuerdo al objetivo perseguido en la investigación y de acuerdo al tipo de vivencia estudiado. Hay que recordar que esa es precisamente la utilidad de considerar estos

procesos fenomenológicos como herramientas y no precisamente como pasos rígidos e inalterables de un algoritmo.

Será necesario el adiestramiento de los sujetos en el uso de las herramientas fenomenológicas. Tal adiestramiento ha de poner énfasis en que el sujeto sea capaz de mirar en forma reflexiva su vivencia con el fin de encontrar y describir detalles que, en primera instancia, no resultan evidentes: con la guía del investigador, y en diversos momentos de acuerdo a los diversos objetivos que se persigan en el experimento en cuestión, ha de poder mirar y analizar reflexivamente la retención de la experiencia (que sea capaz de diferenciarla de la memoria, por ejemplo); practicar el aislamiento de dicha experiencia; comprender y ejercer la libre variación a partir de su vivencia y podría identificar y describir aspectos específicos de los diversos horizontes que integran su vivencia y características de las capas de significado implícitas en ella.

El adiestramiento ha de buscar la adquisición por parte del sujeto de ciertas habilidades para la producción de descripciones fenomenológicas cada vez más precisas. En tanto que se trata del adiestramiento en el ejercicio de una técnica, no se requiere que el sujeto se introduzca a la fenomenología en tanto disciplina teórica. No se trata de un adiestramiento teórico, sino de la adquisición de una técnica. La fenomenología en tanto disciplina teórica sobre el conocimiento y la conciencia está integrada ya en los fundamentos mismos de la investigación que han sido delineados previamente.¹¹⁰

¹¹⁰ Véase inciso b) del presente capítulo.

No obstante, hay que estar al tanto de que un adiestramiento de los sujetos como el requerido tampoco es tarea sencilla. Algunas recomendaciones son necesarias para que el investigador guíe de manera correcta la tarea. Reeder (2010) brinda las siguientes recomendaciones heurísticas que pueden ser utilizadas en el proceso para alcanzar la eficacia en la producción de descripciones fenomenológicas: 1) enfocarse en cómo aparece el objeto y no en qué objeto es; 2) comenzar describiendo objetos para después enfocarse en elementos más abstractos como las relaciones entre objetos; 3) realizar la retención con los ojos cerrados;¹¹¹ 4) describir el mismo objeto en varias ocasiones; 5) evitar dar explicaciones histórico-causales del objeto; 6) evitar incurrir en el análisis del significado del concepto (palabra) por sobre la descripción de la experiencia retenida; 7) permanecer en la descripción de la vivencia retenida y no de la corriente actual de conciencia; 8) no atender propiamente a la estructura sintáctica de la descripción, pues ésta podrá ser mejorada y depurada con posterioridad.

ii. **Producción y transcripción de informes.**

La descripción de la experiencia realizada por los sujetos en el primer paso ha de permitir idear experimentos que arrojen luz sobre la realización psicológico-neural de las vivencias. Para ello es necesario estandarizar las descripciones en un lenguaje que ponga en evidencia las distintas relaciones intencionales propias de cada tipo de estado de conciencia, así como que sea capaz de señalar las relaciones existentes entre diferentes estados. Esto será útil para la empresa al facilitar la comunicación entre investigadores y para tener una guía clara sobre los tipos de

¹¹¹ Esto, para evitar la interferencia de la percepción visual actual, que en sí misma es otra vivencia distinta y que acostumbra tener una fuerte impronta en el proceso de aislamiento y descripción de la vivencia retenida.

correlaciones con los datos empíricos que deberíamos encontrar en la experimentación. El objetivo es contar con una notación capaz de eliminar en la medida de lo posible la ambigüedad, permitiendo al investigador designar a los componentes del acto mental de mejor manera que lo que permiten las largas y ambiguas expresiones del lenguaje ordinario utilizado en las descripciones. Una forma de caminar hacia ese objetivo la podemos encontrar en la propuesta de Marbach (2010) quien introduce el rigor formal para la transcripción de descripciones reflexivas por medio de una notación específica para designar tanto los tipos de vivencias, como sus relaciones funcionales.

Por supuesto, todo lenguaje formal tiene como deficiencia la pérdida de la riqueza significativa utilizada en las descripciones de los sujetos. Eventualmente, se esperaría que todos los elementos estructurales de las vivencias, de sus relaciones intencionales y de su dinámica pudieran ser traducidos al formalismo. Si bien esto es irrealizable de inicio, la recomendación de que el sujeto lleve a cabo repetidos intentos en sus descripciones para ganar pericia y especificidad, así como el paso final del método en que se deberán revisar las descripciones realizadas a la luz de los resultados empíricos, debería abonar a conseguir una traducción cada vez más precisa.

El propio lenguaje formal ha de ser progresivamente refinado y ampliado para dar cuenta de más elementos y relaciones de las vivencias a describir. Por lo pronto, se propone aquí el formalismo avanzado por Marbach por tratarse de un lenguaje que cumple bien en asignar operadores para cada uno de los principales elementos estructurales de las vivencias a

formalizar. Este simbolismo puede ser bien aplicado a vivencias de tipo representativo como la percepción, el recuerdo o la imaginación y extendido posteriormente, y con los debidos ajustes, a otras vivencias como las emotivas o volitivas.

Para lograr la traducción, Marbach propone el uso de una notación en donde estén representados los tipos de vivencias (tres letras mayúsculas: PER, IMA, REP, etc), los objetos intencionales (letras minúsculas: “y”, “x”, etc.), el modo bajo el que consideramos la aparición de tales objetos (“|” para objetos reales, “|” para objetos ficticios) y las relaciones dinámicas establecidas entre los actos mentales (paréntesis, corchetes, paréntesis cuadrados).

La especificidad técnica del formalismo descrito excede los límites expositivos de este apartado. Para revisar en detalle la propuesta remito al lector al texto en donde el propio Marbach (2010) presenta las variantes de su notación y su utilidad para los estudios cognitivos de la conciencia. Sin embargo, aquí habremos de presentar algunas fórmulas para ejemplificar la manera en que se pueden traducir algunas vivencias bajo la notación indicada.

En el caso más sencillo, tendríamos que la fórmula

PERx

traduciría una vivencia del tipo: “Me encuentro actualmente percibiendo el libro”, en donde las letras mayúsculas representan el tipo de acto de conciencia realizado (la percepción, en este caso) y la letra minúscula, el objeto intencional de tal acto.

En un nivel de complejidad mayor, una fórmula del tipo:

$$(\text{REP}p(x) \vdash [\text{PER}]) \vdash x$$

traduce la estructura del recuerdo (“REP”, por tratarse de una vivencia REPresentativa) de la percepción (“[PER]”) de un objeto (“x”), sucedida en el pasado (“p(x)”) que se asume como real (esta realidad se asume tanto del objeto percibido como del acto mismo de la percepción por los operadores “ \vdash ”).

Una manera aún más detallada (que toma en cuenta más elementos de la descripción reflexiva) del recuerdo de una percepción, sería la siguiente:

$$i \text{ ______ } (\text{REP}p(x) \vdash [\text{PER}]) \vdash x \\ (\text{PRE})s$$

que se interpreta así: “Yo (“i”), al tiempo que percibo actualmente mi contexto (“s”), recuerdo haber percibido en el pasado un objeto (“x”) como real (“ \vdash ”).”. Las siglas “PRE” hacen referencia a una vivencia que da su objeto como PREsente, en este caso la percepción del cuarto en que me encuentro, en el momento en que llevo a cabo el recuerdo.

Como se puede observar, esta notación es lo suficientemente flexible como para poder reflejar estructuras de vivencias con un grado de complejidad mayor. Tomemos por caso una

vivencia común en un museo. Observo un caballo en el retrato ecuestre de un dignatario. En realidad, no estoy observando el caballo actualmente, sino manchas sobre un lienzo que me evocan un caballo. Si logro identificar tales manchas como un caballo es gracias a que en alguna ocasión previa he percibido cuando menos alguno. No obstante, con seguridad nunca percibí exactamente el caballo representado, por lo que se trata de un objeto verosímil (en la imaginación) presuntamente percibido (en el modo de no actualidad). Así, la fórmula que traduciría esta vivencia sería:

$$i \text{ (PRE)s } \text{ (REP — [PER]) — x } | \text{ — x } \\ \text{ y}$$

Lo cual se lee: “Yo, a quien actualmente se me presenta el contexto “s”, me represento un objeto “x” verosímil (segundo “—x”), ficciosamente percibido tomado como irreal (primer “—x”) gracias al objeto “y” que actualmente percibo (las manchas en el lienzo).”

De esta manera se pueden crear fórmulas que traduzcan vivencias recursivamente más complejas del tipo: recordar haber recordado que percibí un caballo en una pintura; recordar haber recordado algo (hoy recuerdo que ayer recordé el caballo que vi en el cuadro del museo un año atrás); imaginar que se imagina un objeto fantástico (imagino que, estando de viaje imagino un objeto), imaginar que se recuerda una fantasía (me imagino soñando un objeto irreal inventado por mí), etcétera.

Más adelante se hablará sobre los posibles casos de aplicación de una técnica formal como la de Marbach. Baste finalmente con hacer un par de señalamientos sobre la necesidad de este segundo paso dentro del método propuesto.

En primer lugar, la dificultad de la traducción no sólo radica en capturar y formalizar la estructura de las vivencias descritas en el primer paso, sino también en lograr identificar con claridad dentro de las descripciones en qué casos se está refiriendo el sujeto a una percepción, un recuerdo o a un acto de imaginación. Se espera que las descripciones sean cada vez más precisas en estas distinciones. Sin embargo, siempre queda espacio para las dudas y las interpretaciones incorrectas. Es aquí en donde cobra relevancia el ejercicio de la facultad filosófica del análisis conceptual: hay que evitar principalmente incurrir en errores de desplazamiento o confusión de significados. Lo que se pretende es ser coherente en la identificación y traducción de los elementos de las vivencias reportadas con presunto rigor fenomenológico por parte de los sujetos.

En segundo lugar, hay que hacer énfasis en la ventaja que añade la formalización fenomenológica a los estudios empíricos. Estos últimos muestran el sustrato físico (el *qué*), pero no la forma que toma la relación entre los diversos estados de conciencia (por ejemplo, entre la percepción y la imaginación) ni las relaciones intencionales propias de cada estado (el *cómo*). Esto no está expresado en forma alguna en la evidencia neural. Son las estructuras de tales relaciones las que serán idealmente reflejadas en la formalización, alumbrando así la posibilidad de idear nuevos y más adecuados experimentos.

iii. **Diseño de experimentos y uso de técnicas empíricas.**

A través de la descripción fenomenológica hemos de obtener los rasgos esenciales de los estados de conciencia, tanto en sus relaciones intencionales, como en sus relaciones dinámicas con otros estados. Estos dos tipos de relaciones han de poder ser aislados y formalizados de modo que sean exhibidos con claridad en un lenguaje unívoco. El siguiente paso del método será el uso de estas estructuras intencionales y dinámicas para el diseño de experimentos que nos puedan brindar datos útiles sobre la realización psicológico-neural de los estados descritos, así como para el eventual refinamiento o corrección de las descripciones originales.

De acuerdo con esto, el diseño de experimentos no ha de ser circunstancial ni especulativo pues ha de estar dirigido a encontrar las condiciones psicológico-neurales de ciertas estructuras específicas halladas por la reflexión, sobre las cuales no se establece ninguna preconcepción analógica o metafórica. El diseño experimental deberá aislar los estados en cuestión (percepción, imaginación, recuerdo, etcétera) con el fin de obtener los datos de su realización empírica en lo concerniente a los dos tipos de relaciones antes mencionados. Con los datos obtenidos se han de poder responder las dos preguntas generales: 1) ¿Cómo se realiza en forma psicológico-neural la representación de “x” bajo el modo de “AAA”? y 2) ¿De qué manera se correlacionan empíricamente los estados “AAA” y “BBB”?¹¹²

Como se expuso, la formalización de las descripciones exhibe la manera en que un objeto se nos presenta bajo el modo de conciencia investigado: como objeto real, como no

¹¹² Recordemos que en la notación de Marbach la “x” simboliza el objeto intencional y las tres letras mayúsculas se usan para designar el tipo de estado mental en cuestión.

actual, como posible, etcétera. De la misma manera, han de quedar exhibidas las relaciones entre diferentes modos de presentación (estados de conciencia): por ejemplo, la relación existente entre el recuerdo y la percepción de un objeto real en el pasado, o la relación entre la percepción y la imaginación de un objeto posible a partir de un objeto real. Son estas las relaciones para las cuales pretenderemos encontrar los datos empíricos de su realización.¹¹³

En las ciencias de la mente y el cerebro se cuenta con una amplia gama de técnicas para la búsqueda y obtención de datos. En forma general, podríamos distinguir entre técnicas de uso psicológico y técnicas de uso neural. Por supuesto, cualquier distinción de este tipo es necesariamente insuficiente toda vez que la mayoría de las veces se requiere de la participación de varias técnicas en el transcurso de un experimento, de modo que una distinción clara y tajante entre dos grupos de herramientas empíricas tiene algo de artificial. La distinción aquí propuesta sólo intenta indicar que algunas de las técnicas empíricas de la neurociencia cognitiva recurren al testimonio del sujeto en la ejecución de una tarea (técnicas psicológicas), mientras que otras intentan obtener información de la estructura y funcionamiento cerebral, principalmente, con independencia de dicho testimonio (técnicas neurales).

Los informes obtenidos por las técnicas psicológicas son simples reportes de experiencia. Con frecuencia, se limitan sólo a dar una respuesta afirmativa o negativa o, incluso, a presionar un botón o a realizar una tarea sencilla (informar sobre el número de objetos percibidos o seleccionar un número de una escala para calificar un estímulo, por ejemplo). En otras ocasiones, en cambio, se le pide al sujeto hacer un informe de la manera en

¹¹³ Sobre la confirmación o refutación de las descripciones a partir de la evidencia empírica, véase más abajo el punto 5 del presente inciso correspondiente a la revisión de las descripciones fenomenológicas.

que ejecutó la tarea requerida. En ninguno de estos casos, por supuesto, se trata de nada parecido a las descripciones fenomenológicas de los estados de conciencia. Mientras que los informes empíricos no requieren entrenamiento alguno y están basados en la percepción (“Indique cuando vea el punto de luz”), en la memoria (“Indique cuántos números recuerda de la lista presentada”) o en la introspección (“Indique el método que siguió para afirmar que se trataba de la misma figura en posiciones diferentes”), las descripciones fenomenológicas, en cambio, requieren de una cierta experiencia y se llevan a cabo en la retención por vía de la facultad de la reflexión. Los informes del sujeto en el laboratorio, por lo tanto, no substituyen a las descripciones reflexivas del paso uno ni se contradicen con ellas.

Por su parte, las neurociencias cuentan con gran variedad de formas de obtención de datos. Cada una de las disciplinas que estudian el sistema nervioso cuenta con su conjunto de técnicas. Así, tenemos, por ejemplo, técnicas específicas en neuroanatomía o en neurofisiología. En los últimos cuarenta años se ha desarrollado toda una disciplina, la neuroimagen, a partir de las nuevas formas de escaneo cerebral: EEG, TAC, MEG, MRI, PET, fMRI. Todas ellas aportan información sobre la estructura y la actividad del cerebro de formas poco o nada invasivas. Sin embargo, la información obtenida por estas vías no es siempre del mismo tipo ni es siempre todo lo directa y eficaz (en resolución temporal y espacial) que el científico quisiera. Es por eso que se han de observar ciertas consideraciones con el fin de poder interpretar y utilizar sus resultados.

iv. **Interpretación de resultados.**

Gracias a las múltiples técnicas actuales de investigación en neurociencias, tenemos una gran cantidad de datos sobre la estructura y funcionamiento del sistema nervioso. El entusiasmo por el avance que ha representado la introducción de algunas de estas técnicas, en particular de la Resonancia Magnética Funcional (IRMf) y de la Tomografía por Emisión de Positrones (TEP), ha llevado a poner poca atención en los problemas de interpretación de resultados. Con frecuencia, no se siguen las inferencias teóricas que se postulan a partir de la evidencia obtenida. Esto se debe a que entre los datos obtenidos y la confirmación o refutación de los enunciados teóricos existen asunciones no siempre explícitas ni confirmadas sobre el funcionamiento de los dispositivos de escaneo cerebral y sobre las relaciones entre la activación cerebral y los estados psicológicos que se pretende evaluar.

Por lo tanto, las inferencias teóricas a partir de la evidencia empírica han de ser antecedidas por un análisis del funcionamiento y de los límites de las técnicas usadas para evitar el deslizamiento de especulaciones o preconcepciones teóricas no sustentadas. Para ello, habrá que tomar en cuenta las siguientes consideraciones antes de hacer uso de los datos: 1) tener claro el aspecto específico que evalúa el tipo de escaneo elegido (estructural, funcional); 2) tener clara la relación entre la variable o aspecto que se desea evaluar (el estado psicológico en cuestión) y el indicador medido (variación de los niveles de oxígeno en la sangre, por ejemplo); 3) consideración de la eficacia en la medición de la técnica elegida (resolución espacial y temporal); 4) revisión de los criterios de selección del área cerebral a estudiar; 5) tomar en cuenta los límites y alcances de la técnica utilizada y 6) distinción de la fuerza con

que se afirman las evidencias obtenidas a partir de la evidencia (si se afirman como comprobadas, probables o especulativas).

Algunas de las técnicas disponibles dentro de la neuroanatomía, por ejemplo, nos permiten establecer conexiones entre diferentes áreas a partir del estudio de los tejidos cerebrales. Esto es útil para conocer las interconexiones anatómicas del cerebro, pero no nos revela nada sobre sus funciones ni sobre las relaciones entre las áreas cerebrales y los estados de conciencia presuntamente asociados.

Para establecer éste último tipo de relaciones se han utilizado la estimulación directa cortical (durante el desarrollo de operaciones cerebrales) y los registros intracelulares para la identificación de la activación de neuronas específicas durante la ejecución de una tarea determinada. Aunque existen claras e inobjetables relaciones establecidas gracias a estas técnicas entre áreas del cerebro y funciones motoras, sensoriales y de procesamiento del lenguaje, la correlación con funciones cognitivas, volitivas o emotivas más complejas no es clara ni unívoca. Aquí se hace necesario en la valoración de los datos, a partir de los que se intenta sustentar las relaciones en cuestión, un análisis general de la necesidad y la suficiencia de la activación de las áreas cerebrales para la realización de funciones mentales.¹¹⁴ Además, por su invasividad, los registros intracelulares son llevados a cabo en animales (gatos, ratas o

¹¹⁴ Un análisis aún más preciso y completo de estas relaciones habría de incluir, como necesario, el trabajo de otros sistemas como es claramente el caso del sistema endócrino para la ejecución de las emociones.

macacos), de modo tal que la evidencia obtenida no es necesariamente idéntica ni extrapolable sin más al cerebro humano.¹¹⁵

Para el estudio de la necesidad o suficiencia de un área cerebral en la realización de una función mental pueden resultar de mucha utilidad los estudios de lesiones cerebrales, la destrucción selectiva de células nerviosas (en el caso de pacientes epilépticos o con Parkinson) y la inactivación transitoria por anestesia cerebral o por Estimulación Magnética Transcraneal (EMT). La falta de capacidad del paciente para ejecutar una función después de la aplicación de alguna de estas técnicas sería evidencia de una relación fuerte entre zona cerebral y función. No obstante, hay que tener en cuenta la plasticidad del cerebro para reasignar, cuando menos en parte, la función atrofiada (con lo que la zona inhabilitada perdería su carácter de necesaria) y el problema circunstancial de que difícilmente se pueden encontrar lesiones cerebrales idénticas con idénticos déficits mentales, lo cual complica la generalización inductiva de las relaciones halladas.

Las técnicas de neuroimagen como la Tomografía Axial Computarizada (TAC) y la Imagen por Resonancia Magnética (IRM) permiten el estudio no invasivo de la estructura cerebral en imágenes que muestran cortes a distintos niveles. Aunque estas técnicas pueden ser muy útiles para el estudio de traumatismos, tumores y lesiones cerebrales, no aportan

¹¹⁵ Tal es el caso de la evidencia sobre la existencia de las neuronas espejo. El descubrimiento original (Gallese, Fadiga, Fogasi & Rizzolatti, 1996) se realizó por registro intracelular en cerebros de macacos. La evidencia de sistemas espejo similares en humanos se ha recolectado por técnicas no invasivas como la IRMf, EEG y EMT. Si bien es cierto que hay fuerte evidencia que hace que la comunidad científica, en general, acepte la existencia de tales sistemas neuronales en el humano, no hay una inferencia deductiva que conecte esta última convicción con los resultados originales encontrados en macacos. Un salto inferencial aún mayor es aquel que se da cuando se intentan sustentar teorías complejas sobre la cultura, el arte, la psicología o la evolución del hombre a partir de la función de los sistemas espejo en el cerebro humano.

información sobre la función de las zonas estudiadas. Además, en el caso de la TAC la eficacia espacial y temporal de los datos que se obtienen es baja en comparación a otras técnicas.

Esta eficacia es mejorada con creces por las técnicas de neuroimagen funcional. El Electroencefalograma (EEG) y el Magnetoencefalograma (MEG) aportan datos con una alta resolución temporal, pues son obtenidos a través de indicadores asociados a la actividad eléctrica del cerebro. El problema con el EEG es que se trata de un índice de la suma de todos los sucesos eléctricos de la cabeza (incluidos el cerebro, la piel, la sangre, los músculos y los ojos). Y aunque se han establecido correlaciones estables entre algunas configuraciones y estados de conciencia determinados (sueño, vigilia, estados de coma, etcétera) no resulta una técnica adecuada para aislar estados complejos más específicos y, por supuesto, tampoco para señalar las zonas cerebrales asociadas.

En cuanto al MEG, tiene la virtud de detectar los campos producidos por la actividad neuronal de zonas específicas. Eso puede brindar información importante sobre las zonas asociadas a determinadas funciones (pero, nuevamente, con las reservas propias de la postulación de tales relaciones). El problema radica en que esta técnica requiere al menos de la activación de 30,000 neuronas para poder emitir un registro. Además, hay zonas cerebrales (aquellas que no están en la corteza) cuya actividad es difícilmente registrada por esta vía.

Finalmente, tenemos las técnicas funcionales de alta resolución espacial: la Tomografía por Emisión de Positrones (TEP) y la Imagen por Resonancia Magnética Funcional (IRMf). En la primera, se detecta la actividad metabólica en cada zona del cerebro, marcando

radioactivamente algunas sustancias requeridas por las neuronas para su funcionamiento, como la glucosa. La IRMf, en cambio, utiliza como indicador de la actividad metabólica del área cerebral en cuestión la relación entre hemoglobina reducida y hemoglobina oxidada en el cerebro a partir del uso de campos magnéticos. En ambos casos, se pueden evaluar con bastante precisión las áreas cerebrales activas durante la realización de una tarea. No obstante, como se puede observar, la medición en ambas técnicas no es directa. Lo que se evalúa en forma directa es la actividad metabólica del cerebro, a partir de la cual se infiere la actividad neuronal.

En particular, la IRMf ha tenido gran impacto en el avance del conocimiento que hemos acumulado en las últimas décadas sobre el funcionamiento cerebral. Sin embargo, el entusiasmo ante esta utilidad debe ser moderado cuando se observan con atención los problemas técnicos y metodológicos que implica su aplicación.¹¹⁶ Señalemos algunos de estos problemas.

En primer lugar hay que indicar que la asignación de funciones mentales a zonas cerebrales a partir de los datos de la IRMf implica la asunción de las siguientes relaciones en forma directa: estímulo-actividad neuronal; actividad neuronal-metabolización del oxígeno en sangre (señal BOLD, por sus siglas en inglés: *Blood Oxygen Level Dependent contrast*) y zona de activación-función mental. Cada una de estas relaciones cuenta con objeciones para ser afirmada. Por ejemplo, la relación entre activación neuronal y sistemas vasculares es compleja, de modo tal que es posible encontrar factores que alteren la señal BOLD que no estén directamente relacionados con la actividad neuronal: ingesta de sustancias, estado de ánimo del

¹¹⁶ Al respecto véase González-García, Tudela & Ruz, 2014.

sujeto, etcétera. Hay que ser cauteloso también al momento de asignar funciones a ciertas zonas cerebrales de acuerdo con su presunta activación, pues la IRMf no parece ser igualmente sensible a todas las diferentes capas cerebrales. Esto abre la posibilidad de que existan zonas de activación durante el ejercicio de una función que sean oscuras para nuestra medición.

Un problema más a considerar es la metodología en el tratamiento de los datos. La información arrojada por la IRMf se organiza en unidades tridimensionales de información del cerebro (*voxel*). El investigador ha de utilizar herramientas estadísticas para determinar cuáles son los vóxeles activos durante la ejecución de una función mental. Esto acarrea problemas añadidos relacionados con la cantidad de información que se ha de procesar, con los vóxeles de las zonas cerebrales que serán tomados como relevantes (lo cual implica ya una pre-selección de las zonas que se consideran asociadas a una función mental) y con la selección de las herramientas estadísticas a utilizar. Todos estos problemas pueden derivar en la obtención de distintos conjuntos de datos observables y, por lo tanto, a la obtención de distintas inferencias teóricas.

Hay que recordar que la aplicación de estas técnicas nos ha de poder arrojar información sobre la realización neural de las relaciones intencionales y funcionales de los estados de conciencia descritos y formalizados previamente. Son dos aspectos para los que debemos encontrar evidencia neuronal: la codificación de los distintos tipos de objetos intencionales (patrones para objetos materiales, imaginados, recordados, abstractos, en el modo de la actualidad o de la no actualidad, relaciones, etcétera) y para relaciones estables entre distintos estados de conciencia: recuerdo-percepción, percepción-emoción, etcétera. La selección de la

técnica en cuestión ha de estar regida por la adecuación a estos dos objetivos. Esto señala hacia la necesidad de utilizar distintas técnicas más allá de la IRMf que tan valorada es hoy en día. Sin duda, tal técnica resulta de gran utilidad en lo que a identificación eficaz de zonas de activación se refiere (con las reservas antes señaladas). Pero el uso de técnicas como las neuroanatómicas o de rastreo de neuronas individuales puede ser también de mucha utilidad cuando busquemos relaciones entre funciones mentales o identificación de codificaciones neurales para objetos específicos.

v. **Revisión de las descripciones fenomenológicas.**

Según lo dicho hasta aquí, el diseño de los experimentos ha de estar regido por la búsqueda de las realizaciones neurales de las relaciones intencionales y funcionales de los estados de conciencia descritos fenomenológicamente. La descripción, por lo tanto, ha de producir enunciados que sirvan de hipótesis para la búsqueda de patrones de activación neural y de conductas específicas por parte de los sujetos.

No obstante, ¿qué pasa en caso de que los datos empíricos no fueran confirmatorios de las relaciones buscadas? Hay que recordar que partimos de la base de que una correcta descripción fenomenológica logra capturar la estructura esencial de las vivencias de conciencia, y que esta estructura es encontrada por vía reflexiva. De tal modo, si las herramientas fenomenológicas son aplicadas correctamente, lo hallado por vía de la reflexión no puede ser directamente refutado por los resultados empíricos. Las estructuras esenciales, por un lado, y las realizaciones neurales, por el otro, son dos aspectos necesarios y complementarios en la

investigación de los estados de conciencia. Las descripciones que intentan capturar las estructuras de tales estados pueden ser refinadas a la luz de los resultados de los experimentos; y estos, a su vez, pueden ser adecuadamente diseñados y dirigidos según las descripciones en cuestión para encontrar las realizaciones neurales correspondientes.

Por lo tanto, ante posibles resultados negativos a partir de los datos empíricos, lo que quedaría eventualmente en cuestionamiento sería alguno de los siguientes tres procesos: 1) la precisión de las descripciones realizadas por los sujetos y, con ello, la eficacia para capturar adecuadamente las relaciones intencionales y funcionales del estado de conciencia en cuestión; 2) la adecuada traducción formal de las relaciones halladas por la reflexión y exhibidas en la descripción o 3) la adecuación del experimento diseñado para encontrar los correlatos neurales indicados en la formalización. En cualquiera de estos casos se hace necesaria una nueva revisión de todo el proceso para alcanzar descripciones, formalizaciones y diseños cada vez más precisos.

Por otro lado, la utilidad de los datos no se limita al establecimiento de correlaciones neurales. Los descubrimientos en los aspectos neural y psicológico nos han de servir como punto de partida para la búsqueda de nueva evidencia en la reflexión fenomenológica. Así, podemos preguntar: ¿De qué manera se muestra en la reflexión la actividad neural observada durante el experimento?, ¿Hay indicios en la evidencia reflexiva que puedan ayudar a comprender la activación de las zonas cerebrales indicadas durante el experimento? En ese sentido, se puede ver la aplicación de las herramientas fenomenológicas como una forma de extender la base empírica de observación (Lohmar, 2006). Se trata de encontrar la forma en que

se expresan en el campo de las vivencias, si acaso, las activaciones cerebrales halladas. Esta es la forma en que puede orientarse una nueva búsqueda de evidencia ahora en el sentido de la ciencia empírica hacia la reflexión fenomenológica.

d. Aplicación y posibles casos

El método aquí propuesto expone un conjunto de pasos en forma sucesiva que hacen viable una interacción fructífera entre los resultados de las descripciones fenomenológicas y las técnicas empíricas. Debido a su recursividad (el último paso ha de servir para hacer una nueva evaluación de las descripciones obtenidas en el primero con lo que se puede poner en marcha un nuevo proceso de formalización y de diseño experimental) el método ofrece una colaboración en dos direcciones entre las evidencias halladas a nivel reflexivo y a nivel empírico: en una primera dirección, una adecuada descripción ha de hallar las estructuras intencionales y funcionales del estado de conciencia estudiado; estas relaciones han de poder ser exhibidas con claridad en la formalización que, a su vez, será útil para dirigir la búsqueda de las realización psicológico-neural de las relaciones en cuestión. En una segunda dirección, los hallazgos empíricos podrán aportar pistas para una búsqueda más refinada de evidencia por la vía reflexiva.

No obstante, hay que observar que estas virtudes del método sólo podrán ser aprovechadas en la medida en que se gane pericia en la producción de las descripciones (lo que conlleva un adecuado adiestramiento de los sujetos) y un refinamiento cada vez mayor en la traducción formal de los hallazgos fenomenológicos. Por otro lado, la cautela en la

identificación y uso de los conceptos mentales¹¹⁷ y en la interpretación de los resultados empíricos¹¹⁸ hace del análisis filosófico una herramienta indispensable a lo largo del proceso para evitar incurrir en errores como la falacia mereológica o en el desplazamiento de significados.

En principio, el método podría ser útil para la investigación de cualquier estado de conciencia. Sin embargo, dadas las consideraciones anteriores, es evidente que se ha de comenzar por la descripción y formalización de los estados menos complejos y de los objetos intencionales menos abstractos. En momentos posteriores se podrán considerar más relaciones funcionales en la descripción de los mismos estados, así como estados cuya descripción implique la observación de otros estados complejos. Así, el proceso descriptivo y el lenguaje formal usado deberán estar sujetos a continua revisión y refinamiento con el fin de incluir los operadores necesarios para formalizar las estructuras de conciencia relevantes.

Es por esto que los estados perceptivos de objetos reales son el primer tipo de estados a considerar. No sólo los estados de percepción clara serán un primer campo de aplicación del método, sino también los estados de percepciones dudosas o que se lleven a cabo en circunstancias más complejas. La aplicación inicial del método a los estados perceptivos tiene un doble motivo: en primer lugar, se trata de estados sobre los que se fundan otros estados mentales o que tienen relación con ellos. En segundo lugar, son estados que han sido ampliamente estudiados por la tradición en la ciencia empírica de la conciencia. La evidencia empírica, por lo tanto, es abundante y ha dado lugar a diversas teorías sobre el funcionamiento

¹¹⁷ Véase capítulo III.2.

¹¹⁸ Véase la exposición del paso 4 del método en el presente capítulo.

de la percepción. Una perspectiva fenomenológica de estos estados puede poner en evidencia aspectos que hasta ahora han sido pasados por alto, al tiempo que se puede hacer una nueva interpretación de la evidencia que se encuentre libre de los supuestos implícitos típicos en los abordajes cognitivistas de la percepción.

Estados representativos como la memoria, la imaginación o la fantasía estarían en un siguiente nivel de complejidad dado que están fundados en estados perceptivos. El estudio de estados emotivos o volitivos estaría en un siguiente paso. Estados de este último tipo están comúnmente asociados a nuestras percepciones comunes. De tal modo, en algún momento han de poder ser estudiadas las relaciones funcionales que tienen estados como el miedo o la voluntad de realizar alguna acción específica ante la percepción de objetos o acciones. Finalmente, podríamos pensar en una investigación de estados que involucre directamente la comprensión de las conciencias ajenas, como los diversos casos de empatía (motriz, sensorial, emocional). Sin duda, ninguno de estos estados se da sin la participación de otros tantos estados en muy diversas relaciones (los estados emocionales, por ejemplo, involucran cierta forma de comprensión de otras conciencias). Son, precisamente, estas asociaciones las que pretendemos encontrar. No obstante, cierta aislación heurística es necesaria de inicio para poder emprender la investigación de las relaciones subyacentes que nos interesa descubrir. Entre más elementos y relaciones podamos describir y estudiar en un estado de conciencia, más avanzaremos en la descripción de la amplia complejidad de relaciones y horizontes que le subyacen y que, en principio, resulta inagotable.

Así, se sugiere a continuación una forma de abordar la investigación de las vivencias perceptuales, poniendo énfasis en los casos de *decepción cognitiva* como ejemplo de aplicación del método. Finalmente, se revisarán las dificultades que presenta la aplicación de esta propuesta metodológica y se hablará de los problemas a los que se enfrentó un intento semejante de elaboración de un protocolo para el estudio de estados de conciencia (Díaz, 2013).

Por la fenomenología sabemos que en cualquier percepción se encuentran implícitas asunciones sobre la unidad y las características del objeto percibido. A la luz de una percepción inmediata posterior, algunas de estas asunciones resultarán ser verdaderas, otras serán suficientemente acertadas para pasar desapercibidas y otras tantas serán fallidas. En estos últimos casos hablamos de *decepción cognitiva*. Podemos entonces definir un estado de decepción cognitiva como aquel en donde al sujeto se le revela como errónea una presuposición implícita en su percepción inmediata anterior.

Hemos visto también que hay diferentes modos de presentación de los objetos en la percepción: está la percepción de objetos reales (de “cuerpo presente”), así como percepción de objetos en la representación (en una pintura, por ejemplo). En este último caso, hay una doble percepción: la del objeto representado (el caballo) y la de la superficie material de la representación (el lienzo). De tal modo, la investigación puede dividir los tipos de percepción entre aquellas en que el objeto está dado en forma directa y aquellas en las que hay algún tipo de representación de por medio. A su vez, cada uno de estos dos tipos de percepciones puede ser un caso de percepción con presuposiciones acertadas sobre el objeto o de percepción en

donde algunas de esas presuposiciones resulten claramente insatisfechas. Tenemos entonces los siguientes cuatro casos a estudiar:

1. Percepción de objeto real en forma directa
2. Percepción de objeto real en forma indirecta
3. Percepción de objeto real en forma directa con decepción cognitiva
4. Percepción de objeto real en forma indirecta con decepción cognitiva

De acuerdo a lo dicho anteriormente respecto de la formalización,¹¹⁹ sabemos que una vez que los sujetos realicen las descripciones correspondientes a los dos primeros tipos de percepción, los esquemas generales de tales vivencias han de estar representados por las siguientes formalizaciones:

Percepción de objeto real en forma directa:

$$\textit{Fórmula 1} \quad i \text{ ______ [PER] } \vdash x$$

Percepción de objeto real en forma indirecta:

$$\textit{Fórmula 2} \quad i \text{ ______ [PER] } \mid \text{ ______ } x \\ \text{(PRE)s} \quad y$$

¹¹⁹ Véase el apartado “Producción y transcripción de informes” en el apartado anterior del presente capítulo.

En cada uno de estos estados las características descritas en el objeto por medio del análisis intencional han de estar explícitas en la definición de “x” (“el objeto se presenta como uniformemente coloreado y liso”, etcétera). Dado que nos interesa descubrir las características de la conciencia subyacentes en la vivencia perceptiva, éstas han de poder estar representadas en los operadores de nuestra fórmula. Así, podemos hacer explícitas nuestras protenciones introduciendo el operador (PRO) que designaría nuestro estado mental de expectativa respecto de las características que podría constatar en “x” en caso de una percepción inmediata posterior. Para la percepción de objetos reales en forma directa, tendríamos la fórmula:

$$\text{Fórmula 3} \quad i \text{_____} [\text{PER}] \{[\text{PRO}] \text{---} [\text{PER}]\} \vdash x_1 \vdash x$$

Esta fórmula traduce: “Yo percibo x en forma directa como existente realmente y tengo la expectativa ([PRO]) de que ese objeto será de tal modo (x₁) en una percepción posterior”

La fórmula correspondiente para la percepción de objetos reales en forma indirecta, sería:

$$\text{Fórmula 4} \quad i \text{_____} [\text{PER}] \{[\text{PRO}] \text{---} [\text{PER}]\} \text{---} x_1 \text{---} x$$

(PRE)s y y

Lo que esta fórmula traduce es: “Yo, que actualmente me encuentro en el contexto ‘s’ (el cuarto donde estoy), percibo como representado el objeto ‘x’ gracias a la percepción real de

la superficie 'y', de modo tal que asumo que una percepción inmediata posterior de 'x' dado 'y' será del modo 'x₁'".

Ahora bien, para evaluar los casos de decepción cognitiva y buscar correlaciones empíricas será necesario partir del estudio de los primeros dos casos: aquellos en donde las expectativas son satisfechas en una percepción inmediata posterior. Así, una posible aplicación del método quedaría estructurada del siguiente modo:

1. Descripción de la vivencia perceptiva (de la percepción de un objeto en forma directa o representada), recurriendo al análisis intencional para poner en evidencia las protenciones subyacentes y las características de los horizontes de comprensión que estén al alcance del sujeto.
2. Formalización de la descripción, procurando establecer con claridad las características con que se presenta el objeto (x) y aquellas con las que presuntamente se presentaría en una percepción inmediata posterior (x₁) (fórmulas 3 y 4).
3. Aplicación de las técnicas de escaneo cerebral para recabar información sobre el proceso de decepción cognitiva: mientras se presenta al sujeto el objeto de su percepción se le pide modificar su posición (o realizar la acción relevante) de modo que pueda comprobar alguna de sus protenciones identificadas. En un primer momento se ha de tratar de casos de percepción adecuada (casos 1 y 2). En una segunda aplicación

del escaneo, se ha de tratar de casos de decepción cognitiva, en donde x_1 no coincida con el objeto intencional de la nueva percepción (casos 3 y 4).¹²⁰

4. Análisis e interpretación de los resultados empíricos por medio de la comparación de los escaneos respectivos a las dos aplicaciones. Se pone énfasis en la búsqueda de diferencias de modo que se puedan descubrir áreas presuntamente asociadas a los giros aperceptivos correspondientes a la decepción. La investigación puede abarcar la búsqueda de posibles diferencias empíricas correspondientes a diferentes giros aperceptivos: decepciones relativas a los horizontes temporales, internos, externos, etcétera.
5. El sujeto realiza la descripción de su decepción cognitiva, intentando hallar el aspecto preciso en el cual su protención resultó fallida. Se evalúa si la correspondiente protención se hizo explícita en la primera descripción que llevó a la especificación de x_1 .

La aplicación sucesiva de este tipo de procedimientos para las vivencias perceptivas puede colaborar en el hallazgo de correlaciones empíricas relativas a diferentes aspectos de la vivencia en cuestión: se pueden aislar y analizar aspectos específicos de los diferentes horizontes o de la forma en que dentro de una percepción se convierte en objeto intencional actual un aspecto que era inactual en una percepción inmediata anterior (el peso de un libro, la belleza de un cuadro, etcétera). Posteriormente, se pueden explorar vivencias perceptivas que

¹²⁰ Los tipos de experiencias que aquí señalo como de decepción cognitiva pueden ser empíricamente correlacionados con la medición de los niveles de dopamina que determinan las experiencias de cumplimiento, incumplimiento o subrecumplimiento de expectativas.

involucran una carga emotiva con el fin de estudiar las relaciones funcionales que se pueden establecer entre la percepción, los giros aperceptivos y las emociones.

Aplicaciones especialmente interesantes del método, una vez que se cuente con la pericia descriptiva y el refinamiento formal adecuado, serán aquellas en donde se investigue la percepción de estados de conciencia ajenos: emociones, deseos, creencias o intenciones de otros sujetos. Este es un terreno en donde recientemente ha abundado la investigación empírica (a partir del descubrimiento de las neuronas espejo) y, con ello, la especulación teórica.¹²¹

En términos formales, los estados de conciencia que involucran otros sujetos resultan aún más complejos. Además de tener que atender a los mismos elementos y relaciones que hay en la percepción o en el recuerdo de objetos, en el caso de los sujetos hay que añadir los estados mentales percibidos en la conducta, la evocación de sentimientos, emociones o intenciones propias (para lo cual habrá que introducir los correspondientes operadores) y cierta forma de comparación analógica entre los estados mentales percibidos y los estados evocados en el propio sujeto.

Una investigación de este tipo de estados que involucran la presencia de otros sujetos ha de poder encontrar evidencia reflexiva de los procesos mentales que se asocian actualmente a la función de las neuronas espejo. Se sabe que los sistemas formados por las neuronas espejo

¹²¹ El entusiasmo por el descubrimiento de las neuronas espejo y la falta de rigor analítico en la interpretación de los resultados empíricos ha hecho que muchos de los trabajos teóricos que se han realizado en los últimos años en torno a la función que cumplen dichos sistemas neuronales incurra con frecuencia en la intencionalización de regiones cerebrales que más arriba tratamos con el nombre de falacia mereológica (véase capítulo III.2 y la nota 20 del presente capítulo).

tienen una característica dual sensorio-motora: se activan tanto ante la realización de una tarea (principalmente de carácter manual, como asir, o facial, como masticar) por parte del sujeto, como ante la percepción de otro sujeto realizando una acción similar. Se sabe también que hay participación de sistemas espejo que trabajan de forma similar ante la percepción de sensaciones (gestos de dolor o de asco) y de emociones (expresiones de angustia, desesperación o miedo, por ejemplo).

De inicio, se puede observar que los estados mentales donde están presuntamente implicados los sistemas espejo resultan muy variados y complejos: hay percepciones, emociones, sensaciones, creencias y voliciones implicadas. Es de pensar que el rango de variaciones también se ampliará según se trate de la percepción de otro ser humano o de un animal; de una persona conocida o de una desconocida; de otra persona presente frente al sujeto o de una foto o video de ella; de un conocido o de un personaje de ficción; de un protagonista (con quien tendemos a identificarnos) o del antagonista en una película, etcétera. Si bien quizá no sea posible especificar variaciones detalladas en la activación de los patrones neuronales de los sistemas espejo para cada uno de estos casos, la especificidad a la que es posible llegar en las descripciones nos lleva a pensar que es factible plantear un nuevo y amplio rango de preguntas que nos dirijan hacia la realización de nuevos experimentos.

4. Dificultades en la aplicación de un método interdisciplinario de investigación de la conciencia

A lo largo de este trabajo se ha intentado justificar la necesidad de realizar un estudio integral de la conciencia que parta de una perspectiva no reduccionista y, por lo tanto, que tenga un enfoque interdisciplinario en la investigación. Se han abordado con cierto detalle los problemas teóricos concernientes a la puesta en relación de los supuestos filosóficos que subyacen en la discusión de la naturalización de la conciencia y de la fenomenología. Como mencionamos en un capítulo previo, en las últimas décadas han aparecido varias propuestas metodológicas para la investigación de los estados conscientes que utilizan herramientas provenientes de diversas disciplinas teóricas. Algunas de estas propuestas, las que aquí nos han interesado, derivan de teorías filosóficas específicas. Tal es el caso de la Heterofenomenología, de la Neurofenomenología o del esbozo metodológico que aquí propongo (CBFC). Por tratarse de un método desarrollado a partir de la idea de la heterofenomenología de Dennett y por ser un ejemplo claro del rigor deseable en el análisis de los informes verbales de los sujetos, aquí es necesario hacer mención de una cuarta propuesta metodológica para el estudio de los estados y procesos conscientes en los textos narrativos en primera persona: el *Narrative Method for Consciousness Research* (Name-Core), desarrollado por José Luis Díaz (2013). Exponer los resultados de este método nos permitirá hacer el sumario de las dificultades que habrá que superar para poder llevar a cabo la aplicación de cualquier propuesta de investigación interdisciplinaria de la conciencia como el propio CBFC.

Díaz parte del supuesto planteado por Dennett de que es posible estudiar los contenidos de conciencia y sus procesos por medio del análisis de los informes en primera persona producidos por un sujeto. Para Dennett, en principio es posible hacer la reconstrucción del mundo heterofenomenológico implícito en cualquier texto narrativo ya sea un texto verídico producido por un sujeto experimental o uno de ficción producido en forma literaria. Al respecto, Díaz indica específicamente el tipo de textos que pueden ser útiles para una investigación semejante: se trata de estudiar textos fenomenológicos. Un texto fenomenológico es aquel que presenta un reporte verbal en primera persona que describe estados de conciencia al expresar en tiempo presente la experiencia consciente del sujeto. Los textos que presentan estas características son aquellos que tienen la forma del monólogo interior, ya sean por igual textos de la ficción literaria de corte narrativo o textos autobiográficos como diarios o reportes de experiencias subjetivas. Díaz ofrece, de hecho, un ejemplo de cada uno de estos tipos de texto: un fragmento del *Ulises* de James Joyce y un extracto del *Diario íntimo* de Miguel de Unamuno.

Estos textos serán los insumos y, a partir de ellos, se ofrece un método para segmentar, identificar y modelar los estados de conciencia representados verbalmente. Los pasos del método Name-Core son los siguientes: 1) División del texto en segmentos temáticos, 2) atribución de categorías mentales implícitas en cada uno de los segmentos temáticos, 3) modelación para la representación de ítems en un sistema formal dinámico (redes de Petri).

En el caso del fragmento del *Ulises*, Díaz se sirve de un estudio previo del texto realizado por Cohn (1978) para su segmentación y la adjudicación de estados de conciencia

asociados a cada segmento. En el caso del diario de Unamuno, se lleva a cabo una evaluación inter-observadores para los mismos fines. En el primer caso, el paso final está dado por la representación de los estados de conciencia adjudicados a los fragmentos en redes de Petri, permitiendo ver la interacción dinámica entre dichos estados. En el segundo caso, se muestra una tabla final que indica el acuerdo logrado por los sujetos que analizaron el texto, tanto en su segmentación como en la adjudicación de estados de conciencia a cada fragmento temático.

Las virtudes de un método como este son claras: 1) en caso de que la asunción de que los textos producidos por los sujetos sobre su propia vida mental son expresión adecuada de los estados de conciencia y de su dinámica, entonces el desarrollo de un protocolo riguroso puede brindar datos útiles para correlacionar con los obtenidos por otras vías empíricas como las de la neurociencia, 2) a diferencia de la propuesta de Dennett, el método Name-Core no reduce todos los contenidos mentales sólo a las creencias, sino que permite la identificación de diversos tipos de estados mentales con la sutileza que se quiera producto del esquema de identificación elegido, 3) se describe con claridad el tipo de texto que se requiere, de modo que es posible el entrenamiento de los sujetos para la adquisición de la habilidad propia de producción de textos cada vez más adecuados que logren expresar su experiencia consciente, 4) el resultado de cada aplicación es un modelo dinámico que puede servir de guía o motivo a otras investigaciones de carácter fenomenológico o empírico que intenten explorar las relaciones dinámicas entre procesos conscientes descritos en las redes de Petri respectivas.

A pesar de estas virtudes, como el propio Díaz afirma, existen varias dificultades a resolver para poder estandarizar la aplicación de un método como el descrito. En primer lugar,

se hace necesario contar con criterios operacionales claros para segmentar los textos en fragmentos significativos mínimos y para poder llevar a cabo la adjudicación de estados de conciencia para cada uno de esos fragmentos. En principio, se podría contar con tablas descriptivas de los procesos conscientes que se desea adjudicar para que los observadores cuenten con una idea clara de qué proceso corresponde a cada fragmento. Sin embargo, en primer lugar esto no elimina la variación subjetiva de las adjudicaciones (como lo muestra la tabla ofrecida por Díaz para el análisis del fragmento de Unamuno) y, en segundo lugar, esto implica ya contar con una noción clara de cada uno de los estados de conciencia que deseamos adjudicar. Como sabemos por el análisis fenomenológico de nuestros horizontes de conciencia, en la mayoría de los casos, las correlaciones dinámicas entre estados mentales son tan complejas que resulta difícil, si no es que imposible, adjudicar un estado o proceso claro a cada fragmento. Finalmente, tenemos que se requiere aún contar con teorías de la expresión mental más específicas que describan la relación entre la dinámica mental y su expresión verbal, así como una teoría de la interpretación que ayude a la identificación de unidades de significado detrás de las expresiones mentales.

Como se recordará estos eran algunos de los problemas que presentaba (cuando menos en forma teórica) la propuesta de Dennett. Una teoría de la creencia (por ser estos los únicos estados mentales que Dennett reconoce como útiles) y de la interpretación de los textos es necesaria previa a la aplicación del método. Como se puede ver por el método de Díaz, la posesión de una idea clara respecto de estos temas cobra mayor relevancia cuando se intenta estandarizar los resultados por medio de acuerdos entre varios observadores. En este caso, la amplia desviación de los resultados que indican adjudicaciones de estados de conciencia muy

diversas para los mismos fragmentos, muestra la dificultad de la empresa. El entrenamiento de los sujetos con miras a la producción de mejores textos fenomenológicos, así como de los investigadores con el fin de agudizar la observación de los estados de conciencia puede colaborar bastante a reducir la brecha entre la dinámica de conciencia del sujeto y su modelación en un sistema dinámico.

En parte, este es uno de los objetivos que se intenta lograr por la propuesta CBFC. Los sujetos han de ser adiestrados en la técnica adecuada para producir el tipo de textos que se consideran útiles para la investigación. En el caso de la propuesta CBFC se buscan las relaciones intencionales y funcionales de la experiencia del sujeto. Los observadores, por su parte, han de estar preparados para identificar dichas relaciones en las descripciones con la finalidad de poder formalizarlas. El uso de textos específicamente producidos para los fines de la investigación, así como la posibilidad recurrente de mejorarlos y refinarlos en una interacción constante con la investigación empírica, brinda una ventaja añadida para acotar el riesgo de la variación subjetiva de la interpretación. Aquí he tratado de demostrar que la apelación a la fenomenología tiene la ventaja de brindar los aspectos teóricos que tanto se requieren en las propuestas metodológicas revisadas. Contamos así con una teoría específica sobre la estructura y la dinámica de la conciencia y con un conjunto de técnicas (a refinar y dominar) para la producción de descripciones de los estados que nos interesen.

Sin embargo, hay que reconocer con claridad que a la propuesta CBFC se le presentan dificultades específicas que habrá que resolver de forma previa a su consideración como un protocolo aplicable a la investigación empírica. Por lo pronto, en el estado actual, podemos

considerar esta propuesta como un esquema general de colaboración en la forma en que aquí se ha explicado. Señalemos, para finalizar, cuáles son estas dificultades que ofrece el esquema CBFC.

Son tres los aspectos que se presentan como problemáticos para llevar a su aplicación el método. En primer lugar hay que poner atención a las dificultades emanadas del uso de sujetos entrenados en la elaboración de descripciones fenomenológicas. El papel que tradicionalmente se otorga a los sujetos en los experimentos de neurociencia cognitiva se reduce al sencillo acto de reportar estímulos ya sea verbalmente o por medio de acciones específicas. El entrenamiento requerido para estas tareas es mínimo, lo cual elimina dificultades en la búsqueda y selección de candidatos, al tiempo que permite estandarizar de mejor manera los resultados. No obstante, dichos resultados son un dato empírico más que muy poco dice de la complejidad de los estados que se desea estudiar y menos aún ayudan a descubrir las estructuras de la conciencia desde su inmanencia. Éstas son algunas ventajas obtenidas por la inclusión de la fenomenología, sin embargo, la desventaja radica en la complejidad del entrenamiento fenomenológico de los sujetos participantes. Se requiere cierto nivel de atención sostenida y de pericia cuando de la descripción subjetiva de las vivencias se trata: ya sea para producir textos fenomenológicos (como en el modelo Name-Core) o para que el sujeto sea capaz de describir su experiencia creando sus propias categorías descriptivas (como en la neurofenomenología) o para que sea capaz de buscar relaciones intencionales o dinámicas en aspectos específicos de los horizontes de sus vivencias (en el modelo CBFC). Se requiere obtener del sujeto dos tipos de habilidades: por un lado habilidades para focalizar la atención en sus vivencias mismas con independencia de sus correlatos intencionales o de su aspecto lingüístico (no se debe enfocar en

la existencia real de lo percibido o en el significado de las palabras usadas). Esto por sí mismo requiere de un tipo de estado mental semejante al obtenido en los diferentes tipos de meditación. Por otro lado, el sujeto ha de ser capaz, una vez centrada su atención en la propia vivencia, de poner en forma verbal su descripción capturando la mayoría de los detalles posibles. Ninguna de estas habilidades son sencillas de obtener. De hecho, son habilidades que el propio fenomenólogo espera obtener para poder hacer una ciencia eidética o una filosofía trascendental. Sin embargo, aunque el objetivo no es en absoluto convertir en fenomenólogos a los sujetos, parto de la creencia en la posibilidad de que es posible especificar con claridad las tareas específicas que se requiere para el uso de cada una de las herramientas fenomenológicas. La circularidad del protocolo es necesaria, de modo que pueda siempre revisarse y corregirse la descripción original. Sin duda, de lograrse el objetivo, un método semejante sería aplicable sólo a un espectro de casos limitado: aquellos cuyas condiciones permitan la participación de sujetos adiestrados en las técnicas mencionadas.

Un segundo problema lo presenta el paso de la formalización. Previamente se mencionó ya algo al respecto. Es necesario insistir en que el propio investigador tendrá que desarrollar la pericia para identificar las relaciones adecuadas y relevantes en las descripciones de los sujetos con el fin de poderlas traducir a las fórmulas adecuadas. Al mismo tiempo, el aparato formal ha de ser modificado lo necesario con el fin de flexibilizarlo para poder representar cada vez con más detalle los diversos aspectos de los estados que se desea estudiar. Como se mencionó previamente, en su estado actual, el formalismo se puede aplicar bien a los estados perceptivos y a algunos representativos (imaginación, recuerdo), pero no más allá de eso. Se requieren de

más operadores que capturen los matices y las relaciones de los estados volitivos o emotivos, pues éstos están siempre implícitos de algún modo ya en los estados cognitivos.

Finalmente, tenemos el problema del diseño experimental. El método no requiere necesariamente que el sujeto que produce la descripción sea el sujeto experimental, salvo en caso de que lo que se quiera sea evaluar la producción misma de las descripciones fenomenológicas. La descripción ha de servir como una guía útil al investigador para idear y diseñar experimentos a partir de nuevas relaciones o aspectos de las vivencias de conciencia. Al igual que en el paso anterior, esto requiere de un ojo hábil en la identificación de aspectos sutiles de la conciencia descritos por el sujeto, al tiempo que el ingenio necesario para idear el experimento adecuado. No hay que dejar de tener presente la objeción de que todo diseño experimental es *per se* insuficiente y empobrecido respecto de la complejidad de la vivencia original. No se trata de recrear en condiciones artificiales de laboratorio la experiencia misma en todo su detalle. De lo que se tratará será de poner a prueba relaciones específicas hacia las que nos dirija la atención la descripción. Dábamos un ejemplo más arriba en lo concerniente a un aspecto de las protenciones perceptivas. Aspectos similares pueden ser puestos a prueba sobre los juicios valorativos de los objetos, el sentido de agencia en el movimiento corporal, o aspectos específicos en los procesos de imaginación o recuerdo de objetos o hechos.

5. Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha desarrollado la siguiente idea: la comprensión cabal de la conciencia, como un proceso o serie de procesos reales que ocurren en seres animados como los hombres y otros animales, tiene que ser producto de una colaboración disciplinaria que integre tanto a la filosofía como a la investigación empírica, abordando el tema desde una perspectiva no reduccionista que abandone desde un inicio las especulaciones teóricas sobre la naturaleza o el funcionamiento de la conciencia. De un uso acrítico de la analogía computacional y de las relaciones entre el trabajo filosófico y la ciencia empírica ha emanado la visión naturalista que ha sido el marco dentro del cual parecen cobrar sentido debates específicos y muy populares dentro del área: brecha explicativa, qualia, zombies filosóficos, método de acceso, etcétera. Aquí se ha intentado demostrar que detrás de esta perspectiva subyacen ideas no explícitas sobre la conciencia que no tienen para su respaldo evidencia alguna (empírica o reflexiva) y que, en cambio, determinan que tanto la investigación, como la comprensión de los resultados empíricos incurran frecuentemente en errores de carácter lógico y teórico.

He afirmado que estos errores, y las discusiones derivadas de ellos, pueden ser evitados haciendo un uso serio y sistemático de las tres habilidades filosóficas expuestas: la crítica de los fundamentos de las disciplinas involucradas, el análisis de la semántica y aplicación de los términos psicológicos usados y de los resultados empíricos obtenidos y la reflexión de la propia conciencia filosófica para hallar y describir sus características estructurales. Nunca como en

esta área de investigación, se hace patente la necesidad de la mutua colaboración entre filosofía y ciencia.

Que en los últimos años se hayan propuesto métodos específicos que pretenden abordar la investigación que nos ocupa desde una perspectiva interdisciplinaria, es muestra de la necesidad de replantear las bases de la investigación. No obstante, aquí se ha afirmado que esto no es posible si no evidenciamos de antemano el carácter especialísimo que exhibe nuestro estudio: la subjetividad de la vida consciente. Como bien han notado algunos críticos de Dennett, las propuestas cognitivistas soslayan lo que de esencial tiene este carácter (la cualidad subjetiva de la experiencia), pero también muchas de esas críticas parten desde la misma perspectiva reduccionista de la ciencia: abdican en su intento por un estudio total y riguroso de la conciencia por considerar que ese carácter especial trasciende toda barrera epistémica. Lo que la fenomenología husserliana nos enseña es que ambas empresas fracasan por no reconocer dos patentes ideas: nada hay que escape a la conciencia, incluido su propio estudio (principio de trascendentalidad) y el campo de la vida de conciencia, al igual que cualquier otro campo de investigación, puede ser abordado con independencia de sus condiciones empíricas de realización (principio de pureza).

En principio, el gran reto en la creación de cualquier propuesta que ponga a interactuar a la ciencia empírica con un estudio de carácter fenomenológico es la resolución del problema de la naturalización. La propuesta que aquí se ha esbozado parte de la idea de una interacción fructífera que no enfrente el problema de la naturalización como un dilema reduccionista que se ha de resolver sólo en una de dos formas: o a favor de una tesis naturalizada o de una tesis

trascendental sobre el conocimiento en forma absoluta y excluyente. La idea es que la mutua colaboración no pasa por la derrota de la tesis trascendental ni por el menosprecio del trabajo empírico. En su justa comprensión cada una de estas dos perspectivas es coherente con su propósito: con base en ellas se puede hacer un estudio legítimo de la conciencia, ya sea en su carácter de realización fáctica o en su estructura reflexiva con base en la evidencia fenomenológica. No obstante, como se ha intentado demostrar, la colaboración puede ser útil para cada uno de estos estudios: como herramienta para ampliar el campo de evidencia sobre el que pueden aplicarse las herramientas reflexivas y como guía que oriente y dé coherencia al trabajo empírico. De esa manera, lo que se propone es un estudio de carácter naturalista no reduccionista con una clara estructura epistemológica sustentada en el trabajo fenomenológico.

Hay que observar que no se trata sólo de dos campos de estudio cuya intersección pueda arrojar resultados fructíferos (como lo fueron los campos de la teoría de la evolución y de la genética en su momento); esto es válido para la interacción en un nivel metodológico. Pero la presente propuesta intenta ir más allá: la interacción es constitutiva también a un nivel teórico. La comprensión de la conciencia como el campo de las vivencias que pueden ser estudiadas de forma rigurosa en la reflexión (sin necesidad de saber nada respecto de la forma en que se realizan neuralmente tales vivencias) ha de ser un requisito del investigador de la conciencia que intente comprender a cabalidad su objeto de estudio. Si bien es cierto que por sí mismo el estudio empírico de la conciencia es legítimo y, presuntamente puede llegar a ser completo (en cuanto a brindar la explicación de cómo es que la conciencia se realiza fácticamente), hay que reconocer que los “grandes problemas” que hoy en día intentan ser resueltos por esta vía implican respuestas que trascienden todo posible resultado que esté al alcance de los métodos

de la ciencia. La comprensión de estos límites disciplinarios y su organización en preguntas legítimas que conduzcan a diseños experimentales viables que, a su vez, arrojen datos útiles, es una empresa meta-disciplinaria en la que ha de participar la filosofía en forma imprescindible.

Los pasos metodológicos del CBFC que aquí he esbozado pretenden mostrar la estructura general que podría tener una interacción fructífera entre la descripción reflexiva de los estados de conciencia y su investigación empírica. La forma específica que adopte la interacción puede estar representada por diferentes métodos específicos que estén propuestos en función de los recursos a la mano, los objetivos deseados, los estados estudiados y la selección y preparación que requieran los sujetos. Lo que se sugiere aquí son aspectos específicos sobre la descripción de las vivencias, la articulación formal de las descripciones con la investigación empírica a partir de la formalización y el cuidado y rigor conceptual necesarios en la interpretación de los datos y en la obtención de inferencias.

Por tratarse de un esquema que usa al mismo tiempo el trabajo de sujetos adiestrados y de las técnicas de la psicología cognitiva y las neurociencias, podrá haber quien pregunte sobre el método de acceso usado para investigar la conciencia implícito en este trabajo: primera, segunda o tercera persona. Creo que el tema del método de acceso es uno más de los que resultan de una perspectiva objetivista ilegítima sobre la consideración de la conciencia. No obstante, si algo hay que decir al respecto bajo una perspectiva que toma como inicio de cualquier investigación el principio de que todo nos es dado por y a través de la conciencia, hay que afirmar que toda investigación sobre ésta es en última instancia una investigación que surge primero, y en forma preeminente, en primera persona. Por razones ya expuestas a lo largo del

trabajo, la primera persona es en donde se evidencia la vida consciente y es gracias a la cual es posible adjudicar vida consciente a otros sujetos. La segunda y tercera personas son construcciones que se elaboran a partir de aquella primera perspectiva. Lo que hay son técnicas de diverso cuño (empíricas, reflexivas, formales) de las que se echa mano en diversos momentos de acuerdo a los objetivos deseados.

Es claro que, en última instancia, la propuesta de un conjunto de pasos como los del CBFC lleva consigo la apelación a un cambio de perspectiva sobre la conciencia y su estudio. No es un cambio de perspectiva que favorezca un estudio eminentemente fenomenológico con desprecio o subsunción del trabajo empírico. Hay que reconocer que tampoco es un cambio novedoso del todo. Una idea similar subyace a todo intento de investigación que ha considerado de alguna forma los principios de la fenomenología. Quienes piensan que es posible “naturalizar la fenomenología” apelan de alguna manera a este cambio de perspectiva. Lo novedoso, en todo caso aquí, es que dicha naturalización no pasa por el uso acrítico de un conjunto de elementos de la tradición fenomenológica en forma independiente, sino por el uso de la perspectiva doctrinal de la filosofía de Husserl en torno a la posibilidad de un estudio puro, descriptivo y eidético sobre la conciencia sin por ello dejar de lado los grandes avances que en torno a su realización fáctica hemos tenido en las últimas tres décadas. En el mismo sentido, tampoco se propone la reforma completa de la ciencia empírica como la conocemos o de sus procedimientos. Sólo se apela a la adopción de una perspectiva epistemológica que permita reconocer a la subjetividad como un producto más de la naturaleza que puede ser estudiado bajo estándares rigurosos, pero no de carácter empírico, sino reflexivo.

Finalmente, hay que señalar que el trabajo filosófico señalado hasta aquí no ha de ser considerado necesariamente como una propedéutica del trabajo empírico. No se trata de proponer un escenario en donde el filósofo establezca los fundamentos metodológicos de la disciplina y los principios para la elaboración de teorías para regresar, una vez finalizado el trabajo empírico, a revisar la consistencia lógica del sistema. Las ciencias consolidadas no han seguido en su desarrollo histórico un proceso lineal de este tipo y no es de esperar que una ciencia de la conciencia proceda tampoco por esa vía. Los problemas metodológicos no surgieron en la investigación de la conciencia sino hasta que se vio la necesidad de incluir nuevos enfoques disciplinarios. A su vez, la inclusión de estas nuevas disciplinas trajo consigo problemas de enfrentamientos e incompatibilidades conceptuales. Es ahí donde comenzó a ser necesaria la labor filosófica del análisis y de la crítica con el fin de elucidar las incompatibilidades y de sentar una firme base metodológica. De tal modo, las labores filosóficas no son externas o previas al trabajo empírico, sino que están profundamente imbricadas en el quehacer propio del investigador.

Más que hablar de especialidades deberíamos encaminarnos a hablar de facultades filosóficas y científicas. Por supuesto, la consolidación de la investigación de la conciencia como interdisciplina auténtica y autónoma implicaría la formación de profesionales capacitados en el ejercicio conjunto de todas estas facultades. Más allá de las dificultades a las que se enfrenta la aplicación del método, el de la formación profesional es precisamente uno de los principales problemas prácticos que ha enfrentado la investigación de la conciencia: sigue siendo un espacio de reunión de profesionistas especializados en sus áreas con lenguajes, técnicas y perspectivas ontológicas muchas veces incompatibles. La situación en los últimos 20

años se ha modificado con el surgimiento de centros e institutos de investigación que por igual realizan trabajo empírico que reflexión y análisis filosófico. Creo que la perspectiva es esperanzadora siempre y cuando se parta de dos convicciones 1) la convicción en la necesidad de hacer una revisión profunda de carácter filosófico de los supuestos que subyacen a la práctica en la investigación de la conciencia y 2) la certeza de que lidiamos con un objeto de estudio que, a diferencia de cualquier otro, presenta un carácter originario único y que, a su vez, puede ser estudiado desde una vía hasta ahora inédita para el resto de las ciencias: la descripción reflexiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, William, (2006). "Transpersonal Heterophenomenology?", en *Journal of Consciousness Studies*, 13. No. 4.
- Bennett, M. R. & P. M. S. Hacker, (2003). *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, UK.
- Bennett, M. R., P. M. S. Hacker, *et al*, (2007). *Neuroscience and Philosophy. Brain, Mind & Language*, Columbia University Press, New York.
- Bernard Baars, (1988). *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge University Press, New York.
- Bode, B.H., (1913). "The Method of Introspection", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 10, No. 4, pp.85-91.
- Brentano, Franz, (1874/1995). *Psychology From an Empirical Standpoint*, Trad.: Antos C. Rancurello, D. B. Terrell, y Linda L. McAlister, Routledge, Londres.
- Broadbent, D. (1958). *Perception and Communication*. London: Pergamon Press.
- Brook, Andrew, (2008). "Phenomenology: Contribution to Cognitive Science" en *Abstracta Special Issue II*, pp. 54-70.
- Carnap, Rudolf, (1965). "Psicología en lenguaje fisicalista" en A. J. Ayer (ed.) *El positivismo lógico*. México, FCE, p. 172.
- Carman, Taylor, (2007). "Dennett on Seeming", en *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 6, pp. 99-106.
- Chalmers, David, (1996). *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- Chomsky, Noam, (1957a). *Syntactic Structures*, Mouton & Co. New York.
- , (1957b) "A review of B. F. Skinner's *Verbal Behavior*" en *Language* 35 No. 1, 1957, pp. 26-58.
- , (1959), "A Review of B. F. Skinner's *Verbal Behavior*" en *Language*, 35, No. 1, 26-58.
- Churchland, Paul, (1986). *Neurophilosophy*, Bradford Books/MIT Press.
- Crane, Tim, (1998). "Intentionality as the Mark of the Mental", Anthony O'Hear (ed.), *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press.

- Crick, F. & Koch C., (1990). "Towards a Neurobiological Theory of Consciousness", en *SemNeurosci* 2:263-275.
- Crick, F., (1994). *The Astonishing Hypothesis*, Scribner's, New York.
- D'Agostini, Franca, (2009). *Analíticos y continentales: guía filosófica de los últimos treinta años*, Barcelona, Cátedra.
- Dawkins, Richard, (1976). *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford.
- Dennett, Daniel, (1969). *Content and Consciousness*, Routledge and Kegan Paul.
- , (1981). *Brainstorms*, MIT Press.
- , (1982). "How to Study Human Consciousness Empirically, or Nothing Comes to Mind", *Synthese*, 59, pp. 159-180.
- , (1987). *The Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge MA.
- , (1988). "Quining Qualia", en Marcel, A. y E. Bisiach (comps.), *Consciousness in Contemporary Science*, OUP, NY, pp. 42-77. [Trad. Al español de Ana Isabel Stellino: "Quinear los qualia" en *La naturaleza de la experiencia. Volumen I. Sensaciones*, Maite Ecurrída y OlbethHansberg (comps.), IIF's-UNAM, 2003]
- , (1990). "The Interpretation of Texts, People and Other Artifacts", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol 50, Supplement, pp. 177-194.
- , (1991). *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company. [Trad. al español de Sergio Balari Ravera: *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*, Paidós, 1995.]
- , (2000). "Are we Explaining Consciousness Yet?", Final Draft for Cognition, August 27.
- , (2001). "The Fantasy of First-Person Science", disponible en <http://ase.tufts.edu/cogstud/incbios/dennettd/dennettd.htm>
- , (2003). "Who's on first? Heterophenomenology Explained" en *Journal of Consciousness Studies*, 10, pp.19-30.
- , (2005). *Sweet Dreams. Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, [Trad. al español de Julieta Barba y Silvia Jawerbaum: *Dulces sueños, obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*, Katz, Discusiones, 2006]
- , (2007). "Heterophenomenology reconsidered", *PhenomCogn Sci*.
- Dennett, Daniel y Marcel Kinsbourne, (1992). "Time and the Observer", *Behavioral and*

- Brain sciences*, 15, 183-247.
- Depraz Natalie & Shaun Gallagher (2002), “Editorial Introduction” en *Phenomenology and Cognitive Science*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1, pp. 1-6.
- Descartes, René, (1975). *Meditaciones Metafísicas*, Aguilar, Argentina.
- , (1989). *Discurso del método. Tratado de las pasiones del alma*, Planeta, Barcelona.
- , (1990). *El tratado del hombre*. Alianza, Madrid.
- Díaz, José Luis, (2005). “A Narrative Search for the Traces of Conscious Experience”, en *Poligrafías*, febrero, 2005.
- , (2007). *La conciencia viviente*, FCE, México.
- , (2013). “A Narrative Method for Consciousness Research”, en *Frontiers in Human Neuroscience*, volume 7, November 2013, pp. 233-278.
- Dreyfus, Hubert (1972), *What Computers can't do*, Harper and Row, New York.
- Dreyfus, Hubert & Sean D. Kelly, (2007). “Heterophenomenology: Heavy-handed Sleight-of-Hand”, en *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6, pp. 45-55.
- Duhem, Pierre, (2003). *La teoría física, su objeto y estructura*, Herder, Barcelona.
- Fodor, Jerry, (1983). *The Modularity of Mind*, MIT Press, Cambridge.
- Gallese, Vittorio, Luciano Fadiga *et al* (1996). “Action Recognition in the Premotor Cortex”, en *Brain*, 119, pp. 593-609, Oxford University Press.
- Gallagher, Shaun, (1997), “Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science”, en *Journal of Consciousness Studies* 4, No. 3, pp. 195-214.
- , (2005). “Neurophilosophy and Neurophenomenology” en L. Embree & T. Nenon (eds.) *Phenomenology*, Vol 5, Zeta Press, Rumania, pp. 293-316.
- Gallagher, Shaun & Dan Zahavi (2008). *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge, Londres.
- Gallagher, Shaun & Jesper B. Sorensen, (2006). “Experimenting with Phenomenology”, en *Consciousness and Cognition*, 15, pp. 119-134.
- Goldman, Alvin, (2004). “Epistemology and the Evidential Status of Introspective Reports”, en *Journal of Consciousness Studies*, 11, pp. 1-16.
- González-García, Carlos, Pío Tudela *et al*, (2014). “Resonancia magnética funcional: análisis crítico de sus implicaciones técnicas, estadísticas y teóricas en neurociencia humana”, en *Revista de Neurología* 58 (7), pp. 318-325.

- Gopnik, Allison & Henry Wellman (1994), “The Theory Theory” en *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture*, Cambridge University Press.
- Green, Anita J., (1995). “Experiential Learning and Teaching – a Critical Evaluation of an Enquiry which used Phenomenological Method”, en *Nurse Education Today*, 15, pp. 420-426.
- Hameroff, S. & Roger Penrose, (1996). “Orchestrated Reduction of Quantum Coherence In Brain Microtubules: a Model for Consciousness”. En *Consciousness Studies* 3, 36-53.
- Haugeland, John, (1985). *Artificial Intelligence: The Very Idea*, MIT Press, Cambridge, Mass.
- Hegel, Georg Wilhelm Firederich, (1966). *Fenomenología del espíritu*, Trad.: Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, FCE, México.
- Hempel. Carl G., (1997). “A logical analysis of psychology” en Peter A. Morton (ed.) *An Historical Introduction to the Philosophy of Mind*. BroadviewPress, pp. 164-173.
- Hilbert, David, (1902). “Mathematical Problems. Lecture Delivered Before the International Congress of Mathematicians at Paris in 1900” [en línea. Fecha de consulta: 10 de noviembre del 2014] Disponible en:
<<http://aleph0.clarku.edu/~djoyce/hilbert/problems.html#note1>>
- Husserl, Edmund, (2005). *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos y Miguel García-Baró FCE, México.
- , (2006). *Investigaciones lógicas I*, versión de Manuel García Morente y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid.
- , (2009). *La filosofía como ciencia estricta*, Trad. Elsa Trabernig, Caronte Filosofía, Buenos Aires.
- , (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziri3n, UNAM-IIF’s-FCE, México.
- , (En proceso de edici3n) *Conferencias de Amsterdam*, trad. Jes3s D3az, en proceso dentro del proyecto de Textos breves 1887-1936 de Edmund Husserl, coordinado por Agust3n Serrano de Haro y Antonio Ziri3n Quijano. Ed. S3gueme. Con permiso de Antonio ziri3n.

- James, William, (1890). *The Principles of Psychology*, Dover, New York.
- Jaspers, Karl, (2010). *Psicopatología general*, trad. Roberto O. Saubidet y Diego A. Santillán, FCE, México.
- Jones, Alun, (1998). “‘Out of the Sighs’ – an Existential-phenomenological Method of Clinical Supervision: the Contribution to Paliative Care”, en *Journal of Advanced Nursing*, 27, pp. 905-913.
- Kant, Immanuel, (1787/2002), *Crítica de la Razón Pura*, Trad. Pedro Ribas, Taurus, España.
- KockWah, Tan, (2007). “Heterophenomenology Debunked”, *Journal of Humanities and Social Sciences*, Vol 1, Issue 1, 2007.
- Koivisto, Kaisa, Sirpa Janhonen *et al*, (2002). “Applying a Phenomenological Method of Analysis Derived from Giorgi to a Psychiatric Nursing Study”, en *Methodological Issues in Nursing Research*, 39 (3), pp. 258-265.
- Kolers, P., & M. von Grünau, (1976). “Shape and color in apparent motion”, *Vision Research*, 16, 329-335.
- Kosslyn, Stephen & Oliver Koenig, (1992). *Wet Mind. The New Cognitive Neuroscience*, The Free Press, New York/Toronto.
- Levine, J. (1983). “Materialism and Qualia. The Explanatory Gap”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 354-361.
- , (1994). “Out of the Closet: a Qualophile Confronts Qualophobia”, en *Philosophical Quarterly*, vol. 22, pp. 107-126.
- Libet, Benjamin, *et al*, (1983). “Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential). The Conscious Initiation of a Freely Voluntary Act.”, *Brain*, 106, 623-642.
- Lidell, *et al*, (1997). “A Miocardial Infarction Patient’s Current Anxiety: Assesed with Phenomenological Method”, en *International Journal of Rehabilitation and Health*, Vol. 3 No. 3.
- Lohmar, Dieter, (2007). “El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética”, en *Investigaciones Fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, No. 5.
- Marbarch, Eduard, (2007). “No Heterophenomenology Without Autophenomenology: Variations on a Theme of Mine”, *PhenomCognSci*, 6, pp. 75–87.

- , (2010). “Toward a Formalism for Expressing Structures of Consciousness”, en *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Springer, pp. 3-19.
- Marr, D. & T. Poggio, (1976), “Cooperative Computation of Stereo Disparity” en *Science*, New Series, Vol. 194, No. 4262, 15 de octubre de 1976, pp. 283-287.
- Mensch, James R., (2000). “An Objective Phenomenology: Husserl Sees Colors” en *Journal of Philosophical Research*, 25 (January): 231-60.
- Merleau-Ponty, Maurice, (1965). *Phenomenology of Perception*, trad. Colin Smith, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- McGinn, Collin, (1989). “Can we Solve the Mind-Body Problem?”, *Mind*, Vol. XCVIII, No. 391, julio, pp. 349-366. [Trad. Al español de Héctor Islas: “¿Podemos resolver el problema mente-cuerpo?” en Maite Ezcurdia y OlbethHansberg (comps.) *La naturaleza de la experiencia. Vol. I Sensaciones*, IIF’s-UNAM, México, 2003.]
- Nagel, Thomas, (1974). “What is it Like to be a Bat” *Philosophical Review*, 83, 435-450. [Trad: al español de Héctor Islas: “¿Cómo es ser un murciélago?”, en *La naturaleza de la experiencia. Volumen I. Sensaciones*, Mairte Ecurrida y OlbethHansberg (comps.), IIF’s-UNAM, 2003].
- Nahmias, Eddy H., (2002). “Verbal Reports on the Contents of Consciousness. Reconsidering Introspectionist Methodology”, en *Psyche* 8 (21).
- Neisser, U., (1967). *Cognitive psychology*, Appleton-Century-Crofts, New York.
- Nicol, Eduardo, (1965). *Los principios de la ciencia*, FCE, México.
- Nisbett, Richard E. & Timothy De Camp Wilson, (1977). “Telling More Than we Can Know: Verbal Reports on Mental Processes”, *Psychological Review*, Vol. 84, No. 3, mayo, 1977.
- Peirce, Charles S., (1931–36). *The Collected Papers*. Volumes 1–6. Eds. Charles Hartshorne and Paul Weiss. Cambridge M.A.: Harvard University Press
- Penrose, Roger, (1989). *The Emperor’s New Mind*, Oxford: Oxford University Press. [Trad. Al español de José Javier García Sáenz: *La nueva mente del emperador*, 2ª edición, trad. José Javier GarcíaSáenz, FCE, México, 2000].
- Petitmengin, Claire, (2006). “Describing one’s Subjective Experience in the Second Person: an Interview Method for the Science of Consciousness”, en *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 5 (3-4).

- Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B., and Roy, J-M, (eds.) (1999). *Naturalizing Phenomenology*, Stanford CA: Stanford University Press.
- Platón, (2008). *Diálogos*, Revisión de la edición: Carlos García Gual, Gredos, Madrid.
- Price, Donald D., James J. Barret *et al*, (2002). “Integrating Experiential-Phenomenological Methods and Neuroscience to Study Neural Mechanisms of Pain and Consciousness”, en *Consciousness and Cognition*, 11, pp. 593-608.
- Putnam, Hilary, (1963). “Brains and Behavior”, en R. Butler (ed.) *Analytical Philosophy, Second Series*, Basil Blackwell.
- , (1967a). “Psychological Predicates”, en Capitan & Merrill (eds.) *Art, Mind and Religion*, University of Pittsburgh Press.
- , (1967b). “The Mental Life of some Machines”, en Castañeda (ed.) *Intentionality, Minds, Perception*, Wayne State University Press.
- Quine, W. O., (1969). “Epistemology Naturalized” en *Ontological relativity and other essays*. New York, Columbia University Press, 1969.
- Reeder, Harry P., (2010). *The Theory and Practice of Husserl’s Phenomenology*, Zeta Books.
- Rose, Pat, Jayne Beeby *et al*, (1995). “Academic Rigour in the Lived Experience of Researchers using Phenomenological Methods in Nursing”, en *Journal of Advanced Nursing*, 21 pp.1123-1129.
- Roy, Jean-Michel, (2007) “Heterophenomenology and Phenomenological Skepticism”, *Phenomenology and Cognitive Science*, 6, pp. 1–20.
- Ryle, Gilbert, (1949). *The Concept of Mind*, Hutchinson, Londres.
- Sáez Rueda, Luis, (2002). *El conflicto entre continentales y analíticos: dos tradiciones filosóficas*, Crítica, Barcelona.
- Sartre, Jean-Paul, (2008). *El Ser y la Nada*, Trad. Juan Valmar, Losada, Argentina.
- , (2012). *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Trad. Mónica Acheroff, Alianza Editorial, Madrid.
- Schmicking, Daniel, (2010). “A Toolbox of Phenomenological Methods”, en *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Springer, pp. 35-55.
- Searle, John, (1980). “Minds, Brains, and Programs”, *Behavioral and brain sciences*, vol. 3, no. 3, pp. 417-457.

- Shannon, Claude E., (1948). "A Mathematical Theory of Communication", en *The Bell System Technical Journal*, vol. 27, pp. 379-423, Julio.
- Shepard, R. & J. Metzler, (1971). "Mental Rotation of Three Dimensional Objects", *Science*, 171 (3972), 701-703.
- Skinner, B. F., (1957). *Verbal Behavior*, Acton, Mass. Copley Publishing Group.
- Soldati, Gianfranco, (2007). "Subyectivity in Heterophenomenology", en *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 6, pp. 89-98.
- Stapp, H. P., (2007). "Quantum Approaches to Consciousness", En P. D. Zelazo, M. Moscovitch & E. Thompson. *The Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge University Press. p. 881-908.
- Thagard, Paul, (2005). *Mind. Introduction to Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge, Ma. [Traducción al español: (2010) *La mente. Introducción a las ciencias cognitivas*, Trad. Silvia Jawerbaum y Julieta Barba, Katz, Madrid.]
- Thompson, Evan, (2001). "Empathy and Consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 8, No. 5-7, pp. 1-33.
- Thompson, P., (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Science of Mind*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Van de Pitte, M., (1977). "Is there a Phenomenological Method?", en *Metaphilosophy*, vol. 1 No. 1.
- Varela, Francisco, (1996). "Neurophenomenology : A Methodological Remedy for the Hard Problem" en: *Journal of Consciousness Studies*, J. Shear (Ed.), June.
- Varela, Francisco & Jonathan Shear, (1999). "First-person methodologies: What, Why, How?", *Journal of Consciousness Studies*, Vol. 6, No. 2-3, pp. 1-14.
- Varela, Francisco, E. Thompson & E. Rosch, (1991). *The Embodied Mind*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Velmans, Max, (2001). "Heterophenomenology Versus Critical Phenomenology: A Dialogue with Dan Dennett", disponible en la dirección: <http://www.gold.ac.uk/psychology/staff/velpub/>
- von Uexküll, Jakob, (1922). *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Calpe, Madrid.
- Wah, Tan Kock, (2007). "Heterophenomenology Debunked" en *Journal of Humanities and Social Sciences*, Vol. 1, Issue 1.

- Wittgenstein, Ludwig, (2009). *Tractatus logico-philosophicus*, Trad.: Jacobo Muñoz e Isidro Reguera, Alianza, Madrid.
- Zahavi, Dan (2003), *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford.
- , (2004), “Phenomenology and the Project of Naturalization” en *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 3, pp. 331-347.
- , (2007). “Killing the Straw Man: Dennett and Phenomenology”, en *Phenomenology and Cognitive Science*, 6, 21-43.
- , (2010). “Naturalized Phenomenology”, en *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Springer, pp. 3-19.
- Zirión, Antonio (1987), “Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología” en *Dianoia. Anuario de filosofía*, UNAM-FCE, XXXIII, 33, 283-299.