

Enacción, filosofía de la mente y el yo

*Jaime Montero Anzola**

Resumen

Esta investigación muestra la importancia de la experiencia fenomenológica, la necesidad de abordar el problema de la conciencia y también nuevas alternativas en el estudio de la mente. El punto de referencia es Francisco Varela. Se presenta la teoría enactiva dentro del panorama de la filosofía de la mente, destacando los aspectos críticos más relevantes. Estos puntos van a permitir desarrollar, con cierta amplitud, el concepto de enacción como una superación de la teoría representacionista. Enseguida se aborda el problema del yo en la teoría enactiva y luego, de manera muy breve, en la concepción Madhyamika, finalizando con una reflexión acerca de la posible suspensión del yo en algunas prácticas de transformación.

Palabras clave

Filosofía de la mente, enacción, experiencia, yo, suspensión.

.....

* Licenciado en Filosofía por la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá, Magíster en filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, es profesor de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Contacto: jmonteroanzola@gmail.com.

Enaction, Philosophy of Mind and the Me

Abstract

This research shows the importance of phenomenological experience, as well as the need of approaching the problem of conscience and new alternatives for the study of the mind. The reference point is Francisco Varela. Enactive theory is presented within the panorama of philosophy of the mind, highlighting its more critical aspects. From this point of view, the concept of enaction is developed, overcoming representational theory. The problem of the Me is focused from the enactive theory and the Madhyamika theory. At the end, the author reflects on the possible suspension of the Me in some transformation practices.

Keywords

Philosophy of Mind, enaction, experience, the Me, suspension

Introducción

Platón y Aristóteles¹ desarrollaron puntos de vista que nos han influido a lo largo de la historia en Occidente. En la Modernidad, la concepción cartesiana de la mente afirma que los enunciados

-
- 1 Platón en el *Fedro* y en el *Fedón* refiriéndose al tema del alma distinguió: el alma racional que piensa; el alma irascible, dotada de sentimientos nobles; el alma concupiscible, dotada de sentimientos inferiores de tipo instintivo. Estos tres aspectos se constituyen en la unidad. Sin embargo, el alma auténtica es la racional, que por otra parte es inmortal y actúa sobre el mundo pero es enteramente diferente de él. Aquí podemos ver un claro dualismo de cuerpo y alma, concepción que ejerció posteriormente una nefasta influencia. Por otra parte, Aristóteles en *De anima*, concibe el alma o psique como principio de la vida, por lo tanto hay tantos tipos de almas como tipos de vida: el alma vegetativa propia de las plantas; el alma sensitiva propia de los animales; el alma intelectiva propia de los seres humanos, que incluye las capacidades de las anteriores tanto teórica como prácticamente. Para el estagirita todos los seres vivos tienen un alma, como una suerte de pansiquismo. El alma se entiende como una forma del cuerpo, que es a su vez materia del alma. Deviene de la anterior afirmación que la psicología es una rama de la biología, aunque el alma inteligible (*Nous*) puede ser separable del cuerpo. Sin embargo, para Aristóteles hay un monismo de cuerpo y alma; las facultades psicológicas son poderes de los cuerpos y en los cuerpos.

hay que buscarlos en el sujeto, sostiene que la mente es una suerte de receptáculo oculto a las demás personas; pero sus contenidos son captados de un modo directo, este es el eje de la certeza. Esta forma de concebir las cosas crea innumerables dificultades ontológicas como epistemológicas. D. Dennett ha denominado a esta forma centralizada, internalizada y dualista de ver la mente 'el ojo interior o teatro cartesiano'². Entre los problemas, producto de la concepción cartesiana, podemos mencionar: 1) las otras mentes: esto se refiere a los criterios fiables para estar seguro de qué contenido fenomenológico similar al mío hay en otras conciencias; 2) la reducción fenomenalista de la realidad, es decir, ¿cuál es el sustento de la creencia ordinaria en la existencia de un mundo externo, por lo tanto distinto de la conciencia?; 3) el solipsismo: crea incertidumbre acerca del sentido de la atribución de los estados de conciencia a otra conciencia distinta a la mía; 4) el problema mente-cuerpo: la teoría del teatro cartesiano lleva a pensar que la mente y la materia tienen lo que se ha llamado existencias independientes; podría decirse que estas relaciones son meramente causales, pero no es fácil ver en qué puede consistir la relación causal entre dos tipos de sustancias tan distintas: la mente y el cuerpo.

Los anteriores problemas heredados de dicha tradición van a exigir complicadas reflexiones tanto en el racionalismo posterior, en el empirismo, como en Kant y el idealismo alemán. Posteriormente, en la segunda mitad del siglo XIX, con el surgimiento de la psicología experimental se intentó, infructuosamente, dar un tratamiento científico a estos procesos mentales; pero las dificultades cada día se hacían más insondables.

Por otra parte, a comienzos del siglo XX, hacia la década del veinte, en el Círculo de Viena, en la filosofía analítica se comienzan

2 "Descartes afirmó que la conciencia consiste en el hecho de que unas ideas están presentes en la mente no-material. Esto invita a establecer la analogía con una persona sentada en un teatro o en un cinema vigilando en la pantalla sus ideas. D. Dennett llama a esto el teatro cartesiano". Thomson, Garrett. "¿Es usted una máquina?", en Botero, J., Ramos J., Rosas, A., *Entes reales*. (Bogotá: Siglo del Hombre-Universidad Nacional de Colombia, 2000), p. 121-122.

a tomar en cuenta los avances científicos sobre los procesos mentales desde la perspectiva del análisis lógico del lenguaje. R. Carnap insistió reiteradamente sobre la reducción de la psicología a la física. Para esta concepción la mente es un tema de la ciencia física. Con esto se decreta por mucho tiempo la imposibilidad del estudio científico de la conciencia³. En los años cincuenta, en la filosofía del lenguaje, era usual reflexionar acerca de la filosofía de la mente como disciplina, esto gracias a G. Ryle y L. Wittgenstein principalmente. Sin embargo, es con la fenomenología de Husserl a comienzos del siglo XX, y más adelante, hacia la década del sesenta y setenta con el nacimiento y desarrollo de las ciencias cognitivas es que la investigación sobre la mente encuentra tímidamente su espacio y entra en la escena científica⁴. Posteriormente, hacia finales de la década del noventa, surge la posibilidad del estudio de la experiencia y, específicamente, de la conciencia en 'primera persona'.

F. Varela sintetiza este problema de una manera sencilla:

En resumen, es debido al hecho de que la reflexión en nuestra cultura ha sido escindida de su vida corpórea que el problema mente-cuerpo se ha convertido en tema central de la reflexión. Más que una solución diferente, lo que aporta el dualismo cartesiano es la formulación del

3 "Históricamente, una de las claves para este desarrollo fue la exclusión de la conciencia del tema objeto de la ciencia por parte de Descartes, Galileo y otros en el siglo XVII. Según la concepción cartesiana, las ciencias naturales genuinas excluían la 'mente', *res cogitans*, y se preocupaban sólo de la materia, *res extensa*. La separación de mente y materia fue una herramienta heurística útil en el siglo XVII, una herramienta que facilitó gran parte del progreso que tuvo lugar en las ciencias. Sin embargo, la separación es confusa filosóficamente, y, en el siglo XX, se había convertido en un obstáculo enorme para la comprensión científica del lugar de la mente en el mundo natural. [...] Esto permitió a los filósofos concentrarse en fenómenos que fueran medibles, objetivos y desprovistos de significado, es decir, libres de intencionalidad. Pero la exclusión está basada en una falsedad. Se basaba en la creencia de que la conciencia no es parte del mundo natural. Esta única falsedad, más que cualquier otra, más incluso que la enorme dificultad de estudiar la conciencia con las herramientas científicas a nuestro alcance, nos ha impedido llegar a una comprensión de la conciencia." Searle, J. *El redescubrimiento de la mente*. Trad. Luis M. Valdés. (Barcelona: Crítica, 1996) p. 97 y 105 respectivamente.

4 Ciencias cognitivas es el nombre actual de estas nuevas disciplinas. En su sentido más amplio, el término se usa para indicar que el estudio de la mente es en sí mismo una empresa científica valdadera. Las ciencias cognitivas aún no están establecidas como disciplina madura. Aún no se ha convenido un rumbo ni existen muchos investigadores que constituyan una comunidad. Se trata de un conjunto de disciplinas más que una disciplina aparte. El desarrollo futuro de las ciencias cognitivas dista pues de ser claro, pero lo que se ha producido ya ha tenido un profundo impacto y tal vez esto continúe ampliándose cada vez más.

problema. La reflexión se define como algo mental y entonces surge el problema de cómo vincularla a la vida corpórea. Si bien las discusiones contemporáneas acerca de este problema se han vuelto bastante sofisticadas –en gran medida debido al desarrollo de las ciencias cognitivas– no han logrado desprenderse de la problemática esencialmente cartesiana de tratar de comprender cómo se relacionan dos cosas aparentemente distintas⁵.

El problema de la experiencia ha sido algo de lo cual se ha ocupado con insistencia la filosofía desde la antigüedad; en la modernidad hay una clásica discusión entre los racionalistas y los empiristas que se amplía luego con Kant. Disputa que no se agota ahí, sino que ha continuado hasta el día de hoy; sin embargo, hay una reflexión crítica que nos parece relevante reseñar en este momento, pues toma la experiencia no en forma utilitaria objetivista o especulativa, sino en su concreción. Nos referimos a W. Dilthey (1833-1911), quien hace la distinción entre 'explicar' y 'comprender'. Esto para distinguir los campos temáticos de las ciencias de la naturaleza, llamadas por algunos, 'ciencias duras' y las 'ciencias del espíritu', aclarando que cualquier explicación, sea causal o de cualquier tipo, nos proporciona una comprensión de las cosas. Esta incluye una resonancia psicológica de la que carece la explicación, propia de las ciencias de la naturaleza. Por otra parte, la 'compresión' se encuentra relacionada con la intencionalidad de una forma en que la explicación no lo está, pues esta no pregunta acerca del sentido de la acción misma de la vivencia que la origina.

Dilthey busca desarrollar una forma comprensiva apropiada para poder entender las obras humanas, cosa que no se puede hacer con la visión reduccionista y mecanicista que pretenden imponer los métodos de las ciencias naturales. La 'vida' debe ser entendida a partir de su propia experiencia⁶. Esto permite acceder a un campo de expe-

5 Varela, F., Thompson E., Rosch, E. *De cuerpo presente*. Trad. Carlos Gardini. (Barcelona: Gedisa, 1992), p. 169.

6 "Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra un nexo original y la validez que éste le presta en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual se presenta: en la totalidad de nuestra naturaleza. [...] nuestra imagen de la naturaleza entera se ofrece como mera

riencia que tiene su origen y material en la vivencia interna y no, al contrario, subordinando el espíritu al conocimiento mecánico natural. Lo espiritual según esto, se rige por los hechos de la conciencia y no mediante leyes exteriormente establecidas al parecer por nadie que pueda llamarse humano; pues la experiencia, según Dilthey, no es el contenido de un acto reflexivo de la conciencia, por el contrario, es el propio acto de la conciencia; no es algo que se encuentre afuera y que esta aprehenda. Es la vivencia en su inmediatez, un ámbito previo al pensamiento reflexivo. La experiencia aludida aquí como una realidad subjetiva, es en todo caso, lo que se me presenta antes de convertirse en objetiva. Pero la exterioridad se nos da en la totalidad de la auto-conciencia como algo efectivo mediante 'el sentir' agrado o desagrado que nos afecta activamente; no es algo pasivo en ningún momento, pues estas experiencias van siendo sedimentadas históricamente. Lo anterior permite la constitución de un concepto ontológico de la vida, que es el punto de partida de las ciencias del espíritu⁷.

El aporte de la fenomenología a la solución de este problema es realmente magistral⁸. En esta investigación nos ocuparemos de la naturalización que hace F. Varela de la conciencia. La teoría de la enacción, formulada por este científico cognitivo, es un intento de mostrar una forma de explicación acerca de la interacción de los

.....

sombra arrojada por una realidad que se nos oculta, mientras que la realidad auténtica la poseemos únicamente en los hechos de la conciencia que se nos dan en la experiencia interna". Dilthey, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*. (México: Fondo de Cultura económica, 1978), p. 5.

7 H. Marcuse, refiriéndose a Dilthey, dice que "El ser histórico es el ser de la vida... La vida histórica es sólo una parte de la vida en general y precisamente la vida *humana*: un contexto que abarca el género humano. El ser de la vida es histórico, la historicidad constituye la esencia del hombre. La historicidad como determinación ontológica de la vida humana se caracteriza esencialmente como un modo determinado de acaecer. La historicidad como acaecer se caracteriza como 'levantamiento' de la trascendencia de la subjetividad y de la objetividad. El ser histórico ocurre como *unidad* de Yo y *mundo*, auto-conciencia y objetividad. La historicidad como acaecer se caracteriza por una *temporalidad* específica; conexión y unidad están determinados por la vida; están determinados por el tiempo. La temporalidad se caracteriza como acaecer, por un comportarse específico de la vida en y respecto de esa temporalidad. En todos estos caracteres el ser histórico es ser espiritual; el acaecer histórico es acaecer espiritual; el mundo histórico es mundo espiritual". Marcuse, H. *Ontología de Hegel*. (Barcelona: Martínez Roca, 1976), p. 311-312.

8 Sobre el aporte de la fenomenología nos hemos extendido en Montero A., Jaime. "La fenomenología de la conciencia en Husserl". *Universitas Philosophica*, N.º 48, (2007): 127- 148.

fenómenos de la mente en lo biológico, a su vez en la concepción del yo. El pensamiento de Varela no es una exégesis de la fenomenología, tampoco el intento de inventar un nuevo reino fenomenológico, al contrario, lo que él hace es indagar desde la biología una explicación de la vida y de la conciencia que no sea dualista y que a su vez pueda ser plausible sin llegar a un reduccionismo absurdo.

Ya con Maturana, Varela llega a síntesis magistrales, desarrollando el concepto de autopoiesis⁹. Desde una perspectiva de carácter epistemológico, nuestro autor desarrolla el concepto de enacción para explicar la co-dependencia de los organismos con su medio. Este concepto, lo mismo que el de autopoiesis¹⁰, son una implementación científica que tiene como referencia posible la intencionalidad y el concepto de encarnación en Husserl y Merleau-Ponty. No estamos diciendo que se llegara a estos conceptos con la aplicación del método fenomenológico, pues la biología fue la vía para llegar a ellos, lo que estamos afirmando es que una vez configurados y sustentados se les puede ver una gran familiaridad con la idea de intencionalidad, valga esta aclaración.

9 "Es claro que la clave para comprender la fenomenología biológica es entender la organización del individuo. Nosotros hemos demostrado que esta organización es la organización autopoietica. Además, hemos demostrado que esta organización y su origen son plenamente explicables con base en nociones puramente mecanicistas, válidas para cualquier fenómeno en el espacio físico, y que una vez establecida, la organización autopoietica determina, en el dominio de la fenomenología mecanística, un subdominio fenomenológico independiente: el dominio de los fenómenos biológicos. Como resultado, el dominio biológico queda totalmente definido como un dominio autocontenido; no son necesarias otras nociones adicionales, y cualquier explicación biológica adecuada tiene la misma validez epistemológica que cualquier explicación mecanicista de cualquier otro fenómeno en el espacio físico". Maturana, H. y Varela, F. *De máquinas y seres vivos*. (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997), p. 110s.

10 "¿Qué hace que una idea como la de autopoiesis, estrictamente una teoría de la organización celular, adquiera vitalidad y prominencia más allá de la biología profesional y sea capaz de afectar campos de saber lejanos? [...] Ese trasfondo de tendencias no aparece delineado sino en retrospectiva, porque las ideas, como la historia, son una posibilidad que se cultiva, no un determinismo mecánico. [...] La tendencia a la que hago referencia, dicho rápidamente, es la desaparición del espacio intelectual y social que hace del conocer una representación mentalista y del hombre un agente racional. Es la desaparición de lo que Heidegger llama la época de la imagen del mundo y que puede designarse también como cartesianismo. Si la autopoiesis ha tenido influencia es porque supo alinearse con otro proyecto cuyo centro de interés es la capacidad interpretativa del ser vivo que concibe al hombre no como un agente que 'descubre' el mundo, sino que lo constituye. Es lo que podemos llamar el giro ontológico de la Modernidad, que hacia el fin del siglo xx se perfila como un nuevo espacio de vida social y de pensamiento que ciertamente está cambiando progresivamente el rostro de la ciencia". *Ibid.* p. 34.

Desde hace ya algún tiempo la ciencia se ha encaminado a reflexionar acerca de un problema muy reciente, la conciencia. Esta había estado por fuera de las discusiones de la ciencia puesto que en el modelo de las ciencias naturales no era posible incluir algo tan complejo. Las ciencias cognitivas, en algunas de sus tendencias, han intentado desde hace unas pocas décadas abordar dicho problema. Esto no ha sido nada fácil pues no hay un lenguaje apropiado para algo tan complejo de estudiar con métodos diseñados para describir la 'realidad objetiva' desde una óptica estricta de tercera persona.

Dado este escollo, en las ciencias cognitivas se ha tratado de conformar una teoría unificada de la conciencia¹¹ que hasta ahora no se ha logrado a pesar de muchos y vehementes intentos. Varela, con base en sus investigaciones y teniendo en cuenta las indagaciones que ha hecho la fenomenología, sostiene que la concepción clásica sobre la percepción¹² ya no puede aceptarse. Esto, a su vez, se corrobora con las investigaciones más recientes en ciencias cognitivas que redefinen los campos temáticos de estudio, afirmando que no es recuperar un mundo 'pre-establecido o pre-dado', independiente de alguien que lo experimenta. Varela propone la enacción o acción perceptualmente guiada en un mundo inseparable de nuestra experiencia. El problema con el que se va a enfrentar al emprender el estudio de la conciencia, es el de intentar dar una vía de acceso que vaya más allá del reduccionismo o incluso del no reduccionismo. Quienes afirman esto último se quedan sin proponer claramente cómo llevar a cabo una propuesta metodológica en primera persona. Es evidente que hay una discusión en curso acerca de las formas de

11 El vocablo conciencia es tan confuso que realmente no sabemos a qué nos referimos cuando hablamos de él. Chalmers, 1999, cita un texto en *The International Dictionary of Psychology* que refleja la confusión reinante: "Muchos caen en la trampa de confundir conciencia con autoconciencia; para ser consciente sólo es necesario percatarse del mundo externo. La conciencia es un fenómeno fascinante pero huidizo: es imposible especificar qué es, qué hace o por qué evolucionó. Aún no se ha escrito nada que valga la pena leerse". Chalmers, D. *La mente consciente*. Trad. José A. Álvarez. (Barcelona: Gedisa, 1999), p. 25.

12 Con esto nos referimos sencillamente al hecho de sostener la separación tajante entre sujeto y objeto, entre afuera y adentro, lo que podría rotularse con el clásico nombre de dualismo.

acceso al estudio de la conciencia, cada punto de vista presupone una idea del ser humano y de su interacción en el mundo.

Discutiendo con esos planteamientos reduccionistas, a los cuales nos estamos refiriendo, que afirman la separación entre el sujeto y el objeto, entre el mundo y la conciencia, Varela propone el concepto de enacción, muy emparentado con la idea de intencionalidad, por no decir que es una variante de la intencionalidad, que es el absoluto relacional, donde no hay afuera ni adentro. En su concepción de la vida, nuestro autor, resalta la importancia de la interpretación y de la autonomía, esta contrasta con la concepción que deja por fuera la experiencia fenomenológica. Habitual e ingenuamente se supone que la vida mental en toda su amplitud aparece como algo evidente y accesible a los humanos, lo cual, vamos a mostrar, es un error. La creencia habitual en la transparencia de lo mental, no es más que otra ilusión agregada a un mar de ellas.

1. La teoría enactiva en el panorama de la filosofía de la mente

Antes de presentar el concepto de enacción de una manera temática vamos a mostrar esquemáticamente la ubicación que Varela le da a su propuesta en relación con algunas de las teorías de la conciencia. Para ello tendremos en cuenta el artículo de Varela titulado "Neurofenomenología", que está en su libro *El fenómeno de la vida*. Esta aclaración es importante para definir la postura del pensamiento enactivo en relación con otros investigadores y clarificar su lugar en las ciencias cognitivas. Diversidad de tendencias y actitudes se observan a la hora de intentar proponer una teoría de la conciencia. Algunas de ellas muy conservadoras como el conductismo que se desarrolló en Estados Unidos. Esta corriente desconfiaba de la experiencia subjetiva, no puede negarse que con base en esa actitud se han hecho notables e importantes avances desde la perspectiva cognitivista computacionalista o conexionista. En estos se acepta la metáfora de que la mente y el cerebro son equivalentes al

software y al *hardware*. "El conexionismo, en particular, hizo posible una idea revolucionaria de transiciones y puentes entre niveles de explicación, mejor entendida como filosofía de la emergencia: cómo las reglas locales pueden originar objetivos o propiedades globales en una causalidad recíproca"¹³.

Se trabajaba con esquemas computacionales conexionistas; esta manera de proceder, de alguna manera creó, en palabras de D. Chalmers, ese difícil problema¹⁴, pues a la conciencia la hicieron aparecer como carente de cualquier significación causal. En otras palabras, la conciencia no servía para nada y por lo tanto se la ha dejado por fuera.

Por otra parte, a partir de la década del ochenta, se ha optado por el funcionalismo que presupone que los organismos, incluido el ser humano, son una organización automática con unas entradas (*input*) y unas salidas (*output*)¹⁵. Sin embargo, se incluye aquí una visión de totalidad en los organismos, acercando la relación entre los constructos psicológicos y los constructos neurológicos, utilizando posteriormente la estrategia de reemplazar el vínculo entre la cognición y la conciencia por el vínculo entre la cognición y sus correspondientes estados funcionales o intencionales. Aquí

.....

13 Varela, F. *El fenómeno de la vida*. Trad. Traduki. (Santiago de Chile: Dolmen, 2002), p. 259.

14 "En los últimos años aparecieron muchos libros y artículos sobre la conciencia, por lo que podría pensarse que estamos haciendo algún progreso. Sin embargo, en un examen más atento, puede verse que la mayor parte de esos trabajos dejan sin tratar los problemas más difíciles acerca de la conciencia. Frecuentemente, esos trabajos encaran lo que podría llamarse problemas 'fáciles' de la conciencia: ¿cómo procesa el cerebro los estímulos ambientales? ¿cómo integra la información? ¿cómo producimos informes sobre nuestros estados internos? Estas son preguntas importantes, pero su respuesta no significa resolver el problema difícil: ¿por qué todo este procesamiento está acompañado por una vida interna que experimentamos?". Chalmers, D., *op. cit.*, p. 15-16.

15 Admitiendo que el sistema nervioso procese información como una computadora, deben existir un *input* y un *output* definidos; entre ambos sucede algo que es útil, que es adaptativo o algo similar. Si bien esto es en alguna medida esclarecedor, hay numerosos experimentos que demuestran las limitaciones de este modelo, siendo demasiado simplista al interpretar el funcionamiento del sistema nervioso. Si se investiga cómo se ha ido desarrollando el sistema nervioso, como lo ha hecho Varela, nos damos cuenta de la imposibilidad de discernir entre lo que aparece en el sistema nervioso como objeto y el tipo y modo de construcción del sistema. Así pues, el estado sólido visible de un cuerpo es inseparable del hecho de que existen circuitos sensorio-motrices determinados. Al interrumpir esos circuitos, se modifica la percepción que se tiene del mundo sólido, aspecto de fundamental importancia en la percepción. Al parecer cada uno de los puntos está en correspondencia con todos los demás; eso es lo que se puede mostrar con la microtomía, la tomografía y la electrofisiología.

se incluyen propuestas como las del 'mecanismo proyectivo' de R. Jackendoff (1987), el 'espacio de trabajo global' de B. Baars (1988), las 'versiones múltiples' de D. Dennett (1991)¹⁶.

En *La conciencia explicada* Dennett llama teatro cartesiano a la creencia que sostiene la existencia de una demarcación espacial, en algún lugar del cerebro, que determina el orden de llegada o de presentación de los datos de la experiencia. Esta suerte de 'pantalla' o punto de arribo es similar al escenario de un teatro. Esta es una metáfora visual de cómo puede la experiencia consciente producirse en el cerebro. Según Dennett, datos empíricos invalidan esta hipótesis y una vez que se descarta el homúnculo de una cosa pensante central en Descartes, el escenario o centro de operaciones en el cerebro ya no cumple ninguna función, pues, según creía Descartes, la glándula pineal que realizaba la conexión entre el alma y el cuerpo, no tiene ya la función de intermediario entre dos sustancias, tampoco será centro ejecutivo del cerebro.

Ninguna parte del cerebro podrá desempeñar esa función, pues no hay razón empírica ni teórica para creer que en el cerebro haya una preeminencia puntual, eje de llegada de la experiencia consciente. El modelo de conciencia que Dennett propone para sustituir al teatro cartesiano lo llama 'versiones múltiples'. Pues toda variedad de percepción, pensamiento o actividad mental que ocurre en el cerebro, se realiza por medio de procesos de interpretación y elaboración paralelos en multicanal. Por lo tanto, no existe un solo y definitivo flujo de conciencia, no hay un teatro en donde todo se estructure y sea aprobado por un 'testigo o significador central'. En lugar de un flujo centralizado de conciencia, lo que existen son múltiples canales en los cuales los circuitos especializados tratan de hacer, al mismo tiempo, varias cosas que realizan sobre la marcha *versiones múltiples* de las informaciones, que pueden ser identificadas como diversas 'narraciones'.

16 Cf., Varela, F. *El fenómeno de la vida*, op. cit., p. 262.

La mayor parte de estas narraciones fragmentarias desempeñan papeles de corta duración, pero algunas de ellas son promovidas a ulteriores papeles funcionales en la actividad. Dentro del modelo de versiones múltiples y procesos paralelos, la discriminación de aspectos o detalles no debe ser realizada más de una sola vez. Es decir, cuando una comprobación de algún detalle particular se ha realizado, gracias a la acción de un mecanismo especializado dentro del cerebro, el contenido de información transitorio no debe ser reexaminado de nuevo por ningún mecanismo centralizado. Es otra forma de decir que la discriminación no conduce a una representación del elemento discriminado, para beneficio de la audiencia del teatro cartesiano. Es claro que esta afirmación va en contra de la tesis representacionista de la mente. Ahora bien, las fijaciones de contenido están espacial y temporalmente distribuidas en el cerebro y son localizables con precisión, tanto en el espacio como en el tiempo. Sin embargo, no está decidido previamente si un contenido particular aparecerá, eventualmente, como un elemento de la experiencia consciente.

Por lo tanto, no tiene mucho sentido preguntar cuándo llega a ser consciente un contenido, pues en todo momento hay versiones múltiples de fragmentos narrativos en varios estadios, en distintos lugares del cerebro, en lugar de una narración hegemónica. Tampoco hay una forma repetitiva de acceso, pues se dan diversos sondeos en diferentes experiencias. Estos sondeos del flujo de conciencia pueden intervenir en momentos heterogéneos, separados unos de otros por diversos intervalos y, según el momento en que se realicen, pueden producir efectos distintos, activando o configurando distintas narraciones articuladas de una forma aparentemente impredecible. Por otra parte, aquello de lo que somos conscientes, dentro de una cierta duración de tiempo, no se define independientemente de los sondeos que usamos para gatillar las respectivas narraciones sobre ese período. Esto lleva a Dennett a formular una suerte de principio de incertidumbre o carácter aleatorio de la experiencia consciente, aspecto que confirma lo que estamos mostrando.

A su vez se puede mencionar la concepción de las 'máquinas darvinianas' de W. Calvin (1990) o el 'darwinismo neural' de G. Edelman (1989). El movimiento básico de estas proposiciones es bastante similar. En primer lugar, comienzan desde los puntos modulares de las capacidades cognitivas (los problemas fáciles, como dice Chalmers). En segundo lugar, crean un marco teórico para juntarlos de manera que su unidad equivalga a una explicación de la experiencia¹⁷. Estas tendencias de tercera persona o enfoque externo no se apartan de los métodos de la ciencia empírica.

Por otro lado se encuentran los misterianistas¹⁸, T. Nagel 1986, C. McGinn, 1991, ellos aseguran que ese difícil problema de la conciencia no tiene solución, basándose en los deficientes medios como adquirimos el conocimiento de lo mental. Pero ven su enfoque desde las metodologías de tercera persona. Hay otros que les parece que las indagaciones sobre la mente deben hacerse en primera persona, pues la experiencia es irreductible, rehúsan una concepción dualista y se acercan a los misterianistas, en la medida en que no ven cómo se pueda llegar a una teoría coherente de la conciencia. "Con extrañas combinaciones, como el enfoque de la 'semántica cognitiva' de G. Lakoff y M. Johnson 1987, las ideas sobre la 'irreductibilidad ontológica' de J. Searle 1992, el cerebro 'posmoderno' de G. Globus 1995 y el 'equilibrio reflexivo' de O. Flanagan 1992 y la propuesta de D. Chalmers tal como la desarrolló en su último libro"¹⁹.

En este último grupo, que comparten la importancia de la experiencia de primera persona, se incluye F. Varela; hay importantes diferencias en la manera de concebir la experiencia en cada uno de esos autores. Para Varela el enfoque fenomenológico es la base de

17 Cf. *Ibid.*, p. 262s.

18 "Algunos filósofos han cuestionado el que haya algún modelo puramente materialista –que implique procesos neurales convencionales o esos mecanismos exóticos y no deterministas columbrados por Penrose– que pueda explicar *realmente* la conciencia. El filósofo Owen Flanagan bautizó a esos dadores con el nombre de "los nuevos *mysterians*", según el grupo de rock de los sesenta Question Mark and the Mysterians". Horgan, J. *El fin de la ciencia*. Trad. Bernardo Moreno Carrillo. (Barcelona: Paidós, 1998), p. 229.

19 Varela, F. *El fenómeno de la vida*, *op. cit.*, p. 263s.

su propuesta, desde la tematización de la metodología de la primera persona con métodos fenomenológicos de acceso a la experiencia.

En el enfoque fenomenológico se afirma que la experiencia es irreductible, es punto de partida y de llegada, hilo conductor de cualquier estudio. Es importante ocuparnos de esto con más detalle pues hay variantes, y podemos decir que ninguno, excepto Varela, tiene una metodología para llevar a cabo el estudio de la conciencia en primera persona²⁰. Lo que caracteriza a los investigadores mencionados es que, desde el punto de vista pragmático y metodológico, nada claro y directo se sugiere. Al contrario, Varela afirma enfáticamente que lo que se necesita es un método riguroso, pues esta es la dificultad y, a su vez, el potencial revolucionario de su propuesta.

La pregunta que surge es si a la experiencia se la puede estudiar disciplinadamente en primera persona. La fenomenología es de gran ayuda, pero habría que dar un giro pragmático, en el sentido técnico que hemos estado usando, pues los desarrollos hechos por Husserl y Merleau-Ponty son muy valiosos por cierto, pero son enteramente teóricos. La fenomenología es un estilo de pensamiento y también un método de acceso a la experiencia, pero su interés final es netamente filosófico. La alternativa ante este vacío de base metodológica, según Varela, es la neurofenomenología. No se van a objetar los contenidos temáticos de la fenomenología, lo que se va a proponer es dar un giro diferente que vaya más allá de los estudios teóricos, en otras palabras, se sugiere ampliar aún más el campo de acción de la fenomenología, para así poder investigar con rigor la experiencia en primera persona.

Para la fenomenología es claro que cualquier evento realizado por una comunidad, de la índole que sea, tiene como origen un sujeto intersubjetivo encarnado. Por lo tanto, la tercera persona tiene necesariamente vestigios de la primera persona; pues la tercera persona

.....

20 "Searle quiere que aceptemos que la irreductibilidad de la conciencia es sólo una consecuencia de la pragmática de nuestras prácticas definicionales; por lo tanto, aunque la irreductibilidad de la conciencia es un 'argumento sencillo', no tiene consecuencias profundas". *Ibid.* p. 265.

no es más que una abstracción, digamos un tecnicismo para investigar en la mayoría de ciencias. Aspecto que se presta a confusión si no hay un método que aclare genéticamente su proceder, se podría ingenuamente pensar que la tercera persona ontológicamente tiene existencia. "Una reflexión de inspiración fenomenológica requiere estrategias para su desarrollo tal como los profesionales de las ciencias cognitivas lo han sabido por cierto tiempo, Vermesch, 1994, y como lo atestigua la tradición consciente de varias escuelas budistas".²¹

2. Cuatro aspectos de la conciencia en la teoría enactiva

Algo que debe tenerse en cuenta es que no pueden tomarse de manera separada, pues sin tener un orden secuencial los cuatro se relacionan y son una aplicación de lo que nos han enseñado Husserl y Merleau-Ponty, pero ahora desde la óptica enactiva. En este desarrollo le daremos más espacio al concepto de emergencia, pues los anteriores, de alguna manera, ya los hemos reseñado.

El primer aspecto es el de la *encarnación*; este punto discute directamente con la metáfora computacionalista que considera a la mente como un *software* y al cerebro como el *hardware*. Husserl y, concretamente, Merleau-Ponty han insistido reiteradamente en la encarnación, pues no podemos hacer nada en una mente si no está inscrita corporalmente en un mundo. Merleau-Ponty dice que un organismo humano es intencional, sea como cuerpo, como sentimiento o como idea, sin embargo, hay una totalidad que se expresa, como diría Varela, emergiendo, cosurgiendo. No habría separación posible entre lo que pienso, la expresión de ese sentimiento y la acción ejecutada, no habría dualismo posible, como sí lo hay evidentemente en la metáfora computacionalista. El dualismo sería una ingenua interpretación de la experiencia por temor a caer en interpretaciones ligeras; pero por este temor se cae en un error aún más grande. Lo

21 *Ibid.* p. 278.

mismo podría decirse del espacio, del tiempo o de cualquier actividad humana. Sintetiza esto Varela diciendo que 'la mente no está en la cabeza'²², pues la cognición está enactivamente encarnada. En otras palabras, el afuera y el adentro están coimplicados profundamente. El mundo ahí afuera y lo que hago para estar en ese mundo son inseparables²³.

Otro punto es el de la *emergencia* que es de fundamental importancia, pues nos enseña que a partir de un elemento local surge un proceso global que ni es independiente de estas interacciones locales ni reductible a ellas. Las interacciones están ocurriendo en lo individual, que es lo global, es decir lo emergente; pero también lo global es al mismo tiempo causa y consecuencia de las acciones locales que ocurren todo el tiempo en el cuerpo²⁴. Esto revela un nuevo modo de existencia y de relacionarse del todo a la parte y de la parte al todo.

Así pues, el yo cognitivo es fruto de sus acoplamientos dinámicos, los que incluyen a todos y cada uno de los componentes locales pero, al mismo tiempo, no puede reducirse a ninguna interacción particular. Por lo tanto, es como decir que está y no está ahí: la mente ni existe ni no existe²⁵. Esta afirmación puede ser muy sorprendente, Descartes sucumbió al darle cierta substancialidad al yo, lo que lo llevó al callejón sin salida del solipsismo. En relación con el yo lo único permanente es un 'patrón de flujo', por lo tanto puede decirse que la cognición no sólo está encarnada, sino que es enactivamente emergente en cada instante. Si eso es así, no habría posibilidad de encontrar un sujeto sustancial por ninguna parte, del mismo modo tampoco podríamos ubicar un yo cognitivo permanente²⁶.

22 Cf. *Ibid.* p. 243.

23 Cf. *Ibid.* p. 242.

24 Cf. *Ibid.* p. 244.

25 Cf. *Ibid.* p. 245-248.

26 "Muchas personas aceptan que el yo es una propiedad emergente que surge de una base neural/corporal. Sin embargo, la afirmación inversa generalmente se pasa por alto. Esto es importante pues, si los componentes y circuitos neurales funcionan como agentes locales, capaces de dar origen a

Lo anterior nos alerta sobre la creencia de que los constituyentes humanos están aislados, pues habitualmente se tratan separadamente, aunque cada vez menos en la medicina alopática, pues las consecuencias de un estado global, como la depresión, tiene efectos sobre la actividad eléctrica local, aspecto que puede ser verificado mediante aparatos. Nos han hecho creer que el cuerpo puede ser soporte de la mente, pero no al contrario, que la mente pueda tener un efecto directo sobre el cuerpo. Esto ayuda en buena parte a no querer atender los pensamientos, emociones y sensaciones que constantemente van y vienen en flujo constante, dejando indiscutiblemente secuelas por donde pasan; en otras palabras, vivimos en una cultura de la desatención hacia los procesos fenoménicos. La fenomenología de la experiencia ha pasado a segundo plano, no se ha tematizado, pues no se le ha dado casi ninguna importancia.

Cuando se habla de la cognición, esta no puede entenderse sino como emergencia entre elementos locales y el sujeto cognitivo global. Lo anterior nos lleva a lo siguiente: si unimos la encarnación con la emergencia se concluye que, "la mente es fundamentalmente asunto de imaginación y fantasía. La mente no es la representación de un determinado estado de cosas; 'la mente es la producción constante' de esa realidad que constituye un mundo, un modo de organizar las transcripciones locales y globales. Así como la percepción es imaginaria, la imaginación se basa en la percepción"²⁷.

La realidad, desde esta perspectiva, es una continua 'invención de la fantasía y de la imaginación'. Esto no implica que no exista, sino que es una invención del flujo de vivencias globales en producción ininterrumpida. Esta idea, enunciada aquí por Varela, que

.....
un yo en forma emergente, de ello se deriva que en este nivel global, el yo, tiene acciones eficaces directas sobre los componentes locales. Así entonces, el enigma de los fenómenos psicósomáticos es un falso problema". *Ibid.* p. 245s.

27 *Ibid.* p. 247.

compartimos plenamente, nos parece sorprendente y poéticamente maravillosa²⁸.

Creemos habitualmente de manera ingenua que existe un mundo independiente de nosotros. Por falta de entrenamiento de la atención, no alcanzamos a darnos cuenta de la codependencia y dinámica del adentro y del afuera, en una unidad originaria e indisoluble en flujo permanente. Y con base en esa ingenuidad connatural a los seres vivos, hemos construido modelos de cómo vemos el mundo y mientras más información tenemos más refinamos nuestro erróneo modelo de una manera o de otra. Lo que en realidad hacemos es que nos contamos a nosotros mismos reiterada y constantemente, 'sin darnos cuenta', una historia o narración acerca de lo que somos y de lo que es el mundo. De esta manera, toda la información que procesamos va a estar simplemente confirmando, incansablemente, lo que nos hemos repetido en círculo vicioso; en otras palabras, vemos, queremos y podemos ver. Este 'ver' a su vez lo relacionamos con experiencias pasadas que hemos tenido, que permiten ratificar lo que hemos supuesto. En otras palabras, estamos irremediabilmente determinados por los condicionamientos de nuestra propia conciencia.

Por otra parte, el concepto de emergencia y de que la mente surge de lo local a lo global con camino inverso también, nos lleva a no poder separarla en elementos discretos y diferentes. Un ejemplo de lo que estamos diciendo es que no hay división posible entre la memoria y el afecto. Nosotros somos las emociones, las emociones somos nosotros. No es posible separar las emociones del ser en su totalidad, cuando se considera que cada aspecto de la digestión, cada esfínter que se abre y se cierra, atrae células que están buscando su nutrición y otras son enviadas para reparar algo, todo está bajo la influencia de moléculas que configuran las emociones. En otras

.....

28 "¡Oh, espacio y tiempo infinitos! Ahora veo que es verdad lo que yo imaginaba, lo que yo soñaba despierto en mi lecho solitario, tumbado en la hierba, o vagando sobre la arena de la playa bajo las pálidas estrellas de la aurora". Whitman, W. *Canto a mí mismo*. Trad. León Felipe. (Buenos Aires: Editorial Losada, 1950), p. 77.

palabras, las emociones están en el origen de lo que hacemos en cada instante en nuestra interacción con el mundo.

La mente surge de la tonalidad afectiva que está anclada en el cuerpo. De este modo, esta tonalidad emocional se va transformando en categorías y elementos distintos y cadenas de razonamientos, que son las clásicas descripciones de la mente en términos de unidades. La emoción es ya intrínsecamente cognitiva. Una vez que hayan cambiado de perspectiva y dejen de considerar que la razón es el principio central de la mente, entonces podrán ver la emergencia de la mente a medida que ocurre.²⁹

El siguiente punto es el de la *intersubjetividad* que es un problema que denota la dificultad de no poder entender la unión entre la neurona y la mente³⁰. Aquí encontramos el clásico problema de la interacción mente-cuerpo, llevando este a la creencia de que la mente es algo difícil de abordar y que al intentar hacerlo nos exponemos a caer en lo vaporoso, inefable e indefinido. Sin embargo, las investigaciones de la fenomenología, como de las ciencias cognitivas, de la psicología y de la neurofenomenología, ven la individualidad y la intersubjetividad como complementarias y no como opuestas.

Husserl y Merleau-Ponty han considerado que la génesis de la mente es algo afectivo-empático. Varela dice que esto puede verificarse en estudios de campo con primates y con niños, que demuestran una gran capacidad para interpretar el estado mental del otro. Como seres humanos estamos en el mundo y el estado mental del otro nos interpela a fondo, nos interpretamos e interpretamos el estado de ánimo de quien nos rodea, así no nos damos cuenta siempre. También, nos podemos poner en la posición del otro, y eso es algo que ya viene en nuestro equipo genético. Varela sintetiza diciendo: esta mente es *esa* mente³¹.

Por lo tanto, la intersubjetividad no es simplemente un invento filosófico, sino que es constitutivo del ser humano. Pues la cognición

29 Varela, F. *El fenómeno de la vida*, op. cit. p. 248.

30 "La presencia del otro es algo tan íntimamente cercano que la pregunta pertinente es: ¿cómo pudimos haber llegado a la noción de que somos tan distintos y estamos tan separados? *Ibid.* p. 249.

31 Cf. *Ibid.* p. 252.

es generativamente enactiva, es decir una codeterminación yo-otro; no podría separarse entonces la empatía del afecto, pues están relacionadas directamente³². El afecto, es una dinámica prereflexiva de la constitución del yo, un auto-afecto, esto en el sentido de que soy afectado, conmovido antes de que surja el yo que conoce e interpreta. Es más, para hacer cualquier actividad intelectual se requiere una motivación, un deseo de; aquí se ve un ingrediente emotivo, pues primero soy afectado en mi fisiología, luego emocionalmente, posteriormente y de manera tardía surge la actividad intelectual. Varela distingue tres niveles de afecto, a saber: "El primer nivel está constituido por las emociones, el estar consciente de una tonalidad emocional que es constitutiva del presente vivo. El segundo es el afecto, una disposición propia de una secuencia coherente de acciones encarnadas más largas. Finalmente, el estado anímico, el nivel de la narración descriptiva a lo largo de una extensión de tiempo. Esta cualidad preverbal del afecto la vuelve inseparable de la presencia de los otros"³³.

Por otra parte, los correlatos corporales del afecto no solamente aparecen como conductas externas, sino como flujos internos, es decir, sentidos o experimentados como parte del cuerpo vivido. Es, en primer lugar, a través del cuerpo del otro como organismo, que me constituyo en un espacio semejante al mío; también como presencia encarnada, lugar y medio del campo experiencial, aspectos esenciales de empatía que me soportan y son parte de mí³⁴.

32 "En lo concerniente a la experiencia de los otros, cada hombre, por su cuerpo, se encuentra ahí en el nexo espacial, entre las cosas, y cada cuerpo de por sí le pertenece su vida anímica total y determinadamente empatizada, de tal modo, por tanto, que si el cuerpo se mueve y está siempre en lugares cada vez nuevos, también su alma en cierto modo se conmueve: es en efecto, incesantemente, una con el cuerpo". Husserl, E. *Ideas relativas una fenomenología pura y una filosofía Fenomenológica II*. Trad. Antonio Ziri6n. (M6xico: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, 1997), p. 208s.

33 Varela, F. *El fen6meno de la vida*, op. cit., p. 251.

34 Para una mente que ha entrenado la atenci6n suficientemente, puede entrever lo permanente en uno y en todo, puede darse cuenta del flujo constante de vivencias. Todos los fen6menos pierden particularidad y se uniforman encaden6ndose. La permanencia de la determinaci6n es necesaria para toda conciencia posible. El correlato conciencia-mundo tiene en s6 una estructura de necesidad permanente y tanto ella –la estructura– como la intersubjetividad son posibles gracias a la permanencia de esta determinaci6n. La diversidad de los fen6menos es aparente, todo fen6meno est6 encadenado. Aunque los fen6menos internos o externos sean diversos, todos est6n entrelazados

Otro de los aspectos es la *circulación* que se refiere a que la profundidad de la experiencia directa afecta las raíces naturales de la mente y, a su vez, que habría que poder comunicar abiertamente estas investigaciones, para ello tendría que contarse con un método riguroso de primera persona. Para lograr circulación y hacer de esto un asunto público habría que realizar un examen detallado de la experiencia con metodología científica, pero evitando caer en el reduccionismo o en su opuesto, en considerar a la conciencia como algo inefable.

En el caso de las ciencias cognitivas, estas se han interesado únicamente por las facultades cognitivas de la vida común, pero no examinadas. Habría entonces que establecer una pragmática neurofenomenológica; en otras palabras, transformar la reducción fenomenológica en algo aplicable y concreto que pueda ser utilizado en estudios de caso realizados paso a paso, con métodos que ayuden científicamente al estudio de la conciencia³⁵.

El problema crucial de este programa de investigación es que si no queremos reducir la experiencia (examinada y no examinada) a una perspectiva neural, habrá que desarrollar una metodología apropiada

.....

intencionalmente. Es viable afirmar que las diferencias de los fenómenos particulares en cada conciencia no llevan necesariamente al solipsismo. Esta permanencia intencional se registra no sólo en todas las conciencias, sino en todas las cosas existentes para la conciencia. Desde esta particular forma de vivenciarse la conciencia a sí misma se cae en cuenta que el problema de la intersubjetividad no se resuelve en el nivel vulgar e ingenuo de percepción sustentada por el representacionalismo, se resuelve estructuralmente en una instancia mucho más sutil. En la diversidad burda no puede haber intersubjetividad en sentido pleno. La relación ahora de la conciencia con el mundo es desde las percepciones fenoménicas variables. La relación de la conciencia con el mundo fenoménico es contingente, pero en última reducción, también los fenómenos aparecen encadenados a estructuras intencionales. La estructura esencial 'conciencia-mundo' es permanente, aunque mi conciencia fáctica se modifique y aunque el mundo fáctico, el mundo de los hechos, también se vaya modificando y transformando en cada instante. La relación intencional 'conciencia-mundo' es lo invariable. La idea de permanencia no se opone sin embargo al movimiento. Se trata de estructuras dinámicas que no obstante su movilidad conservan su intencionalidad.

35 "La experiencia consciente no es lo único que hay en la mente. Para darse cuenta de ello, obsérvese que aunque la ciencia cognitiva moderna no tuvo casi nada que decir acerca de la conciencia, sí tuvo mucho que decir sobre la mente en general. Los aspectos diferentes sobre los que se ocupa son diferentes. La ciencia cognitiva intenta fundamentalmente explicar la conducta, y se ocupa de la mente en tanto la interpreta como la base interna de la conducta, y de los estados mentales en tanto los interpreta como aquellos estados relevantes a la causalidad y la explicación de la conducta. Pero los estados pueden no ser conscientes. Desde el punto de vista de la ciencia cognitiva, un estado interno responsable de las causas de la conducta es mental independientemente de que sea o no consciente". Chalmers, D., *op. cit.*, p. 34s.

para su examen. Es aquí donde típicamente se produce una 'interfase con las tradiciones espirituales'. Junto al problema de la metodología surge el problema complementario de la naturaleza de la relación entre estos datos científicos externos, provenientes de la ciencia cognitiva, y la primera persona; esto es, datos fenomenológicos anclados en la experiencia vivida. ¿Cómo se constriñen mutuamente y se co-determinan estos dos ámbitos de la observación y la descripción? En relación con la metodología, ya sea fenomenológica o basada en las tradiciones contemplativas, uno de los mayores desafíos consiste en poner al descubierto cada uno de estos aspectos de la forma de acceder a fenómenos en primera persona, en carne y hueso, para establecer una pragmática fenomenológica más allá del uso vago. El fracaso por transformar la reducción fenomenológica en un método concreto es, a mi juicio, el tema menos desarrollado de la fenomenología³⁶.

Lo que estamos proponiendo es que el estudio de la conciencia es viable, desde esta perspectiva, y que al hacerlo se abren ontologías regionales de objetos materiales o ideales encarnados que son posibles en el ámbito de la experiencia, de otro modo serían entidades sin un cuerpo, estarían flotando en la indeterminación³⁷.

Si pretendemos que esta línea de investigación proporcione una respuesta para lo que de otra manera sería una brecha explicativa insalvable entre la mente cognitiva y la mente fenomenológica, no podemos ignorar la base constitutiva de la reciprocidad mutua que hace que lo mental y lo experiencial, lo corporal y lo neural, se mantengan unidos. Por lo tanto, es evidente que sólo a partir de esta base renovada que la neurofenomenología puede llegar a ser algo más que una repetición del pasado, bajo la forma de búsqueda de correspondencias que atraviesen la línea 'de misterio'³⁸.

3. El concepto de enacción

El concepto de enacción es de fundamental importancia en el pensamiento de F. Varela, podría decirse que es la base de su concepción de la vida y de la idea pragmática de la conciencia. Por lo tanto, es necesario reflexionar sobre este término eje de la neurofenomenología. No podría darse claridad acerca de este vocablo si

36 Varela, F. *El fenómeno de la vida*, op. cit., p. 253-254.

37 Cf. *Ibid.*, p. 254s.

38 *Ibid.* p. 255.

no se explica cuál es el contexto desde el cual surge. "El mundo no es algo que nos haya sido entregado: es algo que emerge a partir de cómo nos movemos, tocamos, respiramos y comemos. Esto es lo que denomino la cognición como enacción"³⁹. No sobra aquí recordar lo que Heidegger considera acerca de la idea de mundo, que desde ningún punto de vista se refiere a los objetos mundanos. El mundo en este caso sería ante todo una manera de interpretar y no objetos ahí delante. "La derivación 'mundano' apunta entonces terminológicamente a un modo de ser del *Dasein*, y nunca al de un ente que está ahí 'en' el mundo. A éste lo llamaremos ante el mundo o intramundano"⁴⁰.

Cuando se habla de algo, éste está inmerso en una situacionalidad, por lo tanto es histórico. No podría hablarse de un conocimiento en abstracto, sino situado en una actividad concreta de un organismo; es decir, en el 'acoplamiento sensorio-motriz'. Sensorio-motriz quiere decir que en cualquier acción un ser vivo es afectado en su sentir: movimiento y sensación van de la mano, esto sugiere que el aprendizaje se inicia desde procesos elementales de sensación-movimiento o movimiento sensación; estos a su vez van a ser grabados distribuida y estructuradamente en la memoria, que no está centralizada, teniendo como base la asociación sensación-movimiento con la acción requerida en 'zonas de registro corporal', pues son muchas las variedades de la actividad, de tal forma que cuando se requieran surgen de manera aparentemente 'espontánea', dada la gran velocidad de respuesta. "La red neuronal no funciona como una calle unidireccional, desde la percepción hasta la acción. La percepción y la acción –*el sensorium* y *el motorium*– están eslabonados como procesos sucesivamente emergentes y mutuamente selectivos"⁴¹.

39 Varela, F. *Ética y acción*. Trad. Cristóbal Santa Cruz. (Santiago de Chile: Dolmen, 1996), p. 14s.

40 Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998), p. 93.

41 Varela, F., Thompson E., Rosch, E., *op. cit.*, p. 191.

Así entonces, las acciones que realizamos cotidianamente siempre tienen como trasfondo la inmediatez; nuestro mundo vivido está tan a la mano que no tenemos un control acerca de lo que es y de cómo lo habitamos⁴². Estamos dispuestos en cada momento de manera casi refleja; cualquier actividad que realizamos, estemos caminando o hablando, es posible gracias a que se ha configurado una compleja red de estructuras sensorio-motrices que han ido constituyendo 'mapas cognitivos recurrentes', a los que Varela llama micromundos y microidentidades. Los micro-mundos y las micro-identidades están asociadas en relación no lineal, pues la forma en que vivimos el mundo, es decir encarnadamente, requiere en cada momento variedad de micromundos y de microidentidades.

Dada la variedad de situaciones, se necesitan comportamientos o actitudes distintas para dar respuestas adecuadas a las constantes exigencias. Pero no pueden ser infinitas las situaciones como las respuestas a ellas, pues hay redes circulares que se coayudan. Así como las situaciones están relacionadas en un contexto, los comportamientos a su vez se relacionan aleatoriamente de manera que se puedan ayudar mutuamente unos con otros; así se crea un repertorio conductual básico (un conjunto de roles) que nos permite más o menos funcionar acertadamente en cualquier situación conservando una suerte de 'identidad' que varía manteniendo su tono y expresión singular.

Es claro que las situaciones como los comportamientos no son siempre correspondientes; no hay moldes rígidos, por lo tanto, se requiere de 'plasticidad y fluidez cognitiva', pues en cada instante se está rompiendo el 'transcurrir lineal' al producirse 'quiebres' cuando no hay similitud entre un micromundo y una microidentidad, cosa que ocurre casi en cada momento, pues nos relacionamos situacionalmente con seres humanos y cada uno da su interpretación mediante su comportamiento, cosa que no se reduce solamente a

42 Cf. Varela, F. *Ética y acción*, op. cit., p. 15.

moverse en un espacio, sino encarnando la presencia intencional de una persona. Como dice Varela:

En cada caso, lo que se produce es una emergencia del sentido común, de la configuración autónoma de una postura adecuada que ha sido establecida por la historia de vida del agente en su participación activa. De hecho, la clave de la autonomía es que un sistema viviente trascurre hasta el momento siguiente mediante una acción efectiva que surge de sus propios recursos. Y estos quiebres (*breakdowns*), bisagras que articulan los micro-mundos, están en la base del carácter autónomo y creativo de la cognición en los seres vivientes. Visto desde la perspectiva neuronal, los micro-mundos y las micro-identidades son neuronas transitoriamente correlacionadas, resultado de la actividad de las superficies sensorias y efectoras. Es necesario entonces examinar a micro-escala este sentido común, pues lo concreto se actualiza durante los quiebres⁴³.

Es importante a su vez, destacar que este acoplamiento sensorio-motriz podría estar vinculado con otros tipos de actividad humana no solamente de rango bajo, como hemos explicitado, sino también con niveles cognitivos altos, como J. Piaget lo sostiene; el pensamiento racional abstracto se considera una aplicación de procesos cognitivos generales básicos. Muchas veces se pasa por alto este aspecto y se insinúa que los procesos mentales más complejos se sustentan a sí mismos, como si surgieran y tuvieran en su base las abstracciones que están en ese momento elaborando.

Existen tres razones para afirmar que estas categorías de nivel básico constituyen psicológicamente las más fundamentales: 1) el nivel básico los miembros de la categoría poseen formas percibidas similares; 2) es el nivel más general; una persona utiliza acciones motrices similares para interactuar con miembros de la categoría; 3) es el nivel en el que los grupos de atributos correlacionados son más aparentes. Por lo tanto, pareciera que lo que determina que una categoría pertenezca a un nivel básico no depende de cómo las cosas están ordenadas en un mundo pre-establecido, sino en la estructura sensorio-motriz de nuestros cuerpos y de los tipos de interacciones perpetuamente guiadas que esta estructura permite⁴⁴.

Esto nos ha reiterado que estamos encarnados, que tenemos un cuerpo y que éste posee habilidades sensorio-motrices arraigadas en

43 *Ibid.* p. 17.

44 *Ibid.* p. 23.

un contexto biológico y cultural. Afirmar esto parece una completa perogrullada, pero es aún más sorprendente observar que la ciencia y la filosofía lo han olvidado por muchos años. Teniendo como base lo que hemos descrito, no podríamos hablar de la percepción como si ella 'rescatara o representara' un mundo predado, independiente de quien percibe, pues hemos explicado que las habilidades se logran gracias a la recurrencia de las estructuras sensorio-motrices que configuran micromundos y microidentidades, estas arraigadas en su encarnación en una situacionalidad que cada vez produce quiebres que exige constantes ajustes. "En la perspectiva de la percepción-como-acción, la realidad no es algo dado"⁴⁵.

Así entonces, desde este enfoque la percepción no es una representación⁴⁶ de algo exterior separado, sino la vinculación entre el sistema sensorial y el motor que explican cómo la acción puede ser guiada perceptualmente en un mundo dependiente del que percibe; la enacción sería el término más adecuado para explicitar este proceso que hemos descrito. La enacción, valga nuevamente la acotación, se la puede relacionar con el concepto de intencionalidad desarrollado por Husserl, pero en el caso de Varela, aplicada científicamente en los estudios sobre la vida y la naturalización de la conciencia. Hemos buscado aclarar que en la perspectiva enactiva de la percepción, la realidad no es algo predado, pues es codependiente del que percibe, pues para el que lo experimenta ya es parte de su vivir cotidiano unificado. Varela presenta varios estudios de casos con animales⁴⁷ y

45 *Ibid.* p. 19.

46 "La principal habilidad de toda cognición viviente, es dentro de límites amplios, *proponer* que los temas relevantes que han de abordarse en cada momento de nuestras vidas no son pre-dados, sino *activados o atraídos a un primer plano* desde un contexto y lo que cuenta como relevante es lo que nuestro sentido común determina como tal, siempre de una manera contextual. Si el mundo en que vivimos se trae a un primer plano en lugar de ser pre-dado, la noción de representación ya no puede cumplir un rol central. [...] De hecho, lo que es interesante del sentido común es que no puede ser incorporado al conocimiento en absoluto, pues es más bien una facilidad o un saber basado en la experiencia vivida y un vasto número de casos, lo que implica la encarnación de una historia". Varela, F. *El fenómeno de la vida*, *op. cit.*, p. 203 y 205, respectivamente.

47 Cf. Varela, F. *Ética y acción*, *op. cit.*, p. 19-20: la acotación que hace de los trabajos de Held y A. Hein, *Adaptation of disarranged hand-eye coordination contingent upon re-afferent stimulation*.

con seres humanos en donde se comprueba experimentalmente lo que estamos diciendo.

Nos damos cuenta aquí que no es fácil llegar al concepto definitivo y determinante de enacción si no se lo muestra en su implementación. Algo similar le ocurrió a Husserl con el concepto de intencionalidad. No se puede dar una definición puntual acerca de qué es la enacción, eso explica el recorrido que hemos hecho hasta llegar a mostrar la correlación, en este caso desarrollada teniendo en cuenta las estructuras sensorio-motrices, los micromundos, las microidentidades y los quiebres. "La idea fundamental es que las estructuras encarnadas (sensorio-motrices) son el meollo de la experiencia, y que las estructuras experienciales 'motivan' a la comprensión conceptual y el pensamiento racional"⁴⁸.

El problema complicado es con la representación, pues no se entiende que no es la 'captura' de un mundo predado que se lleva a cabo, es algo más complejo que Varela ha denominado con el neologismo enacción. Esto nos lleva a ocuparnos sobre el punto de vista de Varela acerca de la representación.

3.1 La enacción como superación del representacionalismo

La enacción es precisamente una crítica a la teoría representacionalista⁴⁹, discusión que la fenomenología ha llevado a cabo desde sus inicios. Una teoría representacionalista⁵⁰ supone, entre otras cosas, que los animales y humanos somos máquinas de procesamiento de

48 *Ibid.*, p. 22.

49 "Todos los hechos mentales son hechos representacionales'. Se dice que un sistema S, representa un propiedad F, si y sólo si S tiene la función de indicar (proporcionar información acerca de) la F de un determinado dominio de objetos. La manera como S desempeña su función (cuando la desempeña) es ocupando diferentes estados s_1, s_2, \dots, s_n que corresponde a diferentes valores f_1, f_2, \dots, f_n ". Botero J., Ramos, J., Rosas, A., *op. cit.* p. 59.

50 "La sorpresa e intranquilidad sólo pueden venir de una fuente: un hábito inveterado de nuestro pensamiento, tanto en las ciencias cognitivas como en otras áreas. Queremos cuestionar este hábito inveterado, como se manifiesta explícitamente en los estudiantes de la neurociencia. Lo llamamos el programa representacionalista. Tiene sus raíces en el complejo de ideas que se tornaron visibles en su actual forma con el surgimiento de la ingeniería de las comunicaciones y la ciencia computacional, pero que es una herencia mucho más antigua en las preferencias anglosajonas. 'El sistema nervioso captura características del entorno y construye representaciones del mundo en el que vive el animal con el fin de utilizarlas como acciones de adaptación del organismo'. Este programa con-

información y que mediante esa actividad construimos una representación del mundo. Esto revela ante todo un tajante divorcio entre lo externo y lo interno. La tendencia típica y natural es la de considerar que mediante los sentidos obtenemos información que es procesada y utilizada de la mejor manera para una óptima 'adaptación'. En este momento este error de concepción podría ser contrastado con los estudios recientes sobre el sistema nervioso y la cognición y ser objetado, pues los resultados ya no permiten aceptar esta metáfora metabólica del 'inforvivoro representacionista'. Se creyó por mucho tiempo que el sistema nervioso opera con representaciones del mundo, negando el medio circundante y su interacción, y que funciona en vacío, en donde todo es posible, desconociendo toda la historia de la vida⁵¹.

Tal vez el desafío más importante de las ciencias cognitivas sea el cuestionamiento del más arraigado supuesto de la tradición científica y filosófica: la independencia del mundo del que lo experimenta. Lo que demuestra la perspectiva enactiva es que el conocedor y lo conocido están en intrincada correlación de mutua especificación: 'surgen conjuntamente'. Idea que Husserl reitera una y otra vez en toda su obra. ¿Qué vino primero, el mundo o la imagen? Algunas corrientes se inclinan hacia el lado del objeto y otras hacia el lado del sujeto, pero ninguna de las dos logra expresar coherentemente su punto de vista sin hacer efectiva su distancia extrema tanto del mundo como del sujeto que lo vive. El objetivismo, cree que el mundo tiene leyes fijas y por lo tanto antecede a la imagen que proyecta

.....

sidera a las características del medio ambiente que van a representarse tan poderosas y centrales como para constituir las pautas principales para el estudio de las formas y comportamiento neural". Varela, F. *El fenómeno de la vida*, op. cit., p. 154.

51 "Sin embargo, sabemos que el sistema nervioso como parte de un organismo opera con determinación estructural y, por lo tanto, que la estructura del medio no puede especificar sus cambios, sino sólo gatillarlos. Aunque nosotros como observadores, por tener acceso tanto al sistema nervioso como a la estructura del medio en que este está, podemos describir la conducta del organismo como si surgiera del operar de su sistema nervioso con representaciones del medio, o como expresión de alguna intencionalidad en la persecución de una meta, estas descripciones no reflejan el operar del sistema nervioso mismo y sólo tienen un carácter de utilidad comunicativa para nosotros los observadores, y no valor explicativo científico". Maturana, H., Varela, F. *El árbol del conocimiento*. (Madrid: Debate, 1990), p. 112.

sobre el sistema cognitivo, pues su tarea es capturar esa imagen de la mejor manera posible. Al ser una actitud dualista tiene que aparecer su extremo: el subjetivismo, o también constructivismo, en donde el sistema cognitivo crea su propio mundo y toda la solidez está en la reflexión de las leyes internas del organismo.

Varela hace la salvedad de no confundir la enacción con una forma de constructivismo o de neokantismo biológico al estilo de Konrad Lorenz. Lo anterior es necesario enfatizarlo pues el dualismo tan arraigado en la mente humana, en las ciencias cognitivas y en la filosofía, funciona por opuestos y se cree mecánicamente que el que no está en un punto necesariamente debe estar ubicado en su contrario. Es claro para nosotros, que ambos extremos 'tienen la compañía permanente del fantasma del solipsismo'.

Es necesario precisar que sobre el problema de la representación en las ciencias cognitivas se ha discutido reiteradamente en el sentido técnico del término, tema que se relaciona con la presentación que hemos hecho, pero que toma un giro distinto en sus intenciones.

El problema básico de la representación, lo interpreto como el problema de establecer un punto de vista naturalista para las explicaciones causales de los comportamientos humanos en términos de los contenidos de estados mentales como creencias y deseos, principalmente. Según estas explicaciones, lo que una representación interna representa puede considerarse como la causa de su producción. Así, mi deseo de tomarme una cerveza puede considerarse parte de la explicación de mi comportamiento de dirigirme al refrigerador por lo que representa que mi deseo es precisamente una cerveza. Esta explicación deberá completarse con el papel que desempeñan otras representaciones mentales de otros tipos, por ejemplo mi creencia de que en el refrigerador hay al menos una cerveza, representaciones que entran en la explicación causal precisamente por su contenido⁵².

52 En *Entes Reales*, al final se afirma: "Es coherente la posibilidad de preguntarse acerca de la necesidad de contar con las representaciones mentales como elemento explicativo, en un enfoque explícitamente naturalista, de las actividades cognitivas. Pues si el concepto naturalizado de representación a la Millikan, Papineau, y en general en los términos en que lo plantea la "biosemántica", está basado en la visión (me parece) errónea (la visión prescriptiva en términos de optimización) del sentido de descubrimiento darwiniano de la evolución de las especies por selección natural; y si,

4. Reflexiones en torno del yo

4.1 La desunidad del sujeto en la teoría enactiva

Es bastante sorprendente que, precisamente, en las ciencias cognitivas, estamos hablando de la inteligencia artificial en sus comienzos, pues A. Turing en 1950 publicó un artículo: *La máquina de computación y la inteligencia*⁵³, en el que proponía una 'máquina ideal' que podía pasar de un estado a otro siguiendo unas reglas establecidas. La máquina universal de Turing, como se la llamó posteriormente, contiene una cinta infinita con un número de instrucciones proporcionadas para dar ciertos pasos que constituyen una secuencia de instrucciones, esto es lo que forma un programa⁵⁴. En los procesos computacionales el tema del sujeto y del yo no aparece por ninguna parte; no es necesario, al contrario, puede convertirse en impedimento para que dichas operaciones se lleven a cabo de manera eficaz. Obedece esto a la necesidad de resolución de dificultades respecto a procesos computacionales de los cuales no podemos tener conciencia, pues ahí no podría haber un sujeto y menos probable un yo, sino flujos que operan en umbrales que la conciencia no puede detectar. En otras palabras, no solamente se consideró que no había yo, sino que la conciencia no era necesaria,

.....

no hay concepto de "función", en cuanto rasgo intrínseco natural, en el cual apoyarse, entonces no parece que sea necesario seguir insistiendo en un enfoque representacionista de los procesos cognitivos y, a fortiori, en encontrar una versión naturalizada del concepto mismo de 'representación' mental. En estas condiciones, el programa que se presenta es el de buscar un enfoque no representacionista, y sí plenamente naturalista, de aquello que el enfoque representacionista pretendía explicar. Y creo que una excelente vía exploratoria está sugerida por la versión *proscriptiva* —que apenas he mencionado, es cierto— y no *prescriptiva*, de la selección natural", Botero, J., Ramos, J., Rosas, A., *op. cit.* p. 79.

53 Este texto está publicado en el libro: Boden, M., (Comp.) *Filosofía de la inteligencia artificial*. Trad. Guillermo Ferrer de la Torre. (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), p. 53-81.

54 Se querían realizar simulaciones lógicas, para ello la máquina debe tener en su base: a) ingeniería; b) experimentación; c) funcionalidad; d) método en la construcción. En otros términos, el computador tiene un almacén, una base operativa y un control. El almacén contiene un libro de reglas, un sistema lógico y uno mecánico que lo pone en funcionamiento. Pero no tiene el cómputo de elementos en su totalidad; cuenta para tal tarea de búsqueda con un motor de inferencia que coordina adecuadamente la operación; en el control es el punto en donde está el cómputo: si entonces, mientras..., en resumen es la programación. El motor de inferencia realiza un procedimiento que permite obtener datos nuevos de los ya conocidos. La inferencia es, en este sentido, la formalización del razonamiento de un 'sistema inteligente'.

creando una brecha explicativa entre la mente y la conciencia. La tendencia computacionalista hace poner en duda la creencia de que la conciencia y la mente son una misma cosa y que tengan a su vez una conexión necesaria.

Por lo tanto, la conciencia no es necesaria, ésta y la mente pueden ser dos cosas distintas aunque relacionadas. Si ésto entra dentro de lo posible, a su vez se puede poner en entredicho un yo unificado, constante y estable. Sin embargo, es evidente que tenemos un yo y sería absurdo negarlo. Pero, cuando tratamos de buscarlo no aparece por ninguna parte, 'es y no es'. Esto es algo realmente paradójico, pues no es sustancial aunque tampoco es insustancial; esta afirmación parece incoherente. Pero si utilizamos una palabra ya explicitada podríamos tratar de entenderlo y decir que es 'emergente'. Varela explica esto con la dinámica de las coherencias percepto-motrices de los micromundos y las microidentidades. Éstas operan como una suerte de ensamble transitorio que depende de los quiebres de cada situación. Estas dinámicas actúan de forma recíproca y cooperativa y así se va dando respuesta a los distintos flujos que van y vienen, que son interpretados como problemas que deben ser resueltos. Hay un viaje en dos direcciones y el funcionamiento no es secuencial etapa por etapa; pues cada punto está conectado como parte de un sistema distribuido e interconectado incluso con regiones locales distantes. En otras palabras, todo está conectado con todo, todo afecta a todo⁵⁵.

Esta versión de la mente difiere de la que habitualmente se ha concebido en el cognitivismo computacional clásico, que considera a la mente como una máquina de procesamiento con entradas

55 "En los últimos años la investigación ha dejado de centrarse en el estudio de la 'reconstrucción' centralizada de una escena visual para el beneficio de un homúnculo ulterior. En su lugar, se ha centrado en el mosaico de modalidades visuales, incluyendo por lo menos la forma (tamaño, rigidez), propiedades de superficie (color, textura, reflectancia especular, transparencia), relaciones espaciales tridimensionales (posiciones relativas, orientación tridimensional en el espacio, distancia) y movimiento tridimensional (trayectoria, rotación). Se ha hecho evidente que estos diferentes aspectos de la visión son propiedades emergentes de sub-redes recurrentes que tienen un grado de independencia e incluso de separabilidad anatómica, pero que se correlacionan y trabajan juntas para que un precepto visual sea esta coherencia". Varela, F. *Ética y acción*, op. cit., p. 48.

(*input*) y salidas (*output*); precisamente esta creencia fue la que llevó al detenimiento en el proyecto cognitivista al no poder resolver problemas que partían de esta idea. Al contrario, lo que Varela sugiere es una 'arquitectura paralela' de redes en donde se efectúa una rica dinámica que involucra subidentidades y agentes concurrentes que rivalizan respecto de los modos de interpretación que instante a instante 'deciden' qué hacer y qué no hacer, teniendo como criterio el predominio de un determinado micromundo y su correspondiente microidentidad; es una bifurcación o ruptura de la simetría en una 'dinámica caótica' con la permanente posibilidad de error, que es ajustado rápidamente (casi siempre), gracias a las señales que van y vienen hasta que se logra un encaje o acierto en relación con lo requerido; así micromundos y microidentidades se van apoyando, reajustando y adaptando mutuamente con la ayuda de multitud de 'juegos promiscuos de redes' y subredes. Acción que no involucra solamente una interpretación sensorial y una acción motriz, sino gran variedad de posibilidades y de expectativas cognitivas acompañadas de una tonalidad emocional necesaria para la configuración de un vasto universo de interpretación⁵⁶.

Lo descrito no deja la posibilidad de un centro desde el cual se organicen las actividades, no hay una central de comando desde donde se coordinen las actividades⁵⁷. Lo que se ha descrito es la manifestación de la 'emergencia mediante un proceso distribuido' y no una suerte de 'supervisión central'. De agentes pequeños y

56 *Ibíd.* p. 49-53.

57 "Walter Freeman descubrió que no existe un patrón claro de actividad global en el bulbo olfativo a menos que se exponga varias veces al animal a un olor específico. También que estos patrones emergentes de actividad se crean a partir de un trasfondo de actividad incoherente o caótica mediante oscilaciones rápidas. Las oscilaciones son el medio para unir selectivamente un conjunto de neuronas en un agregado transitorio que constituye el sustrato de la percepción del olor en ese preciso instante. El olor aparece, no ya como un mapeo de características externas, sino como una forma creativa de materializar el significado sobre la base de la historia encarnada del animal. Esta materialización ocurre en el gozne entre un momento conductual y el siguiente, a través de oscilaciones rápidas entre poblaciones neuronales que pueden hacer surgir patrones coherentes. Es importante señalar que esta resonancia rápida no está vinculada simplemente a un gatillazo sensorial. Las oscilaciones aparecen y desaparecen rápidamente y en forma bastante espontánea en varios lugares del cerebro". *Ibíd.* p. 50-51.

elementales integrados de forma caótica se llega a un significado o interpretación que nunca puede ser el mismo, pues son otros agentes con información corelacionada.

A manera de ejemplo, digamos que la adicción es una forma de subjetivación producida por redes de procesos caóticos acompañados de una cascada de químicos que pasan a través de la médula espinal; la adicción entonces tiene como base la electroquímica. Podemos ver que si podemos convertirnos en adictos a una determinada droga, también podemos volvernos adictos, muchas veces sin darnos cuenta, a cualquier neuropéptido, es decir a una emoción o comportamiento. Si una célula es permanentemente bombardeada con la misma emoción, con los mismos neuropéptidos, o con la misma actitud, esta célula finalmente al 'decidir dividirse', la nueva célula hermana o hija, va a tener más receptores para un determinado neuropéptido emocional y no para otros, creando redes recurrentes más directas y amplias que otras que son menos utilizadas cotidianamente. En el lenguaje psicológico se podría hablar de automatismos profundos recurrentes de conductas y estados mentales.

Para Varela, es clara la no unidad del sujeto, no hay un supuesto 'yo' que dirija desde un punto de comando las acciones; todo 'aparentemente' se comporta como unidad o agente coordinador que siempre está presente como supuesto 'testigo'. Para explicar esto Varela dice que es un yo desprovisto de yo, 'un yo virtual', "un esquema global coherente que emerge a través de componentes locales sencillos, que pareciera tener una ubicación central donde no existe ninguna, que sin embargo, es esencial como nivel de interacción para la conducta de toda la unidad"⁵⁸.

Esto lleva a pensar que no es posible hacerse aquí la típica diferencia que realiza el computacionalismo entre *software* y *hardware*, es decir, entre lo simbólico y lo material, como si el yo fuera una especie de subprograma que opera en distintos niveles; pues las

58 *Ibid.* p. 54.

redes neurales no se dan en lenguaje de máquina, ya que no hay transición alguna entre esos átomos operacionales elementales con una semántica y el nivel emergente en que se da la conducta⁵⁹; al contrario, se ha especificado que el yo cognitivo es su propia implementación encarnada e irreducible a otra cosa: su historia y su acción constituyen una sola experiencia, aquí no es posible el dualismo en ningún aspecto.

La creencia en el yo, tema recurrente y además problemático, ha posibilitado esa gran 'metanarrativa' de una supuesta 'identidad'. El yo no puede ser aceptado de la manera como habitualmente se lo concibe, habría que mirar las cosas con un poco más de detalle. Este yo virtual emergente no está en el vacío, sino que es un agente situado y por lo tanto involucrado con cada momento que vive, esto le exige decidir entre muchas variables de una forma u otra. Decisión que no puede tener como base un repertorio fijo archivado en un almacén, como es el caso de los computadores, sino que está sometido a la contingencia, a la improvisación, la flexibilidad y fluidez de cada momento. La decisión no es casual sino que obedece a una recurrencia, adicción o favoritismo a un determinado punto de vista; en otras palabras, ese individuo necesariamente al estar situado va a tener un cuerpo y también un punto de vista, una determinación⁶⁰. No hay una ubicación 'neutra', pues siempre hay una historia de adicciones, o inclinaciones que lo anteceden. A su vez, para ponerse al tanto de la situación debe contar en su repertorio con un excedente de significado en relación con una determinada perspectiva, es decir un 'mundo'⁶¹.

59 Cf. *Ibid.* p. 55.

60 Aunque sean distintas las franjas de lo que llega, es la conciencia con su estructura intencional la que determina en cada caso una interpretación, una estructuración y dice qué es cada cosa. Es como una suerte de 'dictadura' que siempre interviene en la configuración del objeto. En otras palabras, la conciencia infiere mucho más de lo que percibe, fenómeno que da lugar a lo ilusorio. Pero la conciencia sin memoria no es posible, pues los condicionamientos producto de una experiencia acumulada que va a determinar lo que supuestamente es lo real.

61 "Para un yo cognitivo, la naturaleza del medio ambiente adquiere un estatus curioso: es aquello que se presta a un excedente de significado. Como una improvisación de jazz, el medio ambiente proporciona la 'excusa' para la música 'neural' desde la perspectiva de un sistema cognitivo involucrado". *Ibid.* p. 57.

Este excedente es lo que le permite a ese agente cognitivo la autonomía, que no supone desde la perspectiva enactiva, que una 'representación' entregue un mundo, abstracto e inteligente que tiene como base la encarnación.

Así como no hay representación central, tampoco hay un sistema central. Cada nivel de actividad conecta directamente la percepción a la acción. Es tan sólo el observador de la criatura el que atribuye la existencia de una representación central o de un control central. La criatura en sí misma carece de ambos: es una colección de conductas que compiten entre sí. Del caos local de sus interacciones emerge, en opinión del observador, un patrón coherente de conducta. A pesar de lo anterior, es importante recalcar que lo que le da unidad a ese yo cognitivo es la ausencia constitutiva de significado que debe suplirse constantemente frente a los permanentes quiebres de la vida de un ser humano; así entonces, la cognición es acción en relación con lo que falta, es llenar la falla desde la perspectiva de un yo cognitivo⁶².

En resumen, el yo, que es y no es, actúa como si estuviera presente, a modo de 'interfase virtual' que va fluyendo, mutando instante tras instante conservando la aparente unidad y familiaridad. Las secuencias mentales se dan unificadamente, esto se refiere a que hay sentido de coherencia en tramos cortos de tiempo –y también largos– estos relacionados y comparables con otros incluso de diversa índole. Es lo que se ha llamado el problema del vínculo o de la unión en neurología. La familiaridad hace posible gran parte de la organización y el orden de las experiencias conscientes. Los objetos y estados son experimentados como familiares, relacionados con estados subjetivos que algunas veces refieren significados. "Las experiencias conscientes vienen estructuradas, y esas estructuras nos capacitan para percibir cosas bajo aspectos, pero esos aspectos están constreñidos por nuestro dominio de un conjunto de categorías, que nos son familiares, nos capacitan en grados diversos, para asimilar nuestras experiencias, por nuevas que sean, a lo familiar"⁶³.

62 *Ibid.* p. 60-61.

63 Searle, J., *op. cit.*, p. 145.

Experimentar la presencia de un yo es algo evidente para cualquier persona; eso se puede explicar mencionando que es un yo carente de yo⁶⁴. La variante que aporta Varela en este aspecto del yo carente de yo especifica un camino en dos direcciones: "Hacia arriba, como propiedades emergentes a partir de elementos constitutivos y hacia abajo, bajo la forma de coacciones sobre las interacciones locales producto de la coherencia global"⁶⁵.

El yo al ser una interfase, es básicamente lingüístico; por lo tanto, como lo expresa Varela, éste puede ser estudiado como producto cultural de las habilidades lingüísticas recursivas de los seres humanos y su capacidad de autodescripción y narrativa. Es como si el yo sólo fuera posible gracias a una narración interpretativa que se reefectúa y actualiza constantemente en relación con una historia vivida, por lo tanto con una manera típica de experimentar y de interpretar, con una sensibilidad en un cuerpo que siente y padece específicamente los estados mentales asociados en unas circunstancias en círculo vicioso.

Ese yo al ser narrativo se actualiza lingüísticamente, en relación directa con personas y en situaciones; ello demuestra su carácter intersubjetivo y por ello social; es la posibilidad de expresión y contacto entre la corporalidad y la rica pero repetitiva dinámica en la cual se constituyen los seres humanos. En algunos casos se puede 'exteriorizar' o 'interiorizar', pero estas no son más que facetas funcionales de su juego virtual: adentro-afuera, pues la subjetividad es una totalidad que sintéticamente integra tanto lo 'privado' como lo 'público' rompiendo las diferencias que en sí no son más que matizaciones de la experiencia vivida en cada instante.

No podemos aquí pasar por alto la reflexión que efectúa D. Dennett en *La conciencia explicada*, en el capítulo 13, 'La realidad de los yos', hace una interesante reflexión sobre el origen del yo y su naturaleza

64 "Queremos dispensarnos (queremos dispensar a nuestro yo). El problema es que parece que nosotros por lo menos somos muy diferentes: funcionamos desde arriba hacia abajo, en forma centralizada, globalmente dirigida". Varela, F. *Ética y acción*, op. cit., p. 61.

65 *Ibid.* p. 62.

narrativa, bien vale anotar algunas ideas que se exponen ahí. Inicialmente, describe las grandes capacidades de algunos animales en la construcción de complejas estructuras en su hábitat...

... pero las construcciones más extrañas y maravillosas del mundo son las increíbles y complejas construcciones que levanta un primate, el *homo sapiens*. Todo individuo normal de esta especie construye un yo. A partir del cerebro teje una tela de palabras y de actos, y, como las demás criaturas, no tiene por qué saber qué está haciendo; sólo lo hace. Esa tela lo protege, como la concha del caracol, le proporciona el sustento, como la tela de la araña, y favorece sus perspectivas para el sexo. [...] Estamos casi constantemente ocupados en presentarnos a nosotros mismos, con el lenguaje y el gesto, externo e interno. La diferencia más evidente dentro de nuestro entorno que explicaría esta diferencia de conducta es la conducta misma. Nuestro entorno humano no contiene solamente alimento y cobijo, enemigos con los que luchar y de los que escapar, y miembros de la misma especie con los que aparearnos, sino palabras, palabras, palabras. Estas palabras son poderosos elementos de nuestro entorno que incorporamos fácilmente, ingiriéndolas y excretándolas, tejiéndolas como telas de araña hasta construir secuencias de *Narraciones* auto-protectoras. Nuestra táctica fundamental de auto-protección, de auto-control y de auto-definición no consiste en tejer una tela o cazar una presa, sino en construir historias, y más particularmente, en urdir y controlar la historia que contamos a los demás, y a nosotros mismos sobre quiénes somos. Nuestras historias se urden, pero en gran parte no somos nosotros quienes las urdimos; ellas nos urden a nosotros. Nuestra conciencia humana, nuestra egotividad narrativa, es su producto, no su origen⁶⁶.

Lo que anota Dennett es muy interesante, pues nos hace pensar en la ilusoriedad de la existencia humana. Pues unas narrativas se han configurado de una forma completamente 'accidental', se han instalado desde temprana edad conformando un acervo de interpretación que no opera voluntariamente, sino que actúa, generando un estado mental que conlleva una emoción básica, unos pensamientos compensatorios y una conducta que justifica la acción en el mundo y la interacción correspondiente dentro de un contexto sociocultural en una época determinada. Es como si estuviéramos tomados por algo indefinido que internamente nos gobierna y dice en cada instante

66 Dennett, D. *La conciencia explicada*. Trad. Sergio Balari Ravera. (Barcelona: Gedisa, 1995), p. 426 y 428 respectivamente.

de manera sistemática y circular qué pensar, cómo sentirnos y cómo actuar en cada caso para poder compensar 'la emoción básica'. Es como una suerte de 'nudo biográfico' que mediante la dictadura de ese tirano, llamado biografía en acción, actualiza la carencia y el deseo de lograrla sin conseguirlo. Es evidente que tenemos 'aparentemente' una gran capacidad para decidir entre muchas cosas, que podemos tener un poco más de suerte que otros y que, en muchos momentos, podemos experimentar que gobernamos nuestra vida; pero al examinar con más detalle las motivaciones profundas de nuestras acciones podremos ver que hay en el transfondo una intención que va más allá de nuestra propia voluntad.

Más adelante, en el mismo texto, Dennett anota lo siguiente:

Apreciamos la enorme simplificación que se obtiene al postular un centro de gravedad narrativa para el tejido narrativo de un cuerpo humano. Como el yo biológico, este yo narrativo o psicológico es otra abstracción, no una cosa en el cerebro, pero con todo, es un atraedor de propiedades muy robusto y casi tangible, 'el propietario del registro' de todos aquellos elementos y aquellos rasgos que no han sido reclamados. [...] Un yo de acuerdo con mi teoría, no es un viejo punto matemático, sino una abstracción que se define por la multitud de atribuciones e interpretaciones [incluidas las auto-atribuciones y las auto-representaciones] que han compuesto la biografía del cuerpo viviente del cual es su centro de gravedad narrativa. Como tal, juega un papel particularmente importante en la economía cognitiva en curso de ese cuerpo viviente, porque de todas las cosas del entorno sobre las cuales un cuerpo activo debe construir modelos mentales, ninguno es tan importante como el modelo que el agente tiene de sí mismo⁶⁷.

Esto a su vez nos hace pensar en el sí mismo o en una supuesta identidad personal, cosa, por demás, equívoca e incomprensible. Pues, dado lo que hemos estado argumentando, no existiría tal identidad sino como una ilusión. Este tema es demasiado amplio para desarrollarlo en este momento, por lo tanto, lo dejaremos pasar; en otra ocasión es pertinente ocuparnos de este problema.

Luego Dennett afirma lo siguiente:

.....

67 *Ibid.* p. 429 y 437 respectivamente.

La necesidad de auto-conocimiento va más allá del problema de identificar los signos externos de nuestro movimiento corporal. Necesitamos saber acerca de nuestros estados internos, tendencia, decisiones, puntos fuertes y puntos débiles, y el método básico para obtener este conocimiento es esencialmente el mismo: hacer algo y 'mirar' a ver que se 'mueve'. Un agente avanzado puede desarrollar prácticas que le sirvan para mantener un seguimiento de sus circunstancias tanto corporales como 'mentales'. En los seres humanos dichas prácticas suelen comportar incesantes turnos de relación de historias y de verificación de historias, algunas verdaderas y otras ficticias. Los niños lo hacen en voz alta, los adultos lo hacemos de forma más elegante: en silencio, tácitamente, siguiendo sin esfuerzo la diferencia entre nuestras fantasías y nuestras reflexiones 'serias'. Así pues construimos una historia que nos define a nosotros mismos, organizada alrededor de una especie de punto luminoso de auto-representación. El punto no es un yo, por supuesto; es una *representación* de un yo. Lo que hace que un punto sea el punto-yo y que otro punto sea el punto-*ella* no es la forma en que aparece, sino aquello para lo que se utiliza⁶⁸.

Dennett nos ha ratificado que el yo, que no podría bajo ninguna circunstancia substancializarse, tampoco podría considerarse un centro desde donde brota toda actividad, al contrario, esta actividad se organiza en relación con el mundo social, pues...

...se podría decir que el 'yo' es para las interacciones con los demás, para la creación de la vida social. De estas articulaciones provienen las propiedades emergentes de la vida social, cuyos componentes básicos son los 'yo' desprovistos de yo. Resulta interesante anotar que incluso si aceptamos una re-interpretación del 'yo' como virtual –a través de un cierre lingüístico y propiedades emergentes distribuidas, nuestra inclinación natural en la vida diaria es continuar como si nada hubiese cambiado. Esta es la mejor evidencia de que el proceso de auto-constitución está enraizado y asentado en nosotros y que para destramarlo no basta con un mero análisis convincente. Es un impulso activo y firmemente enraizado en la constitución de la identidad⁶⁹.

4.2 La incesante e infructuosa búsqueda del yo en la tradición budista Madhyamika

Para el budismo el tema del yo es de gran importancia, no tanto como elemento de especulación teórica, sino como vivencia directa de la transitoriedad y el apego. El yo es la base de la creencia en

68 *Ibid.* p. 438s.

69 Varela, F. *Ética y acción*, *op. cit.*, p. 63-64.

la identidad de la permanencia de la conciencia y el mundo. Sobre la impermanencia del yo se ocupa entre otros el maestro tibetano Tsutim Gyatso:

Para tener algún sentido, dicho 'yo' debe ser duradero, pues si pereciera a cada instante uno no se preocuparía por lo que sucedería en el instante siguiente; ya no sería el yo de 'uno'. Pero tiene que ser singular. Si uno no tuviera una identidad aparte, ¿por qué preocuparse de lo que ocurre al 'yo' de uno más de lo que uno se preocupa por un yo ajeno? Tiene que ser independiente, o no tendría sentido decir 'yo hice esto' o 'yo tengo aquello'. Si uno no tuviera existencia independiente, nadie proclamaría los actos y experiencias como propios... Todos actuamos como si tuviéramos un yo duradero, separado e independiente que nos preocupamos constantemente por proteger y promover. Es un hábito irreflexivo que la mayoría de nosotros normalmente no cuestionaríamos ni explicaríamos. Sin embargo, todo nuestro sufrimiento se asocia con esta preocupación. La pérdida y la ganancia, el placer, surgen de nuestra estrecha identificación con este vago sentido del yo. Estamos tan involucrados emocionalmente con este 'yo', tan apegados a él, que lo damos por sentado... El meditador no especula acerca de este 'yo'. No tiene teorías acerca de su existencia o no existencia. En cambio, se prepara para observar... cómo su mente se aferra a la idea del yo y lo 'mío' y cómo sus sufrimientos surgen de ese apego. Al mismo tiempo busca atentamente ese yo. Trata de aislarlo de las demás experiencias. Como ese yo es el culpable de los sufrimientos del meditador, éste desea hallarlo e identificarlo. La ironía reside en que, por mucho que lo intente, no encuentra nada que se corresponda con el yo⁷⁰.

Pero si no está ahí el yo, entonces ¿en dónde está? Los budistas de la tradición del Abhidharma lo buscan en los cinco agregados, a saber: formas, sentimientos/sensaciones, percepciones/impulsos, formaciones disposicionales y conciencia. Pero luego de una ingente búsqueda parece imposible hallar el yo en alguno de los agregados cuando los tomamos uno por uno⁷¹.

70 Varela, F., Thompson, E., Rosch, E. *De cuerpo presente*, op. cit., p. 86-87.

71 "El budismo no dice a nadie que debería creer que tiene un yo o no tiene un yo. Dice que cuando miramos el modo en que uno sufre y el modo en que uno piensa y reacciona emocionalmente ante la vida, es como si uno creyera que hay un yo duradero, singular e independiente, pero un análisis más atento no encuentra semejante yo. En otras palabras los agregados están vacíos de yo". *Ibid.* p. 97.

Entonces ¿cómo hay coherencia en nuestras vidas si no hay yo?⁷² ¿Cómo es que continuamos pensando, sintiendo y actuando como si lo tuviéramos, siempre procurando realzar y defender ese evasivo yo? Es claro que en los agregados (mencionados en el párrafo de arriba) se experimenta una circularidad, la cadena cuyos eslabones condicionan a los demás y son condicionados por ellos; esto es lo que constituye el modelo de la vida humana como una incesante e infructuosa búsqueda circular para anclar la experiencia a un yo fijo y permanente. Esto es lo que se llamará 'origen codependiente'; estas asociaciones de agregados son transitorias pero recurrentes.

Con el trabajo atencional, la interrupción de los modelos habituales deriva en una presencia plena que de inmediato permite al practicante una apertura de conciencia y una aprehensión del flujo y reflujo de los fenómenos experimentados. Por eso la presencia plena es el gesto fundacional de las tradiciones budistas. El propósito de la presencia plena/conciencia abierta no consiste en separar la mente del mundo fenoménico, sino que permite una presencia del mundo, la apertura a una sensación plena de libertad respecto de creencias fijas, pues revela el espacio donde resulta posible una transformación de la mente.

Estuvimos buscando el yo, pero aunque no pudimos hallarlo, nunca dudamos de la estabilidad del mundo. ¿Cómo podríamos dudar, cuando el mundo parecía ofrecer un escenario para nuestros exámenes? Sin embargo, al encontrar que el yo no tiene fundamento, nos lanzamos ingenuamente hacia el mundo con la certeza de poder hallarlo. Pues definimos el mundo como el no-yo, como lo que es diferente del yo. Pero, ¿cómo podemos hacer esto cuando el yo no constituye ya un punto de referencia? En otras palabras, tomamos

72 "La palabra 'yo' es una manera cómoda de aludir a una serie de acontecimientos y formaciones mentales y corporales, que tienen un grado de coherencia causal e integridad en el tiempo. Y el Yo con mayúscula ejemplifica nuestra sensación de que estas formaciones transitorias ocultan una esencia real e inmutable que es la fuente de nuestra identidad que debemos proteger". *Ibid.* p. 152.

como asidero una ilusión para ir posiblemente en pos de otra, esto al parecer para el budismo es desconcertante.

Hemos afirmado que el yo, como la identidad personal, es un proceso virtual que permite crear ilusoriamente una estabilidad transitoria de conciencia. Por otra parte, hemos discutido asiduamente la idea de representación y se ha dicho que el mundo como tal no es predado sino enactuado; se experimenta una suerte de amenaza cuando se cuestiona la idea de que el mundo tiene propiedades dadas que nosotros sólo enactuamos. Nos inquietamos al cuestionar la idea de realidad del mundo que está 'ahí fuera', al margen de nuestra cognición, y también la creencia de que la cognición es una 'representación' de ese mundo independiente.

En la tradición filosófica se han destacado dos posturas acerca de la concepción del mundo. El realista piensa que existe una distinción entre nuestras ideas o conceptos y lo que representa, a saber, el mundo. Varela dice que la máxima corte de apelación para juzgar la validez de nuestras representaciones es ese mundo independiente. En otras palabras, el realista pone como criterio de validez al objeto que precisamente está en cuestión. Por otro lado, el idealista, se apresura a señalar que no tenemos acceso a ese mundo independiente salvo mediante representaciones. El idealista dirá que la misma idea de un mundo independiente de las representaciones es otra representación⁷³.

4.3 La suspensión del yo en algunas prácticas de transformación

Para el siguiente desarrollo nos basaremos específicamente en el texto de Silo *Apuntes de psicología*. El conjunto de actos por los cuales la conciencia se registra a sí misma depende de sensaciones internas de infinita variedad. Ese registro de la propia 'identidad

73 "Muchas personas, ante la obligación de afrontar este interrogante, aceptarían que en realidad no tenemos conocimiento del mundo; sólo tenemos conocimiento de nuestras representaciones del mundo. Sin embargo, nuestra configuración parece condenarnos a tratar estas representaciones como si fueran el mundo, pues nuestra experiencia cotidiana nos da la impresión de un mundo dado en inmediato". *Ibíd.* p. 171.

de la conciencia' está dado por los datos de los sentidos y los datos de la memoria, más una peculiar configuración que otorgan a la conciencia la ilusión de identidad y permanencia, no obstante los continuos cambios que en ella se verifican. Esa configuración ilusoria de identidad y permanencia es el 'yo'.

Mi yo se basa en la memoria y en el reconocimiento de ciertos impulsos internos. Tengo noción de mí mismo porque reconozco algunos de mis impulsos internos que están siempre ligados a un tono afectivo característico. No sólo me reconozco como yo mismo por mi biografía y los datos de mi memoria; me reconozco por mi particular forma de sentir, por mi particular forma de comprender. El yo no es una unidad indivisible sino que es el resultado de la suma y estructuración de los datos de los sentidos y de los datos de la memoria⁷⁴.

Es interesante mencionar referencialmente, de manera breve, algunos de los procedimientos que han llevado a cabo corrientes que han querido ir más allá del registro habitual del yo. Es una forma de incursionar en estados alterados de conciencia en donde se ha pretendido la disminución, la suspensión o aniquilación del yo para así poder recrear una forma diferente de comprensión de la mente.

Existen los llamados 'estados crepusculares de conciencia', en los que hay bloqueo de la reversibilidad general de la conciencia y un posterior registro de desintegración interna. También existen algunos estados que pueden ser ocasionales y que bien podrían ser llamados 'estados superiores de conciencia'. Estos pueden ser clasificados en el lenguaje clásico religioso como: 'éxtasis', 'arrebato' y 'reconocimiento'. Los estados de éxtasis suelen estar acompañados por suaves concomitancias motrices y por una cierta agitación general. Los de arrebato son más bien de fuertes e inefables registros emotivos. Los de reconocimiento pueden ser caracterizados como fenómenos intelectuales, en el sentido de que el sujeto cree en un instante, 'comprenderlo todo'; en un instante cree no tener diferencias entre lo que él es y lo que es el mundo, como si el yo hubiera desaparecido momentáneamente.

74 Silo. *Apuntes de psicología*. (Rosario: ULRICA Ediciones, 2006), p. 284.

También se puede penetrar en un curioso estado de conciencia alterada por 'suspensión del yo'. Esto se presenta como una situación paradójica, porque para silenciar al yo es necesario vigilar su actividad de modo voluntario, lo que requiere una importante acción de reversibilidad de la conciencia que robustece nuevamente aquello que se quiere anular. Así es que la suspensión se logra únicamente por caminos indirectos, desplazando progresivamente al yo de su ubicación central; el yo comienza de pronto a silenciarse, a desestructurarse. Tal cosa es posible porque la memoria puede dejar de entregar datos, y los sentidos (por lo menos los externos) pueden también dejar de entregar información. La conciencia entonces, está en condiciones de encontrarse sin la presencia de ese yo, en una suerte de 'vacío'. En tal situación es experimentable una actividad mental muy diferente a la habitual⁷⁵.

Es en la mística, especialmente, donde la búsqueda de inspiración han hecho surgir prácticas y sistemas psicológicos que han tenido y tienen un nivel disparado de desarrollo, se reconocen como las técnicas de 'trance'; éstas las encontramos en las formas más antiguas de la magia y la religión. Para provocar este estado los pueblos han apelado a la preparación de bebidas, humos y vapores, las danzas rituales, las ceremonias repetitivas y agotadoras, los ayunos, las oraciones, los ejercicios de concentración y meditación, que han tenido considerable evolución.

En el ensimismamiento avanzado, fuera de todo trance y en plena vigilia, se produce esa aparente, aunque momentánea 'suspensión del yo' de la que se pueden tener indicadores suficientes. Es evidente que desde el inicio de su práctica, el sujeto se orienta hacia la desaparición de las 'interferencias' de su conciencia, amortiguando las percepciones externas, las representaciones, los recuerdos y las expectativas. Algunas prácticas del yoga permiten aquietar la mente y colocar al yo en estado de suspensión durante un breve lapso. Sin

75 Cf. *Ibid.* p. 303-305.

duda que la sustitución del yo por una fuerza, un espíritu, un dios, o la personalidad de un hechicero o hipnotizador, ha sido algo corriente en la historia. Pero, si alguien pudiera suspender y luego hacer desaparecer su yo perdería todo control estructural de la temporalidad y especialidad de sus procesos mentales. Se encontraría en una situación anterior a la del aprendizaje de sus primeros pasos infantiles. No podría comunicarse entre sí, ni coordinar sus mecanismos de la conciencia, no podría apelar a su memoria, no podría relacionarse con el mundo y no podría avanzar en su aprendizaje. Sin embargo, es posible llegar a la situación mental de supresión del yo, no en la vida cotidiana, pero sí en determinadas condiciones que parten de la suspensión del yo⁷⁶.

Para ello se requiere de una conciencia despejada de fatiga y una mínima educación de la reducción del foco atencional sobre un solo objeto. Continuar en la profundización de la suspensión hasta lograr el registro de 'vacío', eso significa que nada debe aparecer como representación ni como registro de sensaciones internas. La entrada a los 'estados profundos de la conciencia' ocurre desde la suspensión del yo. Ya desde esa suspensión se producen registros significativos de 'conciencia lúcida' y comprensión de las propias limitaciones mentales, lo que constituye un gran avance. Nada se puede decir de ese 'vacío'. El rescate de los significados inspiradores, de los sentidos profundos que están más allá de los mecanismos y las configuraciones de conciencia se hace desde mi yo cuando éste retoma su trabajo vigílico normal. No podemos hablar de ese mundo porque no tenemos registro durante la eliminación del yo, solamente contamos con las 'reminiscencias' de ese mundo, como nos comentara Platón en sus mitos.

76 Cf. *Ibid.* p. 331.

Bibliografía

- Boden, M. (Comp.). *Filosofía de la inteligencia artificial*. Trad. Guillermo Ferrer de la Torre. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Botero, J., Ramos, J., Rosas, A. *Entes reales*. Bogotá: Siglo del Hombre-Universidad Nacional de Colombia, 2000.
- Chalmers, D. *La mente consciente*. Trad. José A. Álvarez. Barcelona: Gedisa, 1999.
- _____. "El problema de la conciencia". *Investigación y Ciencia*, N.º 233, 1996.
- Dennett, D. *La conciencia explicada*. Trad. Sergio Balari Ravera. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Dilthey, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: Fondo de Cultura económica, 1978.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera C. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.
- Horgan, J. *El fin de la ciencia*. Trad. Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós, 1998.
- Husserl, E. *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Trad. Otto E. Langfelder. Buenos Aires: Editorial Nova, 1972.
- _____. *Ideas relativas una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- _____. *Ideas relativas una fenomenología pura y una filosofía Fenomenológica II*. Trad. Antonio Zirión. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- Jackendoff, R. *La conciencia y la mente computacional*. Trad. Ana Ardid Gumiel. Madrid: Visor, 1998.

- Maturana, H. y Varela, F. *El árbol del conocimiento*. Madrid: Debate, 1990.
- _____. *De máquinas y seres vivos*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Barcelona: Península, 1975.
- _____. *La estructura del comportamiento*. Trad. Enrique Alonso. Buenos Aires: Hachette, 1976.
- Marcuse, H. *Ontología de Hegel*. Barcelona: Martínez Roca, 1976.
- Montero, A., Jaime. "La fenomenología de la conciencia en Husserl". *Universitas Philosophica*, N.º 48, (2007): 127- 148.
- Searle, J. *Mentes, cerebros y ciencia*. Trad. Luis M. Valdés. Madrid: Cátedra, 1990.
- _____. *El redescubrimiento de la mente*. Trad. Luis M. Valdés. Barcelona: Crítica, 1996.
- Silo. *Apuntes de psicología*. Rosario: ULRICA Ediciones, 2006.
- Varela, F. *Ética y acción*. Trad. Cristóbal Santa Cruz. Santiago de Chile: Dolmen, 1996.
- _____. *El fenómeno de la vida*. Trad. Traduki. Santiago de Chile: Dolmen, 2002.
- _____. (Ed.). *Dormir, soñar, morir*. Trad. Henry Lowich-Russell. Santiago de Chile: Dolmen, 1999.
- Varela, F., Thompson, E., Rosch, E. *De cuerpo presente*. Trad. Carlos Gardini. Barcelona: Gedisa, 1992.
- Varela, F., Hayward J. *Un puente para dos miradas*. Trad. Cristóbal Santa Cruz. Santiago de Chile: Dolmen, 1997.
- Whitman, W. *Canto a mí mismo*. Trad. León Felipe. Buenos Aires: Editorial Losada, 1950.

Recibido: octubre de 2009
Arbitrado: febrero de 2010