

Serie: "Cognición, moral y desarrollo psicológico"

Cognición y Conciencia

Jaime Yáñez Canal Ph.D.
Adriana Milena Perdomo Salazar
(Editores)

Autores:

Jaime Yáñez Canal
Ana Lorena Domínguez Rojas
Daniel Eduardo Chaves Peña
Diana Marcela Pérez Angulo
Andrés Mauricio Sánchez Solarte

Texto producto del convenio entre el grupo de investigación "Estudios en desarrollo socio-moral" y el Departamento de Psicología de la Corporación Universitaria Minuto de Dios UNIMINUTO. El documento publicado es parte del informe de un proyecto financiado por la Universidad Nacional de Colombia. Convocatoria Fals Borda. 2009-2010. Código 201010012958. Este informe fue mejorado en el trabajo adelantado entre el grupo de investigación y el programa de Psicología de la Corporación Universitaria Minuto de Dios.

CORPORACIÓN UNIVERSITARIA MINUTO DE DIOS -UNIMINUTO-

Leonidas López Herrán
Rector General

Alonso Ortiz
Rector Sede Bogotá

P. Harold Castilla de Voz. CJM
Vicerrector Académico

Bernardo Nieto Sotomayor
Decano Facultad de Ciencia Humanas y Sociales

Claudia Patricia Cortés Cuellar
Directora Programa de Psicología

Jaime Yáñez Canal
Adriana Milena Perdomo Salazar
Editores

Adriana Milena Perdomo Salazar
Coordinadora Editorial

Jorge Helberth Sánchez Tirado
Corrección de Estilo

Giovanni Vanegas Díaz
Diagramación y Diseño de Carátula

Imagen Gráfica
PBX: 5432174
Bogotá – Colombia.
Impresión

ISBN: 978-958-8635-47-7

TABLA DE CONTENIDO

9	PRESENTACIÓN DE LA SERIE
11	PRESENTACIÓN DEL LIBRO
17	CAPITULO I. ANOTACIONES PARA UNA HISTORIA DEL CONCEPTO DE CONCIENCIA EN LA PSICOLOGÍA
17	Introducción
23	1. ANTECEDENTES DE LA PSICOLOGÍA: CONCEPCIONES O ANOTACIONES FILOSÓFICAS EN TORNO A LA CONCIENCIA
23	1.1. Primeras formulaciones de conciencia desde el pensamiento griego
26	1.2. Anotaciones sobre la conciencia en la Edad Media
28	1.3. El Yo, punto central en la caracterización de la conciencia
28	1.3.1. <i>La conciencia, certeza de un Yo cognoscente: aproximación cartesiana</i>
30	1.3.2. <i>Conciencia, elemento central para la idea de identidad o del sí-mismo. Aproximación de Locke</i>
32	1.3.3. <i>Conciencia: creación humana de una ilusión. Aproximación de Hume</i>
33	1.4. Trascendencia y subjetividad en la caracterización de la conciencia
33	1.4.1. <i>La trascendencia de la conciencia en Kant</i>
34	1.4.2. <i>Subjetividad de la conciencia en Husserl</i>
36	A manera de síntesis preliminar
40	2. PIONEROS DE LA PSICOLOGÍA. PLANTEAMIENTOS PSICOLÓGICOS SOBRE LA CONCIENCIA
41	2.1. Perspectivas y conceptos de conciencia en los pioneros de la psicología
41	2.1.1. <i>La conciencia, proceso introspectivo y unificador de los estados mentales. Anotaciones de una visión estructural</i>
43	2.1.2. <i>La conciencia como evento perceptivo organizador en la Escuela de la Gestalt</i>

44	2.1.3. <i>La certeza y la sensación de unidad en la Escuela de Wurzburg</i>
46	2.1.4. <i>Otros desarrollos posteriores en la psicología europea</i>
49	2.1.5. <i>James. La temporalidad como elemento central de la conciencia</i>
51	2.1.6. <i>La conciencia. Epifenómeno o categoría innecesaria para una ciencia psicológica</i>
52	2.1.7. <i>La erradicación de conceptos mentalistas en la investigación conductista</i>
57	2.2. La conciencia en la psicología contemporánea
60	2.2.1. <i>Conciencia asociada a procesos atencionales</i>
64	2.2.2. <i>Conciencia asociada a procesos meta- cognitivos</i>
66	2.2.3. <i>Conciencia. Proceso subjetivo de identidad</i>
71	2.2.4. Nueva eliminación de la conciencia
89	CAPITULO II EL INCONCIENTE, HISTORIA Y POSIBILIDADES CONCEPTUALES
89	Introducción
93	1. SUPUESTOS INICIALES EN EL ABORDAJE DEL INCONCIENTE
93	1.1. El inconciente definido en términos positivos y negativos
95	1.2. El inconciente en su modo activo y pasivo
96	1.2.1. <i>El inconciente como una cuestión atencional</i>
100	1.2.2. <i>El inconciente como un espacio en el aparato psíquico y como una fuerza negativa</i>
103	1.2.3. <i>Otras versiones del inconciente desde el psicoanálisis y la psicología del desarrollo</i>
108	1.3. El inconciente, una mirada desde la subjetividad
113	Reflexiones preliminares y toma preliminar de posición
119	2. DISCUSIONES SOBRE LO INCONCIENTE A PARTIR DE LA REVOLUCIÓN COGNITIVA

119	Introducción
124	2.1. Percepción inconciente
134	2.2. Memoria implícita
141	2.3. Pensamiento inconciente
145	3. CONCLUSIONES
156	CAPITULO III LA MEDITACIÓN, CORRELATOS FISIOLÓGICOS Y MANIFESTACIONES PSICOLÓGICAS
156	Introducción
157	1. LA CONCIENCIA Y LOS ESTADOS ALTERNADOS
160	2. PROPIEDADES GENERALES DE LA CONCIENCIA
161	3. EL FENÓMENO MÍSTICO
164	3.1. Tradiciones y formas meditativas
167	4. CARACTERIZANDO LOS ESTADIOS DEL PROCESO MEDITATIVO: DIFERENCIAS ENTRE EL ESTADO MEDITATIVO, SUEÑO, HIPNOSIS Y OTRAS FLUCTUACIONES DE LA CONCIENCIA
169	5. EFECTOS DE LA PRÁCTICA MEDITATIVA SOBRE SISTEMAS FISIOLÓGICOS
171	5.1. Monjes desafiando la habituación y cambiando su ritmo cardíaco
175	5.2. Cambios en el ritmo cardíaco y respiratorio
176	5.3. Meditación y psiconeuroinmunología
179	6. EL FENÓMENO MÍSTICO: ESTADOS ALTERNADOS MAYORES Y EXPERIENCIAS UNITIVAS
190	7. PROEZAS FÍSICAS Y FENÓMENOS CORPORALES ASOCIADOS AL ENTRENAMIENTO MEDITATIVO
193	8. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES
202	CAPITULO IV CORRIENTE DE CONCIENCIA Y UNIDAD DEL SÍ-MISMO: FENOMENOLOGÍA DE LOS ESTADOS ALTERNADOS DE CONCIENCIA
202	Resumen

202	Reflexiones preliminares
205	1. ESTADOS ALTERNADOS DE CONCIENCIA: UN MARCO DE INTERPRETACIÓN
210	2. LA HIPNOSIS O LA CONCIENCIA DISOCIADA
211	2.1. Fenómenos disociativos en la hipnosis
212	2.1.1. <i>Amnesia Post-Hipnótica</i>
213	2.1.2. <i>Conciencia implícita en la analgesia hipnótica</i>
214	2.1.3. <i>Conciencia implícita en la ceguera y sordera hipnótica</i>
216	2.1.4. <i>Co-conciencia y lógica de trance</i>
217	2.1.5. <i>La experiencia de lo involuntario en la hipnosis</i>
218	2.2. Reflexiones fenomenológicas en torno a la hipnosis
222	3. EL SUEÑO O LA CONCIENCIA A POSTERIORI
224	3.1. Formas de abordar el sueño
227	3.2. Fenomenología de los sueños
230	3.2.1. <i>El sueño lúcido o la conciencia del ahora</i>
235	3.3. Experiencias extra-corporales o la conciencia in-corporada
236	3.3.1. <i>Las EEC naturales y el criterio experiencial</i>
242	3.3.2. <i>Las EEC desde las neurociencias</i>
244	3.4. Inflexiones fenomenológicas
247	3.5. La experiencia mística o la conciencia de unidad
247	3.5.1. <i>La explicación de la experiencia mística</i>
250	3.5.2. <i>El transpersonalismo: mística psicológica</i>
252	3.5.3. <i>“Insights” de la conciencia en la experiencia mística</i>
260	4. CONCLUSIONES

INDICE DE TABLAS Y FIGURAS

165	Tabla 1. Categorías generales de meditación
180	<i>Figura 1: Campo mental ordinario. En Austin (1999).</i>
181	<i>Figura 2: Campo mental durante la absorción interna. En Austin (1999).</i>
182	Tabla 2. Respuestas de estrés implicadas en la absorción interna (Austin, 2006, p. 319).
188	Tabla 3. Variedades de “Unidad” (Austin, 2006, p. 343)

La Corporación Universitaria Minuto de Dios UNIMINUTO con su programa de Psicología y el grupo de investigación "Estudios en Desarrollo Sociomoral" de la Universidad Nacional de Colombia, han establecido un programa de investigación y de trabajo conjunto dentro del que incluimos esta serie editorial titulada "Cognición, Moral y Desarrollo Psicológico".

Esta serie se ha propuesto para mostrar los avances de nuestros equipos de trabajo, con el ánimo de crear un foro donde se puedan congregar un mayor número de instituciones e investigadores que trabajan en las temáticas sobre las que gira la serie. Inicialmente, los textos que se habrán de presentar en esta colección que hoy sacamos a la luz pública, recogen los trabajos y las reflexiones de los miembros de los equipos e instituciones que conforman esta alianza académica. Posteriormente esperamos que en ella participen todos los investigadores interesados en las ciencias cognitivas en las reflexiones sobre la moral, la cultura ciudadana y el desarrollo humano.

Si bien en estos primeros números puede reflejarse una orientación particular sobre lo cognitivo y el desarrollo psicológico, este espacio se ofrece para todos aquellos que tengan algún interés investigativo, sin demandar ninguna perspectiva particular ni una metodología investigativa única, y sin ni siquiera hacer demanda alguna sobre el estilo de escritura ni otro tipo de reglamentación que usualmente hace a los textos y revistas científicas un templo adornado de exigencias formales y trivialidades investigativas. Nuestro único interés es ofrecer espacios abiertos donde primen las ideas, la argumentación rigurosa y la inventiva para ofrecer interpretaciones profundas a cruciales problemáticas humanas.

Como en todo espacio abierto las líneas y desarrollos se irán constituyendo. El tiempo y los futuros participantes habrán de delinear los contornos de este proyecto, que se ofrece al margen de toda dictadura institucional que intente imponer unas políticas homogéneas para la investigación, las relaciones interdisciplinarias y la reflexión social.

Invitamos pues a los lectores a leer los primeros productos de nuestro trabajo colectivo y a participar en él con sus escritos e investigaciones. La psicología y las disciplinas vecinas demandan un mejor trabajo en equipo y muy variados espacios para abordar aquellas problemáticas que nuestras modernas sociedades enfrentan permanentemente.

Jaime Yáñez Canal
Adriana Milena Perdomo Salazar
(Editores)

PRESENTACIÓN DEL LIBRO

En los dos primeros tomos de la serie "*Cognición, Moral y Desarrollo Psicológico*", abordaremos algunas temáticas centrales de la actual investigación sobre las ciencias cognitivas. La primera de ellas, sobre la que trata el primer tomo denominado "*Cognición y Conciencia*", es el problema de la conciencia. En el segundo tomo el tema abordado es la cognición encarnada y situada, que de manera sintética en el título del texto llamamos "*Cognición y Embodiment*".

El problema de la conciencia ha estado en la psicología como tema de investigación desde sus inicios como disciplina científica. Wundt, al que muchos textos de historia de nuestra disciplina han ungido con el título nobiliario de fundador, estableció a la conciencia como un proceso fundamental en el estudio de la mente y como herramienta para descifrar el mecanismo que hacía operar todos nuestros sistemas cognitivos.

Estas primeras formulaciones propiciaron una explosión de investigaciones que determinaron el desarrollo de la psicología y sentaron las bases para la constitución de un horizonte conceptual en nuestra disciplina. Köhler, Wertheimer, Von Ehrenfels, Freud, James, Piaget, Wallon y muchos otros pioneros avanzaron sus propuestas teóricas en diálogo o en confrontación con las ideas seminales del creador del laboratorio de Leipzig. Independientemente de la distancia que los separara del padre de la psicología, los autores mencionados intentaron hacer de la psicología una disciplina que estudia la mente y dentro de ésta, la conciencia.

Pero en la historia de la psicología, como en muchas historias intelectuales, las ideas fundadoras no sólo fungen como guías para el desarrollo de particulares directrices, sino que en algunas ocasiones se convierten en íconos de la vergüenza o en motivos incitadores de cruzadas que intentan arrasar de la memoria sus atrevidos intentos. En la historia de la psicología el concepto de mente, y más especialmente el de conciencia, fueron llevados al olvido y catalogados como concepto precientífico que habían descarriado a muchas mentes brillantes y habían retrasado la admisión de la psicología en el respetado mundo de la ciencia. Watson,

Skinner y varios psicólogos de orientación behaviorista, adelantaron tan eficaz batalla por la defenestración de los íconos iniciales de la psicología, que el concepto de conciencia pasó a ser incluido en los aberrantes ejemplos del libro que registra todos los engaños del prejuicio y demás fantasmas de una novel disciplina, la cual orientaba todos sus esfuerzos en asegurar un lugar privilegiado en el mundo científico.

Por fortuna de la raza humana y de la psicología, ciertos conceptos que claman por hacer del hombre un enigma permanente, renacen periódicamente. A pesar de los adjetivos y las campañas de inducción metodológica -u otra de las estrategias que nos han conducido a abordar, eso sí con toda la complejidad metodológica, una serie de temáticas investigativas completamente triviales e intrascendentes-, el problema de la conciencia ha vuelto a ocupar un lugar fundamental en nuestra ciencia.

Afortunadamente este renacimiento no tiene únicamente de padrinos a aquellos que se declaran herederos de un oráculo que con expresiones insustanciales intentan prescribir las leyes que dan el derecho de membrecía a los que invocan la letanía de una particular rigurosidad metodológica. Hoy la Ciencia Cognitiva es un campo más amplio que ha logrado convencerse de la disparidad y la complejidad del espíritu humano. En la Ciencia Cognitiva, participan actualmente un variado número de disciplinas de diferente procedencia, y con historias de exorcismo tan particulares, que los fantasmas propios ya no pueden causar tan paralizantes sentimientos.

En la actualidad la conciencia ha vuelto a ocupar un lugar central en la investigación sobre la mente y el comportamiento humano. En su esclarecimiento participan, además de la psicología, las neurociencias, la antropología, la filosofía, la psiquiatría e incluso muchos esotéricos, que si bien no aportan en la clarificación científica del concepto, si dan luces para contemplar una serie de fenómenos que habían sido enviados al margen de la investigación científica. Los sueños, las experiencias extracorporales, los fenómenos místicos, las personalidades disociadas, la hipnosis y otros estados alterados de conciencia, son ese tipo de fenómenos que han sido incluidos dentro de las actuales

investigaciones de la Ciencia Cognitiva.

Obviamente tan extenso número de disciplinas participando en el entendimiento de este proceso psicológico, y tan variado panorama de eventos a ser estudiado bajo la categoría de conciencia, ha generado un campo en donde sus límites no han sido todavía establecidos y donde no se han logrado establecer los tótems que congreguen a todos en el mismo ritual de pertenencia. En el estudio de la conciencia existen tan variadas perspectivas, que cualquier intento que pretendiera ofrecer un mapa para visualizar sus fuentes de riqueza y sus caminos ciegos, sería, además de un ejemplo de un estado alterado de conciencia, un esfuerzo dudoso y generador de desconfianza.

En este texto, concientes de lo amplio del campo de estudio y de muchas otras complejidades que dificultan un acuerdo fácil, habremos de presentar diferentes perspectivas y formas de aproximarse al estudio de la conciencia. Las perspectivas que habremos de presentar son aquellas que han explorado las diferentes personas que en nuestro grupo de investigación se han dedicado a estudiar el tema.

Concedores de las dificultades de buscar un acuerdo en nuestro grupo, impulsamos el desarrollo y la profundización en ciertas temáticas y perspectivas dentro del campo cognitivo que nos permitieran presentar algunas posturas y debates con relativa profundidad. Cada uno de los artículos de este texto presenta un problema y/o una manera de abordar el amplio problema de la conciencia. Consideramos que esta manera de proceder habrá de garantizar la existencia de perspectivas diferentes en nuestro equipo de trabajo y de esa manera facilitará el debate y la creación de retos para hacer de nuestra empresa investigativa un esfuerzo de largo aliento. A continuación, presentaremos de manera rápida los artículos que componen este texto.

El primer artículo cuyo título es: *Anotaciones para una historia del concepto de conciencia en la psicología*, escrito por Diana Marcela Pérez y Jaime Yáñez Canal, intenta hacer una historia rápida y algo provisional sobre el concepto de conciencia desde las primeras formulaciones de los

filósofos griegos hasta las perspectivas actuales en la Ciencia Cognitiva. En este análisis propusimos tres ejes o criterios que permitían identificar las diferentes posturas que han perdurado a través de la historia del término conciencia. Las tres categorías identificadas de manera muy gruesa eran aquellas que asocian la conciencia con el conocimiento, las que lo vinculan a procesos de identidad y las que cuestionan su validez científica o su valor conceptual.

El establecer categorías tan gruesas nos facilitó identificar tendencias estables en la discusión occidental sobre la mente, a la vez que reconocer los ciclos repetitivos de la historia intelectual alrededor de los problemas centrales de lo que caracteriza lo humano. En esta breve y superficial presentación de la historia del concepto de conciencia fuimos mostrando algunos cruces entre posturas y el desarrollo progresivo en la modernidad del problema de la identidad. Es de resaltar en este texto que el avance en la exposición, de las diferentes posturas separadas en el tiempo, se da acompañada de un mayor detalle y profundidad en la argumentación. Si bien en las páginas iniciales se adelantan algunos argumentos dados entre posturas diferentes, éstos solo se hacen claros y evidentes en la presentación de las discusiones más recientes. Las razones de esta estructura expositiva (aparte, claro está de algunas lagunas conceptuales sobre particulares épocas históricas) se deben a que buscábamos conducir al lector hacia un proceso de descubrimiento que nosotros mismos experimentamos. La constante reedición de ciertos argumentos sólo se hace comprensible, cuando el contexto se ha hecho amplio y cuando se ha escuchado lo mismo de muy variadas formas.

El segundo artículo lo hemos titulado: ***El inconciente. Historia y posibilidades conceptuales***. Los autores son Ana Lorena Domínguez Rojas y Jaime Yáñez Canal. En este artículo se intenta hacer igualmente una rápida historia del concepto de inconciente, concentrándonos especialmente en la psicología y, dentro de esta, en la psicología del procesamiento de la información.

En este artículo se proponen, de la misma manera que en el artículo anterior, unos ejes para el análisis y la organización de los debates y las perspectivas

que han ofrecido alguna reflexión sobre los procesos no-concientes del ser humano. Los ejes propuestos son el par positivo-negativo, la oposición pasivo-activo y el tercer eje que gira sobre la comprensión de la subjetividad.

Después de enumerar una serie de propuestas que se centran en algunos de estos ejes en la historia inicial de la psicología, el texto se concentra en exponer las investigaciones en la psicología cognitivo-computacional. A pesar de que los ejes propuestos los consideramos con un alto valor heurístico para organizar las diferentes concepciones sobre el problema, decidimos concentrarnos en uno de estos, debido al mayor nivel de experticia sobre el particular y porque consideramos este empeño un primer escalón de un trabajo de largo aliento.

Dentro de la exposición sobre el inconciente en las perspectivas computacionales, abordamos algunas investigaciones sobre los procesos de percepción, la memoria y el pensamiento. Debe quedar claro que las perspectivas abordadas son las que tematizan de manera explícita el problema del inconciente, y las que lo proponen como un mecanismo fundamental en la explicación del comportamiento humano y en la determinación de la mayoría de sus conductas.

El siguiente artículo lleva por título: ***La meditación, correlatos fisiológicos y manifestaciones psicológicas***. Los autores de este texto son Andrés Mauricio Sánchez Solarte y Jaime Yáñez Canal. En este artículo se aborda el fenómeno de la meditación y cierto estado especial que alcanzan los maestros o las personas que han dedicado muchos años a esta práctica particular. En la exposición de este fenómeno se exponen algunos detalles de tipo fisiológico e igualmente se adelantan algunas reflexiones sobre las funciones que podría tener la conciencia.

El último artículo debe leerse como un complemento, o mejor como un documento de contraste con el anterior. Este último artículo se titula: ***Corriente de conciencia y unidad del sí-mismo: fenomenología de los estados alternados de conciencia***. Sus autores son Daniel Eduardo Chaves Peña y Jaime Yáñez-Canal. En este artículo de presentan casos extraños de conciencia, como los sueños lúcidos, la hipnosis, las experiencias

extracorporales, las experiencias cercanas a la muerte y las experiencias místicas. Aparte de una novedosa caracterización de estos fenómenos, en este artículo se intenta proponer una interpretación fenomenológica de los mismos. Diferenciando los conceptos de ipseidad y de conciencia autobiográfica, el escrito intenta dar cuenta del funcionamiento de la conciencia en tan particulares estados alterados.

Como podrá notar el lector, los artículos tienen notorias particularidades como lo señalamos anteriormente. Cada uno refleja unos intereses específicos y momentos diferentes del desarrollo del grupo. Una primera lectura de estos textos posiblemente haga pensar al lector desinformado, que en ellos se presenta una falta de estructura y coherencia en la exposición. Ese tipo de interpretaciones no pueden evitarse y menos con una aclaración introductoria, que muy prontamente habrá de ser olvidada cuando nuestro acompañante externo se adentre en las primeras líneas. Creemos que el texto que hoy presentamos tiene que defenderse por sí solo. La experiencia que se genere con su lectura es un acto individual de conciencia, que sólo aspiramos se acompañe de una historia de búsqueda similar a la que nosotros hemos intentado.

CAPITULO I

ANOTACIONES PARA UNA HISTORIA DEL CONCEPTO DE CONCIENCIA EN LA PSICOLOGÍA

Jaime Yáñez Canal ⁽¹⁾
Diana Marcela Pérez ⁽²⁾

Introducción

La conciencia es uno de los problemas más difíciles a los que se enfrenta la ciencia en la actualidad. Pero, a pesar de su valor en el esclarecimiento de la mente y del comportamiento humano, no se cuenta con un referente común que dé cuenta de ella.

El interés por entender este fenómeno ha supuesto una diversidad de conceptos y discusiones entre distintas perspectivas. Pero esta preocupación no es una novedad. La referencia a la conciencia se presenta desde las primeras reflexiones griegas sobre la mente hasta las actuales caracterizaciones de lo mental de las diversas disciplinas que conforman la llamada Ciencia Cognitiva.

Conocer el estado actual del problema de la conciencia y la originalidad de las nuevas posturas implica volver a las propuestas originales, muchas de las cuales se han olvidado. Las variadas caracterizaciones de la conciencia, aunque formuladas en los primeros momentos de la cultura occidental, se mantuvieron con diferentes matices en otras épocas, las cuales serán presentadas brevemente. Así, el objetivo en este artículo es mostrar algunas conceptualizaciones sobre la conciencia presentes en diferentes momentos de la historia de nuestra cultura y del desarrollo de la disciplina psicológica.

⁽¹⁾ Profesor asociado al Departamento de Psicología de la Universidad Nacional de Colombia.

⁽²⁾ Estudiante de último semestre de psicología de la Universidad Nacional de Colombia.

Al volver sobre la historia de la conciencia podemos distinguir tres maneras de entenderla, tres amplias categorías que constituyen los focos de discusión en torno a sus posibles descripciones y explicaciones, presentes en los diferentes momentos de su abordaje, no sólo en la psicología sino también en disciplinas afines como la filosofía y demás ciencias cognitivas. La primera categoría asocia la conciencia con las actividades y procesos de conocimiento. La segunda la vincula con la idea de identidad y sensación de sí mismo. Mientras que la tercera niega su existencia, función y estudio.

Conforme se ha mencionado, el presente trabajo se desarrolla en función de estas tres categorías, que permiten presentar autores y perspectivas significativas que han abordado el problema de la conciencia y la asumen en alguna de estas formas.

Para esto se ha seccionado el artículo en tres grandes apartados. En el primero ubicamos las primeras discusiones presentes en la filosofía que antecedió y fue contemporánea a la formación de la psicología, lo cual hace referencia a las formulaciones de la Grecia antigua y a los planteamientos surgidos en las primeras décadas del siglo XX. En este lapso de tiempo se formulan por primera vez, y de manera separada, las tres maneras de entender la conciencia, cuyas explicaciones varían según las preocupaciones de los autores, entre los que destacamos a Platón, Sócrates, Aristóteles y los helenistas en la filosofía antigua; San Agustín en la medieval; Descartes, Locke y Hume en la filosofía del Renacimiento; y a Kant y a Husserl en la historia más reciente.

Seguimos con el segundo apartado referido a los pioneros de la psicología, quienes establecieron las bases iniciales para el desarrollo de una disciplina interesada por el estudio empírico de lo mental. Wundt, James, la psicología de la Gestalt, la escuela de Würzburg, Watson, Piaget, Freud y algunos teóricos de la psicología marxista, motivados por la comprensión de la conciencia, abordan este fenómeno de forma independiente y proporcionan concepciones que no son más que una reedición de algunas posturas anteriores, manteniendo la dinámica de las tres categorías o ejes de caracterización del fenómeno. La postura de James es una explicación de la

subjetividad y el sí-mismo. La psicología de la Gestalt, y con ella Piaget y otros psicólogos europeos de inicios del siglo XX, la entienden en relación estrecha con procesos de conocimiento. Los planteamientos de la escuela de Würzburg en torno a la conciencia nos recuerdan algunas anotaciones de la filosofía cartesiana sobre la importancia de la certeza subjetiva en los procesos de conocimiento, y a Wundt, quien expone diversas características de la conciencia ya presentes en varias posiciones filosóficas que le antecedieron, trayendo como novedad el interés en estudiar la estructura y componentes de la conciencia haciendo uso de la experimentación controlada.

Pero en oposición a estas perspectivas, que proponían a la conciencia como foco de estudio central de la psicología y como eje fundamental de explicación de los procesos humanos, se alzaron dos nuevas visiones que proponían el alejamiento de la conciencia en las explicaciones y en el estudio de la complejidad humana. Una de éstas fue el epifenomenalismo que proponía estudiar el comportamiento humano haciendo alusión a los procesos del sistema nervioso. Otro enfoque fue el conductismo que asumió una explicación del ser humano considerándolo dependiente de la estimulación ambiental, la que condicionaría su disposición a actuar.

Las diversas perspectivas de estos pioneros determinaron el rumbo de la psicología y la manera de tratar los fenómenos y procesos psicológicos en la actualidad. Las nuevas perspectivas y discusiones surgidas a partir de la revolución cognitiva son presentadas en el tercer apartado, que da cuenta de la psicología contemporánea.

Cuando hablamos de la psicología contemporánea nos referimos a aquellas conceptualizaciones que se originaron a partir de la revolución cognitiva y de la búsqueda de nuevos modelos para entender las maneras como los seres humanos procesan la información y actúan de manera adaptativa.

No obstante, retomar el estudio de lo mental no significó regresar al estudio de la conciencia, pues ésta ya no se consideraba la característica fundamental para el esclarecimiento de la mente. La historia de las perspectivas cognitivas recientes empezó con un desconocimiento de aspectos relacionadas con la conciencia, debido a que su preocupación central era

establecer modelos generales sobre el operar cognitivo, sin que en éstos se presentara alguna forma relacionada con el monitoreo, las sensaciones o cualquier aspecto con los que anteriormente se hubiera entendido el fenómeno de la conciencia. La preocupación inicial era establecer formas generales que pudieran dar cuenta del actuar inteligente, tanto de hombres como de máquinas. Dentro de este actuar, las preocupaciones iniciales se referían a la capacidad de resolver problemas, el razonamiento, la toma de decisiones y otras tareas que demandaban modelos algorítmicos que operaban de manera automática, sin ninguna afectación de las sensaciones y con una participación nula de la conciencia.

La conciencia, en el mejor de los casos, era entendida como la energía atencional que acompañaba todo proceso cognitivo sin determinarlo. Por ejemplo, el que atiende a expresiones lingüísticas es apenas una condición necesaria para que actúe mi sistema de procesamiento del lenguaje, pero obviamente no lo determina, ya que éste demanda procesos particulares que deben ser descritos de manera específica. De la misma manera, si estudiamos los procesos de percepción, la atención es simplemente la condición para establecer si el sujeto está discriminando determinados estímulos, pero no da cuenta de cómo opera este específico proceso psicológico.

De esta manera, la crítica del homúnculo a las perspectivas cognitivas se hizo muy patente en las referencias a los procesos atencionales, ya que quedaba fuera de los modelos formales el establecimiento de los procesos de selección y valoración que los sujetos hacían de la información. En otras palabras, no se establecía en estos modelos cómo y por qué el sujeto atendía a cierto evento, o cómo seleccionaba cierto procedimiento para abordar determinada problemática. Este tipo de dificultades condujeron a que en la Ciencia Cognitiva el problema de la conciencia volviera a ocupar el lugar privilegiado que tuvo en los inicios de la disciplina psicológica.

Con la reaparición del tema de la conciencia en el "foco atencional" de la investigación cognitiva se reinstauró un campo donde se revivieron, en algunos casos, antiguas batallas conceptuales. Por un lado, algunas posturas de manera perseverante intentaron resolver muchas dificultades de los modelos del procesamiento de información, añadiendo algu-

nas funciones a algún proceso particular. Estas perspectivas computacionales incorporaron funciones como la reflexión y la metacognición para caracterizar y delimitar las tareas de la conciencia. Todas funciones que se inscriben en lo que en unos de nuestros ejes de análisis hemos llamado "las funciones del conocimiento". La conciencia, como un proceso cognitivo simplemente participa en las maneras como conocemos al mundo o a nosotros mismos.

Pero al igual que en la historia anterior, las perspectivas que reclaman el estudio de la identidad personal y la unidad del sí-mismo también tuvieron su lugar en esta contienda conceptual. La sensación que acompaña las experiencias, la perspectiva de primera persona, la continuidad y estabilidad de las vivencias subjetivas reclamaron un lugar protagónico en la investigación cognitiva. Con estas perspectivas no solamente se posibilitaron nuevas conceptualizaciones de lo mental, sino que a su vez se reintrodujeron dentro del estudio psicológico temáticas como los trastornos y alteraciones de la conciencia y fenómenos que usualmente habían estado al margen de la investigación científica. La sensación del sí-mismo, la unidad de las experiencias y todas las formas como se ha caracterizado la subjetividad desde perspectivas fenomenológicas, permitió el estudio de la hipnosis, los sueños, las experiencias místicas, los fenómenos de amnesia y un sinnúmero de casos que evidenciaban la enorme complejidad de la mente humana.

Obviamente, como en toda la historia de la psicología, las posturas escépticas y las que abogan por desterrar los conceptos mentalistas también tuvieron su lugar. Tanto en perspectivas neurocientíficas, como en posturas psicológicas y filosóficas aparecieron autores y propuestas que negaron cualquier papel causal a la conciencia, e incluso negaron su valor teórico en el esclarecimiento del comportamiento humano.

Esta manera como presentamos la historia y las diferentes conceptualizaciones sobre la conciencia, puede parecer algo esquemática, bastante estrecha y en muchos casos demasiado injusta con algunas teorizaciones. Limitaciones que reconocemos y de las que estamos dispuestos a responsabilizarnos por una serie de razones. La primera, es que nuestro

oficio y nuestro ejercicio conceptual, nos han hecho evidente nuestra pobre capacidad para el análisis histórico y para el rastreo de fuentes teóricas que nos hubieran permitido cometer menos errores en nuestra reflexión. Segundo, el limitado conocimiento de disciplinas y momentos ajenos a nuestra área y focos de trabajo, nos enfrentó a tan enorme cantidad de información que decidimos esconder algunas limitaciones con categoría gruesas de análisis. Tercero, la casi nula presencia de textos que traten sobre la historia del concepto de conciencia desde diferentes perspectivas o disciplinas. Los textos que se encuentran sobre el tema pasan por encima ciertas discusiones, o evidencian ciertos sesgos sólo entendibles por las limitaciones humanas para abordar tan inmenso horizonte de información.

Pero independientemente de nuestras limitaciones, o de lo grueso de nuestras categorías de análisis, o de la omisión de otras figuras u otras disciplinas, que pudieran considerarse fundamentales en la historia del concepto de conciencia, creemos que este texto es sólo un escalón inicial, que tiene entre sus propósitos motivar a que se continúe el trabajo de profundización sobre la historia de la psicología.

Posiblemente la separación de los momentos históricos, o los ejes propuestos para el análisis impidan captar la riqueza de los debates, las influencias mutuas y la permeabilidad de las fronteras teóricas, pero creemos que facilitan al lector que se anima apenas en el campo, a encontrar una práctica hoja de ruta que lo habrá de conducir a nuevas investigaciones y a un análisis más fino.

Como en toda historia, los primeros esbozos cumplen el propósito de motivar a los continuadores a complementar el análisis o a desarrollar una más fina y más profunda reflexión. Esperamos que ese propósito se cumpla y que el lector se entusiasme en la continuación de esta empresa que consideramos vital para el desarrollo de la psicología.

Sin más preámbulos y sin más intentos de suavizar el agudo ojo crítico de nuestros posibles lectores, pasamos a exponer lo anunciado en esta introducción.

1. ANTECEDENTES DE LA PSICOLOGÍA: CONCEPCIONES O ANOTACIONES FILOSÓFICAS EN TORNO A LA CONCIENCIA

1.1. Primeras formulaciones de conciencia desde el pensamiento griego

Desde la Antigüedad, específicamente desde la filosofía griega, se ha interrogado por la naturaleza de la conciencia considerada como la característica esencial del ser humano. Distintos filósofos griegos como Platón, Aristóteles y Sócrates intentan dar respuesta a la pregunta referida a qué es la conciencia y cuál es su naturaleza. Independientemente de sus variaciones conceptuales, lo común en estas primeras formulaciones es la relación estrecha de la conciencia con el concepto de mente, cuya función principal es el conocimiento del mundo.

Este interés por la conciencia, se deriva del objetivo de proporcionar y dar cuenta de los fundamentos del conocimiento, afirmando que la conciencia es la cualidad mental que proporciona el conocimiento del mundo y de nosotros mismos.

La creencia dualista del ser humano condujo a la paradoja filosófica sobre el lugar del ser en la existencia espacio-temporal. Esta paradoja fue propuesta y manejada por filósofos griegos como Sócrates y Platón quienes intentaban explicar al ser humano privilegiando la conciencia como la entidad superior distinta a la materia y definitoria de lo humano. La paradoja se refiere a que en un mismo tiempo y lugar, cada uno de nosotros, como seres humanos, hacemos parte de un mundo real-objetivo, sin tener un lugar privilegiado o central en éste, pero a la vez, somos y nos sentimos diferentes de este mundo en la medida que experimentamos habitar un mundo interior en el cual somos centro, y en torno al cual, gravitan nuestras vivencias y pensamientos (Gardner, 1988, 1996; Nagel, 1998). Es un mundo dirigido por nuestros deseos, creencias y razones, regulado y observado por una entidad inmutable, denominada por muchos como conciencia o mente (Platón, 2003). En otros términos, el ser humano cuenta al mismo tiempo con un mundo real-natural y con un mundo subjetivo (Nagel, 1998), ambos conocidos gracias a la capacidad de ser concientes.

Esta idea, que es característica de la filosofía griega, inició el camino de la comprensión de la conciencia, por lo que resulta conveniente explorar los autores más representativos de esta época: Platón, Sócrates y Aristóteles.

En primer lugar, en la filosofía de Platón (siglo V a.C.) se encuentra una mente concebida como ente sustancial, inmortal e indivisible, residente temporalmente en un cuerpo, caracterizada especialmente por saber lo que acontece. En específico, Platón (2003) distinguía la actividad mental racional como el fundamento de las funciones básicas del hombre, ya que consideraba que ésta permitía el acceso consciente a todo conocimiento de la realidad tanto externa como interna. De esta manera Platón atribuía a los acontecimientos mentales, la cualidad de la conciencia y la capacidad de acceder a todo conocimiento adquirido por el sujeto (Daros, 2006; Gardner, 1988, 1996).

Sócrates, igualmente concibe la conciencia como la cualidad fundamental de la mente (Gardner, 1988, 1996; Müller, 1980, 1984). La conciencia sería aquella facultad que nos permite acceder a los estados mentales. Esta idea de conciencia como elemento central de conocimiento de los estados mentales es explicada por Sócrates por medio de la metáfora del espejo, según la cual, nuestra conciencia es como un espejo en el que se reflejan cada uno de nuestros procesos mentales. Esta metáfora resalta una capacidad de ver los conocimientos que hemos adquirido y un control en el acceso a ellos.

En Platón, el conocimiento se constituye cuando el alma o la mente, al recibir las impresiones de los sentidos, relacionan esas impresiones con una idea que preexiste a lo sensible, ya que abarca la multiplicidad de lo sensible en su forma esencial. Es el cuerpo el que posibilita acceder a la información del mundo, pero es el alma quien verdaderamente “conoce” al recordar las esencias.

Por su parte, Aristóteles (2005) proporcionó una idea distinta. En su intento de distanciarse de las concepciones anteriores, definió la mente como la entelequia, impulso de la vida que unifica al ser. Con esto proporcionó una visión integradora del ser humano, donde se contemplaban las demandas sociales, contextuales y biológicas en las que éste se desenvuelve.

Lo interesante de esta visión es que el ser humano es definido no como un ser dual sino como un todo unificado, proporcionando los primeros elementos sobre la idea de unidad como aspecto central de la identidad del hombre. Aunque Aristóteles asumía la mente como el impulso de la vida y aquello que hace posible que sintamos y percibamos, adjudicaba a ésta igualmente una cualidad intelectual la cual -al igual que lo formulaban sus predecesores- posibilitaba el conocimiento de la verdad y la formación de juicios complejos. A pesar de que Aristóteles resaltaba la idea de unidad, mantenía la concepción de la conciencia como facultad psíquica que posibilita el conocimiento.

Este interés por la explicación de la conciencia y de relacionarla con lo material se vio truncado temporalmente con el advenimiento del periodo Helenístico, distinguido por una fuerte orientación naturalística (Gardner, 1988, 1996). Los pensadores de este periodo se concentraron en el estudio y conocimiento del cuerpo, especialmente del sistema nervioso. Conocimiento que en Herófilo y Erasistrato permitió identificar los nervios sensoriales y motores (Gardner, 1988, 1996; Müller, 1980, 1984).

Conforme a este interés por lo palpable, lo objetivo y lo material, no se promovió el desarrollo del estudio de la conciencia, pues se consideraba que la mente no estaba sujeta a exploración. Ésta se concebía como un objeto no natural, no sometido a leyes, inobservable y totalmente diferente a los objetos del mundo natural. Estas formulaciones pueden considerarse como las primeras que proponen separar del campo investigativo a la conciencia, ya que el ser humano puede ser explicado a partir del estudio de otros procesos diferentes a lo mental.

Estos primeros planteamientos pueden diferenciarse de manera gruesa en tres ejes, o criterios centrales. El primer eje puede incluir las concepciones que entienden la conciencia como sinónimo de lo mental y que atribuyen a ésta la función de conocimiento. En este primer eje incluimos básicamente las formulaciones de Sócrates y Platón. El segundo eje de nuestro análisis contiene las referencias a la sensación de unidad y a una subjetividad que garantiza la estabilidad y coherencia

de las experiencias. Obviamente la obra de Aristóteles puede ser considerada como un primer esbozo de esta idea, que sólo más adelante va a ser formulada de manera explícita. El tercer y último eje contiene las formulaciones que condenan atribuirle algún papel a la conciencia en la orientación o determinación del comportamiento humano. Esta condena a las visiones mentalistas empezó a formularse desde épocas bien antiguas de nuestra historia cultural, como quedó ilustrado en las cortas notas sobre el período helenístico.

Estas primeras formulaciones de la conciencia determinaron la discusión posterior sobre la misma en la historia occidental. Los siguientes momentos de la discusión filosófica y, por supuesto, de la investigación psicológica reeditaron con formas más o menos semejantes estas primeras formulaciones. Por ahora sigamos con algo más de historia.

1.2. Anotaciones sobre la conciencia en la Edad Media

Los pensadores de la Edad Media, a diferencia de los del período helenístico, contribuyeron al desarrollo del estudio de la psicología tras rescatar la noción de conciencia en el estudio filosófico. Un representante de esta línea es Plotino (s. III d.C.), quién retoma la filosofía Platónica y Socrática para restablecer una ciencia de la experiencia basada en la introspección, sin referencia a procesos fisiológicos. Plotino reconoce explícitamente la habilidad de *conocer* de la conciencia. Pero no se trata de un conocimiento exclusivamente del mundo objetivo, sino de un conocimiento del acontecer interior de cada persona, del conocimiento de sí-mismo. De manera que la conciencia contempla la auto-reflexión de los pensamientos de la persona. Con esto, se instaura la noción explícita de conciencia en tanto autoconciencia o conciencia de sí. (Daros, 2006; Müller, 1980, 1984; Klein, 1989).

Partidario de esta noción es San Agustín de Hipona, quién, influenciado por las ideas de Plotino, tiene el interés de descubrir la conciencia propia a través de la introspección. Este autor considera y apoya la idea de que el ser humano debe mirar hacia adentro porque en su interior encontrará la verdad y luz de las cosas (Daros, 2006; Gardner, 1988,

1996; Müller, 1980, 1984). En este sentido, la conciencia es auto-luminosa y proporciona el conocimiento certero del hombre, de Dios y del mundo.

San Agustín consideraba que, por el acto de conciencia, el hombre guía su actuar y se descubre a sí mismo en su interioridad. A través de la conciencia se encuentra de manera directa la sustancia presente y trascendente, que posibilita que el hombre siga siendo él mismo a pesar de los cambios dados en el tiempo (Daros, 2006). En este sentido, la esencia del hombre es su conciencia.

En los planteamientos de estos dos autores se encuentra un primer intento de integración de las dos primeras formas de entender la conciencia que fueron dadas en la época griega. Amplían la concepción de conciencia en tanto conocimiento, vinculándola con el problema de la reflexión del sí-mismo. Pero este sí-mismo se expresa de dos maneras diferentes. El primero referido a la idea de la identidad o búsqueda de la verdad dentro del sujeto mismo. El segundo relacionado con la idea de la responsabilidad moral, concebida como la función de la conciencia para dirigir y regular nuestras acciones según el contexto en que nos encontremos. Con esta integración de concepciones, la conciencia se viene a entender bajo la idea de auto-reflexión que posibilita el conocimiento y guía los actos de los seres humanos.

El pensamiento medieval propone además, que la conciencia es aquella entidad mental superior que no requiere de algún órgano sensorial para acceder a la información. La conciencia goza de una especie de auto-iluminación que le permite observar los eventos del conocimiento (Ryle, 2005; Scheler, 2003). De esta manera, el ser humano, además de la observación objetiva de las cosas externas, es capaz de la observación interior de los estados mentales. Gracias a la capacidad de ser conciente, el sujeto puede conocer sus estados internos, y por ende, conocerse a sí mismo (Ryle, 2005).

Así, la característica de lo mental sigue siendo la de ser conciente en tanto capacidad de conocimiento, pero, con un componente de reflexión

que hace que el ser humano pueda acceder a la visión de su espíritu y al control de su comportamiento. Esta característica se manifestará de maneras particulares en la visión moderna de la filosofía, especialmente en Descartes que a continuación se expondrá.

1.3. El Yo, punto central en la caracterización de la conciencia

1.3.1. La conciencia, certeza de un Yo cognoscente: aproximación cartesiana.

Descartes (1965), tras buscar el fundamento a todo conocimiento verdadero, planteó la noción de un *yo cognoscente*, al que le adjudicaba la cualidad de ser conciente y garante de todo saber. Para Descartes todo conocimiento tiene sentido si la persona accede y piensa en ello concientemente. Desde esta concepción, el acento de la naturaleza de lo mental está en la conciencia cuya esencia es pensar. Gracias a esta esencia podemos deducir nuestro existir, el cual no depende necesariamente de la posesión de un cuerpo. Estas ideas ponen nuevamente en evidencia la alusión a la categoría de conocimiento para explicar este problema.

La conciencia, según esta perspectiva, es totalmente racional y es la guía para el encuentro con la verdad. La determinación de la verdad está fundamentada específicamente en la certeza del yo respecto a lo que piensa, siente u observa; certeza proporcionada por la conciencia (Descartes, 1977). En esta posición se hace alusión de manera clara al papel primordial de la subjetividad conciente en el conocimiento, pues al estar pensando yo soy quien experimento la seguridad y veracidad de mi conocimiento. Esta importancia de la certeza subjetiva es lo que constituye el aporte novedoso proporcionado por Descartes respecto a las anteriores tradiciones filosóficas.

Con Descartes se inicia un nuevo periodo para la filosofía, pues el principio fundamental para llegar al conocimiento es un pensar, que parte de mí-mismo. Según lo dicho, debe haber necesariamente un yo que tenga la certeza de lo que piensa y de lo que experimenta (Descartes,

1977). De esta manera la conciencia es interpretada como autoconciencia, como conciencia que da cuenta del sí-mismo (Tugendhat, 1993).

Tal como se conoce, Descartes apoyaba las ideas dualistas, aunque dentro de su interés estaba el incluir dentro de la conciencia una función de control o de poder causal sobre el cuerpo. Esta función causal podría entenderse como una influencia de doble vía, como un tipo de interaccionismo psicofísico (Gardner, 1988, 1996). Descartes detalla que la mente puede influir en el cuerpo proporcionando su movimiento y el cuerpo a su vez puede influir en la conciencia. Una de las repercusiones de este planteamiento fue la posibilidad de que los métodos de investigación se trasladaran del campo metafísico al campo objetivo y observacional para determinar por otros medios las características de esta dualidad.

Otra consecuencia de la díada mente-cuerpo enfatizada por Descartes, es la idea de que las formas de determinar los contenidos mentales son diferentes a las maneras en que se descubren los contenidos del mundo físico, idea que reedita las iniciales propuestas dualistas de la filosofía antigua. El mundo físico se conoce mediante percepción sensorial, mientras que el mundo mental por medio de la introspección o reflexión (Ryle, 2005). No se cuenta con el mismo proceso de conocimiento para ambas entidades, pues lo físico se conoce desde una posición de tercera persona y lo mental desde una perspectiva de primera persona, lo cual resalta el carácter privado y personal de lo mental.

Con estos aportes a la comprensión de la conciencia, Descartes inaugura una nueva problemática en torno a la conciencia, la cual determina muchas de las siguientes reflexiones sobre el tema.

El planteamiento cartesiano no fue acogido por todos los filósofos de la época, especialmente por los empiristas, que reclamaban más atención a la información proporcionada por los sentidos. El empirismo inglés se orientó a validar la experiencia sensorial como la fuente principal de conocimiento tanto del mundo como de uno mismo, de manera que cualquier idea racional o pensamiento formado por el ser humano procede de la experiencia

sensorial, o de otras ideas que a su vez provienen de la experiencia. A continuación expondremos dos de los pensamientos empiristas más significativos para el esclarecimiento del problema de la conciencia: Locke y Hume.

1.3.2. Conciencia, elemento central para la idea de identidad o del sí-mismo. Aproximación de Locke

Las investigaciones de Locke se centraron alrededor del conocimiento humano y de la noción de identidad, al considerar que la experiencia sensible y la conciencia son los ejes fundamentales de toda forma de conocer.

Las ideas de Locke constituyen una fuerte oposición al pensamiento cartesiano. Su empirismo viene a cuestionar la idea de un *yo* perdurable, planteando una nueva forma de entender el conocimiento a partir de la consideración de la concepción de identidad. El *yo* es para Locke (1996) producto de los mecanismos de asociación y reflexión humana. De lo cual se desprende la idea de que el conocimiento de los objetos y de sí mismo no es una cuestión intrínseca de las cosas, sino de las formas de conocerlas (Daros, 2006).

Esta idea es expresada por Locke de la siguiente manera:

“Cuando vemos una cosa en un lugar dado, durante un instante de tiempo, tenemos la certeza de que es la misma cosa que vemos, y no otra que al mismo tiempo exista en otro lugar, por más semejante e indistinguible que pueda ser en todos los otros aspectos. Y en esto consiste la identidad, es decir, en que las ideas que les atribuimos no varían en nada de lo que eran en el momento en que consideramos su existencia previa, y con las cuales comparamos la presente (Locke, 1964. Cap. 27. p. 206).

La conciencia de identidad que tenemos de las cosas no surge de la unidad y permanencia real de un ente en sí mismo, sino que aparece de la *comparación y asociación* de un ente en un tiempo y lugar determinado, con la idea

que tenemos del mismo en otro tiempo (Locke, 1996). Pero al hacer dicha operación se adjudica identidad a aquellas cosas existentes en un tiempo y lugar particular, que no existen en otro espacio *al mismo tiempo*.

El invariable fundamento de identidad desde esta perspectiva es la idea con la que se atribuye cualidades permanentes a un ente y, dicha atribución se realiza mediante reflexión en torno a un evento o acontecimiento que percibimos en diversos tiempos. La identidad y conocimiento de las cosas se sustentan en la *idea* de sustancia permanente. Al no ser algo perceptible, esta idea sólo se puede atribuir mediante la reflexión. Así, el conocimiento no existe en sí mismo, ni es innato, sino que es una invención o creación de nosotros.

En cuanto a la conciencia de nosotros como los mismos sujetos en el tiempo, se interpreta de forma similar a como sucedió con la identidad de los objetos. Locke creía que poseemos un conocimiento de sí por intuición. De modo que conocemos nuestro propio ser no mediante un razonamiento, como lo suponía Descartes, sino en forma directa, pues nada puede ser más evidente que nuestra propia existencia (Locke 1964, 1996; Tipton, 1981).

Para Locke, cuando una persona intuye su existencia tiene conciencia de sí gracias a la reflexión que posibilita elaborar un concepto abstracto de identidad. “El hombre, comparando dos o más intuiciones de sí, y abstrayéndolas luego del tiempo y lugar, se queda con una idea general o abstracta de sí mismo” (Daros, 2006. p. 29). De este modo, la identidad de uno mismo es producto de la vinculación de una intuición de existencia pasada con la percepción actual del sí-mismo. Vinculación que requiere de una comparación que muestre que el contenido es igual, para así generar la idea de identidad.

En este orden de ideas, la conciencia se definiría como el elemento fundamental de la reflexión, que a su vez permite captar el propio pensamiento de aquel que piensa. En otras palabras, para este filósofo la identidad es posible sólo por la conciencia, ya que es el elemento de conocimiento que hace posible el reconocimiento y creación de las ideas relativas a la permanencia del sí-mismo.

Esta idea de reflexión nos recuerda el pensamiento de Sócrates, San Agustín

y Plotino, pero esta vez asociada explícitamente con la idea subjetiva del *yo*. A la conciencia como un proceso asociado al conocimiento se le asocia una nueva función, la de captar la continuidad y la estabilidad del sí-mismo.

1.3.3. Conciencia: creación humana de una ilusión. Aproximación de Hume

Una idea empirista más radical sobre la conciencia, se encuentra en el pensamiento de David Hume, quien llega a la conclusión que el *yo*, como acto de conciencia, es una ilusión. Hume advertía que había dificultades para probar la idea del *yo*, porque ésta no constituye una impresión misma. Para este filósofo, una idea tiene valor siempre y cuando cuente con una impresión sensorial que le dé fundamento (Hume, 1984). En caso de que existiera una impresión originaria del *yo*, entonces, ésta debería ser idéntica durante toda la vida de la persona. Pero Hume no cree que exista tal cosa, pues los dolores y placeres cambian sin permanencia. Por tanto, dado que la idea del *yo* no procede ni de una impresión particular que la fundamente, entonces, no existe realmente un *yo* (Hume, 1984); su idea es sólo una ilusión (Daros, 2006). Contrario a la creencia de un *yo* unificado y continuo como característica del ser humano, Hume (1984) define al ser humano como “un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con mucha rapidez y están en constante flujo y movimiento” (p. 252).

No obstante, al decir que los objetos consisten en partes relacionadas y vinculadas, y que las percepciones son diferentes entre sí, su explicación de la vinculación resultaba problemática, pues reconocía que el entendimiento no es capaz de descubrir dichos enlaces (Daros, 2006). Con esto llegó a afirmar que aquello que sentimos es tan solo una transitividad de pensamientos, uno tras otro.

En conformidad con esto, Hume (1987) consideraba que dado que la identidad personal no cuenta con un evento, o sensación, que la fundamente, entonces ésta ha de ser una ficción. Ficción generada por la memoria y la imaginación, ya que estas facultades posibilitan la reiteración de las impresiones y la construcción de ideas sin fundamento y sin relación con la realidad. De esta manera la identidad, o la conciencia de sí mismo, es una invención resultado

de conectar dos ideas por la imaginación (Daros, 2006; Noxon, 1997).

Con esto Hume generó un escepticismo respecto a la propia conciencia como garante de la existencia del sí-mismo y puso en duda la veracidad y función de la misma respecto al conocer certero. Nuevamente este tipo de planteamientos tienen su paralelo en el mundo antiguo como lo mostramos en el apartado inicial de este texto. Pero en esta nueva versión la duda de la conciencia se da sobre aspectos novedosos, ya que lo que se agrega en este cuestionamiento es la crítica a la idea de identidad y la sensación de continuidad a través del tiempo.

Este escepticismo se pondrá a prueba y será superado por otros filósofos interesados en esta temática. Tal es el caso de Kant quien, buscando una solución a dicho escepticismo, presentará una nueva manera de entender la conciencia, generando nuevos debates sobre la misma.

1.4. Trascendencia y subjetividad en la caracterización de la conciencia

1.4.1. La trascendencia de la conciencia en Kant

Kant al ser conocedor de los planteamientos tanto de Descartes como de Hume, intentó superar el racionalismo y el empirismo, teniendo como objetivo la reconstitución del *yo* conciente como eje fundamental de conocimiento. Formulación que significó una reconsideración de las ideas anteriores de conciencia pero, de una manera diferente. La propuesta kantiana no rechaza tajantemente los planteamientos empiristas, sino que los recupera al establecer que la experiencia funciona como un límite en el conocimiento. De la misma manera, mantiene algunas tesis del racionalismo al afirmar que no todos los principios que intervienen en el conocimiento se originan en la experiencia, sino en la Razón (Daros, 2006; Gardner, 1988. 1996; Château, J; Gratiot-Alphadéry; Doron & Cazayus, 1979).

Kant (1983) advirtió que no sólo se requería de los sentidos para el conocimiento sino que se necesitaban formas, categorías que trascendieran la experiencia sensible como condición de existencia del conocimiento. A estos los denominó principios *a priori*, diferentes a los dados por los sentidos.

Para Kant todo conocimiento era un juicio o una idea. Lo conocido era dado por los sentidos, pero las formas de percibirlo, conocerlo y pensarlo, eran *a priori*. De este modo, ni los objetos ni la realidad determinan las formas del conocer de la mente (Daros, 2006). Esto implicaba la idea de que el conocimiento comienza con la experiencia pero no todo conocimiento procede de ésta; marcando de esta manera distancia con el empirismo.

Dentro de los principios a priori Kant incluyó al *yo* o la conciencia, pues admitía que los objetos de las percepciones son diversos y distintos, mientras que la idea del *yo* era única, indivisible, y distinta en cada persona. Al ser indivisible, la conciencia no podría surgir de la diversidad de los objetos de las percepciones, por lo que postuló que el *yo* o *conciencia* es una condición trascendental para conocer, es “apercepción o condición de posibilidad de la unidad de lo diverso de las percepciones” (Daros, 2006. p. 39). Para Kant (1983) resultaba importante la existencia de un *yo* que garantizara la unidad de las percepciones y experiencias, ya que si se descarta esta función del *yo*, lo que se obtendría serían múltiples representaciones y sensaciones totalmente desparrramadas que se relacionarían sólo por la imaginación, tal como lo formulaba Hume (Château y cols., 1979).

Con estas ideas se logra incluir la sensación de unidad como otro punto de referencia para entender la conciencia, pero no logra desvincularse del todo de la noción de conciencia como una entidad, en este caso de un *yo*, que gobierna y se encuentra más allá de las cosas materiales, cuyo conocimiento supera y supervisa el proporcionado por los sentidos. Estas ideas serán evaluadas posteriormente por la fenomenología de Husserl, quien propone una nueva forma de comprender el fenómeno, apartándose totalmente de las anteriores propuestas.

1.4.2. Subjetividad de la conciencia en Husserl

Las anteriores perspectivas abordaron la conciencia como medio para dar fundamento u organización al saber. Su descripción versaba en una discusión entre conocimiento proporcionado por los sentidos o por la razón, descuidando las características que dieran cuenta de su naturaleza. La fenomenología propuesta por Husserl trata precisamente de comprender esto, la conciencia

tal como se presenta y se experimenta en el ser humano sin interferencia del conocimiento del mundo sensible. Su análisis llevó a postular características que no se habían atendido en detalle, tales como la subjetividad, la intencionalidad, la unidad y la continuidad, cualidades que resaltan la pertenencia de primera persona de nuestras experiencias concientes.

Antes de entrar en detalles es importante decir que la concepción de conciencia desde esta visión tuvo su origen o influencia en los planteamientos de Brentano (2001), quien planteaba que la *intencionalidad* es el principal rasgo de las facultades psicológicas (Brentano, 1946; Gardner, 1988, 1996). Según Brentano, los estados psicológicos son intencionales en la medida en que siempre están *referidos a algo*, de modo que cuando recordamos o percibimos se está aludiendo a algo que no necesariamente ha de ser un objeto externo sino más bien a algo como una imagen o lo que llamaríamos objeto mental (Gardner, 1988, 1996; González-Castan, 1999; Klein, 1989; Tugendhat, 1993). Cuando nos referimos intencionalmente a un objeto, este ocuparía nuestra atención, permitiendo que nos percatemos de su existencia.

Este concepto de intencionalidad de Brentano fue recogido por Husserl para caracterizar la conciencia. Husserl (1949) consideraba que si la intencionalidad es la característica principal de la conciencia, entonces ésta ha de referirse a cualquier otro objeto distinto de ella misma, de lo contrario se convertiría en su propio contenido.

Para solucionar esta aparente paradoja, se ha de definir la conciencia como distinta e independiente de cualquier contenido, comparable sólo a sí misma tal y como lo proponía Kant. Sin embargo, siguiendo a Husserl (1949), en la medida que se pueda pensar en la conciencia y reflexionar sobre ella se le estaría dejando de pensar como tal, como aquella facultad superior, convirtiéndola en un objeto más de la percepción. Por eso, Husserl tiende a definir la conciencia en términos de consistencia fenoménica del *yo*, donde el *yo* no es otra cosa diferente que la unidad de vivencias; no es una entidad separada de éstas a las que las vivencias se refieren para ser unificadas. Husserl no recurre a una entidad distinta o trascendental para definir el *yo*; este *yo* simplemente es unidad de vivencias, es *yo* empírico.

Con esta idea se hace evidente una conciencia subjetiva que implica una pertenencia en primera persona que permite que cada uno de nosotros sintamos las experiencias como propias, no pertenecientes a otra persona. También se resalta la temporalidad como una de las características de la conciencia, que presenta un yo que se experimenta igual a través de las vivencias ⁽³⁾.

No obstante, esta definición generó reacciones en aquellos que demandaban la consideración de la perspectiva de tercera persona, propia de las aproximaciones científicas. Reacción que nos retrotrae a las dificultades señaladas por Descartes entre el mundo subjetivo y el espacio físico susceptible de investigación empírica.

A manera de síntesis preliminar

En esta primera parte hemos hecho un recorrido rápido por algunas formulaciones de conciencia dadas en la disciplina filosófica. Esta presentación histórica tuvo el ánimo de establecer algunos vínculos entre algunas concepciones y de diferenciar algunas caracterizaciones iniciales sobre el concepto de conciencia.

Los ejes de nuestro análisis, que aunque reconocemos como poco finos, nos permiten establecer tendencias, puntos de encuentro y aquellas diferencias irreconciliables que al parecer han perdurado en nuestra larga historia cultural. Nuestros tres ejes de análisis nos permitieron establecer:

- 1) Una primera tendencia en la historia filosófica que entendía la conciencia como aquella capacidad que garantiza tanto el conocimiento del mundo, como de sí mismo. En muchas de estas formulaciones el concepto de conciencia era asociado directamente al de mente, sin que en su caracterización se hicieran esfuerzos claros para diferenciarlos.
- 2) Una segunda tendencia proponía el concepto de conciencia como elemento fundamental para la formación de la identidad y subjetividad del sí-mismo;

⁽³⁾En esta corta presentación es irrelevante establecer una diferencia en la conceptualización de Husserl sobre la conciencia. Simplemente basta diferenciar la preocupación inicial de Husserl por la intencionalidad y su vinculación estrecha con la conciencia, de aquella reflexión posterior de la experiencia fenomenológica del tiempo. Estas diferencias en la concepción de conciencia en Husserl posiblemente permitan distinguir los diferentes intentos de naturalización de la fenomenología, o del rescate de las ideas husserlianas en la Ciencia Cognitiva. Pero esta problemática no es un tema que nos ocupe en este texto.

3) y por último una tercera tendencia que ha estado presente en todos los momentos en que la filosofía ha dedicado sus esfuerzos a entender la mente humana, postura que ha negado, o propuesto la eliminación del concepto de conciencia, o que al menos que ha cuestionado que ésta tenga alguna funcionalidad en las actividades humanas.

Obviamente, como en todo intento de análisis histórico, las tendencias presentadas no se han dado de manera tan claramente diferenciada, ni los vínculos entre ellas han sido tan estrictamente demarcados. De igual forma no todos los ejes se pueden rastrear de manera clara en todas las épocas. Como en toda estrategia histórica el análisis sólo pretende rastrear, con categorías que sólo se visibilizan de manera diferenciada en momentos cercanos al presente, cómo se fueron desarrollando sus facetas particulares. De manera más clara, los ejes presentados pueden ser más notorios para diferenciar las discusiones recientes sobre el problema de la conciencia, pero los establecimos para ilustrar cómo el desarrollo de la discusión fue dándose en la diferenciación de aspectos que en otras épocas se presentaban de manera mezclada y poco delimitada. La subjetividad y la referencia a las vivencias de primera persona pueden ser parte de una reflexión más reciente, pero tuvieron su origen en las primeras formulaciones sobre el papel de la mente en el conocimiento del mundo y en los llamados a considerar la vida humana de manera integral. El yo como unidad de todas las experiencias también puede ser parte de una reflexión reciente, pero sus raíces pueden remontarse hasta las consideraciones de la responsabilidad y del papel de la conciencia en el conocimiento del sí-mismo. Repitamos algunos aspectos de esta historia que creemos deben ser resaltados.

En principio, dentro de la filosofía platónica y socrática la conciencia se identificaba con la mente, caracterizada por la capacidad de ser conciente tanto de sus propios acontecimientos como de los sucesos del mundo exterior. También se presentaron los primeros pasos para resaltar el carácter de identidad y unidad de la conciencia con Aristóteles y asimismo se dieron los primeros intentos de alejamiento de este fenómeno del campo investigativo con los helenísticos.

Algunas de estas ideas de la conciencia tuvieron su primer intento de inte-

gración con los planteamientos de Plotino y San Agustín en la Edad Media. Estos autores caracterizaron la conciencia como conocimiento reflexivo que incluía el conocimiento del sí-mismo. Con ellos, la conciencia toma un giro particular y se viene a considerar como autoconciencia, como el saber que cada uno tiene de sus propios actos y pensamientos, saber de sí mismo y de nuestra existencia en el mundo. Este conocimiento obra como guía de nuestro actuar en el mundo.

Luego, con Descartes se da un giro distinto en la caracterización de la conciencia, al considerar otros criterios para su comprensión. La conciencia, manteniéndose como facultad de conocimiento que posibilita y garantiza discernir entre lo real y lo engañoso, se fundamenta en la certeza subjetiva de un yo cognoscente. Con Descartes, es la primera vez que se hace alusión explícita a un yo responsable de los pensamientos, al estilo de un ojo que vigila y monitorea nuestros pensamientos y acciones mediante la atención dirigida a nuestra interioridad.

Esta posición es debatida por los empiristas Locke y Hume al intentar caracterizar al yo como centro de conciencia. Desde la perspectiva de Locke la conciencia se comprende a la luz del problema de la identidad, tanto de los objetos como de nosotros mismos. Identidad que implica una idea de sí mismo proporcionada por nosotros, debido a un proceso de asociación de ideas y reflexión sobre las mismas. Hume, a diferencia de Locke, ni siquiera contempla la existencia de la conciencia. Plantea que la idea de un yo conciente o una idea de identidad de sí mismo es una ilusión producto de nuestra imaginación y memoria.

Como reacción a dicho planteamiento presentamos a Kant, quien postuló una conciencia entendida como un principio trascendental responsable del conocimiento y de la unidad de sus variadas percepciones, pensamientos y experiencias.

Por último resaltamos a Husserl quien propuso una manera distinta de entender el problema, al resaltar una conciencia pura, netamente subjetiva y unificada en el tiempo, que no va más allá de la unidad de nuestras experiencias.

En esta recapitulación observamos que la discusión en función de nuestras gruesas categorías se reformula tras las reflexiones dadas en Descartes, Kant, Husserl y los empiristas, las cuales permitieron incluir otros aspectos a considerar en la caracterización de la conciencia como lo fue la idea del yo, la subjetividad, la unidad y la continuidad no presentes de manera clara en las reflexiones que las antecedieron.

A pesar de que sostenemos que los ejes de nuestro análisis se han reeditado en los diferentes momentos del debate conceptual trabajados en este texto, tenemos que dejar en claro que esto no significa que esta discusión los autores se hayan limitado a repetir lo planteado por sus antecesores. Cuando señalamos tres ejes o criterios de manera general, lo hacemos para resaltar algunas preocupaciones que permiten establecer la dirección de las reflexiones de los autores. Obviamente el problema de la identidad, o de la subjetividad, entendida como esa dimensión que garantiza la unidad y la estabilidad de nuestros conocimientos, es un logro de la historia y una elaboración reciente en la reflexión filosófica.

La historia, como fue contada, claramente muestra un sesgo particular en donde el final se presenta como la síntesis obvia de una serie de ideas predecesoras. La idea de la identidad y la subjetividad entendida como la estabilidad a través del tiempo, en la historia contada, se presenta como una complejización de las preliminares reflexiones que no lograban desprenderse de las ideas de la conciencia asociadas al conocimiento.

Reconociendo este sesgo particular en nuestra aproximación, creemos que esta historia parece se reeditara de formas algo similares. Obviamente los argumentos no son los mismos e igualmente la historia reciente en la filosofía ha determinado una especial delimitación de los aspectos que deben ser incluidos dentro del concepto de conciencia.

Nuestros ejes, o criterios de análisis simplemente son guías generales para señalar cómo en la historia reciente, al igual que lo mostramos en otros momentos históricos, la conceptualización de la conciencia ha girado en su caracterización como forma de conocimiento, como dimensión de la subjetividad y como concepto innecesario para el avance investigativo. Refirá-

monos entonces a la historia más reciente.

2. PIONEROS DE LA PSICOLOGÍA. PLANTEAMIENTOS PSICOLÓGICOS SOBRE LA CONCIENCIA

Tras el interés de buscar alternativas de solución al debate de lo humano, el abordaje de lo mental comenzó a desligarse de la filosofía con el objetivo de emplear nuevas metodologías de carácter empírico. Esto significó el surgimiento de la psicología, que desde sus inicios pretendió abordar la complejidad humana desde una posición experimental y científica.

Siguiendo esta pretensión muchos pensadores se esforzaron por distinguir la psicología de la filosofía y por concretar un proyecto y método de estudio propio. Ese esfuerzo comienza a fines del siglo XIX cuando la psicología intenta alcanzar el prestigio y posición de las ciencias naturales. Este intento se manifestó al tratar de definir los estados y procesos psicológicos en términos de variables susceptibles de cuantificación, y que a su vez pudieran ser sometidas al escrutinio del método experimental.

Pero el distanciamiento que marcó la psicología con respecto a la filosofía fue sólo en relación al tratamiento dado al problema, pues el interés por comprender lo mental, específicamente la conciencia, seguía ocupando un lugar central dentro de las preocupaciones investigativas. De la misma manera, las diferentes concepciones presentes en la historia anterior tuvieron su presencia en esta joven área de estudio humano.

En esta segunda parte del artículo habremos de diferenciar la exposición sobre las perspectivas que abordan el problema de la conciencia de acuerdo a diferentes momentos históricos o hitos que marcaron el desarrollo de nuestra disciplina. En la primera sección de este gran apartado expondremos algunas ideas de los pioneros de la psicología. En este primer apartado presentaremos principalmente algunos apuntes sobre el tema en la obra de Wundt, James, la teoría de la Gestalt, la escuela de Würzburg, Piaget, Freud y el conductismo.

En este momento inicial podemos encontrar las mismas tendencias que han guiado nuestra exposición. En Wundt, por ejemplo, podemos visualizar la

asociación entre conciencia y mente, además de la atribución a nuestra categoría, de la función de dirigir el proceso de conocimiento del mundo. James, al contrario propone entender a la conciencia según el flujo temporal, que nos recuerda el problema de la identidad y la unidad de la experiencia. Igualmente en esta primera parte nos referiremos a la primera condena conceptual al estudio de la conciencia en la psicología. Nos referimos al conductismo inicial que condenaba cualquier referencia a procesos mentales y el uso de la introspección como método de estudio en la psicología.

En la segunda sección sobre la historia de la psicología, nos referiremos al momento marcado por la revolución cognitiva, y por la reintroducción de aspectos y reflexiones de la fenomenología.

En la Ciencia Cognitiva reciente aparecen con nuevos datos, y posiblemente con más potentes herramientas metodológicas y mejores argumentos, ideas similares a las dadas en los momentos anteriores. La conciencia en estos últimos momentos de la historia disciplinar se ha entendido de muchas maneras. Se la ha vinculado estrechamente con los procesos atencionales, con mecanismos de conocimiento del mundo, con los procesos de autoconocimiento, y planeación de la acción, como con los fenómenos que refieren a la identidad, la subjetividad y la perspectiva de primera persona. Obviamente no dejan de presentarse las posturas que condenan cualquier referencia a este proceso, o que simplemente lo consideran como un epifenómeno sin ningún papel o función en el comportamiento humano. Veamos entonces diferentes momentos de la historia de nuestra disciplina respecto al concepto de conciencia.

2.1. Perspectivas y conceptos de conciencia en los pioneros de la psicología

2.1.1. La conciencia, proceso introspectivo y unificador de los estados mentales. Anotaciones de una visión estructural

Dentro de las primeras aproximaciones a la conciencia en los inicios de la psicología encontramos a Wundt, quien pretendía hacer de la psicología una disciplina semejante a las ciencias naturales. Con este proyecto en mente, Wundt (1911, 1912) propone a la conciencia como el rasgo fundamental de lo

mental y como el foco de estudio de esta disciplina. De manera más específica, planteaba que aquello que se debía estudiar era la *experiencia inmediata conciente*; es decir, los sucesos que acontecen en tiempo presente a los cuales el sujeto que los vive tiene acceso de manera voluntaria. Esto, con el propósito de describir y conocer los componentes de la mente humana.

La conciencia desde esta perspectiva se entendió como la propiedad organizadora que tiene como función dar sentido y unidad a lo mental (Wundt, 1913). La mente se consideraba como un conglomerado o conjunto de elementos psicológicos, cuyas conexiones son responsables de los estados concientes de los sujetos. Según Wundt, los elementos mentales no generan un estado psicológico o anímico por sí solos, “cada uno de ellos exige a los demás como si se tratase de sus caracteres complementarios” (Wundt, 1913. p. 184). Esto lo lleva a pensar que los eventos mentales son susceptibles de desvincularse en elementos, así como de subordinarse mediante variadas conexiones.

Conforme a lo mencionado, la mente sólo podría ser explicada a partir de la exploración de sus componentes. Exploración que se realiza mediante la introspección, actividad por la cual es factible acceder a nuestros estados y dar cuenta de los elementos mentales. La introspección es el proceso por el cual dirigimos nuestra capacidad atencional hacia nosotros mismos y la manera en como convertimos nuestra experiencia en objeto de conocimiento. De esta manera la conciencia se presentaba como una forma de conocimiento que podría volcar su energía hacia el interior del sujeto y que además garantizaba el funcionamiento e integración de los elementos psicológicos.

En otras palabras, para este modelo la mente era vista como una entidad compuesta de partes que se conectaban de alguna manera gracias a la conciencia. Ésta proporcionaba coherencia y organización a los elementos mentales. Esta noción nos recuerda varias ideas que precedieron a Wundt, como la idea de conocimiento reflexivo manifestada en la actividad introspectiva y otras alusivas a la unidad como función de la conciencia.

Aunque esta propuesta apuntaba a una nueva forma de estudiar y entender lo mental, tuvo diversas objeciones dirigidas, no a lo legítimo que pudiera ser la conciencia como objeto de estudio psicológico, sino a la manera como era

explicada y descrita. Entre las críticas más representativas están las realizadas por la escuela de la Gestalt y Würzburg y por William James, los cuales se oponían, entre otros aspectos, a un estudio de la conciencia limitada a la descripción de sus componentes.

2.1.2. La conciencia como evento perceptivo organizador en la Escuela de la Gestalt

La Gestalt fue un movimiento alemán que llevó a cabo una fuerte crítica u objeción a la psicología estructural de Wundt ⁽⁴⁾. La escuela de la Gestalt afirmaba que la conciencia no podía ser comprendida si se restringía al análisis de sus componentes, dado que un análisis individual de las partes supone perder su forma unificada y su identidad como tal (Brennan, 1999; García-Vega, 1997; Katz, 1945; Koffka, 1953; Müller, 1980, 1984). Cuando somos concientes de algo lo experimentamos como un todo sin detallar sus componentes, a menos que sea necesario. Esta idea se deriva de su máxima según la cual el todo es más que la suma de sus partes, lo que se expresa en su propuesta de concebir los eventos mentales como organizados, unificados y coherentes (Brennan, 1999; Katz, 1945).

Estas consideraciones condujeron a proponer la posibilidad de aceptar la idea de una actividad estructuradora y organizadora de la vida psíquica en la que se resaltaba el papel activo del sujeto en el conocimiento (García-Vega, 1997; Müller, 1980, 1984). Sobre este punto se generaron divisiones entre los partidarios de la perspectiva de la Gestalt. Algunos pertenecientes a la escuela de Berlín, como Wertheimer y Koffka, se resistían a la idea wundtiana, pues consideraban que las formas se dan en un primer y único acto de percepción que se organiza por sí solo. Es decir, los sujetos captan las cosas y formas en su unidad inmediata rechazando algún proceso cognitivo de integración

⁽⁴⁾ Nuestra presentación de la Gestalt se hace en estricta referencia a los debates psicológicos de la época. Es claro, que la Gestalt surgió en respuesta a otros muchos debates o posturas de la filosofía y de la biología. Por ejemplo, la filosofía pudo participar en su constitución al generarse un debate al interior de la fenomenología sobre si la conciencia (al menos como era entendido inicialmente en Husserl) debería considerarse como el fundamento del conocer. La Gestalt en esa discusión acabó proponiendo una conciencia corporal, que opera sin auto-reflexión y que determina los actos de percepción y de conocimiento del mundo.

de los elementos que constituyen las cosas (García-Vega.1997; Katz 1945; Müller, 1980, 1984). Los gestaltistas de la escuela de Graz, como Mach, Von Ehrenfels, Meignong y Benuss manejaban una concepción diferente al afirmar que la forma captada pone en funcionamiento una actividad de producción perceptual por parte del sujeto cognoscente (García-Vega.1997; Katz 1945; Müller, 1980, 1984). Producción que implica dos mecanismos o momentos: uno en el cual se da la sensación y otro momento posterior que involucra un proceso intelectual en donde la percepción se presenta totalmente organizada (García-Vega.1997; Katz 1945).

Pero independientemente de las diferencias entre estas dos versiones de la Gestalt, es claro que su pretensión era la de percibir y estudiar la experiencia conciente tal y como se nos presenta (García-Vega. 1997). También consideraban, al igual que la postura fenomenológica, que la experiencia o conciencia es de carácter intencional, en el sentido de estar dirigida a objetos diferentes a sí misma; tiene la característica de ser atencional, en el sentido de que mediante la atención el sujeto puede captar las formas del entorno, y su significado.

Sin embargo, en los distintos experimentos realizados por esta escuela pareciera que la experiencia se comprendiera como un conjunto de propiedades o cualidades sensoriales a las cuales el sujeto accede por medio de la atención. Es decir, no se enfoca en la unidad de la experiencia en tanto subjetiva, sentida y experimentada por la persona, sino en la unidad de los objetos como cosa física que impacta las entradas sensoriales de los sujetos. Se podría decir que lo que se entiende como conciencia es la *captación o aprehensión de unidad* u organización total sensorial de los objetos. Es este aspecto el que aleja a esta escuela de la comprensión de la subjetividad y, por ende, de algunas perspectivas que reclaman una visión de primera persona.

2.1.3. La certeza y la sensación de unidad en la Escuela de Würzburg

Otra posición diferente a la Gestalt que compartía la idea de estudiar la conciencia pero de una forma diferente a Wundt es la escuela de Würzburg. Esta escuela cuestionó la representación o imágenes mentales que

acompañan a las experiencias. En la tradición de Wundt y demás pensadores de la época, se consideraba que al pensar en algo frecuentemente tenemos una imagen mental de ese algo (Klein, 1989), de manera que el significado de los objetos estaría garantizado por tales imágenes⁽⁵⁾.

Al estudiar la conciencia, los miembros de la escuela de Würzburg revelaron un dato difícil de caracterizar en términos de sensaciones, imágenes y sentimientos. Este dato es el pensamiento, el cual no era considerado por esa escuela como elemento último e irreductible de la conciencia. El pensamiento, según esta escuela, se daba de manera inmediata sin tener que hacer alusión a un proceso de interrelación o conexión de elementos o imágenes mentales (Estany, 1999; Klein, 1989). Con lo cual se muestra la existencia de procesos concientes que no son susceptibles de explicar en términos de relaciones de elementos mentales, pues son procesos abstractos que no necesariamente cuentan con contenidos sensoriales, marcando así un distanciamiento con los supuestos de Wundt. Esta escuela demostró que las personas podemos ser concientes de objetos sin tener una imagen asociada a estos (Klein, 1989; Külpe, 1946).

Aparte de estos aportes de esta escuela a la concepción de lo mental y de las diferencias con las anteriores perspectivas, se dice, siguiendo las opiniones de Klein (1989), que el aporte más notorio a la idea de conciencia por parte de esta perspectiva se da con el término de *actitud conciente*. Esta hace referencia a la sensación de saber o no saber algo. Tal es el caso de las sensaciones de certeza, de confianza, o de inseguridad respecto a un tema a pesar de que se haya estudiado durante un buen tiempo, o la sensación de ser incapaces de recordar algo.

⁽⁵⁾ Esta discusión que en filosofía se ha presentado como reacción al psicologismo, ha tenido una larga historia en la psicología. Piaget, Wallon y muchos psicólogos del desarrollo han intentado establecer el vínculo de las ideas abstractas, no con las imágenes, sino con las acciones sensoriomotrices. El estudio de Piaget sobre lo posible y lo necesario es una formulación explícita sobre este aspecto. Pero independientemente de estas particulares reflexiones, es importante resaltar que la reflexión de la escuela de Würzburg nos permite vislumbrar cómo surgió en la psicología la idea de abstracción y unidad independientemente de las sensaciones y la captación de estímulos individuales. Reflexión que habrá de posibilitar en la psicología la aparición de la unidad psíquica y la unidad de la conciencia.

De acuerdo con la escuela de Würzburg, dichas actitudes acompañan al proceso de pensamiento, enfatizando que no son experimentadas en forma de imágenes o sensaciones determinadas (Estany, 1999; Klein, 1989; Müller, 1980, 1984). Esto permite apreciar cierta referencia a las subjetividades, aparte de los mecanismos o procesos atencionales. Estas subjetividades tienen como función regular o dirigir la acción y el flujo del pensamiento en pos de la resolución de un problema o del logro de un objetivo. Esta postura continúa las predecesoras ideas sobre el papel regulador de la conciencia, además de la idea cartesiana que resaltaba la importancia de la certeza subjetiva para el conocimiento del mundo y de nosotros mismos.

2.1.4. Otros desarrollos posteriores en la psicología europea

El debate inicial en la psicología giraba alrededor de varios aspectos: la idea estructural o de organización holística para caracterizar los procesos mentales; la equiparación de conciencia con el concepto de mente; la caracterización de esta última en términos de sus funciones de conocimiento y control de la acción; la diferenciación de las formas de conocimiento concretas y abstractas en la actividad cognitiva, y la sensación de certeza que acompaña todo acto de conocimiento.

Si bien muchas de estas ideas se expresaron en algunos casos de manera separada e independiente, como lo expresamos en las líneas anteriores, no siempre fue el caso en las primeras teorías de esta joven disciplina científica. A pesar de que consideramos que en nuestra historia del concepto de conciencia los autores posteriores en la psicología europea no agregaron nuevos componentes para su caracterización ⁽⁶⁾, dedicaremos las siguientes líneas a presentar algunas de sus ideas.

⁽⁶⁾ En tan breve espacio es claro que nuestras afirmaciones pueden sonar bastante fuertes y algo aventuradas. Esta posible sensación que pueda tener el lector, (la que creemos justificada), merece unas pequeñas aclaraciones. No desconocemos la importancia de una serie de autores en el estudio de la mente humana, la cognición y la psicología del desarrollo. Nuestra afirmación está limitada solamente al concepto de conciencia, que no ocupó un lugar fundamental en las teorizaciones que van a ser presentadas en las líneas que siguen. Aprovechamos igualmente para afirmar que las influencias entre corrientes es tan variada que todo intento de exégesis histórica tiene que ser bastante parcial y arbitrario. Por ejemplo, intencionalmente dejamos por fuera de esta caracterización los desarrollos fenomenológicos de algunos psicólogos y psiquiatras europeos, como Karl Jaspers, Biswanger, o los mismos antipsiquiatras Laing y Cooper...

Para Freud, Piaget, Vigotsky, Luria y para gran parte de los exponentes de la psicología soviética, la conciencia se equiparó a una actividad de conocimiento que en algunos casos podía ejercer algunas funciones de control y de orientación de la acción. Piaget (1983) tuvo alrededor del concepto de conciencia muy variadas conceptualizaciones que incluso podrían ser bastante contradictorias. Por ejemplo, la conciencia era el producto de la actividad de acomodación cognitiva, y a la vez parte de las variadas formas en que se manifiestan los diferentes estadios del desarrollo ⁽⁷⁾.

Estas dos dimensiones corresponden a una caracterización de la conciencia en términos de procesos atencionales y de conocimiento. Al igual que la Gestalt, Piaget pensaba que la conciencia estaba ligada al acto de atender a un evento físico, al mismo tiempo que a la organización cognitiva que el sujeto tuviera para enfrentar a dicho evento. Obviamente para el maestro de Ginebra, la organización cognitiva se diferenciaba según formas de conocimiento que mostraban un desarrollo cualitativo en la vida de los individuos ⁽⁸⁾. La conciencia, fuera caracterizada en su relación con el invariante funcional de la acomodación o en su aspecto genético, era entendida en la teoría piagetiana en conexión estrecha con el proceso de conocimiento. El sujeto podría poseer formas de conocimiento más o menos complejas pero estas operaban de manera similar cuando se dirigían al mundo externo o a las reflexiones internas y personales.

⁽⁶⁾ ... A pesar de que con estos autores desde épocas muy tempranas se abordaron casos de doble personalidad, sugerencias de diferente naturaleza y muchos fenómenos que demandaban la consideración de aspectos referidos a la identidad, y a la sensación de sí-mismo, los dejamos por fuera de nuestra exposición para no confundir al lector con las múltiples vías por donde se desenvuelve la historia. Este tipo de abordajes van a ser presentados cuando nos refiramos a desarrollos recientes. Pedimos al lector excusas por este proceder expositivo, no sin antes afirmar que muchas de las actuales formulaciones de la Ciencia Cognitiva (que después presentaremos) tuvieron sus antecedentes en la vieja psicología europea.

⁽⁷⁾ Es irrelevante ver los desarrollos de la teoría de Piaget sobre la conciencia. En el texto nos referimos a sus teorizaciones en los años 50. Sus últimas reflexiones (en los años 70s) sobre la conciencia reflejan las influencias y los diálogos con la psicología del procesamiento de información, lo que lo condujo a incorporar dentro de su teoría el estudio de tareas metacognitivas, y tareas de control y coordinación de la acción.

⁽⁸⁾ La diferencia entre las imágenes y el conocimiento abstracto que diferenciaron los autores de la escuela de Würzburg, o que desarrollaron muchos continuadores de las ideas kantianas es formulada por Piaget en términos de estadios de desarrollo. El origen del conocimiento para Piaget no son las sensaciones particulares, sino las acciones que los sujetos desarrollan en sus actos de percepción.

La conciencia podría diferenciarse según el sujeto pudiera conocer mejor el mundo, o pudiera abordar diferentes problemas de variada complejidad. Con otras palabras, la conciencia, en su dimensión genética, era un sinónimo para referirse a los diferentes estadios estructurales propuestos por el investigador ginebrino.

Similares funciones dadas a la conciencia pueden encontrarse en la obra de Freud (1973), para quien la conciencia puede obrar de manera pasiva ante eventos preconcientes, o inconcientes. Sea la atención dirigida sin ninguna dificultad a los eventos pasajera y desapercibidos, o a aquellos contenidos inconcientes develados en la terapia psicoanalítica, la conciencia es entendida como aquella luz que hace visibles algunos contenidos, sin que necesariamente tenga el poder de transformarlos ⁽⁹⁾ La conciencia es un acto de conocimiento que puede operar de similar manera cuando su energía se dirige al mundo externo o interno.

Si bien estos autores pueden diferir en muchos aspectos en la caracterización de la vida psíquica, o en la concepción del desarrollo humano, se asemejan al asociar a la conciencia la actividad de conocimiento y, en alguna medida, las funciones de acompañar, o ser resultado de la actividad perceptiva del individuo ⁽¹⁰⁾.

En estas posturas las propuestas que abogaban por considerar la sensación de certeza en el conocimiento, o por recuperar la sensación y la unidad del sí-mismo fueron completamente desconocidas. La conciencia se entendió

⁽⁹⁾ En la obra de Freud igualmente se evidencia una contradicción entre sus diferentes concepciones alrededor de la conciencia. Para este autor la “conciencia” sería tanto un producto de la actividad inconciente, sin ningún papel determinante en el proceder psíquico, como un elemento que habría de transformar la vida cuando ejerciera sus funciones de control. Estas dos concepciones, que se exponen de manera variable, se expresan cuando su reflexión se dirige a su preocupación explicativa, o a su propuesta terapéutica. Esto evidencia la poca preocupación de este autor por el tema de la conciencia.

⁽¹⁰⁾ Wallon, Vigostsky, Luria, Leontiev, Sharajova, Rubinstein y otros psicólogos de orientación marxista pueden coincidir en estos mismos aspectos con Piaget y Freud. Independientemente de su explicación sobre el origen social de la conciencia, ésta es entendida en conexión directa con el conocimiento y con el acompañamiento, y en algunos casos, el control de la acción.

en conexión con los procesos de conocimiento y de manera totalmente desligada de las perspectivas subjetivas y de primera persona, que en la misma época se expresaban en la filosofía fenomenológica. Estas ideas nuevamente se expresaron en estos primeros momentos del desarrollo de nuestra disciplina, pero en autores con otros intereses y otras preocupaciones conceptuales. A esas ideas nos habremos de referir a continuación.

2.1.5. James. La temporalidad como elemento central de la conciencia

James consideraba que la conciencia no es una entidad estática, fija, compuesta de determinados elementos. Asumía y planteaba que la conciencia era todo lo contrario, una entidad dinámica, unificada y temporal. Con esto James ofrecía una nueva alternativa a la formulación de Wundt, además de nuevos criterios para dar cuenta de los procesos referidos a la identidad.

James asumía una posición similar a la de la escuela de la Gestalt, al afirmar que una perspectiva estructural ⁽¹¹⁾ no podría explicar el carácter unitario de cualquier fenómeno mental, de experiencia, pensamiento o de sensaciones y mucho menos podría explicar la subjetividad experimentada en cada acto de conciencia. Según James (1909), si se tratase de un agregado de partes lo único que existiría sería una multiplicidad, y difícilmente aquella unidad de la vida mental que diariamente se presenta en nuestras experiencias.

Al resaltar la idea cualitativa, unificada y experiencial de la conciencia James comienza a hacer alusión al sentido personal de la misma. Consideraba que experimentamos las cosas externas e incluso nuestros pensamientos como únicos, unificados, coherentes, y lo que es más importante, pertenecientes a uno mismo en el tiempo. Así, los contenidos de conciencia hacen parte de una conciencia personal (James 1909).

⁽¹¹⁾ Cuando este autor se refería a lo estructural, recordaba la teoría de Wundt y aquellas formulaciones que proponían entender lo mental como una serie de elementos agrupados por una operación de adición.

Como diferencia significativa con las posiciones que ligaban la conciencia a una actividad de conocimiento, James (1909, 1989) caracterizaba la conciencia no como entidad formada de elementos o contenidos, sino como un proceso temporal, como una corriente que fluye y que en su fluir involucra cambios. Con esto, James quiere decir que ningún estado conciente regresa a ser lo que fue; la conciencia cambia y se transforma en el tiempo. Sin embargo, a pesar de las modificaciones, la conciencia permanece continua y se experimenta unificada debido a que los cambios por los que pasamos normalmente no son súbitos, sino que se dan de manera gradual (James 1909). Todo esto lo lleva a preguntarse por la relación de los diferentes cambios, cómo se dan y qué garantiza su permanencia en una corriente de conciencia.

La temporalidad resaltada por James es fundamental en la caracterización de la conciencia pues es lo que garantiza su continuidad y cambio. La temporalidad implica o ejemplifica la subjetividad, pues la idea de una continuidad asegura la identidad de sí mismo. Las cosas suceden en el tiempo; aunque pasen y se transformen y aunque los objetos se modifiquen, algo se mantiene y es precisamente la sensación de pertenencia a un sí-mismo.

Esta perspectiva de la conciencia implica una modificación en la explicación de la identidad y sus procesos. Específicamente, marca una diferencia con aquellas posturas filosóficas como la de Locke, que de forma semejante abordaron la conciencia desde la explicación del problema del sentido de sí-mismo. Recordemos que Locke planteaba que la identidad es una idea creada por nosotros, a partir de nuestras reflexiones sobre nuestras vivencias en diferentes tiempos. Contrario a este planteamiento, James ubica la identidad en el marco de la subjetividad o experiencia conciente, asumiendo que es una cuestión intrínseca a cada persona, caracterizada por un sentido y sensación de unidad en y a través del tiempo.

Conforme a esto, la conciencia de nuestra identidad es un fenómeno que se aproxima más a la subjetividad, que a reflexiones y relaciones de nuestros recuerdos. Desde James, la conciencia de sí mismo no refiere a las ideas que podamos albergar, producto de un acto de comparación constante de nuestros recuerdos con nuestras percepciones presentes, sino a una continuidad

de una forma particular de sentirnos y experimentarnos en cada momento. Con esto podría explicarse de manera más satisfactoria los casos en donde las personas no pueden recordar algunos eventos de su vida pasada y sin embargo seguir sintiéndose los mismos en estos dos diferentes momentos.

Es tarea de los historiadores, o los filósofos de profesión, establecer los vínculos de esta propuesta de James con las reflexiones de Husserl sobre “la fenomenología de la conciencia interna del tiempo” o con reflexiones similares de Bergson. Por ahora, independientemente de la cercanía de estos autores, es importante resaltar cómo el resurgimiento de la subjetividad se hace nuevamente posible cuando progresivamente se cuestiona la perspectiva que considera la mente como el conglomerado de componentes surgidos de las experiencias contingentes y particulares, y cuando se establece distancia con las concepciones que ligaban la conciencia con un proceso de conocimiento. La idea de unidad, totalidad y continuidad posibilita en su dimensión subjetiva la consideración de la identidad, del sí-mismo y de la experiencia de primera persona.

Nuevamente puede ser posible que esta historia contenga un particular sesgo, pero independientemente del ordenamiento de las diferentes conceptualizaciones, la subjetividad sólo se hace posible cuando la idea de totalidad, y continuidad se incorporan en todos los procesos de autoconocimiento y de auto-reflexión.

Éstas y las anteriores formulaciones de los inicios de la psicología tuvieron un rumbo distinto tras la aparición de perspectivas que condenaron de manera radical cualquier referencia a la conciencia e incluso desterraron del estudio psicológico cualquier mención de procesos mentales. A algunas de estas primeras versiones eliminativistas les dedicaremos el siguiente espacio.

2.1.6. La conciencia. Epifenómeno o categoría innecesaria para una ciencia psicológica

En medio de un ambiente académico acalorado por el estudio de la conciencia, empezaron a aparecer enfoques y pensadores que anunciaban una distancia con esta temática de estudio. Se pronunciaron opiniones que ar-

gumentaban que la unidad de la persona no estaba dada o no se limitaba a la unidad de la conciencia y que su utilidad era muy reducida en la explicación del comportamiento (Huxley, 1874, Watson, 1913).

A esta posición se le denominó Epifenomenalismo y fue defendida en un principio por Huxley y Clifford (citados por Klein, 1989). Estos autores plantearon que el ser humano y todo su complejo comportamiento pueden explicarse con referencia a mecanismos neuromusculares. Según ellos, la conciencia es un subproducto de la actividad del cerebro que no tiene ningún tipo de influencia en dicha actividad (James, 1999, Klein, 1989). Para Clifford, la función de la conciencia sería equivalente a la importancia que tiene el ruido de un motor en el movimiento de un carro (James, 1989). Es decir, tendría la misma función que si no estuviese presente (James, 1989).

Según el epifenomenalismo, la conciencia es un producto de la actividad nerviosa y como producto no puede asumir ninguna función causal. Las condiciones mentales vendrían sólo a representar los cambios dados en el organismo de manera automática, de modo que, por ejemplo, “el sentimiento que llamamos volición no es la causa de un acto voluntario, sino el símbolo de ese estado del cerebro que es la causa de este acto” (Huxley, 1904. p. 132).

Aunque en esta perspectiva no siempre se niega la existencia de la conciencia, sí se rechaza y destierra a ésta del campo científico. Según esta posición, estos conceptos no deberían tener ninguna influencia en la ciencia, ya que ésta debe operar en un mundo impersonal de causas y efectos (Klein, 1989). Pero estas primeras versiones que eliminaban cualquier función a la conciencia se presentaron posteriormente con muchos otros rostros. El que le siguió es el que a continuación presentamos.

2.1.7. La erradicación de conceptos mentalistas en la investigación conductista

En las primeras formulaciones de esta nascente disciplina, además de cuestionarse la funcionalidad de los estados y procesos psicológicos, se intentó mostrar las dificultades de caracterizar la conciencia como una entidad capaz de proporcionar conocimiento certero sobre la realidad y sobre sí misma.

Estas dificultades fueron presentadas por Ryle (2005) quien consideraba que definir la conciencia en estos términos es producto de un mal uso del lenguaje. A veces expresiones comunes, como, “mi mente guía mi andar”, o “estoy feliz”, que son usadas para hacer referencia a personas que hacen o experimentan cosas, conducen a suponer la existencia de procesos mentales, o de entidades internas que regulan y determinan el actuar humano.

La crítica de Ryle a las posturas mentalistas y al concepto de conciencia, parece dirigirse contra cierta concepción que entiende estos términos en relación a la certeza indubitable y como un acto de reflexión explícita que garantiza el conocimiento del mundo y el desenvolvimiento de una acción. Este tipo de concepciones tienen más que ver con posturas filosóficas anteriores a la aparición de la psicología, aunque la crítica de Ryle puede ser enfocada igualmente contra la concepción de Wundt y algunas particulares propuestas sobre la cognición.

Fiel a su perspectiva analítica dentro de la filosofía, Ryle intenta mostrar que la referencia a procesos mentales para explicar el comportamiento humano, se deben a errores categoriales y a un mal uso del lenguaje. Al igual que cuando visitamos la universidad de Cambridge no esperaríamos ver un edificio particular, con características físicas similares a la biblioteca o cualquiera de sus facultades, para identificar exactamente dónde queda la institución que recibe tal nombre, al caracterizar todas las acciones y las maneras de comportamiento humano, no esperaríamos ver la inteligencia, el razonamiento, o la conciencia en un lugar específico, o con cualidades físicas dentro de las cabezas de los sujetos.

Entender la conciencia como un factor causal en el conocimiento del mundo es un ejemplo de este error categorial. La conciencia, no es una instancia que posibilite la regulación o el desenvolvimiento de una acción, es simplemente una manera de hablarse a uno mismo, que no tiene un privilegio causal, sino que funciona como el acto de emitir cualquier enunciado verbal a un tercero. La única diferencia entre una verbalización explícita y un soliloquio interno es que en el segundo caso sólo nos oímos a nosotros mismos, además de que usualmente pasamos más tiempo en nuestra propia presencia. Con otras palabras la conciencia, no tiene ningún papel causal, ni es el antecedente que

explicaría nuestro comportamiento y menos es la condición que nos garantiza el conocimiento del mundo o de nosotros mismos.

Ryle rechaza este tipo de interpretaciones que implican una asociación del conocimiento con la conciencia, pues para él, ser conciente no significa tener o contar con un acceso directo a nuestros eventos mentales. Aunque podemos conocer lo que nos acontece, este saber no implica una vigilancia constante de nuestro hacer y sentir. Definir la conciencia en términos de conocer es, para Ryle (2005), un abuso tanto de la lógica como del significado del verbo conocer, pues este consiste en saber que algo es el caso, como por ejemplo, saber que esa figura alargada es un bolígrafo. En este caso las connotaciones de una conciencia auto-iluminada no contribuyen mucho, pues sólo ayudaría a ver el objeto pero no a reconocer que es un bolígrafo.

Si la conciencia se define como conocimiento explícito que garantiza el conocimiento, siempre queda la pregunta de cómo es que sabemos que tenemos ese conocimiento sobre alguna cosa del mundo. Con otras palabras, si la conciencia es la que asegura el acto de conocimiento, ¿cómo estamos seguros que ese acto de conciencia no necesita a su vez de otro acto de conciencia, para saber que en el instante anterior estábamos teniendo un acto de conciencia? ¿Cómo evitamos la regresión al infinito si la conciencia es un acto de conocimiento anterior, a un determinado acto de conocimiento?

Este tipo de argumentación nos recuerda la argumentación humeana que cuestionaba la referencia a la identidad y a la conciencia al entenderlas como forma y como contenido de conciencia simultáneamente. Si la función de la conciencia es poder captar objetos del mundo, ¿cómo puede captarse a sí misma? Este es el tipo de paradojas que la conciencia como forma de conocimiento debe enfrentar. Este es el tipo de problemas que en la historia de la psicología han demandado una referencia a la subjetividad y a la identidad como actividad constituyente.

Además de mostrar que la conciencia no es responsable del acceso de la información, Ryle agrega que la conciencia no es garantía de algún conocimiento verdadero, dado que podríamos equivocarnos, por ejemplo, al reconocer nuestras emociones o motivaciones, o estar convencido de que algo es

el caso cuando no lo es (Ryle, 2005). Lo que prueba que los rasgos asociados a la conciencia, desde una visión mentalista, son casi que un mito, pues de lo contrario, este tipo de errores no tendría lugar (Ryle, 2005).

Siguiendo los planteamientos de Ryle, el problema del conocimiento radica en cómo llegamos a formular y explicar proposiciones del comportamiento de nosotros mismos y de los demás. Explicarlo, no requiere recurrir a entidades fantásticas como lo es la conciencia cognoscente, inobservable, producto de nuestra manera de hablar y de dirigirnos a nuestros propios estados, sino de un proceso inductivo que abarca nuestras acciones y reacciones.

Muchas de estas ideas fueron acogidas y reeditadas⁽¹²⁾ por partidarios de una nueva perspectiva psicológica denominada *conductismo*. Este enfoque asumió una resistencia radical a cualquier término que hiciera alusión a procesos mentales como medio para comprender el comportamiento (Watson 1913; Skinner, 1971, 1991).

El conductismo considera, al igual que el empirismo inglés, que el conocimiento es el resultado de impresiones, proporcionadas por los sentidos, que se asocian bajo los principios de semejanza, contigüidad espacial, temporal y causalidad. Esta escuela plantea, además, que toda acción de un ser vivo es explicable atendiendo a estos mecanismos de asociación de estímulos ambientales (Balbi, 2004; Brennan, 1999, Carpintero, 1974; Daros, 2006;

(12) Es irrelevante en este punto señalar que las distancias entre el conductismo lógico de Ryle y el metodológico de Skinner son radicales. Baste simplemente mencionar que Ryle no condenaba la mención a procesos mentales y que además la caracterización de los estados disposicionales que él proponía se acercaban a muy variadas perspectivas cognitivas. Su crítica estaba dirigida esencialmente a aquellas posturas que identificaban lo cognitivo con teorías explícitas, o principios concientes, que dirigían la acción y el comportamiento de los individuos. Ni la Gestalt, ni Piaget, ni muchas versiones cognitivas de la psicología europea (o del procesamiento de información que posteriormente expondremos) entendían de esta manera los procesos cognitivos. Los procesos propuestos para describir lo cognitivo eran modelos creados por los científicos para dar cuenta de la sistematicidad y de la organización del comportamiento humanos, no componentes explícitos, o “teorías internas” que los sujetos tuvieran cuando realizaban una acción. Por esto, en estas teorías al tratar de abordar lo cognitivo de manera que no se demandara un conocimiento explícito condujo a que sus teorizaciones sobre la conciencia fueran secundarias. Esta era entendida como un elemento que acompañaba el proceso cognitivo, pero que no ameritaba un tratamiento diferencial, ni unas funciones específicas.

Estany, 1999). Esto significó un cambio al nivel explicativo, en la medida que se trasladó las causas del comportamiento del interior al exterior de la mente, repercutiendo en la negación de la conciencia como eje de las investigaciones psicológicas (Estany, 1999) y por consiguiente, en la manera de caracterizar al ser humano.

Nuevamente como en toda historia, los transitorios vencedores cuentan los eventos y resaltan los personajes que permiten apuntalar su particular concepción. En la historia de la psicología el dominio conductista logró que en las cabezas de los investigadores se quemaran muchos de los íconos de su surgimiento, los que quedaron reducidos a anécdotas cargadas de descalificación, atribuyéndoseles una serie de prejuicios y errores que se marcaron en las piedras visibles del deambular científico. Durante muchas décadas la conciencia fue erradicada de la “historia oficial” de la psicología⁽¹³⁾, hasta que la revolución cognitiva dio los primeros golpes para su resurrección. Golpes que progresivamente llevaron a rescatar aquellas ideas que, aunque fueron marginadas a la periferia del trabajo investigativo, lograron sobrevivir⁽¹⁴⁾. Pero esa otra historia es tema de nuestro siguiente apartado.

(13) Recuerde el lector que por “historia oficial” tomamos la historia narrada por la psicología anglosajona, especialmente aquella que cuenta la historia de la psicología cognitiva. En Europa, en diferentes campos de la psicología, la conciencia, y otros conceptos cognitivos asociados, siguieron teniendo un lugar fundamental. Es necesario insistir nuevamente que en las iniciales concepciones cognitivas de Europa la conciencia no ocupaba un lugar fundamental. Posiblemente esta separación se debiera (aparte de su concepción de lo cognitivo) a que la conciencia entendida en relación estrecha con la identidad y la subjetividad fue relegada a espacios que estudiaban lo patológico o aquellas dimensiones no racionales, o al menos no ligadas al conocimiento. Las usuales dicotomías y el pensamiento fácil de muchas conceptualizaciones sociales, relegó el problema de la identidad y la sensación subjetiva a campos asociados con la afectividad, que en las primeras décadas de la psicología era entendida como un espacio fuera del control y la racionalidad humana. Posiblemente esto haya conducido a que el acercamiento a la conciencia estuviera ligada inicialmente al estudio de lo patológico o de los comportamientos extraños y diferentes de otras culturas. Independientemente de esta separación de los campos de estudio de acuerdo a las problemáticas que abordaran, es preciso señalar que la conciencia en su significado de sensación subjetiva y de unidad del sí-mismo fue contemplado desde sus inicios en las investigaciones psicológicas. En otros artículos de este libro habrá de hacerse evidente esta afirmación.

(14) La reacción al conductismo skinneriano, en la revolución cognitiva, no se dio de manera automática, ni tan radical, ya que en otras versiones neoconductistas, como las de Tolman y Hull (contemporáneos de Skinner) ya se habían contemplado la consideración de procesos mentales. Estos autores, que simpatizaban de manera especial con la teoría de la Gestalt, formularon muchas ideas semejantes a las que se expresaron más tarde en las versiones computacionales de la Ciencia Cognitiva.

2.2. La conciencia en la psicología contemporánea

Con el dominio del conductismo en una buena parte de la primera mitad del siglo XX, la conciencia y lo mental como temas de investigación fueron desterrados. Sólo hasta el final de los años 50s se reintrodujo en la psicología la preocupación por lo mental y el estudio de lo cognitivo. La revolución cognitiva⁽¹⁵⁾, que fue una reacción a la hegemonía conductual en el pensamiento anglosajón, permitió reincorporar el estudio de lo mental mediante, la indagación de los procesos de razonamiento, las maneras de resolver problemas, de manejar el lenguaje, etc. (Bruner, 1990; Gardner, 1988, 1996; Leahey, 1992; Varela, 2002).

A pesar de que en la psicología fue posible reintroducir términos como mente, reglas, procesos internos, etc., el concepto de conciencia debió esperar un tiempo más largo para que se le volviera a otorgar el papel que tuvo en el nacimiento de nuestra disciplina. La inicial preocupación de las perspectivas cognitivas, de corte computacional, era ofrecer modelos que pudieran dar cuenta, de manera mecánica, de cómo diferentes entes procesaban la información proveniente de espacios externos. Dentro de la palabra "ente" incluimos tanto al ser humano, como aparatos que operen de manera sistemática. Lo esencial del modelo era la descomposición de toda acción en sus partes y en una serie de reglas algorítmicas. Con otras palabras, la preocupación de las primeras perspectivas computacionales era describir los pasos que un organismo, o un aparato mecánico, seguía para procesar y manipular una determinada información. Una máquina, un ser humano u otro tipo de ente, podían ser equiparados si ante los ojos de un tercero abordarían una tarea que este último calificara de inteligente.

Con la anterior caracterización se hace evidente lo innecesario que podría ser el concepto de conciencia. En una máquina, o en un mecanismo carac-

(15) El concepto de “revolución cognitiva” debe entenderse solamente como un fenómeno de cambio drástico dentro de la geografía americana, ya que muchas de las ideas y reacciones al conductismo y al asociacionismo se habían formulado desde los inicios de la psicología europea. Con esto no desconocemos algunos aportes novedosos en los modelos formales utilizados para explicar el comportamiento humano, o para desarrollar procesos y máquinas de simulación.

terizado por reglas algorítmicas, lo único que posiblemente debe suponerse, como condición de funcionamiento del mecanismo, más no como parte constituyente de las reglas propuestas para caracterizar su funcionamiento, es un determinado monto de energía necesaria para atender una tarea.

Si se nos permite seguir abusando de nuestro símil, un computador debe caracterizarse por las reglas o las conexiones mecánicas, y no por la energía que necesita para operar. Reconociendo que la energía es indispensable para el operar del aparato, nadie se referiría a la particularidad del mecanismo describiendo el voltaje que lo pone en funcionamiento. Para cada tarea es necesario un determinado monto de energía, pero la activación, o la selección de los eventos que habrán de procesarse y que demandan una serie de mecanismos particulares de su diseño, es un proceso básicamente mecánico.

Con esta rápida y algo parcializada presentación de las primeras propuestas del procesamiento de información se hace evidente la poca atención dada a la conciencia. En el mejor de los casos la conciencia era propuesta como un proceso atencional, que operaba como una fuente de energía para activar determinado mecanismo, pero que siempre se podría colocar por fuera del modelo propuesto.

Como es obvio con nuestras ilustraciones, los modelos computacionales deberían captar el funcionamiento mecánico del aparato ⁽¹⁶⁾, independientemente de la intención de su programador, o de esa instancia que ha instaurado sus procesos de selección y valoración. Es esa precisamente la más radical crítica contra los modelos computacionales: los modelos propuestos no permiten captar por qué el mecanismo atiende a determinada información, o cómo selecciona y valora los eventos, o los programas que han de implementarse para enfrentar una determinada situación. Los procedimientos algorítmicos sólo son secuencias de pasos, que operan gracias a una instancia externa que determina en qué momento y ante qué eventos han de participar o desenvolverse.

⁽¹⁶⁾ Después de los símiles expuestos esperamos que se entienda que el sentido en el texto (y en sus orígenes) de las palabras aparato, y mecánico refieren a cualquier mecanismo que muestre una regularidad y unas reglas de funcionamiento.

Este tipo de críticas conducen a señalar que en las primeras versiones computacionales era necesario siempre suponer una especie de homúnculo que era el que podía dar cuenta del mecanismo seleccionador. Se demandaba una especie de hombrecillo para poner a operar el sistema. Esta nueva metáfora se utiliza simplemente para significar que los modelos formales, propuestos como lenguaje sintáctico, demandan constantemente un proceso semántico externo al modelo. Todo proceso secuencial, que coordine elementos de una determinada manera, demanda un proceso de significación y valoración de la información, que necesariamente debe estar por fuera del mismo modelo.

Es ese tipo de críticas, que hicieron famosas Dreyfus (1972), Searle (1985, 2000, 2006), Jackson (1982), Nagel (1974) y Chalmers (1999) fueron las que condujeron a rescatar nuevamente el problema de la conciencia en las investigaciones psicológicas. Las maneras como un sujeto siente, o valora una determinada información, demandan nuevamente la consideración de una perspectiva de primera persona.

Pero obviamente este señalamiento no condujo fácilmente a un acuerdo entre las diferentes perspectivas, que parece se reeditaran con cada nueva problemática abordada en este largo camino de reflexión sobre la conciencia. Las perspectivas computacionales, resistiéndose a abandonar su modelo sin antes intentar una férrea defensa, simplemente añadieron a sus iniciales propuestas "estructuras" de mayor complejidad, compuestas de nuevos elementos y de funciones adicionales. Al concepto de atención se le asignaron tareas tales como determinar la energía a ser distribuida, o se le equiparó a un foco que simplemente podría producir de manera consecuente la sensación en el sujeto de estar experimentando una determinada situación. Igualmente, la conciencia fue reconceptualizada en algunos casos como un evento metacognitivo, que nos recuerda la capacidad de autoreflexión formulada en épocas anteriores del nacimiento de la psicología.

Independientemente de las variadas formas en que, al interior de la psicología cognitiva del procesamiento de información, se hubiera caracterizado la conciencia, es claro que ésta simplemente se establecía como una

función, o un componente adicional de todo el sistema que tenía como tarea garantizar los procesos de conocimiento del sujeto, conocimiento que podría referirse al mundo, como al sí-mismo.

Pero al igual que en toda la historia previa, las posturas contrarias no dejaron de presentarse, para fortuna del espíritu democrático que en la ciencia garantiza el desarrollo de la investigación y el avance técnico. Las posturas eliminativistas, al igual que aquellas que abogaban por la reconsideración de la subjetividad como elemento fundamental del actuar cognitivo, tuvieron sus representantes.

Como lo hemos señalado en otros apartes del texto, la historia humana parece ser un ciclo repetitivo que a manera de espiral logra en cada retorno ampliar los fenómenos de observación, al igual que consigue desarrollar nuevas herramientas metodológicas y más claras argumentaciones. Pero antes de cualquier reflexión sobre la monótona repetición de la historia humana, pasemos a desarrollar con algo más de detalle la historia más reciente de esta discusión sobre el concepto de conciencia.

2.2.1. Conciencia asociada a procesos atencionales

Como lo señalamos en la introducción a esta sección sobre psicología contemporánea, en la psicología del procesamiento de información se han postulado dos conceptos fundamentales respecto a la caracterización de la conciencia: por un lado la atención ⁽¹⁷⁾ y por el otro ciertas capacidades metacognitivas.

(17) El concepto de atención, y con él el de conciencia, se ha asociado, en las versiones computacionales, igualmente a la memoria, sea de trabajo o sea la memoria operativa. El segundo tipo de memoria es una forma de describir la capacidad del sujeto para recuperar información de la memoria a largo plazo. El evaluar las condiciones del estímulo y adecuar de manera correspondiente una respuesta, después de analizar la información guardada en la memoria, corresponde a una memoria operativa, que usualmente se denomina con términos asociados a la conciencia. Obviamente esta conceptualización particular mantiene las ideas ya expuestas de asociar la conciencia a una actividad de conocer, además de ocultar de manera algo más evidente la crítica antes señalada sobre el homúnculo. Estos detalles sobre las variedades del proceso atencional son irrelevantes para nuestro hilo expositivo y por lo tanto no habrán de ser trabajadas en el cuerpo central de la exposición (Caparros, 1982; De Vega, 1998, García-Vega, 1997; Leahey, 1998; Norman, 1987).

Respecto a la atención es muy poco lo que podemos agregar a lo ya expuesto. Simplemente podríamos añadir a la concepción de cierta carga energética que dirige los esfuerzos en una determinada dirección, las concepciones que la proponen como un mecanismo, por el cual se captan los contenidos de la conciencia (Blackmore, 2004), como un proceso de selección de estímulos (Broadbent, 1958), o como aquella instancia psíquica que controla aquello que accede a la conciencia (Baars, 1997; Posner & Dehaene, 1994, Posner & Raichle, 1994; Castillo & Paternina, 2006). En todas estas maneras, de caracterizar ese mecanismo de distribución de la energía, se mantiene la misma concepción homuncular propia de esta perspectiva cognitiva.

Una variante de esta concepción, con algunos elementos novedosos y con algo más de complejidad⁽¹⁸⁾, es la formulada por Baars (1997, 2003) quien define la conciencia como el espacio en el cual se procesa la información y se accede a la misma. Específicamente, la conciencia es el espacio de trabajo global, en un sistema distribuido de procesadores inteligentes de información que actúan automáticamente enviando mensajes. Estos mensajes son los contenidos de la conciencia que nosotros reportamos (Chalmers, 1999). Para que los contenidos sean concientes, es decir, accesibles a nosotros, han de estar presentes en el espacio de trabajo global, pero antes han de ser elegidos por los procesos atencionales, a la manera de un foco luminoso en un escenario.

Esta variante de las propuestas atencionales posiblemente logre ofrecer un panorama más amplio que las iniciales propuestas, pero deja el mismo problema sin resolver, además de agregar una información poco parsimoniosa.

(18) En la psicología cognitivo-computacional existen diferentes concepciones de cómo modelar el proceso mental. La versión tradicional que propone un procesamiento secuencial se conoce bajo los nombres de procesamiento simbólico, o procesamiento serial. Dentro de esta misma versión computacional se encuentra una postura que al contrario reclama un modelo más similar al funcionamiento del cerebro. Es decir, propone que la mente funciona de manera paralela, con un enorme número de nodos e interconexiones que actúan simultáneamente. Estas diferentes versiones de lo cognitivo, no proponen de manera correspondiente y excluyente, ideas particulares de conciencia. Es decir, podemos encontrar tanto en las posturas seriales, como paralelas, una asociación de la conciencia con procesos atencionales, al igual que en las diferentes concepciones se encuentran autores que cuestionan la validez de este constructo.

Ilustrémoslo de una manera simplificada. Supongamos que en un coctel están luchando varios estímulos para acceder al campo global de trabajo de una persona y por lo tanto al foco de luz que coronaría su "esfuerzo". En algún momento nuestra atención se dirige a un ruido fuerte, al segundo siguiente a la voz de la persona amada, posteriormente hacia alguien que pronunció nuestro nombre, o está exponiendo un tema de nuestro particular interés... o hacia cualquier otro estímulo que seguramente al lector no se le dificultará imaginar. A cada uno de los eventos que ocupa de manera transitoria nuestra atención, posiblemente a posteriori, le podré atribuir una determinada fuerza estimular, sin que pueda delimitar de manera definitiva por qué el peso de cada situación varía constantemente. El atribuir una fuerza a cada evento, que combate para ocupar un determinado lugar, es nuevamente dejar por fuera del modelo ese proceso evaluador.

Un modelo como el de Baars, o cualquiera que asocie la conciencia con un proceso atencional, mantiene su aceptabilidad en ejemplos de la cotidianidad que facilitan que el auditorio complete la información que permanece oscura en el modelo de manera insistente. Es obvio que se nos diga que dirigimos nuestra atención hacia la voz de la amada por el amor que le profesamos, así como es igualmente obvio voltear nuestras cabezas cuando se escucha nuestro nombre por el valor que éste tiene en nuestro desenvolvimiento cotidiano... y así de manera infinita. Con otras palabras, como lo hemos señalado reiteradamente el señalar eventos en donde nuestro comportamiento se desenvuelve no es dar cuenta del proceso por el que esto sucede así. El proceso de cómo seleccionamos la información, por qué ciertos estímulos tienen un determinado valor, cómo respondemos adecuadamente ante las variadas demandas del contexto, no puede ser explicado simplemente señalando las condiciones en que lo hacemos.

La complejidad del modelo (sea un diagrama de flujo, o un algoritmo matemático de mayor complejidad donde se crucen una infinidad de condiciones) dejan las mismas preguntas sin responder. ¿Cómo sabe el sujeto a qué evento atender? Con palabras más claras, ¿Cómo valora un sujeto aquellos eventos que para él son significativos? ¿Cómo selecciona un sujeto a que eventos debe atender? ¿Cómo atiende a ciertos eventos que demandan una determinada carga atencional? Todas estas dificultades nos vuelven a mos-

trar cómo los modelos cognitivos (y muchos otros modelos que entendían la conciencia en relación estrecha con el conocimiento) demandan de un homínculo, o una instancia externa a los modelos que determine el valor de los eventos y establezca las respuestas adecuadas a éstos.

Estas ideas hacen parten de argumentos surgidos para cuestionar el alcance de este tipo de explicaciones en la comprensión de la conciencia. Las críticas más reconocidas provienen de filósofos como Nagel (1974) en su artículo "¿Cómo es ser un murciélago?" y Jackson (1982) en "Lo que María no sabía". Ambos autores, utilizando experimentos mentales, tratan de evidenciar las limitaciones de los modelos computacionales. Los autores nos invitan a pensar en unas condiciones donde el conocimiento científico ha logrado su máximo desarrollo posible. En ese hipotético mundo futuro se sabe todo sobre la ecolocalización (en el caso del argumento de Nagel) o sobre el procesamiento del color (en el experimento mental de Jackson). A pesar de poseer todo el conocimiento de la manera en que se orienta un animal con un sistema de detección de sonidos ultrasónicos, no podremos saber nada sobre cómo se siente ser un murciélago. De la misma manera si contamos con toda la tecnología necesaria para conocer todos los detalles y mecanismos de percepción del color, no podremos saber qué sentiría una mujer que ha estado encerrada toda su vida, en un cuarto de blancos y negros estudiando el color, cuando tenga la experiencia de ver un color.

Estos experimentos mentales simplemente quieren señalar que por más complejo que sea un lenguaje algorítmico para describir un determinado proceso mental, éste siempre deja por fuera la sensación subjetiva, o el acto de valoración de la información⁽¹⁹⁾.

(19) Estos argumentos siguen la misma línea de argumentación de John Searle y su famoso cuarto chino. La intención de esta argumentación filosófica es evitar la usual discusión entre algunos científicos con una pobre capacidad conceptual, que siempre recurren a demandar tiempo para solucionar ciertas dificultades técnicas, y nunca reconocen las limitaciones propias del paradigma asumido. Un experimento mental que pide suponer que todo problema técnico ha sido superado, nos obliga a pensar en las maneras en cómo se conceptualiza un determinado problema y saca a la luz los supuestos no concientes de los científicos matriculados en determinado paradigma. El referirnos a los experimentos mentales citados es para ejemplificar las maneras diferentes en como se entiende lo mental y la conciencia. No es nuestro interés defender el a veces poco preciso (y parcializado) uso de los experimentos mentales. Por ejemplo la referencia a un posible estado total de conocimiento sobre el color (en el ejemplo de Jackson) debería incluir la sensación que ...

Esta limitación se constituyó en un reto para las ciencias cognitivas que, en ese espíritu terco y perseverante que caracteriza a todos los científicos, intentaron incorporar ese conocimiento subjetivo en su modelo computacional. A continuación nos referiremos a algunos de esos intentos.

2.2.2. Conciencia asociada a procesos meta-cognitivos

Una nueva manera de explicar la conciencia atendiendo a nuestras experiencias concientes se da con la teoría del monitoreo de orden superior. Este enfoque cognitivo ancla la conciencia en un dispositivo que supervisa los estados internos y produce representaciones sobre estos (Kriegel, U. 2003, 2006; Lycan, 1995; Rosenthal, 1997; Van Gulick, 1992). De manera que cuando un estado mental es representado por un estado de orden superior, se hace conciente. Este proceso es lo que nos permitiría tener conocimiento de nuestros acontecimientos y eventos mentales.

Según esta perspectiva, lo que garantiza que un estado sea conciente es la existencia de otro estado que dé cuenta de él. Lo cual lleva a pensar que la conciencia no es una cualidad intrínseca de cada estado sino que es totalmente dependiente de otro que supone ser de orden superior, dando la sensación que dicho estado es uno de tantos ojos que puede mirar a otros pero menos a sí mismo.

La versión más conocida de esta aproximación cognitiva de la conciencia es la de Rosenthal (1997), quien afirma que un estado es conciente sólo cuando se tiene un pensamiento adecuado acerca de ello. Este autor aclara que el estado de orden superior de un pensamiento no significa que sea un cuasi-estado de percepción, o un ojo interno que da cuenta de lo que sucede.

(19) ...un sujeto tiene cuando percibe un color. La manera en como crea la situación Jackson conduce a resaltar lo que a él le interesa; es decir que su caracterización del conocimiento del color sólo refiere a procesos que no tienen que ver con las sensaciones. De ahí que es claro que su propuesta demande la consideración de las sensaciones, como una forma diferente de entender lo cognitivo y de ubicar en un lugar central a la conciencia. Utilizamos esta argumentación para señalar algunas dificultades de los modelos cognitivos, pero nuestra idea de conciencia no se restringe a la sensación que acompaña a todo acto de conocimiento. Nuestra formulación simpatiza con aquellas formulaciones que interpretan la propuesta fenomenológica en el sentido de la unidad de la experiencia subjetiva.

Dicho estado superior se manifiesta por relatos tales como “yo estoy teniendo una experiencia de un cielo azul” o “yo estoy experimentando el dulce de una fruta” (Kriegel. 2006).

Esta idea nos recuerda la metáfora de la cebolla advertida por Ryle. Pues si se define la conciencia en términos de pensamientos de orden superior, podríamos generar infinitos pensamientos sobre una experiencia en particular para saber que estoy teniendo esa experiencia. Este proceso de "reflexión" de un estado o nivel inferior podría generarse indefinidamente, sin ningún límite. Además, este esquema demanda que la conciencia sea sobre otro evento y que el ojo que realiza el acto de visibilización del componente de nivel inferior debe a su vez ser inconciente, o no visible, para sí mismo (Carruthers, 2007; Kriegel, 2003, 2006).

Además de esta dificultad explicativa, se destaca otra referida a los pensamientos engañosos o creencias falsas sobre una o más situaciones, en las cuales la persona se encuentra confiada (Byrne, 1997). Cuando una persona tiene una creencia falsa, como la de tener un dolor cuando en realidad no lo tiene, la persona está bajo la impresión de estar en un estado conciente cuando en realidad no lo está. Esto muestra que la conciencia desde esta visión tendría una explicación paradójica o anti-intuitiva, pues cuando una persona tiene una falsificación de orden superior, no es conciente aunque se siente como si lo fuera. Esto significa que nunca estaríamos seguros que el acto metacognitivo realmente se refiere al nivel que se supone debe contener para declarar una experiencia como conciente.

Otra dificultad de esta perspectiva se relaciona con la idea de ese yo personal que experimentamos diariamente. Una explicación de la sensación de sí mismo en términos meta-cognitivos no sería clara, ya que el estado de orden inferior debería contar desde un principio con alguna idea de yo o de sujeto que experimenta tal o cual cosa, para luego poder reconocerse a sí mismo como el sujeto de la experiencia y para otorgarle a ese yo la pertenencia de los eventos vividos.

Las limitaciones de esta perspectiva teórica no permiten, además, decir algo específico acerca de la funcionalidad de la conciencia. Ya que si

la conciencia opera como cualquier instancia cognitiva encargada de atender o conocer los eventos del mundo, es innecesaria su formulación como componente independiente. El proceso de conocimiento operaría de igual manera hacia los objetos del mundo, o hacia eventos internos, siendo la conciencia simplemente una forma más que no agrega, ni determina la acción realizada en una dimensión inferior. Cualquier función adicional, como corregir la acción o detectar al agente que realiza la acción, demanda otras funciones que no pueden ser endosadas a una tarea de conocimiento.

Igualmente el acto de conocimiento no puede dar cuenta de las maneras como experimentamos los eventos y que hace de estos algo particular, o por lo menos semejantes a otras experiencias que como individuos hayamos tenido. Gracias a la activación de representaciones y de la transición entre representaciones, proveemos la sensación de tener conocimiento de lo que estamos experimentando, pensando o percibiendo (Van Gulick, 1992), mas no cómo lo estamos experimentando, cómo se siente estar teniendo este o aquella experiencia y mucho menos estos procesos pueden dar cuenta de la unidad y continuidad de nuestra subjetividad.

Nuevamente las ideas de totalidad y continuidad de la experiencia se evidencian como una dificultad en las posturas que pretenden descomponer los procesos cognitivos y que a su vez intentan describir éstos en términos de procesos claramente delimitados y con funciones de conocimiento. Nuevamente la identidad y la dimensión temporal se imponen para otorgar otras tareas y funciones a la conciencia.

2.2.3. Conciencia. Proceso subjetivo de identidad

Ante las dificultades señaladas hace un momento, diversos autores han indagado alternativas para lograr una caracterización de la conciencia que atienda a su aspecto subjetivo. Con esto en mente se han recuperado diversos planteamientos de inicios de la psicología que daban cuenta de la naturaleza de la experiencia conciente, sin considerarla como un agregado de procesos cognitivos, como es el caso de las ideas de James, Locke y especialmente la fenomenología de Husserl. Antes de pasar a presentar

algunas propuestas actuales de la subjetividad, queremos repetir, de otra manera, algunos de los argumentos anteriormente expuestos.

Entender la conciencia en términos de experiencia subjetiva supone ciertas ventajas respecto a otras perspectivas que se enfocan en términos psicológicos, como la atención o la representación. Definir la conciencia en función del proceso atencional, o de algún proceso meta-cognitivo o representacional, sugiere que sólo podemos conocer aquellos estados que nosotros estamos pensando o atendiendo, lo cual limita nuestros estados de conciencia (Rosenthal, 1997). Además, esta concepción tendría que cargar con algo que difícilmente puede ser parte de su conceptualización: que el conocimiento operaría con cierto grado de discontinuidad, debido a que nuestro foco de atención es constantemente cambiante. Nuestra atención revolotea de un lugar a otro. Veámoslo más claramente.

Supongamos que fuera el caso de que sólo somos concientes de aquello que atendemos. Debido a que nuestro foco de atención se resiste a dejarse seducir por un aburrido objeto en el espacio, nuestro conocimiento sería inconstante y sin ninguna estabilidad (Dainton, 2000). Pero cuando se interpreta desde una perspectiva experiencial, la situación es muy diferente. En todo momento, a pesar de los cambios constantes en los eventos, nuestra identidad y nuestra presencia tienen cierta continuidad y permanencia. Incluso en las situaciones en las que no estamos pensando en lo que estamos viviendo, o que no estamos prestando atención, estaremos experimentando algo, por muy vaga que sea la sensación. La experiencia siempre está presente (Dainton, 2008; Nagel, 1974). Si no contáramos con la permanencia de ese espacio desde donde se vivencian las experiencias, el mundo no se nos presentaría en la forma en que en general parece ser (Dainton, 2000; 2008; Zahavi, 1999, 2005).

Esta idea conduce a que se interprete los contenidos experienciales, o fenomenológicos como concientes en sí mismos. Tener una experiencia de algo en particular, supone una entidad que experimenta lo que está sucediendo (Dainton, 2008; Zahavi, 2005). Pero esta experiencia no se acompaña necesariamente de una determinada dirección de la atención hacia sí-mismo. Si estamos absortos en una novela no estamos reflexionando permanente-

mente lo que la lectura nos está generando, ni siquiera necesitamos atender a las emociones que la lectura va generando, pero podemos en cualquier momento dar cuenta de la trama del texto, como de las sensaciones que éste nos ha ido produciendo. Nuestra presencia ha estado en todo momento a pesar de que nuestra atención ha sido completamente absorbida por los personajes o la historia que se presenta ante nuestros ojos.

Bajo esta mirada podemos interpretar la conciencia en términos de experiencias, caracterizadas por ser continuas y unificadas en y a través del tiempo. Conforme a esto, en cualquier momento nuestras experiencias, y por ende nuestra conciencia, no se restringen a aquello atendido o pensado. Si centramos la atención en el celular que está al frente, la experiencia visual que tenemos no se limita a ese objeto, pues se extiende a la visión que tenemos del escritorio sobre el cual se encuentra, al igual que a la computadora, los libros y las hojas que se encuentran a su alrededor. Además, al mismo tiempo que vemos el celular también se hacen presentes otras experiencias auditivas y propioceptivas, como es el canto de un pájaro y la sensación de hambre, porque ya es hora de cenar. Todas esas experiencias que se podrían entender como adyacentes a la percepción del celular, constituyen nuestra experiencia total de ver el celular. Es decir, todas las experiencias de fondo o contextuales son partes constitutivas de mi estado actual de conciencia (Dainton, 2000, 2008; Thompson, 2007; Zahavi 1999). Esto muestra que la conciencia se presenta de manera unificada, por lo menos en un tiempo determinado, unidad que no puede contemplar inmediatamente un proceso atencional.

Las experiencias concientes se caracterizan por ser unificadas no solamente en un tiempo determinado, sino que presentan una unidad a lo largo del tiempo (Dainton, 2008, 2000; Thompson. 2007). La unidad no solamente se refiere al proceso de integración de la experiencia a través de la sensación que la acompaña, sino que la unidad se refleja en la manera en cómo nos experimentamos a nosotros mismos y a nuestro mundo a través de diferentes momentos. Nos experimentamos siempre como los mismos a pesar de que nos comportemos de manera diferente en variados contextos, o a pesar de que sean muchos los años ya vividos. Es esta doble dimensión de la unidad y la continuidad del sí-

mismo el elemento fundamental de la conciencia para esta perspectiva psicológica.

Uno de los autores contemporáneos que atiende esta problemática es Barry Dainton (2000, 2008), quien asume la experiencia como el fundamento y característica primordial de la vida conciente. Esta unidad del sí mismo es aquello que garantiza nuestra persistencia en el tiempo, incluso aunque perdamos muchas de nuestras otras operaciones cognitivas. Este autor se centra en demostrar la idea de que somos esencialmente seres experienciales y sugiere que estas corrientes unificadas de conciencia son posibles si pensamos en un yo que perdure a través del tiempo y de todas las experiencias contingentes.

Con base en esto, y siguiendo ideas similares a la fenomenología, propongo que aquello que llamamos *yo*, o unidad de la persona en el tiempo, no es más que un conglomerado de experiencias o flujos de experiencias relacionadas entre sí. La vinculación que se presenta en las corrientes de experiencias es aquello que da cuenta de la unidad y continuidad de las mismas.

Para explicitar más claramente la unidad de las experiencias, Dainton se concentra en explicar dos tipos de unidad: aquella que se da en un momento particular y presente (Unidad Sincrónica) y aquella que se presenta a través del tiempo (Unidad Diacrónica).

Nuestras corrientes de conciencia se unifican en un momento dado. Nuestros pensamientos concientes no se presentan separados de nuestras sensaciones corporales, y nuestras sensaciones corporales no se presentan separadas de nuestras experiencias visuales, y éstas a su vez no se producen de forma aislada de nuestras experiencias auditivas, táctiles y olfativas. Tal y como se da cuando degustamos un vino, nuestras experiencias se presentan juntas, en una experiencia unificada. Esta unidad es algo que experimentamos y es explicada mediante el término *co-conciencia*, que lo entiende como el vínculo fenomenológico dado entre experiencias.

Aparte de destacar la unidad de las experiencias en un momento particular, Dainton atiende a aquella característica que da cuenta de nuestra

existencia en el tiempo. Dainton considera que nuestras corrientes de conciencia están compuestas de continuos periodos de experiencias a lo que se refiere con el termino *presentes especiosos* (término que planteó originalmente James), los cuales tienen una profundidad temporal y tienen la cualidad de ser transitivos, es decir la sensación de los momentos se conectan sucesivamente.

Otra forma de ilustrar nuestra ya varias veces formulada idea, es pensar en un paseo alrededor del campo. Si vamos en un auto y observamos por nuestra ventanilla, podemos observar una infinidad de fragmentos que no pierden su unidad fácilmente. La sensación de estar contemplando el mismo paisaje nos acompaña desde el momento en que nos subimos al auto, a pesar de que cada árbol y cada casa que hemos visto en el camino hayan sido diferentes. Todas estas partes están unidas garantizando su transitividad, y por ende una unidad continua en el tiempo. Todos los eventos están vinculados diacrónicamente, pues no es una unidad de unas experiencias dadas simultáneamente, sino una unidad de experiencias que se suceden unas a otras. Para garantizar la conectividad de experiencias que no se suceden inmediatamente, como por ejemplo mi cumpleaños número 5 con mi cumpleaños número 16, el autor plantea que éstas están conectadas indirectamente por medio de las experiencias que se encuentran intermedias entre las dos, es decir, son parte de una cadena de experiencias solapadas.

Lo que quiere resaltar Dainton es que una corriente de conciencia no consiste en una sucesión de fragmentos o pulsos de experiencia, de punta a punta como si fuese una fila de ladrillos (2000, 2008), a menos que se olvide el cemento que los une ⁽²⁰⁾.

⁽²⁰⁾ Las diferencias y detalles de algunas formulaciones sobre la identidad y la unidad temporal del sí-mismo habrán de ser pasados por alto en este texto, que tiene tan solo la intención de ofrecer un mapa, o una disección de algunos aspectos de la historia sobre la conciencia. De igual manera las posturas intermedias, o los variados intentos por integrar diferentes tipos de discurso, o por reinterpretar autores clásicos nos son abordadas en este texto. Por ejemplo, reconocemos la importancia de Parfit (2004) y su intento por establecer una relectura lockeana del problema de la identidad, pero lo pasamos por alto, al igual que las propuestas con más clara orientación fenomenológica como O'Brien (2008), Zahavi (2005; 1999), Thompson (2007), entre otros.

Esta unidad y estabilidad de la conciencia nos conduce a nuestro siguiente apartado, no por la conexión entre los temas tratados en ellos, sino porque nos evidencia nuevamente la persistente presencia de las posturas contrincantes en la historia de las discusiones psicológicas. Al igual que el insistente discurso sobre la caracterización del conocimiento y sobre la consideración de la identidad, las posturas que proponen considerar la conciencia como un epifenómeno, o que incluso abogan por su eliminación del aparataje conceptual de la ciencia moderna, también tienen su estrado en el debate actual.

Después de esta rápida presentación del concepto de continuidad y de unidad temporal podemos referirnos entonces a las nuevas versiones eliminativistas en el campo de estudio cognitivo.

2.2.4. Nueva eliminación de la conciencia

Antes de exponer algunas propuestas que cuestionan o simplifican el uso del concepto de conciencia tenemos que presentar algunas ideas adelantadas por nuestro grupo de trabajo. Estas ideas se presentan para poder contextualizar nuestra exposición y poder orientar la lectura de las siguientes líneas hacia aspectos que consideramos relevantes.

Lo primero que tenemos que diferenciar en la exposición que viene a continuación son los problemas de la discusión y dentro de estos, las maneras de abordarlos. Un primer problema es sobre los niveles explicativos en el abordaje del problema de la conciencia. Cada disciplina tiene algunas temáticas sobre las que se centran sus esfuerzos investigativos, además de unas herramientas técnicas y conceptuales para dar cuenta de estos problemas. Es fundamental establecer estos horizontes explicativos para posibilitar un adecuado diálogo interdisciplinario y para entender la exposición que sigue desde nuestra particular postura.

El diferenciar los niveles de análisis no sólo facilita determinar las maneras en que un determinado problema debe ser abordado, sino que permite establecer los roles y tareas específicas de cada disciplina. Veamos algunos ejemplos preliminares que nos faciliten exponer nuestras ideas, sin generar

prevenciones innecesarias antes de entrar en los temas más polémicos.

Todos podríamos aceptar que la física y la química (o cualquier área de estas disciplinas que estudie la composición atómica de los elementos y sus comportamientos) son las ciencias fundamentales con las cuales podríamos entender las características de todos los objetos o sustancias existentes en nuestro mundo. Gracias a estos campos del conocimiento podríamos entender la resistencia de los cuerpos, su peso, sus determinadas reacciones ante variados eventos, etc. Dentro de este campo podríamos incluir el estudio de las particularidades de la madera (obviemos que para esto debería participar adicionalmente un botánico, para no complicar nuestra exposición) y las maneras como se pueden presentar los diferentes tipos de madera.

Aceptando que el conocimiento físico es fundamental para la comprensión de las características diferenciales de los objetos, pensemos en el uso que pueda darle a esta información un carpintero. Pensemos, si quiere el lector, que el carpintero es un físico y químico de profesión, que conoce todas las propiedades de la madera y que se ha dedicado a probar y a experimentar sobre todas las leyes aplicadas a este tipo de objetos específicos.

Imaginémonos, cómo gustan argumentar los filósofos, que este carpintero posee todo el conocimiento posible sobre la madera. Que conoce todos los tipos de madera existentes, que ha logrado inventar una fórmula para hacer "aleaciones maderiles", que ha establecido la sierra y el material más adecuado para operar con cada tipo de madera, y cualquier otro tipo de conocimiento posible de lograr en el futuro. Aceptando como posible la existencia de este chapulín de la madera, la pregunta que nos surge a continuación es ¿por qué este personaje sigue siendo carpintero? ¿Qué hay en su actividad que no nos dirijamos a él con el título de físico-químico?

El que siga siendo llamado por nosotros "carpintero" no depende de su conocimiento físico, sino que siga haciendo sillas, mesas u objetos similares, de la manera que se espera lo haga un carpintero. Todo su enorme conocimiento físico, que sin duda es de vital importancia, ocupa un lugar secundario cuando tiene que darle una forma a los muebles según las demandas variables de sus clientes. El estilo rococó, el barroco, o simplemente las

formas curvas y geométricas, son las palabras que tiene que utilizar para describir o rendir cuentas a sus posibles compradores. El oficio de carpintero demanda un lenguaje independiente de todo el edificio conceptual de aquellas ciencias duras ya citadas. Por más que el oficio de nuestro personaje ficticio, llegara a demandar un conocimiento enorme en relación con las ciencias físicas y químicas, siempre habría un espacio, o un momento, donde habría de manifestarse su lenguaje de carpintero.

Independientemente que el ejemplo genere reacciones en los lectores que pueden ir de reclamarnos por la crueldad del ejemplo, ya que el físico debería haber merecido un mejor trato y un mejor oficio, hasta insultarnos por las artimañas en el uso del lenguaje, propias de un no iniciado en los complejos caminos argumentativos de la filosofía analítica, creemos que en todo dialogo interdisciplinario deben diferenciarse los propósitos, las herramientas y los niveles explicativos de cada campo del saber. En nuestro ejemplo el carpintero siempre podría reclamar un espacio donde el gusto estético pueda expresarse sin ninguna restricción.

Pasando por encima de algunos detalles que hacen completamente diferentes los variados campos del saber, y pasando por encima de cualquier demanda de especificación de lo que entendemos por una explicación causal, o sobre los criterios de clasificación de las disciplinas, podemos utilizar otro ejemplo, más cercano al campo de la psicología.

Imaginémonos nuevamente un personaje multipropósito. Imaginémonos que Dunga, Maradona, o si se quiere, para adecuar más el ejemplo a nuestro pasajero estilo de argumentación, Francisco Maturana, además de director técnico es un afamado científico y experto en muy variados campos. Francisco, al que no queremos ofender y al que nos referimos por su nombre propio, posee todo el conocimiento posible sobre la física del nuevo balón de la FIFA; conoce además de la fisiología del esfuerzo, sobre la capacidad de reacción del sistema nervioso, sobre la sensibilidad e irritabilidad de los jugadores y todo aquello relacionado con el conocimiento neurocientífico. A pesar de todo ese enorme conocimiento de nuestro personaje ficticio, en sus reconocidas charlas a los periodistas, o en sus sesiones técnicas con sus jugadores, se refiere a aspectos adicionales. En estos espacios el director

técnico habla de estrategias propias del mundo del fútbol y de los estilos de juego de sus jugadores, que más se adecúan a su rival de turno. Nuevamente la especificidad de su rol (al menos cuando está al frente de los periodistas) le demanda un lenguaje propio que se confunde con su muy apreciada fama en el terreno de las ciencias duras.

En nuestros dos ejemplos obviamente pueden aparecer comentaristas de diferente naturaleza y argumentar que en el primer caso el conocimiento específico del carpintero toca áreas de la estética que lo hacen incompatible con el conocimiento técnico del carpintero y del físico. En el segundo caso, posiblemente alguien argumente que las exposiciones de Maturana hacen de él un filósofo que se confundió de oficio y que si hubiera sido más serio y se hubiera limitado a utilizar todo el andamiaje técnico del que gozaba, nos hubiera evitado tan intensos dolores y tan angustiantes sensaciones por habernos hecho perder muchas ilusiones, además de habernos salvado de esa vergüenza colectiva al haber confundido las causas con sus usuales excusas bizarras.

Nuestros ejemplos nos permiten ilustrar las posiciones que, guardadas las proporciones, aparecen cada vez que se trata de abordar el problema de la conciencia desde una perspectiva neurocientífica. Algunos dirán que la conciencia es tan sólo el aspecto secundario que aparece después del accionar de las leyes específicas del cerebro. Otros dirán que es sólo el discurso justificador que aparece a posteriori cuando no se ha tenido la capacidad de anticipar un evento, o cuando éste es de tal complejidad que necesitamos engañarnos sobre las posibilidades que tenemos para comprenderlo.

Abandonando el lenguaje metafórico, ampliaremos de manera más precisa lo que queremos significar. Por más complejo y adecuado que sea el conocimiento neurocientífico, siempre habrá una dimensión psicológica que reclama un nivel de existencia particular. El concepto de conciencia, es ese tipo de problemas que reclaman un lenguaje propio, ya que las significaciones, las valoraciones, la unidad y la continuidad del yo son parte de un nivel expositivo que hace de nuestra disciplina un campo independiente.

Con esto no abogamos ni por una postura dualista, ni condenamos el estu-

dio neurocientífico. Simplemente señalamos una esfera independiente de descripción, además de llamar la atención de las limitadas herramientas conceptuales de la neurociencia para comprender ciertos fenómenos propios de la esfera psicológica.

Ilustremos esta última afirmación con datos que la misma neurociencia no tendría ninguna dificultad en reconocer. Si observamos con la última tecnología el funcionamiento del cerebro en dos situaciones diferentes, que producen las mismas reacciones emocionales, podemos reconocer un proceso de significación que la observación del cerebro no podría discriminar. Pensemos, por ejemplo, en las reacciones de ira que se producen en dos situaciones diferentes. Una podría ser el haber sido víctima de un acto ofensivo y la otra ver los devaneos filosóficos de nuestro Francisco (o de nosotros mismos). En los dos casos nuestros sujetos experimentales pueden mostrar reacciones de ira que se pueden rastrear en determinadas zonas del cerebro, o de todo el sistema nervioso. Pero si bien reconocemos la dinámica cerebral que se activa cuando sentimos una emoción de esta naturaleza, la valoración de las dos situaciones puede ser completamente diferente en la misma persona que las ha sufrido.

Eliminando la posibilidad de que una de las situaciones descritas genere una convulsión motora inesperada (esperamos que el lector no sea muy emocional y no piense que nos estamos refiriendo a Francisco), que sea claramente diferente de la reacción que produce la otra, es claro que la significación del evento es diferente. Con otras palabras, imagínese el lector otro mejor ejemplo donde las reacciones motoras, o cerebrales no sean muy diferentes y pregúntese por la valoración o la significación que adquiere el evento.

Si los actos de significación demandan un nivel de descripción propio del lenguaje psicológico, piense el lector cómo podría captar el andamiaje neurocientífico aspectos de la conciencia fenomenológica que en anteriores apartados hemos descrito. ¿Cómo puede un aparato de resonancia magnética funcional, u otro aparato de alta tecnología, captar la dimensión temporal cuando ésta involucra la sensación de sí-mismo, que perdura a través de los años? ¿Cómo puede un aparato que capta variaciones cerebrales en uni-

dades limitadas de tiempo captar la sensación de continuidad que identifica las experiencias subjetivas? O ¿cómo podría caracterizarse la valoración subjetiva de un sujeto que descubre la belleza en una frase bien escrita, o que alcanza sensaciones sublimes cuando escucha la quinta sinfonía, o que se inunda de euforia cuando descubre los sentimientos que acompañan toda experiencia mística? ⁽²¹⁾

Con nuestra exposición no queremos ir tan lejos como muchos de los experimentos mentales arriba presentados y afirmar que es una imposibilidad de la neurociencia y de todos los discursos reduccionistas captar esos niveles que son la quintaesencia de la conciencia. Queremos ser prudentes, porque creemos que por ahora es suficiente afirmar que ciertas dimensiones reclaman una diferente consideración⁽²²⁾.

Después de esta exposición si podemos pasar a exponer algunas de las recientes posturas eliminativistas existentes en las ciencias cognitivas.

Churchland (1992; 1988), Crick y Koch (1992, 1990), Gazzaniga (1992), Greenfield (2000), Llinás (2003) entre otros, consideran que la conciencia y demás estados mentales deben ser concebidos desde una perspectiva materialista planteada desde la idea de que las actividades o procesos cognitivos son estrictamente actividades del sistema nervioso. Para justificar sus afirmaciones muchos de estos autores se ven en la obligación de simplificar la idea de conciencia. La conciencia bajo estas perspectivas sólo repiten (y en algunos caso simplifican) muchas de las ideas ya expuestas dentro de la perspectiva computacional.

⁽²¹⁾ En el último artículo de este libro se ampliarán estas ideas.

⁽²²⁾ Un hecho evidente de cómo el debate conceptual no siempre va acompañado de argumentos desprevenidos es nuestra historia sobre el problema de la conciencia. Las concepciones parece que representarían el papel de guerreros que pierden batallas parciales, pero que esperan pacientemente otras oportunidades para ejercer sus afanes de dominio. Además de las argucias argumentativas de cada disciplina, los debates se cargan de adjetivos y de prejuicios descalificadores que se resisten a contemplar el brillo que se esconde en el argumento opositor. Actualmente el adjetivo calificativo de dualista parece que cumpliera la función de cualquier palabra mágica: despertar reacciones y enfermedades de audición. En la historia, muchas veces las voces dualistas (insistimos en que no defendemos ese tipo de posturas) han recordado a los investigadores los aspectos que han olvidado y han retado por el desarrollo de mejores herramientas y más potentes argumentos para fortalecer sus particulares ideas. Con esto solamente esperamos que el diálogo sea más fluido y el esfuerzo de traducción sea cada vez mayor.

Crick (1994) y Koch (1992, 1990), al igual que Llinás (2003) equiparan la conciencia con el fenómeno de la atención y observan su operar ante demandas perceptivas de corta duración⁽²³⁾. Crick y su compañero Koch (1990) al igual que Llinás (2003) al indagar sobre los procesos de la percepción visual han propuesto correlatos de actividad neuronal que podrían ser la explicación de la conciencia. Las oscilaciones neuronales de 40 hertz dados en los centros corticales y subcorticales serían las responsables de nuestra conciencia, ya que en los momentos en que un sujeto discrimina un estímulo se presentan estas zonas activadas de manera cíclica.

En la misma línea de argumentación podemos encontrar a Gazzaniga (1992), quien, de forma semejante considera la conciencia como íntimamente ligada al funcionamiento del sistema nervioso. Específicamente plantea que la conciencia es el resultado de un concierto neuronal ejecutado en los centros corticales y subcorticales.

Pero si estos autores simplifican de alguna manera el fenómeno de la conciencia para poder abordarlo desde su perspectiva científica, otros con la misma preocupación van un paso más allá y niegan su existencia o la funcionalidad que pueda tener en la explicación del comportamiento humano. Recordándonos las perspectivas epifenomenalistas expuestas anteriormente, Paul Churchland (1988) afirma que la conciencia es apenas el efecto de la actividad neuronal que debería erradicarse de la ciencia por su oscuridad conceptual y por el sentido mágico y precientífico que encierra.

⁽²³⁾ En Llinás se puede observar la forma de argumentación usual de los neurocientíficos. Después de mostrar hechos y eventos evidentes y que obviamente nos conducen a sugerir explicaciones biológicas de diferente naturaleza, hacen extrapolaciones (sustentada sobre el obvio asentimiento de que todo nuestro comportamiento y todas nuestras capacidades están asentadas en la posesión de un sistema nervioso) hacia eventos psicológicos que no se ven obligados a definir, o que simplemente caracterizan de manera general. Crick y Koch (1992, 1990) incluso llegan a afirmar que a pesar de que nadie sabe que es la conciencia, todos sabemos que existe. Y sobre esa idea vaga es que van a desarrollar sus investigaciones. Obviamente esa idea “vaga” es entendida en sus experimentos como un proceso atencional, o vigilia y en sus reflexiones adicionales (sea cuando hablan del yo, o de la significación) es entendida de cualquier otra manera y de una manera tan amplia que puede contener todo lo que el impreciso sentido común considere. El paso de un nivel de caracterización al otro parece siempre un acto mágico en estos autores.

Churchland (1988) también plantea que la conciencia no tiene ningún misterio y que los ejemplos expuestos por Chalmers para proponer que su estudio es el problema duro, son verbalismos fácilmente abordables desde una perspectiva biológica. Por ejemplo, nuestra experiencia subjetiva de rojez al percibir el color rojo, es tan solo la activación del patrón de células responsables del procesamiento visual (área V4 o el núcleo geniculado lateral) (Blackmore, 2004).

De esta manera, Churchland (1988), asume que los conceptos alusivos a procesos o estados mentales son construcciones del lenguaje que no pueden figurar en los esfuerzos por comprender el funcionamiento de la mente y el cerebro. Lo más adecuado para el desarrollo de la ciencia sería la eliminación del término *conciencia* del campo explicativo.

Otra manera de proponer la eliminación de la conciencia la realiza Dennett (1995) con su modelo de múltiples procesadores paralelos. Según este autor, es hora de desligarse de las ideas formuladas a inicios de la psicología y proponer otras más afines con las actuales tecnologías. Esto con el objetivo de lograr un verdadero abordaje empírico y científico de la conciencia.

Una de las ideas a las que su teoría se resiste es aquella que entiende la conciencia como un observador central, como un foco de luz que controla el acceso a la información. Para Dennett (1995) la conciencia es simplemente el resultado de una serie de sistemas paralelos interactuando entre sí, sin que ninguno de ellos pueda ejercer el control o establecer cuál debe ocupar el escenario de un teatro ficticio operando en el interior de nuestras mentes.

La conciencia en este caso es tan solo una ilusión, una sensación de control que se produce por nuestras limitaciones para captar el movimiento y la estabilidad de las experiencias. Este argumento que nuevamente parece una reedición sofisticada de las ideas humeanas lo aclara este autor de muchas maneras. Una de ellas es la referida a la sensación de continuidad que critica remitiéndose a algunas investigaciones de la teoría de la Gestalt.

Un ejemplo utilizado en su argumentación es el fenómeno *Phi*, que trata de

la percepción de dos puntos que se iluminan de forma secuencial por pocos segundos, generando la ilusión de movimiento de un solo punto luminoso. Esta ilusión se debe a las limitaciones de nuestros aparatos perceptivos, que no son capaces de captar los cambios rápidos que se producen entre los puntos. Este caso le permite a Dennett ilustrar su afirmación de que la realidad es diferente a como nosotros la experimentamos. El yo, la sensación de continuidad, la unidad de la experiencia y demás conceptos asociados a las perspectivas fenomenológicas son de la misma manera ilusiones producidas por la cantidad de eventos que se suceden de forma imperceptible.

A pesar de que este autor se preocupa por cuestionar las referencias al concepto de conciencia, parece que lo que estuviera realizando es un cuestionamiento a las funciones que a este proceso se le pudieran atribuir. Posiblemente en muchas situaciones la conciencia sea un proceso que se manifiesta después que un evento ha tenido lugar. Incluso cualquiera podría aceptar, sin ninguna contrariedad, que nuestra mente nos genera una serie de ilusiones y engaños, incluidas las sensaciones de certeza, o la sensación de que somos nosotros los que disponemos de nuestro actuar. Este tipo de funciones, y cualquier otra como la del libre albedrío, o de otra que vaya acompañada de cualquier atribución de narcisismo humano, podrían cuestionarse con las más diversas estrategias argumentativas, pero nadie negaría que en esta tarea está considerando que existe una dimensión que hace referencia a la más íntima de nuestras experiencias; a la sensación de que somos nosotros los que creemos estar participando en esa fuerza ajena a nuestras fuerzas y nuestras decisiones.

Con esta última idea cerramos este apartado recordando lo dicho en sus inicios. Es necesario diferenciar niveles de análisis e insistir en que nuestra preocupación era el establecer las características del fenómeno de la conciencia. Al igual que el carpintero demanda un espacio para la valoración de sus finas formas, o el director técnico establece una manera para referirse al mundo específico del fútbol, el estudioso de la conciencia intenta establecer sus particularidades. Así como el carpintero podría alegar que el desconocimiento de su arte es propio de alguien que no es un carpintero, o el director técnico que desconoce el lenguaje de las estrategias del juego puede ser reasignado a las funciones del

preparador físico, un estudioso de la conciencia podría afirmar que lo que las perspectivas reduccionista abordan no es la conciencia.

Posiblemente la atención, la vigilia, las capacidades metacognitivas se adecuen más para una aproximación neurocientífica, pero la pregunta es si en ese acercamiento se elimina o no la cualidad que pretende ser comprendida.

Estas y otras preguntas referidas a la manera en cómo se debe asumir un modelo explicativo, las relaciones entre diferentes disciplinas, la función de la conciencia, o los detalles de las teorías presentadas en este trabajo, es tarea para un esfuerzo posterior. Esfuerzo al que queremos dedicar una buena parte de nuestra siguiente historia.

3. REFERENCIAS

Aristóteles. (2005). *Obras Completa*. Madrid. Editorial Gredos.

Baars, B. (2003). *Essential sources in the scientific study of consciousness*. Ed. Bernard J. Baars, William P. Banks y James B. Newman. Cambridge: The MIT Press.

Baars, B. (1997). *In the theater of consciousness. The workspace of the mind*. New York: Oxford University.

Baars, B. (1988). *A cognitive theory of consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.

Balbi, J. (2004). *La mente narrativa*. Buenos Aires: Paidós.

Blackmore, S. (2004). *Consciousness. Introduction*. Oxford New York Oxford University Press.

Brennan, J. (1999). *Historia y sistemas de la psicología*. México: Prentice Hall.

Brentano, F. (1946). *Psicología*. Buenos Aires: Ed. Shapire.

Brentano, F. (2001). *Breve esbozo de una teoría general del conocimiento*. Madrid: Encuentro.

Broadbent, D. (1958). *Perception and communication*. London. Pergamon Press.

Brunner, J. (1990). *Actos de significado. Más allá de la Revolución Cognitiva*. Madrid: Alianza.

Byrne, D. (1997). Some like it HOT: consciousness and higher order

thoughts. *Philosophical Studies*, Vol. 86, 103-129.

Caparros, A. (1982). *Historia de la psicología*. Barcelona: Ediciones Cea.

Carpintero, H. (2002). *Del estímulo a la persona: Estudios de historia de la psicología*. Valencia: Universitat de Valencia.

Carretero, M. (1997). *Introducción a la psicología cognitiva*. Buenos Aires: Aique.

Castillo, A., & Paternina, A. (2006). Redes atencionales y sistema visual selectivo. *Universitas Psychologica. Pontificia Universidad Javeriana*. Vol. 5 N° 002. Pp. 305-325.

Château, J., Gratiot-Alphadéry, H., Doron, R & Cazayus, P. (1979). *Las grandes psicologías modernas*. Barcelona: Herder.

Chalmers, D. (1999). *La mente conciente. En busca de una teoría fundamental*. Barcelona: Ed. Gedisa.

Churchland, P. (1988). *Matter and consciousness: A contemporary introduction to the philosophy of mind*. Cambridge: The MIT Press.

Churchland, P. & Sejnowski, T. (1992). *The Computational Brain*. Cambridge: The MIT Press.

Crick, F. (1994). *La búsqueda científica del alma: una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI*. Madrid: Debate.

Crick, F. & Koch, C. (1992). The problem of consciousness. *Scientific American*. (Sept), Pp. 111-117.

Crick, F. & Koch, C. (1990). Towards a neurobiological theory of consciousness. *Seminars in the Neurosciences*, Vol. 2, Pp. 263-275.

Dainton, B. (2000). *Stream of consciousness. Unity and continuity in conscious experience*. London: Routledge.

Dainton, B. (2008). *The phenomenal self*. Oxford University Press.

Daros, W. R. (2006). *En la búsqueda de la identidad personal. Problemática filosófica sobre la construcción del yo y su educación*. Rosario: Universidad del Centro Educativo Latinoamericano.

Dennet, D. (1995). *La conciencia explicada: una teoría interdisciplinar*. Barcelona: Editorial Paidós.

Descartes, R. (1965). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Ediciones Ibéricas.

Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara.

De Vega, M. (1998). *Introducción a la psicología cognitiva*. Madrid: Ed. Alianza.

Dreyfus, H. (1972). *What computers can't do: The limits of artificial intelligence*. New York: Harper and Row.

Estany, A. (1999). *Vida, muerte y resurrección de la conciencia. Análisis filosófico de las revoluciones científicas en la psicología contemporánea*. Barcelona: Paidós.

Freud, S. (1973). *Obras completas*. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.

García-Vega, L. (1997). *Historia de la psicología*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores

Gardner, H. (1988). *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución*

cognitiva. Barcelona: Paidós.

Gazzaniga, M. (1992). *Nature's mind*. New York: Basic Books.

Gazzaniga, M., Ivry, R., y Magun, G.R. (2002). *Cognitive neuroscience: The biology of the mind*. New York: W.W. Norton.

Greenfield, S. (2000). *The private life of the brain: emotions, consciousness, and the secret of the self*. New York: John Wiley & Sons, Inc.

González-Castan, O. (1999). *La conciencia errante: introducción crítica a la filosofía de la psicología*. Madrid: Tecnos.

Hume, D. (1984). *Tratado de la naturaleza humana. Libro I: "Del entendimiento"*. Buenos Aires: Editorial Orbis.

Hume, D. (1987). *Tratado de la naturaleza humana. Ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales*. San José de Costa Rica: Universidad Autónoma de Centro América.

Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México. Fondo de Cultura Económica.

Huxley, T. H. (1874). "En la hipótesis que los animales son autómatas, y su historia". *La revisión Fortnightly*, n.s.16: pp. 555-580. Reimpreso en *Método y resultados: Ensayos de Thomas H. Huxley* (Nueva York: D. Appleton y Company, 1898).

Huxley, T. H. (1904). *Lectures and essays*. Editorial. London: MacMillan. En James, W. (1989). *Principios de psicología*. México. Fondo de Cultura Económica.

Jackson, F. (1982). *Lo que María no sabía*. En Ezcurdia y Hansberg (2003). *La naturaleza de la experiencia*. Universidad Nacional Autónoma

de México. Pp. 111-118.

James, W. (1909). *Principios de psicología*. Madrid: Daniel Jorro.

Kant, I. (1983). *Crítica a la razón pura*. Madrid: Alfaguara.

Katz, D. (1945). *Psicología de la forma*. Madrid: Espasa-Calpe.

Klein, D. (1989). *El concepto de la conciencia*. México. Fondo de Cultura Económica.

Koffka, K. (1953). *Principios de psicología de la forma*. Buenos Aires: Paidós.

Kriegel, U. (2003). Consciousness as sensory quality and as implicit self-awareness. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 2, pp. 1-26.

Kriegel, U. (2006). *Self-representational approaches to consciousness*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.

Külpe, O. (1946). *Introducción a la psicología*. Buenos Aires: Editorial Poblel.

Leahey, T. (1998). *Historia de la psicología*. Madrid: Prentice-Hall.

Llinás, R. (2003). *El cerebro y el mito del yo*. Bogotá: Editorial Norma.

Locke, J. (1964). *An essay concerning human understanding*. London, Collins. Cfr. Harris, J. *Leibniz y Locke sobre las ideas innatas* en TIPTON, I (1981). *Locke y el entendimiento humano*. México, Fondo de Cultura Económica.

Locke, J. (1964). *An essay concerning human understanding*. London, Collins. L. II, Cap. 27, p. 206. En Daros, W.R. (2006). En la búsqueda de la

identidad persona. Problemática filosófica sobre la construcción del yo y su educación. Rosario: Universidad del Centro Educativo Latinoamericano.

Locke, J. (1986). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lycan, W. (1995). Consciousness as internal monitoring. *Philosophical Perspectives*, vol. 9, pp. 1-14.

Müller, F. (1980). *Historia de la psicología: de la antigüedad a nuestros días*. México: Fondo de Cultura Económica.

Nagel, T. (1998). *Una visión de ningún lugar*. México: Fondo de cultura económica.

Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical Review*, 83(4): pp. 435-450.

Norman, D. (1987). *Perspectivas de la Ciencia Cognitiva*. Barcelona: Ediciones Paidós

Noxon, J. (1997). *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid: Alianza.

O'Brien, L. (2008). *Self-Knowing Agents*. Oxford University Press.

Parfit, D. (2004). *Razones y personas*. Madrid: Editorial Machado Libros.

Piaget, J. (1983). *La formación del símbolo en el niño*. México: Fondo de Cultura Económica.

Platón (2003). *Diálogos*, Obra completa. Madrid: Editorial Gredos.

Posner, N. I & Dehaene, S. (1994). Attentional networks. *Trends in Neurosciences*, 17, pp. 75-79.

Posner, M. J. & Raichle, M. E. (1994). *Images of mind*. New York: Scientific American Library.

Rosenthal, D. (1997), "A theory of consciousness", en Ned Block, Owen.

Ryle, G. (2005). *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós.

Scheler, M. (2003). *Los ídolos del autoconocimiento*. Madrid: Ediciones Sígueme.

Searle, J. (1985). *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Searle, J. (2000) *El misterio de la conciencia*. Barcelona: Editorial Paidós.

Searle, J. (2006). *La mente: una breve introducción*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Skinner, B. F. (1971). *Ciencia y conducta humana: una psicología científica*. Barcelona: Fontanella.

Skinner, B. F. (1991). *El análisis de la conducta: una visión retrospectiva*. México: Limusa.

Thompson, E. (2007). *Mind in Life*. Harvard University Press.

Tipton, I. (1981). *Locke y el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Tugendhat, E. (1993). *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Tye, M. (1995). A representational theory of pains and their phenomenal character. *Philosophical Perspectives*, vol. 9, pp. 223-239.

Van Gulick, R. (1992). Time for more alternatives. *Behavioral and Brain Sciences*. Vol. 15, pp. 228-229.

Varela, F. (2002). *El fenómeno de la vida*. Caracas: Editorial Paidós.

Watson, J. B. (1913). Psychology as the behaviorist views it. *Psychological Review*, 20, pp. 158- 177.

Wertheimer, M. (1991). *El pensamiento productivo*. Barcelona: Paidós.

Wundt, W. (1911-1912). *Introducción a la psicología*. Madrid: D. Jorro.

Wundt, W. (1913). *Sistema de filosofía científica. Fundamentos de metafísica basada en las ciencias positivas*. Madrid: Jorro.

Zahavi, D. (1999). *Self-awareness and alterity: a phenomenological investigation* Northwestern University Press.

Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood*. Cambridge: The MIT Press.

CAPITULO II

EL INCONCIENTE, HISTORIA Y POSIBILIDADES CONCEPTUALES

Ana Lorena Domínguez Rojas ⁽²⁴⁾

Jaime Yáñez Canal ⁽²⁵⁾

Introducción

Usualmente el término “inconciente” se ha asociado a la teoría psicoanalítica, con la que se ha entendido este proceso como un espacio o conjunto de fuerzas que se escapan de nuestro control y que dirigen de manera dominante nuestro comportamiento. Sin desconocer que esta perspectiva sobre lo inconciente ha logrado un lugar destacado en la comprensión de este fenómeno, tenemos que afirmar que este concepto ha estado ligado a muchas otras posiciones teóricas y ha estado presente en muy variados momentos del desarrollo conceptual de la psicología.

En ánimo de organizar la historia y los debates sobre el concepto de inconciente proponemos, en este artículo, tres ejes o supuestos para dar cuenta de las diferentes preocupaciones investigativas. Los tres ejes están organizados de la siguiente manera: en el primero se abordará la cuestión del inconciente, entendida en términos de fuerzas positivas y negativas; en el segundo eje se examinará cómo la idea de inconciente inicialmente se debatió en la caracterización de su modo activo y pasivo, y finalmente en el tercer eje se mostrará el problema de la subjetividad.

El primer eje que enfrentó a diferentes concepciones fue la caracterización del inconciente en términos de fuerzas descritas de manera positiva o negativa. Desde Descartes en la caracterización de la mente humana se propusieron categorías dicotómicas definidas en términos valorativos.

(24) Estudiante, Universidad Nacional de Colombia

(25) Profesor asociado al Departamento de Psicología, Universidad Nacional de Colombia.

Para Descartes lo conciente era el espacio de la razón, del control y de las capacidades más elevadas del espíritu humano, siendo lo no-conciente (sin que este término se encuentre de manera explícita en este autor) el obstáculo, o el conjunto de fuerzas que impedían el adecuado ejercicio de la razón. Al contrario, para el romanticismo alemán lo inconciente obedecía a esas fuerzas creadoras del espíritu humano, que nos conducían a cambiar la historia y a encontrar un vínculo especial con nuestros sentimientos y con nuestra verdadera naturaleza.

El segundo eje alrededor del cual giraron las primeras discusiones sobre el inconciente fue en relación a su papel pasivo o activo en la determinación de otros procesos cognitivos o del actuar humano. Dentro de este eje podemos encontrar los planteamientos que ubicaban al inconciente como ese conjunto de sensaciones no atendidas que podían entrar o no en el foco de la conciencia y que dependían de la dirección de la energía que sobre ella pusiera el proceso del "darse cuenta". En esta primera perspectiva, lo inconciente era simplemente aquello que estaba fuera del foco atencional y que de manera pasiva dependía de su consideración por la conciencia. La conciencia, entendida en relación estrecha con la "atención", dotaba de presencia un objeto que simplemente se ofrecía como elemento inerte a su variable e impreciso acto de creación o percepción. Por otro lado, estaban aquellas perspectivas que consideraban el inconciente como una fuerza activa, al considerársele como un espacio opuesto e incluso en algunos casos, inaccesible a la conciencia.

Para esta segunda posición, representada especialmente en el psicoanálisis, el inconciente tenía un papel activo en la determinación de todos los procesos psíquicos, fueran o no atencionales. El inconciente, entendido de esta manera, era parte de una fuerza que determinaba el operar de la conciencia y que difícilmente podía ser controlado por ella. Bajo esta conceptualización el inconciente adquirió una connotación esencial en la organización de los comportamientos, a tal punto que condujo a objetar la función directriz de la conciencia.

Obviamente estos dos ejes de la discusión no se dieron necesariamente de manera independiente, ya que por ejemplo, en el psicoanálisis se pre-

sentó igualmente el debate si el inconciente debería ser caracterizado en términos positivos o negativos. En décadas recientes estas perspectivas de oposición se resuelven hacia la aceptación de lo inconciente como parte de una dinámica donde pueden presentarse tanto fuerzas positivas como negativas, a la vez que como manifestaciones alejadas del espacio atencional.

El tercer eje se refiere a la manera en cómo se dio la aparición del problema de la subjetividad y la significación en el accionar humano. Desde esta perspectiva, el proceso de significación envuelve tanto los actos de la conciencia como los inconcientes, implicando la constante participación de las experiencias y vivencias pasadas a las que hayan estado sometidos los individuos. Es así como se concibe la posibilidad de que aún en ausencia de la capacidad de percatamiento —conciencia atencional— pueda existir una sensación subjetiva o conciencia fenomenológica sobre estos eventos. Estas consideraciones acerca de fenómenos inconcientes, que parecen estar relacionados con procesos de significación, ponen sobre la mesa distintos debates en torno a la idea del flujo de conciencia, al plantearse la posibilidad de que ésta tenga diversas formas de manifestación.

En los momentos iniciales de la constitución de las discusiones psicológicas, posiblemente algunos de estos ejes se pudieron haber presentado de manera aislada y en un autor o una escuela de pensamiento particular. Pero en la medida en que se desarrolló nuestra disciplina estos ejes se mostraron de manera mezclada y en unas fusiones que pueden dificultar el aislamiento conceptual de los mismos. Los ejes que proponemos para conducir el análisis deben verse como guías heurísticas que facilitan diferenciar algunas preocupaciones investigativas. Guías heurísticas que, en algunos momentos de nuestra exposición, parece se redujeran a ser tan solo unos finos hilos que oscilan de manera variable al interactuar entre ello, o con otros tipos de preocupaciones conceptuales.

Es tanta la variedad de acepciones sobre el vocablo inconciente, que cualquier intento de ofrecer un mapa para su comprensión habrá de generar una serie de desengaños y confusiones a todo aquel que los demande

para un nuevo proyecto colonizador. Concientes de las dificultades de ofrecer un bosquejo organizador de esta maraña conceptual, presentamos a manera de boceto esta breve historia del concepto y estos tres ejes sobre los que ha girado la reflexión sobre lo no-conciente. Como todo boceto es posible hacer sobre él, enmendaduras, tachones, y colocar caminos no claramente delimitados y territorios que se simbolizan con calaveras y fantasmas que parece resurgieran cada vez que se siguiera el surco de un nuevo navegante.

Es importante dejar claro que en nuestro texto no hacemos una diferenciación en el uso de los términos inconciente y no-conciente, aunque reconocamos que este tipo de distinciones podrían ser útiles para aclarar distintas discusiones.

Después de una breve y rápida exposición sobre los antecedentes y los pioneros de la discusión psicológica y de una, aún más rápida, toma de posición alrededor de aquellos aspectos que deberían tenerse en cuenta en una perspectiva que intente dar cuenta de los procesos inconcientes, pasamos en este texto, a exponer las investigaciones específicas que en las ciencias cognitivas se realizaron a partir de los años 50s del siglo XX.

En las perspectivas recientes de la cognición podemos encontrar tanto posiciones que entienden lo inconciente como aquellos elementos alejados del espacio atencional, como aquellas que vinculan el concepto con procesos aperceptivos, o que incluso lo ligan a fuerzas organizadoras positivas del actuar humano. En estas aproximaciones la memoria a corto plazo, los aprendizajes implícitos, la percepción subliminal, la hipnosis y otros muchos fenómenos psicológicos son los casos que se presentan para sustentar una u otra comprensión de los procesos inconcientes.

En estas últimas perspectivas los casos que se presentan para una resignificación del problema de la conciencia y la inconciencia son aquellos que estuvieron en la periferia o al margen de la historia oficial de los estudios psicológicos. Entre estos podemos citar los casos de sonambulismo, las heminegligencias, la doble personalidad, los estados de éxtasis y las ex-

periencias místicas, obviamente sin desconocer muchos de los procesos del estudio clásico de la cognición como la memoria, la percepción, el aprendizaje, la hipnosis, etc.

Posiblemente lo común en muchas perspectivas es el proponer unos procesos centrales y unificadores de la mente humana, lo que puede conducir a diferentes énfasis sobre el fenómeno de la conciencia. Pero independientemente de los logros de cualquier postura que tenga pretensiones de aislar y establecer funciones definidas para la conciencia, o la inconciencia, nuestro trabajo sólo quiere ofrecer unos insumos y unos elementos que permitan guiar al lector sobre los aspectos que deberían tenerse en cuenta cuando de evaluar una propuesta particular se trate. Antes que aventurarnos a ofrecer una perspectiva integradora, o siquiera una propuesta particular, el trabajo tiene la pretensión de ofrecer unos criterios o consideraciones que toda teoría sobre la conciencia y sobre el inconciente debería tener en cuenta.

1. SUPUESTOS INICIALES EN EL ABORDAJE DEL INCONCIENTE

1.1. El inconciente definido en términos positivos y negativos

Si bien una gran cantidad de autores coinciden en afirmar que el estudio del inconciente tuvo su inicio con las primeras elaboraciones realizadas por Freud en su obra cumbre de 1900, la *Teoría de los sueños*, existen formulaciones anteriores, que incluso determinaron las ideas pioneras del psicoanálisis. Un primer referente de esta historia, aunque no el único, es Descartes.

Remitiéndonos a la filosofía cartesiana de finales del siglo XVI e inicios del siglo XVII, la idea del hombre que predominaba en aquel tiempo exaltaba el carácter racional y conciente del alma humana. En tal medida, el elemento esencial que facultaba el conocimiento y aprehensión de las realidades era la razón, ejercitada a través de la propiedad lógica del pensamiento (Froufe, 1997; Bassin, 1972).

En esta perspectiva, lo que no era parte de ese aspecto conciente, estaba

destinado a ser un fenómeno carente de la cualidad racional del pensamiento y de la propiedad de verdad del mismo. Así pues, aquellos pensamientos no concientes debían ser ajustados apropiadamente al dominio de las leyes y propiedades de la razón, domesticándolos y haciéndolos de alguna manera, manipulables y asequibles a la pureza del alma humana.

Esta consideración cartesiana, asociada a la dualidad del cuerpo-alma, planteó una división en dos sustancias: una, a la que correspondían las pasiones materiales o corporales, que podía dar lugar a conocimientos engañosos o falsos acerca del mundo y de todo lo que en él habita. La otra sustancia, correspondería a la conciencia, la que, asociada con la razón, ejercía el poder y lograba triunfar sobre los conocimientos falsos y todas las formas de engaño que atentaban contra la verdad (Descartes, 1941).

La distinción entre razón y emoción, (siendo la primera la actividad privilegiada del espíritu y la segunda expresión del apetito sensible del cuerpo), condujo a una ineludible vinculación de la conciencia con aquellas valoraciones positivas propias del espíritu, y a una asociación entre lo no conciente, o no racional, y lo pasional o aquellas cualidades que se oponían al control, y a la verdad (Casado y Colomo, 2006). Si bien Descartes no usó de manera explícita el concepto de inconciente, establecía dimensiones opuestas a la razón, que permanentemente actuaban a la sombra y contaminaban su adecuado desenvolvimiento.

Por otro lado, el inconciente desde la perspectiva del romanticismo alemán fue asociado con criterios positivos, al vincularse con cualidades creativas e innovadoras. La intuición y la imaginación eran tomadas como ejes centrales de la actividad inconciente. Se privilegió la emoción, en tanto era la ruta que facilitaba la expresión de los sentimientos subjetivos y creativos de las personas (Cencillo, 1971).

El inconciente era concebido como el fondo metafísico del espíritu, que facilitaba al hombre acceder a los cimientos profundos de la naturaleza (Cencillo, 1971). Tal como lo sugería Goethe, el inconciente se pensaba a manera de una realidad transindividual, en la que los sujetos podían adelantarse y así renovar su capacidad creadora (Cencillo, 1971). En este sentido,

el inconciente no era, como para otros, la cárcel de las pasiones, sino la posibilidad de acceder a conocimientos valiosos, gracias a que en oscuras dimensiones humanas se lograba la exaltación de capacidades creadoras e innovadoras⁽²⁶⁾.

1.2. El inconciente en su modo activo y pasivo

Ya en los inicios del siglo XIX se volvieron a retomar las ideas sobre el estudio de lo que denominamos inconciente, pero ahora expresadas de una manera algo diferente. En este momento el énfasis fue puesto sobre el papel determinante del inconciente en el operar de la conciencia.

En este apartado se caracterizará el inconciente desde una perspectiva activa y pasiva, en razón de cómo se relacionó con diversos procesos asociados con la actividad de la conciencia. Primero, podemos mencionar los estudios en torno al problema de la atención en donde lo inconciente fue entendido como aquellos elementos pasivos que se ubicaban fuera del foco de la conciencia y, al ser así, que no tenían mayor incidencia en los procesos atencionales centrales. Aún cuando lo inconciente se establecía de manera pasiva en relación con los procesos atencionales, al interior de estas perspectivas se generaron posiciones que buscaban entender la percepción de una manera más amplia, donde lo atencional estaría determinado por una serie de factores no directamente atendidos o inconcientes.

La otra perspectiva tiene que ver con el rescate del inconciente en su papel determinante en la psiquis humana. Esta perspectiva expresada de manera clara, aunque no de manera exclusiva, en el trabajo de Freud, caracteriza lo inconciente como aquello opuesto a la razón y como una instancia oculta, que a su vez determina el accionar psíquico. El inconciente, en tanto determina el comportamiento humano, es descrito como una dimensión activa en una gran variedad de fenómenos psíquicos. En este caso era el inconciente el que, al determinar todo el proceder psíquico, relegaba a la conciencia a un simple producto derivado y secundario.

⁽²⁶⁾ Esta idea romántica también buscó la recuperación de los mitos, concibiendo estos como un camino privilegiado para acceder a las profundidades del inconciente. En este sentido los románticos consideraban que los mitos y las leyendas eran una muestra invaluable de la sabiduría de los pueblos y las culturas (Cencillo, 1971).

A continuación vamos a ver con más detalle estas primeras elaboraciones psicológicas.

1.2.1. El inconciente como una cuestión atencional

Muchos historiadores establecen el nacimiento de la psicología como disciplina científica a partir de los trabajos experimentales sobre las sensaciones y la conciencia de W. Wundt en el año 1879. Pero independientemente del valor que tenga Wundt en esta historia oficial de la psicología, la importancia de su obra fue la de haberle dado forma experimental a aquellas posturas que entendían la conciencia a partir de procesos atencionales. Veamos algunos de sus predecesores.

Desde la perspectiva sensacionalista se consideraba que las ideas inconcientes eran aquellas que no eran accesibles a la conciencia y que además tenían un estado de inconciencia momentáneo, que podía desaparecer en la medida en que se fijara o se direccionara la atención hacia dichas ideas. Entre los representantes de esta corriente se puede citar a Fechner, quien, con su trabajo acerca de los modelos psicofísicos de los umbrales sensoriales, consideraba que la psicología no podría prescindir en ningún caso de la existencia de las sensaciones inconcientes (Shorojova, 1963). Igualmente en esta perspectiva podemos ubicar a Leibniz, quien describió la filosofía de las percepciones pequeñas o sin conciencia. Para este autor la atención era el proceso por el cual se podían sintetizar activamente los elementos en unidades más amplias y claramente manipulables (Murphy, 1964).

Como heredera de la misma línea de Leibniz, surgió la propuesta de la fisiología de Wundt. Para Wundt, las ideas que ingresaban en el amplio campo de la conciencia eran aprehendidas, mientras que aquellas que ingresaban al área focal de la atención se decía que eran apercebidas. En esta lógica, se consideraba que las ideas que eran inconcientes debían entenderse como una periferia primitiva de la conciencia. Estas ideas estaban caracterizadas por su debilidad y poca claridad, y correspondían a aquellos elementos que estaban desplazados a zonas alejadas del campo de las percepciones claras y concientes. De acuerdo con Wundt

(Murphy, 1964), las experiencias –entendiendo éstas como acontecimientos– aparecían en la conciencia gracias a su ubicación en el foco de la atención. De esta manera se decía que estos eventos eran percibidos manifiestamente; caso contrario, los elementos que estaban fuera del área focal se instauraban en la esfera inconciente⁽²⁷⁾.

Como se señalaba en la introducción del apartado, en esta época a pesar de que lo inconciente era usualmente entendido en términos pasivos, se presentaron propuestas, que sin abandonar el vínculo entre atención y conciencia, establecieron un papel más activo de lo inconciente, o de todos los procesos que operaban por fuera del campo atencional. Lo inconciente podría contemplar una serie de procesos que determinaban el operar de la atención e incluso facilitaría el realizar operaciones complejas que usualmente eran atribuidas al ejercicio racional de la conciencia. Lo inconciente en esta tradición, pasó a entenderse como una forma de pensamiento que era subyacente a todas las acciones. El inconciente cognitivo fue una formulación antigua dentro de las perspectivas atencionales.

Como ejemplo de estas conceptualizaciones estaba la posición de Helmholtz. Básicamente, los estudios realizados por Helmholtz en el plano de la percepción, le llevaron en épocas tempranas a plantear la existencia de inferencias inconcientes respecto a los estímulos percibidos en el entorno (Shorojova, 1963). Para este autor, la idea de lo inconciente tenía una connotación mucho más activa que la presentada en la teoría de Wundt, ya que como suponía Helmholtz, gracias al análisis del funcionamiento del sistema visual era posible advertir cómo sin una operación conciente o deliberada, tenían lugar diversos tipos de cálculos y modificaciones a las imágenes durante el proceso de la percepción.

(27) Es importante recordar en este punto que uno de los intereses principales de Wundt era poder mostrar que la psicología podía ser articulada científicamente mediante el uso de métodos fisiológicos. Por esto mismo, él consideraba que la idea de una psicología experimental era posible; para esto era preciso inicialmente definir cuáles eran los elementos imprescindibles a partir de los cuales se podría dar un sustento científico a su propósito. En esta medida, él empleó la referencia a las excitaciones en la corteza cerebral, para dar cuenta de la activación de las sensaciones que se generaban cuando un órgano de los sentidos era activado.

Lo más llamativo de su planteamiento era la idea de que, en la medida que el razonamiento que subyace a la percepción es inconciente, era factible pensar que vemos el mundo como *es* aún cuando esto no se dé efectivamente.

En tal caso, podemos decir que Helmholtz se inscribe entre los partidarios de la existencia de razonamientos inconcientes subyacentes al proceso de la percepción (Shorojova, 1963). Esta idea de actividad inconciente sería en épocas posteriores retomada por la psicología para mostrar cómo los procesos que subyacen a las operaciones de la mente son, en su gran mayoría, de naturaleza inconciente.

En esta misma concepción sobre lo inconciente, aparte de las elaboraciones de Helmholtz y de Wundt, podemos mencionar la caracterización de este proceso proveniente de la propuesta de James, que, si bien se interesó en el fenómeno de la atención, dio un valor especial a aquellos componentes que aparecían alejados del foco de la conciencia. Básicamente, James desarrolló los planteamientos iniciales de Helmholtz e introdujo aspectos relacionados con el problema de la atención y la participación de elementos fuera del foco atencional. James le otorgó importancia a la conciencia en tanto le interesaba conocer cómo en el proceso de la percepción se creaba el mundo, indispensable para nuestra experiencia. La manera como la conciencia constituía una experiencia coherente y continua a lo largo del tiempo, a pesar de la amplia variedad de estímulos y focos de la atención, fueron cuestiones objeto de su estudio.

James (1900) describía el proceso de la atención indicando cómo inicialmente los eventos que ingresaban al campo o foco de la conciencia debían entenderse en función de la relación que se establecía entre estos y los elementos periféricos que los rodeaban, aún cuando estos últimos fueran no-concientes o inatendidos. Para James (1900) era importante reconocer el papel activo del contexto -aquello que rodeaba el foco atencional- de la percepción, ya que en este se inscribían procesos de significación que daban coherencia a lo que se encontraba en el marco central de la conciencia.

En este sentido, en la descripción hecha por James (1900) respecto a la atención, no tenía lugar una idea de percepción en tanto elementos aislados y sin sentido⁽²⁸⁾, sino que era esencial entender cómo las percepciones estaban unidas unas con otras integrándose en una unidad coherente y generándose una sensación de continuidad respecto a las mismas. Si bien podemos señalar que la obra de James se extiende más allá del estudio de la atención, utiliza este proceso para mostrar cómo el acto de percepción no puede ser analizado recurriendo a la identificación de unidades separadas sin ningún tipo de relación.

La definición de atención en James no limitaba el valor de la periferia a sensaciones inatendidas, como si estas carecieran de valor sino al contrario, la consideraba como un amplio campo que determinaba el actuar y el proceso de selección de un organismo. La periferia era no sólo los eventos inatendidos en un espacio y momento presentes, sino el cúmulo de experiencias que determinaban la dirección de la atención. La idea de relación entre el foco y la periferia era sumamente importante al estar en mutua dependencia uno con el otro.

No obstante, el interés por este tipo de asuntos, especialmente por los aspectos relacionados con la continuidad o la unidad de la experiencia⁽²⁹⁾ en el proceso perceptual, tuvo que permanecer detenido durante las siguientes décadas en las que el modelo conductista dominó el estudio del comportamiento. En tal caso, los debates en torno a problemas de lo humano que implicaban la exploración de dimensiones inobservables de la conducta fueron reducidos y omitidos de la investigación en la naciente ciencia psicológica.

(28) Las ideas atomistas y sensualistas que gestaron las primeras conceptualizaciones psicológicas, especialmente la teoría de Wundt, se acompañaron de una serie de formulaciones que introducían la necesidad de considerar el contexto y visiones más holísticas. Al igual que James, la teoría de la Gestalt, procuró igualmente incorporar en el proceso perceptivo las capacidades organizadoras del sujeto y la idea de la unidad de la experiencia. En el primer artículo de este libro ampliamos algunas de estas ideas.

(29) Como después expondremos la obra de James no se puede asociar únicamente en relación con aquellos aspectos globales de la percepción, sino que esencial en el rescate de la subjetividad y la unidad de la conciencia en la conceptualización psicológica. Como lo señalamos en la introducción de este artículo, las ideas y preocupaciones de los autores se cruzan permanentemente, dificultando que los ejes, que proponemos para elaborar un mapa de la historia del concepto de inconciente, puedan identificarse con autores específicos.

Estas primeras conceptualizaciones psicológicas, especialmente las expuestas por James y Helmholtz, junto con la investigación sobre algunas formas de estimulación subliminal, permitieron establecer una idea primaria de actividad inconciente, que llegó a madurar sólo hasta la década de los 50s cuando se retomó el estudio de la atención y su relación con otros aspectos⁽³⁰⁾. Aunque si bien estas primeras elaboraciones acerca de los procesos inconcientes permitieron ampliar las maneras como se abordaban los procesos humanos, no fueron más que referencias aisladas, o datos curiosos, sin ninguna fuerza para generar una nueva conceptualización. Sólo después de la revolución cognitiva estas ideas se convirtieron en la semilla, que habría de generar nuevos derroteros investigativos.

1.2.2. El inconciente como un espacio en el aparato psíquico y como una fuerza negativa

Bajo las anteriores concepciones, el inconciente era un remanente de los procesos centrales de la mente humana. Lo inconciente simplemente era aquellos eventos a los que no se atendían, pero que podían ser accesibles a la conciencia cuando el foco atencional ponía en ellos el nivel de energía suficiente para que así fuera⁽³¹⁾. Caso contrario sucedió con aquellas perspectivas que establecían al inconciente como una sombra que determinaba de manera activa todos los procesos psíquicos. El inconciente bajo la perspectiva psicoanalítica ejerce un papel activo y determinante en todo el comportamiento humano (Shorojava, 1963).

El fenómeno de la hipnosis, motivó en Freud, al igual que lo hizo en otros autores, una nueva conceptualización sobre lo humano y sobre el acontecer psíquico. Fue justamente con el fenómeno de la hipnosis que la concepción psicoanalítica hizo su arribo (Cencillo, 1971; Basin, 1972). El estudio de la hipnosis (Kihlstrom, 1987) facultó la expansión del dominio del incon-

⁽³⁰⁾ El interés por el estudio de la atención en la segunda mitad del siglo XX estuvo impulsado por varios aspectos. Uno de ellos fue la investigación en torno al problema de la capacidad selectiva de la atención, punto en el cual se introdujo la pregunta sobre cómo de una gran cantidad de datos y de información se seleccionaban aquellos aspectos sobre los que se posaba la atención. Otra de las cuestiones, que reinstauró en la investigación el interés por la atención, fue el análisis de una serie de casos clínicos, donde los sujetos realizaban una serie de tareas, sin que reportaran una atención conciente de ellas.

⁽³¹⁾ Salvo con la excepción expuesta en la obra de James (1900).

ciente al permitir entender la mente humana como un horizonte de fuerzas alejadas de la voluntad y el control racional. Con el estudio de la hipnosis se posibilitó tanto el surgimiento del psicoanálisis como aquellas posturas que establecían dimensiones fundamentales del obrar humano alejadas del operar de la conciencia.

El tema de la hipnosis fue el problema que condujo a Freud a establecer una instancia psíquica diferente a la conciencia que determinaba de manera activa su funcionamiento. Son muchos los eventos dentro de la hipnosis que posibilitan, según lo creía Freud, la formulación de una instancia que opera de manera diferente, y en algunos casos en oposición, a la conciencia. Un sujeto, por ejemplo, puede realizar acciones que en su estado de conciencia cotidiana se resistiría a hacer. Incluso, un sujeto puede realizar en momentos de total ejercicio de su conciencia normal, una acción absurda, o sin sentido, que fue ordenada en su estado de trance, sin que pueda recordar el origen de ésta. Si en el estado de hipnosis pueden presentarse órdenes, o informaciones específicas, que a pesar de ser olvidadas, compelen al sujeto a realizar ciertas acciones, debe suponerse una instancia psíquica donde esas órdenes son almacenadas y luego descargadas.

Independientemente de que Freud (1973) considerara inicialmente la hipnosis como la adecuada estrategia terapéutica, e independientemente de la incorporación de contenidos traumáticos de naturaleza sexual como explicación de los fenómenos histéricos, o de la formulación de su teoría de la fantasía, lo esencial de toda su propuesta teórica, fue la postulación de una instancia psíquica que operaba, al igual que la conciencia, con una serie de contenidos representacionales que guardaban una relación estrecha con la acción. Lo inconciente era el espacio donde se guardaban, o representaban, una serie de acontecimientos que actuaban y determinaban el comportamiento de manera significativa.

Debido a que la conciencia era entendida como el foco atencional, del que se podía dar un reporte explícito, lo inconciente era esa instancia que desbordando el accionar del primer proceso todo lo determinaba. Lo inconciente era ese espacio donde parecía no existiera ningún control y donde se originaran las fuerzas que impelían el accionar humano en determinadas direcciones.

La división que realizó Freud entre inconciente - preconciente y consciente, para caracterizar los componentes presentes al interior de la psiquis humana, sirvió para diferenciar la concepción del inconciente en la teoría freudiana de aquellas que habían imperado en teorías psicológicas previas a la suya (Shorojova, 1963). En este sentido, Freud mostró como lo inconciente ya no podía ser entendido como los residuos de la actividad de la conciencia, o aquello que en potencia podía ser consciente⁽³²⁾. Freud (1913) mantuvo distancia de aquellas posturas que concebían la posibilidad de establecer una relación entre los contenidos de la conciencia y del inconciente, subrayando el carácter cerrado de este último proceso; siendo imposible que lo inconciente en algún momento fuera completamente develado a la conciencia en su forma natural.

Tal como lo describen algunos autores (Shorojova, 1963), al suponer Freud un inconciente con un dominio completamente cerrado al acceso de la conciencia, básicamente colaboró en una mistificación de este fenómeno. La posibilidad de que los conocimientos puestos en el plano del inconciente sean completamente inaccesibles a la conciencia genera una fuerte separación al interior de la vida psíquica. El inconciente freudiano, a diferencia de otras teorías del estudio de lo inconciente, supone la existencia de un sistema especial de actividad psíquica y no tan solo una cualidad “inconciente” que pueda ser conferida a los fenómenos psíquicos.

Finalmente podemos señalar, que desde el psicoanálisis freudiano, todo es inicialmente inconciente, mientras que la cualidad de la conciencia puede sumársele después, o simplemente no aparecer. Esta consideración hecha por el propio Freud (1924) es sin lugar a dudas, fruto de la observación realizada sobre la naturaleza de las patologías, lo cual para él era la evidencia más clara de la actividad de componentes inconcientes interactuando continuamente en la vida psíquica de las personas y manifestándose de manera mórbida en algunos casos.

⁽³²⁾ Freud diferenciaba entre lo preconciente y lo inconciente. Lo preconciente correspondería a aquellos aspectos que sin ninguna dificultad, y con esfuerzo atencional, pueden ser traídos al plano consciente. Lo inconciente, al contrario, no contempla los elementos fuera de la dimensión atencional, sino son aquellas dimensiones que escapan a cualquier proceso atencional, y que se resisten a hacerse visibles. En su invisibilidad actúan, determinando la dirección y el operar de la conciencia.

Lo inconciente no solamente eran procesos que determinaban el proceder cognitivo mediante el ejercicio de la atención no-selectiva, sino que eran contenidos que se oponían a cualquier intento de develamiento. El inconciente era un espacio psíquico cuyos contenidos guardaban una serie de significaciones asociadas con las experiencias tempranas. Dichas significaciones se actualizaban independientemente de la conciencia, con lo cual se resaltaba la incapacidad de los sujetos de volver de manera consciente sobre los mismos.

Estas aproximaciones al inconciente dentro de la psicología se emparentan con algunas versiones cognitivas, en cuanto a la postulación de mecanismos alejados de la conciencia que de manera activa constituyen y posibilitan la actividad mental. Pero, aparte de estas similitudes generales, conviene no olvidar algunas particularidades de la teoría psicoanalítica, especialmente las referidas a procesos de significación que obran como aspectos claves las referidas a procesos de significación que obran como aspectos claves que dirigen las preferencias y los comportamientos de los individuos⁽³³⁾. Es importante en este sentido resaltar cómo el sujeto, en esta perspectiva, es un sujeto para quien las emociones y los procesos de significación se desarrollan de manera inconciente. De esta manera, aquellos significados insertos en las experiencias, que a menudo están envueltos con afectos y emociones, constituyen aspectos claves en la dirección de la vida subjetiva de cada persona (Neisser, 2006)⁽³⁴⁾.

1.2.3. Otras versiones del inconciente desde el psicoanálisis y la psicología del desarrollo.

Las concepciones del inconciente como las estimulaciones alejadas del foco atencional y el inconciente como espacio generador de realidades psíquicas, se relacionan con las concepciones iniciales dentro de la filosofía

⁽³³⁾ Tal como lo menciona Merleau-Ponty (1957), respecto a aquellos aspectos que vinculan la perspectiva psicoanalítica y la corriente fenomenológica. Es muy importante señalar que, tal como lo sugería Freud (1922), todo acto humano tiene un sentido, que es necesario develar en un proceso donde la misma conciencia del sujeto tiene una función subsidiaria.

⁽³⁴⁾ Neisser (2006) reflexiona en torno a la existencia de una vida subjetiva inconciente, distinguible en experiencias con contenido afectivo para el sujeto. Sin embargo, el autor llama la atención sobre el hecho de que la distinción entre subjetividad inconciente y consciente fue ciertamente oscurecida por el subsiguiente desarrollo de la Ciencia Cognitiva que omitió cualquier referencia a los contenidos de primera persona.

que caracterizaban al inconciente en términos negativos y positivos. Es claro que para Freud el inconciente es el espacio que encierra procesos irracionales que impiden el adecuado obrar de la razón. Podríamos resaltar que una de las particularidades del inconciente desarrolladas por Freud es la atribución a esta instancia de fuerzas repetitivas que ligaban al ser humano al pasado y lo condenaban a un destino trágico. Esta concepción se emparenta con la visión cartesiana en el sentido de ver la actividad inconciente como un obstáculo de la actividad racional. Obviamente, en esta lucha entre instancias psíquicas, el psicoanálisis freudiano es más pesimista al condenar a la conciencia a ser simplemente un producto de una actividad, sobre la que el hombre no ejerce ningún tipo de control.

No obstante, dentro del mismo psicoanálisis se desarrollaron otras perspectivas que, en sintonía con las formulaciones románticas, entendieron el inconciente como una fuerza positiva que permitía la aparición de la creatividad y promovían la exaltación de la libertad del ser humano. Así pues, en este apartado revisaremos brevemente otras conceptualizaciones del inconciente que guardan relación con el inconciente del psicoanálisis inicialmente propuesto por Freud.

Por un lado tenemos la visión de Adler, quien aunque permaneció cercano por un buen tiempo a la teoría propuesta por Freud, empezó a alejarse cuando se mostró en desacuerdo con la idea de que la naturaleza del hombre le lleva a estar siempre preso de fuerzas impersonales. De acuerdo con Adler, tal como lo señala Cencillo (1971), el hombre no podría estar siempre desprovisto de la autonomía del yo, a merced de las fuerzas inconcientes, propuestas por Freud.

Mientras que por un lado, para Freud la vida anímica de los sujetos está ligada a fuerzas libidinales de la infancia que determinan la vida adulta, para Adler existen tendencias prospectivas que se materializan en la organización de planes de vida. Dichas tendencias prospectivas se encuentran vinculadas al inconciente, pero no necesariamente ejemplifican componentes fatalistas y sexuales como suponía Freud.

Para Adler, el inconciente no es omnipotente, ni mucho menos tiene un fondo sexual como lo sugería Freud en su teoría. Este inconciente tiene un énfasis profundo en las relaciones que tiene el sujeto con los demás y con el

mundo. El inconciente para Adler, no se encuentra opuesto a la conciencia, es simplemente el medio para traer al presente relaciones y sentidos actuales de la persona (Cencillo, 1971).

Por ejemplo, los sueños para Adler no tienen un valor simbólico que está asociado a eventos pasados encubiertos o enmascarados, buscando afanosamente develar sus contenidos ocultos; son un fenómeno compensatorio que sirve para vivenciar aquellas cosas no vividas pero que debieron haber sido vividas.

Por otro lado Jung, al igual que Adler, establece una visión positiva de lo inconciente, e igualmente se distancia del constante pansexualismo que refería Freud en su teoría. Contrario al inconciente libidinal propuesto por Freud, Jung introduce la existencia de un inconciente colectivo en el cual están implícitos problemas culturales universales que atraviesan el proceso de individuación de los sujetos.

La expresividad universal que caracteriza el inconciente colectivo, y que se ve claramente referido en las distintas manifestaciones de la cultura y la religión, facilita al individuo una completa realización. En el inconciente, según Jung (Cencillo, 1971), actúan procesos de represión, como de sublimación, que facilitan la activación de todo el material que todavía no ha alcanzado el nivel de la conciencia, junto con todos aquellos elementos propios de contenidos concientes pasados. No obstante, al ser un inconciente dinámico, en el sentido en que existe una naturaleza activa que lleva siempre a que los contenidos se estén reagrupando constantemente, existe también una coordinación con la conciencia en un sentido compensatorio, que al no realizarse da como resultado la emergencia directa de una patología.

Uno de los fines últimos del inconciente colectivo en Jung es el proceso de individuación, que aparece siempre como el ideal de vida o las metas prestas por alcanzarse. La individuación, al ser uno de los postulados esenciales de la teoría de Jung, plantea un proceso dialéctico entre las normas colectivas y la identidad más profunda del sujeto. En este proceso, el individuo, quien inicialmente se halla envuelto en lo colectivo, se acerca de manera paulatina a un estado en el cual las normas están completamente incorporadas. El proceso de individuación en Jung, implica tal como lo describe Cencillo (1971), distintas transformacio-

nes entre las que se incluye un cambio en la relación entre la conciencia y el inconciente, que normalmente están soportadas por la compensación.

El inconciente personal, con todo el conjunto de percepciones y contenidos que escapan a la conciencia, está tratando de completar esa imagen, mostrando motivos que la conciencia no reconoce. La individuación en esta esfera, opera en el sentido del ensanchamiento de los horizontes de la conciencia, gracias a la emergencia de contenidos que aparecían como esquivos al acceso personal. El sujeto individuado, tal como lo refería Jung, es un sabio o un místico por cuanto ha podido integrar la totalidad de la existencia orientándose hacia una realidad trascendente.

Aunque Adler y Jung establecen límites en relación a una constante referencia de componentes sexuales como elementos activos en el inconciente, como lo suponía Freud, comparten con él la necesidad de exaltar el valor que tiene el inconciente en el desarrollo de la vida psíquica de los individuos.

La visión positiva del inconciente se ha expresado en varios autores dentro del psicoanálisis o dentro de la psicología del desarrollo. Fromm, Sullivan, Erikson son otros ejemplos de autores que tratan de ver las dimensiones ocultas del ser humano en términos positivos, además de ver las expresiones simbólicas, que en Freud se entendían como expresiones disfrazadas de impulsos inconcientes, como formas de conocimiento que intentan dar cuenta de las dificultades que enfrenta el hombre en su relación con el mundo.

De la misma manera Piaget y la psicología del yo⁽³⁵⁾ reinterpretaban las

⁽³⁵⁾ La psicología del yo psicoanalítica y algunas versiones de las teorías de las relaciones objetales, intentaron integrar las ideas freudianas (o psicoanalíticas en general) con algunos planteamientos de la psicología del desarrollo, especialmente con la teoría de Piaget. Las expresiones simbólicas bajo estas posturas no se verían como la expresión de un inconciente oculto a las demandas del ambiente, sino como la expresión de formas de conocimiento primitivas en el desarrollo infantil. El preoperatorio, o el sensoriomotriz (estadios piagetianos, que eran utilizados de manera diferencial por diferentes autores psicoanalíticos para establecer un periodo de funcionamiento inconciente), entendidos como formas de conocimientos primitivas se ofrecían para explicar o el pensamiento simbólico, o las formas corporales donde se perdían todas las posibilidades representacionales.

maneras de funcionamiento del proceso primario freudiano como expresiones infantiles de conocimiento que intentaban dar cuenta del mundo circundante. El preoperatorio, que Piaget (1983) relacionaba de manera directa con el inconciente freudiano, era una forma de conocimiento⁽³⁶⁾ que intentaba dar cuenta del mundo y que expresaba las posibilidades del pensamiento infantil y no las fuerzas oscuras de una instancia atemporal. El preoperatorio, como cualquier otro estadios del desarrollo, expresaba una historia y un proceso repetitivo de todo operar psíquico, pero igualmente expresaba los intentos de las formas cognitivas por dominar el mundo y por ofrecer maneras de orientar la acción hacia maneras más anticipadoras y más adaptadas.

Lo inconciente en su dimensión genética⁽³⁷⁾ era entendido en relación con una estructura cognitiva más desarrollada. Con otras palabras el preoperatorio era una forma de conocimiento, más compleja, y por lo tanto más conciente, que el sensoriomotriz. El operatorio concreto a su vez era una forma más conciente que el preoperatorio, etc. Lo conciente y lo inconciente no eran

⁽³⁶⁾ Piaget (1983) criticaba la noción del inconciente freudiano, al afirmar que en ésta se exponían todas las características de la conciencia (que para Piaget se asociaba a procesos de conocimiento), tales como tener representaciones, imágenes y recuerdos representados, pero sin la manifestación de la conciencia.

⁽³⁷⁾ Piaget (1983) establecía dos dimensiones para describir el par conciencia-inconciencia. Por un lado el aspecto de génesis, que estamos exponiendo en este apartado, y por el otro el aspecto funcional. Dentro de la dimensión funcional la conciencia estaba ligada a la invariante de acomodación y se relacionaba con la captación atencional de aspectos percibidos del mundo externo. Lo inconciente, al contrario, se relacionaba con las diferentes formas de la asimilación. En estas dimensiones el inconciente era lo no atendido y, a la vez, era el conjunto de procesos que determinaban una manifestación psíquica. Esta segunda acepción refería al inconciente cognitivo. Las formas que se combinaban de manera no clara para determinar una respuesta, sin que el sujeto pudiera seguir de manera explícita esos procesos de combinación y de gestación. Como se puede observar, Piaget intentaba integrar muy dispares concepciones sobre la conciencia y la inconciencia. Intentos de integración que solo ofrece de manera explícita en el año 1945 (citamos la traducción al español realizada en 1983) cuando evidenció su distancia con el psicoanálisis, al que había seguido en sus primeras formulaciones. Estos intentos integradores (a pesar de su poco o mucho éxito) sólo evidencian las limitaciones de nuestros ejes de análisis. Realmente los ejes que proponemos sólo tienen una función heurística, cuyo mérito es evitar caer en las intrincadas marañas conceptuales que adornan la historia de nuestra disciplina.

dos instancias a-históricas, ni constantes en sus formas de manifestación, sino eran dimensiones cognitivas asociadas a los momentos del desarrollo humano⁽³⁸⁾.

Pero independientemente de las conceptualizaciones particulares de Piaget, o cualquiera de sus continuadores, es claro que las versiones optimistas de lo inconciente posibilitaron nuevas maneras de ver el desarrollo y allanaron el camino para nuevos discursos integradores. Discursos e integraciones que siguen teniendo un alto impacto en la discusión contemporánea.

Ahora bien, después de haber presentado estos dos ejes, nos proponemos hacer una descripción de las primeras elaboraciones en torno al problema de la subjetivación, explicando cómo desde aquí se retomó lo inconciente. Estas posturas nos presentan otra vía y otras maneras para abordar esa dimensión oscura y determinante del espíritu humano.

1.3. El inconciente, una mirada desde la subjetividad

Inicialmente el inconciente fue caracterizado a la luz de versiones positivas o negativas que lo describían como un producto rezagado de la actividad de la conciencia. Con el estudio de la atención, de manera especial con aquellas perspectivas que fijaban lo inconciente como las sensaciones inatendidas que no generaban mayor incidencia en el foco central de la atención, el inconciente seguía estando sometido al dominio de las operaciones de la conciencia. Veamos a continuación la manera en que James integró el estudio del inconciente en su interés por abordar la conciencia.

⁽³⁸⁾ Los intentos de integración de la teoría de Piaget con el psicoanálisis abundaron desde los años 50s hasta bien entrados los 80s. Esta integración partía de las descripciones del desarrollo infantil piagetianas, a las que se asociaba a una muy particular concepción de lo cognitivo, como lo racional, lo frío, y lo desligado de lo afectivo. Lo psicoanalítico era asumido como lo energético, el significado particular de las vivencias y el contenido vivencial que se expresaba dependiendo de las estructuras cognitivas piagetianas. Mauco, Charles Odier, Anna Freud, John Bowlby, Rapaport, Alfred Lorenzer, son algunos autores que intentaron establecer estos vínculos conceptuales. Obviamente las integraciones no superaron los niveles descriptivos y las correspondencias en el desarrollo infantil propuestas desde las dos teorías, ya que las visiones paradigmáticas son totalmente opuestas.

Como reacción a la postura asociacionista, básicamente atomista, que veía a los estados de la conciencia como el resultado de una asociación de ideas independientes, a lo largo de su trayectoria intelectual James trató de mostrar cómo la unidad y la continuidad de la conciencia eran dos de sus propiedades más importantes. Desde un principio tomó distancia de los intentos de la psicología experimental de estudiar la conciencia bajo un método científico que desintegraba el fenómeno total y lo abordaba a través de las sensaciones independientes.

Para James el trabajo de la psicología en el estudio de medidas fisiológicas, o mediante el análisis del cerebro, era solamente una de las dimensiones que debía contemplar la investigación sobre la conciencia, además de lo cual tenía que dar cuenta de la manera en que la experiencia interna, los significados y los sentidos que se configuraban allí hacían parte también de la misma⁽³⁹⁾.

Para explicar la continuidad y unidad, James recurrió a la idea de flujo del pensamiento, mostrando cómo esta unidad se formaba gracias a la relación existente entre los estados transitivos de la conciencia. Para James, los estados de la conciencia eran transitivos en la medida en que referían a la experiencia en la que estaba envuelto el sujeto, la cual continuamente se actualizaba. Con la incorporación de la propiedad transitiva de los estados abandonó cualquier tipo de concepción netamente sustancial, exaltando la idea de una sucesión de campos de conciencia como el eje central de esta continuidad.

El flujo de la conciencia era uno de los aspectos, que según James, per-

⁽³⁹⁾ Algunos autores consideran que James mantuvo un dualismo al indagar acerca del componente cerebral y la vida mental como dos formas aparentemente disímiles. No obstante, James hizo manifiesto en diversas ocasiones (1900), la imposibilidad de estudiar la conciencia separando el componente fisiológico y mental. Él creía que las bases neuronales eran el asiento de formas mentales superiores, que la conciencia era una unidad donde se hacía clara la inminente integración de estos dos aspectos; el fenómeno de la experiencia servía para mostrar como la información de los sentidos y las elaboraciones internas respecto a los objetos que nos afectaban se configuraban en una unidad indisoluble, en la conciencia. Sin embargo, él de alguna forma privilegió el estudio de lo interno al considerar que la conciencia en ningún caso podía restringirse al estudio del cerebro, ni mucho menos debían optar por una explicación causal para explicar sus estados.

mitía mostrar cómo la experiencia no es estática, sino que al contrario, los objetos de la conciencia están siempre fluctuando y reorganizando la misma. Sin embargo, este cambio de objetos de la conciencia no se daba de manera brusca o azarosa. James explicaba que aunque los objetos que entraban en el foco de la conciencia podían cambiar con mucha facilidad, este cambio podía ser explicado refiriéndose a las relaciones de sentido que se establecían entre estos objetos y aquellos otros que potencialmente podían entrar en la conciencia. El valor de la experiencia y el de los sentidos adquiridos por los sujetos a través de sus vivencias, garantizaban que el cambio de los estados de la conciencia no se percibiera de manera violenta, sino que pertenecieran a una unidad: un *yo*.

James explicaba que aún cuando en el centro de la conciencia podía aparecer un objeto, el borde o la periferia del mismo, estaban cargados de sentidos que posibilitaban su reconocimiento. La exaltación del carácter subjetivo de las relaciones constituidas entre los objetos de la periferia y el objeto del foco, conducía al privilegio de la experiencia, como la forma natural de conocimiento. Para James fue importante señalar cómo en la experiencia, el mundo no se nos presenta con un carácter de verdad indubitable, sino que al contrario, la continua organización de las vivencias individuales previas afecta la manera en la cual se percibe el mundo en el momento presente y de alguna manera se configura el futuro.

La generación de estas relaciones entre objetos, situaciones o recuerdos, eran una evidencia fuerte de la subjetividad emergiendo a cada momento bajo formas inconcientes. Para James era poco posible que todos los contenidos de nuestro espíritu se manifestaran vía la conciencia, en el sentido de “poder dar cuenta”.

Es importante hacer énfasis en la importancia que le dio James a la transitoriedad para mostrar cómo los objetos se vinculaban en el campo de la conciencia e ingresaban a ésta sin interrupción alguna. La presencia de esta vida inconciente, le permitió a James mostrar cómo la periferia estaba cargada de sentidos y significados que hacían parte importante del

campo de la conciencia y configuraban su continuo flujo de estados.

James (1900; 1902) trabajó en una caracterización de la emoción, ya que consideraba que los sentimientos estaban fuertemente relacionados con las subjetividades presentes en la experiencia. En esta línea, James se acercó al estudio de las patologías siguiendo el trabajo de Janet y Binet, especialmente, en su manejo de pacientes histéricas y en el uso de la hipnosis como medio para aflorar sentimientos que operan en la vida inconciente.

En su conceptualización James se rehusó a establecer formas de acción de lo inconciente como el resultado de procesos mecánicos o causales. En el trabajo que desarrolló en el terreno de los hábitos mostró, cómo estos no podían interpretarse como una acción repetida y como algo estrictamente dependiente del ambiente y que afectaba de manera recurrente al organismo, el cual respondía rápida y efectivamente. Es inconcebible aceptar, decía, que estemos acostumbrados a sentir, pensar o hacer cosas, sin un propósito que concierne a nuestra mismidad y que es reflejo de nuestra experiencia y subjetividad.

A lo largo de su obra, James advirtió diversas formas de participación de la actividad inconciente⁽⁴⁰⁾. El estudio de la espiritualidad y fenómenos asociados como las experiencias místicas y religiosas, es un buen ejemplo para ilustrar cómo en vez de que exista una conciencia uniforme podían darse sorprendentemente distintos estados de la conciencia⁽⁴¹⁾. La hipnosis, las alucinaciones y algunas patologías como la personalidad múltiple, le permitieron contemplar nuevas formas de conceptualización de la conciencia.

⁽⁴⁰⁾ Es importante señalar que James (1902) no estaba de acuerdo en la utilización del término inconciente; consideraba que era menos resbaladizo utilizar expresiones como subliminal o vida subconciente. Siguiendo a Weinberger (2000), esto pudo deberse a que James quería evitar confusiones con los postulados establecidos por Freud y su teoría del inconciente que se desarrolló por este mismo tiempo. No obstante, James consideraba muy provechoso el trabajo desarrollado por Janet, Breuer o Freud en cuanto a la histeria y la utilización de la hipnosis.

⁽⁴¹⁾ James (1902) a través del estudio de la espiritualidad ejemplificada en su obra “Variedades de la Experiencia Espiritual”, mostró como la conciencia ciertamente denotaba una gran cantidad de estados, tomando las experiencias personales como aspectos esenciales en la constitución de estos estados. La existencia de estos estados evidenciaba una vida mental subconciente que operaba en momentos diferentes al de la vigilia.

De manera especial la exploración que realizó en el mundo de las experiencias religiosas le permitió a nuestro autor establecer una caracterización respecto al self. De acuerdo con James, las ideas que configuran el carácter de una persona pueden fluctuar o permanecer transitoriamente en el campo de su conciencia. En algunos casos, un interés o una motivación puede en determinado momento reorganizar los elementos fuera y dentro del foco de la conciencia, generando un fenómeno de transformación psicológica (1902). Todos aquellos conocimientos y sentimientos latentes podían pasar al plano central de la conciencia y transformar desde allí la unidad de la misma. Esto permitiría entender, creía nuestro autor, como las personas después de una experiencia religiosa se encontraban con una transformación o sucesión a otro estado de conciencia que ahora reorganizaba todo el campo de las experiencias. Este nuevo punto de vista posibilitaba contemplar ideas, sentimientos o recuerdos que hasta este momento habían operado en una vía inconciente. Si bien es cierto que reconocía que en nuestra cotidianidad se produce una alternancia constante de estados, pensamientos o sentimientos, que reorganizan la experiencia, su preocupación por el estudio de los fenómenos religiosos, y especialmente los fenómenos místicos, le posibilitó sugerir como la vida puede ofrecer cambios drásticos en la configuración de la identidad de una persona.

James utilizó la idea de periferia atencional, no sólo para explicar las formas de memoria inaccesibles al reporte conciente, sino para mostrar como diversas configuraciones internas se organizaban continuamente y podían generar una modificación en el sí-mismo.

Es importante mencionar también como el problema de la organización de la experiencia aparece en la obra de James (1900) con la pregunta de cómo los contenidos del centro y la periferia se articulan en relaciones precisas, para dar lugar a una experiencia perceptual concreta. Su inquietud por la forma de organización de la experiencia descansa en el llamado “interés selectivo” que supone un modo de ordenación del mundo y de todos los objetos que en él se ubican. La posibilidad de dirigir el interés selectivo hacia una parte del mundo, manifiesta la participación clara del marco periférico en donde se mueven los objetos y eventos que rodean el centro atencional. La dinámica de fluctuación entre foco – periferia muestra como en el pro-

ceso selectivo, la experiencia deja de aparecer en forma de caos y empieza a organizarse de una manera coherente (Gurwitsch, 1979; James, 1900), garantizando que el objeto de la conciencia se inscriba en un contexto de significaciones que posibilitan su adecuada aparición.

Reflexiones preliminares y toma preliminar de posición

De lo expuesto en esta primera parte del artículo podemos sacar algunas conclusiones preliminares. La primera, es que en nuestra particular presentación histórica hay unas fuerzas centrípetas y unas fuerzas centrífugas que dificultan el estricto seguimiento de cualquier tipo de categorías organizadoras.

Los ejes, o categorías organizadoras de la discusión sobre lo inconciente, funcionan más como un raquítrico y virtual esqueleto que se visualizara como una huella después que muchos actores hubieran superpuesto sus variadas concepciones. La razón de los señalamientos de debilidad de nuestras categorías de análisis se debe a que muchas veces las teorías no pueden diferenciarse de manera tan estricta, ni con categorías tan excluyentes. Por ejemplo, en el psicoanálisis pueden encontrarse concepciones que intentan integrar, o al menos tener en cuenta, tanto las concepciones que consideran lo inconciente como una instancia activa como pasiva, al igual que un proceso que tiene funciones positivas y negativas, o que contiene dimensiones de subjetividad. De la misma manera las propuestas sobre la subjetividad y de unidad de la experiencia, como las de James, contemplan dentro de sus formulaciones la consideración de procesos relacionados con los fenómenos atencionales, al igual que las visiones positivas y negativas de cualquier proceso psicológico.

Las coincidencias y acercamientos entre las diferentes posiciones conforman esa fuerza centrípeta que dificulta la precisa delimitación en todo análisis histórico. Todas las concepciones, a pesar de que se preocupen por marcar radicales diferencias, pueden acercarse en algunos puntos de manera no necesariamente explícita, especialmente si muchos de los conceptos que, a pesar de sostener sus edificios argumentales, se presentan de manera

secundaria, o no son el foco de su principal dedicación conceptual. Piaget es un ejemplo, de cómo se pueden mezclar tan variadas concepciones en una temática que no le generó ninguna especial preocupación.

Pero si esta fuerza centrípeta hace que los conceptos se mezclen constantemente y sea tan difícil establecer diagramas sin tachones, ni enmendaduras, es claro que igualmente las purezas conceptuales pueden rastrearse tanto en los inicios de una disciplina, como en aquellas tendencias que en su radicalidad acaban colonizando geografías conceptuales diferentes, que incluso generan en sus impulsores demandas de constituir otro espacio disciplinar independiente. Las iniciales formulaciones de la psicología pueden separarse por algunas preocupaciones explícitas que les impedían establecer un diálogo interparadigmático y por estar dominadas de ese espíritu de pionero, que se preocupa por validar su existencia al lograr plantar su estandarte conceptual en un terreno desconocido.

Esos primeros momentos de la disciplina y esas fuerzas ciegas que expelen a particulares posiciones de la historia oficial, justifican la formulación de cualquier eje o categoría conceptual que se proponga para diseccionar la historia de nuestra disciplina. Esa fuerza centrífuga que demandan las diferencias paradigmáticas, justifica el establecimiento de categorías que intenten destacar sus centrales preocupaciones teóricas.

Si bien es necesario resaltar los cruces conceptuales de nuestros ejes de análisis, en algunas de las teorías presentadas en la primera parte de nuestro escrito, es fundamental reconocer que en la historia de la psicología y de otras disciplinas cercanas (si quiere el lector podemos establecer una particular clasificación de las ciencias para ubicar de manera independiente al psicoanálisis, la psiquiatría y algunas tendencias culturales de la antropología), ha habido escuelas que se preocupan por evitar los cruces interraciales y las contaminaciones conceptuales que podrían poner en peligro esas identidades tan apasionadamente defendidas.

En terrenos independientes pueden encontrarse, aún en tiempos recientes, una férrea defensa de lo inconciente como instancia psíquica que opera de manera independiente y que de manera activa determina el comportamiento

to humano. Igualmente, esta dimensión todopoderosa del espíritu humano, puede caracterizarse de manera positiva o negativa dependiendo de las concepciones asumidas, o de los problemas humanos analizados. Las teorías kleinianas, o junguianas en el psicoanálisis, las versiones antropológicas de Mircea Eliade, Gilbert Durand, o de la antropología simbólica, son algunos ejemplos donde muchos de nuestros ejes de análisis pueden contemplarse en dimensiones más puras.

Pero independientemente de que las fuerzas centrípetas y centrífugas de la historia conviertan a nuestros ejes de análisis en unos hilos que oscilan, como unas cuerdas poco firmes en una guitarra, es claro que en momentos particulares pueden identificarse unos sonidos, o unos rumbos por los que debe dirigirse la atención de los investigadores. A esos momentos de aparente quietud musical es que nos interesa dirigirnos para presentar particulares posiciones sobre lo inconciente. Obviamente, no consideramos que la guitarra deje de ser tocada y que la quietud, que anhela todo intento de análisis histórico, sea el estado real de la investigación psicológica. Simplemente pretendemos mostrar algunas tendencias que permitan caracterizar las particularidades de los hilos y las posibles variaciones que algún maestro pueda en ellos identificar, para producir esos sonidos que siempre nos habrán de maravillar y que hacen del trabajo investigativo un camino atractivo y constantemente impredecible.

Antes de avanzar a nuestro siguiente capítulo, queremos resaltar las parciales conclusiones y algunos argumentos que, por nuestra preocupación clasificatoria, presentamos de manera bastante rápida.

Una de las ideas, en la que parece coincidieran muchos de los autores expuestos, es la de considerar el fenómeno humano como determinado por una totalidad que garantiza la coherencia del comportamiento y las maneras diferenciales como enfrenta las variadas situaciones de su experiencia. Con esto queremos resaltar que lo cognitivo no debe entenderse como la instancia racional, que lucha contra unas fuerzas oscuras que, desde una dimensión desconocida y con aparentes pactos malignos, tratan de desestabilizar el armónico operar y su preocupación por el develamiento de la verdad. Ni lo racional es el espacio de la conciencia,

ni del control iluminado de la espiritualidad, ni lo afectivo es el espacio de lo inconciente, ni de esas fuerzas caóticas que luchan por liberarse de un yugo asfixiante y opresor.

De manera relacionada, no se sostiene necesariamente que se le deba atribuir a ninguna instancia psíquica funciones valorativas particulares. Suponiendo que existieran instancias psíquicas independientes (cosa que cuestionamos en el anterior párrafo) la atribución de funciones positivas o negativas no depende de su naturaleza, sino de los contextos y las consecuencias que una comunidad valore de manera particular. El que una expresión inesperada produzca una reacción negativa de parte de sus congéneres, no debe atribuirse a una particular fuerza que se oponga al control racional del sujeto, sino a unas valoraciones que descalifican como desafortunada una determinada acción. En otras palabras, las consecuencias negativas e inesperadas (no digamos fuera de nuestro control, porque posiblemente todas nuestras conductas operan fuera de nuestro control) no deben ser atribuidas a una instancia separada que nos engaña o nos obstaculiza en nuestro adecuado ejercicio racional. Simplemente el desagrado, que le producimos a nuestros semejantes o a nosotros mismos, por una acción particular, es una dimensión ajena en la caracterización de lo inconciente, o de la comprensión de la conciencia. Nuestra percepción de dificultad, o de no adecuabilidad, no nos debe conducir a establecer una instancia separada a la que responsabilizamos de nuestras incompetencias y a la que calificamos de manera valorativa.

La patología y las expresiones sublimes, no son manifestaciones positivas o negativas de una instancia psíquica independiente. Son expresiones de los mismos procesos psíquicos que pueden calificarse de variadas maneras, según sea la adecuabilidad o la reacción que generen en los sujetos que la observan o sufren. Como James señala, en nuestra vida cotidiana podemos manifestar muchas formas diferentes de conciencia, pero en las experiencias religiosas intensas, podemos generar particulares sensaciones personales que pueden ocasionar radicales y positivas transformaciones de nuestra personalidad. Obviamente las experiencias religiosas pueden acompañarse de sensaciones espantosas y de consecuencias negativas y patológicas. La

diferente significación puede deberse a la sensación subjetiva del sujeto, o a reacciones diferenciales de sus semejantes.

Con esta idea de James, podemos fácilmente continuar con una serie de planteamientos relacionados. Si el operar psíquico es una totalidad, o un continuo, que no muestra instancias separadas, e independientes, no podemos caracterizar la conciencia o la inconciencia como la serie de contenidos que tienen el mismo peso, desde espacios u orillas diferentes, para determinar el comportamiento humano. Lo inconciente no puede contemplarse como una dimensión agazapada, que acumula experiencias que sólo esperan de manera intencional la oportunidad para participar en esos juegos de poder, que habrán de arrastrar la voluntad humana hacia su particular designio.

El establecer en la caracterización de lo inconciente, imágenes u otro tipo de representación, al igual que una especie de intencionalidad, forma de conocimiento, u otra característica usualmente atribuida a la conciencia, mantiene muchas de las ideas anteriormente cuestionadas. Si el inconciente opera con las mismas características de la conciencia, sus únicas diferencias estarían dadas por el poder que cada una pueda disponer para dominar el destino humano. Si este fuera el caso, se podría aceptar el engaño como una posibilidad de la conciencia, debido a la débil memoria y a sus pocas capacidades de control. Al contrario el inconciente, alejado de cualquier posibilidad de reflexión, se convierte en la instancia que no olvida, que acumula una serie de recuerdos, que por no estar obligado a dar cuenta de las reglas de su operar, parece que ejerciera un control permanente y omnipotente sobre el actuar humano. El inconciente, como diría Piaget, es así caracterizado con todas las funciones usualmente atribuidas a la conciencia, sin que en el participe la conciencia⁽⁴²⁾.

(42) Obviamente para Piaget, (como lo hemos dicho en otros espacios de este libro) la conciencia se asocia al conocimiento. A pesar de que en este espacio pareciera que entendiéramos la conciencia y la cognición en términos representacionales, queremos dejar claro que esta impresión debe entenderse por nuestro particular interés en recuperar algunas argumentaciones de los autores presentados en la primera parte de este artículo. En otros espacios, y especialmente en el segundo volumen de esta colección, habremos de establecer distancia de manera clara con este tipo de conceptualización.

Por ahora nuestra indagación histórica sobre el concepto de inconciente está en una fase exploratoria y bastante preliminar. En este espacio solamente nos atrevemos a formular algunos puntos que se derivan de lo expuesto y que se ofrecen como orientaciones heurísticas para guiar la lectura de las siguientes páginas. Estos indicadores generales podrían ser:

- El comportamiento humano es parte de una historia vivencial que se escapa a nuestra reflexión o a nuestros pasajeros ojos atencionales.
- Esa historia está conformada por un sinnúmero de redes conectadas, que se activan mutuamente.
- La conciencia tiene varias dimensiones o varios niveles que se manifiestan de múltiples maneras.
- Lo inconciente igualmente puede referirse tanto a aquello que transitoriamente se oculta al trabajo reflexivo de la conciencia, como a aquello que siempre habrá de permanecer alejado de la reflexión conciente. Pero esto no implica otra instancia psíquica, sino cadenas de experiencias que pueden desembocar en múltiples caminos, o que incluso se pueden expresar de manera alterada de acuerdo a las demandas específicas del contexto.

Estos puntos que pueden ser los débiles eslabones que unifican una serie de posiciones expuestas en nuestra historia, se ofrecen de manera provisional para contextualizar las páginas que vienen a continuación y para hacer conciente en el lector que esas son las preocupaciones que nos orientan a buscar en cierta dirección algunas recientes conceptualizaciones sobre lo inconciente.

Cuando hablamos de la historia reciente nos referimos a la que se narra desde los años 50s con el advenimiento de la revolución cognitiva. Obviamente en las ciencias cognitivas existen una enorme variedad de posturas teóricas que divergen en una serie de aspectos en donde el inconciente es tan solo uno de ellos. Pero en este segundo bloque de nuestro escrito habremos de cambiar nuestra manera de llevar el análisis y el detalle de la discusión. En las siguientes líneas no habremos de establecer ejes de la discusión, ni

concepciones generales sobre la cognición o el desarrollo humano. En esta parte del artículo nos concentraremos especialmente en presentar algunos fenómenos particulares y las maneras como ellos han posibilitado pensar en nuevas maneras de comprender el inconciente.

Este proceder lo creemos justificado por las últimas reflexiones realizadas y por el afán preliminar que motiva nuestra actual investigación sobre el inconciente. Esperemos que el lector nos acompañe en nuestra siguiente exploración, con la actitud que se espera cuando alguien recibe por primera vez un instrumento con una buena cantidad de cuerdas.

2. DISCUSIONES SOBRE LO INCONCIENTE A PARTIR DE LA REVOLUCIÓN COGNITIVA

Introducción

Al interior de la Ciencia Cognitiva, particularmente con la llegada de la revolución cognitiva, se han reinstaurado los espacios para indagar sobre temáticas relacionadas con el procesamiento inconciente y la incidencia que tiene éste en diversos procesos psicológicos⁽⁴³⁾. Sin embargo, esta incorporación de lo inconciente como un objeto de interés para la psicología no fue para nada fácil, pues tuvo que surgir en una época en donde habían barreras para concebir el estudio de lo mental como un camino posible para explorar el comportamiento.

Gracias a la elaboración acerca del problema de la conciencia que, con los desarrollos en materia de la Ciencia Cognitiva, reflexiones filosóficas y los avances en neurociencia, produjo una reconsideración del paradigma de la mente humana, se hizo posible la incorporación del inconciente como

⁽⁴³⁾ Entre los pioneros expuestos en la sección anterior y la historia o tendencias de la investigación que en las siguientes líneas habrán de ser expuestos, existe una enorme brecha representada por el dominio conductista que descalificó cualquier referencia a lo mental y por lo tanto toda mención a la conciencia o al inconciente. Esta brecha ha generado la sensación de que las posturas computacionales (las primeras versiones de este resurgir de las perspectivas cognitivas) representaron una radical revolución. Es irrelevante analizar esta usual falla de la memoria colectiva en el mundo de la ciencia. Es más relevante identificar las nuevas preocupaciones investigativas y los nuevos datos que se ofrecen para la posterior reflexión y elaboración teórica.

un eje de interés y se extendieron igualmente los límites para caracterizar el fenómeno de la conciencia. El estudio de los procesos inconcientes amplió el concepto de lo mental introduciendo nuevas categorías para describir el funcionamiento cognitivo.

El inconciente, en las aproximaciones previas a la revolución cognitiva, se limitaba en muchos casos a la dimensión preatencional, en la cual permanecían algunos datos que de no ser activados nuevamente se extinguirían en algún momento. No obstante, el incremento de los estudios sobre la atención y el renovado interés por el funcionamiento de la mente, permitió una reorganización de los objetos de interés y abrió nuevos debates que transformaron notoriamente la idea de este concepto.

El incremento de la investigación sobre los déficits atencionales colaboró en la incursión de formas de procesamiento inconciente, especialmente en el caso de la percepción⁽⁴⁴⁾. Los estudios sobre fenómenos como la visión ciega, la heminegligencia atencional, la prosopagnosia, entre otras patologías, hicieron evidente que el sistema cognitivo podía funcionar en ausencia de una sensación conciente, obteniendo a pesar de esto, un resultado favorable en la ejecución de una tarea. Los casos de visión ciega mostraban, por ejemplo, que las personas, aún cuando no podían experimentar una sensación subjetiva sobre los estímulos, que aparecían en la región que carecía de visión, lograban “adivinar” cuáles eran las características de los objetos, es decir, la orientación, forma o extensión de líneas, superando considerablemente una respuesta dada al azar (Weiskrantz, Sanders y Marshall, 1974).

Así fue como se empezó a hablar de percepción inconciente para referir a aquellos fenómenos que operaban sin atención conciente. El paradigma de la disociación fue uno de los modelos que por excelencia se utilizó para explicar cómo se daba la percepción inconciente. Éste mostraba que en algunas tareas cognitivas podía darse procesamiento de la información en au-

⁽⁴⁴⁾ Se puede señalar que la percepción fue el camino en el que la investigación se abalanzó más decididamente al estudio de estas formas atencionales. Por ejemplo, las tareas de rivalidad binocular revelaban que las personas al ser estimuladas con objetos diferentes en cada uno de los canales, ya fuera auditivo o visual, podían acceder a los contenidos del canal inatendido mediante el procesamiento inconciente de aquellos eventos.

sencia de conocimiento, es decir sin sensación conciente. Dicho paradigma fue ampliamente estudiado para el caso de la percepción subliminal y los resultados obtenidos allí formularon gruesas discusiones sobre si realmente lo que se observa es un procesamiento inconciente, o si lo que ocurría más bien era una percepción de bajo nivel atencional.

En medio del debate de si la percepción subliminal existía efectivamente, su estudio impulsó de manera determinante la cognición inconciente contemplando otras dimensiones de lo mental como la memoria y el aprendizaje. Esto propició además un cambio de concepción, al señalarse que en el procesamiento de la información participaban diversos componentes o modos atencionales, sin el acompañamiento de una experiencia conciente⁽⁴⁵⁾.

En el campo cognitivo, además de la metodología utilizada en el paradigma de la disociación, se utilizaron técnicas como el enmascaramiento de estímulos. Esta última técnica evidenciaba que las respuestas que los sujetos daban a diversas tareas podían estar influidas por estímulos cuya presencia era enmascarada por la rápida presentación de otros. La tarea clásica de completar palabras con sílabas cuya presentación había sido inconciente, demostraba la capacidad de los sujetos de codificar esta información mediante un sistema de procesamiento ajeno a la conciencia. El efecto *priming* en el cual los estímulos podían asociarse imperceptiblemente, de manera positiva o negativa, con otros, dio índices más claros sobre las formas de procesamiento inconciente aplicados tanto a la percepción como a la memoria.

Los estudios sobre la memoria colaboraron igualmente en la consolidación del modelo de cognición inconciente. En este campo de estudio se exploró

⁽⁴⁵⁾ La neurociencia se ha atrevido en el último tiempo a dar cuenta de cómo se produce este procesamiento inconciente, no solo adecuando instrumentos y metodologías, sino aproximándose a una inspección más detallada de la participación de las estructuras cerebrales en el procesamiento perceptual inconciente. Kostandov y Arzumanov (1977) han querido señalar al respecto que al presentarse una palabra de cierto contenido emocional, a diferencia de cuando esta es neutral, genera una alta cantidad de actividad en regiones cerebrales como la zona de la amígdala. En este sentido, los autores suponen que al darse el análisis del contenido semántico de las palabras, antes de que las personas den cuenta de su significado, puede ser tomado como una prueba de la existencia de procesos complejos a nivel cerebral que anteceden la toma de conciencia.

la capacidad humana de retención, codificación y recuperación de la información en tareas de ejecución implícita y en pacientes con algún daño cerebral. El desempeño de pacientes con amnesias, generó un impacto especial al exaltar el hecho de que en ausencia de un procesamiento racional-conciente las personas podían conservar conocimientos u operar con estos. El trabajo con las amnesias anterógradas evidenciaba que las personas que no podían retener recuerdos de episodios acaecidos momentos atrás, eran capaces de generar un conocimiento implícito con el que resolvían exitosamente distintas tareas, conservándose incluso en algunos casos, una sensación de familiaridad frente a dichos eventos.

En la introducción de este apartado igualmente es necesario resaltar la importancia del estudio de la hipnosis en la revaloración de los procesos no concientes y en las maneras como estos últimos determinan las formas que tenemos de retener y procesar la información. Por ejemplo, un sujeto puede olvidar o recuperar los eventos acaecidos durante el proceso hipnótico dependiendo de la orden que haya recibido durante éste. Es como si existiera una dimensión, dentro del psiquismo, donde se impartieran órdenes, o valoraciones de la información que debe ser atendida, u olvidada.

Nuestras maneras de resaltar ciertos eventos no deben conducir al lector a pensar que nos contradecemos con lo expresado en el cierre de la primera parte de este escrito, simplemente nos tomamos estas licencias literarias para hacer énfasis en que la investigación actual intenta correr, y en algunos casos eliminar, las barreras rígidas entre diferentes procesos cognitivos. Los límites y las delimitaciones estrictas entre la conciencia y la no-conciencia se ponen en cuestión en la investigación actual. La definición de la conciencia, como la capacidad de reflexión y control de la acción, o la sensibilidad a ciertos eventos, enfrenta una serie de cuestionamientos que nos demandan otras maneras de entender los procesos psíquicos. La mente humana funciona como un continuo en donde ninguna característica puede ser fácilmente delimitada o atribuida a una proceso particular. Es ésta una de las consecuencias de estudiar un proceso que rompe los esquemas y las maneras como hemos abordado el comportamiento humano.

En lo que respecta al proceso del pensamiento, la cuestión no fue menos in-

teresante. Entre el variado conjunto de procesos cognitivos, el pensamiento ha sido uno de los que más se ha asociado a la actividad de la conciencia. Al respecto de esta idea, sobre los años 80 se produjo un notable incremento de estudios que buscaban explorar más detenidamente la manera como se procesaba la información en el pensamiento. Estos estudios combinados con los experimentos de la memoria realizados hasta este tiempo, llevaron a considerar que el pensamiento racional que involucraba una actividad conciente era útil para la resolución de diversas tareas que implicaban un análisis detallado de los costos y beneficios, pero que la mayoría de las decisiones que tomábamos en nuestra cotidianidad las hacíamos de manera automática, e inconciente.

El punto fuerte de estas caracterizaciones estaba en poder mostrar que en el proceso del pensamiento existían algunas etapas centrales cuyas operaciones eran totalmente inaccesibles a la experiencia conciente. Al interior de esta caracterización, el pensamiento intuitivo, asociado al estudio de formas de aprendizaje inconciente, hacía evidente que muchas de las cosas que aprendíamos cotidianamente, como por ejemplo las actitudes o percepciones sobre eventos o personas, eran procesadas y activadas sin el ejercicio de la conciencia. El pensamiento intuitivo chocó radicalmente con la idea de la conciencia como eje director del pensamiento, pues cuestionó que la mayoría de las operaciones de la mente requieran un ejercicio racional.

Los experimentos sobre pensamiento intuitivo mostraron que en nuestras decisiones y acciones participan de manera determinante componentes motivacionales y emocionales inconcientes. En muchos de nuestros eventos diarios actuamos de manera rápida siendo la conciencia simplemente el resultado final que acompaña a nuestras más efectivas actuaciones.

En el estudio de la percepción, la memoria, o el pensamiento, entre otros muchas otras categorías cognitivas, se han hecho evidentes las maneras inconcientes como operamos y procesamos la información. A continuación, presentaremos con algo más de detalle lo expuesto en la introducción del apartado.

2.1. Percepción inconciente

La percepción inconciente, o sin conciencia, refiere a la posibilidad de que los estímulos inadvertidos puedan activar representaciones, teniendo dichas activaciones un efecto psicológico altamente considerable (Froufe, Sierra y Ruíz, 2009). El amplio desarrollo experimental en el área de la percepción ha contribuido a obtener mayor claridad sobre aquellas formas de percepción que desbordan el dominio de la conciencia, observándose que la información que es procesada inconcientemente incide considerablemente en las experiencias, percepciones, sentimientos y demás componentes, actuando fuera del dominio de la conciencia fenomenológica y del control voluntario (Colmenero, 2004).

Paradigmas y técnicas experimentales que evalúan distintos aspectos como las modalidades de procesamiento en el sistema atencional hasta aquellos modelos que trabajan en la exploración de formas de procesamiento de pacientes con déficits a nivel de la memoria o la percepción, son sólo algunos de los recursos que ha adoptado la investigación en la actualidad para explorar con mayor detalle las variadas operaciones cognitivas. El paradigma de disociación, el ensombrecimiento con tareas de estimulación dicotómica, la técnica de enmascaramiento y el efecto de *priming*, han podido disipar la idea de que los procesamientos que parecen ser inconcientes son efectivamente formas inferiores o débiles de actividad consciente y han permitido de manera sutil instigar al mundo intelectual a evaluar con mayor detalle las implicaciones de estos fenómenos en la caracterización de la función de la conciencia.

Los acercamientos iniciales a formas de percepción fuera de la conciencia pueden situarse en América con el primer experimento realizado por Pierce y Jastrow en 1884 (Dijkterhuis, Aarts y Smith, 2005). Durante la primera mitad del siglo XX también se desarrollaron investigaciones respecto a esta capacidad humana de percibir estímulos fuera del margen de la conciencia (Miller, 1942). No obstante, la comunidad científica no otorgó a estas investigaciones la atención necesaria, posiblemente debido a la ausencia de principios conceptuales, o debido a la predominancia de otras preocupaciones investigativas. La llegada de la revolución cognitiva hizo posible

aquello que los experimentos de manera aislada no habían alcanzado: dirigir los esfuerzos investigativos hacia ciertos fenómenos que no pasaban anteriormente de ser curiosidades y ofrecer un marco interpretativo donde la mente con todas sus complejidades fuera nuevamente considerada como objeto del trabajo psicológico.

El estudio de la percepción inconciente en sus primeras versiones tenía por objeto mostrar que los estímulos percibidos débilmente podían ser incorporados en diferentes tareas con variadas demandas cognitivas. Inicialmente esta forma de percepción fue estudiada a través del paradigma de disociación que señalaba cómo la información que no era atendida, podía ser procesada de manera similar que cuando en la misma tarea participaba la conciencia (Froufe, 1985).

El paradigma distinguía entre el conocimiento consciente y el procesamiento de la información como dos índices utilizados para evaluar la existencia de percepción sin conciencia. Lo que se registraba entonces, era que la cognición sin conciencia se daba cuando la medida de procesamiento de la información superaba el nivel obtenido por el índice de conocimiento consciente. Las personas podían ejecutar una tarea cognitiva evidenciando procesamiento de los estímulos presentados subliminalmente, sin dar un reporte verbal sobre cómo lograban desarrollar la tarea. El reporte verbal en este caso, era tomado como evidencia de un procesamiento con conocimiento consciente, del cual los sujetos eran capaces de dar cuenta al estar su atención centrada en los estímulos presentes en determinada tarea. Así, para el caso del procesamiento inconciente, se mostraba cómo las personas no verbalizaban mayor cosa sobre estas operaciones ya que en ningún momento habían tenido una experiencia consciente sobre los eventos implicados allí.

No obstante, una serie de dudas empezaron a aparecer con respecto a la utilización de las medidas como el reporte verbal dado por sujetos, para evaluar el procesamiento inconciente. Se creía posible que este tipo de medidas subjetivas no discriminaban de qué manera la conciencia procesaba las distintas características de los estímulos, y más aún si la respuesta que ellos daban estaba influida por otros aspectos como el olvido rápido de los

estímulos presentados en la situación experimental y la idea preconcebida de que si los objetos se presentaban muy brevemente no deberían ser conscientes de estos (Chessman y Merikle, 1984). Esto conducía a conclusiones que dejaban como evidente la existencia de percepción inconsciente.

Las condiciones metodológicas representaban un reto considerable para los investigadores, quienes por un lado tenían que garantizar que las situaciones experimentales no afectaran los resultados obtenidos, pero también debían luchar de alguna forma, contra la notable resistencia que se percibía en el mundo académico de asumir formas inconscientes de percepción. Los esfuerzos investigativos estuvieron dirigidos a la creación de nuevos modelos que permitieran determinar de forma más precisa la existencia o no de la percepción sin conciencia.

Se introdujo entonces la idea de las medidas objetivas con las que se buscaba eliminar errores en la adjudicación de categorías de procesamiento inconsciente a operaciones cognitivas en las cuales los sujetos decían no haberse percatado de información que en algún momento había sido consciente. Así fue como se dio paso a la inclusión de otras formas experimentales. El énfasis fue puesto sobre el procedimiento de enmascaramiento que mostraba cómo la presentación consciente de un estímulo podía ser suprimida o enmascarada por otro, con características similares que le sucedía inmediatamente. El objetivo de la técnica era mostrar que los estímulos enmascarados, aun cuando eran eliminados de la conciencia, dado que pasaban inadvertidos por la presencia de otro estímulo, podían ser procesados inconscientemente. El uso de la técnica de enmascaramiento fue beneficioso en la consolidación del modelo del procesamiento inconsciente, al mostrar cómo el significado de estímulos inconscientes podía ser procesado y activar más representaciones que si estos fueran presentados conscientemente (Marcel, 1983).

Marcel (1980) fue uno de los primeros investigadores que trabajó con este paradigma, desarrollando estudios con estimulación enmascarada (*priming* oculto). Este autor registró cómo la percepción consciente podía estar afectada por los estímulos no conscientes a través de una relación semántica. El efecto de *priming* planteaba básicamente que el reconocimiento de las pa-

labras tenía que ver con la acción del contexto que precede la presentación de las mismas; es decir, si las facilitaba o por el contrario evitaba que se hicieran conscientes. En uno de sus estudios Marcel (1983) mostraba cómo el *priming* semántico producido por el primer estímulo (e.g., médico) afectaba la respuesta a un estímulo subsiguiente (e.g., enfermera), activando su contenido semántico a pesar de haber sido enmascarado con la presentación del segundo estímulo.

Las tareas de escucha dicotómica apoyaban las consideraciones respecto al uso de la técnica de enmascaramiento en la medición de la percepción inconsciente (Shevrin y Dickman, 1980). Una serie de experimentos fueron ideados para mostrar que el procesamiento del contenido semántico de los estímulos podía darse incluso en ausencia de una sensación consciente. Estos consistían en la presentación imperceptible de palabras con contenido valorativo (triste-feliz), para determinar la manera en como las personas juzgaban el estado de ánimo en los rostros que tenían formas ambiguas. Aquellos rostros que estaban precedidos por el *priming* feliz, eran juzgados con categorías más positivas, que aquellos otros que los precedían el *priming* cuyas valoraciones eran negativas.

La capacidad de procesar contenidos semánticos sin el ejercicio de la conciencia, promovió un análisis mucho más detallado de la relación entre conciencia y atención, además forjó un notable incremento en el conocimiento sobre el proceso de la atención.

Siguiendo esta idea, los experimentos sobre defensa perceptual, bastante populares sobre la década de los 40s y reintroducidos sobre los años 80s en la investigación sobre percepción inconsciente, mostraban que el fenómeno de la percepción comprometía una elaboración de significados estrechamente asociados con el contenido de las palabras. El objetivo de estos estudios era mostrar cómo las personas tomaban conciencia más tardía de aquellos estímulos con connotación negativa o de contenido sexual que aquellos estímulos neutrales (Payne, Jacoby y Lambert, 2002).

Una fuerte cantidad de investigaciones provenientes del campo de las emociones nutrió entonces las conceptualizaciones sobre el procesamiento per-

ceptual inconciente. Murphy y Zajonc (1993) desarrollaron un experimento donde querían evaluar la interferencia de palabras con contenido positivo o negativo en la descripción de signos chinos. La situación experimental consistía en presentarle a un grupo de sujetos rostros alegres y rostros enojados durante un segundo, antes de la presentación del signo. Entonces se le pedía a los sujetos ignorar la presentación de dichos rostros y concentrarse en la caracterización del signo. Por otro lado, a un segundo grupo se les presentaban los mismos rostros pero durante cuatro milisegundos (ms), de manera que no fueran perceptibles para ellos. Lo que se encontró en este caso era que el primer grupo omitía la presentación de los rostros en las categorizaciones de los signos, mientras que las respuestas del segundo grupo sí estaban fuertemente influenciadas por los rostros presentados subliminalmente. Los signos que estaban precedidos por rostros sonriendo eran catalogados como “buenos” a diferencia de los signos que los precedían rostros enojados.

El efecto de *priming* subliminal fue explorado así en amplias dimensiones psicológicas e incluso fue estudiado en tareas de reconocimiento de la agencia sobre las acciones, donde se encontraron datos reiterativos con respecto al procesamiento inconciente. Dijksterhuis, Preston, Wegner, y Aarts (2004), realizaron un experimento en el cual los participantes debían responder a un conjunto de letras que aparecían en la pantalla del computador, discriminando entre aquellas, las que eran palabras de las que no lo eran. Se pedía hacer esta operación lo más rápido posible para así ganarle al computador.

En cada ensayo las palabras eran presentadas durante un corto lapso de 400 a 650 ms en la pantalla del computador esperando que la persona apretara el botón para dar la respuesta. Antes de la presentación del estímulo en algunos ensayos, se presentaba la palabra *yo* o *mi* a una velocidad que la persona no la lograba percibir conscientemente teniendo una duración que oscilaba entre 17 ms. El objetivo de la situación experimental era preguntarle a la persona después de cada ensayo, quién suponía que había realizado correctamente la tarea. Lo que se encontró entonces era que más a menudo las personas decían haberle ganado al computador cuando la palabra enmascarada había sido presentada antes del estímulo que cuando esto no se daba de esta forma. Los juicios de las personas, tal como lo señala Dijksterhuis

y cols. (2004), estaban influidos por el *priming* inconciente, aun cuando el computador hubiera dado la respuesta más rápido que los sujetos.

Bargh y Pietromonaco (1982) en un estudio sobre percepción mostraron que la presentación subliminal de constructos característicos, afectaba la impresión que las personas tenían sobre otras personas. A los participantes se les presentaron un conjunto de flashes (que eran palabras) en diferentes lugares de la pantalla. Dependiendo de la condición experimental podía darse que el 0%, 20% u 80% de las palabras estuvieran asociadas con un constructo de hostilidad. Después de esto se les presentaban a los participantes la descripción de una persona que había alternado su comportamiento entre hostilidad y amabilidad, siendo básicamente una descripción ambigua. Las impresiones que los participantes se hacían, dependieron de la exposición previa que ellos habían tenido al constructo de hostilidad.

El uso de los datos provenientes del laboratorio con técnicas y modelos experimentales no ha sido la única manera en que la investigación se ha aproximado al estudio de la percepción sin conciencia. La exploración de los daños cerebrales se ha tomado recientemente como una opción válida para dar cuenta de este fenómeno inconciente. Los déficits atencionales han evidenciado la capacidad de procesar información en distintas dimensiones cognitivas sin que se requiera una toma de conciencia, conservándose en algunos casos, sensaciones de familiaridad con los estímulos procesados. Los casos clínicos han sido útiles en el esclarecimiento de las variadas formas de procesar la información, sin el ejercicio de la conciencia.

La visión ciega, uno de los casos que más ha llamado el interés de los investigadores en el campo de la percepción, empezó a estudiarse con bastante fuerza sobre la década de los 70s; durante este tiempo, se indagaba por cómo las personas con daños en la región del cortex visual primario (área V1) eran capaces de mover sus ojos en dirección a la cual los estímulos eran desplazados por la región de visión ciega.

Poppel, Held y Frost (1973) les presentaron a los pacientes un conjunto de estímulos desplazados a lo largo de su campo visual, encontrando que los pacientes efectivamente podían dirigir sus ojos en dirección al movimiento

de los estímulos, aunque dicho movimiento no estuviera acompañado de experiencia visual conciente, de acuerdo a los reportes entregados por los pacientes.

Por su parte Weiskrantz (1997), en un experimento realizado con el paciente D.B., mostraba cómo se evaluaba la discriminación de líneas en un típico caso de visión ciega. El experimento consistía en presentarle al paciente un círculo relleno de líneas blancas y negras en su campo visual sano; la persona por su parte decía sin ningún problema que las líneas eran horizontales o verticales según correspondiera. Si la misma figura se le presentaba ahora en su campo ciego, la persona decía no ver absolutamente nada de lo que aparecía allí. No obstante, cuando el experimentador le pedía al sujeto adivinar cuál era la orientación de las líneas, en un 90% de los ensayos D.B. lograba dar con la respuesta correcta.

Esta capacidad de algunas personas de conservar propiedades del procesamiento perceptual, como la discriminación de la orientación de los estímulos o la detección de movimiento, llevó a considerar que el procesamiento perceptual en ausencia de conciencia era una cuestión posible, aunque esta no fuera generalizable a todos los casos de visión ciega (Farah, 1997)⁽⁴⁶⁾. Dependiendo del tipo de tarea propuesto lo que se encontraba en ciertas situaciones no era que las personas alcanzaran una discriminación del movimiento u otras características de los estímulos, sino que podían manifestar alguna sensación de familiaridad o conocimiento sobre estos en tareas posteriores, sin que implicara haber atendido concientemente al objeto en cuestión (Weiskrantz, Sanders y Marshall, 1974).

Otro de los fenómenos relacionados con la visión ciega, ampliamente estudiado en percepción inconciente, refiere a la ceguera hipnótica. En esta situación, a pesar de que la persona no registra ningún daño a nivel cerebral, no tiene experiencias visuales mientras permanece en su estado hipnótico

⁽⁴⁶⁾ Al respecto, autores como Weiskrantz (1991) han señalado como una posible explicación al fenómeno de la visión ciega que la conservación de estas habilidades visuales como la detección de movimiento e incluso la discriminación de la forma de los estímulos puede darse por la conservación de algunas fibras nerviosas del área V1, que incluso con una menor resolución hacen posible la discriminación no conciente de los rasgos de los objetos que pueden mejorar con un mayor tiempo de presentación del estímulo.

(Kihlstrom, 1987). Mientras que en la visión ciega las habilidades perceptuales pueden limitarse a la acción de un sistema visual secundario (Covey y Stoering, 1989; Weiskrantz, 1991), en la ceguera hipnótica parece darse un fenómeno que envuelve procesos diferentes, interfiriendo directamente sobre el papel de la conciencia en tanto se bloquea la posibilidad de generarse una experiencia conciente. Solo por mencionar un ejemplo podemos señalar el caso de quienes han mostrado que la conducta de elección de sujetos hipnotizados, que han recibido sugerencias para la ceguera total, es influenciada por señales visuales a pesar de que los sujetos niegan el conocimiento de estas señales. De igual manera, su situación de ceguera puede ser cancelada inmediatamente ante una orden impartida por el experimentador, retornando nuevamente la cualidad de la experiencia conciente.

Otro de los casos más nombrados al interior de déficits atencionales es la prosopagnosia que refiere específicamente a la incapacidad de reconocer rostros. Al respecto, uno de los aspectos más interesantes refiere a las diferencias encontradas en el uso de técnicas de medidas directas e indirectas para evaluar dicha alteración. La investigación ha señalado que mientras el uso de técnicas directas, es decir, colocar al paciente a reconocer explícitamente a quien pertenece un rostro, arrojan resultados pobres que señalan que efectivamente tal capacidad perceptual se encuentra completamente afectada, el uso de medidas indirectas (Schacter, 1999), es decir aquellas de reconocimiento implícito, muestran que el paciente experimenta sensaciones de familiaridad sobre dichos objetos y puede orientar indirectamente formas de reconocimiento.

La presentación subliminal de rostros ha sido una herramienta utilizada para evaluar esta capacidad de reconocimiento. En un experimento llevado a cabo por Young, Hellawell y De Haan (1988), se encontró que el tiempo de reacción en pacientes prosopagnósicos era menor cuando el nombre de una persona famosa estaba precedido por la imagen de un rostro semánticamente relacionado. Por ejemplo, cuando se le presentaba el nombre de Diana Spencer, el sujeto podía identificar con mayor rapidez quién era esta persona si este estaba precedido por la imagen de un rostro relacionado, por ejemplo la imagen del príncipe Carlos, que cuando el rostro era no-familiar o no tenía relación el nombre en cuestión. La presentación subliminal del

rostro activaba representaciones de conocimiento que no estaban disponibles cuando el rostro era perceptible concientemente.

Aparte de estas medidas, otros de los mecanismos utilizados para evaluar el reconocimiento de rostros son los registros fisiológicos como la conductancia de la piel y también el tiempo de reacción en tanto medida temporal. Estos registros han sido evaluados en los casos en que a las personas se les presentan rostros de personas familiares *vs.* cuando estos corresponden a los de personas desconocidas. El tiempo de reacción tiende a disminuir mientras que la conductancia de la piel se incrementa cuando estos rostros son conocidos, lo cual ocurre de manera contraria cuando estos les son indiferentes.

De Haan, Young y Newcombe (1987) han trabajado extensamente en documentar consistentemente el aprendizaje de rostros con nombres y rostros con ocupaciones, en pacientes prosopagnosicos. Al respecto ellos han logrado concluir que los pacientes pueden tener hasta cierto grado un aprendizaje de este tipo de relaciones entre rostros y otra categoría, aún cuando los rostros que se utilizan para esta tarea fueran seleccionados de un conjunto de rostros que previamente habían sido incapaces de identificar en un test de proyección de estímulos.

Distintas hipótesis han sido lanzadas para explicar cómo se produce este fenómeno. En este caso, los avances en el estudio del cerebro han facilitado algunas apreciaciones respecto al procesamiento de las imágenes en las personas prosopagnósicas. El conocimiento sobre las áreas neuronales que participan en el procesamiento de la información, ha apoyado la hipótesis de que en la atención operan distintos sistemas; por un lado uno que se encarga del procesamiento de los datos, que implica actividades de detección de la orientación o demás características estimulares de los objetos (textura, color, profundidad, etc.); y por otro, el sistema que facilita la identificación o toma de conciencia de los objetos, haciendo posible que se usen intencionalmente en una tarea. Así, en la prosopagnosia e incluso en la visión ciega, se ha llegado a sugerir que los pacientes pueden procesar las características de los estímulos presentados, aunque a la hora de integrar todos estos elementos, son incapaces de producir una toma de conciencia y fallan en el

reconocimiento del rostro o el objeto en cuestión (Farah, 1997).

Otro de los daños que ha sido ejemplificado en el estudio de la percepción sin conciencia es la heminegligencia. Este déficit de la atención espacial describe la situación de aquellas personas que no pueden atender a los estímulos presentes en el campo visual contralateral al hemisferio donde existe la lesión. Además de esto, en caso de que el daño afecte la región del lóbulo parietal derecho es posible que la persona desencadene una agnosia, es decir, ausencia de conciencia sobre su afección.

Es muy usual encontrar que aunque estas personas pierden la noción tanto de los objetos, e incluso de la parte de su propio cuerpo en el campo visual del que son negligentes (llegando en estos últimos casos a maquillar o afeitarse solo una parte de su propio rostro), pueden reportar de manera indirecta dichos eventos (Blackmore, 2004). La utilización de la técnica de presentación de estímulos en ambos canales visuales (los dos ojos), muestra que a pesar de que los pacientes no pueden dar cuenta verbalmente de la presencia de estos objetos de su lado afectado, en tareas posteriores se puede advertir el reconocimiento de dichos estímulos, siempre que éste sea medido indirectamente.

El neurólogo italiano Bisiach (1992) quien ha trabajado, entre otras cosas, en el estudio de los mecanismos y estructuras neuronales comprometidas en distintos déficits atencionales, hace importantes consideraciones respecto a la heminegligencia. Un estudio que el investigador reporta consiste en pedirle a los pacientes imaginar que están en una catedral muy famosa que conocen a la perfección. Ubicados desde un lugar particular se les pide que describan con la mayor exactitud posible todo lo que ven. Lo que se encuentra entonces es que la descripción que las personas hacen se restringe únicamente a los detalles y elementos encontrados del lado derecho de su ubicación, omitiendo cualquier referencia a aquellos que están del lado izquierdo. La cuestión interesante en este caso, es que al pedir a las personas cambiar de posición desde la cual hacen sus apreciaciones, se observa cómo incorporan todos aquellos detalles que desde la perspectiva anterior habían sido ignorados ya que estos ahora se hallan del lado derecho de su campo visual.

Marshall y Halligan (1988) también hacen importantes consideraciones respecto a este fenómeno atencional. Ellos señalan el caso de una persona quien sufre de un daño en la región visual izquierda que le impide ver todos los objetos presentes allí. El objetivo de la tarea es que la persona realice juicios sobre dos imágenes presentadas simultáneamente en ambos campos visuales, una imagen que corresponde a la de una casa y la otra imagen también de una casa pero con su lado izquierdo en llamas. El paciente consistentemente responde que las dos imágenes son iguales, no obstante, si se le pide seleccionar en cuál de ellas le gustaría vivir, la persona escoge recurrentemente la casa que no está en llamas.

Estas consideraciones sobre la percepción, tanto en el desarrollo de tareas de laboratorio como en los casos de pacientes con afecciones cerebrales, conducen a pensar que poder operar con un conocimiento no conciente en una variedad de actividades cognitivas es una realidad. Lo inconciente ha dejado de ser una cualidad aplicable a las ideas inatendidas o de procesamiento pre-atencional para ser una forma esencial de actividad cognitiva. En este sentido, no podemos dejar de señalar que esta notable cantidad de datos y registros experimentales conducen tanto a la creación de nuevos esquemas para entender las incidencias del procesamiento inconciente, como también a la transfiguración de las formas de caracterizar y definir la acción conciente.

2.2. Memoria implícita

El término de memoria implícita es utilizado para describir las formas de codificación y recuperación de información que ocurren sin una sensación conciente. La utilización de este concepto tiene una historia más bien reciente (Shachter, 1999), aunque es válido admitir que desde inicios del siglo XX, ya se realizaban estudios que indagaban por la capacidad de las personas de procesar estímulos a pesar de los daños a nivel cerebral (Miller, 1942).

Por el tiempo antes de la revolución cognitiva, el problema de las formas inconcientes en que podía presentarse la memoria era abordado con múlti-

ples limitaciones. Uno de los aspectos que más afectaba el desarrollo de los estudios en esta materia era que desde el legado de la tradición conductista, se había considerado que la conciencia debería ser imposible sin la memoria y que aquellas condiciones comúnmente llamadas “inconcientes”, debían ser explicadas sólo por el funcionamiento anormal de la conciencia (Miller, 1942). El estudio de las distintas funciones de la memoria que implicaban no solamente el ejercicio de la conciencia, fue posible sólo hasta el momento en que la investigación se empezó a interesar más decididamente en los casos clínicos, contemplando explicaciones que iban más allá de las reflexiones ofrecidas por el psicoanálisis en relación al problema del olvido y la reviviscencia de eventos pasados.

La memoria implícita fue estudiada en un principio con pacientes amnésicos, evaluándose experimentalmente cómo las personas lograban manipular conocimientos que habían adquirido en algún momento, a pesar de la lesión cerebral que afectaba la zona del hipocampo y regiones aledañas en el cerebro. Uno de los experimentos más famosos de toda la historia, que sentó un precedente y dio indicios sobre las distintas funciones al interior del proceso de la memoria, fue el que realizó el médico francés Claparede en 1911. El experimento consistía en que el médico pinchaba con un alfiler la mano de una paciente al saludarla y ella, incapaz de generar recuerdos a corto plazo, olvidaba al instante dicha experiencia. Efectivamente se demostró que aunque la persona no recordaba la sensación desagradable del pinchazo explícitamente, si guardaba de alguna forma un conocimiento inconciente que le llevaba a rehusarse en una segunda oportunidad a darle la mano al doctor, aduciendo razones sin relación alguna a la situación experimental.

Con el incremento de los estudios sobre atención y conciencia, el estudio de la memoria implícita se empezó a dar casi con la misma intensidad con la que se desarrollaba la investigación sobre la percepción inconciente. Lo que pronto hizo tan interesante a la memoria como un objeto de estudio eran precisamente aquellos fenómenos en los que se podía procesar, codificar, retener y recuperar información en ausencia de una sensación conciente. Por este tiempo, el estudio de la memoria se inscribía en un modelo serial de procesamiento de la información, explicando cómo los

datos eran procesados secuencialmente a lo largo de una serie de etapas; así, se introdujo la idea de un mecanismo implícito de la memoria para mostrar cómo en el sistema de procesamiento, la información podía codificarse omitiendo la etapa en la cual se adquiriría una conciencia subjetiva sobre los mismos (Schacter, 1989). En el sistema, el procesamiento implícito requería la utilización de una ruta alterna a la consciente, con lo cual se explicaba claramente como las personas lograban manipular información sin ser conscientes de estas operaciones.

El incremento de los modelos experimentales que medían la memoria implícita (Schacter, 1999, 1992), aportó datos significativos a la idea del procesamiento inconsciente, al evaluar que las personas con amnesia eran capaces de procesar información implícitamente (e.g., tareas con estímulos enmascarados), alcanzando un alto nivel de acierto en tareas que anteriormente eran evaluadas con medidas explícitas (e.g., reporte verbal del sujeto de las palabras que recordaba de una presentación previa), en las cuales lógicamente los pacientes obtenían valores muy bajos. De esta manera, el efecto de *priming* fue utilizado, al igual que en la percepción, para mostrar que las personas eran capaces de procesar estímulos en ausencia de conocimiento consciente. Se consideraba entonces, que los sujetos conservaban a pesar de su lesión la capacidad de procesar la información fuera de la conciencia, siendo posible que esta emergiera en situaciones en donde no se requería la rememoración directa de dicho conocimiento.

Schacter (1992) quien ha trabajado ampliamente sobre este aspecto, señala que los estudios sobre *priming* oculto evidencian que el daño en los pacientes amnésicos se limita más a fallos en la capacidad de rememorar los episodios en los cuales fueron aprendidos o codificados los eventos, más que en la capacidad de procesamiento de los mismos. La tarea que tradicionalmente se ha utilizado para medir el efecto de *priming* consiste en presentarles a los sujetos una lista de palabras que olvidan después de unos instantes. A continuación en una nueva etapa, que parece no tener relación alguna con la lista presentada, se requiere que ellos completen unas letras con la primera palabra que se les venga a la mente, dando como resultado que en un amplio rango de ensayos, los pacientes eligen aquellas palabras que fueron presentadas en una primera fase y de las cuales no conservan

una experiencia consciente. Los estudios sobre *priming* demuestran, según los autores, que el desempeño de los pacientes evidencia una activación temporal de las representaciones preexistentes en la memoria (Schacter, 1999; Weiskrantz, 1991), siendo más factible reconocer dicho fenómeno a través del uso de las medidas indirectas.

Existen una gran variedad de casos, que sin recurrir a condiciones de laboratorio, muestran que las personas con este déficit logran integrarse adecuadamente a su entorno, desarrollando experiencias que les llevan a construir una sensación de concordancia y estabilidad necesaria para la vida.

Uno de los casos que podemos tomar como ejemplo para ilustrar esta situación, es el registrado por Sacks (1985) en el que describe la situación de un hombre que después de haber desarrollado un síndrome de Korsakoff, a causa del consumo excesivo de alcohol, desencadenó una amnesia anterógrada que lo dejó incapacitado para producir recuerdos nuevos. Lo más llamativo de la situación cognitiva de esta persona, como lo resalta Sacks (1985), es que en otras modalidades cognitivas como el razonamiento, el despliegue de habilidades artísticas, la producción de emociones, etc., la persona mostraba un desempeño favorable, mientras que en lo que refiere a la elaboración de nuevos recuerdos el resultado era devastador.

Este hombre que parece haberse quedado en el momento de su juventud donde se produjo la enfermedad no podía construir recuerdos nuevos, aún cuando logra experimentar sensaciones de familiaridad con personas que ve continuamente, o con situaciones o eventos particulares, por ejemplo recordar de forma no explícita haber jugado ajedrez. Parece ser que el vínculo emocional que establece con las personas cercanas se guarda de alguna manera en su memoria, lo que le asegura cierta continuidad entre su pasado y su presente, a pesar de no poder explicar una gran cantidad de situaciones cotidianas, como por ejemplo, su envejecimiento (Sacks, 1985).

El incremento de los estudios sobre memoria implícita ha permitido además entrever que estas formas de cognición envuelven operaciones de distintos procesos; cuestión que ha sido clave en el fortalecimiento del paradigma del procesamiento inconsciente como un modelo de explicación de lo men-

tal (Hassin, 2004). Por ejemplo, los estudios realizados por Spence y Holland (1962), que guardan algunas similitudes con las investigaciones sobre defensa perceptiva, nos muestran más de cerca la relación entre percepción y memoria a nivel de la cognición sin conciencia.

En uno de sus estudios, los últimos experimentadores citados, les dieron a los participantes una lista de palabras que debían memorizar, diez de las cuales tenían una asociación remota con una palabra común <<fruta>>. Antes de empezar a memorizar la lista, a un grupo de participantes se les proyectó subliminalmente la palabra fruta; a otros la palabra se les presentó de manera consciente y a otros se les mostró sólo una pantalla en blanco. Los resultados mostraron que los participantes que percibieron la palabra fruta inconscientemente llegaron a recordar más palabras asociadas de la lista que los de los otros dos grupos. Spence y Holland (1962) interpretaron estos datos, en el sentido de que tener el objeto claramente en el campo de la percepción consciente reduce la gama de asociaciones activadas en la memoria: mientras que un estímulo que no llega a alcanzar el nivel de percepción necesaria para hacerse consciente, alimenta subliminalmente un círculo más amplio de asociaciones.

La investigación sobre el fenómeno de la hipnosis ha sacado a relucir importantes consideraciones respecto al proceso de la memoria, específicamente en lo que atañe a la relación entre conciencia y memoria. El fenómeno de la hipnosis puede ser definido básicamente como un estado alterado de conciencia, donde las experiencias envuelven alteraciones a nivel de la percepción, la memoria y la sensación de control voluntario que tiene el sujeto (Kihlstrom, 1987).

La exploración de la hipnosis ha permitido una ampliación del conocimiento en relación al funcionamiento de la mente humana y ha reintroducido debates relacionados con el problema de la caracterización y las funciones de la conciencia, aspectos esenciales para el desarrollo de la Ciencia Cognitiva. En lo que atañe específicamente al proceso de la memoria, el fenómeno de la hipnosis ha dado lugar a numerosos interrogantes acerca de la capacidad de las personas de recordar los eventos que han experimentado durante las sesiones hipnóticas, llegándose incluso a afirmar que las perso-

nas en este estado son capaces de recordar con mayor exactitud eventos, así estos fueran remotos (Miller, 1942).

No obstante, su estudio no se restringe únicamente al énfasis en la capacidad de revivir recuerdos y demás experiencias, sino también en la posibilidad de inhibir una serie de respuestas que deberían darse normalmente. El estudio de la hipnosis puede contemplar la inhibición de sensaciones de dolor de personas que son sometidas a diversos procesos quirúrgicos. Las sugerencias hipnóticas que son impartidas por los experimentadores revelan la capacidad de los sujetos de controlar de forma no consciente las sensaciones que podrían presentarse durante su trance hipnótico (Hilgard, Morgan y McDonald, 1975). Las personas logran manejar las sensaciones causadas por estos estímulos cuya intensidad y duración son más que suficientes para producir la experiencia de dolor. Además de esto, los pacientes pueden eliminar después de esto cualquier recuerdo episódico de aquello que hubiera podido tener lugar durante el trance hipnótico.

Es importante señalar a propósito de estos hechos que el estudio de la hipnosis se ha visto empañado, en muchos casos por una sensación de escepticismo tanto por el uso de los métodos para inducir dicho estado, como por los alcances y efectos psicológicos que puede generar este fenómeno en diversas operaciones cognitivas. Así que uno de los retos en los que se deben encausar los experimentadores en la actualidad, es en mostrar como mediante condiciones experimentales óptimas, la hipnosis se vuelve un camino atractivo para vivenciar experiencias que usualmente serían prácticamente inimaginables.

Han sido distintos los objetivos con los que se ha inducido la hipnosis y lógicamente han sido variados los resultados que se han obtenido. Por ejemplo, la hipnosis utilizada para manipular la experimentación de sensaciones, especialmente aquellas dolorosas, ha demostrado que aún cuando las personas bajo este estado son incapaces de dar cuenta abiertamente sobre su situación en razón de una orden impartida por el experimentador, logran integrar estas sensaciones en otro tipo de manifestaciones. Al respecto, Claxton (1999) reporta un experimento en el que se le da la orden a un participante de mantener la mano sumergida entre cubos de

agua helada, situación que de tener lugar en condiciones normales sería claramente una fuente de dolor intensa. Lo que se observó en este caso, fue que al dar la orden al paciente de no hablar de lo que estaba sintiendo bajo estas condiciones, los cambios fisiológicos que deberían observarse en la mano no se presentaron.

Es decir, el sujeto no mostró tensionamiento de los músculos o modificación en la irrigación sanguínea de este miembro, lo cual pareciera indicar que la persona realmente no estaba experimentando concientemente esta situación. Sin embargo, al pedirle al sujeto que respondiera por un medio escrito, con la otra mano, a una lista de preguntas sobre su estado físico general, (sin hacer mención de la situación de la mano izquierda), sus respuestas revelan el dolor que supuestamente no sentía; es decir, el paciente relataba discretamente la presión a la que está siendo sometido en ese preciso momento.

El llamado efecto de amnesia pos-hipnótica (Kihlstrom, 1987) ampliamente elaborado en los últimos años, nos acerca más a las incidencias del fenómeno de la hipnosis sobre el proceso de la memoria. Este efecto post-hipnótico refiere básicamente a la incapacidad de las personas de traer a la conciencia los eventos acaecidos durante su estado hipnótico, salvo en aquellos casos en que las personas se condicionan durante el estado de trance a revivir estas experiencias según se presente alguna clave o señal particular impartida por el experimentador. En este caso, la amnesia post-hipnótica expande considerablemente el dominio de los procesos mentales inconcientes y obliga a pensar de qué manera es posible que la conciencia pueda integrar estos conocimientos adquiridos inconcientemente incorporándolos en un comportamiento que parece desplegarse naturalmente.

Merikle y Daneman (1998) describen algunos experimentos con pacientes anestesiados en operaciones quirúrgicas, entre los cuales podemos mencionar aquel en el que se expone a los sujetos a una serie de palabras repetidas. Posteriormente al despertar de su estado de anestesia se les pregunta si habían oído algo durante su intervención quirúrgica. Obviamente los sujetos negaban cualquier percepción o atención de eventos estimulares, a pesar de mostrar algún tipo de reconocimiento de éstos. En la situación

posquirúrgica se les presentaba a los sujetos unas silabas que se asemejaban a las partes iniciales de las palabras presentadas durante el estado de anestesia, por ejemplo, “Mes” que correspondía a las primeras letras de “Mesías”. A pesar de que en la situación de control los sujetos no experimentales tendían a completar las silabas con palabras más comunes (como “mes(a)” en nuestro ejemplo), los sujetos experimentales anotaban “Mes(ias)” y palabras correspondientes a las presentadas en las condiciones iniciales en un nivel significativo.

Bennett, Davis y Giannini (1985), realizaron una sugerencia intra-operativa (durante la operación) a sus pacientes que estaban bajo el estado de anestesia, para generar un comportamiento post-operativo; así, ellos le dijeron a sus pacientes que tocaran su oreja cuando la entrevista post-operativa estuviera en progreso, conducta que fue desarrollada tal como los médicos les habían indicado durante dicho estado.

2.3. Pensamiento inconciente

El pensamiento ha estado relacionado tradicionalmente con procesos mentales que implican una acción deliberada y conciente; el ejercicio del razonamiento y elaboración de juicios, la formación de conceptos, la realización de abstracciones y generalizaciones, son algunas de las operaciones con que se ha delimitado esta actividad cognitiva (Froufe, Sierra y Ruíz, 2009). No obstante, existen algunas acciones del pensamiento que no requieren la evaluación razonada de efectos y consecuencias y que además no implican un gasto considerable de energía cognitiva. Estas son justamente las operaciones que la investigación en Ciencia Cognitiva ha estudiado bajo la categoría de pensamiento inconciente.

El estudio del pensamiento inconciente lo podemos remontar a las primeras elaboraciones realizadas por Helmholtz, revisadas en la primera parte de este texto. Recordando un poco a este autor, podemos señalar como él hacia énfasis en que a menudo en el pensamiento se generaban inferencias inconcientes sobre los eventos, las relaciones y demás elementos presentes en una experiencia, afectando así, una gran cantidad de operaciones mentales. Estas inferencias inconcientes nos permitirían, diría el

mismo autor, ajustar los datos y darle sentido a la gran variedad de información disponible en el proceso perceptual, sin revelarse esta realidad a los sujetos, quienes en cada momento vivían engañados por creer que sus acciones eran el fruto de acciones deliberadas.

Han existido distintas formas de estudiar el pensamiento inconciente. Una de ellas refiere a la evaluación de este tipo de pensamiento en la constitución de aprendizajes. Se sugiere de esta manera, que a menudo logramos interactuar con una gran cantidad de información cuyo procesamiento no se ha dado de manera consciente, pero aún así, nos facilita la resolución de diversas tareas con un alto grado de precisión (Castillo y Ruíz, 2004). Uno de los ejemplos más discutidos sobre este tema refiere a la pregunta por el aprendizaje de la gramática del lenguaje; es decir, si en este aprendizaje realmente se siguen un conjunto de leyes lógicas o de formas de dirección o control consciente o si por el contrario, es un proceso que se da al margen de la actividad consciente.

Al respecto Reber (1993), ha señalado que la estructura cognitiva que permite a los sujetos inducir la gramática artificial es básicamente un sistema de aprendizaje general que permite a los seres humanos y a los animales no humanos, recoger e integrar una amplia variedad de regularidades en sus entornos. A diferencia de lo que se considera “la postura de la conciencia”, en la cual se privilegian las cualidades como la autoreflexión o el control en los procesos cognitivos, el autor resalta el valor de lo implícito para describir el alto grado de actividad de los procesos de aprendizaje inconciente en la codificación de la información. Él considera que las leyes de la gramática pueden ser integradas al sistema de conocimiento mediante un aprendizaje implícito, en donde los datos adquiridos pueden ser manipulados por la conciencia en otros momentos.

Otras investigaciones (Schacter, 1987) en las que se ha explorado el aprendizaje implícito, pero ahora asociado a la memoria, han aportado datos interesantes para entender cómo el pensamiento puede operar de manera inconciente. Estos estudios han sido realizados con la colaboración de personas que sufren de amnesia, comprobando efectivamente que la capacidad de la memoria de estos sujetos es más efectiva de lo que parece. Un experimento,

que consideramos interesante citar, consiste en que a los participantes se les da una lista de palabras para que la estudien durante cierto tiempo y se les dice que tendrán que intentar recordarla. Luego se les quita la lista, y un poco más tarde, en vez de pedirles que intenten recordar las palabras del modo convencional, se les muestra las dos o tres primeras letras de la palabra y se les pide que respondan con la primera palabra que se les ocurra. En esta situación los pacientes generalmente aciertan con la palabra que inicialmente les fue presentada. Incluso, así haya palabras más comunes o usuales, que podrían completar las letras iniciales. Los pacientes, reportan que no saben de donde sale la palabra, "sencillamente se les ocurre y ya". Estos hallazgos nos reiteran la idea presentada en párrafos anteriores, donde se señalaba que en los casos de amnesia pareciera más bien presentarse alguna dificultad en reportar conscientemente una experiencia, que en que ésta se haya registrado o aprendido (Schacter, 1999).

La resolución de problemas ha sido otro de los caminos en que la investigación se ha aventurado en el estudio del pensamiento inconciente. La capacidad de la mente de tomar decisiones en ausencia de una evaluación consciente de la información es un aspecto que ha atraído el interés de los investigadores en este último tiempo. En un estudio realizado por Lewicki, Hill y Czyzewska (1992) los autores evaluaban las formas de adquisición inconciente de la información. Dicho experimento consistía en presentarle a un grupo de sujetos en una pantalla de un computador, que aparecía seccionada en cuatro cuadrados distintos, series de números al azar, entre los cuales las personas deben identificar un número determinado e indicar en cuál cuadrante está siendo presentado dicho número. Lo que las personas no conocían era que la aparición de este número estaba regulada por un algoritmo, que después de varios ensayos las personas logran advertir sin poder dar un reporte verbal de cómo hacían esto.

La intuición es igualmente una de las formas en las cuales se ha dado rienda suelta al estudio del pensamiento inconciente. El pensamiento intuitivo puede ser asociado en la literatura a una gran cantidad de categorías como facilidad, ausencia de razonamiento, reacciones inmediatas, poco esfuerzo, entre otras. Pero puede ser definido más claramente, como la facultad de la mente para descubrir nuevos patrones o signifi-

cados en una información ya conocida (Claxton, 1999).

El pensamiento intuitivo describe así determinadas acciones que se generan con apenas pocos índices de control deliberado por parte del sujeto. Se considera entonces que distintas operaciones cognitivas, como por ejemplo la creatividad, la toma de decisiones, la formación de impresiones y el cambio de actitudes, pueden ser explicadas mediante un modelo de pensamiento inconciente, es decir aquel que no implica necesariamente el ejercicio racional de las operaciones de la conciencia (Dijkterhuis y Nordgren, 2006).

En un experimento realizado por Dijkterhuis (2004) se muestra justamente como el empleo de pensamiento intuitivo puede generar mayor satisfacción en tareas de elección. El estudio consistía en presentarle a un conjunto de participantes una gran cantidad de información acerca de cuatro hipotéticos apartamentos entre los cuales las personas debían escoger el mejor. El experimento estaba diseñado de tal forma que uno de los cuatro apartamentos tenía las mejores características entre todos. Los sujetos estaban divididos en tres grupos, el primer grupo que no tenía tiempo entre la presentación de los apartamentos y su elección, un segundo grupo que tenían un par de minutos para evaluar y dar su elección, y un tercer grupo que aunque tenía tiempo, era distraído durante este periodo con otras actividades. Lo que se encontró entonces fue que los participantes que no pensaron su decisión acertaron en un 59% de las veces la elección del mejor apartamento. Aquellos que lo hicieron concientemente acertaron un 47% de las veces y aquellos que fueron interrumpidos un 36%.

El impacto de las formas de pensamiento inconciente ha sido estudiado en relación a las diferencias que pueden observarse entre éste y el pensamiento deliberado de la conciencia, que requiere una gran inversión de recursos atencionales. Diversas situaciones experimentales en las cuales los sujetos se ven forzados a elegir entre distintas opciones han mostrado cómo al final las personas registran un mayor margen de complacencia con los objetos elegidos, cuando este proceso se hace de manera intuitiva que cuando este se desarrolla deliberadamente. Además de esto, se ha mostrado recurrentemente que las personas que piensan inconcientemente pueden tomar como objeto la mejor opción, aquella que en relación a los demás elementos tie-

nen ventajas considerables. Entre tanto, el ahorro de energía en las tareas donde el pensamiento inconciente se ve privilegiado, demuestra la elevada capacidad del sistema de procesar una gran cantidad de información en menor tiempo, que si esto se da por medio de un mecanismo conciente.

3. CONCLUSIONES

En la actualidad es importante señalar que el estudio del inconciente ha vuelto a emerger con gran interés en amplios campos de estudio. En el último tiempo, la psicología ha vuelto a colocar su mirada sobre algunas discusiones que ponen de relieve aspectos claves para entender distintos fenómenos del comportamiento humano y que implican esencialmente, una evaluación de procesos que ocurren fuera del accionar de la conciencia.

A través de los ejes presentados en la primera parte, buscamos señalar cómo se dio la incursión de nuestro proceso en el campo de la psicología, teniendo como fin esencial su consolidación en el modelo de cognición inconciente elaborado en los últimos años. De manera muy breve podemos señalar que en el primer eje “positivo y negativo”, examinamos cómo lo inconciente en un principio fue utilizado para designar fuerzas positivas y negativas que influían en el actuar humano. Evaluamos por un lado, la concepción de lo inconciente relacionado con el flujo de las pasiones y los afectos que interfería en el ejercicio de la razón, como un modelo referido a la perspectiva cartesiana, y por el otro, vimos la corriente alemana que veía en lo inconciente una fuerza creadora y forjadora de realidades novedosas a las cuales podía acceder el pensamiento.

En el segundo eje “pasivo-activo”, punto en el que decidimos concentrar el esfuerzo de los siguientes capítulos, distinguimos dos perspectivas sobre lo inconciente; allí diferenciamos por un lado entre aquellas teorías que veían el inconciente con un papel decisivo en el comportamiento humano (e.g., psicoanálisis) y aquellas posturas para las que este fenómeno era simplemente un rezago de la actividad atencional. Al interior de esta última perspectiva, donde estudiamos las primeras versiones de la atención, mostramos de qué manera la incursión de la experimentación y el uso de nuevas metodologías en el estudio de los fenómenos atencionales, hizo posible

que el inconciente adquiriera una connotación mucho más activa al mostrar cómo se daba el procesamiento inconciente de la información.

En el siguiente eje, describimos la perspectiva de la subjetividad en el estudio de lo inconciente, mostrando que el estudio de fenómenos como las experiencias místicas, religiosas, la hipnosis y las alucinaciones, entre otros, contenían ideas, sentimientos y recuerdos que se mantienen inconcientes. El impacto de los significados y sentidos asociados a estos fenómenos, resaltaba el valor subjetivo que tienen estas organizaciones inconcientes en nuestra experiencia.

Después de una rápida presentación histórica establecimos algunos criterios o aspectos que deberían considerarse en el estudio del inconciente. Un aspecto esencial fue sugerir la actividad cognitiva como una totalidad, que dependiendo de las condiciones y demandas específicas podrían manifestarse formas diferenciales del par conciente-inconciente. El par conciente-inconciente puede expresarse en una serie de operaciones cognitivas que pueden evaluarse de manera externa en términos positivos o negativos. De esta manera intentamos ofrecer unos criterios preliminares, no para sintetizar todas las discusiones, sino para contextualizar una serie de estudios que habrían de concentrar nuestra atención en la segunda parte de este escrito. En esta segunda parte vimos distintos estudios y experimentos desarrollados en el campo de la percepción inconciente, la memoria implícita y el pensamiento inconciente, que son tomados como evidencias de que una gran cantidad de operaciones mentales ocurren sin el ejercicio de la conciencia.

Son diversas las reflexiones que podemos señalar alrededor del problema del inconciente, no obstante, una de las más importantes es el alcance que estas formas de cognición tienen en la caracterización de la vida mental humana. Inicialmente con los estudios de atención, el procesamiento pre-atencional era definido por la influencia que tenían algunos elementos que permanecían fuera de la atención conciente. No obstante, con el incremento acelerado de estudios en variadas modalidades cognitivas, se ha mostrado que lo inconciente empieza a determinar acciones que sobrepasan una referencia al proceso atencional.

El estudio sobre las distintas formas cognitivas en ausencia de conciencia nos lleva a creer que efectivamente gran cantidad de nuestro comportamiento ocurre de manera inconciente, y que nosotros al no poder advertir esta realidad, consideramos a cada momento, que voluntariamente dirigimos nuestras acciones.

Esta situación, sin lugar a dudas, nos obliga a examinar con especial cuidado el papel de la conciencia, dando respuesta a las preguntas de cómo la conciencia habría de describirse a la luz de este nuevo modelo de la mente humana y cuál sería su valor ahora, si tradicionalmente se ha asociado con la idea de control y dirección del comportamiento. Es claro que de ser asumido en su totalidad el modelo cognitivo inconciente, este transformaría notablemente la idea de la mente humana y lógicamente la manera en como la conciencia ha sido identificada en diversas perspectivas cognitivas.

Es necesario de esta manera, adelantar los esfuerzos investigativos en estudiar claramente cuáles serían las implicaciones que estas consideraciones tendrían en la configuración de diversos fenómenos de la mente humana. Una primera implicación de los datos expuestos en este artículo sería considerar la conciencia como un simple epifenómeno; es decir, un proceso que no tiene mayor incidencia en las operaciones de la mente. Otra posible implicación es considerar la conciencia como un flujo constante que está organizada según niveles diferenciales y según demandas diversas. Esta última posibilidad nos conduciría a ampliar las nociones de identidad, de agencia, de percepción y de interacción con el mundo. Esta interpretación es la que creemos podría derivarse de manera más coherente con lo expuesto, pero que no nos atrevemos a defender, ya que en el corto espacio de este artículo no presentamos los insumos necesarios para su defensa.

Independientemente de las implicaciones que se puedan derivar de las ideas presentadas en este escrito, es claro que la investigación actual sobre lo inconciente nos demanda nuevas consideraciones sobre lo cognitivo y nuevas herramientas para la comprensión del actuar humano. Este documento ofrece simplemente una serie de insumos que esperamos en el largo plazo adquieran una forma más precisa.

4. REFERENCIAS

Atkinson, R. & Shiffrin, M. (1968). Human memory: A proposed system and its control processes. En Spence, K.W.; Spence, J.T. *The psychology of learning and motivation (Volume 2)*. New York: Academic Press. pp. 89–195.

Baars, B. (1988). *A cognitive theory of consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bargh, J. A. & Pietromonaco, P. (1982). Automatic information processing and social perception: The influence of trait information presented outside of conscious awareness on impression formation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 43, pp. 437-449.

Basin, F. (1972). *El problema del inconciente*. Buenos Aires: Granica.

Bennett, H. L., Davis H. S., Giannini J. A. Non-verbal response to intraoperative conversation. *British Journal of Anaesthesia*, 1985; 57: pp. 174-179.

Bisiach, E. (1992). Understanding consciousness: Clues from unilateral neglect and other disorders. En A. D. Milner y M. D. Rugg (Eds.), *The neuropsychology of consciousness*. Academic Press.

Blackmore, S. (2004). *Consciousness*. New Cork: Oxford University Press.

Broadbent, D. E. (1958). *Perception and communication*. London: Pergamon Press.

Castillo, J. & Ruíz, G. (2004). El resurgimiento del problema del inconciente: su historia desde la psicología científica y el estudio del aprendizaje implícito. *Universitas Psychological. Bogotá*. 3, pp. 147-164.

Castillo, J. & Ruíz, G. (2004). El resurgimiento el inconciente: su historia desde la psicología científica y el estudio del aprendizaje implícito. *Univ. Psicol.*, 3, (2), pp. 147-164.

Cencillo, L. (1971). *El inconciente*. Madrid: Eds. Marova.

Cheesman, J. & Merikle, P. (1986). Distinguishing conscious from unconscious perceptual processes. En B. Baars, W. Banks, J. Newman (Eds.) *Essential sources in the scientific study of consciousness*. p. 519-540. Londres: The MIT Press.

Cherry, E. C. (1953). Some experiments on the recognition of speech with one and two ears. *Journal for the Acoustical Society of America*, 25, pp. 975-979.

Churchland, P. (2004). Knowing qualia: A reply to Jackson. En N. Block, O. Flanagan & G. Guzerelde, (Eds.). *The nature of the consciousness, philosophical debates*. (pp. 571-577) Londres: The MIT Press.

Claxton, G. (1999). *Cerebro de liebre, mente de tortuga*. Barcelona: Urano.

Colmenero, J. (2004). La atención y su papel en la experiencia conciente. *Anales de Psicología*, 20, 103-126.

Crick, F. & Koch, C. (1995) Are we aware of neural activity in primary visual cortex *Nature* 375, 121-123.

Dennett, D. (1991). *La conciencia explicada: una teoría interdisciplinar*. Barcelona: Editorial Paidós.

Dennett, D. (1995). The path not taken, commentary on Ned Block, "On Confusion About a Function of Consciousness," in *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 18, no. 2, 1995, pp. 252-53.

Descartes, R. (1641). *Meditations on first philosophy*. En Chalmers, D. (2002) *Philosophy of mind, Classical and contemporary readings*. p. 10-21. Oxford University Press: New York.

Dijksterhuis, A. & Nordgren, L. (2006). A theory of unconscious thought. *Perspectives on Psychological Science, 1*, pp. 95-109.

Dijksterhuis, A. (2004). Think different: The merits of unconscious thought in preference development and decision making. *Journal of Personality and Social Psychology, 87*, pp. 586–598.

Dijksterhuis, A., Aarts, H., & Smith, P.K. (2005). The power of the subliminal: Subliminal perception and possible applications. In R. Hassin, J. Uleman, & J.A. Bargh (Eds.), *The new unconscious*, pp. 77-106. New York: Oxford University Press.

Dijksterhuis, A., Preston, J., Wegner, D.M., & Aarts, H. Effects of subliminal priming of self and God on self-attribution of authorship for events. *Journal of Experimental Social Psychology*.

Farah, M. (1995). Visual perception and visual awareness after brain damage: A tutorial overview. En Ned Block, Owen Flanagan & Guven Guzeldere (Eds.) *The nature of consciousness*. p. 203-236. Londres: The MIT Press.

Freud, S. (1900). *La interpretación de los sueños*. En Obras completas, Vol. 4. Buenos Aires: Amorrortu Editores (1973).

Freud, S. (1905). *La sexualidad infantil. Tres ensayos de una teoría sexual*. En Obras completas, Vol. 7. Buenos Aires: Amorrortu Editores (1973).

Freud, S. (1924). Autobiografía. En Obras completas, Vol. 20. Buenos Aires: Amorrortu Editores (1973).

Freud, S. (1973). *Obras completas*, Vol. 20. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Froufe, M. (1997). *Inconciente cognitivo: La cara oculta de la mente*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Froufe, M., Sierra, B. & Ruíz, M. (2009). El “inconciente cognitivo” en la psicología científica del S. XXI, *Extensión digital, 1*, 2009.

Gardner, H. (1988) *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*. Madrid: Paidós.

Gómez, G. (2002). *Cuerpo, significativo y goce*. En *Desde el jardín de Freud*. No. 2. Bogotá.

Gurwitsch, A. (1979). *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*, Madrid: Alianza Editorial.

Haan, E., Young, A. & Newcombe F. (1987). Faces interfere with name classification in a prosopagnosic patient. *Cortex, 23*, pp. 309-316.

Hassin, R. (2004). Nonconscious control and implicit working memory. En Hassin, Uleman y Bargh, (Edits.) *The New unconscious*. pp.196-221. New York: Oxford University Press.

Hilgard, E., Morgan H. & McDonald (1975). Pain and dissociation in the cold pressor test. *Journal of Abnormal Psychology, 84* (3) pp. 280-289

James, W. (1900). *Principios de psicología*. Madrid: Daniel Jorro.

James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. New York and London: Green and Co.

Kahneman, D. (1973). *Attention and effort*. Englewoods Cliffs, N.J.:

Prentice-Hall Inc.

Kihlstrom, J. (1987). Hypnosis, memory and amnesia. *Philosophical Transactions of the Royal Society: biological Sciences*, 352, pp. 1727-1732.

Kihlstrom, J. (1990). Perception without awareness of what is perceived, learning without awareness of what is learned. Velmans, M. (Ed.), *The Science of Consciousness: Psychological, Neuropsychological, and Clinical Reviews* (London: Routledge, 1996).

Koriat, A. (2007). Metacognition and consciousness. In P. D. Zelazo, M. Moscovitch, & E. Thompson (Eds.), *The Cambridge handbook of consciousness* (pp. 289-325). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Kostandov, E. & Arzumanov, Y. (1977). Averaged cortical evoked potentials to recognized and non-recognized verbal stimuli. *Acta Neurobiol. Exp.* 37, pp. 311-324.

Kriegel, U. (2006). The concept of consciousness in the cognitive sciences: phenomenal consciousness, access consciousness, and scientific practice. P. Thagard (Ed.), *Handbook of the Philosophy of Psychology and Cognitive Science*. Amsterdam: North-Holland.

Lewicki, P., Hill, T., & Czyzewska, M. (1992). Nonconscious acquisition of information. *American Psychologist*, 47, pp. 796-801.

Lycan, W. (1996). *Consciousness and Experience*. Cambridge: The MIT Press.

Marcel, A. (1980). Conscious and preconscious recognition of polysemous words: Locating the selective effects of prior verbal context. In R. S. Nickerson (Ed.), *Attention and performance* (Vol. 8, pp. 435-457). Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Marcel, A. (1983). Conscious and unconscious perception: experiments on visual masking and word recognition. *Cognition Psychology*, 15, pp. 197-237.

Marshall, J. & Halligan, P. (1988). Blindsight and insight in visuo-spatial neglect. *Nature*, 336, pp. 766-777.

Merikle, P. & Daneman, M. (1998). Psychological investigations of unconscious perception. *Journal of Consciousness Studies*. 5, pp. 5-18.

Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de Cultura Económica.

Miller, J. (1942). *Unconsciousness*. London: Chapman & Hal, Limited.

Murphy, G. (1964). *Introducción histórica a la psicología contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.

Murphy, S. T., & Zajonc, R. B. (1993). Affect, cognition, and awareness: Affective priming with optimal and suboptimal stimulus exposures. *Journal of Personality & Social Psychology*, 64(5), pp. 723-739.

Neisser, J. (2006). Unconscious subjectivity. *Psyche*, 12, 1-14. Nueva York: Oxford University Press.

Payne, B., Lambert, J., & Jacoby, L. (2002). Best laid plans: Effects of goals on accessibility bias and cognitive control in race-based misperceptions of weapons. *Journal of Experimental Social Psychology*, 38, pp. 384-396.

Poppel, E., Held, R. y Frost, D. (1973) Residual visual function after brain wounds involving the central visual pathways in man. *Nature*, 243, pp. 295-296.

Reber, A. S. (1993). *Implicit learning and tacit knowledge: An essay on the*

cognitive unconscious. New York: Oxford University Press.

Rosenthal, D. (1986). Two concepts of consciousness. *Philosophical Studies*, 49, pp. 329-359.

Rosenthal, R. (1991). *Meta-analytic procedures for social research*. Newbury Park, CA: Sage.

Sacks, O. (1985). *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Schacter, D. (1992). Implicit Knowledge: New Perspectives on Unconscious Processes. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 89, pp. 11113-11117.

Schacter, D. L. (1987). Implicit memory: History and current status. *Journal of Experimental*.

Schacter, D. L. (1989). Memory. In Posner, M. I., editor, *Foundations of Cognitive Science*, pages pp. 683--725. Cambridge: The MIT Press.

Schacter, D. L. (1999). *En busca de la memoria. El cerebro, la mente y el pasado*. Barcelona: SineQuaNon.

Shevrin, H. & Dickman, S. (1980). The psychological unconscious: A necessary assumption for all psychological theory? En B. Baars, W. Banks, J. Newman (Eds.) *Essential sources in the scientific study of consciousness*. (2003). pp. 541-557. Londres: The MIT Press.

Shorojova, E. V. (1963). *El problema de la conciencia*, México: Editorial Grijalbo.

Spence, D. & Holland, B. (1962). The restricting effect of awareness: a paradox and explanation. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 64,

(3) pp. 163-174.

Stoering, P., & Cowey, A. (1997). Blindsight in man and monkey. *Brain*, 120, pp. 535-559.

Treisman, A. (1969). Strategies and models of selective attention. En B. Baars, W. Banks, J. Newman (Eds.) *Essential sources in the scientific study of consciousness*. (2003). pp. 207-225. Londres: The MIT Press.

Tye, M. (1991). A representational theory of pains and their phenomenal character. En N. Block, O. Flanagan & G. Guzzerdelde, (Eds.). *The nature of the Consciousness, philosophical debates*. (pp. 329-340). Londres: The MIT Press.

Weinberger, J. (2000). William James and the unconscious: redressing a century-old misunderstanding. *Psychological Science*, 11(6): pp. 439-445.

Weiskrantz, L. (1991). Disconnected awareness for detecting, processing, and remembering in neurological Patients. En Baars, B. Banks, W. y Newman, J. (Eds.) *Essential sources in the scientific study of consciousness*. Londres: The MIT Press.

Weiskrantz, L. (1997). *Consciousness lost and found*. Oxford: Oxford University Press.

Weiskrantz, L., Sanders, M. & Marshall, J. (1974). Visual capacity in the hemianopic visual field following a restricted occipital ablation. *Brain*, 97, pp. 709-728.

Young, A. Hellawell, D. & De Haan, E. (1988). Cross-domain semantic priming in normal subject and prosopagnosic patients. *Journal of Experimental Psychology*. 40, pp. 561-580.

CAPITULO III

LA MEDITACIÓN, CORRELATOS FISIOLÓGICOS Y MANIFESTACIONES PSICOLÓGICAS

Andrés Mauricio Sánchez Solarte ⁽⁴⁷⁾

Jaime Yáñez Canal ⁽⁴⁸⁾

Introducción

Al despertar en la mañana, cuando abrimos los ojos y lo primero que vemos es nuestro ambiente circundante, no reaccionamos de forma automática a los estímulos que puedan estar ahí, salvo que alguna amenaza esté presente, haciendo que nuestro sistema más primitivo de defensa nos prepare para la acción. Más bien, luego de regresar del sueño profundo tomamos conciencia de dónde nos encontramos, formamos una vaga idea de la hora actual, del lado de la cama que nos encontramos, para así colocar el primer pie fuera y comenzar la rutina diaria. La mayor parte de las veces, estas sutiles modalidades de percepción operan de manera no “conciente” ⁽⁴⁹⁾, pero a pesar de ello influyen en gran medida en la manera en que interpretamos y construimos la realidad. Este proceso de despertar de la conciencia puede establecerse a otros niveles más allá del simple acto de “darse cuenta” que acompaña, por defecto, al estado de vigilia.

El propósito de este trabajo, justamente, es presentar al lector uno de estos niveles de análisis que supone una piedra de toque para avanzar hacia una reconceptualización de lo que hasta ahora desde las ciencias

⁽⁴⁷⁾ Estudiante de décimo semestre del Departamento de Psicología de la Universidad Nacional de Colombia.

⁽⁴⁸⁾ Profesor asociado al Departamento de Psicología de la Universidad Nacional de Colombia.

⁽⁴⁹⁾ Por ahora entenderemos por inconciencia, el hecho de que ciertos contenidos de la experiencia están operando preatentivamente, es decir, que no ocupan el foco de atención en un momento dado, pero que, sin embargo, moldean y dan coherencia la experiencia más global y conciente del sujeto. Más adelante, veremos cómo la pérdida de la noción corporal-temporal da lugar a estados muy particulares de conciencia.

cognitivas y la psicología en general han asumido por conciencia. Se abordarán los diversos y extraordinarios estados de conciencia que se presentan al interior del entrenamiento meditativo, las variaciones corporales que tienen lugar ahí y finalmente la forma en que las líneas de desarrollo son transformadas como resultado de dichas derivas vivenciales. La discusión estará soportada en evidencia proveniente de las neurociencias así como en los reportes obtenidos de primera mano por meditadores experimentados. La brújula conceptual que guiará el desarrollo del presente escrito es que la conciencia ciertamente difiere de ser un simple epifenómeno, o un pasivo proceso de activación sensorial y más aún, es la puerta hacia una transformación funcional-anatómica del cerebro y por ende, hacia un cambio en la forma en que nos construimos como individuos y configuramos el mundo exterior.

1. LA CONCIENCIA Y LOS ESTADOS ALTERNADOS

Adentrémonos un poco más en el asunto e intentemos resolver algunos interrogantes que permitirán establecer un punto de partida para la discusión. Antes que nada. ¿Qué es la conciencia? Cualquier enunciado que pretenda dilucidar algo sobre la misma resulta menesteroso y truncado ante la pluralidad de posturas -en ocasiones contradictorias- que intentan explicar este fenómeno. Empero, los diversos intentos por aprehender la conciencia no son del todo fútiles y ofrecen a la comunidad investigativa algunos indicios de utilidad. La conciencia es un concepto, que como muchos en las ciencias que estudian al ser humano, no goza de una definición aceptada universalmente. Algunos “como Wundt, Dewey, Titchener, Angell, James y Rapaport lo equipararon al concepto de mente” (Klein, 1989 p.18), otros lo relacionan con la atención (Cariani, 2000; Crick, 1994; Gitelman, 2003; Llinás, 2003; Posner y Rothbart, 1992; Rees, Kreiman y Koch, 2002), otros con niveles místicos de comprensión, o con responsabilidades morales (Tugendhat, 1993), otros le atribuyen dimensiones ocultas (McGinn, 1990; Nagel, 1996), o cualidades difícilmente comprensibles por la ciencia (Chalmers, 1995, 2000; Searle, 1992) y otros intentan establecer niveles diferentes para abordar la complejidad de la conciencia (Changeux y Ricoeur, 1999; Velmans, 1996).

Dentro de esta caracterización de la conciencia hay algunos aspectos que pueden ser tema de debate y que motivan el desarrollo de nuestro trabajo investigativo. Por ejemplo, la idea de unidad y el papel de la conciencia, especialmente si ésta se entiende como regulación de la acción y de su influencia en ciertos estados fisiológicos. Con esta afirmación obviamente la conciencia dejará de verse como un epifenómeno sin ningún poder causal en la acción humana y simplemente como un proceso que acompaña de manera pasiva el proceder psíquico. Al afirmar que la conciencia tiene un papel causal no queremos significar que el sujeto opera independientemente de las determinaciones y operaciones fisiológicas de cualquier naturaleza. Lo que se quiere resaltar con esta formulación es que la conciencia es parte de un sistema dinámico, compuesto de infinidad de componentes que interactúan a diferentes niveles y con muy variadas formas de influencia y de determinación. En otras palabras, los componentes pueden generar un estado emergente con cualidades novedosas no explicables por la suma de procederes del nivel inferior de funcionamiento. Igualmente tal estado emergente puede, por su dinámica propia, generar o alterar el funcionamiento de los componentes particulares.

Podemos ilustrar este concepto de emergencia si pensamos en el comportamiento colectivo de una ciudad. Posiblemente el origen de las manifestaciones específicas, o del operar de una colectividad dependa de las creencias o actitudes de sus individuos o ciudadanos (el poco respeto de lo público, por ejemplo), pero el operar de esa colectividad, (especialmente si hay problemas de movilidad, o de espacio, o de seguridad) puede presentar ciertas particularidades que hacen que el comportamiento individual se altere o se exageren algunas de sus particularidades.

Con este ejemplo, nuestra referencia a la dinámica de doble influencia del cerebro y de aspectos psicológicos, la conciencia queda esclarecida. El funcionamiento mental obviamente está determinado por el funcionamiento cerebral, pero todo proceder psíquico demanda unas categorías específicas que puedan captar sus particularidades y a la vez pueden otorgarle algún poder causal a estas dimensiones psicológicas. Si pensamos en el estrés, por ejemplo, veremos cómo ciertos eventos psicológicos pueden alterar cierto funcionamiento fisiológico. Similar-

mente, ciertas prácticas meditativas pueden generar ciertas alteraciones neurofisiológicas y psicológicas.

La idea emergentista tuvo su difusión hacia la mitad del siglo pasado con Roger Sperry, quién argumentaba que las propiedades superiores de la interacción cerebral (dimensión de experiencia conciente) imponen su control causal sobre las propiedades del nivel más bajo de la infraestructura. Por lo tanto, para Sperry estas “*entidades superiores son una suerte de realidades causales en sí mismas*” (Sperry, 1966, citado en Austin, 1999 p. 17). La experiencia conciente nunca será determinada completamente por las propiedades de sus componentes, o por leyes que gobiernan sus interacciones, o por eventos aleatorios de la mecánica cuántica. Lo que la neurociencia revelaría de la conciencia es una clase distinta de un universo jerarquizado centrado en el cerebro, controlado por una rica profusión cualitativamente diversa de poderes emergentes que llegan a ser más y más complejos y competentes.

Dentro de este marco de referencia, podemos afirmar siguiendo a Charles Tart (1980), que la conciencia es un conglomerado de subsistemas funcionando en varias configuraciones dinámicas que interactúan entre sí. Así como la conciencia puede contemplar diferentes niveles explicativos que interactúan en muy y variadas formas, debemos establecer también que la conciencia se expresa de muchas formas y niveles, sin que ninguna de ellas pueda proponerse como la forma definitoria y única de la conciencia. De manera automática podemos atribuir conciencia tanto al estado de sueño con imágenes, como a los estados místicos o los estados de alucinación o de hipnosis. Muchos de los fenómenos variados de conciencia pueden presentarse en todos los individuos y ninguno de ellos puede establecerse como parámetro para analizar las otras restantes. Por esta razón no podríamos diferenciar a la conciencia en términos de procesos normales o usuales y de aquellos que muestran formas alteradas. La conciencia es un continuo que se expresa en diferentes momentos y con diferentes formas, las cuales se pueden proponer como manifestaciones que se pueden presentar de manera alternada. Por esta razón Austin (1999, 2006) propone hablar de estados alternados de conciencia en lugar de estados alterados.

2. PROPIEDADES GENERALES DE LA CONCIENCIA

Luego de la aclaración del por qué se usará aquí la palabra alternados para referirnos a estados cambiantes de la conciencia es momento de ver, en un nivel más específico, qué propiedades determinan el plano conciente en un momento dado. Dichas propiedades permiten una aproximación descriptiva para el funcionamiento fluctuante de la conciencia. Entonces, en estos términos, para Austin (1999) al menos cuatro aspectos son clave para explicar las alteraciones de la conciencia:

1. Campo: hace referencia al “interior” o “exterior” de nosotros mismos. La persona puede alternar entre uno u otro gracias a que las sutiles propiedades móviles de la atención ayudan a seleccionar si el foco es interno o externo.

2. Intensidad: Es el grado de conciencia presente en un determinado momento. Comienza con lo subliminal, seguida por una conciencia en alerta (vigilia) y culminando en un estado extraordinario de hiperatención, cuyo nombre técnico es *absorción*. Normalmente controlamos qué tan intensamente queremos experimentar una porción de los fenómenos (por ejemplo, qué tanta atención dedicamos a los párrafos de una lectura o con qué nivel de detalle observamos una flor). Sin embargo, en estados como las absorciones mayores (que se tratarán con más detalle en el apartado 7), tales atributos cambian involuntariamente.

3. Estructura: es ese grado de organización al interior de nuestra conciencia. En su usual escenario es común apreciar ese flujo caótico de imágenes, recuerdos, visiones del futuro y vagas fantasías. Sin embargo, funcionando simultáneamente (pero de forma sutil) se encuentran algunas pautas o nociones del *self*, que permanecen vagamente orientadas al tiempo presente, lugar y persona. Esto podría entenderse como un marco de referencia donde las vivencias de una persona particular son dotadas en alguna medida por una sensación de unidad, de que todo el tejido experiencial gira en torno a un eje.

4. Flujo: nuestra conciencia está constantemente en movimiento. Experiencialmente, nuestra atención se mueve de un contenido a otro, y ordinariamente dicho flujo sólo se interrumpe durante el sueño profundo. Empero, durante la

absorción interna se experimenta una sensación de estatismo. Un ejemplo cotidiano de esta suspensión del flujo conciente es la vivencia que todos hemos pasado cuando observamos las nubes durante un tiempo prolongado. En tales momentos, nuestra atención queda fijada en el panorama y no tenemos la sensación de estar “controlando” la dirección hacia la cual dirigimos la atención.

Con tal caracterización propuesta por Austin (1999, 2006) podemos preguntarnos cómo se manifestarían en casos límites, alejados de las expresiones normales de conciencia. Nos referimos a las experiencias místicas y a ciertos estados especiales que se observan en meditadores o en aquellos que se consagran a cierto tipo de prácticas con el fin de trascender el proceder cotidiano de la conciencia. Ese tipo de fenómenos, y ese tipo de interrogantes, que orientan nuestra preocupación investigativa, van a ser tema de las siguientes líneas.

3. EL FENÓMENO MÍSTICO

Una experiencia mística, genéricamente hablando, es toda aquella vivencia caracterizada por la no-sensación de sí mismo como un ente aislado de las demás posibilidades de experiencia, es decir, es una impresión de fundirse con todas las cosas, con todo cuanto nos rodea.

A continuación se incluye una lista con más características del fenómeno aquí abordado, la cual no pretende ser exhaustiva (Austin, 1999, 2006):

1. Ocasionalmente, una sutil sensación que algo está por suceder puede ocurrir, un vago preludio usualmente de unos minutos.

2. Las experiencias no se repiten exactamente de la misma manera. Durante un periodo de años, la misma persona puede tener varias experiencias, incluso del mismo subtipo⁽⁵⁰⁾. Estas no son estereotipadas, por el contrario, varían cualitativamente.

(50) Al hablar de subtipos se hace referencia al predominio de ciertas cualidades fenoménicas en ausencia/presencia de temporalidad, imágenes, sonidos y esquema corporal. Por ejemplo, un sujeto puede vivenciar varias alternaciones de la conciencia en las cuales se distorsione la sensación de temporalidad, ya sea que experimente una dilación o contracción de la misma.

3. En general, las experiencias, incluso dentro del mismo subtipo, tienden a evolucionar hacia comprensiones o pensamientos más profundos, en especial al interior de la tradición monástica⁽⁵¹⁾.

4. Los subtipos ocasionalmente llegan a yuxtaponerse, dando lugar a insólitas combinaciones y generando dificultad para clasificarlas. Las drogas psicodélicas realzan esta tendencia, tal como lo hacen algunas corrientes chamánicas que se consagran al uso de plantas enteógenas (*yahè*, *ayahuasca*, *peyote*, etc.).

5. Algunas experiencias extraordinarias causan cambios comportamentales inmediatos en la persona. Sin embargo, éstos tienden a desaparecer en las horas o días siguientes.

6. Si las experiencias son recurrentes es más común la presencia de cambios duraderos.

7. Finalmente, los rasgos de la experiencia mística no son olvidados, por el contrario son recordados claramente. Lo que pierde la persona son los viejos atributos disfuncionales de su personalidad.

En resumen, digamos que la experiencia mística es un estado alternado de conciencia caracterizado por una sensación de unión y de no-individualidad, que se evidencia con mayor frecuencia al interior de grupos religiosos, ascéticos o, valga la redundancia, místicos. Tales expresiones de conciencia pueden, en función de su intensidad y origen neuronal particular, suscitar cambios permanentes a nivel psicológico, que oscilan desde una nueva actitud hacia la vida hasta una transformación de esquemas cognitivos profundos que alguna vez determinaron la noción previa de sí mismo del sujeto.

Expuestas las características de cómo se reconocen los fenómenos místicos cabe esgrimir algo sobre el contenido experiencial de estos. Las experiencias

⁽⁵¹⁾ En un contexto monástico, bien sea de índole religiosa o no, las vivencias individuales son abordadas a la luz de la experiencia de miembros más expertos o de algún texto doctrinal donde otros han significado dichos acontecimientos con anterioridad.

místicas antiguamente (ya que este era un fenómeno descrito en textos antiguos de sacerdotes católicos), se asociaban a ciertas ideas o prácticas religiosas y se les daba un significado de comunicación o encuentro con Dios o cualquier otra deidad religiosa. Posiblemente esta estrecha asociación pudo deberse a que en muchos textos antiguos de la iglesia se calificaban ciertas experiencias en términos de encuentros con Dios y formas de expresión de personas especiales a quienes se catalogaba como santos. Realmente la experiencia mística puede expresarse, o mejor sentirse de muy variadas maneras según sean las creencias de las personas que pasan por esos estados particulares de conciencia.

Si una monja puede sentir que en ese momento se ha comunicado con Dios, otra persona puede sentir que se ha fundido con el universo, o simplemente ha roto toda dependencia con su yo, o con su mundo cotidiano.

Si bien la sensación puede ser común, el significado o la interpretación puede variar según sea el sistema de creencias o el nivel de conciencia (particularmente al interior de una tradición meditativa) que posea la persona que atraviesa por ese tipo de experiencias (Wilber, 1997). De la misma manera podemos aceptar que ese tipo de fenómenos han sido más frecuentemente reportados por personas que practican una religión o algún tipo de ritual o práctica especial que muestre un particular desprendimiento de las preocupaciones o costumbres de la vida que la mayoría de personas tenemos. Pero lo común en las personas que tienen este tipo de experiencias no es la idea religiosa o trascendental (en el sentido de desprendimiento de sí, por un dios o un ideal particular) sino el tipo de práctica o ritual a que se ven obligados en su vida monacal. Sea el rezo permanente, la meditación, la repetición de palabras o frases particulares, este tipo de prácticas tienen en común que buscan llevar la conciencia hacia estados particulares que podríamos caracterizar como transformadores, insufladores de un sentido que amplía la perspectiva vital del experienciador.

¿Están tales experiencias limitadas a una aparición aleatoria, o existe alguna forma de desencadenar su manifestación que podamos llamar

“más voluntaria”? ¿Tales experiencias pueden influir sobre el sistema nervioso autónomo hasta el punto de lograr cierto control sobre éste? Antes de responder a estos interrogantes es necesario ahondar en lo que la meditación es y distinguir entre las diferentes modalidades inherentes al concepto. Sólo entonces se considerará la evolución del meditador y la ocurrencia de fenómenos particulares como lo es la experiencia mística.

Nos referiremos solamente a la experiencia meditativa, no sin antes insistir que fenómenos similares pueden presentarse en otro tipo de experiencia repetitiva y ritualizada.

Comencemos por analizar dos de las tradiciones más difundidas y practicadas en el mundo entero. Nos referiremos especialmente a las prácticas meditativas de las tradiciones Yôga y Zen, por ser algunas de las más antiguas y más documentadas tanto en oriente como en occidente.

3.1. Tradiciones y formas meditativas

Existen diversas formas, estilos, variantes y caminos para desarrollar las facultades inherentes a cada ser humano, y en consecuencia, al hablar de meditación nos encontramos con igual variedad de técnicas. Sin embargo, en aras de simplificar la exposición englobaremos diferentes tradiciones en dos vertientes genéricas. Realizar una descripción detallada de cada una sería una tarea por demás extenuante y que a la vez supera los límites de este texto. Por ello, y con fines de simplificar la discusión, nos remitimos a la clasificación genérica enunciada por varios autores (Austin, 2006; Cahn y Polich, 2006; Wallace, 1999). Según estos autores las técnicas meditativas oscilan entre los polos de dos métodos generales, a saber, concentrativa y receptiva (*mindfulness*). Posteriormente, en este marco de referencia, profundizaremos en la meditación Zen y meditación Yôgica, en tanto se suponen como los representantes más salientes de cada categoría.

Tabla 1. Categorías generales de meditación

Meditación Receptiva	Meditación Concentrativa
Atención sostenida, desenfocada e inclusiva	Atención sostenida, enfocada y exclusiva, ayudada por la intención
Una toma de conciencia abierta, sin intención particular ni objeto específico de conciencia.	Una atención centrada en un punto, forzada y deliberada.
Nota cuando la atención se pierde	Mantiene la atención fijada
No cultivada por la fuerza	Requiere fuerza de voluntad
Un simple advertir de todas las cosas, de las distracciones, etc.	Funciona mejor en un ambiente libre de distracciones, físicas y mentales
Puede tornarse en introspección y comprensión.	No va acompañada necesariamente de comprensión alguna.
Abarca varias aproximaciones traducidas como “atención desnuda”, <i>mindfulness</i> , “sólo sentarse”, Vipasana, Zen, etc.	Abarca varias aproximaciones traducidas como el camino de las absorciones, <i>Shamatha</i> , Meditación Yôgica (<i>Samadhi</i> , etc.)

A continuación, ampliaremos y clarificaremos algunos términos y elementos del cuadro. En Sánscrito, el término Shamatha denota a la fundación de una atención descubierta, relajada. Su traducción literal sería: "morar en la tranquilidad", lo cual es el primer paso para "dejar ir" y permitir así el acceso a los próximos estados de la meditación. Una vez que se ha logrado esto, el meditador puede tornar su atención en modalidad receptiva o concentrativa. El objetivo de esta práctica es, según Wallace (1999), el desarrollo de una estabilidad y viveza atencional⁽⁵²⁾. Sin importar cuál técnica emplee el

(52) Estas afirmaciones toman forma en el contexto de una psicología Budista. Para ésta, el continuo de conciencia se compone de sucesivos momentos o “pulsos” de cognición que duran aproximadamente 10 milisegundos. En este continuo de percepción, sucesivos momentos de conciencia componen cogniciones no establecidas, esto es, objetos que aparecen a esta conciencia inatentiva pero que no son fijados. Lo que Wallace (1999) propone es que la estabilidad atencional incrementa en relación a la proporción de momentos establecidos de cognición del objeto de la intención. En otras palabras, si la estabilidad aumenta, muchos más pocos momentos de conciencia establecida están enfocados en algún otro objeto, lo cual se traduce en menor dispersión de la experiencia conciente. Complementariamente, el grado de viveza atencional “corresponde a la tasa de momentos de cognición establecida / no establecida: a mayor frecuencia de percepción establecida, mayor será la viveza. El logro de samatha implica una alta y excepcional densidad de momentos homogéneos de conciencia establecida.” (Wallace, 1999, p.177).

meditador, pareciera que alcanzar una cualidad atencional así es un buen punto de partida para los subsecuentes estadios meditativos. Más adelante se explicarán dicho estadios por los cuales atraviesan los practicantes en su camino hacia estados de iluminación.

Respecto a la práctica del Zen, los meditadores cambian de una a otra modalidad de atención en diferentes momentos. No obstante, predomina la apertura hacia la experiencia, es decir, el poner atención no focalizada a lo que sucede en el AHORA. Esta es la esencia de lo que suele llamar *mindfulness*⁽⁵³⁾. En últimas, las prácticas receptivas consisten en dejar surgir pensamientos y sensaciones sin mantener un foco específico de atención, esto es, teniendo conciencia del campo fenomenal como un observador atento y no apegado a la experiencia, sin juicio o análisis alguno (como en el Zen, el *Vipassana* y el *mindfulness*).

En el otro extremo, como en el caso del Yôga, los practicantes enfocan progresivamente la atención en variadas maneras y objetos, a veces internos y a veces externos. Es decir, en los métodos concentrativos sugieren el hecho de enfocar la atención en una imagen mental específica o actividad sensorial, como un sonido repetitivo, imágenes mentales, respiración, etc. (como en la Meditación Yôgica o *Samatha*).

En conclusión, aun cuando los métodos usados para elicitar estados específicos difieren entre ambos tipos de práctica (concentrativa vs. receptiva), producen por igual cambios en la vivencia personal del meditador, resultando en una experiencia expandida del *self* no centrada en el esquema corporal ni en contenidos mentales (Cahn y Polich, 2006, Wallace, 1999).

Hemos así aclarado, muy a grosso modo, cuáles son los tipos de meditación y algunas de las características básicas de los mismos. Con esto, estamos listos para adentrarnos a una revisión en alguna medida comprensiva de los diversos efectos, cambios y explicaciones que se han dado para tratar de abordar la práctica meditativa y la experiencia mística resultante de tal entrenamiento.

⁽⁵³⁾ El término *mindfulness* no tiene una traducción exacta al español. Puede definirse como una atención y conciencia plena del momento presente. Es decir, se trata de centrarse de un modo activo y reflexivo en el aquí y el ahora, en contraposición a la fantasía o el soñar despierto.

4. CARACTERIZANDO LOS ESTADIOS DEL PROCESO MEDITATIVO: DIFERENCIAS ENTRE EL ESTADO MEDITATIVO, SUEÑO, HIPNOSIS Y OTRAS FLUCTUACIONES DE LA CONCIENCIA

Ciertamente, la forma en que cada practicante encara el proceso meditativo varía en función de la técnica y el trasfondo especulativo de cada tradición, motivo por el cual, no es posible encontrar una sola manera de caracterizar la sucesión de estadios por los que atraviesa un sujeto particular en búsqueda de la iluminación. Tomemos a manera de ilustración el caso particular del Yôga. Primero, los practicantes deben alcanzar la abstracción sensorial (*práthyahara*), cortando así la entrada de *inputs* sensoriales provenientes del exterior haciendo más fácil fijar la atención en un solo punto (*dhárana*). El hecho de prolongar esta fijación de la conciencia finalmente da lugar a un estado de conciencia en el cuál cesa la fluctuación de la misma, parando el pensamiento y ofreciendo al yôgi una experiencia fenomenológica bien distinta a su estado ordinario de percepción. Con los años y la regularidad, finalmente es lograda la meta del Yôga, la cual es alcanzar el *Samádhi*, o estado de hiperconciencia (DeRose, 2007), que al igual que el *Satori* en el Zen o *Nirvana* en el budismo, no es susceptible de ser aprehendido por el lenguaje.

Lo que bien podríamos identificar como “común” en este recorrido por la senda del Yôga con otras tradiciones es la forma en que: a) el practicante comienza un entrenamiento básico donde ejecuta una serie de técnicas cuya finalidad es lograr mayor control sobre las funciones atencionales; b) una vez alcanzada cierta maestría en esta habilidad, el meditador se adentra en prácticas donde es instado a sintonizar la conciencia sobre un solo objeto (ya sea uno específico como una imagen, símbolo, palabra, sonido) o a ningún objeto en particular. De cualquier manera, tal maniobra catapulta al individuo a un estado de absorción en el cuál las propiedades de la conciencia se ven alteradas; c) finalmente, las absorciones sucesivas van generando cambios en la estructura neuronal y psicológica del individuo, donde tales estados pasan a consolidarse en rasgos permanentes del individuo (Wilber, 2007). En éstos últimos estadios, la experiencia meditativa alcanza otros matices y, como se verá más adelante, genera toda una serie de fenómenos

extraordinarios, tanto a nivel interno (i.e. experiencias místicas) como habilidades especiales poco comunes en la vida cotidiana (control voluntario de funciones del sistema nervioso autónomo, sinestesias, entre otros).

Antes de adentrarnos en estos estados extraordinarios y fenómenos corporales asociados, es pertinente darle a la meditación un estatus propio, diferenciándolo de otros estados de conciencia alternados como el sueño profundo, sueño REM, la hipnosis, entre otros.

En omisión de los hechos anteriormente expuestos, muchos consideran la meditación como una técnica que induce a estados de relajación orgánica, o una clase de sueño parcial. Tal afirmación pasa por alto tres hechos relevantes: Uno es que la meditación está asociada con cambios positivos de larga duración en cuanto a, por ejemplo, actitudes y conductas. Otro es que la meditación incrementa la frecuencia con que se presentan absorciones y la manifestación espontánea de *insights*. Finalmente, todos dormimos en las noches y algunos tomamos siestas durante el día, pero esto no fomenta el surgimiento de nuevas actitudes, o propende a la vivencia de absorciones o estados místicos. (Austin, 1999).

Halsband, Mueller, Hinterberger y Strickner (2009) retoman los estudios existentes en el campo y centran sus esfuerzos en diferenciar, tanto descriptiva como fisiológicamente, los estados meditativos de los trances hipnóticos. Ingenuamente se podría pensar (en tanto ambas enfatizan la focalización de la atención, concentración y el dejar ir los pensamientos) que la hipnosis y la meditación son algo semejante. Sin embargo, existen diferencias notables. La primera es que la hipnosis depende fundamentalmente de qué tan sugestionable sea la persona, mientras que la meditación se centra en la capacidad para centrar la conciencia en el aquí y ahora.

En la hipnosis la conexión con el hipnotista así como la absorción de su voz juega un papel clave, en tanto que en el contexto meditativo, estas interacciones interpersonales son poco relevantes al proceso. Durante la hipnosis el procesamiento sensorial se encuentra limitado y determinado por sugerencias. En oposición, tal procesamiento es enfocado y deliberadamente controlado en meditación *Samatha*. En *Vipassana* el procesamiento de los

inputs sensoriales está regulado principalmente por el monitoreo ambiental. (Halsband y cols., 2009).

A nivel neuronal, las diferencias más salientes se presentan en los patrones de actividad *alfa* y *theta*. Tanto en la hipnosis como en la meditación se presenta un aumento en la actividad *alfa* en la corteza frontal. Empero, bajo hipnosis los incrementos significativos se evidenciaron en las áreas centrales y temporales. Como aspecto interesante, solamente en la hipnosis se registraron aumentos en la actividad *theta* en ambos hemisferios, no siendo así durante la meditación. (Halsband, y cols., 2009).

En la misma línea, Boals (1978, citado en Austin, 1999) concluyó que la meditación es un complejo proceso para desplegar la atención. Y tal como se ha visto en los estudios anteriormente citados, y los que se verán a continuación, la generación de patrones de actividad cerebral particular (especialmente en zonas frontales y pre frontales) dan cuenta de rasgos que difieren significativamente del sueño profundo, y fenómenos hipnóticos, entre otros. Las variaciones en las concentraciones hormonales inmediatamente después de la práctica meditativa (o a largo plazo por igual) no son experimentadas por los individuos simplemente por el hecho de dormir. Prácticas como el Yôga y el Zen son susceptibles de adherirse a tal concepción.

5. EFECTOS DE LA PRÁCTICA MEDITATIVA SOBRE SISTEMAS FISIOLÓGICOS

A la fecha, los correlatos neuroeléctricos (i.e. EEG) de los estados alternados de conciencia propios de la práctica de *mindfulness*, *vipassana*, zen, hipnosis y meditación yôgica, no han sido estrictamente establecidos. No obstante, los hallazgos revelan incrementos en la actividad *theta* y *alfa* y decrementos en la frecuencia general de activación. En la misma línea, mayores niveles de actividad *alfa* están relacionados con menores niveles de ansiedad y estados afectivos positivos. (Austin, 2006; Cahn y Polich, 2006; Wallace, 1999).

Comencemos con un ejemplo de meditación Yôgica. Arambula y colabo-

radores (2001) indagaron por los correlatos fisiológicos de la práctica de *Kundaliní Yôga*. Para ello, realizaron un diseño de caso único, es decir, la investigación giró en torno a la medición de los cambios fisiológicos a lo largo de una sesión de meditación *Kundaliní*. El sujeto experimental fue un hombre de 59 años, un Yogui japonés con 32 años de experiencia en la práctica de varias formas de Yôga. El practicante se sentó en *Shiddhásana* (posición donde el talón oprime el perineo y el otro pie descansa sobre la pantorrilla de la pierna contraria), con los ojos cerrados alrededor de 10 minutos mientras los sensores de registro eran calibrados. Luego, permaneció otros 3 minutos mientras se registraba un pre línea de base. Luego de esto meditó durante 15 minutos con los ojos cerrados y finalmente 3 minutos de post línea de base con los ojos igualmente cerrados. Los resultados revelaron un decremento de 11 (pre línea de base) y 13 (post línea de base) a 5 respiraciones por minuto durante la meditación. Para los autores, esto sugiere un decremento en el *arousal*, que es a su vez consistente con otros hallazgos. Adicionalmente, se encontró un incremento consistente en la respiración abdominal sobre la torácica durante el periodo meditativo. Por otro lado, el EEG reflejó un aumento significativo en la producción de ondas *alfa* en el Yôgi cuando él entro en el estado meditativo, asociado con la respiración abdominal más lenta mencionada más arriba. En últimas, la respiración así decrementada podría estar asociada con el aumento en la actividad *alfa*, sin embargo, esta hipótesis aún no ha sido comprobada. Finalmente, un aumento en la actividad *theta* inmediatamente posterior al periodo meditativo se registró en este estudio de caso.

Aunque otros estudios han revelado la ocurrencia de patrones *theta* durante la meditación, no hay estudios que reporten esta clase de actividad en etapas subsiguientes a dicha práctica. (Corby y cols., 1978; Herbert y Lehmann, 1977; Jevning y cols., 1992, citados en Arambula y cols., 2001). Los autores sugieren que, en tanto los patrones *theta* están asociados con el placer, este hallazgo refleja la experiencia del Yôgi a lo largo de tantos años. En conclusión, el hecho de que el Yôgi pueda respirar continuamente a un ritmo de cinco veces por minuto sin experimentar la necesidad de aire o un *arousal* excesivo, con un incremento concurrente en la actividad *alfa* en la región occipital demuestran los efectos de la práctica sobre patrones corporales.

Adicionalmente, parece que los aumentos en la actividad *alfa* durante estados meditativos llegan a consolidarse como un rasgo estable en la actividad neuronal de los sujetos más allá de dichos estados (Austin, 2006; Cahn y Polich, 2006). Un grupo de epilépticos fueron entrenados e impelidos a practicar meditación Yôgica concentrativa durante un año. La comparación con las medidas de línea de base revelan un decremento en la banda 1-8 Hz y un incremento en la banda 8- a 12- Hz (Deepak, y cols., 1994 citados en Cahn y Polich, 2006). Igualmente, los meditadores trascendentales (TM) producen una desaceleración de 1- Hz en la frecuencia media en comparación con los controles (Stigsby, Rodenberg, y Moth, citados en Cahn y Polich, 2006) y una diferencia de 0.8 Hz en la actividad alfa entre meditadores novatos y avanzados de *Sahája Yôga* de la misma edad (Aftanas y Golocheikine, 2001 citados en Cahn y Polich, 2006).

5.1. Monjes desafiando la habituación y cambiando su ritmo cardiaco

La habituación es un fenómeno ampliamente conocido y estudiado en diversos contextos, bien sea con la presentación de estímulos visuales o auditivos con significado o carentes del mismo (como en *clicks*, *flashes* luminosos, nombres, llanto y rostros). Tales estudios con meditadores han mostrado que Yôgis hindúes no presentaron reacción a estímulos auditivos del exterior (Austin, 1999) así como tampoco a estímulos táctiles como sumergir la mano en agua helada (Anand y cols., 1961; Das y Gastaut, 1957; Wenger y Bagchi, 1961; citados en Cahn y Polich, 2006). Es decir, no muestran el fenómeno conocido como "bloqueo Alfa"⁽⁵⁴⁾. Dicho evento quizá tenga como fundamento que de alguna manera estos Yôgis detienen las señales entrantes en niveles preconcientes.

Por otro lado están los experimentos de Hirai (1977, citado en Austin, 1999) con monjes de la escuela Soto Zen⁽⁵⁵⁾. Según la evidencia, dichos

(54) Término que denota la desincronización de las ondas alfa en el EEG.

(55) Rinzaí y Soto son las dos sectas Zen más importantes. Ésta última parece poner más énfasis en la práctica del Zazen (meditación sentada), mientras que la secta Rinzaí usa los problemas de meditación (Koan) basados en los diálogos (Mondo), entre los antiguos maestros y sus alumnos (por ejemplo "¿Cómo suena el aplauso con una mano?"). Se espera que los estudiantes muestren al maestro su comprensión de un incidente de alguna forma directa no verbal (por ejemplo, señalando), en una entrevista privada denominada Sanzen.

monjes permanecían en un estado que él denominó "conciencia relajada con responsividad estable" (p.105). En tal estado estos sujetos presentaban bloqueo *alfa* (cambio en la actividad EEG) y no presentaban habituación al estímulo auditivo (los Yôgis del estudio inmediatamente anterior tampoco). Austin dice que tal vez, estos meditadores lograron sintonizar su atención en un modo distinto de funcionamiento, o tal vez estaban en un estado meditativo en el cual los mensajes significativos del exterior eran susceptibles de registrarse pero no se reaccionaba ante éstos emocionalmente. Todo lo anterior, es solo un preámbulo a la hipótesis de Austin (2006), a saber: Cuando la meditación catapulta al sujeto a estados de *absorción interna*, los clicks auditivos o cualquier otro tipo de estimulación sensorial no deberían alterar el registro de actividad en el ECG. La explicación propuesta es que el cerebro habrá bloqueado éstos y otros estímulos externos en un nivel subcortical.

Austin (2006), también menciona otros hallazgos. La práctica del *mindfulness*, una técnica de meditación receptiva (véase tabla 1.) durante 16 horas al día, por intervalo de tres meses, produce un incremento en la sensibilidad del sistema visual, esto es, mayor velocidad en el registro de información visual proveniente del exterior y riqueza en las cualidades de la misma (nitidez, colorido, etc.). Además, durante tal estado de conciencia se alcanza un mayor nivel de relajación, una baja tasa respiratoria, un incremento de la resistencia de la piel y de las ondas alfa en el EEG.

A continuación se describen estudios recientes realizados por Lutz, Greischo y Rawlings (2004, citados en Austin 2006) sobre ondas gama y su relación con diferentes estilos meditativos. Los sujetos en el primer estudio fueron meditadores tibetanos con un tiempo de práctica comprendido entre los 15 y 40 años, con un promedio de 10.000 - 50000 horas meditando. Su promedio de edad era de 49 años. Los sujetos del grupo control fueron novatos con 21 años de edad en promedio, que practicaron meditación durante una semana, una hora por día. En el momento en que los meditadores (los del grupo avanzado) decidían entrar en el estado meditativo particular, la caracterización del mismo incluía aspectos volitivos y sentimientos de amor y compasión no auto-referentes. Dicho estado fue registrado mediante el EEG que midió tanto la actividad gama (25-42 cps) como la actividad

de ondas más lentas (4-13 cps). Los resultados fueron los siguientes:

En la línea de base, durante el estado neutro de relajación no meditativo, los practicantes budistas tuvieron mucha más actividad gama por cantidad dada de actividad de ondas lentas que los controles novatos. Esta más alta tasa de ondas gama a actividad de ondas lentas fue especialmente evidente sobre los electrodos ubicados en la zona medial frontoparietal.

Alrededor de 5-15 segundos luego de que el periodo neutral terminaba, los meditadores avanzados (con más años de experiencia) comenzaron a entrar en su estadio de "pura compasión". Ahora, ellos desarrollaron gradualmente un alto grado, robusto y extraordinario, de actividad gama⁽⁵⁶⁾ sincronizada.

Las amplitudes de actividad gama inducida fueron cerca de tres veces más altas que aquellas alcanzadas cuando ellos intentaron imitar las contracciones ordinarias de los músculos alrededor de la cabeza que pueden ocurrir durante tal tipo de meditación, es decir, simulaban aspectos de dicho proceso meditativo sin entrar en el estado per se. Entre más horas de meditación acumuladas con los años, más alta fue su actividad gama absoluta.

Aparte, los mismos autores corrieron un segundo estudio independiente en torno a las respuestas evocadas a estímulos auditivos durante un estilo diferente de meditación denominado *presencia abierta*, el cual tiene como prerrequisito una relajación total de todos los músculos, incluyendo los de la cabeza. En general, el resultado de tal práctica es similar al del primer estudio, no obstante, este carece de componentes afectivos. Los resultados arrojaron sincronizaciones transcorticales de larga distancia, entre los módulos frontales y parietales. En un sujeto, el grado de sincronización entre los dos hemisferios incrementó alrededor del 30% durante la meditación. Estos efectos de sincronización fueron notablemente mayores en los practicantes budistas. Estudios paralelos utilizando fMRI mostraron señales facilitadas en el caudado y el putamen, tálamo, ínsula derecha, cíngulo anterior, y regiones mesofrontales izquierdas. En contraste, las señales estuvieron reducidas en las regiones mesofrontales derechas (Austin, 2006).

(56) Parece ser que la actividad gama está implicada en procesos que dan coherencia a la información sensorial. (Austin, 2006).

¿Qué significado tiene la actividad sincronizada de ondas *gama* que involucra a los lóbulos frontales y parietales durante la meditación? Para Austin, las representaciones corporales en nuestro lóbulo parietal pueden conceptualizarse como un marco de referencia sensoriomotor desde el cual las funciones ejecutivas de los lóbulos frontales pueden proceder. Si es así, esta actividad frontoparietal, acompañada por activaciones en el caudado y putamen posiblemente puede ser consistente con alguna clase genérica de experiencia preparatoria para lo que dichos meditadores budistas llaman compasión. No obstante, los budistas llaman la atención sobre el aspecto no-referencial de dicha compasión. Entonces, dice Austin (2006), dicha experiencia guarda mayor relación con la empatía, en tanto está dirigida hacia un objeto externo, es decir, algo no-autoreferido.

A propósito de las emociones, varios estudios muestran que los episodios positivos de júbilo emergentes durante el estado meditativo están correlacionados con actividad *theta* prominente y coherente en la parte frontal y posterior del cerebro. De igual forma, La actividad *theta* estuvo más sincronizada sobre las regiones anteriores y la línea media frontal, predominantemente en el lado izquierdo. Austin (2006) comenta que este hallazgo está de acuerdo con otras investigaciones que sugieren una tendencia general en la actividad frontal izquierda que correlaciona con nuestras más positivas emociones.

Otro estudio que podemos citar es el realizado por Hirai (1974, citado en Austin, 1999) quién realizó una prueba con 23 monjes de la tradición *Rinzai Zen* durante un retiro meditativo intenso de una semana de duración. Estos monjes presentaron las siguientes secuencias de cambio en el EEG cuando meditaron: a) ondas *alfa* organizadas aparecieron inicialmente, incluso cuando los ojos del monje estuvieron abiertos; b) la actividad *alfa* incrementó en amplitud; c) decremento en la frecuencia de ondas *alfa*; d) Trenes rítmicos de actividad *theta* ocurrieron incluso cuando los monjes no estaban en estado de sueño. Austin llama la atención con respecto al hecho que estos monjes presentaban poca habituación frente a estímulos auditivos externos. Cuando dichos estímulos eran registrados por los monjes, éstos desincronizaban sus ritmos *alfa*. Adicionalmente, Hirai clasificó a 4 de los 23 monjes como altamente eficientes, tres de estos monjes presentaron fuertes trenes de actividad *theta*.

En suma, los estudios demuestran que la práctica Yôgica (hacia el extremo concentrativo) estuvo caracterizada por la ausencia de bloqueo *alfa* y el Zen (hacia el extremo del *mindfulness* receptivo) se caracterizó por una carencia de habituación del bloqueo *alfa*. Estos resultados son consistentes con los reportes subjetivos de estar profundamente inmerso y abstraído de la experiencia sensorial durante las prácticas Yôgicas, así como también el tener más presente la experiencia sensorial momento a momento durante el *Zazen*⁽⁵⁷⁾. Con todo, los resultados no son unívocos, y aún es difícil establecer un único patrón de actividad cerebral correspondiente a determinado estado meditativo o rasgos de actividad surgidos a raíz del entrenamiento meditativo, en tanto que la replicación de los estudios ha presentado gran dificultad, atribuible a fallas en diseño experimental y consecución de sujetos experimentales adecuados.

Lo que sí es consistente en los estudios revisados, es el aumento de poder en las bandas *theta* y *alfa* y una desaceleración general de las frecuencias de actividad cerebral. Estudios recientes apuntan hacia un aumento en el poder y coherencia de ondas *gama* (Cahn y Polich, 2006).

5.2. Cambios en el ritmo cardiaco y respiratorio

De manera complementaria la literatura menciona cambios en patrones de actividad cardiaca como resultado de la meditación. Para comenzar podemos mencionar los hallazgos de Herbert Benson (1982, citado en Austin, 1999). En los estudios de este autor se encontró que luego de que sus pacientes practicaran cierta técnica de relajación diariamente, durante semanas y meses, éstos redujeron su presión sanguínea diastólica y sistólica, y tuvieron pocos latidos ventriculares prematuros durante el sueño y la vigilia. Cuando se encontraban en circunstancias estresantes, se dispararon los niveles de norepinefrina en los sujetos. A pesar de esto no presentaron aumento en la tasa cardiaca o presión sanguínea. Lo anterior sugiere que los sujetos experimentales de Benson, habían desarrollado una medida para contrarrestar los efectos estimulantes de la norepinefrina.

(57) Recuérdese que tanto el Yôga como el Zen presentan diferencias en sus metodología de trabajo (Andresen, 2000; Jevning et al., 1992; West, 1980a; Woolfolk, 1975; citados en Cahn y Polich, 2006)

En la misma línea, estudios recientes evidencian cambios en las oscilaciones de la tasa cardiaca asociados con una respiración lenta. Se sabe que durante cada ciclo respiratorio, un incremento en el tono parasimpático del nervio vago desacelera la tasa cardiaca temporalmente (Murata, Takashi, Hamada, y cols., 2004). El término técnico para este fenómeno es *sinus arritmia*. Sin embargo, la evidencia muestra que durante la práctica de meditación trascendental (en la fase de "trascendencia"⁽⁵⁸⁾) se presenta una facilitación para la ocurrencia de sinus arritmia independientemente de la respiración per se. En la misma línea, otro estudio muestra fluctuaciones altamente complejas en el ritmo cardiaco durante la práctica de meditación de *Kundaliní Yôga*. No obstante, estas fluctuaciones son significativamente más grandes que las formas usuales de sinus arritmia (Austin, 2006).

5.3. Meditación y psiconeuroinmunología

En años recientes una prominente área de estudio ha venido en ascenso: la psiconeuroinmunología. Dicho campo aborda el asunto sobre si nuestro sistema de creencias y experiencias concientes pueden afectar el sistema nervioso en varios de sus niveles. Austin (2006) afirma que las emociones negativas y experiencias estresantes generan moléculas conocidas como citocinas proinflamatorias. Una de dichas moléculas, interleukin-6, facilita la producción de la proteína reactiva-C, un bien conocido factor de riesgo para los ataques cardiacos.

Con relación al estrés y sus hormonas asociadas (como por ejemplo, ACTH y cortisol) es cierto que dichas respuestas juegan un papel adaptativo, en tanto preparan al organismo para hacer frente de forma rápida y efectiva a las demandas del medio. Sin embargo, nuestros cerebros, que ciertamente no son distintos del de un cromaón, no están preparados para la sobrecarga de información de esta era postmoderna y para las alteraciones que los estilos culturales producen. Todo este proceso da como resultado un deterioro del individuo y de su calidad de vida, llevando a muchos a buscar alternativas para tratar sus afecciones a nivel personal. El Zen y otras aproximaciones meditativas han probado ser un camino efectivo para aliviar los malestares del mundo moderno.

(58) Estado en el cuál el meditador reporta una disolución del esquema corporal y haber ido "más allá" de los límites propios del estado de vigilia.

En un estudio realizado por MacLean, Walon y Wenneberg y colaboradores (1997, citados en Austin, 2006) en el cual participó una muestra de meditadores trascendentales (todos hombres), se encontró que luego de 4 meses de práctica meditativa, dichos sujetos presentaban un decremento en las medidas de cortisol con respecto a la línea de base. En otra investigación, se emplearon 52 y 30 sujetos hombres para el grupo experimental y el grupo control respectivamente. Los sujetos del grupo experimental entraron en un programa de 2 meses de meditación concentrativa de la tradición Budista *Theravada*⁽⁵⁹⁾. Se realizaron varias medidas de los niveles de cortisol antes, y durante el experimento. Adicionalmente se aplicaron cuestionarios al final de la tercera y la sexta semana del programa de entrenamiento a los sujetos del grupo experimental para clasificarlos en dos subgrupos: a) aquellos que lograron meditar exitosamente y por ende alcanzaron un estado de tranquilidad; y b) aquellos que no pudieron hacerlo. Los resultados: ambos subgrupos de los sujetos experimentales disminuyeron sus niveles de cortisol significativamente con respecto a los del grupo control. Por otra parte, aquellos que lograron meditar con éxito mostraron un descenso en los niveles de cortisol con respecto a sus propias líneas de base (a las 3 y 6 semanas del entrenamiento). Por el contrario, "los del subgrupo no exitoso, no mostraron diferencias en sus índices, a las 3 y 6 semanas, con respecto a sus líneas de base" (Sudsuang, Chentanez y Veluvan, 1991, citados en Austin, 2006, p.55).

Similarmente, Infante, Torres-Avisbal y Pinel (2001, citados en Austin, 2006) corrieron un experimento con 19 meditadores trascendentales (TM) que buscaba responder a la pregunta sobre si la práctica regular de la meditación podría además afectar la rama simpática del SN y por ende, presentar menores niveles sanguíneos de catecolaminas, y menores grados de activación del sistema adreno-medular-simpático. En estos sujetos se encontró que sus niveles matutinos de norepinefrina (NE) fueron significativamente menores que los del grupo control. Lo mismo ocurrió con sus niveles de epinefrina. En vista de lo anterior, es posible afirmar que la práctica meditativa puede, si se realiza con regularidad, reducir los niveles sanguíneos de catecolaminas (como el cortisol y la norepinefrina) sugiriendo una menor

(59) "Thera" -viejo- y "Vada" -palabra-. Es una clase de budismo sin rituales y caracterizado fundamentalmente por el estudio, análisis, y sistematización de los varios estados de meditación.

activación del sistema adreno-medular-simpatético; es decir, se produjeron profundas modificaciones fisiológicas derivadas de la práctica meditativa.

Otro estudio (Carlson, Speca, Patel, y cols., 2003, citados en Austin, 2006) que demuestra la reducción de las respuestas del estrés se realizó con 42 pacientes postrados a raíz del cáncer (de pecho o próstata). Ellos accedieron a realizar un programa de 8 semanas de meditación *mindfulness*. Los resultados mostraron una mejora significativa en su calidad de vida, en sus síntomas de estrés y en la calidad del sueño. Así mismo, su producción de células T de interleukin-4 se incrementó en más del triple. El Interferón *gama* se redujo, al igual que la producción de un asino cerebral natural, el interleukin-10. En síntesis, los anteriores estudios apuntan hacia un impacto del entrenamiento meditativo sobre las funciones respiratorias (Arambula y cols., 2001), aumento en la producción de ondas *alfa*, inclusive hasta consolidarse en un *rasgo* de funcionamiento cerebral⁽⁶⁰⁾ (Aftanas y Golocheikine, 2001 citados en Cahn y Polich, 2006), y facilitación en la producción de ondas *gama* (Hirai, 1977, citado en Austin, 1999). Igualmente se encontró en los meditadores resistencia a la habituación por el canal visual y auditivo (Austin, 1999), así como también resistencia al dolor (Anand y cols., 1961; Das y Gastaut, 1957; Wenger y Bagchi, 196; citados en Cahn y Polich, 2006) y cambios en el funcionamiento cardíaco (Austin, 2006), entre otros.

Es conveniente anotar algo respecto a las dificultades metodológicas, no exclusivas de este tipo de investigaciones. Los impases presentes a la hora de obtener registros fisiológicos durante estos estados pueden dar cuenta de la variabilidad entre estudios. Por ejemplo, lo artificial de la situación experimental puede originar que el sujeto (el meditador) produzca ciertas hormonas (como las secreciones de la pituitaria) creando confusión sobre qué es lo que se origina, o no, en los estados meditativos. Así mismo los

⁽⁶⁰⁾ En un inicio durante el estado meditativo se evidencia un aumento en la cantidad de ondas *alfa* y *gama*. Notablemente, cuando el meditador regresa a su estado normal de funcionamiento (es decir, la vigilia), tales manifestaciones propias del estado regresan a los niveles de base. Por el contrario, si la práctica se torna regular, con los años dichas formas particulares de funcionamiento se consolidan en un *rasgo* propio del funcionamiento cerebral, o dicho de otra forma, se establece como *rasgo* del funcionamiento neural del individuo (Wilber, 2007; Austin, 2006).

objetivos de la investigación y las expectativas del sujeto pueden interferir en tales registros. Puede darse el caso en que el meditador piense "debo ser un buen sujeto para aportar más conocimiento a la ciencia" o por el contrario "¿por qué debo ayudar??". En fin, un sinnúmero de factores que van en un sentido contrario a las premisas originales de la meditación: no finalidad, pasividad y apertura a estados más profundos.

6. EL FENÓMENO MÍSTICO: ESTADOS ALTERNADOS MAYORES Y EXPERIENCIAS UNITIVAS

En las anteriores líneas hemos descrito las variaciones de ciertas funciones fisiológicas en situaciones de meditación, que incluso se presentan después de un corto proceso de entrenamiento en diversas técnicas meditativas. Pero algo más relevante en este escrito son los fenómenos de experiencia mística que se presentan solamente en las personas que han dedicado mucho tiempo a las prácticas meditativas.

Al comienzo del camino meditativo se vive de manera reiterada una sensación de relajación y descanso, como al despertar de una buena noche de sueño. Poco a poco, el camino comienza a adentrarse hacia lo profundo de nosotros mismos y es ahí cuando se llega a unos horizontes muy particulares de experiencia, caracterizados por la ausencia de pensamiento o de deseo de acción. Sin embargo, esto a su vez, nada más es el preludeo para un estado mayor de Absorción.

El termino Absorción sugiere que la atención llega a focalizarse por completo en un solo campo (ya sea externo o interno) excluyendo completamente la información perceptual proveniente de otras fuentes. Adicionalmente, la absorción implica que la sensación de un *self* físico se desvanece en esos momentos cuando la propia atención es enfocada o llevada más allá de sus límites ordinarios. La absorción puede catalogarse en dos tipos, a saber, externa e interna. La absorción interna es descrita experiencialmente como un vasto espacio interno, donde está ausente la sensación de un *self* corporal y de toda pista externa visual o auditiva. En contraste, en el otro tipo de absorción, la atención del meditador se enfoca intensamente en un

objeto externo (como una vela, o como el perderse mientras se observan las nubes) quedando absorto en este campo estrecho y concentrado.

Cabe agregar que estos dos tipos de absorción pueden presentarse mientras el meditador reposa tranquilamente sentado (por ejemplo en *zazen*) o durante el movimiento. Como ejemplo de esta última puede considerarse el flujo respiratorio (i.e. inhalación-exhalación) o una acción más compleja como el *khinin* (meditación mientras se camina), instancias en las cuales las barreras físicas del *self* se disuelven en el movimiento. Las dos siguientes figuras arrojan algo de luz sobre la forma en que nuestro *self* se organiza en el estado vigilia normal y sobre cómo llega a configurarse en una forma muy particular durante los estados de absorción interna. (Austin, 1999; 2006).



Figura 1: Campo mental ordinario. En Austin (1999).

Aquí se aprecia como los estímulos auto-referentes entran al tálamo desde el mundo exterior y se combinan con estímulos provenientes de varios eventos internos propioceptivos. Esta integración sensorial vendría a ser el eje físico del *self*, un marco de referencia estructural sobre el cual referimos nuestros conceptos e impresiones de existir como un sí-mismo separado del mundo externo.

En contraste, en la figura 2 se aprecia la configuración de una absorción interna mayor, esto es, un estado alternado mayor de conciencia en el cual la sensación del cuerpo físico se desvanece. Las barreras físicas ordinarias *Self* son borradas. En este gráfico las líneas punteadas sirven solo para indicar sus barreras previas. Lo que permanece es un atestiguar anónimo de una silenciosa, aumentada, clara, conciencia del ambiente.

Nótese que las sensaciones están bloqueadas, interrumpiendo no sólo el mundo exterior sino además información propioceptiva de la cabeza y el cuerpo. Las emociones sólo son experimentadas en las fases tardías de dicho estado durante la reconfiguración del *Self* en su estado normal.



Figura 2: Campo mental durante la absorción interna. En Austin (1999).

¿Existe algún tipo de evidencia o correlato objetivo de dicho fenómeno? Si es así, ¿Cuáles mecanismos pueden explicar la absorción interna? Austin nos presenta el siguiente cuadro donde se resumen las principales partes que pueden contribuir al fenómeno:

Tabla 2. Respuestas de estrés implicadas en la absorción interna (Austin, 2006, p. 319)

Categoría de Respuesta	Áreas implicadas en la Excitación El hipotálamo lateral	Cambios Subsecuentes	El Testimonio experimentado
Respuestas de estrés (61)	Partes de los núcleos basales del prosencéfalo	Excitabilidad hipocampal y cortical posterior incrementada.	Un rastro mnémico visual, siendo la expresión local discreta de una hiperexcitabilidad posterior cortical más generalizada e hiperconciencia.
	La parte posterior del núcleo reticular del tálamo.	El cierre del portal "talámico" sobre mensajes visuales, auditivos y somatosensoriales al nivel de los núcleos de relevo de primer orden del tálamo.	Una pérdida de la sensación física del <i>self</i> , dentro de un vacío de espacio reluciente, ilimitado, encantador.
	El arqueado y núcleo paraventricular del hipotálamo próximo a la línea media del cerebro	Co-liberación de varios péptidos en las regiones de la línea media del cerebro (CRF-enkefalinas, y beta endorfinas-ACTH) (62)	Un afecto retardado pleno y dichoso.

La cualidad de *no esfuerzo* es un atributo de los fenómenos de absorción que ha sido dejado de lado hasta el momento y que es susceptible de alcanzarse por medio del estilo meditativo conocido como *Advaita*. Dentro de esta tradición suele describirse como algo “trascendental”, o de “conciencia pura”. Parece ser que durante el mismo, la sensación de espacio, tiempo y *self* físico está ausente. Entre los correlatos del estado de *Advaita* se

(61) Las respuestas de estrés pueden ser incitadas intencionalmente. Esto puede ocurrir durante formas de meditación concentrativa, prolongadas e intensivas. O bien pueden surgir más o menos inadvertidamente. “Las respuestas de estrés pueden además activar receptores en el locus ceruleus, amígdala, núcleo paraventricular del hipotálamo, y corteza prefrontal de la línea media que median funciones excitatoria”. (Austin, 2006 p.319)

(62) CRF, factor liberador de corticotropina; ACTH, hormona adenocorticotrópica.

encuentran: supresión respiratoria (respiración apnéustica); amplitudes más altas de *sinus arritmia* respiratoria; amplitudes *alfa* más altas en el EEG; coherencia *alfa* más alta en el EEG; líneas de base más bajas en conductancia de piel; respuestas de conductancia de piel más largas; mayores respuestas de conductancia de piel a sonidos externos en el inicio de los episodios de supresión respiratoria (Fehr, 2002 citado en Austin, 2006). Para efectos de nuestra caracterización de los fenómenos de conciencia más extraordinarios es notable resaltar que tal cualidad de “no esfuerzo”, de “dejar ir” es un prerequisite para la absorción meditativa. Al inicio de las absorciones o inclusive durante estados alternados mayores (como las experiencias místicas), afirma Austin (2006), es posible experimentar esta ausencia de todo esfuerzo y volición. En este aspecto la experiencia parece surgir de alguna modalidad de procesamiento abajo-arriba, en lugar de ser el resultado de una función cognitiva arriba-abajo.

En el siguiente apartado se describirán genéricamente y con mayor detalle, las fases y las cualidades de los estados unitivos o mejor aún, de unión mística. Las absorciones componen un estado previo, un punto de parada en el camino hacia los estados místicos derivados de las diversas prácticas meditativas. A través de las absorciones el meditador va experimentando paulatinamente cambios en la forma en que sus procesos atencionales funcionan. Wilber (2007) considera que es la vivencia repetida de este tipo de estados los que progresivamente van conformando un estadio particular en el desarrollo de la conciencia. Así, cualidades tales como disolución corporal, ausencia de dimensiones de tiempo y espacio, y el no-esfuerzo son aspectos propios y conducentes a las experiencias místicas. Empero, una de las diferencias fundamentales entre estos estados previos de absorción y la experiencia mística en sí, es que las primeras no necesariamente favorecen la ocurrencia de *insights*, es decir, comprensiones ideoaffectivas sobre experiencia vitales del sujeto que cambian la narrativa o visión que el individuo tiene de sí mismo, de experiencias pasadas y de la percepción general del mundo circundante.

Las experiencias unitivas suponen una ruptura total de los esquemas de organización corporal, temporal, espacial y en general el *self* mismo se ausenta temporalmente para dar lugar así a un fenómeno transformador. Si

bien algunos de los términos empleados en el cuadro tales como “Realidad Última” o *Nirvana* proceden de marcos de referencia bien diferentes al de la terminología científica, su funcionalidad no se pierde, esto es, que sirven para intentar describir en el lenguaje una experiencia de tipo no lógico, no racional, sin estructuración coherente y esquematizada. De ahí que tales expresiones guarden mayor semejanza con la poesía que con un glosario de texto académico.

En psicología se carece de un lenguaje claro para dar cuenta de esta experiencia. Posiblemente la intensidad de la emoción, o las sensaciones que experimenta el sujeto en una experiencia mística le conduzcan a un estado de confusión particular, o simplemente el estado subjetivo generado sea imposible de describir al ser la experiencia tan única y al carecer de palabras del lenguaje corriente para expresar sus sensaciones. Además en tales experiencias las definiciones del *self* y funciones psicológicas superiores suelen estar ausentes. Al desaparecer el marco de referencia previo del individuo la experiencia sucede fuera de una agencia particular y por tanto, el lenguaje (en tanto parte de los esquemas estables de funcionamiento del individuo) no logra aprehender las cualidades del estado místico así vivenciado.

Una forma de describir esos estados de unidad se da en la tradición Zen. La palabra *Kensho* proviene de “*ken*” cuyo significado es ver dentro de algo; “*sho*” significa la verdadera naturaleza. ¿A qué se alude con “verdadera naturaleza? Para Katsuki Sekida, la respuesta radica en vivir la realización de que “tú, yo y todos los objetos del mundo están ahora unidos. Es cierto que ellos se encuentran fuera de ti, pero también se interpenetran unos con otros... no hay resistencia entre tú y ellos” (Skeida, 1975 citado por Austin, 1999, p. 542). Con todo, *Kensho* no es un término que describa el estado final al que todo practicante Zen aspira.

Tal estado último es denominado *Satori*. En esta fase final, el *experiant* comprende que hay un Gran mundo, que todos los seres y elementos del universo son coextensivos, no hay un *self* individual y un “Gran” otro en el extremo opuesto. Curiosamente, en la tradición Yôgica se hace una distinción similar respecto al estado final al que aspira todo Yôgi, a saber *Sâbija Samâdhi* y *Nirbija Samâdhi* (DeRose, 2007). A continua-

ción se presenta una lista de las principales cualidades de tales estados; las primeras ocho expuestas por el Maestro D. Suzuki (1958, citado en Austin, 1999), las cinco siguientes por Pahnke (1972, citado en Austin, 1999), y las restantes agregadas por el mismo Austin (1999) y que son tomadas en conjunto en tanto se complementan y dan una noción global de estas experiencias.

1. *Más allá de la racionalidad*. El sujeto no puede explicar el episodio lógicamente en términos de alguna otra experiencia personal anterior.

2. *Insight intuitivo*. La comprensión lleva consigo no sólo conocimiento universal, sino que de igual forma clarifica asuntos de la existencia personal.

3. *Confiablez*. Profundas verdades son reveladas con plena certeza. Ningún argumento lógico las refuta.

4. *Afirmación*. El humor y tono es fuertemente positivo hacia toda la existencia. Tal suceso es positivo aunque su descripción pueda contener palabras negativas.

5. *Sensación de trascendencia*. La experiencia puede llevar consigo una sutil sensación de haber surgido en otro lugar (y por tanto, puede ilustrar la paradoja de ser “real” y “de otro mundo”).

6. *Tono impersonal*. Entre los budistas, una iluminación repentina no se refiere a la imagen de Buda o alguna otra noción inventada por la persona. En tal contexto hay diferencias con otras tradiciones como el Cristianismo, en el cual durante tales experiencias se afirma que la Virgen María o Cristo están presentes.

7. *Sensación de exaltación*. El *experiant*⁽⁶³⁾ siente una infinita expansión de nuevos atributos y capacidades.

(63) Esta expresión hace referencia al hecho de atestiguar o vivenciar la experiencia conciente aun cuando las propiedades autorreferenciales de la misma están ausentes.

8. *Momentaneidad*. El episodio es abrupto en el comienzo y breve.

9. *Unidad externa*. El mundo entero es experimentado como uno. El asunto central de esta unidad es que no hay distinciones entre sí mismo (*self*) y otro, y ninguna distinción entre las partes del gran conjunto.

10. *Cambios en los límites de tiempo y espacio*. No sólo el tiempo está ausente, sino que un sentido de “eternidad” invade la experiencia. Además, un sentido de “infinitud” está presente, debido a que las viejas barreras mentales que se refieren al espacio físico como algo limitado caen.

11. *Inefabilidad*. La experiencia parece imposible de comunicar, porque elude a todas las palabras y categorías descriptivas con las que se está familiarizado.

12. *Objetividad y realidad*. La experiencia es “más real que la realidad”. La verdadera naturaleza de las cosas es vista al interior de ellas como éstas realmente son.

13. *Cambios subsecuentes y persistentes de la actitud y conducta*. La experiencia cambia la manera en que los sujetos piensan sobre ellos mismos y sobre el resto del mundo, y eso transforma su conducta.

14. *Perfección*. El mundo revelado es asombroso en su perfección. Esto da lugar a la sensación de que éste es sagrado y es para ser conservado.

15. *Más allá del hacer*. Hay poca moción o impulso por intervenir. Nada resta por ser hecho en la superficie de dicha perfección.

16. *Sentido de liberación*. Miedos, vanidades y todas las demás ambivalencias del *self* caen. El *experiant* siente una sensación de total liberación física y mental.

17. *Cualidad memorable*. La experiencia impacta profundamente y

es altamente valorada. Algunos fragmentos del conjunto son imborrables. La persona de hecho puede rastrearla en la memoria por un esfuerzo de voluntad, pero la experiencia conjunta no puede ser duplicada en pensamientos o alguna otra clase de imaginación.

18. *Inimaginable*. La experiencia es inconcebible. Es cierto que las absorciones internas previas dan una idea de que el *self* físico puede ser dejado de lado. Pero el *Kensho* se dirige más profundamente. El *experiant* se asombrará por la manera en que éste corta todos los constructos psíquicos dejando sólo la visión objetiva en su lugar.

En el siguiente cuadro tomado del texto de James H. Austin “*Zen & the Brain*” (1999), se presenta de manera sintética una taxonomía general de los fenómenos unitivos o, más claramente, experiencias místicas; y de las diversas realizaciones o *insights* derivados de cada uno de los mismos. Incluye una descripción de los atributos del estado, impresiones sensoriales del campo de conciencia, nivel de presencia de atributos del *self* psíquico o físico y el nivel de transformación que impulsa cada uno de los mismos. A parte de las cualidades anteriormente expuestas, es de gran utilidad realizar una distinción al interior de las experiencias unitivas mismas. La categoría I describe aquellas experiencias en las cuales toda dualidad o separación entre el sí-mismo y los objetos queda erradicada. Las categorías II, III y IV describen fenómenos de unidad en los cuales remanece alguna cualidad o aspecto del *self*, tanto físico como psíquico que permea la experiencia del meditador.

Tabla 3. Variedades de “Unidad” (Austin, 2006, p. 343)

Categoría	Descripción	Resumen del Campo de Conciencia	Estados del <i>Self</i> Físico y Psíquico	Potencial de Transformación ⁽⁶⁴⁾
I. Fase A: Unidad entre la diversidad, "Todo es Uno"	Se aprecia una inmanencia aloctónica; coherencia integral; realidad objetiva, no dual; eternamente "tal como es"	Las percepciones son transfiguradas; las realidades mundanas son percibidas ahí como "realidad"; la perfección es explícita.	Ausente	0+-
I. Fase B: Una completa apreciación de unidad; en retrospectiva, "todo es Uno, en perpetuidad"	Se vivencia una "realización" inmediata, retrospectiva y apreciativa; "Samsara no es ningún otro que Nirvana"	Una reconciliación profunda y reflexiva con lo que la primera fase no dual acaba de implicar y continúa implicando.	Un diminutivo, elemental "yo" está emergiendo	+....
Categoría provisional II: "Todo es uno, incluyendo algunos aspectos cuasi-físicos del <i>self</i> "	Puede parecerse a aquellas en las fases A y B, pero con presencia de algunos otros componentes descriptivos, lo cual sugiere la presencia de una categoría diferente.	Se vivencia una recolección literal de lo que podrían ser algunas representaciones cuasi-físicas consistentes con el <i>self</i> .	Se encara una paradoja: internamente vacío de "self", aun algunas de sus representaciones físicas externas están incluidas, es decir, permanecen algunas nociones de corporalidad, de sentirse como poseedor de un cuerpo aunque sin límites ni forma.	+....
Categoría provisional III: "Todo es uno, incluyendo algunos aspectos de mi psique que son no físicos"	Menor evidencia de las cualidades mencionadas más arriba	Una identificación figurativa, más implícita con conceptos "mentales" más refinados referibles a sutiles funciones del <i>self</i> psíquico.	Se encara una paradoja: internamente vacío del "self" aun algunos de sus sutiles conceptos psíquicos están incluidos.	+....
Categoría provisional IV: "Todo es uno" a niveles de comprensión que pueden evolucionar hacia una experiencia más fundamental de "Ser" la Última Realidad. Apreciar el Gran Cuadro ⁽⁶⁵⁾	Elude la descripción: Una más profunda "Unidad" coexistiendo con las profundidades del vacío en la primera fase... luego, evolucionando más allá de la Unidad hacia una sensación propioceptiva y psíquica más profunda de identificación al nivel de Ser más allá de la Unidad.	Sondea profundidades que están "totalmente más allá"	Se encara una paradoja: internamente vacío de "self". Aun algunos restos de conciencia básica coexisten con sus contrapartes propioceptivas durante la primera "Unidad", y esta conciencia posteriormente confirma la impresión de "Ser"	+++....

Conviene resaltar nuevamente que, el proceso que comienza con un simple entrenamiento atencional pasa a generar estado de absorción, los cuales al hacerse cada vez más frecuentes y duraderos van preparando el terreno para la ocurrencia de fenómenos unitivos. La recurrencia de estos últimos es lo que finalmente concluye en una experiencia absoluta, que las tradiciones meditativas denominan con el término *iluminación*.

A propósito de las experiencias unitivas que pueden incluirse en la categoría II, Meister Eckhart (c.1260-c.1328) escribió hace ya varios siglos: "El ojo con el cual veo a Dios es el mismo ojo con el cual Dios me ve". ¿Es esto alguna frase poética? Ciertamente no. Una experiencia semejante fue reportada por un meditador Zen:

“El universo era yo y yo era el universo. Miré hacia el cielo y esa experiencia fue exactamente como mirarme en un espejo. No lo digo de forma metafórica... Yo sentía la misma sensación sin importar a donde mirara... Miré hacia el asfalto y éste era mi cara...el puente era yo que miraba fijamente detrás a mí mismo...era una sensación física, como si el cielo tuviera mis ojos y pudiera verme a mí mirando hacia él... Ese estado fue ‘verdadero’... más verdadero que el estado que había considerado como normal hasta entonces”. (Warner, 2003, p. 96). pudiera verme a mí mirando hacia él... Ese estado fue ‘verdadero’... más verdadero que el estado que había considerado como normal hasta entonces”. (Warner, 2003, p. 96).

(64) “El Uno” u “Unidad” mezcla varias cualidades de experiencia en una impresión neta. Sin embargo, la profundidad de los insights y de las fluctuaciones emocionales que la acompañan puede variar. En las tradiciones meditativas se mantiene por consenso la idea de que, cuando los estados de mayor comprensión (insight) ocurren y presentan algunas cualidades señaladas en las categorías II, III y IV, dichos estados son susceptibles de generar una mayor transformación en el meditador. Para Austin, el índice de impacto de uno de estos estados está en función de variables como rasgos de personalidad, la naturaleza de los insights, el contexto inmediato, y el contexto social.

(65) El concepto del Gran Cuadro o Gran Pintura tiene raíces en el Taoísmo. Alude al hecho de que las cosas simplemente son, que han permanecido ahí, sin espacio ni tiempo, sin principio ni origen. Para más información al respecto sería conveniente revisar algún diccionario Budista o literatura especializada en el tema.

Ciertamente, al hablar de experiencias unitivas o fenómenos místicos, el tipo de caracterización, tanto a nivel psicológico como fisiológico, cambia. En el caso de las Absorciones y otros niveles se presentaban estudios de corte experimental que intentaban determinar las variaciones neurofisiológicas de los fenómenos meditativos. Con las experiencias místicas es más bien difícil llevar a cabo una descripción semejante en tanto que no se han corrido estudios controlados debido a la dificultad de inducir tales experiencias a voluntad. Por tanto, la bibliografía a la fecha solamente contiene descripciones de tipo narrativo ofrecidas por los mismos meditadores y por tanto, sujetas a su marco de referencia particular. Es decir, el budista, el cristiano, el yôgi o el chamán, hablarán de la experiencia utilizando elementos propios de la comunidad verbal dentro de la cual están inmersos.

Para finalizar esta exposición nos referiremos a ciertos fenómenos que nos permiten complementar las particularidades de estos estados alternados de conciencia. Adicionalmente a las variaciones fisiológicas descritas en un apartado anterior con los meditadores normales, las personas que han alcanzado niveles avanzados en este proceso de meditación exhiben ciertas características en su funcionamiento corporal que nos manifiestan nuevas dimensiones de la mente humana y nos permiten rescatar el papel activo de la conciencia en la determinación de ciertos estados corporales y de la conducción de ciertas formas particulares de vida.

A continuación se presentan otros datos de los efectos de la meditación, con el fin de apreciar las consecuencias en los cambios en las sensaciones y el control sobre ciertos funcionamientos corporales por parte de individuos quienes han alcanzado altos niveles dentro del entrenamiento meditativo.

7. PROEZAS FÍSICAS Y FENÓMENOS CORPORALES ASOCIADOS AL ENTRENAMIENTO MEDITATIVO

En el transcurso de la historia, las personas han ligado la práctica meditativa con el desarrollo de habilidades sobre-humanas. Aclárese de antemano que por este calificativo no se quiere denotar la presencia o intervención de alguna fuerza sobrenatural. Por sobrehumano se entiende aquí capacidades que las personas comúnmente no pueden realizar, pero que no obstante son

susceptibles de alcanzar mediante prácticas que han sido probadas y refinadas a lo largo de los siglos.

En el año 2006 la cadena *National Geographic* realizó un documental acerca de las increíbles proezas de un grupo de guerreros exhibiendo técnicas *Chi-Kung Tieshan*, quienes frente a las cámaras mostraron cosas que antes, solo se creía, eran mitos urbanos. Entre tales demostraciones de dominio sobre el estado corporal y mental, uno de los maestros soportó todo el peso de su cuerpo sobre una espada a la altura de la garganta, además de soportar una buena serie de golpes en la parte frontal de su torso. Sin embargo, la que quizá sea la más impactante es ver a 3 maestros de *Chi-Kung* mover un camión de 9 toneladas con una cuerda atada a sus testículos. Según estos “toma años de entrenamiento lograr esta ejecución. La clave de todo radica en concentrar el *Chi*. En este contexto, *Chi* denota toda manifestación de energía presente en la naturaleza. El *Chi* es canalizado y conducido por medio de la respiración y la sintonización en un estado no convencional de conciencia.

Existen reportes de prácticas meditativas realizadas por ermitaños tibetanos -en una suerte de competencia- que generan calor psíquico, al que denominan "*Gtum-mo*". Cubiertos con una sábana, se sientan delante de un lago congelado en los Himalayas donde son impelidos por su maestro a sumergir el trozo de tela en el agua. Una vez empapada, la sábana es envuelta alrededor de cada uno de los monjes. La meta es generar el suficiente calor para ignorar el frío y secar la tela. Una vez seca, el proceso es repetido una y otra vez hasta alcanzar el máximo de sábanas secas en una mañana (David-Neel, 1965 citado en Moreman, 2001).

Benson (1982, citado en Moreman, 2001) encontró cambios notables en el calor corporal en monjes tibetanos que practicaban el *gtum-mo*. En este estudio, el calor en varias áreas corporales de los sujetos aumentó cerca de 8 grados centígrados mientras que el aire circundante lo hizo en 3 grados. Si bien, para secar las sábanas empapadas de agua helada se necesita muchísimo más calor, el hecho de poder generarlo a través de la meditación es un hecho empíricamente demostrable. Estas habilidades son reportadas en la literatura védica y en los *Shastras* como *Siddhis*, o poderes ocultos que

son adquiridos por el yôgi conforme su práctica alcanza cierta profundidad. (DeRose, 2007).

Dentro de estas “proezas psíquicas” podemos referirnos a las experiencias reportadas sobre el control del dolor. Suele afirmarse que es posible bloquear -con entrenamiento extensivo en ciertas técnicas de Yôga-, las sensaciones de dolor durante la meditación (Ryusuke y cols., 2005). Ryusuke y colaboradores (2005) investigaron a un hombre de 65 años (practicante de Yôga durante los últimos 38), quien afirma no sentir dolor cuando entra en cierto estado meditativo. Para el experimento, el sujeto intencionalmente focalizó su conciencia en la idea de “no sentir dolor” frente a la lesión cutánea con láser, la cual había sido administrada con antelación. La meditación continuó durante 15 minutos más, simultáneamente al registro de la magnetoencefalografía (MEG) y resonancia magnética funcional (fMRI). Estos datos fueron contrastados con registros previos de la misma situación experimental con sujetos normales.

La comparación reveló que los niveles de actividad en la corteza somatosensorial secundaria- ínsula y corteza cingulada no alcanzaron niveles de activación significativos durante la meditación. Los hallazgos son consistentes con el reporte subjetivo de ausencia de dolor durante dicho estado. Sorprendentemente, la actividad talámica registrada en la fMRI decreció, alcanzando su pico a los 6 segundos, aunque el nivel de cambio no fue significativo. Aunque el proceso no es claro, parece ser que algún mecanismo psicológico endógeno tiene lugar ahí bloqueando el procesamiento del dolor en la corteza somatosensorial primaria y secundaria, ínsula y corteza cingulada. (Ryusuke y cols., 2005).

En síntesis, la práctica extensiva de Yoga genera cambios en la manera de percibir el dolor y en el funcionamiento de los mecanismos corticales y talámicos subyacentes. En la misma línea, otros hallazgos indican que la práctica de meditación *mindfulness* durante 20 minutos por 3 días resulta efectiva a la hora de reducir la percepción del dolor y ansiedad comparados con sujetos control. (Zeidan, Gordon, Merchán y Goolkasian, 2009).

Análogamente, Peper, Wilson, Gunkelman, Kawakami, Sata y Barton

(2006) realizaron un estudio de tolerancia al dolor en un Yôgi Japonés con 37 años de experiencia en varias formas de Yoga. Luego de entrar en un estado de conciencia particular, el sujeto tomó su lengua con la mano izquierda y con la derecha perforó su lengua con una lanza metálica de 3mm de diámetro y 45 cm de largo. El yôgi no reportó experimentar dolor antes y después de la perforación lingual. Posterior a la retirada de la lanza, no se evidenciaron señales de sangrado o lesiones físicas, inclusive al día siguiente. Los registros fisiológicos concuerdan con la experiencia subjetiva así reportada, evidenciándose un decremento de la actividad en el EEG (predominancia de actividad delta) en las áreas cerebrales centrales (sistema límbico) durante la perforación. Para los autores, tales patrones de actividad cerebral son similares a los que suelen manifestar personas bajo los efectos de la analgesia.

8. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

En el estudio de la conciencia son muchos los interrogantes que se han formulado desde diferentes disciplinas y abordajes metodológicos. Dentro de estos interrogantes podemos señalar aquellos preocupados por la caracterización de la conciencia, la diferenciación entre variados estados de ésta, la explicación de su funcionamiento, la relación con los procesos fisiológicos y la función que desempeña, así como las relaciones que pueden establecerse a partir de su estudio entre la mente y el cerebro.

En reconocimiento de la variedad de inquietudes investigativas sobre el problema de la conciencia, y de las múltiples perspectivas que se han sugerido para su resolución, nuestro trabajo se planteó con un propósito algo más limitado. Antes que ofrecer una respuesta a alguno de estos interrogantes, nos propusimos presentar algunos fenómenos particulares de conciencia, que permitirían ilustrar la complejidad del problema y algunos elementos que deberían considerarse para abordar algunas problemáticas en las ciencias cognitivas.

El presentar los estados surgidos en el brío del entrenamiento meditativo, posiblemente pueda aportar tanto en la caracterización de la conciencia,

como en las funciones que esta pueda tener, a la vez que podría brindar elementos en el esclarecimiento de las posibilidades de la mente en la determinación de algunos efectos en la conducta humana. En este espacio nos atrevemos a ofrecer algunas reflexiones que se desprenderían de los estudios sobre el entrenamiento meditativo y de los estados especiales de absorción mística. ¿Cómo debe entenderse la conciencia? ¿A la luz de lo anterior puede pensarse la conciencia como un mero epifenómeno o correlato, o por el contrario pueden atribuírsele funciones particulares? ¿Cuáles son los límites de la mente humana y de los modelos que intentan explicar la misma?

Algunos planteamientos filosóficos afirman que el rasgo de la conciencia es la intencionalidad, es decir, la cualidad de estar referida a algo (Searle, 1992). Sin embargo, en las experiencias Unitivas, la barrera yo/otro sujeto/objeto está ausente. Esto no invalida el rasgo de la intencionalidad como propiedad fundamental de la conciencia, pero sí, obligaría a hacer ciertas clarificaciones y ver si ésta se define en función de algún concepto o experiencia autorreferida, o si efectivamente abarcaría el nivel de caracterización más general como lo supone la experiencia mística. En la misma línea, una ampliación del concepto de *self* es necesaria. Cierto, en estados ordinarios de conciencia nos sentimos integrados y podemos darle cierta coherencia a los fenómenos que bombardean nuestro cerebro; tenemos una continuidad en el tiempo de nuestra permanencia (auto reconocimiento). Sin embargo, los estados más avanzados de conciencia o experiencias unitivas se definen por su ausencia de un Yo, de una modalidad de funcionamiento que se atribuye la responsabilidad de la experiencia como propia, y produce alguna sensación autorreferida. Esta experiencia demanda nuevas consideraciones para entender la experiencia subjetiva y la continuidad del sí-mismo. Consideraciones que al menos acepten la disolución de ese yo entendido a partir de reportes verbales, o que establezca límites móviles del cuerpo y de las sensaciones corporales. La subjetividad y la experiencia de unidad deben contemplarse con nuevas categorías que den cuenta de estos estados extremos de disolución de nuestro yo cotidiano.

Precisamente, vemos que los estudios sobre estados de absorción que van desde niveles elementales de *práthyáhara* (abstracción sensorial a voluntad)

y *dhárana* (concentración en un único objeto), hasta los estados místicos y la iluminación Yôgica, son un aporte invaluable en las conceptualizaciones que han identificado la conciencia con la experiencia fenomenológica y la continuidad temporal de la identidad. Los niveles de mayor desarrollo en el proceso meditativo (como *Dhyána* y *Samádhi* en la tradición Yôgica; o *Kensho* y en el Zen) aportan elementos relacionados con los límites de la agencia y la sensación de sí mismo, o dicho de otra forma aspectos volitivos y constitutivos del *self*. Algunos autores como Austin (1999, 2006) reconocen la necesidad de hacer tal reconceptualización, acuñando el término *experiant* para referirse a lo que sea que registre la experiencia, cuando en un estado místico, el *self* está ausente. Estos fenómenos de trascendencia ejemplifican cómo un sujeto puede tener la sensación de conformar una divinidad o ser parte de un mundo expandido, conduciéndonos a preguntarnos por los conceptos necesarios para caracterizar las maneras en cómo experimentamos el mundo y las maneras en cómo un sujeto puede sentir la transformación de su vida después de un estado de absorción o de éxtasis mística. Cómo podría llegar a definirse la continuidad del sí-mismo cuando el sujeto a pesar de seguir sintiéndose vinculado con su pasado experimenta su mundo, su cuerpo y sus significados de una manera diferente.

En lugar de formalizar una propuesta sobre una teoría unificada de la conciencia, este escrito invita a la reflexión sobre las manifestaciones de diversa índole a través de las cuales la conciencia puede llegar a expresarse. Sin pretensión alguna de sentar una clasificación o enumeración de los diferentes estados de conciencia, el único deseo es orientar la atención hacia la peculiaridad de los estados de absorción y fenómenos místicos o unitivos. Si bien dichos estados poseen ciertas semejanzas con otras expresiones de la conciencia propias de la hipnosis o el trance inducido por sustancias enteógenas, es conveniente marcar ciertos atributos que los hacen merecedores de un tratamiento diferencial.

A nivel descriptivo, se expuso que la meditación no depende del grado de sugestionabilidad del individuo como en efecto ocurre en la hipnosis. Además, en ésta última, el monitoreo del ambiente depende de las instrucciones del hipnotista, en tanto que durante el evento meditativo la atención es ampliada o concentrada a voluntad. Si bien, en la hipnosis y la meditación se

evidencian aumentos en la actividad alfa a nivel de la corteza frontal, únicamente durante la hipnosis suelen registrarse patrones de actividad *theta* en ambos hemisferios, no siendo así en la meditación. (Halsband, y cols., 2009).

Aparte, este tipo de fenómenos puede arrojar luz sobre la posibilidad de establecer ciertos rangos o manifestaciones bien diferenciadas de conciencia y los diferentes procesos psicológicos asociados –razón, percepción, memoria, emoción- durante la ocurrencia de tales fenómenos. Por último, una consecuencia que puede derivarse de estos estudios es la necesidad de contar con modelos explicativos y herramientas investigativas mucho más abarcentes. En lugar de mantenerse en la idea de categorías unitarias, pensando en categorías indivisas o de una sola significación, se deberían contemplar modelos que puedan procurar diferentes niveles o estados de conciencia, a la vez que funciones diferenciadas para cada uno y todos esos estados. Es posible que un modelo de esta índole pueda concluir que el espíritu humano no funciona de manera unificada y puede expresarse de manera diferencial acorde con las demandas de los contextos. Un modelo que contemple los fenómenos emergentes y la causalidad o la relación entre los diferentes procesos de múltiples maneras. Un modelo que pueda integrar tanto las preocupaciones de causalidad y la preocupación por la libertad humana. Un modelo que sólo con casos como los presentados puede encaminarse en un nuevo camino, o al menos hacerse consciente de la necesidad de emprender un nuevo rumbo que posibilite nuevas formas de iluminación.

De la misma manera, a lo largo de este trabajo se han ofrecido elementos clave para abordar la discusión sobre la función de la conciencia. Tomando como punto de partida la existencia de varios estados de conciencia, es posible atribuirles diferentes funciones. Un primer nivel concebiría a la conciencia como resultado de la acción, es decir, una toma de conciencia a posteriori del evento ocurrido (como por ejemplo cuando se dispara una flecha y sólo después se genera una conciencia del suceso). En un segundo nivel la conciencia viene a ser un prerrequisito o acompañante de otro proceso cognitivo, como el poner atención a determinado evento ambiental. En tercer lugar, bajo ciertas circunstancias es posible recono-

cer a la conciencia como un engaño, como algo que no aporta nada a los procesos cognitivos y a la acción humana. Tal es el caso de los fenómenos post-hipnóticos en los cuales el sujeto puede percibir eventos que no ocurren en la realidad (como por ejemplo, ver objetos o personas donde no las hay) así como también la omisión deliberada de los mismos (como el hecho de no reconocer a familiares o amigos, o miembros de su propio cuerpo si así lo indicó el hipnotista).

El cuarto y último nivel estaría conformado a partir los casos presentados a lo largo de este trabajo, que hacen posible pensar que la conciencia puede transformar los modos de relación con, y percepción de, los eventos externos. Una noción de conciencia donde el sujeto pueda orientar su acción y ejercer influencia sobre sus sensaciones. Inclusive donde puedan generarse alteraciones en funcionamientos fisiológicos de diferente naturaleza (como la sensibilidad de la piel, regulación térmica, mecanismos implicados en la habituación, ritmo cardiaco, dinámica endocrina, entre otros).

En últimas lo que se quiere recalcar es la idea de conciencia como principio organizado y organizador de la experiencia humana, como una vía de acceso privilegiada a la transformación fisiológica y psíquica de la misma. Nuestra intención es aportar algunos elementos para volver a darle a la conciencia el lugar que alguna vez tuvo en la ciencia psicológica. La conciencia puede posibilitar ver las diferentes dimensiones de la mente humana, a la vez que demanda la incorporación de nuevas herramientas de análisis que lleven a reconsiderar la subjetividad y el papel activo de la mente humana. Posiblemente la conciencia en nuevas dimensiones de estudio nos permita igualmente introducir en la ciencia psicológica, sin ningún tipo de temor, algunas reflexiones sobre la libertad y sobre las posibilidades del espíritu humano de enfrentar el engaño y de acceder a nuevas dimensiones de sensibilidad y del experimentar humanos.

9. REFERENCIAS

- Arambula, P., Peper, E., Kawakami, M. & Hughes, K. (2001). The physiological correlates of Kundalini Yôga meditation: A study of a Yôga Master. *Applied Psychophysiology and Biofeedback*, 26, (2), pp. 147-153.
- Austin, J. H. (1999). *Zen & the Brain. Toward an understanding of meditation and consciousness*. Cambridge: The MIT Press.
- Austin, J. H. (2006). *Zen-Brain Reflections. Reviewing Recent Developments in Meditation and States of Consciousness*. Cambridge: The MIT Press.
- Beauregard, M. & Paquette, V. (2006). Neural correlates of a mystical experience in carmelite nuns. *Neuroscience Letters* 405, pp. 186- 190.
- Cahn, B. & Polich, J. (2006). Meditation States and Traits: EEG, ERP, and Neuroimaging Studies. *Psychological Bulletin*. 132, (2), pp. 180-211.
- Cariani, P. (2000). Anaesthesia, neural information processing, and conscious awareness. *Consciousness & Cognition*. 9, pp. 387-395.
- Chalmers, D. (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2 (3), pp. 200-219.
- Chalmers, D. (2000). What is a neural correlate of consciousness? En: *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*. Metzinger, T (ed.), (pp. 17-40). Cambridge: The MIT Press.
- Changeux, J. P. & Ricoeur, P. (1999). *Lo que nos hace pensar: la naturaleza y la regla*. Barcelona: Península.
- Crick, F. (1994). *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. Nueva York: Scribner.
- DeRose, M. (2007). *Tratado de Yôga, Yôga shâstra*. San Pablo: Nobel.
- Gitelman, D. (2003). Attention and its disorders: Imaging in clinical neuroscience. *British Medical Bulletin* 65, pp. 21-34.
- Halsband, U., Mueller, S., Hinterberger, T. & Strickner, S. (2009). Plasticity Changes in the Brain in Hypnosis and Meditation. *Contemporary Hypnosis* 26 (4), pp. 194–215.
- Klein, D. (1989). *El concepto de la conciencia*. México: Fondo de Cultura Económica,
- Llinás, R (2003). *El cerebro y el mito del Yo*. Bogotá: Editorial Norma.
- Lutz, A., Greischar, L., Rawlings, N., Ricard, M., & Davidson, R. (2004). Long-term meditators self-induce high-amplitude gamma synchrony during mental practice. *The National Academy of Sciences of the USA*. Recuperado el 4 de mayo de 2010, disponible en: www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.0407401101.
- McGinn, C. (1991). *The problem of consciousness*. Oxford: Blackwell.
- Moreman, Ch. (2001). Inner heat and spontaneous human combustion. *Journal of Religion and Psychical Research*. 24 (2), pp. 92-101.
- Murata, T., Takahashi, T., Hamada, T., Omoria, M., Kosakaa, H., Yoshidab, H., & Wadaa, Y. (2004) Individual trait anxiety levels characterizing the properties of Zen meditation. *Neuropsychobiology*, 50, pp. 189–194.
- Nagel, T. (1974). "What is it like to be a bat?" *Philosophical Review*. 83, pp. 435-50
- National Geographic Channel (2006, febrero 14). Los Monjes del Shaolin, Documentales NatGeo. DirectTV.
- Peper, E., Wilson, V., Gunkelman, J., Kawakami, M., Sata, M., Barton, W. & Johnston, J. (2006). Tongue Piercing by a Yogi: QEEG Observations. *Applied Psychophysiology and Biofeedback*, 31, (4) pp. 331-338

Posner, M.I., & Rothbart, M.K. (1992). Attentional mechanisms and conscious experience. En D. Milner & M. Rugg (Eds). *The neuropsychology of consciousness*. (pp. 91- 111). San Diego, CA: Academic Press.

Rees, G., Kreiman, G., & Koch, C. (2002). Neural correlates of consciousness in humans. *Nature Reviews Neuroscience*, 3, pp. 261-270.

Ryusuke, K., Hiroki, N., Koji, I., Nobuo, H., Osamu, N., Manabu, H., Satoshi, T., Norihiro, S. & Mitsumasa, K. (2005). Intracerebral pain processing in a Yoga Master who claims not to feel pain during meditation. *European Journal of Pain*. 9, pp. 581-589.

Searle, J. R. (1992). *The rediscovery of the mind*. Cambridge: MIT Press

Tart, C. (1980). A systems approach to altered states of consciousness. En J. M. Davidson y R. J. Davidson (Eds.). *The psychobiology of consciousness* (pp. 243–270). New York: Plenum Press.

Tugendhat, E. (1993). *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Varela, F., & Shear, J. (1999) First-person Methodologies: What, Why, How? *Journal of Consciousness Studies*. 6 (2-3), pp. 1-15.

Velmans, M. (1996). Consciousness and the ‘Causal Paradox’. *Behavioral and Brain Sciences*, 19 (3), 538–542. Recuperado el 4 de mayo de 2010, disponible en: <http://cogprints.ecs.soton.ac.uk/archive/00000596/>

Vermersch, P. (1999). Introspection as practice. *Journal of Consciousness Studies*. 6 (2-3), pp. 17-44.

Wallace, A. (1999). The Buddhist Tradition of Samatha: Methods for refining and examining consciousness. *Journal of Consciousness Studies*. 6 (2-3), pp. 175-189.

Walsh, R. (2005). Can Synaesthesia Be Cultivated? Indications from

surveys of meditators. *Journal of Consciousness Studies*. 12 (4-5), 5-19.

Warner, B. (2003). *Hardcore Zen: Punk Rock, Monster Movies, and the Truth About Reality*. Somerville. M.A.: Wisdom Publications.

Wilber, K. (1997). An integral theory of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 4 (1), pp. 70-94.

Wilber, K. (1999). *One taste: daily reflections on integral spirituality*. Boston: Shambala.

Wilber, K. (2007). *Integral Spirituality*. Boston: Shamballa.

Yáñez, J. & Sánchez, A. (2010). Sueños lúcidos: un desafío a las posturas tradicionales sobre la conciencia. Manuscrito no publicado. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Zeidan, F., Gordon, N., Merchán, J. & Goolkasian, P., (2009). The effects of brief mindfulness meditation training on experimentally induced pain. *The Journal of Pain*. 11 (3), pp. 199-209.

CAPITULO IV

CORRIENTE DE CONCIENCIA Y UNIDAD DEL SÍ-MISMO: FENOMENOLOGÍA DE LOS ESTADOS ALTERNADOS DE CONCIENCIA

Daniel Eduardo Chaves Peña ⁽⁶⁶⁾

Jaime Yáñez Canal ⁽⁶⁷⁾

Resumen

La indagación en torno a los estados alternados de conciencia constituye la ocasión propicia para investigar algunos componentes fundamentales de la conciencia. El término “estados alternados de conciencia” apunta a un enfoque amplio en el estudio de la conciencia, una perspectiva en la cual ésta no se reduce a una identificación con el estado de vigilia como forma “normal” de la conciencia, ni mucho menos a una actividad cerebral subyacente. Entre los componentes que proponemos para caracterizar a los distintos estados de conciencia, salen a relucir la noción de la sensación de unidad del sí-mismo, diferentes niveles de conciencia, y otros conceptos que resultan útiles en el acercamiento a la comprensión de fenómenos como la experiencia mística, las experiencias extra-corporales y los sueños lúcidos. El estudio de estos fenómenos pone en primera escena cuestiones asociadas a la identidad subjetiva y la función directiva de la conciencia, temáticas que son esenciales para el entendimiento de la conciencia.

Reflexiones preliminares

El enfoque del presente trabajo es de tipo fenomenológico. Ello significa que otorgamos importancia fundamental a la perspectiva de primera persona en el acercamiento a la conciencia. La cualidad de la experiencia, puesta en primer plano por la fenomenología, designa la donación inmediata de la

⁽⁶⁶⁾ Estudiante de Psicología, Universidad Nacional de Colombia.

⁽⁶⁷⁾ Profesor Departamento de Psicología, Universidad Nacional de Colombia.

experiencia subjetiva, aquello que de manera no inferencial cualifica las vivencias como mías. En el tema que nos concierne, es fácil percibir nuestro interés en la experiencia conciente como piedra de toque para abordar los distintos estados alternados de conciencia, pues lo que permite trazar diferencias y funciones entre cada uno se funda en la cualidad y estructura fenomenológica de los estados. Nuestro trabajo se diferencia así de ciertos enfoques en que los estados de conciencia se definen, o bien por criterios comporta mentales o mediante aspectos puramente neurofisiológicos.

Desde una perspectiva de primera persona, la conciencia se manifiesta como un flujo de estados y contenidos de experiencia sumamente diversos; pero a pesar de esa variabilidad y continuo cambio, el sujeto se aprehende a sí mismo como unidad permanente en el tiempo. En su libro *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Husserl (1986) habla de la conciencia en dos sentidos: por una parte cuando trata sobre la vivencia singular (ya sea un acto de imaginación, recuerdo o percepción, etc.) y en un sentido más amplio, para designar la unidad sintética del flujo de las vivencias, aquello que de modo semejante William James (1989) llamaba la corriente de la conciencia. Según esta noción, la unidad de mis vivencias está soportada por la continuidad temporal de mi corriente de conciencia.

En la fenomenología es posible distinguir dos sentidos entrelazados de unidad egoica o identidad: por una parte, la unicidad o ipseidad que es inherente a cada estado de conciencia debido a la síntesis pasiva de la temporalidad. Se trata de un principio de identidad básico, del yo puro que centraliza el fluir temporal en el presente que, a su vez, se desvanece en indefinidas retenciones hasta convertirse en recuerdos. Asimismo, el yo se reconoce en el horizonte temporal del futuro próximo: a partir de la imaginación que se soporta en las experiencias pasadas, el yo se proyecta en un futuro posible como agente causal de ciertos actos. La unidad básica del yo puro o ipseidad se constituye pasivamente mediante el fluir autounificante de la corriente de mis vivencias (Husserl, 2002).

Sobre esta base sincrónica de la experiencia se superpone el yo personal, cuya unidad está referida a una exigencia de coherencia respecto a una

memoria autobiográfica y un conjunto de metas, valores y normas que restringen o filtran el flujo experiencial básico. El yo personal o self autobiográfico se construye a partir de la continua narración acerca de nosotros mismos en tanto agentes de nuestra propia existencia. Es debido a la dimensión experiencial del yo puro que soy capaz de reconocer, sin mediación reflexiva, mis experiencias pasadas como siendo efectivamente mías, pero es sólo en virtud del yo personal o self autobiográfico que mis vivencias adquieren el sentido de ser agenciadas por mí mismo. Mientras que la unidad del yo puro se establece pasivamente en virtud de la temporalidad de mis vivencias, la unidad del yo autobiográfico es producto de un acto de reflexión y articulación narrativa.

Esta distinción de niveles del self adquiere gran relevancia para nuestro estudio ya que en la base del relato autobiográfico subyacen las experiencias o estados de conciencia que no son simple materia pasiva de interpretaciones subjetivas, puesto que pueden transformar la unidad del flujo de mis vivencias, y en algunos casos, llegan a modificar aspectos estructurales de la cognición y la personalidad. Las relaciones entre la experiencia singular, transitoria por naturaleza, y los aspectos permanentes o estructurales de la conciencia, constituyen un criterio fundamental para comprender las transformaciones y reorganizaciones que implican los estados alterados de conciencia en la subjetividad. Especialmente, la transformación en los modos de vivenciar el mundo y la alteridad a raíz de un estado alterado de conciencia es una de las cuestiones que intentamos tematizar a través de la perspectiva fenomenológica.

En este texto nos proponemos, en primera instancia, distinguir las particularidades de cada estado de conciencia (sueño, sueño lúcido, hipnosis, experiencia extra-corporal y experiencia mística) con el fin de señalar las dimensiones, niveles, continuidades y discontinuidades que entran en juego en el flujo de conciencia. Con la debida actitud interpretativa, estos fenómenos nos permiten auscultar aspectos fundamentales de la conciencia, tales como la sensación de unidad del sí-mismo, las relaciones mente-cuerpo, y la capacidad de agencia y transformación de la personalidad. Después de todo, el problema de fondo de este trabajo concierne a la caracterización de la conciencia en general. El recorrido teórico que pre-

tendemos llevar a cabo, nos permitirá abordar las siguientes preguntas: ¿Es suficiente concebir la conciencia como un flujo de estados, ya sean de naturaleza cerebral o psicológica? ¿O qué clase de conceptualización es preciso construir a fin de integrar la multiplicidad de fenómenos que caben en el término conciencia?

1. ESTADOS ALTERNADOS DE CONCIENCIA: UN MARCO DE INTERPRETACIÓN

“Nuestra conciencia normal cuando estamos despiertos no es más que un tipo especial de conciencia, separada por una finísima película de otras formas potenciales de conciencia completamente distintas. Podemos pasarnos toda la vida sin sospechar siquiera su existencia, pero apliquemos el estímulo necesario y se manifestarán en toda su amplitud tipos de mentalidad que en algún lugar tienen su campo de aplicación... Ninguna descripción del conjunto del universo que deje dichas formas de conciencia en el completo olvido podrá ser definitiva. La cuestión estriba en cómo considerarlas... en todo caso, nos impiden hacer un balance prematuro de la realidad”. (James, 1986).

En consonancia con la sugerencia de James, la expresión “estados alternados de conciencia” ha sido propuesta en lugar del término tradicional de “estados alterados”, pues este último presupone un estado normal, asociado generalmente con el estado de vigilia y con niveles de receptividad y atención a eventos usuales del ambiente. Habría por tanto una serie de estados que alternan entre sí, y no una conciencia “normal” que pudiera ser alterada. Indudablemente, la concepción tradicional resulta bastante limitada, ya que al reducir la conciencia al “darse cuenta”, esto es, al proceso atencional y sus mecanismos de respuesta a los estímulos del ambiente, hay una multitud de fenómenos experienciales que son excluidos, fenómenos que precisamente invitan a ampliar y complejizar el concepto de conciencia.

Nuestro interés por la fenomenología se materializa precisamente en el trabajo puramente descriptivo en torno a los estados alternados de

conciencia. Al exponer el método fenomenológico, Husserl postulaba la psicología como una propedéutica de la filosofía fenomenológica, adjudicándole específicamente la función de describir, en actitud libre de presupuestos, el campo inmanente de las vivencias. De este modo, ubicados en el momento psicológico de la indagación fenomenológica, resaltamos que nuestra preocupación por la conciencia está enfocada hacia aquellos aspectos propios de las sensaciones y significaciones subjetivas.

Ha de quedar claro que, en nuestro acercamiento a la conciencia, no aceptamos ninguna forma de dualismo, ni tampoco desconocemos la importancia de las referencias y caracterizaciones que puedan hacerse desde las neurociencias al funcionamiento fisiológico de ciertos procesos de conciencia, simplemente queremos establecer una diferencia en los niveles de descripción y explicación del fenómeno que nos concierne.

Si bien esperamos que el lenguaje de la neurociencia pueda ayudarnos a esclarecer ciertos aspectos del funcionamiento cognitivo, reconocemos que este lenguaje resulta más bien inadecuado a la hora de captar las complejidades y enormes sutilezas de los procesos de significación, valoración e interpretación de la mente humana. Todas estas cuestiones que hacen referencia a las sensaciones de unidad, a la identidad o simplemente a las diferentes connotaciones como percibo una experiencia son las particularidades que reclaman un lenguaje propiamente psicológico.

Así por ejemplo, aún cuando seamos capaces de identificar los centros cerebrales que participan en una determinada emoción, la cualidad experiencial, lo que se siente vivenciar ese estado para el sujeto, sigue demandando una descripción de tipo psicológico. El reaccionar ante una injusticia de orden social puede significar algo enteramente diferente a una agresión que experimentemos respecto de alguien muy amado, a pesar de que la ira se manifieste de la misma forma en un lenguaje fisiológico. En este orden de ideas, para los casos de hipnosis, sueños, estados místicos (y otros fenómenos que abordaremos en este trabajo) es necesario un lenguaje que pueda dar cuenta de las sensaciones subjetivas y la cualidad de la experiencia.

De acuerdo a esta diferenciación de niveles, al hablar de conciencia nos referimos a algo más que los procesos de vigilia o de atención con los que usualmente es abordado este proceso desde perspectivas neurocientíficas (Hobson, 2004; 2006; Beauregard & Paquette, 2006; Persinger, 2005; Crick & Koch, 2001). La atención y la vigilia son categorías que no agotan las complejidades y las variaciones en que se expresa la conciencia. La identidad, la permanencia a través del tiempo, las posibilidades de reflexión, o la capacidad de dar cuenta de mi experiencia, son aspectos de la conciencia que exigen un horizonte de interpretación particular que no atente contra la comprensión de nuestras sensaciones subjetivas.

Esta preocupación por separar el lenguaje neurocientífico del lenguaje psicológico fue inicialmente expuesta por las perspectivas cognitivas. Fodor (1980) y Putnam (1985), al proponer la idea funcionalista de la filosofía de la mente, establecían cómo un determinado proceso psicológico podía ser llevado a cabo independientemente del sustrato material. Una operación de cálculo puede ser realizada tanto por una máquina como por un sujeto humano. Con esto no pretendían defender una tesis dualista, simplemente querían separar los diversos niveles de abordaje de los actos cognitivos. Si un organismo o un computador, los cuales se componen de diferentes sustratos materiales, son capaces de realizar tareas que, ante los ojos de un tercero, pueden ser clasificadas como inteligentes, es entonces plausible establecer ciertas similitudes y reconocer que hay un lenguaje para caracterizar estas acciones que puede funcionar sin la necesidad de remitirse a la descripción de sus componentes materiales.

La fenomenología y los estudios actuales sobre la conciencia (de corte fenomenológico) han radicalizado esta tesis, ya que sugieren entender este lenguaje psicológico de tal manera que sólo se refiera a la experiencia humana. Con la particularidad de que, a diferencia de la mayoría de posturas funcionalistas, donde la conciencia no es más que un epifenómeno de los sistemas representacionales, la fenomenología resalta, en su descripción de la conciencia, la donación inmediata de la experiencia en primera persona y su papel constituyente de sentido en la cognición (Zahavi & Gallagher, 2008). De esta manera, los procesos de significación, las sensaciones subjetivas y los reportes de primera persona en tanto características de la

conciencia humana nos invitan a plantear nuevas formas de descripción que ofrezcan una perspectiva integrada del conjunto de fenómenos y aspectos incluidos en la categoría de conciencia. Aclarada entonces la diferenciación de niveles descriptivos, nos remitimos, en cuanto a la caracterización de los estados alternados de conciencia, a la indicación de Charles Tart (1979) quien consideraba necesario construir un mapa de los diversos estados, donde se especificaran los componentes y las respectivas funciones de cada estado en la totalidad de la experiencia. Desarrollando esta idea, Austin (1998) propone una serie de dimensiones con las cuales generar una cartografía de los estados alternados de conciencia. Estos componentes deben entenderse como un conjunto de subsistemas que cualifican, en un momento dado del flujo de la experiencia, un estado específico de la conciencia:

1. En primer lugar, hallamos el denominado campo de conciencia cuyo contenido puede ser el ámbito inmanente de las vivencias o el mundo de los objetos de experiencia. El campo de conciencia, ya sea interno o externo, define una serie de relaciones de significación entre centro y periferia del flujo experiencial. En la fenomenología no sólo la percepción posee esta organización estructural de un horizonte de determinación y otro de indeterminación, pues en el flujo de la conciencia interna también hay un foco y un horizonte de conciencia potencial donde los contenidos de experiencia pueden ser actualizados en la intuición.

2. La intensidad que define la amplitud de acción de nuestra conciencia: si opera en un nivel subliminal o se efectúa de manera tan concentrada que bien puede desembocar en los estados de absorción, tal y como sucede en las prácticas meditativas (Dreyfus & Thompson, 2007). Esta es una capacidad de la conciencia susceptible de ser entrenada y que, en esencia, concierne a la habilidad de enfocar y mantener la atención en un objeto real o imaginado.

3. Austin (1998) plantea que “existir con conciencia necesariamente implica una estructura”, es decir, además del juego caótico de imágenes mentales y sensoriales, debe haber alguien que observa, esto es, un sujeto de experiencia, y un contenido de experiencia.

4. El cuarto elemento se refiere a las propiedades específicas de un estado particular de conciencia, las cuales se desbrozan en tres cualidades: a) la auto-conciencia de sí mismo, b) el sentido de ejercer el auto-control activo sobre los eventos, en oposición a la observación pasiva de los acontecimientos, y c) la manera en que la persona diferencia su self tanto del mundo percibido, como de los otros.

5. La quinta característica es la corriente de conciencia que hace referencia a la continuidad de las experiencias y la unidad experiencial que es inherente al sujeto de la conciencia. A pesar de los continuos cambios, transiciones y estados que inundan la vivencia subjetiva, el sujeto se percibe a sí mismo como unidad holística y permanente en el tiempo. Al introducir esta dimensión de la continuidad temporal del sí-mismo, nos interesamos por las transformaciones y cambios duraderos de la identidad personal a raíz de los estados alternados de conciencia.

Lo interesante de la propuesta de Austin es que hace posible la incorporación de niveles de análisis referentes a la dimensión de la experiencia, tales como el campo y flujo de conciencia, junto con otros componentes que permiten aprehender las transformaciones de ciertos aspectos estructurales de la cognición en función de los estados alternados de conciencia. Específicamente, cuando hacemos referencia a los aspectos estructurales nos remitimos tanto a la relación de los límites experienciales entre el self y el mundo, como a la capacidad de agencia y nivel de participación de la auto-conciencia tácita del sí-mismo. Consideramos que al referirnos a las transformaciones permanentes de estos componentes, es posible dar cuenta de la discontinuidad que introducen los estados alternados de conciencia en la identidad personal.

Con estas herramientas interpretativas pretendemos realizar una cartografía de los siguientes estados alternados de conciencia: hipnosis, sueño, sueño lúcido, experiencia extracorporal y, finalmente, las experiencias místicas. Los apartados dedicados a cada uno de estos fenómenos de conciencia presentan, en primer lugar, una descripción del mismo y un breve recorrido por las formas de explicación, para luego extraer, por medio de nuestra lente fenomenológica, los aportes a

la comprensión de la naturaleza de la conciencia en general.

2. LA HIPNOSIS O LA CONCIENCIA DISOCIADA

La hipnosis es un fenómeno en el cual un sujeto responde a las sugerencias dadas por otra persona respecto a experiencias imaginativas que involucran alteraciones en la percepción, la memoria y el control voluntario de la acción. Los sujetos hipnotizados pueden volverse ajenos al dolor; no logran ver objetos que están claramente en su campo visual; son incapaces de recordar cosas que les sucedieron mientras estaban hipnotizados, y llevan a cabo sugerencias después de la hipnosis, sin darse cuenta de lo que están haciendo⁽⁶⁸⁾.

Para Kihlstrom (2007), uno de los autores que más se ha dedicado al estudio de la hipnosis, este fenómeno refleja múltiples alteraciones en la conciencia. Según este autor, la conciencia posee dos aspectos principales que la hipnosis puede modificar de diversas maneras: a) la función de monitorear tanto al entorno como a nosotros mismos, de tal forma que los objetos y los eventos sean representados de la manera más precisa en la conciencia; y b) la función de controlarnos a través del inicio y finalización voluntaria de la acción y el pensamiento.

Si asumimos la idea de Kihlstrom, es plausible definir la hipnosis como una alteración de la conciencia en los planos de la sensación, la memoria o el control de la acción. No obstante, hay una serie de críticas que pretenden cuestionar la concepción de la hipnosis en tanto estado alterado de conciencia. Estos cuestionamientos parten del supuesto de que todo estado alterado debe poseer un registro fisiológico específico, así como sucede con el sueño y su correlación con la fase REM y la ausencia de ondas *alfa* en el EEG. De acuerdo a esta proposición, la falta de un indicador fisiológico

⁽⁶⁸⁾ Es preciso tener en cuenta que no todas las personas son hipnotizables. Hay diferencias individuales en el grado de hipnotizabilidad que se miden por medio de varios tests. Entre los aspectos de personalidad más relacionados con la susceptibilidad a la hipnosis, se destaca la característica de absorción. La absorción se relaciona tanto con el nivel de participación subjetiva en la vida de la imaginación y la fantasía, como con el grado de sensibilidad estética, y de conciencia de los sentimientos internos.

concreto durante la hipnosis representa la prueba de que este fenómeno no cuenta como estado alterado de conciencia⁽⁶⁹⁾. Según lo que hemos expuesto en el capítulo anterior, este criterio resulta a todas luces inconsecuente ya que pasa por alto la diferenciación de niveles descriptivos, la cual exige que la hipnosis sea definida en un plano puramente psicológico, sin importar la correlación con un patrón neurofisiológico.

Nosotros defendemos la tesis de que la hipnosis constituye un estado alterado de conciencia, pues sólo si hacemos referencia a alguna forma de alteración o disociación de niveles de conciencia, estaremos en capacidad de dar cuenta de lo que sucede en los fenómenos hipnóticos. Así pues, la disociación de los niveles implícito y explícito que proponemos para la descripción de la conciencia durante la hipnosis, se corresponde con la distinción ya realizada entre el yo puro y el yo autobiográfico, de tal forma que lo explícito concierne a lo que el self puede reflexionar y reportar acerca de su experiencia, mientras que lo implícito refiere a la dimensión básica del self en tanto ego puro, la cual opera de manera continua en un plano prerreflexivo, es decir, que sin llegar a ser tematizada en el foco de la conciencia reflexiva, influencia la totalidad de mi experiencia.

2.1. Fenómenos disociativos en la hipnosis

En el siglo XIX el interés por la hipnosis estuvo directamente vinculado con la histeria. Al igual que Charcot, Janet (1991) estaba impresionado con el comportamiento paradójico de las histéricas: por ejemplo, había pacientes que reportaban una fuerte ceguera y que no obstante demostraban un comportamiento visualmente guiado. Para Janet estos comportamientos estaban

⁽⁶⁹⁾ Dentro de las teorías que ponen en cuestión que la hipnosis sea un estado alterado de conciencia, resalta el enfoque socio-cognitivo, el cual enfatiza el interés motivado del sujeto por ejecutar una acción, sugerida por el hipnotizador, y que sería característica de una persona hipnotizada. En otras palabras, para esta teoría la hipnosis no es más que la enacción de un rol social. Se afirma entonces que la hipnosis involucra una alteración de la auto-conciencia que es producto de la interacción tanto de las sugerencias del hipnotizador como de la interpretación que el sujeto hace de esas sugerencias. De este modo se concibe a la hipnosis como un estado de profundo cambio cognitivo en los planos de la percepción, la memoria y el pensamiento, en virtud de una interacción social en la que dos sujetos se encuentran con un propósito definido por un contexto socio-cultural (Sarbin, 1972).

mediados por estructuras mentales denominadas automatismos psicológicos. Estas respuestas a los sucesos del ambiente eran normalmente asequibles a la conciencia y al control voluntario, pero debido a alguna especie de traumatismo, habían sido separados del flujo de la actividad consciente, para lo cual acuño el término “disociación”.

Contemporáneamente, el interés por las afecciones histéricas entendidas en términos de disociación de la conciencia, proviene de la teoría neo-disociativa de Hilgard, la cual restablece el vínculo entre hipnosis e histeria. Desde esta perspectiva teórica centrada en la conciencia, los desordenes disociativos se asumen como perturbaciones al nivel de las funciones de monitoreo y control de la conciencia, las cuales no son atribuibles a ninguna forma de lesión cerebral. Los casos de hipnosis que estudiaremos a continuación nos permitirán profundizar en la idea de una forma de disociación entre los niveles implícito y explícito de la conciencia, ya sea que se trate de actos de memoria, percepción y control de la acción.

2.1.1. Amnesia Post-Hipnótica

En el ámbito de la hipnosis, una de las alteraciones más notorias de la conciencia es la denominada amnesia post-hipnótica. Luego de que la hipnosis ha terminado, algunos sujetos no logran recordar las experiencias que tuvieron mientras estaban hipnotizados –una amnesia que es más o menos semejante a la que experimentamos apenas despertamos del sueño profundo. Si bien la amnesia aplica para las experiencias de la persona durante la hipnosis, también es posible inducirla para ciertos eventos en los cuales el sujeto no ha estado hipnotizado. La amnesia post-hipnótica es temporal: luego de presentar una señal que ha sido pre-acordada, el sujeto amnésico es ahora capaz de recordar los eventos previamente olvidados.

La interpretación más desarrollada de este fenómeno hace referencia a la disociación entre memoria implícita y explícita. Según Schacter (1987) la memoria explícita se corresponde con la actividad consciente de recordar, mientras que la memoria implícita se refiere a la influencia presente de algún evento pasado, ya sea experiencia, pensamiento o acción en ausencia (o independiente) de la recolección consciente. Desde la perspectiva de

Kihlstrom, la memoria implícita podemos designarla como una forma de memoria inconsciente.

En efecto, hay una serie de experimentos que demuestran que la amnesia post-hipnótica deteriora la memoria explícita, al mismo tiempo que estimula la memoria implícita (Kihlstrom, 1980). Luego de una sugestión de amnesia, los sujetos hipnotizados no eran capaces de evocar los ítems de una lista de palabras que habían memorizado durante la hipnosis. Y sin embargo, utilizaban los mismos ítems en tareas de libre asociación y de generación de categorías. Ocurre con este fenómeno que la persona se descubre incapaz de recordar ciertos eventos (conciencia explícita), aún cuando demuestre, mediante formas indirectas, que posee una conciencia implícita de los acontecimientos.

2.1.2. Conciencia implícita en la analgesia hipnótica

Las sugestiones hipnóticas también tienen un efecto sorprendente sobre la experiencia del dolor. Estudios psico-físicos contemporáneos demuestran que los sujetos hipnotizables obtienen un alivio considerable del dolor si reciben sugestiones de analgesia (Faymonville et. al, 2000; Hilgard, 1969; Knox, Morgan & Hilgard, 1974). De hecho, un estudio comparativo encontró que entre los sujetos hipnotizables la analgesia hipnótica era superior no sólo al placebo sino también a la morfina, el diazepam, la acupuntura y la bio-retroalimentación (Stern, Brown, Ulett & Sletten, 1977).

Hilgard (1975) sugirió que la analgesia hipnótica implicaba una división de la conciencia la cual prevenía que la percepción del dolor fuera representada en la conciencia fenoménica. En este sentido se plantean dos niveles de conciencia: por una parte, los reportes verbales de dolor y sufrimiento que reflejan la percepción consciente del dolor, el “darse cuenta” de la sensación, mientras que las respuestas fisiológicas se corresponden con el procesamiento del dolor por fuera de la conciencia. Así como ocurre con la memoria en la sugestión post-hipnótica, aquí habría una disociación entre los niveles explícito e implícito de la conciencia del dolor. La disociación de estos niveles de conciencia en la analgesia hipnótica permite comprender una de las paradojas de este tipo de fenómenos: resulta que la hipnosis

altera los reportes subjetivos del dolor, mas no afecta las respuestas reflexivas y fisiológicas que provocan el estímulo del dolor.

Normalmente, estos dos niveles de conciencia operan de manera conjunta, pero a través de la sugestión hipnótica es posible que la conciencia implícita del dolor sea radicalmente separada de la conciencia reflexiva o explícita. A este respecto cabe citar un experimento de Hilgard (1977) donde se hipnotiza a una persona para que no perciba el dolor que efectivamente genera el dejar la mano inmersa en un recipiente con agua helada. Hilgard consideraba que en algún lugar la persona aún sentía el dolor, de modo tal que les sugería a los sujetos: “cuando ponga mi mano sobre tu hombro entraré en contacto con una parte escondida de tí mismo”, y entonces sucedía que la persona empezaba a relatar el dolor y la angustia que le producía la experiencia.

Todo esto nos sugiere que el sujeto puede disociar o separar algunos componentes de la conciencia de sí mismo, de tal suerte que la persona deja de notar la experiencia del dolor. Distinguimos entonces entre lo que emerge a la conciencia explícita, es decir, aquello que estamos en capacidad de reportar o reflexionar en nuestra experiencia, y la vivencia implícita del dolor que, según el experimento de Hilgard no desaparece, pues además de que los registros fisiológicos no se alteran, puede observarse su presencia implícita de modos indirectos, tal y como acontece en la experiencia citada (Hilgard, 1977).

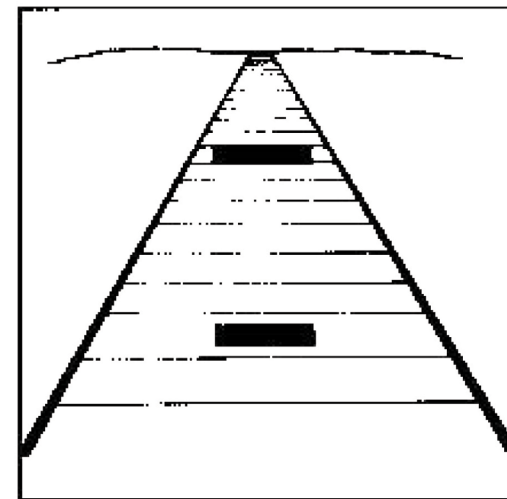
2.1.3. Conciencia implícita en la ceguera y sordera hipnótica

Las disociaciones entre la percepción explícita e implícita también son manifiestas en hipnosis que involucran la agudeza sensorial. En la sordera y ceguera hipnótica, denominadas como alucinaciones hipnóticas negativas, el sujeto, aunque presente niveles normales de funcionamiento sensorial, falla en percibir un objeto particular de su entorno. Tal y como sucedía en la amnesia post-hipnótica y la analgesia hipnótica, los sujetos que experimentan estos fenómenos revelan, a través de su comportamiento, que el estímulo en cuestión ha sido procesado por fuera de la conciencia explícita. Así por ejemplo, las personas que fueron hipnotizadas

para no escuchar cierto tipo de palabras, presentaban, en tareas de libre asociación, un número substancial de intrusiones del material presentado en el estado hipnótico.

Anticipando los planteamientos de Hilgard acerca de la disociación, Sturcliffe (1960) señalaba que los sordos hipnóticos creían no haber oído nada cuando en realidad sí lo habían percibido. Según su teoría, a través de creencias ilusorias los sujetos se engañaban respecto de sus experiencias, lo cual revelaría que existen por lo menos dos niveles: las creencias ilusorias que reflejan la experiencia consciente y la evidencia de una escucha preservada que se corresponde con una suerte de percepción implícita.

En el plano de la visión, las disociaciones entre lo explícito y lo implícito son exploradas en una serie de experimentos con ilusiones perceptuales. En estos estudios se encuentra que, por ejemplo, en la ilusión Ponzo, la ablación del fondo no afecta la percepción de profundidad: se trata de una ilusión perceptual en que dos líneas horizontales cortan otras dos líneas oblicuas que parecen converger, generando así la percepción de profundidad. Se esperaría que la extracción de las dos líneas convergentes mediante la hipnosis haría desaparecer la ilusión, lo cual no sucede pues hay ciertas relaciones de la organización perceptual que no pueden alterarse a través de la conciencia explícita.



Esto significa que la desaparición hipnótica de las líneas convergentes corresponde a una falla en la percepción explícita, mas la persistencia de la ilusión Ponzo, revela que hay un nivel de cognición implícita. La dimensión implícita de la percepción no es susceptible a modificaciones pues concierne a la donación inmediata de los objetos de la experiencia, la cual ocurre por medio de síntesis pasivas de la información perceptual. Es decir, que la persona puede hacerse hipnóticamente ciega respecto a ciertos aspectos explícitos de la percepción (lo que estamos en capacidad de reportar), pero la ilusión seguirá presente puesto que la *gestalt* referente a la relación profundidad-tamaño, obedece a la estructuración pasiva de la experiencia.

En este punto podemos afirmar que la mayoría de los fenómenos de la hipnosis son disociativos en dos sentidos específicos. En primer lugar, los sujetos hipnotizados carecen de la conciencia de ciertas memorias y perceptos que en la vida cotidiana serían asequibles a la conciencia. Y por otra parte, que estos contenidos de conciencia continúan influenciando la experiencia del sujeto por fuera de la conciencia explícita⁽⁷⁰⁾. Es como si la conciencia fuera dividida en una corriente de lo mental que se corresponde con la conciencia fenoménica y otra corriente que discurre por fuera de esta conciencia explícita.

2.1.4. Co-conciencia y lógica de trance

Si los casos de hipnosis que hasta ahora hemos estudiado nos ilustran acerca de las posibilidades de auto-engaño de la conciencia en función de

⁽⁷⁰⁾ Los casos de amnesia post-hipnótica, analgesia hipnótica y alucinaciones negativas hipnóticas, demuestran que los sujetos hipnotizados pueden hacerse “inconcientes” de contenidos de memoria y percepción que normalmente son accesibles a la conciencia. En contraste, se ha sugerido que la hipnosis también podría mejorar la capacidad de conciencia para la actividad de recordar. En la hipermnésia hipnótica, los sujetos reciben sugerencias para que sean capaces de recordar cosas que hayan olvidado debido a situaciones traumáticas. Esto se ha utilizado en terapia y en situaciones de actividad forense con víctimas o testigos olvidadizos. Resulta que los experimentos en esta área nos invitan a ser precavidos, puesto que, por ejemplo, los incrementos en la recolección de memorias válidas resultan fuertemente contrastados por un aumento en el recuerdo de falsas memorias. Aún más, los sujetos hipnotizados son vulnerables a las distorsiones en la memoria producidas por preguntas sutiles e influencias sugestivas. En este contexto, la regresión hipnótica, por más significativa que resulte para un sujeto es ante todo una experiencia imaginativa. Por tanto, debemos afirmar que la hipnosis es exitosa en volver a las personas inconcientes, mas no en el sentido inverso ya que existe una marcada tendencia al auto-engaño.

las sensaciones de certeza que acompañan a estas experiencias, existen otro tipo de fenómenos que incluso evidencian de manera clara la fuerza de estas sensaciones de certeza en la configuración de ciertas ilusiones y alucinaciones perceptuales. Nos referimos a las experiencias de co-conciencia, o a lo que se ha denominado lógica de trance. Acontece que en algunos casos de hipnosis tanto lo sugerido como el estado real de cosas son representados en la conciencia, llevando a un conjunto de inconsistencias y paradojas que algunos autores designan como lógica de trance. Esta se define como la percepción y respuesta simultánea tanto a la alucinación como a la realidad, sin el más mínimo interés por satisfacer una necesidad de consistencia lógica. En otras palabras, se trata de la coexistencia de la ilusión y la realidad.

Por ejemplo, en la alucinación doble (Orne, 1959, 1969), se sugiere a los sujetos que vean e interactúen con un compañero que se sienta en una silla que está actualmente vacía. Cuando se les muestra al compañero “real” quien ha estado por fuera de su campo visual, las personas mantienen por un tiempo considerable la percepción del compañero real y la alucinación, mostrando cierta confusión respecto a quién es el verdadero compañero. En este sentido, la lógica de trance revela una suerte de co-conciencia en la cual dos corrientes contradictorias de actividad mental (una perceptual y otra imaginaria) son simultáneamente representadas en la conciencia fenoménica⁽⁷¹⁾.

2.1.5. La experiencia de lo involuntario en la hipnosis

En la psicología el interés renovado por la vida mental inconciente proviene de la distinción entre procesos mentales controlados y automáticos. Los procesos automáticos son ejecutados inconcientemente en un modo casi reflejo, mientras que los controlados son llevados a cabo de manera consciente y deliberada. Sin embargo, la distinción entre procesos controlados y automáticos resulta insuficiente para tematizar los fenómenos hipnóticos. Así es preciso aclarar que en las sugerencias hipnóticas no se trata de que el sujeto hipnotizado haya sido poseído por el hipnotizador, como si el primero fuese momentáneamente un autómatas sin voluntad.

⁽⁷¹⁾ La lógica de trance es un fenómeno que permite sostener la tesis de que la hipnosis sí implica una alteración de la conciencia, y no es una simple cuestión de enacción social de roles como lo sostiene el enfoque socio-cognitivo.

Desde la teoría de Hilgard (1975), la experiencia de lo involuntario refleja más bien una especie de barrera amnésica que deteriora la conciencia en su papel de producir las respuestas hipnóticas. El comportamiento del sujeto hipnotizado es voluntario por naturaleza, pero resulta experimentado como involuntario, ya que el sujeto es inconciente de su propio papel como agente del comportamiento. En otras palabras, la aparente perturbación del control conciente ocurre en virtud de una alteración de la auto-conciencia, por medio de la cual el sujeto no es conciente, en sentido reflexivo (o explícito), de lo que está haciendo.

2.2. Reflexiones fenomenológicas en torno a la hipnosis

Respecto a la distinción entre formas implícitas y explícitas de la cognición que Kihlstrom identifica con los conceptos de conciencia e inconciencia, consideramos que es más adecuado vincular esta distinción con las formas de actualidad e inactualidad del campo de conciencia. De esta forma se comprende cómo en los casos de ceguera hipnótica, sin importar que el objeto esté “ahí delante”, el sujeto no puede experimentarlo en tanto presente, lo cual no significa, como de hecho se comprueba por medios indirectos, que esté no sea “percibido”. Lo anterior indica que el sujeto puede experimentar un objeto aunque este no sea focalizado en la conciencia explícita. Además de las relaciones entre fondo y foco del campo de conciencia, los casos de sordera y ceguera hipnótica nos enseñan que la constitución del sentido en la experiencia no es una cuestión de recibir estímulos del entorno o de tener imágenes mentales.

Lo esencial de la conciencia, según la fenomenología, es que el sentido de lo que aparece viene dado con una certeza inmediata que es indubitable para el sujeto. ¿Cómo se constituye esa certeza subjetiva? Desde nuestra perspectiva, la constitución de lo que aparece concierne a la articulación de dos niveles de conciencia responsables de su unidad y coherencia. En primera instancia, el sentido de mismidad (o ipseidad) que se corresponde con la cualidad experiencial básica de todas mis vivencias. Todas mis vivencias me suceden a mí, y en ese sentido soy conciente de mi mismo en una modalidad prerreflexiva. Pues bien, además de esta dimensión de ipseidad de la experiencia, es plausible señalar la sensación de agencia que, en la vida

cotidiana, opera de manera mancomunada con la dimensión de ipseidad.

De acuerdo a lo que hemos planteado, la experiencia de lo involuntario en la hipnosis no es una cuestión de automaticidad, sino de disociación entre estas dos dimensiones de la experiencia. En la sugestión hipnótica, el sujeto tiene acceso únicamente a la dimensión de ipseidad, ya que mientras dura la sugestión, la sensación de agencia se encuentra temporalmente obliterada. La disociación entre ipseidad y agencia está a su vez reflejada en el caso de las alucinaciones psicóticas, donde es obvio que el sujeto es quien genera las voces: estas tienen lugar en su corriente de conciencia, pero una perturbación en la unidad de la misma (la articulación de ipseidad y agencia), hace que las voces o pensamientos sean experimentados en tanto ajenos (Stephens, G. Lynn & Graham, G; 2003). Planteamos entonces que la hipnosis, a diferencia de las alucinaciones psicóticas, involucra una disociación transitoria de los niveles de ipseidad y agencia.

De este modo, una vez que el sentido de agencia se restablece y la persona es interrogada sobre los motivos de su acción, confabulará alguna historia que sirve al propósito de restablecer la unidad de la corriente de conciencia. En nuestra vida cotidiana operamos con un nivel más o menos conciente, en sentido explícito, de auto-sugestión⁽⁷²⁾. Se trata de la convicción subjetiva que es producto del continuo relato que nos contamos a nosotros mismos sobre quienes somos. Hay estados de conciencia y contenidos de experiencia que olvidamos a propósito y que sólo después descubrimos su intencionalidad implícita, o estados emocionales en los que no llegamos a reconocernos, como en un arranque de ira. Esta convicción subjetiva de que somos los artífices de nuestra existencia depende precisamente de la sensación de agencia.

La cuestión de la sensación de agencia implica al sí-mismo en tanto principio de agenciamiento y polo de identidad que centraliza el flujo de conciencia.

(72) En la cuestión que nos concierne, es de sumo interés resaltar que hay límites a la hipnotizabilidad. Si hay sugestiones que atentan contra su dignidad (desnudarse, por ejemplo) la persona no accede a la hipnosis. Todo esto significa que una sugestión hipnótica no es nada como un automatismo psicológico sino más bien una condescendencia subjetiva respecto a una experiencia sugerida. Es como si “inconcientemente” se determinara qué y cómo dejaríamos que se afectara la conciencia.

Siguiendo con nuestra distinción de niveles, resaltamos lo siguiente: todas las vivencias me son dadas en la corriente de mi conciencia, pero sólo aquellas que conllevan esa sensación de agencia son articuladas o expresadas como mías, en referencia a la identidad autobiográfica del self.

De acuerdo a lo anterior, tendríamos dos niveles en la experiencia del sí-mismo que se corresponden con las dos dimensiones expuestas de ipseidad y agencia. Aquí podemos evocar las elaboraciones de Damasio (2001) acerca de dos niveles de conciencia que él distingue respecto del self. La primera tiene un nivel simple de organización y permanece estable a través del tiempo. No depende de la memoria, el razonamiento o el lenguaje; se caracteriza por su invarianza estructural, y es lo que proporciona estabilidad a lo mental. Este nivel corresponde a lo que hemos designado como dimensión de ipseidad. Por su parte, la conciencia extendida tiene varios niveles de organización. Evoluciona a través del tiempo, y depende de las distintas formas de memoria. Las dos clases de conciencia se corresponden con dos tipos de self, sólo que el de la conciencia nuclear está en la base del self autobiográfico⁽⁷³⁾.

La denominada co-conciencia o lógica de trance, junto con los otros fenómenos disociativos en la hipnosis nos enseñan que el flujo de conciencia puede fragmentarse y disociarse en dos corrientes que van separadas la una de la otra. Decíamos que estas alteraciones operaban sobre la unidad de la conciencia donde los niveles de la experiencia (ipseidad/agencia; implícito/explicito) se disociaban temporalmente. Ahora bien, las categorías que hemos propuesto desde la fenomenología no sólo nos permiten entender los casos reseñados de hipnosis, sino que también muestran posibilidades heurísticas en casos patológicos como los desordenes de múltiple personalidad. Tal parece que este tipo de afecciones implican una perturbación al nivel de la unidad de la conciencia, sólo que la disociación, a diferencia de lo que ocurre en la hipnosis, es de carácter permanente, ya que según

⁽⁷³⁾ Damasio (2001) encuentra en algunos casos de la neuropatología, evidencia para su distinción entre dos tipos de self. Hay algunos casos en que la conciencia extendida puede verse alterada y hasta deteriorada, pero la conciencia nuclear persistirá, tal y como sucede en personas que han perdido la memoria autobiográfica. Mientras que los deterioros a nivel de la conciencia nuclear llevan a que la conciencia extendida también colapse (automatismos epilépticos, estados de coma, sueño profundo).

los relatos clínicos estas personas llegan a albergar múltiples *selves* que mantienen complicadas relaciones entre ellos. Es como si cada personalidad tuviera su propia capacidad de agencia separada de los otros *selves*, pero con la particularidad de que algunos tienen acceso a los contenidos de conciencia de las otras personalidades, mientras que hay unos que desconocen la existencia de los otros.

Para nosotros es suficiente con una descripción del fenómeno, pues la respectiva explicación es, a nuestro modo de ver, aún lejana. Baste decir por ahora que cada corriente de conciencia, en tanto unidad sintética de las vivencias, es centralizada alrededor de un principio formal de identidad (el self) que da coherencia al flujo de contenidos de la experiencia. El sí-mismo autobiográfico aglomera el núcleo de identidad subjetiva alrededor de un conjunto de memorias y motivaciones existenciales, esto es, aquello que sustenta la sensación de agencia y coherencia como soporte de la subjetividad. Pero también debemos reconocer que este self autobiográfico no es el fenómeno unitario que se hace presente a la intuición reflexiva; por el contrario, es susceptible de disociaciones, discontinuidades y desconocimientos que contrastan con la sensación de unidad que subyace a la dimensión de ipseidad.

Junto con la hipnosis, el sueño fue considerado un fenómeno característico del psiquismo inconciente. Vincular el sueño con la conciencia era una tarea más bien absurda, pues esta sólo hacía presencia recién nos despertábamos. Continuando la antigua tradición de negar la conciencia durante el sueño, algunas teorías contemporáneas señalan que el sueño no es más que la construcción a posteriori de un conjunto de imágenes que perduran en la memoria apenas nos incorporamos del sueño. Es decir que la conciencia de haber tenido un sueño no es más que el efecto de una historia confabulada en el momento del despertar. No hay experiencia del sueño, sino sólo recuerdo de haber soñado, un recuerdo o sensación que genera la ilusión de haber tenido un sueño (Malcolm, 1956; Dennet, 1976). Una fenomenología de los sueños nos permitirá sostener la tesis contraria, a saber, que la conciencia fenoménica opera en la forma y el contenido de la vivencia onírica.

De hecho, este debate acerca de la naturaleza de los sueños hace eco de las diferencias entre el funcionalismo y la fenomenología en lo que concierne a

la naturaleza de la conciencia. Por ejemplo, en la postura de Dennett (1976) la unicidad y coherencia de la experiencia no es sino el producto de los sistemas representacionales; la unidad de la conciencia es aquí constituida, más no constituyente del sentido de la experiencia. Para la fenomenología sucede todo lo contrario, la experiencia conciente opera en la síntesis pasiva del flujo de mis vivencias estructurando el sentido de todo lo que aparece en la conciencia; es lo que hemos caracterizado como dimensión de ipseidad o self básico. En este orden de ideas, el estudio fenomenológico de los sueños posibilitará una profundización en la distinción de niveles, y nos permitirá hacer más evidente la diferencia que hemos trazado entre ipseidad/agencia, la cual es correlativa a la distinción entre self básico y self autobiográfico.

3. EL SUEÑO O LA CONCIENCIA A POSTERIORI

Todos los seres humanos sueñan, y aunque haya personas que nieguen este hecho, se sabe que la diferencia radica en la capacidad de recordarlos. Los sueños constituyen una región bastante amplia de vivencias cuya forma y contenido contrasta con la cualidad de la conciencia en la vigilia. En la revisión que llevaremos a cabo sobre la temática de los sueños, reencontraremos algunas problemáticas esbozadas en lo referente a la hipnosis y la distinción entre self básico y self autobiográfico, al mismo tiempo que nos permitirá avanzar algunas reflexiones acerca de la naturaleza de la conciencia en general.

En primera instancia, intentaremos aquí una taxonomía de los sueños que, a pesar de no ser exhaustiva, nos permitirá tomar conciencia de la variedad, complejidad e importancia del fenómeno onírico:

1. Sueños de tipo fisiológico: son la clase de vivencias oníricas en que una molestia corporal (un dolor estomacal, por ejemplo) es transformada en una imagen del sueño (un golpe o una puñalada).

2. Traducción onírica de un hecho real: hay un acontecimiento del mundo que el soñante reelabora en la vivencia onírica. Uno de los casos más conocidos es el de Alfred Maury, médico francés estudioso de los sueños,

quien cuenta cómo una noche, mientras dormía, una pieza decorativa de su cama se desprendió de la cabecera y cayó sobre la parte de atrás de su cuello. Maury entonces soñó que, estando en plena revolución francesa, era conducido a la guillotina y que la hoja de esta caía precisamente sobre la parte de atrás del cuello.

3. Los sueños que, interpretados por la Psicología Profunda son realizaciones de deseos, según la concepción freudiana, o de acuerdo a la interpretación junguiana, son sueños prospectivos, esto es, anticipaciones de operaciones de conciencia futura. En este sentido, algunos sueños pueden poner en escena la solución de un conflicto psíquico. Para Jung los sueños también pueden ser compensatorios en el sentido de que la actividad psíquica inconciente, a fin de restablecer el equilibrio psíquico, opera con los contenidos que son reprimidos por la conciencia.

4. Sueños de carácter arquetípico: son los sueños a los que se dedica de manera preferencial el análisis junguiano. Se trata de vivencias oníricas en que emergen contenidos simbólicos de carácter universalmente compartido, y de los cuales el sujeto no recuerda haberlos asimilado empíricamente.

5. Sueños proféticos: esta es una temática central tanto de las religiones como de la concepción popular acerca de los sueños⁽⁷⁴⁾.

6. El sueño creador: aquí no sólo incluimos los sueños que poseen una configuración estética y una vividez bastante peculiar, pues resulta que algunos sueños constituyen una respuesta a ciertas dificultades o problemas de la vigilia. En este sentido, hay varios casos referentes a la solución de problemas matemáticos. Se suele mencionar el caso del químico alemán, F.A. Keulé Von Stradonitz, quien afirma que concibió la estructura de anillo de la molécula de benzol a partir de un sueño donde vio una serpiente que se mordía la cola.

(74) La preocupación original de los Antiguos estuvo enfocada en la interpretación profética de los sueños. Con ese fin fueron creados manuales de interpretación simbólica donde a cada imagen posible del sueño se le adjudicaba un sentido universal. En la modernidad, Freud reintrodujo la cuestión de la dimensión significativa del sueño, dándole un giro a la interpretación simbólica: el sentido de cada imagen lo establece el sujeto del sueño. En el sueño, definido por la lógica del inconciente, cada sujeto produce símbolos que representan diversos procesos de orden psíquico.

7. Sueños de tipo existencial: esta clase de sueños son abordados por Binswanger quien ilustra cómo algunos movimientos en el sueño aluden simbólicamente a rasgos significativos de la existencia, como por ejemplo, en los sueños de caída, esta se entiende en tanto símbolo de inmersión en la tristeza o la desesperanza.

8. Sueños lúcidos: se refieren a aquellas vivencias oníricas en las que el soñante es conciente de que está soñando y así logra alterar algunos contenidos a voluntad. Por su particularidad, este fenómeno onírico constituye el tema del siguiente capítulo.

Decíamos que esta clasificación no era exhaustiva, puesto que no pretendía agotar las modalidades de la vivencia onírica en esta sistematización. Antes bien, se trata de mostrar cuáles son los tipos de sueños que las distintas perspectivas toman como objeto de investigación para elaborar su teoría. Las ideas que cada teoría construye en torno al sueño se basan en la exclusión de cierto clase de sueños o de temáticas respectivas que no entran en su “visión de mundo”. A partir de la exposición y discusión de la teoría de Dennett acerca de la naturaleza de los sueños, tendremos la oportunidad de mostrar cómo la distinción de niveles de conciencia (ipseidad/agencia) que hemos planteado en el capítulo de la hipnosis, resulta útil a la hora de captar algunas cuestiones de la vivencia onírica en referencia al nivel de unidad del sí-mismo.

3.1. Formas de abordar el sueño

Daniel Dennett (1976), desarrollando las reflexiones de Norman Malcolm (1956), critica lo que él denomina la versión clásica de los sueños. Según esta versión, asumida por Aristóteles, Descartes, Kant, Russell y Freud, los sueños son experiencias concientes que acontecen durante el sueño, experiencias que podemos evocar al despertarnos. De manera más específica, para esta concepción, los sueños consisten en sensaciones, pensamientos e impresiones usualmente compuestos en narrativas más o menos coherentes que tienen lugar en la conciencia, aunque en cierto sentido el soñante es inconciente durante la vivencia. De hecho, buena parte de la investigación neurocientífica trabaja con este supuesto de la versión clásica.

La idea central de la postura dennettiana se soporta en el hecho de que la mayoría de los sueños los recordamos y no los experimentamos en el presente de la vivencia onírica. En este sentido, las dos primeras clases de sueños que hemos distinguido se utilizan como prueba de esta tesis. Se han hecho experimentos donde se aplican estímulos al durmiente (gotas de agua, por ejemplo), y luego la persona relata en su sueño un contenido onírico donde el estímulo ha sido elaborado en una imagen metonímica (la persona se baña en una cascada). No está de más evocar la experiencia de Maury donde es evidente que la vivencia onírica reconstruye en el *a posteriori* el estímulo presentado. De acuerdo a Dennett, la versión clásica no puede dar cuenta de este fenómeno sino es al precio de aceptar una supuesta precognición, es decir, que si los sueños se componen de corrientes de experiencia que ocurren en la donación inmediata del presente, la elaboración que se lleva a cabo sobre los estímulos del entorno físico (la parte de la cama que se transforma en la guillotina onírica) tendría lugar como una precognición de lo que va a suceder.

Ciertamente, para este tipo de sueños la idea de Dennett resulta bastante convincente. La experiencia de soñar es aquí una ilusión de la construcción *a posteriori* que hacemos de los sueños. Lo esencial de la experiencia onírica, o mejor, de su ilusión, obedece principalmente a procesos inconcientes de memoria que unen fragmentos aislados de sensaciones, sentimientos y representaciones dentro de una trama más o menos coherente. Según Dennett, los sueños podemos representarlos con la imagen de un casete o banco de memoria que se activa apenas nos despertamos; curiosamente, luego de reproducirlo o tratar de narrarlo, a medida que transcurre el día, el sueño pierde vivacidad hasta que finalmente lo olvidamos. En oposición a la tesis de que el sueño acontece durante la fase REM, Dennett le adjudica a esta fase el proceso de composición onírica⁽⁷⁵⁾.

(75) La investigación neurocientífica (Hobson, 2006) ha puesto de relieve una serie de ciclos o fases de activación cerebral que se correlacionan con ciertos estados de conciencia en el proceso del sueño. De este modo, a medida que entramos en las fases del sueño, se produce una pérdida inicial de conciencia respecto del mundo externo, lo cual se asocia con una disminución en los niveles del EEG llamado estadio I. Aunque la conciencia del mundo se desvanece, persiste algo de imaginación visual y un nivel bajo de conciencia reflexiva. En esta primera fase pueden darse sueños cortos cuyos contenidos parten de las vivencias del estado previo de vigilia. Luego los niveles de activación disminuyen todavía más, de tal forma que la conciencia desaparece por completo, una vez que el cerebro bloquea la transmisión tálamo-cortical de las señales internas y externas. Los estadios II, III y IV del sueño se caracterizan...

En la última versión de su teoría, Dennett sugiere que durante el estadio REM hay varios procesos que discurren en paralelo, ninguno de ellos está adentro o fuera de la conciencia. Al despertar, múltiples historias pueden ser ensambladas al seleccionar una de las posibles tramas a través de los residuos de memoria que permanecen. La vivencia onírica es entonces sólo una de las múltiples historias que podrían ser seleccionadas. En esta teoría de retro-selección, los sueños tampoco son corrientes de experiencia que pasan a través de la mente del durmiente.

Para la fenomenología no representa algo definitivo el hecho de que el sueño se conciba como una reelaboración a posteriori de ciertos residuos de memoria e imágenes durante el período REM. Sin importar si se trata de memorias falsas acerca de algo que efectivamente no sucedió, lo esencial reside en la certeza y la inmediatez con la cual se nos manifiesta el sueño. Esta inmediatez viene configurada a partir de una continuidad temporal básica que aquí identificamos con la dimensión de *ipseidad*⁽⁷⁶⁾.

(75) ...por un predominio de ondas lentas. En el estadio IV el cerebro alcanza su grado máximo de desactivación. La conciencia, si es que tiene lugar en este estadio, se limita a un pensamiento no-progresivo de bajo nivel. Ahora bien, a los procesos de desactivación cerebral que van desde el estadio I al IV les sucede una fase de activación periódica del EEG cuya intensidad semeja los niveles de la vigilia. En esta fase se presentan los movimientos rápidos de los ojos (fase REM), fenómeno que precisamente nombra este tipo de activación cerebral, también caracterizada por la inhibición de los outputs motores. Se ha comprobado que los sueños ocurren principalmente en esta fase. Si una persona es despertada en la fase REM, de seguro relatará alguna vivencia onírica.

(76) Esta discusión acerca de los sueños continúa el debate que Dennett (1995) ha instaurado contra la idea fenomenológica de la conciencia. Dennett admite que “pareciera haber fenomenología”, pero en el fondo esto no es sino una ilusión producto de los sistemas representacionales. La intuición de unidad y coherencia en la vivencia del mundo no es más que un subproducto de nuestros sistemas cognitivos, los cuales operan de manera inconciente. Para soportar esa tesis, Dennett trae a colación el fenómeno Phi, caracterizado por una percepción de continuidad y cambio gradual en dos luces de distinto color que están físicamente separadas. Se consideran entonces dos hipótesis al respecto: o bien inventamos falsas memorias de haber visto el cambio de color en la marcha, aun cuando no tengamos una conciencia sensorial inmediata del cambio (esto es lo que él llama la hipótesis Orwelliana, sugiriendo el tema de la reescritura a posteriori de la historia), o por el contrario sí tenemos una conciencia sensorial genuina, aunque retrasada, de la luz moviéndose continuamente y cambiando de color, en virtud de una suerte de proceso de edición en curso que rellena la información faltante y presenta un producto acabado a la mente (esta es la hipótesis stalinista en referencia a las evidencias recién elaboradas que se presentaban en los juicios a Stalin que, a pesar de su fraudulencia, hacían presencia inmediata en la corte). Por su parte, la fenomenología no comparte el supuesto que Dennett critica respecto a la experiencia sensorial, donde supuestamente tendríamos ...

3.2. Fenomenología de los sueños

Empecemos por reconocer que la participación de la subjetividad en la construcción y significación de la vivencia onírica fue inicialmente resaltada por la psicología profunda (Freud y Jung especialmente), sólo que el énfasis estaba puesto en lo Inconciente como aquel aspecto del psiquismo que operaba más allá de la conciencia reflexiva. Queriendo evitar las complicaciones teóricas alrededor del concepto de inconciente, ya sea freudiano o junguiano, nos interesa antes que nada poner de relieve la referencia a cierto núcleo de significación subjetiva operando en la constitución del sentido de la vivencia onírica⁽⁷⁷⁾. Consideramos que, a pesar de las diferencias, hay una sutil correspondencia entre el inconciente de la psicología profunda y la dimensión de ipseidad como aquel nivel básico del flujo de conciencia.

¿De qué manera opera la conciencia en la constitución del sentido de la vivencia onírica? El primer paso en la indagación fenomenológica consiste en un trabajo de descripción que nos permitirá extraer, mediante sucesivas

(76) ...una especie de flujo de imágenes mentales correlativas a los estímulos del ambiente. Antes bien, para la fenomenología, la continuidad percibida en el fenómeno Phi es un ejemplo de las síntesis pasivas que constituyen la donación inmediata del mundo. Aún en el plano más básico de la percepción sensorial la conciencia opera en la estructuración temporal de la experiencia, lo cual nos ofrece la vivencia de un campo visual continuo y unificado.

(77) Específicamente, para Freud (1973) los sueños emergen como resultado de una transacción psíquica: el deseo que busca expresarse, es la representación de una moción corporal que, en su camino a la satisfacción, encuentra las resistencias de las instancias de censura. La fuente “inconciente” de producción de los sueños se ve aquí en la tarea de deformar los contenidos oníricos con el fin de alcanzar una realización disfrazada. Aún cuando Freud caracterice este núcleo como inconciente, su forma de operar en la configuración del sentido (desplazamientos y condensaciones de los contenidos latentes) nos permite poner de relieve la subjetividad que participa en la composición de la vivencia onírica. Ahora bien, de acuerdo a Jung, la visión freudiana de lo inconciente es causalista o reductiva porque se conforma con develar un deseo disfrazado que subyace a los contenidos manifiestos del sueño. Jung considera que esta perspectiva debe ser complementada con la dimensión teleológica de lo inconciente: si el soñante elige una imagen en particular, en esa elección yace un sentido que concierne a la totalidad de la persona. La función de lo “inconciente” en el sueño opera en un sentido liberador y compensador de la subjetividad, toda vez que esta se ha condensado alrededor de una limitada identidad egoica, o lo que en este trabajo hemos denominado self autobiográfico. En el análisis junguiano, los sueños anticipan y elaboran posibles soluciones a conflictos de orden psíquico, buscando la integración de ciertos aspectos concernientes a la persona que son rechazados o negados en la conciencia reflexiva.

reducciones, la estructura inmanente de las vivencias oníricas. En este sentido, una primera pista nos la ofrece Descartes quien, al interrogarse por el antiguo dilema de la distinción entre vigilia y sueño -¿Cómo sabemos que al estar despiertos no seguimos soñando?- señala que el pensamiento, durante el sueño, no se enlaza con las vivencias de la misma manera que en la vigilia.

Tanto en la vigilia como en el sueño, tenemos, “ahí delante”, un flujo de contenidos que se hace presente a la conciencia. Aunque en el sueño nos desconectamos del entorno físico, hay todavía un nivel de conciencia que sigue proyectando un “mundo”; se trata del flujo de estados que, a pesar de su relativa falta de coherencia, despliegan cierto horizonte de sentido para el sujeto soñante. Es preciso señalar que el modo de donación de las vivencias oníricas posee una cualidad diferencial. María Zambrano (citada por Iribarne, 2005), expresa este modo de donación en los sueños con el verbo “asistir”. Cuando decimos que “asistimos” a nuestros sueños, con ello se sugiere cierta cualidad pasiva de la vivencia onírica.

Esto no significa que en los sueños no tomemos decisiones que imprimen una dirección implícita a la vivencia, si bien no hay un acto deliberativo que preceda a la toma de decisión: si alguien me persigue en el sueño, pues sencillamente huyo o lo enfrento. Aquí hallamos otra analogía con el cotidiano “estar embebido en un mundo” característico de la vigilia. Somos concientes, en sentido prerreflexivo, de un flujo de estados mentales; llevamos a cabo cierto tipo de acciones –como cuando subimos una escalera- sin que a ello anteceda un acto reflexivo. Durante los sueños reparamos en lo que nos sucede sin llegar a cuestionarlo. La conciencia en los sueños se caracteriza entonces por este pasivo atestiguar de la vivencia.

En este punto podemos retomar los cuestionamientos del sueño en tanto experiencia conciente. De acuerdo a lo que hemos expuesto en el apartado anterior, a la fenomenología no le interesa que la vivencia se soporte sobre falsas memorias. En este sentido, Husserl nota que cuando soñamos hay algo semejante al percibir, es decir, que la vivencia onírica se acompaña de una certeza que le es inherente y la dota de realidad. Podemos dudar de que los sueños sean invenciones de memoria, mas no podemos

dudar de que los sueños hayan sido soñados por nosotros.

Los sueños manifiestan esta cualidad de certeza e inmediatez, ya que es nuestra conciencia la que vive el sueño. Es más, no sólo tenemos conciencia de que el sueño está ocurriendo, sino que también, la temporalidad, como unidad sincrónica de pasado, presente y futuro, participa en la configuración del sueño, esto es, que en los sueños hay referencias a un horizonte temporal que se extiende tanto al pasado, (por ejemplo, tenemos la sensación de haber perdido algo) como hacia el futuro (buscamos algo o alguien con un propósito que en la mayoría de los casos no es muy explícito). De esta forma, señalamos cómo la dimensión de ipseidad está operando en la configuración de la vivencia onírica.

Es cierto que durante el sueño tiene lugar una radical discontinuidad del self autobiográfico; aún sin referirnos a los estados de profunda inconciencia de las fases no-REM, notamos que las vivencias oníricas nos involucran en las situaciones y sensaciones más bizarras respecto de la identidad del self autobiográfico: durante el sueño no sólo actuamos como personas absolutamente distintas, pues llevamos a cabo acciones impensables durante la vigilia, sino que también somos y nos sentimos como algo alter a la identidad personal. El nivel de conciencia que tenemos en los sueños depende de la sensación de continuidad y coherencia del self básico, generado por el flujo autounificante de las vivencias.

De acuerdo a este criterio de unidad del self, consideramos que plantear la diferencia de la cualidad de la conciencia durante los sueños como un problema de intensidad de las imágenes resulta desatinado desde la perspectiva fenomenológica. Al hacer referencia a la intensidad de las imágenes precisamente se deja de lado al acto que da sentido a los contenidos de conciencia. Si bien es cierto que hay algunos sueños cuyos contenidos son más vívidos que otros, de tal forma que podemos evocarlos tiempo después de que han acontecido, la sensación de vividez no es una función de la intensidad o magnitud de las imágenes, sino que más bien, esta obedece a cierto grado de unidad del sí-mismo que soporta la vivencia onírica y que le confiere tanto su coherencia como su intensidad de conciencia. Intentaremos hacer explícita esta idea a través del tema de los

sueños lúcidos, aquellas vivencias oníricas en que el sujeto es conciente de estar soñando.

3.2.1. *El sueño lúcido o la conciencia del ahora*

En continuidad con la discusión acerca del sueño como experiencia conciente, la investigación en torno a los sueños lúcidos vino a demostrar que efectivamente los sueños ocurren en la fase REM, y que si bien se puede admitir la hipótesis orwelliana respecto a los otros tipos de sueño en la cual no se niega la idea fenomenológica de conciencia, los sueños lúcidos son, en todo el sentido del término: “experiencia conciente”, es decir, vivencias que en la inmediatez de su donación pueden ser tematizadas por la conciencia reflexiva.

En este sentido, resulta pertinente citar las investigaciones de Stephen LaBerge (1985; 1990) en torno a los sueños lúcidos. Antes de esas investigaciones, sobre los sueños lúcidos sólo se tenía certeza en el plano experiencial. Había diarios de sueños como los de Van Eeden (Eeden citado por LaBerge, 1990) donde se describía el curso de estas experiencias. Sin embargo, en el ámbito científico el tema de la lucidez onírica se desconocía por completo pues era considerado como un imposible. Recordemos que en el campo de las neurociencias la conciencia se identificaba con el estado de vigilia, y más específicamente, con la capacidad de atender y responder de manera selectiva a ciertos estímulos. Este criterio de tercera persona, según el cual el sujeto no era conciente si no era capaz de interactuar con los estímulos del entorno, establecía que la conciencia no podía ocurrir en los sueños.

Contrario a ello, los experimentos de LaBerge revelan que, aun estando en el sueño, una persona es capaz de dar cuenta de su experiencia onírica en la inmediatez de su manifestación, por medio de señales y estímulos definidos en un contexto experimental. La principal evidencia científica elaborada por LaBerge se sirvió de dos soñadores lúcidos que, a partir de un acuerdo previo, darían una serie de señales al experimentador en el momento de alcanzar la lucidez onírica. Resulta que, a excepción del movimiento ocular y la respiración, en los estados del sueño todo nuestro

cuerpo se halla paralizado⁽⁷⁸⁾. LaBerge (1981) tenía noticia de algunas investigaciones donde se demostraba que el movimiento de los ojos en el sueño a veces coincidía con el movimiento observable de las pupilas. Así pues, se estableció para los soñadores lúcidos una suerte de código morse con movimientos oculares de derecha a izquierda para indicar el momento en que alcanzaran la lucidez, con lo cual se pudo determinar que el sueño lúcido ocurre específicamente en la fase REM que es el estado del sueño cuyo nivel de activación iguala y hasta sobrepasa al de la vigilia.

Esta es la prueba fundamental para afirmar que los sueños lúcidos son experiencias concientes que tienen lugar en la inmediatez del presente, y no simples reconstrucciones en el a posteriori como lo plantea la teoría dennettiana de “retro-selección”. De un modo casi forzado, Dennett (1976) intenta incluir los sueños lúcidos dentro de su teoría, proponiendo que hay casos en los que el proceso de composición se inserta a sí mismo en el relato onírico, de la misma manera que es posible una narración acerca del proceso de la narración misma. A este respecto no hace falta más que evocar aquel estudio de LaBerge donde se mide la conciencia del tiempo en el sueño lúcido, encontrando que esta no es muy distinta a la conciencia de duración temporal en la vigilia⁽⁷⁹⁾. Para ello, la persona contaba desde 1001 hasta 1010 (correspondiente a la medida objetiva de 10 segundos) marcando el inicio y el final del conteo con un movimiento de pupila.

Antes que adoptar la hipótesis dennettiana en que la cualidad experiencial del sueño lúcido (ser conciente dentro del sueño) es otro engaño de los mecanismos inconcientes de composición, resulta más consistente, apoyados en las investigaciones de LaBerge, ceñirnos al reporte de primera persona de que la lucidez onírica conlleva la manifestación de otro nivel

(78) Este cierre de los inputs sensoriales y los outputs motores obedece a un proceso inhibitorio en las neuronas motoras que transportan las órdenes de movimiento a los músculos, y cumple la función de impedir la traducción de las acciones oníricas en acciones reales (Hobson, 2006).

(79) Asimismo, se ha podido determinar, por medio de técnicas de tomografía y medición electrofisiológica, que las actividades que llevamos a cabo en los sueños (correr, por ejemplo) generan la misma activación cerebral si la comparamos con las acciones del estado de vigilia.

de conciencia en el decurso de la vivencia onírica. Para hacer justicia al método fenomenológico que resalta la perspectiva de primera persona, transcribimos el relato de un sueño lúcido con el fin de captar la cualidad experiencial de este fenómeno:

“Me hallaba en el campo, en un área abierta, cuando mi esposa señaló hacia el atardecer. Al mirarlo, pensé: ‘Qué extraño, nunca antes había visto colores como esos’. Y entonces me di cuenta: ‘Debo estar soñando’, nunca antes había experimentado tal claridad y percepción –los colores eran tan bellos y el sentido de libertad tan sobrecogedor que empecé a correr por ese hermoso campo de trigo dorado agitando mis manos en el aire y gritando tanto como podía ‘¡Estoy soñando, estoy soñando!’ De repente, perdí el sueño. Debe haber sido la excitación. Inmediatamente, me desperté. Apenas reparé en lo que me había sucedido, desperté a mi esposa y le dije: ‘¡Lo logré, lo logré! Fui conciente dentro del sueño, y nunca seré el mismo. Es curioso cómo una prueba de ello puede afectarle a uno de esa manera. Es la libertad, me imagino; sentimos que en realidad tenemos el control de nuestro propio universo.”
(Citado por Laberge, 1990, p.5)

Lo interesante de este fenómeno es que, además del “darse cuenta” que marca el inicio de la lucidez onírica, el sujeto descubre que puede alterar y controlar algunos contenidos del sueño. Tal y como lo muestra el relato citado, la persona es inundada con sentimientos de libertad y sensaciones estéticas cuya intensidad alcanzan a dejar una huella en la conciencia de vigilia permeando la presentificación del mundo con una tonalidad renovada. A diferencia de los otros sueños que rápidamente se olvidan, los sueños lúcidos se prestan con mayor facilidad a la rememoración conciente.

En este punto nos vemos conducidos a plantear dos dimensiones de conciencia que respectivamente se corresponden con el sueño lúcido y el sueño normal. En este último opera la dimensión básica de la experiencia conciente. Como veíamos en el apartado anterior, en el sueño tenemos un flujo de contenidos oníricos a los cuales “asistimos” pasivamente. Somos con-

cientes, mas no reflexionamos sobre ello. Y sin embargo hay una temporalidad que estructura las vivencias oníricas. Nuestra conciencia vive pasivamente el sueño sin llegar a tematizar lo que soñamos. Ahora bien, sobre ese nivel básico viene a sobreponerse un acto que posibilita la auto-conciencia del soñante. El “darse cuenta” que desencadena la lucidez onírica puede acontecer de múltiples maneras: la persona repara en una de las múltiples incoherencias e incongruencias de los contenidos oníricos y así el sujeto vuelve sobre sí para inferir que efectivamente está soñando. Sin la distinción fenomenológica entre una dimensión experiencial prerreflexiva sobre la cual ejercemos la reflexión, la vivencia de hacerse conciente dentro del sueño no tiene ningún sentido, ya que efectivamente el sujeto se da cuenta de que ha estado soñando, y de alguna manera sigue soñando.

Interrogado por un discípulo acerca de un sueño lúcido en el cual se desarrolla una compleja discusión filosófica, Husserl le reprocha a su alumno no distinguir en su relato entre el yo soñado y el yo soñante, cuya aparición marca el punto de transición entre el sueño normal y el sueño lúcido. Normalmente sucede que el yo despierta, se da cuenta que soñó, y entonces intenta recuperar el sueño a través de una narración. Pero en un sueño lúcido actúan al mismo tiempo el yo soñante y el soñado. De ahí que la lucidez onírica sea tan difícil de mantener, pues una vez que entra a operar la auto-conciencia implícita del yo soñante que es el sello del estado de vigilia, el estado de conciencia se balancea entre los dos estados: o bien la persona se despierta o vuelve a entrar en un sueño no-lúcido.

La distinción entre el yo soñante y el soñado nos permite adelantar algunas reflexiones acerca del sí-mismo y su relación con los estados de conciencia. Creemos pertinente plantear una dicotomía acerca de la naturaleza del self: ¿Es el sí-mismo una función de unidad de la concatenación de las vivencias? ¿O mejor diríamos que el sí-mismo es un principio de identidad y agencia que garantiza la coherencia y unidad de mis vivencias? En cuanto a los sueños no-lúcidos podría aceptarse que el self inherente a los contenidos de experiencia onírica no alcanza la estabilidad necesaria para que el sujeto tome conciencia de que está soñando; esta es la dimensión del self soñado que se corresponde con el nivel experiencial de la subjetividad embebida en el mundo. Sin embargo, cuando en la experiencia

toma relieve la dimensión del yo soñante, el self adopta una posición activa y determinante de la experiencia.

Para algunos autores, la lucidez onírica no es más que una cuestión de meta-cognición. Pero cabe preguntarse: ¿Es acaso la lucidez onírica un estado del sueño en que fugazmente tiene lugar la auto-reflexión? ¿O se trata más bien del vislumbre de un nivel de conciencia que prelude ciertas posibilidades del desarrollo personal? Si bien trataremos de hacer explícita esta cuestión cuando profundicemos en el caso de las experiencias místicas y extra-corporales, por ahora podemos señalar que, al comparar el sueño lúcido y el no-lúcido, hay una relación entre el grado de plenitud de la vivencia y la operancia del sí-mismo como principio de agencia (auto-conciencia del yo soñante). Vemos aquí la emergencia de otro nivel o función de la sensación de agencia; a diferencia de lo que concluimos acerca de la hipnosis, donde la sensación de agencia cumple el papel de auto-engaño o ilusión de ser el artífice de mis acciones y pensamientos. En este plano, el sí-mismo aparece como principio de auto-unificación y como apertura del horizonte teleológico de la realización personal.

Este sentido del sí-mismo se opone abiertamente a la idea dennettiana sobre la conciencia, donde la unicidad de la experiencia o self no es sino el producto de la representación, un epifenómeno de nuestras funciones representacionales que simplemente agrega la ilusión de tener una experiencia coherente y unificada del mundo. En la distinción que proponemos, el self autobiográfico asume esta función de garantizar la unidad mediante el relato intermitente de nuestras vivencias; sin embargo, los sueños lúcidos nos permiten vislumbrar otro nivel del sí-mismo que opera de manera determinante en el aquí y el ahora de la experiencia.

Ahora bien ¿Cómo entender que una toma de conciencia acerca del carácter no-real de lo que aparece en tanto soñamos, conlleva a que el campo de mis vivencias se torne más vívido? No ha de extrañarnos que Laberge compare el sueño lúcido con la experiencia de la iluminación en el budismo. Según Laberge (1990), el despertar de la conciencia en el sueño lúcido es análogo a la experiencia de la iluminación budista en el sentido de que hay un nuevo estado de auto-conciencia, donde la experiencia del ahora “*mindfulness*”

se halla intensificada; en los múltiples relatos acerca de sueños lúcidos, se describe cómo se asiste con mayor vivacidad al flujo de las experiencias sin llegar a apegarse o identificarse con los contenidos de la experiencia onírica, puesto que acontece la experiencia de algo que en el núcleo del sí-mismo despliega el horizonte de posibilidades fácticas de realización personal, es decir, que se ponen de presente las funciones de control y agencia del self como lo verdaderamente determinante en el sentido de mis vivencias.

Esta analogía se sustenta también en el hecho de que los meditadores, tanto budistas como yoguis, son quienes presentan una mayor frecuencia de sueños lúcidos. La continua práctica de las múltiples formas de meditación, que tienen como fin el entrenamiento y afinamiento de la conciencia, efectivamente genera cambios cualitativos en ésta. Especialmente, el tipo de meditación que enfatiza en la experiencia del ahora “*mindfulness*” conduce al desarrollo de una auto-conciencia imperturbable que acompaña permanentemente el flujo de las vivencias.

Por lo pronto, debemos reparar en dos aspectos de la lucidez onírica: aunque por una parte el sujeto se sienta más involucrado en la vivencia, lo que se vislumbra es un nivel más intensificado de la conciencia de sí-mismo. ¿En qué consiste esta auto-conciencia? ¿A qué transformaciones puede someterse? ¿Cuál es la forma y función básica de la conciencia de sí-mismo? Precisamente, el estudio de las experiencias extra-corporales nos permitirá demarcar ciertos aspectos referentes a la unidad y permanencia de la conciencia de sí-mismo.

3.3. Experiencias extra-corporales o la conciencia in-corporada

Nuestro interés por la experiencia extra-corporal (EEC) se circunscribe a la tarea de averiguar, desde una perspectiva experiencial, en qué consiste una vivencia cuyo contenido principal radica en la sensación de separarse del cuerpo físico. Antes de llevar a cabo esta indagación, es preciso estudiar las formas en que se ha interpretado la experiencia extra-corporal a fin de despejar el camino para la descripción fenomenológica. Resulta que las EEC han pertenecido de manera casi exclusiva a los ámbitos de lo religioso y esotérico, pues en ellos se las consideraba como la prueba

experiencial de la dualidad ontológica entre alma y cuerpo (Metzinger, 2005). Por contraste, en el terreno de la psicología (Palmer, 1974; Irwin, 1985) y las neurociencias (Blanke et. al, 2002; Persinger, 2002), estas experiencias suelen asociarse a ciertas patologías psicóticas y trastornos neuronales (epilepsias) que presentan múltiples alteraciones o disociaciones de la imagen corporal.

Aquellas asociaciones, ya sea con el ámbito de lo religioso o de lo patológico, se enfocan en uno u otro aspecto de la multiplicidad de experiencias que son denominadas como experiencias extra-corporales. Por ello es necesario un trabajo de caracterización y diferenciación que posibilite un acercamiento a la particularidad de esta experiencia en lo concerniente a nuestro análisis de la conciencia fenomenológica.

3.3.1. Las EEC naturales y el criterio experiencial

En un primer acercamiento, proponemos una distinción entre EEC naturales y EEC artificiales dependiendo de las circunstancias que conducen a una experiencia extra-corporal: si las EEC artificiales se definen por ser experiencias inducidas, ya sea mediante sustancias psicoactivas o a través de estimulación electromagnética en los lóbulos temporales (Persinger, 2002), las naturales se caracterizan por ser experiencias que sobrevienen espontáneamente, sin la mediación de sustancia alguna que altere la dinámica cerebral. Generalmente, las condiciones que conducen a una EEC natural suelen ser estados de profunda relajación como la fase hipnagógica⁽⁸⁰⁾ o los sueños lúcidos. Sin embargo, además de aquellos estados de relajación, las EEC naturales también pueden ocurrir en situaciones de estrés, operaciones quirúrgicas o accidentes que ponen en riesgo la vida de la persona, donde precisamente hallamos a las experiencias cercanas a la muerte (ECM).

Sucede que algunas personas llegan a desarrollar la habilidad de inducir la experiencia extra-corporal a voluntad. A estas personas se las conoce en el

⁽⁸⁰⁾ El estado hipnagógico se caracteriza por ser el umbral de conciencia entre la vigilia y el sueño; en él se presenta un constante flujo de imaginación propia de los mundos oníricos. Las técnicas que aprovechan este estado para inducir la EEC, insisten en la persistencia de una atención despierta sobre estos contenidos sin caer en las tramas del sueño.

argot popular como “viajeros astrales”, ya que en su mayoría, interpretan la forma y el contenido de la experiencia extra-corporal desde la doctrina de la proyección astral. Esta teoría establece la existencia de varios cuerpos que guardan relaciones temporales entre sí, de tal suerte que durante el sueño, el cuerpo astral, en tanto sede de la conciencia, se libera del cuerpo material y viaja a otros mundos. Valga aquí la aclaración que nuestro interés por la teoría de la proyección astral concierne específicamente a la descripción de la forma de la experiencia, absteniéndonos de la reificación de otras esferas o sustancias.

Así es preciso reconocer que la razón de la aceptación de esta teoría en las personas que tienen experiencias extra-corporales, obedece a que expresa, hasta cierto punto, las fases y contenidos subjetivos de la EEC. Pero en última instancia, ha de quedar claro que en una experiencia extra-corporal no hay, efectivamente, nada que ocurra fuera del cuerpo, lo cual está evidentemente reflejado en el fracaso de las investigaciones parapsicológicas sobre la percepción extra-sensorial, soportada en la supuesta “proyección” del cuerpo astral. La mayoría de las investigaciones demostraron que las pretendidas habilidades parapsicológicas (como la percepción extra-sensorial), normalmente asociadas a estas experiencias, pertenecían únicamente al reino de la imaginación (Tart, 1979; Hart, 1968; Blackmore, 1984). Asimismo, hubo un buen número de experimentos que fracasaron al intentar medir o detectar, por medio de fotografías y aparatos que captaban ondas electromagnéticas de alta frecuencia, si efectivamente algo salía del cuerpo durante una EEC.

Teniendo en cuenta nuestro interés por la descripción de la EEC desde una perspectiva de primera persona, recurrimos a los denominados “viajeros astrales” (Monroe, 1995), ya que una lectura crítica de sus relatos permite cernir cierta regularidad en la experiencia extra-corporal. De esta forma, es posible distinguir tres fases o momentos de la EEC:

a) La primera fase que hace referencia al proceso de separación del cuerpo, se genera principalmente a través de los estados hipnagógicos o por medio de un sueño lúcido. Si se trata de la transición de un sueño lúcido a una EEC, el proceso consiste en un desvanecimiento conciente de los

contenidos oníricos con el fin de alcanzar el estado básico que es la parálisis del sueño. Tal y como vimos en el apartado sobre el sueño, durante aquel estado, la parte sensorio-motora queda suspendida o desactivada, pues así se evita que los movimientos en el sueño se traduzcan en acciones motoras del cuerpo. Lo interesante de experimentar aquel estado es que, si bien la persona no siente su cuerpo, permanece un residuo de conciencia, una conciencia de sí-mismo cuya primera reacción es de sorpresa y angustia. Luego de superar el estado de parálisis, el siguiente paso consiste en un desplazamiento voluntario o espontáneo de este núcleo de conciencia, con lo cual se cumple el proceso de separación.

b) Ahora bien, una vez consumada la separación, por lo general sucede que el núcleo de conciencia flota y se eleva por encima del cuerpo. Aquí son posibles varias formas de la experiencia, pues resulta que la persona puede ver o no el cuerpo del cual se separa. Es más, este núcleo del sí-mismo puede, o bien adoptar una forma extensa, o tratarse de un mero punto de luz, algo que simplemente observa en el espacio. Tal variación en los contenidos de la vivencia, lleva a la clasificación entre experiencias extra-corporales asomáticas y parasomáticas dependiendo de si la persona percibe o no el cuerpo del cual siente que se separa.

Otro aspecto interesante de esta fase consiste en que el espacio que la conciencia “desincorporada” percibe es una suerte de reproducción más o menos fiel del entorno en que yace el cuerpo físico. Precisamente ha sido este aspecto lo que ha alimentado la creencia en las capacidades “parapsicológicas” de los “viajeros astrales”, pues se creía que tenían la capacidad de explorar el mundo independientemente del cuerpo físico, sin llegar a considerar que este mundo no fuese sino una proyección o esquema de la realidad creado únicamente por la conciencia.

c) Y por último, la tercera fase de la experiencia que concierne enteramente al “viaje astral”, pues la persona se traslada a otros mundos nunca antes soñados o imaginados. Hay que resaltar que no se trata únicamente de la experiencia de la posibilidad de otros mundos, sino de la vivencia fáctica de otras “realidades” cuyas formas y contenidos no tienen un símil con lo que hasta ese momento ha vivido la persona. Durante esta fase, la experiencia

extra-corporal puede adquirir la tonalidad y el carácter de una experiencia mística tanto por la sensación de unidad que embarga al sujeto como por la transformación que genera la experiencia en la personalidad⁽⁸¹⁾.

Por ahora, lo que nos interesa retener de la descripción de la EEC concierne específicamente a la sensación de unidad de sí mismo que prevalece aún cuando tenga lugar la experiencia de abandonar el cuerpo. Respecto a la tercera fase debemos tener en cuenta que los contenidos de este tipo de experiencias semejan en buena medida los contenidos de un sueño lúcido, pues como ya vimos, el soñador lúcido descubre que puede proyectar ciertos paisajes, personajes o símbolos. Por tanto es válido preguntarse qué distingue una experiencia extra-corporal de un sueño lúcido, ya que en última instancia durante una vivencia onírica tampoco tenemos una conciencia explícita del cuerpo, y los contenidos de la experiencia pueden poseer una intensidad que los acerca a las experiencias místicas. A pesar de las similitudes entre los dos estados de conciencia, es plausible señalar que en una experiencia extra-corporal la certeza subjetiva hace que el mundo “presentificado” sea vivido como algo real; no se trata, como en el caso de los sueños lúcidos, de la intuición de un mundo soñado en relación a un yo soñante, sino más bien de la vivencia de un sí-mismo que se encuentra disociado de algunos componentes de la conciencia corporal. Fundamentalmente, la cualidad experiencial de una EEC se diferencia de un sueño lúcido porque en este último no se da la sensación de separación del cuerpo.

Esta cualidad experiencial de las EEC también podemos hallarla en las experiencias cercanas a la muerte (ECM). Generalmente, las ECM sobrevienen luego de sufrir fuertes accidentes o pasar por condiciones cerebrales en las que el sujeto estuvo al borde de la muerte. En lo que concierne a la experiencia de salir del cuerpo, los sujetos relatan haber visto cómo eran operados y asimismo dan cuenta de algunas de las conversaciones y objetos que percibieron mientras estaban en una situación de anestesia total (Lawrence, 2005; Ring, 1995; Sabom, 1987).

⁽⁸¹⁾ De este tipo de experiencia dan cuenta Carl Jung (1996) y Susan Blackmore (1982). Blackmore se interesó en el tema de la conciencia a raíz de su experiencia extra-corporal; escribió un libro dedicado a este fenómeno, cuya introducción es precisamente el relato en primera persona de la EEC. Por su parte, la experiencia de Jung está contenida en su autobiografía, y a ella se refiere como si se tratara de una verdadera experiencia mística.

Además de esta característica, las ECM presentan una serie de aspectos bastante particulares, y que se manifiestan de manera más o menos similar en diversas culturas. Entre los elementos más recurrentes hallamos: a) la sensación profunda de paz y tranquilidad que permea toda la experiencia; b) la percepción de un puente de luz por el cual ascienden las personas; c) el encuentro con familiares muertos; d) la visión de símbolos y figuras que generalmente se asocian con lo divino; e) el denominado “repaso de la vida” donde la persona revive los acontecimientos más significativos de su existencia y f) la pérdida del miedo a la muerte como uno de los efectos más positivos y duraderos de la experiencia. Aunque también es preciso reconocer que no todas las ECM presentan estas características positivas, pues hay algunas en que los contenidos de la experiencia adquieren connotaciones negativas, como por ejemplo, una visión del infierno o el encuentro con la muerte personificada.

Especialmente, las ECM se caracterizan por ser vivencias de profunda transformación subjetiva; la experiencia marca un antes y un después para la persona que la vive. Y no sólo se trata de una reelaboración en torno a la identidad y los proyectos de realización personal, sino también de una transformación en la forma del vínculo social; a raíz de la ECM, la persona genera fuertes compromisos con los otros a través de sentimientos de bondad y compasión (Lawrence, 2005).

Por lo tanto, además del criterio de la persistencia en la unidad del sí-mismo para caracterizar a las EEC, incluimos este aspecto de transformación de la personalidad. El cambio que se desprende de este tipo de experiencias es de orden cualitativo; si bien la persona no deja de ser quien era, existe la certeza, sino de un mejoramiento, por lo menos de una mayor coherencia o integridad respecto de la persona que hasta ese momento había sido: ¿Cómo es que una experiencia puede resignificar toda una historia de vida y reorientar los intereses personales del sujeto? La transformación positiva de la identidad personal constituye entonces el segundo criterio para diferenciar las EEC naturales de las EEC artificiales y demás fenómenos asociados.

De acuerdo a la caracterización que proponemos, es posible trazar una diferencia respecto a las asociaciones e identificaciones que establecen

algunos autores entre la EEC y cierta afeción alucinatoria que de algún modo semeja la experiencia extra-corporal. La denominada autoscopia que se manifiesta en algunas epilepsias y afecciones psicóticas, consiste en la proyección alucinatoria de un doble corporal en el campo perceptual. La visión del doble corporal viene matizada por la sensación de extrañeza y cierta ambigüedad: la persona sabe que se trata de una parte de sí misma, pero le es al mismo tiempo completamente ajena.

Para nuestros propósitos, la autoscopia no es plausible clasificarla como una EEC, ya que en ella no encontramos el criterio experiencial que resaltamos en el presente trabajo, a saber, que esencialmente, una experiencia extra-corporal consiste en la sensación subjetiva de separarse del cuerpo. En la base de este criterio experiencial ubicamos la sensación de unidad del sí-mismo, es decir, que sin importar las variaciones al nivel de la imagen corporal que acompañen la EEC, lo que persiste es una forma básica de unidad del sí-mismo. En contraposición a la autoscopia donde, al parecer, hay una suerte de ruptura o disociación en la unidad del sí-mismo, durante la EEC el sujeto se aprehende en tanto unidad experiencial, independientemente de una imagen corporal.

Aunque podemos hablar de disociación al nivel de la experiencia extra-corporal, esta no atañe a la unidad del sí-mismo; se disocian algunos componentes de la conciencia corporal, tal y como ocurre, de forma análoga, en el caso de la analgesia hipnótica, donde el sujeto se hace literalmente insensible a las reacciones fisiológicas que normalmente subyacen a la experiencia del dolor, pero la disociación no afecta la continuidad y unidad básica del sí-mismo.

Antes bien, existen algunos casos de experiencias extra-corporales que sirven al propósito de conservar y proteger la unidad del sí-mismo. A este respecto, son de sumo interés algunos casos reportados por Lawrence (2005) acerca de personas que en su infancia fueron físicamente maltratadas. Según lo que relata Lawrence, algunas de estas personas aprendieron a inducir la experiencia extra-corporal como una forma de defensa ante el abuso físico, es decir, que, por medio de la experiencia de estar fuera del cuerpo, las personas lograban separar la sensación de

sí-mismo del dolor que era infligido sobre el cuerpo.

3.3.2. *Las EEC desde las neurociencias*

Si en el ámbito psicológico se manifiesta la intención por relacionar las EEC con cuestiones patológicas, en el campo de las neurociencias pervive el mismo interés, ya que las EEC se conciben como patologías que son producto de una lesión o alteración en las zonas cerebrales que participan en la integración multisensorial. En este sentido, las investigaciones de Olaf Blanke y cols. (2002; 2005) y Michael Persinger (2002) tienden a mostrar que la experiencia conciente del sí-mismo, en tanto que se percibe como embebido en un cuerpo, depende de una zona llamada “cruce temporo-parietal”, donde ocurriría la integración multisensorial de los niveles propioceptivo, visual y motor, esenciales en la configuración del esquema corporal.

Se ha demostrado que la estimulación magnética sobre esta zona cerebral genera diversas alteraciones del sentido corporal, y en algunos casos, las personas relatan la experiencia de salir del cuerpo (Persinger, 2002). Estos descubrimientos referentes a la desincronización en la integración sensorial de las distintas fuentes que configuran el esquema corporal, mostrarían el correlato de un fenómeno en que la persona se siente por fuera del cuerpo, y sin embargo, persiste una sensación corporal del sí-mismo.

Con el propósito de ubicar el principal correlato cerebral de una experiencia extra-corporal, las investigaciones de Blanke evidencian una activación anormal en la misma zona, tanto en la llamada autoscopia como en la EEC asomática, razón por la cual se establece la mencionada relación. La idea principal de estos autores consiste en afirmar que la EEC y la autoscopia están relacionados con una falla al integrar la información visual, propioceptiva y táctil respecto al cuerpo propio (desintegración en el espacio personal) y por una disfunción vestibular que conduce a una desintegración adicional entre el espacio personal (vestibular) y el extrapersonal (visual). Ambas desintegraciones son necesarias para la ocurrencia de la EEC y la autoscopia. De hecho, Blanke (2002) plantea que la EEC asomática es un precursor de la alucinación autoscópica.

Además de los estudios que intentan determinar las zonas cerebrales implicadas en una experiencia extra-corporal, recientemente se ha desarrollado un método para inducir experiencias similares a las EEC; lo más notable de este método es que no requiere de ningún medio directo (sustancias psicoactivas o estimulación electromagnética) para generar la experiencia. Se trata, según los experimentadores de la primera réplica exitosa, de una EEC en un contexto experimental. Olaf Blanke y cols. (2006) diseñaron un casco que visualizaba, en tiempo real, las imágenes de unas cámaras que filmaban al sujeto desde atrás; así pues, este podía ver su imagen “virtual” en un lugar distinto al de su cuerpo físico. Lo más interesante del experimento consistía en que una vez que el investigador tocaba la imagen virtual, el sujeto realmente sentía como si estuvieran tocando su cuerpo físico. De nuevo, las áreas activadas en esas tareas estaban ubicadas en los lóbulos temporales, específicamente en el cruce temporo-parietal (CTP).

Asimismo, en cuanto a las experiencias cercanas a la muerte, algunos autores, interesados en la explicación de las causas materiales del fenómeno, se conforman con establecer que las ECM no son más que el producto alucinatorio de un cerebro que se prepara para morir (Irwin, 1985). Susan Blackmore (1994, 2006) también argumenta a favor de la tesis anterior, señalando que todos los elementos de la ECM pueden explicarse si nos referimos a las circunstancias neurofisiológicas del cerebro cuando se acerca la muerte. Blackmore considera que las condiciones del cerebro en el proceso de morir, bien pueden explicar las características más generales de las ECM. De esta forma se sugiere que la anoxia (falta de oxígeno) da cuenta del túnel y las luces, mientras que la liberación de endorfinas durante esas experiencias explicaría las emociones tan intensas. Sin embargo, la autora señala que el efecto de las endorfinas es corto y no comprendería la prolongación de la sensación de paz en los sujetos. Por lo demás, de acuerdo a ese modelo no habría explicación para las ECM negativas que involucran sentimientos contrarios a la alegría y la serenidad.

Las limitaciones de las explicaciones neurofisiológicas se hacen evidentes en la identidad que establecen entre la autoscopia y la EEC. Efectivamente, se trata de la activación de la misma zona cerebral, el cruce temporo-parietal, pero los fenómenos, tal y como los hemos caracterizados, son radicalmente

diferentes. Tal diferencia se articula de manera fundamental en la sensación de unidad del sí-mismo, pues durante una EEC se genera una disociación de algunos componentes de la conciencia corporal, sin que la persona sienta amenazada su identidad, contrario a lo que sucede en la autoscopia donde la unidad del self se encuentra fragmentada. Igualmente podemos plantear la relación, ausente en la autoscopia, entre la unidad del sí-mismo y la capacidad de agencia durante una EEC, pues recordemos que buena parte de estas experiencias, de forma análoga a los sueños lúcidos, pueden ser inducidas a voluntad y más o menos controladas en su contenido.

Por lo demás, resulta claro que las explicaciones neurofisiológicas no logran captar la dimensión de transformación personal que conllevan estas experiencias, especialmente las ECM que se convierten en la posibilidad de una resignificación positiva de la existencia, algo que evidentemente no sucede en las EEC inducidas, ni mucho menos en la autoscopia. Esto vale asimismo para la experiencia extra-corporal inducida mediante sustancias psicoactivas, la cual semeja cualitativamente los aspectos de una EEC natural, y que sin embargo, no pasa de ser una experiencia transitoria que, en el peor de los casos, puede hasta desencadenar formas de psicosis en personas con afecciones latentes o en estado pre-mórbido. Así pues, vemos esbozarse nuevamente el criterio fundamental de la sensación de unidad del sí-mismo y las posibles funciones de la conciencia puestas de relieve por su capacidad de generar experiencias que transforman o resignifican de manera positiva la totalidad de la persona.

3.4. Inflexiones fenomenológicas

Los estados de conciencia que hemos estudiado hasta el momento (hipnosis, sueño, sueño lúcido), nos permiten puntualizar algunas cuestiones concernientes a los posibles niveles de la conciencia y el sí-mismo; y sin embargo, en los estados mencionados brilla por su ausencia la dimensión experiencial del cuerpo y su participación en este tipo de vivencias. Aunque parezca paradójico, las EEC dirigen nuestra mirada hacia la sensación de unidad del sí-mismo en tanto embebida en el cuerpo: según los relatos de los viajeros astrales y algunos casos de experiencias cercanas a la muerte, el sentirse fuera del cuerpo conlleva, no obstante, una localización y un desplazamiento experiencial del foco de conciencia.

¿Cómo entender esta configuración de la experiencia en que el sí-mismo, a pesar de estar “desincorporado”, manifiesta aspectos que conciernen a la dimensión experiencial del cuerpo? Con el fin de esclarecer este aspecto, intentaremos un ejercicio de integración entre los niveles de descripción psicológica y cerebral, reinterpretando la información que proporcionan las neurociencias en el plano de la configuración del esquema y la imagen corporal (Gallagher, 2008; 2006). La conciencia de mi cuerpo depende de dos niveles: el esquema y la imagen corporal. En el nivel del esquema corporal, mis movimientos conllevan una afectividad implícita (delimitada por los planos propioceptivo, visual y motor) que me permite ubicarlos y coordinarlos en el continuo espacio-tiempo para futuras acciones. Esta forma de conciencia corporal no es representacional y opera como eje fundamental de mi ser-en-el-mundo (Zahavi & Thompson, 2007). Por contraste, la imagen corporal es una forma representacional y explícitamente conciente de mi cuerpo.

De acuerdo a las investigaciones de las neurociencias, en las EEC se produce una alteración en la integración de información que subyace al esquema corporal. Durante el estado de parálisis onírica, que es la principal condición de la EEC natural, la dimensión básica de afectación deja de ser causada por los planos visual y sensorio-motor, si bien permanece cierta afectación proveniente del plano propioceptivo. Lo que nos interesa notar de esta particular condición es que la desconexión del mundo y de la sensibilidad corporal no impide que el sujeto aún posea la sensación de sí-mismo como unidad de la corriente de conciencia.

La ipseidad es la dimensión constituyente, el plano no psicológico que antecede y posibilita toda experiencia de unidad, pero no se construye a partir de los sentidos. Por eso en la EEC el sujeto puede no percibir su cuerpo físico, ni experimentar una sensación particular, y sin embargo se sigue sintiendo el mismo. La ipseidad es trascendental⁽⁸²⁾, en el sentido que es la garantía de la

(82) El sentido del término “trascendental” debe deslindarse aquí de cualquier connotación religiosa o espiritual, pues el significado de este concepto, de acuerdo a la filosofía kantiana, refiere a las condiciones de posibilidad de toda experiencia y conocimiento. Esta distinción es importante dado que en el siguiente apartado que trata sobre las experiencias místicas, el uso del término “trascendental” sí concierne al sentido de aquello que va más allá, que “trasciende” los límites de la experiencia subjetiva.

unidad de las experiencias y de las sensaciones, pero no se agota ni en las sensaciones, ni en la sensibilidad del cuerpo. A este respecto cabe citar el caso de Ian Waterman (Gallagher, 2006), un hombre cuya afección neurológica hizo que perdiera la propioceptividad; y a pesar de no tener la más mínima sensibilidad de su propio cuerpo, la sensación de unidad (su ipseidad) no se había alterado. De esta manera sugerimos que la ipseidad es aquel vínculo temporal que confiere unidad a la experiencia; las sensaciones sólo serían actualizaciones y reorganizaciones de esa totalidad en un cuerpo que se reconoce como perteneciendo a un "mi" (al self autobiográfico, a la imagen corporal).

Se entiende entonces que a partir de una vivencia, donde la base experiencial del cuerpo vivido está profundamente alterada, la sensación del sí-mismo pueda transformarse hasta el punto que la identidad personal se vea radicalmente modificada. A las diversas variaciones de la conciencia corporal en la EEC le corresponden de manera ineludible un conjunto de configuraciones en la sensación de unidad del sí-mismo, configuraciones que a su vez vienen a reorganizar los horizontes de significación en la identidad personal.

Es precisamente por una ipseidad que rompe el vínculo con las dimensiones espaciales y con las sensaciones corporales que la totalidad se reorganiza, sin dejar de poseer esa sensación de totalidad. Lo que se altera es la actualización con indicadores particulares de la sensación, lo cual hace que la unidad de la conciencia necesite reorientarse con otras maneras de sentir y significar el mundo.

A manera de conclusión diríamos que el estudio de las EEC puso de relieve que la experiencia de estar fuera del cuerpo era posible en virtud de la persistencia en la sensación de unidad del sí-mismo (ipseidad), a pesar de no darse una imagen corporal correspondiente o no estar en contacto con el mundo. La ipseidad constituye entonces la condición de posibilidad de cualquier experiencia subjetiva en la medida en que garantiza la unidad (self) de toda corriente de conciencia. El sentirse fuera del cuerpo no conlleva una alteración de la ipseidad, antes bien, la pone de presente como dimensión trascendental de todo sujeto de experiencia. En contraste, las

experiencias místicas nos confrontan con una vivencia paradójica donde el self parece disolverse o fusionarse con el mundo, Dios o la Nada, y aunque tenga lugar esta sensación de unidad y pertenencia con alguna forma de totalidad, el sujeto parece no perder el fundamento de su individualidad. Abordar este y otros aspectos significativos de la experiencia mística constituye el tema del siguiente capítulo.

3.5. La experiencia mística o la conciencia de unidad

Con la experiencia mística nos vemos tentados a plantear un nivel último de conciencia: conciencia cósmica, absoluta, pura, no-dual, trascendente, son algunos de los adjetivos que utilizan los estudiosos del fenómeno místico para referirse a una experiencia que desafía los lenguajes y esquemas comunes para vivenciar la realidad. Cualquiera sea la forma en que se caracterice la experiencia mística, la fenomenología de esta modalidad de la conciencia resalta la vivencia de profunda unidad, unión o disolución en una totalidad que sobrepasa los marcos egocéntricos de significación, emergiendo así una identidad renovada que cristaliza alrededor de una forma radicalmente distinta de experimentar el mundo y la alteridad.

Esta caracterización contrasta abiertamente con algunas de las formas en que se ha interpretado la experiencia mística. Para los propósitos de nuestro trabajo, podemos distinguir entre las versiones reductivas donde agrupamos las teorías que vinculan el fenómeno místico con cuestiones patológicas, sean estas de orden psicológico o neurofisiológico, y los enfoques transpersonales en los que la experiencia mística cumple un papel fundamental, ya que no sólo es la forma máxima de la vivencia subjetiva sino también el *telos* de un posible desarrollo de la conciencia (Wilber, 1990).

3.5.1. La explicación de la experiencia mística

Es preciso señalar que, salvo algunas excepciones (James, 1986), desde sus inicios, tanto la psicología como la psiquiatría asociaron los fenómenos místicos con el ámbito de lo psicopatológico. Según los esquemas teóricos del psicoanálisis (Freud, 1973) y la psicología del desarrollo (Piaget, 1983), el misticismo se identificaba con las manifestaciones regresivas de la psico-

sis, ya que en esta afección acontecería una regresión psíquica a las formas primordiales en que el yo se encontraba indiferenciado de la madre, el ello o el mundo. Se pensaba entonces que las experiencias unitivas relatadas por los místicos, reeditaban esos momentos primigenios de la formación yoica, el denominado “sentimiento oceánico” (Freud, 1973), donde no existía diferenciación entre lo interno y lo externo. De acuerdo a esta concepción, la vivencia del místico no era más que una alucinación psicótica transitoria y ligeramente atenuada por la circunstancia de que el místico, a diferencia del psicótico, era capaz de interactuar y participar activamente en compromisos intersubjetivos. Obviando el profundo significado que la experiencia mística tiene para el sujeto, este tipo de acercamientos pretendían explicar, sino la causa, por lo menos lo que predisponía a una persona a sufrir una experiencia de este tipo.

Algo semejante puede decirse del abordaje que realizan las neurociencias acerca de estos temas (Persinger, 2002; E. D’Aquili y A. Newberg 1999, 2002; Blanke Olaf et al., 2002, 2005), pues en esta área del conocimiento tan sólo existe el interés por definir las áreas cuyo funcionamiento anormal o patológico está implicado en la producción de estos fenómenos. Según estas investigaciones no existe mayor diferencia entre los fenómenos místicos y ciertas manifestaciones observables en pacientes con determinado tipo de epilepsia cuya sintomatología presenta sensaciones de éxtasis y síntomas de hiperreligiosidad⁽⁸³⁾. En estos estudios se señala insistentemente que el sistema límbico, el sistema cerebral encargado de lo emocional, es la principal área concernida en la manifestación de los fenómenos místicos (Beauregard & Paquette, 2006). Pero más allá de indicar ese vínculo entre la experiencia y el componente emocional, consideramos que estos hallazgos enseñan poco acerca de todo lo que está en juego en una experiencia mística.

Tal y como lo establecimos en los apartados anteriores, las limitaciones de las neurociencias en su acercamiento a la conciencia son ineludibles puesto que los procesos de significación y las sensaciones subjetivas no resultan aprehensibles mediante la explicitación de una dinámica neuronal

(83) Se trata de cierto tipo de epilepsias en las que el sujeto muestra una proclividad excesiva a las explicaciones y comportamientos religiosos.

subyacente (Searle, 2000; Nagel, 1974; Chalmers, 1999). A este respecto resulta pertinente evocar los estudios de Michael Persinger (2002) con un casco que emitía estimulación electromagnética sobre el sistema límbico, generando así en los sujetos sensaciones de levitación, experiencias extra-corporales, arrebatos de éxtasis y demás manifestaciones asociadas con lo místico. Con esos resultados, Persinger concluyó que la experiencia mística no era más que el producto de una estimulación sobre cierta estructura cerebral. Estos resultados tuvieron un fuerte contraejemplo proveniente de un experimento realizado con Richard Dawkins, biólogo darwiniano y reconocido ateo. Utilizando el casco de Persinger, Dawkins no reportó más que una sensación de mareo y cosquilleo en la cabeza. He aquí por qué las neurociencias por sí solas son insuficientes a la hora de ofrecernos la comprensión de un fenómeno relacionado con procesos de significación que precisamente escapan a sus marcos explicativos⁽⁸⁴⁾.

(84) Ahora bien, no todos los acercamientos de las neurociencias a la conciencia son reductivos en el sentido arriba expuesto. Contemporáneamente, existe un intenso trabajo de investigación en torno a la meditación y las transformaciones que genera en la dinámica y estructura cerebral, reconociendo así algunas de las características positivas de la conciencia que hemos señalado a lo largo de este trabajo (Antoine Lutz, John D. Dune, Richard J. Davidson, 2007; Austin, 2007). En estos estudios sobre meditación se resalta, por ejemplo, la capacidad de agencia de la conciencia en producir cambios estructurales en el sustrato neurofisiológico, lo que a su vez transforma de manera duradera la cualidad de la conciencia fenoménica. De este modo se reconoce la distinción entre dimensiones experienciales y subexperienciales de la conciencia sin el ánimo de reducir la una a la otra, sino más bien de comprender las formas de relación y mutua determinación. Lo importante aquí consiste en comprender a través de las neurociencias el paso de la mera cualidad de la experiencia en un estado meditativo a su concreción en una característica permanente de la personalidad. Por ejemplo, la práctica de la presencia abierta cultiva una conciencia incrementada de la ipseidad mediante la cual el sentido del self autobiográfico pierde énfasis, posibilitando así una transformación en las formas de significar el mundo. El entrenamiento en la meditación de compasión disminuye las características egocéntricas y modifica las respuestas emocionales de manera permanente. Por su parte, los practicantes de la meditación del mindfulness apuntan a experimentar el ahora en su presencialidad, de tal suerte que esta meditación afecta los procesos atencionales, disminuyendo las distracciones tales como el monólogo interior o los pensamientos del sueño diurno. Sintetizando los resultados de las múltiples investigaciones, decimos que la meditación transforma los rangos de actividad de distintas áreas o redes neuronales que trabajan de manera sincronizada, y que se relacionan con los aspectos psicológicos que efectivamente se transforman en los procesos meditativos. En este sentido se ha descubierto una diferencia significativa en los meditadores avanzados respecto a los que apenas inician una práctica meditativa (Lutz, et. al, 2007). Es más, el número de horas de meditación en toda la vida de un practicante se relaciona con algunas propiedades oscilatorias de la actividad neuroeléctrica.

Esta forma de acercamiento a la experiencia mística es análoga a las interpretaciones que se hacen de la experiencia extra-corporal al vincularla con fenómenos patológicos, ya sean de orden psicológico o neurofisiológico. En este sentido, evocamos el criterio propuesto acerca de la unidad del sí-mismo y su capacidad de agencia como una manera de diferenciar la experiencia mística genuina de otros fenómenos que suelen asociarse a ella. Precisamente, la fenomenología de las afecciones psicóticas muestra un colapso en la sensación de unidad del sí-mismo, una progresiva fragmentación en la unidad de la conciencia y una pérdida de la capacidad de establecer lazos sociales. En fin, este fenómeno se halla en las antípodas de todo lo que implica una experiencia mística, caracterizada por la vivencia profunda de unidad, la transformación positiva de la personalidad en tanto que la conciencia conduce a una apertura hacia la alteridad, bien sea a través de los sentimientos de amor o de compasión (Velasco, 2004).

3.5.2. *El transpersonalismo: mística psicológica*

En la historia de la psicología aparecieron corrientes de pensamiento que intentaron tematizar estos aspectos positivos y transformadores de la experiencia mística. De este modo, la corriente humanista que surgió a manera de reacción ante los reduccionismos de la concepción conductista y psicoanalítica, quiso poner de presente todas las dimensiones y potencialidades del ser humano que ofrecían formas de liberación y trascendencia, en contra de los determinismos de toda índole, ya fueran biológicos o psicológicos. Abraham Maslow (1983) introdujo el término “experiencias cumbre” (peak experiences) para designar ese tipo de experiencias que podían remover los marcos limitados de significación egoica, ampliar los horizontes de la identidad subjetiva, todo lo cual implicaba una transformación positiva de la personalidad. Las experiencias-cumbre bien pueden significar para el sujeto una forma de resolver conflictos psíquicos, de reducir la ansiedad, y hasta de descubrir un sentido pleno de la existencia a través de sentimientos de unidad, desapego, compasión y amor.

Antes que entrar en el laberinto de las caracterizaciones de la experiencia mística, preferimos ceñirnos a la definición clásica aportada por W. James (1986). James propone cuatro aspectos fundamentales: a) Inefabilidad: la

impresión subjetiva de que los estados de conciencia mística son incommunicables; la experiencia mística se resiste a la conceptualización, razón por la cual el místico se siente atraído por los símbolos y las paradojas para expresar algo de su experiencia. b) Cualidad noética: los estados de conciencia mística conllevan una certeza plena por parte del sujeto. Es decir, aunque la experiencia sea incommunicable, hay una dimensión de conocimiento que el sujeto ha obtenido en la experiencia, y que es tal vez la base para la transformación personal que de ella se desprende. c) Transitoriedad: la experiencia mística no dura mucho tiempo, y una vez desaparecida, sólo puede reproducirse de manera imperfecta. d) Pasividad: es la condición del sujeto durante la experiencia; se trata de algo que irrumpe en su vida y de lo cual no dispone de ningún control voluntario.

Con el reingreso de este tipo de experiencias en la psicología, una nueva corriente vino a colonizar estos fenómenos y a fundar un enfoque de la conciencia humana, centrado principalmente en la función trascendente de estas experiencias. Se trata de la psicología transpersonal que someramente podríamos definir como la traducción, en términos de psicología occidental, de las enseñanzas de sabiduría provenientes de culturas orientales tales como el Yoga o el Budismo. En estas tradiciones espirituales, la cuestión fundamental gira alrededor de la búsqueda de un sentido absoluto, cuya vivencia definitiva, la “iluminación”, significa la liberación de la conciencia de los procesos y deseos egoicos implicados en la reproducción del sufrimiento (Suzuki, 1989).

La psicología transpersonal retoma algunos planteamientos de Jung (1981), quien veía en los fenómenos de conciencia mística el modelo de lo que R. Otto (1980) llamaba experiencia de lo *numinoso*. La fascinación y el sentimiento de lo tremendo constituyen los signos del encuentro con lo *numinoso*. Estos dos sentimientos indican la experiencia de algo que excede y sobrepasa los marcos de significación egoicos. Se trata de un estado de conciencia en que el sujeto concibe algo “trascendente”, algo que va más allá de los límites comunes de su ego: hay una sensación de unidad con el universo, el mundo, Dios o la Nada -aquí no importa el término de la relación, pues esto depende del contexto cultural en que ocurre la experiencia (Velasco, 2004). Para Jung, es la vivencia de esos

contenidos trascendentes al sujeto (es decir, que sobrepasan los límites del ego⁽⁸⁵⁾), los que invitan a la conciencia a una nueva integración de la personalidad. Esto aplica igualmente tanto para las conversiones religiosas súbitas como para las prácticas que buscan de manera progresiva alcanzar estados de conciencia unitiva.

Por su parte, Ken Wilber (1985; 1990) como principal representante de la psicología transpersonal, ha desarrollado una concepción evolutiva de la conciencia a fin de incorporar el misticismo como el nivel último de este desarrollo. En su modelo de estilo piagetiano, Wilber propone un nivel transpersonal⁽⁸⁶⁾, el cual comprende una forma de significar la realidad donde se han trascendido los esquemas dualistas entre lo subjetivo y lo objetivo, lo individual y lo social, pues la conciencia ha alcanzado la unificación con aquello que el sujeto concibe como realidad absoluta. Como se trata del nivel último del desarrollo de la conciencia, lo místico designa el logro de una vivencia más íntegra y unificada del sí-mismo, reflejada en la transformación radical de los modos de experimentar y comprometerse con el mundo.

3.5.3. *“Insights” de la conciencia en la experiencia mística*

La caracterización que hasta ahora hemos realizado de la conciencia en los estados místicos llevaría a pensar que ésta posee una forma más bien homogénea, siendo que en la literatura sobre misticismo se distinguen múltiples modalidades de la experiencia, lo cual nos invita precisamente a un trabajo de diferenciación de las formas en que se manifiesta. Este examen fenomenológico de las formas de la experiencia mística nos permitirá, además de retomar las reflexiones previas en torno a los niveles del self, puntualizar algunos aspectos concernientes a la función de la conciencia en su papel de transformar la relación del sujeto con el mundo.

(85) En la teoría junguiana el ego es tan sólo el centro de la personalidad psíquica conciente. Las experiencias de lo numinoso vienen a develar el centro del psiquismo total, el sí-mismo o self que abarca e integra tanto lo conciente como lo inconciente.

(86) Los estadios son: el físico-sensoriomotor-preconvencional, el de las acciones concretas y las reglas convencionales, y el postconvencional, más un cuarto estadio, el superior o Transpersonal.

Según Forman (1996; 1998), hay tres modalidades de la experiencia que es posible encontrar en las distintas escuelas de misticismo. 1) Los Estados de Conciencia Pura (ECP), refieren a la vivencia de una quietud o silencio interior alcanzado a través de una práctica meditativa, donde los contenidos mentales (fantasías, pensamientos, emociones) pierden énfasis progresivamente hasta que se desvanecen por entero. Así el sujeto logra un estado no intencional de conciencia, en el cual se pone de relieve la dimensión de inmanencia, que concierne a la vivencia del sí-mismo en tanto ego puro (ipseidad). 2) Los Estados de Mística Dual (EMD) hacen referencia a un nuevo nivel de conciencia en que el silencio y la plenitud interior vislumbrados en la ECP, se convierten en un rasgo permanente de la experiencia del mundo. Es decir, que la persona permanece en la imperturbabilidad y gozo del sí-mismo aún cuando esté comprometida con alguna actividad mundana. El flujo de los contenidos de la conciencia no altera la auto-conciencia permanente de sí-mismo. 3) Los estados místicos unitivos (EMU) suponen un desarrollo en cuanto al aspecto dual de los EMD, pues en este caso se disuelve la distinción experiencial entre el self y el mundo, toda vez que el sujeto se halla embargado por la sensación de profunda unidad y pertenencia con el mundo, Dios o la Nada. A diferencia de los EMD, los estados místicos unitivos conllevan un cambio cualitativo en las maneras de experimentar tanto al mundo como a los otros. Puesto que el estudio de estas formas de la experiencia mística promete ofrecernos un valioso conocimiento acerca de la conciencia en general, procedemos a desarrollar y explicitar cada forma de misticismo.

1. Decíamos que los Estados de Conciencia Pura (ECP) se caracterizan por la presencia de una conciencia despierta pero carente de contenidos mentales. Generalmente, las técnicas que utilizan los místicos se sirven de alguna forma de meditación o contemplación cuyo objetivo inmediato no es otro que el de reducir la actividad mental. Durante la meditación o la oración intensa se trata de disminuir la intensidad de los procesos de pensamiento, así como el fantaseo y las sensaciones corporales. A medida que se reduce la intensidad tanto de la percepción externa como interna, se alcanza una mayor quietud hasta el punto en que la persona deja de percibir cualquier contenido mental o sensorial. A pesar de esta suspensión del contenido, la persona emerge de estos estados con la impresión

de haber permanecido completamente conciente y despierta.

Fieles al espíritu de la fenomenología, transcribimos algunos relatos que resaltan esta forma de experiencia. Para empezar, citamos la descripción que Santa Teresa de Ávila hace de la “plegaria de unión”, refiriéndose a sí misma en tercera persona:

“Durante el corto tiempo que dura la unión, ella está privada de todo sentimiento, y aún si quisiera, ella no podría pensar en nada... está totalmente muerta para las cosas del mundo... yo no sé cómo, en ese estado, ella tiene la fuerza suficiente para respirar... la acción natural de todas sus facultades está suspendida. Ella no ve, ni oye, ni entiende” (Santa Teresa de Ávila citada por Forman, 1996).

La “plegaria de unión” se alcanza entonces al reducir cualquier vestigio de pensamiento y comprensión. Y no obstante el vaciamiento de toda sensación, pensamiento o percepción, persiste una conciencia plena de sí-mismo. En un sentido semejante, el Maestro Eckhart, al referirse a la experiencia mística de San Pablo, resalta la ausencia total de contenido sensorial u objeto mental. Lo esencial del éxtasis reside precisamente en la inconciencia radical tanto de las cosas como del propio cuerpo. Y aún así, uno permanece conciente, de hecho, en ese estado, según los Upanishads, la persona no es más que conciencia en sí misma: pura presencia sin contenido.

Esta conciencia no-intencional, absolutamente carente de contenido, es lo que la fenomenología denomina región de la conciencia pura o inmanencia. Esta dimensión del yo puro revela una conciencia básica o fundamental que no requiere de objetos o contenidos mentales para ser auto-conciente (self-conscious). Se trata de lo que antes hemos dilucidado con el término de ipseidad, el cual connota la relación inmediata y no-objetivante del sujeto respecto de sí mismo. Esta vía puede ser ilustrada nuevamente con un relato de Forman (1998) acerca de una experiencia meditativa de profundo silencio interior: “En esta experiencia no hay objeto particular del cual sea conciente. Y sin embargo, me veo conducido a afirmar que soy enteramente conciente por dos razones. En primer lugar, porque retorno con una certeza

clara de haber estado continuamente presente, que hubo una continuidad ininterrumpida de conciencia a través del estado meditativo, aún si hubo periodos de los cuales no tuve memoria alguna. Yo sólo sé que hubo una especie de continuidad de mí mismo a través de la experiencia”.

Todo esto constituye un interesante contrapunto a las teorías representacionistas de la conciencia (Dretske, 1995; Tye, 1998), donde ésta se define como un agregado o epifenómeno del contenido intencional. Es decir, que la conciencia no existe por fuera del fenómeno intencional. Por el contrario, los relatos sobre estados de conciencia pura señalan de un modo u otro la continuidad temporal de la conciencia como el rasgo que persiste en ausencia de toda representación. Así pues, lo característico de la dimensión inmanente es la certeza inmediata, el testimonio pasivo que la conciencia tiene de sí misma como unidad en el flujo temporal. Lo que resaltan los estados de conciencia pura es una vivencia más intensa y enfocada en esta dimensión básica y continua de la conciencia que nosotros identificamos con la ipseidad.

2. El estado místico dual: este fenómeno de conciencia mística sugiere una suerte de desarrollo respecto de los estados de conciencia pura, pues la intensificación de la auto-conciencia de la ipseidad se torna rasgo permanente de la vida mental. Para explicitar en qué consiste el estado místico dual, Forman trae a colación las experiencias de una mujer dedicada a la vida contemplativa. Ella relata varias experiencias de una gran quietud o silencio interior que la embargan durante la meditación. Lo interesante es que la cualidad transitoria de la experiencia meditativa –la plenitud del silencio interior– se convierte en un rasgo permanente de sus vivencias: *“realmente esperaba regresar a mis energías ordinarias y mi mente reflexiva, pero ese día tuve un difícil momento porque continuamente caía en el gran silencio”* (Santa Teresa de Ávila, citada por Forman, 1996, p.7).

Nos interesa resaltar que este silencio interior de su conciencia perdura aún cuando ella se desenvuelve en el mundo. Aquí hallamos el carácter dual de esta forma de experiencia mística. Por una parte, la dimensión de ipseidad puesta de relieve por la plenitud del silencio interior, y por otro lado, la variación y multiplicidad de las sensaciones, emociones y pensamientos

que inundan la corriente de conciencia. No hay contradicción sino armonía entre estos dos polos de la experiencia: *“sin importar cuán numerosas sean las adversidades y preocupaciones del trabajo, la parte esencial de su alma parecía nunca moverse de su morada interior. En cierto sentido, ella sentía que su alma estaba dividida... por momentos diría que no hacía nada sino disfrutarse a sí misma en esa quietud, y al mismo tiempo era dejada en sus ocupaciones de tal manera que no podía mantenerlo a su lado”* (Santa Teresa de Ávila, citada por Forman, 1996).

Santa Teresa de Ávila describe aquí una experiencia en la cual, a pesar de estar involucrada en las actividades mundanas, mantiene un sentido intensificado de su conciencia interna, a menudo expresado con la metáfora de un silencio o gozo imperturbable. Tematizando las consecuencias de la experiencia mística, el Maestro Eckhart dice algo semejante cuando señala que uno debe actuar sin involucrarse en los resultados de la acción, permaneciendo en la Nada, en el núcleo vacío de sí-mismo. Esto sólo acontece cuando se alcanza el vaciamiento de sí-mismo, lo cual implica una disminución de la importancia del self autobiográfico, pues es debido a esta dimensión que tenemos la impresión de ser los agentes sustanciales de una vida; construcción que está soportada por un conglomerado de memorias más o menos integradas en narraciones explícitas. A su vez, al ponerse de relieve la dimensión de ipseidad, la persona se siente en contacto con su conciencia más profunda, lo cual es figurado como la plenitud del silencio interior.

Además de estas experiencias en las que se resalta la dimensión auto-conciente de la ipseidad junto con la multiplicidad de los fenómenos intencionales, hallamos otro tipo de experiencias místicas que presentan cierto carácter dual. De hecho, aquí podríamos incluir toda la serie de experiencias extra-corporales, donde la sensación de unidad del sí-mismo se separa o expande más allá de los límites de la imagen corporal. En este sentido, citamos otra experiencia de Forman que da cuenta de la sensación corporal del sí-mismo como susceptible de ser modificada:

“Con el pasar de los años, este silencio interior ha cambiado lentamente. Gradualmente, este sentido de quién soy yo, este silencio interior ha crecido casi de manera física. Al principio

sólo me parecía que había este silencio en mi interior. Luego este sentido de quietud se ha expandido como si permeara mi cuerpo entero. Un tiempo después dejo de estar limitado por mi cuerpo. Es como si lo que soy, mi conciencia se hubiera vuelto más grande, menos localizada. Lo que soy, es ahora esta expansión, este silencio que se difunde” (Forman, 1998).

El sentimiento oceánico reseñado por Freud se relaciona efectivamente con esta sensación de expansión cuasi-física de la unidad del sí-mismo; sensación de unidad que se expande más allá de los límites experienciales del cuerpo vivido. Ahora bien, aún cuando la sensación de unidad del sí-mismo se extienda más allá de los límites del cuerpo, la sensación no afecta a los objetos del mundo. Es decir, que en los estados de mística dual la sensación del sí-mismo básico se expande, pero sin darse la experiencia de unidad/unión con el mundo. Algo característico de estos estados es que la persona no los vive como si introdujeran una discontinuidad en la identidad; no hay la sensación de volverse una persona diferente, sino más bien, de hacerse más concientes de quiénes son y han sido hasta ese momento de sus vidas. Si bien hay profundas transformaciones y resignificaciones de la personalidad, los estados de mística dual no introducen un cambio en la estructura epistemológica de la experiencia.

3. Los estados místicos unitivos: esta forma de la experiencia mística concierne específicamente a la vivencia de profunda unidad con el mundo. En los estados de conciencia unitiva se disuelve la estructura cognitiva de la experiencia, soportada por la diferencia experiencial de los límites del sí-mismo y el mundo. Se trata de estados en que la persona se siente íntimamente conectada con el mundo o como si fuera parte íntegra de una totalidad que la sobrepasa.

Una de las descripciones más precisas de esta experiencia la hallamos en el relato autobiográfico de Krishnamurti (1976):

“En el primer día, mientras estuve en ese estado y más conciente de las cosas a mi alrededor, tuve la primera y más extraordinaria experiencia.

Había un hombre arreglando la carretera; aquel hombre era yo mismo; la herramienta que sostenía era yo mismo; la misma piedra que estaba rompiendo era una parte de mí; la tierna brizna del pasto era mi propio ser; y el árbol al lado del hombre era yo mismo. También pude sentir y pensar como el hombre de la carretera y pude sentir el viento pasando a través del árbol, así como la pequeña hormiga sobre el pasto. Los pájaros, el polvo y el mismo ruido eran parte de mí. Justo en ese momento pasó un carro a cierta distancia; yo era el conductor, el motor y las llantas; a medida que el carro se alejaba, me distanciaba de mi mismo. Estaba en todo, o mejor, todo estaba en mí; animado o inanimado, la montaña, el gusano y todas las criaturas vivientes. Todo el día permanecí en esta feliz condición.” (Krishnamurti, 1976, p.23).

Una vez que este tipo de experiencias tienen lugar, algo se transforma, de manera definitiva, en la estructura de la conciencia. Lo que es una experiencia transitoria de intensa unidad, se convierte en rasgo permanente de la cognición y la personalidad. “Nunca podría volver a la forma relativa de ver la individualidad y la separación” (Roberts, 1984, p.30). La sensación de unidad del sí-mismo rompe aquí todo límite entre el sujeto y el mundo. El self se confunde con los objetos del mundo, de modo tal que la identidad, antes condensada alrededor del self autobiográfico, debe recomponer su marco de acción.

Consideramos que la distinción entre ipseidad y self autobiográfico nos permite abordar uno de los muchos aspectos paradójicos de la experiencia unitiva. Este elemento paradójico se puede apreciar claramente en el relato de Krishnamurti: si tenemos en cuenta que uno de los presupuestos de toda subjetividad es la unidad de sí-mismo en tanto permite establecer la diferencia tanto con los otros sujetos como con el mundo, resulta bastante difícil aceptar que alguien diga “la tierna brizna del pasto era mi propio ser”, pues ello no alude de manera poética a una impresión de un mundo allá afuera, sino que constituye una expresión literal de una experiencia en que Krishnamurti es efectivamente la brizna que recorre el pasto. Lo paradójico es que, a pesar de esta fusión entre el self y el mundo, Krishnamurti es aún un sujeto que da cuenta y evoca lo que experimenta.

Cuando el budista niega, a través de su experiencia de iluminación, la sustancialidad del sí-mismo y lo considera como una simple ilusión, ello no significa que se esté negando el sentido de unidad que nos constituye en tanto que sujetos de experiencia, sino que las experiencias místicas conllevan una reorganización de la identidad que rebasa los límites previos del sentido de sí-mismo en la medida en que este se halla ligado a un marco de significación egocéntrico. Es decir, lo que se disuelve durante una experiencia unitiva es el self autobiográfico que está soportado tanto en los límites experienciales del self y el mundo, como en la memoria que se decanta en el cuerpo vivido. La sensación de unidad del sí-mismo asociado a la ipseidad es lo que permanece en la conciencia de unidad plena y es lo que posibilita la resignificación de la identidad personal.

El énfasis que hicimos en capítulos anteriores sobre la certeza subjetiva como elemento estructural de la conciencia, apunta precisamente a esa configuración de determinados sentidos y esquemas de lo real, específicos de cada historia subjetiva, los cuales pueden verse radicalmente transformados luego de una experiencia mística. Aún cuando la experiencia desborde todo lo que el sujeto entendía como “realidad”, los relatos de los místicos nos muestran que para ellos no hay nada más real que la vivencia unitiva. De cualquier manera, la experiencia ha introducido una discontinuidad en la aparente unidad y coherencia del sí-mismo (autobiográfico), y es esto lo que invita a una reorganización positiva de la personalidad.

En este orden de ideas, Suzuki (1981) afirma que la experiencia mística no es sólo el estado de conciencia unitiva sino también algo que compromete al campo íntegro de la conciencia dando un sentido de finalidad a la búsqueda existencial de sentido. Luego es importante anotar que la experiencia mística no ha de reducirse al instante del éxtasis sino más bien a la relación que el sujeto establece con esa totalidad experimentada. Para autores como Velasco (2004) y Panikkar (2004) el misticismo concierne ante todo a la relación de descentración subjetiva respecto de una Trascendencia o Absoluto que confiere un sentido final a la existencia. No es entonces extraño que a la experiencia de unión extática le suceda

una fase de profunda aficción y abandono⁽⁸⁷⁾, pues las huellas de la vivencia suscitan la ansiedad de no poder repetirla.

En contraste con el funcionalismo que concibe la conciencia como un mero epifenómeno de la experiencia, esto es, como algo que no le agrega nada esencial al problema de lo mental, las experiencias místicas nos enseñan que la conciencia juega un papel no sólo directivo sobre la vida misma, sino que también es capaz de producir cambios súbitos en la personalidad a través de conversiones repentinas, transformaciones que en su base contienen las experiencias unitivas que hemos reseñado (James, 1986; Forman, 1998).

4. CONCLUSIONES

Con la intención de construir un mapa o cartografía de los estados de conciencia, propusimos una conceptualización que permitiera extraer las formas fundamentales, las condiciones de posibilidad de los distintos fenómenos de conciencia. El trabajo de análisis en torno a la hipnosis, los sueños, las experiencias místicas y extra-corporales, confirma así la importancia de un acercamiento influenciado por la fenomenología, dado su interés por establecer un método de investigación y formalización sobre la conciencia en general. Tal influencia se materializa en nuestro estudio no sólo en la importancia otorgada a la perspectiva de primera persona, sino en la distinción de niveles de conciencia operando en la constitución de la unidad de la experiencia.

Asumir el valor de la perspectiva de primera persona, hizo posible la distinción de las cualidades particulares de cada estado de conciencia, así como el poner de relieve los procesos de significación implicados en la vivencia y el cambio que de ella se desprendía para la subjetividad. A fin de captar esas particularidades de la vida mental, se demostró, en el acercamiento a los distintos fenómenos de conciencia, que era necesario un nivel de análisis puramente psicológico. Al discutir las descripciones

⁽⁸⁷⁾ En la literatura sobre misticismo, a esta fase se la denomina con la metáfora de las “Noches oscuras del alma”, imagen poética acuñada por San Juan de la Cruz para referirse al momento de ausencia y pérdida del sentido que sobreviene a la experiencia de éxtasis místico.

y explicaciones provenientes de las neurociencias, se hace manifiesto que ese lenguaje no es capaz de aprehender las cuestiones resaltadas en nuestro estudio fenomenológico, especialmente los problemas relacionados tanto con la unidad y continuidad temporal del sí-mismo como con las posibles funciones de la conciencia.

Ahí donde las neurociencias llevan a cabo una reducción apresurada, descubrimos una serie de niveles y formas de operar de la conciencia que no admitían una descripción de tipo neurofisiológico. Además, el tener en cuenta esa distinción de niveles en la descripción, nos permitió separarnos de ciertas asociaciones con el orden de lo patológico cuando se trataba de abordar las experiencias místicas y extra-corporales. En este caso resultó evidente que ese tipo de relaciones empañaron y distorsionaron el abordaje de estos fenómenos; tanto más cuanto que el tipo de análisis que emprendimos demostró la importancia de los fenómenos citados en la comprensión de la conciencia.

Esencialmente, al explorar los distintos estados de conciencia, nuestra indagación fenomenológica nos condujo a una diferenciación de niveles que configuran la unidad experiencial de la corriente de conciencia. En primera instancia, distinguimos la ipseidad como aquella dimensión básica y constituyente de la unidad del ego puro en virtud del flujo autounificante de las vivencias. Se trata de la unidad sincrónica (pasado-presente-futuro) de la experiencia como condición de posibilidad no sólo del conocimiento del mundo⁽⁸⁸⁾ sino de la vivencia que el sujeto tiene de sí-mismo dado que es el soporte implícito de la identidad. Lo que para mí tiene sentido en este momento ocurre como actualización de mis experiencias pasadas, lo cual configura a su vez un horizonte de anticipación respecto a lo que puede o no adoptar un sentido en ese horizonte de significación. Todo lo que potencial y efectivamente hace sentido para el sujeto se desprende de este fondo implícito de conciencia. De esa forma, el acto de reflexión “refleja” lo que acontece de manera implícita en este registro básico de mis vivencias (Zahavi, 2006).

⁽⁸⁸⁾ Si me muevo alrededor de un árbol para obtener una mejor apreciación del mismo, lo que obtengo no son fragmentos sino perfiles integrados de un mismo árbol. La síntesis que es una pre-condición para esta integración es temporal por naturaleza. De este modo, la conciencia del tiempo ha de ser considerada como condición de posibilidad para la percepción de cualquier objeto.

Ciertamente, este acto de conciencia no deja intacta la vivencia o el flujo que intenta aprehender. De hecho, el estudio de la hipnosis dirigió nuestra mirada hacia este aspecto explícito del funcionamiento de la conciencia: toda vez que la conciencia opera en este plano reflexivo y narrativo, tiende a la concreción de una coherencia cuya aparición discontinua en la corriente de vivencias genera la impresión subjetiva de ser los agentes de nuestras acciones y pensamientos. Lo anterior no significa que estemos negando el libre albedrío; es sólo que la idea y la sensación de ser personas siempre coherentes en el decurso de nuestras vivencias resulta traicionada por un estudio atento de la vida mental. La mayoría de las veces, la sensación de agencia es, tal y como lo demuestra la hipnosis y cierto tipo de sueños, el producto de una construcción a posteriori. Así pues, en lo concerniente a este nivel explícito, la conciencia cumple una función de auto-engaño encaminada al sustento de una coherencia que se articula en el plano personal.

Desde una perspectiva general es plausible establecer la función de proporcionar la unidad a la experiencia como el aspecto fundamental de la conciencia. Así sea la dimensión básica de la temporalidad o la articulación narrativa del sí-mismo, se trata de proporcionar una gestalt de experiencia como forma originaria de nuestro ser-en-el-mundo. Los fenómenos de conciencia abordados nos enseñan acerca de las múltiples variaciones, continuidades y discontinuidades que participan en la articulación de estas dos dimensiones de la experiencia.

Pero además de la constitución pasiva en la unidad temporal de la conciencia y la función de auto-engaño referente al self autobiográfico, el avance de nuestra investigación fenomenológica nos condujo a destacar una faceta más activa del sí-mismo. De este modo, en los sueños lúcidos, por ejemplo, el sujeto se descubre como agente causal del sentido de la vivencia, lo cual rebasa la función de garantizar cierta coherencia en el a posteriori de la experiencia. De manera más radical, este aspecto activo del self se manifiesta en las experiencias místicas donde la sensación de unidad del sí-mismo se funde con el mundo o una totalidad que comúnmente se percibe como trascendente al sujeto (Velasco, 2004; Wilber, 1990). Todo esto nos lleva a plantear que la conciencia no es sólo la unidad pasiva del flujo de

vivencias, ni tampoco la capacidad reflexiva de construir un relato más o menos coherente de la personalidad, pues este tipo de fenómenos revelan la capacidad de la conciencia de producir una orientación definitiva en la búsqueda existencial de un sentido pleno.

Especialmente, los sueños lúcidos, las experiencias místicas y extra-corporales, son vivencias capaces de introducir transformaciones positivas y resignificaciones radicales en la continuidad de la identidad personal. De acuerdo a nuestro análisis, lo que posibilita estas transformaciones es la persistencia de la ipseidad en tanto dimensión básica de la conciencia: esta sensación de unidad puede desprenderse de los límites experienciales del cuerpo y el mundo (Gallagher & Zahavi, 2008), lo cual constituye una ocasión para que la conciencia amplíe y resignifique los modos de experimentar tanto al mundo como a sí-misma.

La totalidad de la investigación que hemos llevado a cabo constituye un testimonio de la significatividad de estos fenómenos en la tarea de ampliar y comprender lo designado con el término “conciencia”. Esta no es una tarea nada sencilla si tenemos en cuenta la multiplicidad de fenómenos y características relacionadas con este concepto. A lo largo de nuestro trabajo, analizamos la conciencia en referencia a una dimensión puramente experiencial, resaltando la importancia de la sensación subjetiva como rasgo de la vida mental que exige un lenguaje particular. Luego, en una fase de mayor formalización, realizamos una distinción de niveles o formas de conciencia (ipseidad/agencia) que permitían diferenciar posibles funciones de la misma. Y finalmente, el trabajo de reflexión estuvo orientado a dilucidar la naturaleza de la unidad de la conciencia como condición de posibilidad de toda subjetividad.

Llevar a cabo este resumen del itinerario de nuestra investigación, nos permite señalar que esta forma particular de abordar la conciencia, evita simplificaciones o reducciones que pretenden abarcar la totalidad del fenómeno. Así por ejemplo, dado el interés renovado en las ciencias cognitivas por el tema de la conciencia, el estudio de los fenómenos abordados en este trabajo, pone de manifiesto que la conciencia es mucho más que la atención, la vigilia y la intencionalidad, que son los temas más

asociados con el término “conciencia”. A este respecto, las experiencias místicas y extra-corporales nos enseñaron que la ipseidad, en tanto dimensión constituyente de la unidad de la corriente de conciencia, opera independientemente de la intencionalidad y de las sensaciones, y por ello precisa de un análisis particular que exponga las formas en que opera esta conciencia interna del tiempo.

Asimismo, la indagación en torno a la naturaleza del self en los distintos estados de conciencia, dirige nuestra atención al papel de la unidad de la conciencia y su función en la totalidad de la experiencia. Ciertamente, los casos patológicos en que esta unidad pareciera romperse o fragmentarse presentan un reto a las ideas expuestas en este trabajo. La investigación fenomenológica sobre ciertas afecciones psicóticas, así como el estudio de casos de múltiple personalidad, proporcionaría el reverso de nuestra indagación acerca de los sueños lúcidos y las experiencias místicas, pues si en estos últimos la unidad del sí-mismo tiende a una mayor integración de sus componentes, en los primeros se muestra una dirección contraria en lo que concierne a la unidad de la auto-conciencia (Jaspers, 1950; Laing, 1994).

Sin duda alguna, los fenómenos de la hipnosis, el sueño, las experiencias místicas y extra-corporales constituyen un interesante campo de investigación que no debe ser desdeñado por las ciencias cognitivas si es que pretenden ofrecer una idea que haga justicia a la complejidad y posibilidades de la mente humana. El trabajo de descripción y caracterización que aquí hemos llevado a cabo puede leerse como una tentativa por despejar el camino a futuras investigaciones, así sean estas de tipo neurofisiológico, pues tal y como lo sugiere Nagel (1976), sólo a partir del entendimiento de esos aspectos experienciales de la conciencia tendría algún sentido la reducción a sus correlatos neuronales.

5. REFERENCIAS

- Austin, J. H. (1999). *Zen & the brain. Toward an understanding of meditation and consciousness*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Austin, J. H. (2006). *Zen-Brain reflections. Reviewing recent developments in meditation and states of consciousness*. Cambridge, MA: The MIT Press
- Beauregard, M. & Paquette, V. (2006). Neural correlates of a mystical experience in carmelite nuns. *Neuroscience Letters*, 405, 186–190.
- Blackmore, S. J. (1984). *Beyond the body: an investigation of out-of-body experiences*. London: Heinemann.
- Blackmore, S. J. (2006). *Consciousness: a very short introduction*. Oxford University Press.
- Blanke, O., Landis, T., Spinelli, L., & Seeck, M. (2005) *Out-of-body experience and autoscapy of neurological origin*. *Brain: A Journal of Neurology*, 127: 243–258, 2004.
- Blanke, O., Ortigue, S., Landis, T., & Seeck, M. (2002). Stimulating own-body perceptions. *Nature*, 419: 269–270.
- Chalmers, D. J. (1999). *La mente conciente: en busca de una teoría fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Crick, F. y Koch, C. (2002). *El problema de la conciencia*.
- Damasio, A. (2001). *La sensación de lo que ocurre. Cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia*. Madrid: Editorial Debate.
- Dennet, D. (1995). *La conciencia explicada: una teoría interdisciplinar*. Barcelona. Editorial Paidós.
- Dennett, D (1976). Are Dream experiences? *The Philosophical Review*,

Vol. 85, No. 2 (Apr., 1976), pp. 151-171.

Dretske, F. (1995). *Naturalizing the mind*. Cambridge: The MIT Press.

D'Aquili, E. & Newberg, A. (1999). *The Mystical Mind*. Minneapolis: Fortress Press.

D'Aquili, E. & Newberg, A. (2002). The neuropsychology of aesthetic, spiritual and mystical states (pp.249-250). *Neurotheology: Brain, Science, Spirituality, Religious Experience*. California: University Press.

El fenómeno místico. Un estudio interdisciplinar. Editorial Trotta. Ávila: 2004.

Faymonville & cols. (2000). Neural Mechanisms of antinoceptive effects of hypnosis. *Anaesthesiology*, 92, 92(5), 1257-1267.

Fodor, J. A. (1980). *La explicación psicológica: introducción a la filosofía de la psicología*. Madrid: Cátedra.

Forman, R. K. C. (1996). *What does mysticism have to teach about consciousness? Toward a Science of Consciousness: The First Tucson Discussions and Debates*. Cambridge: The MIT Press.

Forman, R. K. C. (1998). *Mysticism, mind, consciousness*. Albany, NY: SUNY Press.

Freud, S. (1973). El yo y el ello. En: *Obras Completas*. Tomo II. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.

Gallagher, S. (2005). *How the body shapes the mind*. Oxford: Oxford University Press.

Grof, S. (1993). *La evolución de la conciencia*. Barcelona: Editorial Kairós.

Hilgard, E. R. (1969). Pain as a puzzle for psychology and physiology. *American Psychologist*, 24, 103-113.

Hilgard, E. R. (1975). *Hypnosis in the relief of pain*. Los Altos, CA: Kaufman.

Hilgard, E. R. (1977). *Divided consciousness: multiple controls in human thought and action*. New York: Wiley-Interscience.

Hobson, A. J. (1994). *El cerebro soñador*. México: Fondo de Cultura Económico.

Hobson, A. J. (2007). States of consciousness: normal and abnormal variation (pp. 435-444). *The Cambridge Handbook of Consciousness*. New York: Cambridge University.

Husserl, E. (1986). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.

Iribarne, J. V. (2005). *Fenomenología y literatura*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

Irwin, H. J. (1985). *Flight of mind: a psychological study of the out-of-Body experience*. Metuchen: Scarecrow Press.

James, W. (1986). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Editorial Planeta De Agostini.

James, W. (1989). *Principios de psicología*. México: Fondo de Cultura Económica.

Janet, P. (1991). *Psicología de los sentimientos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Jaspers, K. (1950). *Psicopatología general*. Buenos Aires: Editorial A. Bini y Cía.

Jung, C. G. (1981). *Psicología y religión*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Kihlstrom, J.F. (1980). Posthypnotic amnesia for recently learned material: Interactions with “episodic” and “semantic” memory. *Cognitive Psychology*, 12, pp. 227-251.

Kihlstrom, J. F. (2007). Consciousness in hypnosis (pp. 445-498). *The Cambridge Handbook of Consciousness*. New York: Cambridge University.

Knox, V.J. Morgan, A. H. & Hilgard, E. R. (1974). Pain and suffering in ischemia: The paradox of hypnotically suggested anesthesia as contradicted by reports from the “hidden observer”. *Archives of General Psychiatry*, 30, pp. 840-847.

Krishnamurti, J. (1976). *Diario*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

LaBerge, S., & Levitan, L. (1991). Other worlds: out-of-body experiences and lucid dreams. *Nightlight*, 3, pp. 2-3.

LaBerge, S., Nagel, L., Dement, W., & Zarcone, V. (1981). Lucid dreaming verified by volitional communication during REM sleep. *Perceptual & Motor Skills*, 52, pp. 727-732.

LaBerge, S. (1990). Lucid dreaming: Psychophysiological studies of consciousness during REM sleep. In R.R. Bootsen, J.F. Kihlstrom, & D.L. Schacter (Eds.) *Sleep and Cognition*. Washington, D.C.: APA Press (pp. 109-126).

Laing, R. (1994). *El yo dividido: un estudio sobre la salud y la enfermedad*. México, Bogotá, Fondo de Cultura Económica.

Lawrence, M. (2005). *In a world of their own: Experiencing*

Unconsciousness. London: Bergin & Garvey.

Lutz, A., Dune, J. D., & Davidson, R. J. (2007). Meditation and the neuroscience of consciousness (pp. 499-550). *The Cambridge Handbook of Consciousness*. New York: Cambridge University.

Malcolm, N. (1956). Dreams and Skepticism. *The Philosophical Review*, Vol. 65, No. 1 (Jan., 1956), pp. 14-37.

Maslow, A. (1983). *El hombre autorrealizado: hacia una psicología del ser*. Barcelona: Editorial Kairós.

Metzinger, T. (2005). Out-of-body experiences as the origin of the concept of a “soul”. *Mind and Matter*, 3: pp. 57-84

Monroe, R. (1995). *El viaje definitivo*. Barcelona: Ediciones Luciérnaga.

Nagel, T. (1974). ¿Cómo es ser murciélago? *Ezcurdia y Hansberg*. 2003. La naturaleza de la experiencia. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Neurotheology: Brain, Science, Spirituality, Religious Experience. University Press: 2002

Orne, M. T. (1959). The nature of hypnosis: Artifact and essence. *Journal of Abnormal and social Psychology*, 86, pp. 277-299.

Orne, M. T. (1969). On the nature of the posthypnotic suggestion. In L. Chertok (Ed.), *Psychophysiological mechanisms of hypnosis* (pp. 173-192). Berlín: Springer Verlag.

Otto, R. (1980). *Lo numinoso: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Editorial Alianza.

Palmer, J. (1978). The out-of-body experience: A psychological theory. *Parapsychology*, Rev; 9: 19-22.

Panikkar, R. (2005). *De la mística: experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder.

Persinger, M. (2002). Experimental stimulation of the God experience (pp. 279-292). *Neurotheology: Brain, Science, Spirituality, Religious Experience*. California: University Press.

Persinger, M. (2002). The temporal Lobe: the biological basis of God experience (pp. 273-278). *Neurotheology: Brain, Science, Spirituality, Religious Experience*. California: University Press.

Piaget, J. (1983). *La formación del símbolo en el niño*. México: Fondo de Cultura Económica.

Putnam, H., Davidson, D., & Turing, A. M. (1985). *Mentes y máquinas*. Madrid: Editorial Tecnos.

Sabom, M. (1982). *Recollections of death*. New York: Harper & Row.

Sarbin, T. R. & Coe, W. C. (1972). *Hypnosis: A social psychological analysis of influence Communication*. New York: Holt, Rinehart & Wilson.

Schacter, D. L. (1987). Implicit memory: History and current status. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition*, 13, pp. 501-518.

Searle, J. R. (2000). *El misterio de la conciencia*. Barcelona: Editorial Paidós.

Stephens, G., Lynn & Graham, G. (2003). *When self-consciousness breaks: alien voices and inserted thoughts*. Massachusetts: The MIT Press.

Stern, Brown, Ulett & Sletten (1977). A comparison of hypnosis, acupuncture, morphine, valium, aspirin, and placebo in the management

of experimentally induced pain. *Annals of the New York Academy of Science*, 296, pp. 175-193.

Stucliffe, J. P. (1960), "Credulous" and "skeptical" views of hypnotic phenomena: A review of certain evidence and methodology. *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, 8, pp. 73-101.

Suzuki, D. T. & Fromm, E. (1976). *Budismo Zen y psicoanálisis*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Suzuki, D. T. (1981). *Ensayos sobre Budismo Zen*. Buenos Aires: Editorial Kier.

Tart, C. (1975). *States of consciousness*. New York: Dutton.

Tye, M. (1998). *Ten problems of consciousness*. London: The MIT Press.

Velasco, J. M. (2004). *El fenómeno místico*. Madrid: Ed. Trotta.

Wilber, K. (1985). *La conciencia sin fronteras*. Barcelona: Kairós.

Wilber, K. (1990). *El espectro de la conciencia*. Barcelona: Kairós.

Zahavi, D. & Gallagher, S. (2008). *The Phenomenological Mind: an introduction to philosophy of mind and cognitive science*. New York: Shaun Gallagher & Dan Zahavi Eds.

Zahavi, D. & Thompson, E. (2007). Philosophical Issues: Phenomenology. (pp. 67-87). *The Cambridge Handbook of Consciousness*. New York: Cambridge University.

Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and selfhood*. Cambridge: The MIT Press.