

# El misterio de la conciencia. La búsqueda de un método para saldar la *brecha explicativa*

Leticia Basso Monteverde\*



111-128

---

## Resumen

En el artículo analizamos los lineamientos generales del proyecto de una fenomenología naturalizada, atendiendo a las posibilidades y límites observados en la aplicación de este método filosófico al campo empírico. Esta cuestión la abordamos específicamente a partir del programa de la Neurofenomenología, elaborado en sus inicios por Francisco Varela. En este sentido, nos focalizamos en el uso que hace de la *epoché* para sondear la estructura de la experiencia vivida, ampliar el acceso a su sentido y reportar su dinámica, con base en la coherencia performativa y la co-implicancia de la dimensión fenomenal y cognitiva de la conciencia. Esta es una modalidad de aplicación del método

---

## Abstract

In this article, we have analyzed the general guidelines of the project of a naturalized phenomenology, attending to the possibilities and limits observed in the application of this philosophical method to the empirical field. We address this issue specifically from the Neurophenomenology program, developed in its beginnings by Francisco Varela. In this sense, we focus on his use of the *epoché* to explore the structure of lived experience, expand access to its meaning and report its dynamics, based on the performative coherence and co-implication of the phenomenal and cognitive dimensions of Consciousness. This is a modality of application of the phenomenological method, which implies a formalization

---

\* Universidad Nacional de Mar del Plata/CONICET. Correo electrónico: leticiabassomonteverde@gmail.com.

fenomenológico que implica un proceso de formalización conducido a través de la entrevista de elicitación.

Con todo, como el punto nodular de la problemática trabajada es de orden genético, nos acercamos primero a la propuesta del “problema difícil de la conciencia” y a la búsqueda de un abordaje en primera persona de la experiencia subjetiva. De esta manera, reconstruimos los aspectos centrales en discusión que abren el cruce entre la Fenomenología y las Ciencias Cognitivas, y que con la teoría enactiva encuentran una formulación y modo de aplicación en la Neurofenomenología.

#### **Palabras clave**

naturalización  
método fenomenológico  
experiencia vivida

process conducted through the elicitation interview.

Therefore, as the nodular point of the problem studied is genetic, we first approach the proposal of “the hard problem of Consciousness” and the search for a first-person approach to subjective experience. This way, we reconstruct the central aspects under discussion that open the intersection between Phenomenology and Cognitive Sciences, which, with the enactive theory, find a formulation and way of application in Neurophenomenology.

#### **Keywords**

naturalization  
phenomenological method  
lived experience

#### **Fecha de recepción**

24 de agosto de 2021

#### **Aceptado para su publicación**

2 de marzo de 2022

## El problema difícil de la conciencia: los orígenes del cruce entre Fenomenología y Ciencias Cognitivas

El filósofo de la mente David Chalmers (1995) reavivó con su artículo “Facing Up to the Problem of Consciousness” la discusión acerca de un tema clásico de la filosofía a partir de la distinción entre la modalidad fácil y la difícil de la conciencia. La primera es la manera empírica de buscar explicaciones funcionales para los correlatos neuronales de la conciencia, una que por medio de estudios precisos de las Ciencias Cognitivas fue progresando. Entre las explicaciones funcionales se encuentran, según Chalmers, la habilidad de discriminar, categorizar o reaccionar a estímulos ambientales; integrar información en un sistema cognitivo; reportar estados mentales; prestar atención; controlar de forma deliberada el comportamiento. El problema complejo es para Chalmers el segundo, el de la “experiencia” de la conciencia, que tiene que ver con cómo y por qué se siente uno en determinados estados y actos en cuanto experiencias fenomenales, es decir, la experiencia en primera persona. Este es conocido, también, como el problema de la conciencia fenomenal o los *Qualia* —las cualidades subjetivas de experiencias individuales tales como el dolor—.

En el campo analítico, los *Qualia* representan la falta de explicación o la brecha explicativa (*explanatory Gap*) acerca del origen o relación de ese tipo de sensaciones, en su condición de cualidades epifenoménicas, con el sistema físico de la percepción. Como dice Evan Thompson en *Mind in life*,

la mente se dividió en dos regiones radicalmente diferentes con un infranqueable abismo entre ellas —los estados mentales subjetivos y las rutinas cognitivas subpersonales implementadas en el cerebro. (...) El inconsciente cognitivo no se tenía por somático ni afectivo, y estaba firmemente alojado en la cabeza. (...) Esta separación radical de los procesos cognitivos de la conciencia creó una peculiar “brecha explicativa” en la teorización científica de la mente (2007: 6)<sup>1</sup>.

La experiencia subjetiva fue totalmente desatendida, pues estos datos en primera persona que dependen de un punto de vista no pueden explicarse recurriendo solamente a la *performance* de funciones cognitivas o del comportamiento —como las arriba mencionadas—. Chalmers identifica este problema en su artículo a través de las siguientes preguntas: ¿por qué algún proceso físico da origen a una *vida interior* tan rica? ¿Por qué existe la conciencia de la información sensitiva? ¿Por qué hay un

---

<sup>1</sup> Los fragmentos de artículos o textos de lengua inglesa citados han sido traducidos por la autora de este trabajo.

compuesto subjetivo en la experiencia? ¿Por qué no somos *zombies*? Con esto se refiere a qué hace de nosotros seres con experiencia fenomenal.

Anteriormente, Thomas Nagel (1974) en su artículo “What Is it Like to Be a Bat?” aborda esta cuestión que está referida a la experiencia de primera persona y a la formulación de cómo es *ser uno mismo*. En este sentido, la mente es más que un compendio de procesos y funciones neurofisiológicas, químicas, mecánicas. De este modo, la “experiencia de sí” escapa a estas explicaciones naturalistas, fisicalistas. Este es un problema gnoseológico que —como sabemos— data de la modernidad, pero es en la órbita del estudio fenomenológico y hermenéutico que encuentra un tratamiento y descripción precisos.

Chalmers recalca en su trabajo que “el problema difícil de la conciencia” debe desarrollar una teoría sobre la subjetividad: la propia. Para ello, se piensa en una teoría no reduccionista de la experiencia y la percepción, que se focalice en la cuestión de la meta-conciencia, a saber, el propio hecho de ser-consciente. En este caso, el punto intrincado de la cuestión es que este abordaje depende de una experiencia inmediata y personal que, a su vez, se reconstruya mediante la estructura del “como-sí”. De cierto modo, ella es conjetural pues es una experiencia anónima, discreta, que requiere recuperarse para su análisis. Por ejemplo, en el ámbito de la fenomenología hermenéutica o existencial, como la heideggeriana o sartreana, se la llama pre-teórica o no posicional —en ella no encontramos un acto deliberado del sujeto—.

Daniel Dennett en *Consciousness explained* (1995) marca precisamente esto, él afirma que el problema de dar con estas cualidades subjetivas —los *Qualia*— es que son inefables, intrínsecas, privadas. Aunque Dennett no cree que este sea un problema “difícil”, sino que el mismo alcanzará eventualmente una respuesta naturalista y que, mientras tanto, lo consideramos más misterioso de lo que es. Dennett sostiene que la misma idea de la experiencia de la conciencia en primera persona es una “ilusión” que se ha ido instalando con la discusión del “problema difícil de la conciencia”, y que la verdadera “difícil pregunta”, que él mismo formuló, es “una vez que algún elemento o contenido ‘entra en la conciencia’, ¿qué causa, habilita o modifica?” (2018: 1).

Dennett no cree que, de hecho, experienciamos algo más allá de los contenidos de la conciencia. En todo caso, sostiene que a lo que se debe arribar es a explicar desde una postura en tercera persona, objetiva y causal, cómo se produce la experiencia consciente y no *cómo sentimos* que se da esta. Tal propuesta la enmarca bajo el nombre de *Heterofenomenología*, un tipo de abordaje en el cual el científico debe analizar los reportes sobre la experiencia del sujeto a través de datos empíricamente verificables. Como señalan Gallagher y Zahavi, “el heterofenomenólogo debe acceder a la conciencia desde fuera” (2013: 42). De

esta manera estarían, según Dennett, evitándose equívocos del sujeto indagado. Llama la atención la hipótesis dennettiana de que un sujeto, en este caso, no se diferenciaría de un *zombie* —un ser con la misma constitución humana, aunque sin conciencia de la experiencia en clave subjetiva—.

Chalmers se diferencia de esta respuesta, puesto que considera que los métodos naturalistas de las Ciencias Cognitivas y la Neurociencia no son suficientes para abordar el problema difícil de la conciencia; para Dennett esto es una exageración. Tales métodos solo están equipados para atender a la *performance* de funciones neuronales. Al respecto, Chalmers nos dice:

No diría que la experiencia no tiene una función en este sentido. Quizás resulte que ella tenga un importante rol en la cognición. Aunque para cualquier rol que ella juegue, habrá más en la explicación de la experiencia que una simple explicación de su función. Quizás resulte que en el curso de explicar una función, llegaremos a un punto clave que nos permita explicar la experiencia (1995: 4).

De esta manera, sostiene que hay un “ingrediente extra” que se precisa para explicar la experiencia consciente. Así, Chalmers sugiere que debemos hacer una *lectura ontológica o fundamental de la teoría de la conciencia* y que, para ello, hay que estudiar la experiencia en sí misma. Hay que salirse de un abordaje reduccionista y sus métodos habituales, que se centran en funciones neuronales o algoritmos —por decir algunos—. Para ello, propone un tratamiento de cierta manera correlacional, porque quiere observar un doble aspecto de organización de la información basado en *principios de coherencia estructural* y *no varianza organizacional*. Tal estudio es doble en el sentido de que se analizaría la correlación entre la conciencia fenomenal y la cognitiva.

En suma, hay dos cuestiones que remarca Chalmers como fundamentales, a saber: un estado mental es consciente cuando 1) es internamente accesible y 2) es potencialmente reportable. Estas son dos cuestiones que, en el ámbito de la fenomenología, más que nada la de corte hermenéutico, generan un problema. El acceso explícito y el reporte lingüístico implican en sí mismos una reducción de sentido. Lo cierto es que hablamos de la experiencia individual de un sujeto, aquella que emerge en la propia conciencia y que requiere, de cierta forma, alcanzar algún tipo de objetivación que permita explicitarla y en el proceso comprenderla, darle un marco de sentido *en* la vivencia del sujeto que no la tergiversa. Con todo, como el propio Chalmers lo plantea, hace falta una teoría no reduccionista ya que estamos hablando de aspectos implícitos e indeterminados de nuestra experiencia. Entonces, nos encontramos con un doble desafío.

Hagamos el recorrido inverso y analicemos en líneas generales –para no perder el tinte introductorio de este problema, que asumen las y los autores que abordan inicialmente el cruce entre la Fenomenología y las Ciencias Cognitivas– de qué manera la Fenomenología se acerca al naturalismo. Si una o uno examina de cerca los puntos centrales que determinan el método fenomenológico, por ejemplo, cómo circunscribe su campo de estudio, qué registro utiliza para describir su objeto, las condiciones que delimitan su modo de acceso, los recursos que implementa y la caracterización que hace de la dimensión en la cual emplaza su indagación, se estimará que esta perspectiva filosófica se diferencia de forma tajante del tipo de abordaje objetivo, representacional y proposicional de la ciencia. Esto es así por la razón de que la Fenomenología se enfoca en la experiencia en su carácter vivido; la experiencia acontecida a un sujeto situado, corporal, personal.

Ahora bien, hay que hilar más fino para establecer cómo la Fenomenología se posiciona respecto de lo que, *grosso modo*, podemos llamar “naturalismo”. Por un lado, la Fenomenología parece sustraerse de toda referencia directa a cuestiones de hecho y justificaciones del tipo causal, que demandan una postura de tercera persona y un análisis empírico de mecanismos funcionales (este sería el modo de estudio naturalista). Aunque, por otro lado, no deja de preocuparse por descubrir el sentido que el medio, las cosas, la realidad, poseen en el marco problemático que ella plantea (este sería el objeto de estudio del naturalismo).

La óptica fenomenológica tiene una complicidad inmediata con el mundo; lo comprende como un estar envuelto, entregado a él. Por lo que hay una suerte de entrelazamiento del sujeto con las situaciones y las cosas que acontecen. De este modo, su punto de vista no está libre del contexto físico, social y cultural. La propia experiencia subjetiva depende de complejos procesos pre-reflexivos en los que intervienen múltiples cuestiones de este orden y, asimismo, un entorno que no es neutro a la forma como nos comportamos en él. En este sentido, el entorno nos determina y nosotros regularmente no nos percatamos de ello. Aquí vemos cómo para esta propuesta se hace necesario también un ejercicio de apropiación en el marco de la experiencia vivida.

En esta línea es que puede considerarse la posibilidad de trazar relaciones entre la Fenomenología y el naturalismo, entendiendo este último en un sentido laxo o débil que de a poco iremos precisando. Pues bien, la cuestión del naturalismo nos lleva a reflexionar acerca de la manera en que esta perspectiva filosófica puede interpretar la estructura normativa de la experiencia de la conciencia y el entramado de significación que abarca y, a su vez, proyecta.

A propósito, Steve Crowell (2013) habla de ciertas reglas implícitas (*unspoken rules*) que operan en los modos de darse la experiencia. La experiencia fenomenológica no puede simplemente estar configurada de modo *a priori* y con base

en la manera en que el sujeto se pre-dispone. De hecho, no lo hace. Ella se preocupa por la dimensión objetiva en el marco de la correlación con el mundo. No obstante, hay cuestiones que “exceden” el horizonte fenomenológico y que esta postura debe contemplar, pues es difícil sostener que no afecten o influyeran la propia constitución formal y modal de la experiencia. El problema filosófico es: ¿hasta qué punto y bajo qué limitaciones ella puede atender a aquellas cuestiones que “sobrepasan” su tipo de análisis? Por el motivo de que la idea no es cercar el ámbito de significación, sino ampliar sus puntos de anclaje —como sostuvo Merleau-Ponty en el prólogo de su obra capital, *Fenomenología de la percepción*—. Al menos, este es uno de los retos o aspiraciones de la fenomenología naturalizada: visitar la cuestión de la inmanencia de la conciencia.

El objetivo del estudio fenomenológico no es ver cómo se conectan la mente y el mundo como si fueran dos esferas separadas, ni siquiera podemos distinguir un afuera y un adentro del campo fenomenal. El tipo de correlación que ella demarca difumina o hace ambivalente todo dualismo sujeto-objeto. Es por este motivo que no encontramos clausurado su posicionamiento ante el naturalismo. Una vez más, no debemos olvidar su abordaje correlacional. La fenomenología no se debe reducir a la conciencia en un sentido introspectivo, pues la conciencia en sí misma es intencional.

Sin embargo, la Fenomenología se presenta como un método anti-naturalista, por su pretensión de ser una investigación trascendental. A ella le interesa dar cuenta de la forma como se constituye el sentido y la estructura de la experiencia. Esto requiere descubrir las condiciones de posibilidad de la manifestación de las cosas para la conciencia. Es decir, no atiende a las cosas de modo independiente y atomizado. Del mismo modo, algunos creen que no se puede formalizar la estructura de la experiencia; hay aspectos que no se pueden determinar.

Por consiguiente, como sugiere Dan Zahavi (2004) en un artículo sobre el proyecto de la naturalización, hay que contemplar la posibilidad de no excluir el carácter trascendental en el proceso y de reformular lo que se entiende por naturalización. Esto implica incluso reexaminar la dicotomía entre lo empírico y lo trascendental; se debe pensar en la posibilidad de un abordaje transversal. En tal caso, hay que distinguir con claridad las restricciones de su análisis, ya que la aprehensión de la realidad no es un mero reflejo de un mundo preexistente al sujeto<sup>2</sup>. La conciencia cumple un rol fundamental en la configuración del sentido, un sentido que se teje en torno a ella. Aclaremos que ese sentido no es un mero producto de la conciencia, ella lo articula en función de numerosos factores que en la vivencia se activan. Por eso la tarea de la Fenomenología es la de reconstruir el tejido de ese sentido, la formación de tal entramado. Esto conlleva la descripción de estructuras

---

<sup>2</sup> Cfr. Gallagher y Zahavi (2013: 51).

fundamentales que determinan la experiencia y que todos los sujetos compartimos. Estructuras que se registran por medio del sondeo de la experiencia fáctica y concreta, y que reflejan la correlación entre el sujeto y el mundo (esto se conoce como la reducción fenomenológica). Tal proceso se ejecuta (o al menos así lo hizo Husserl) acompañado de un recurso metódico puntual que le permite posponer la revisión de contenidos específicos y prevenirse de pre-juicios internalizados en el trato cotidiano (este recurso es la *epoché*).

Cuando se habla de la diferenciación de la Fenomenología con respecto a la visión positiva de la ciencia, es claro lo que pretende. El uso que hace de la *epoché*, esa puesta entre paréntesis de la “actitud natural” de nuestro modo de ser en el mundo (la pre-filosófica), no deja sin efecto el interés por una vuelta a la realidad. Gallagher y Zahavi nos dicen en *La mente fenomenológica*:

El propósito de la *epoché* no es dudar, desatender, abandonar o excluir la realidad de la consideración; más bien la meta es suspender o neutralizar una cierta *actitud* dogmática hacia la realidad tal y como se da. La *epoché* implica un cambio de actitud hacia la realidad, y no una exclusión de la realidad (2013: 50).

Del mismo modo, en un artículo especialmente dedicado al uso de la *epoché*, Zahavi defiende la necesidad de tal recurso en el trabajo fenomenológico y afirma que

al analizar cómo y de qué manera se nos presenta cualquier objeto, también llegamos a descubrir los actos intencionales y las estructuras experienciales en relación con las cuales debe entenderse necesariamente cualquier objeto que aparece. Nos damos cuenta de que la realidad es siempre revelada y examinada desde una perspectiva u otra, y por lo tanto, también llegamos a apreciar nuestros propios logros y contribuciones subjetivas y la intencionalidad que está en juego para que los objetos mundanos aparezcan como lo hacen y con la validez y el significado que tienen (2019: 262).

En ese sentido, la Fenomenología no es un tipo de investigación introspectiva o mentalista ni refiere a un plano extramundano. Por esto es que no se deja de lado “lo natural”, sino la presuposición ingenua de ello. Y, del mismo modo, la “objetividad” tampoco es una mala palabra para ella, sino una dimensión que debe ser explorada por medio de su constitución y modo de darse. El aporte de la Fenomenología yace en el tipo de investigación que hace sobre la existencia del sujeto y la experiencia vivida. De allí surge la posibilidad de introducir otro análisis de la realidad y las cosas, otra manera de comprender la dimensión subjetiva

en la cual la conciencia no es un elemento más del mundo. Hay que rescatar que lo que le interesa de la revisión de la experiencia no son estados puntuales de la conciencia, más bien le preocupa cómo estos presentan, estructuran, significan al mundo y a una o uno siendo en él.

Con todo, a los ojos de la revisión de este debate en el marco del proyecto de la naturalización, se bosquejan de modo un tanto panorámico y simplista los pasos del método fenomenológico que nos propone Husserl y que se retoma en esta modalidad aplicada de la Fenomenología como: 1) la *epoché* o suspensión de la actitud natural, 2) la *reducción fenomenológica*, que atiende la correlación de la estructura de la experiencia, 3) la *variación eidética*, que recupera los aspectos esenciales de esa correlación y 4) la *validación intersubjetiva*, que coteja las estructuras descubiertas compartidas.

Más allá del cruce con las Ciencias Cognitivas que estamos introduciendo, hay disputas acerca de *cómo se aplica* el método fenomenológico al campo de estudio empírico, no-filosófico. Los problemas aparecen cuando se debate, por ejemplo, el uso de la *epoché* en investigaciones cualitativas<sup>3</sup>. Esto sucede en principio porque, por un lado, hay que clarificar que no es lo mismo la actitud natural (del orden cotidiano y mundano) que la actitud naturalista (del orden teórico y científico, que ya se focaliza en la tercera persona). Por ejemplo, Zahavi (2019) comenta, en el segundo apartado del artículo anteriormente mencionado, que Husserl sostuvo que la Psicología debe tener una apropiada comprensión de la vida experiencial y para eso debe tener una fundamentación trascendental que implica distanciarse de estas dos posturas.

Con todo, Zahavi dice que hasta el propio Husserl señaló en varias ocasiones que una vez aplicada la reducción trascendental (o en este caso, la reducción fenomenológico-psicológica) y obtenido un abordaje de la estructura de la conciencia y la experiencia, se puede efectuar un retorno. Aunque, por otro lado, no hay certezas acerca de cómo las investigaciones cualitativas podrían aplicar la *epoché* sin considerar el marco teórico que la precisa o adherir a las condiciones que sostienen este tipo de abordaje. Veámos cómo lo postula Zahavi en su artículo:

Si los profesionales de la salud desean utilizar ideas fenomenológicas en su práctica clínica, ¿se les prohíbe entonces emplear nociones como el mundo de la vida, la intencionalidad, la empatía, la experiencia pre-reflexiva y el cuerpo vivido para comprender cómo se ven afectadas las

---

<sup>3</sup> En el caso de la Psicología fenomenológica, encontramos a Jonathan Smith, quien no emplea la *epoché*, y a Max Van Manen y Amadeo Giorgi, que la consideran fundamental. Luego, en el caso de la Psiquiatría y la Psicopatología, también tenemos un debate acerca del uso de la *epoché* y su aporte.

diferentes dimensiones de la existencia humana en patología, enfermedad o circunstancias difíciles de la vida, a menos que primero dominen las complejidades teóricas de la *epoché* y la reducción?

No sólo creo que tal afirmación carece de justificación teórica, sino que también resulta contraproducente. En lugar de dejar que las investigaciones cualitativas se involucren con los fenómenos en sí, las ha extraviado haciéndolas ahogar en metarreflexiones metodológicas y ha generado una enorme cantidad de publicaciones donde protagonistas y antagonistas luchan con estos conceptos técnicos y difíciles y típicamente terminan malinterpretando ambos (2019: 267-268).

Como podemos advertir, el panorama es complejo y ampliamente discutido. Mientras tanto, diversas ciencias aplicadas y experimentales conducen sus estudios haciendo uso de la fenomenología "a su manera" y no todas recurren a la reducción trascendental o la *epoché* en el proceso.

### **El método fenomenológico en las Ciencias Cognitivas**

Retomando nuestro análisis, existe una vía progresiva de integración entre la Fenomenología y la ciencia que se explora especialmente en algunos cruces actuales con las Ciencias Cognitivas, en los cuales se valora la contribución epistémica y ontológica del uso de la primera persona a partir del método fenomenológico. A su vez, la Fenomenología también se enriquece a partir del trabajo de las ciencias naturales experimentales de la mente. Por ejemplo, hay cuestiones del orden subpersonal que, por medios de estudios, revelan la complejidad encubierta de procesos que involucran varias funciones cognitivas que la Fenomenología no puede tener presentes con su lectura. O sea, *no existe un isomorfismo directo entre el nivel subpersonal y el nivel personal*. Por consiguiente, algunas y algunos investigadores consideran que ambos análisis pueden complementarse ya que, incluso, sostienen que en la experiencia fáctica se co-determinan. Como vimos, Chalmers es uno.

Por ejemplo, Gallagher y Zahavi (2013: 65) nos comentan que un fenómeno perceptivo simple y aparentemente unificado puede involucrar la memoria episódica, a saber, aquella que está relacionada con sucesos autobiográficos que pueden evocarse de forma explícita<sup>4</sup>. Los procesos perceptivos pueden implicar modos

---

<sup>4</sup> En este sentido la Neurociencia suele distinguir esta memoria episódica de la memoria semántica, que refiere a significados y contenidos conceptuales no atados a la experiencia concreta. Ambas forman parte de la *dimensión declarativa o consciente*, y se distinguen

de re-presentación que requieren del ejercicio de la memoria para recuperar algo ausente pero latente en la experiencia —ambos análisis pueden dar cuenta de ello por diversas vías—. Este tipo de referencia intencional recurre a la fórmula del “como-sí”, puesto que la memoria es una modificación de la presentación que se tiene con la percepción. En este caso, hablamos de una re-activación de una percepción pasada, que un proceso de naturalización puede expresar formalmente para reconstruir su estructura. Así, un hallazgo fenomenológico puede ser interpretado por medio de un lenguaje naturalizado. La forma cifrada ayuda a registrar la complejidad y variables del acto perceptivo y su carácter de rememoración. No obstante, las descripciones fenomenológicas no pueden reducirse a fórmulas; hay cuestiones que escapan a un registro formal. Y, sin embargo, un estudio experimental también nos puede dar pistas para comprender los procesos que están en juego en un acto intencional. Veremos esto más adelante a través de un experimento de las Ciencias Cognitivas.

En la década del 90 las Ciencias Cognitivas se han preocupado por la dimensión experiencial debido a la brecha que se produjo por: 1) acentuar el estudio de la mente en su sentido cognitivo y representacional y 2) descuidar el tratamiento de la conciencia subjetiva en su sentido fenomenal. Este último, dijimos, es “el problema difícil de la conciencia”, al cual no pueden acceder a través de los procedimientos con los que cuentan. Esta brecha quiere de-construirse para atender a la relación entre ambas lecturas, la cognitiva y la fenomenal, y trabajar sobre su co-implicancia —como en la teoría *mind-mind*—.

Entonces, surge la preocupación acerca de *cuál método permite llevar a cabo este estudio que implica el uso de la primera persona y, sobre todo, una visión contextual y holística de la experiencia*. Al respecto, se desataca la versión naturalista de la Ciencia Cognitiva que no tiene una postura reduccionista respecto de la mente<sup>5</sup>, pues para ella la cognición no pasa por un procesamiento instrumental de información y maneras de representar lo que recibe pasivamente a partir de *inputs* externos.

---

de la dimensión *implícita o inconsciente* que refiere a la memoria procedimental en la cual se encuentran las habilidades corporales.

<sup>5</sup> La postura no reduccionista de la cognición puede caracterizarse mediante la teoría de las cuatro E(s) que dice que los procesos mentales son: *embodied* (corporizados), pues abarcan más que el cerebro, incluyendo un modo general de procesos y estructuras corporales; *embedded* (sumergidos/incrustados), pues funcionan solo en relación a un ambiente externo; *enacted* (enactivos), ya que incorporan no solo procesos neuronales, sino el hacer de cosas y organismos; y *extended* (extendidos), dado que se expanden hacia el entorno del organismo.

Por el contrario, esta vertiente propone una lectura de la mente en la cual el sentido aparece con la participación y el compromiso del agente en la experiencia e interacción con el ambiente. El sentido de la experiencia no está pre-dado, más bien es el resultado de ciertas regularidades de la *praxis* y su transformación, que involucran cuestiones naturales y culturales. Con esta descripción nos referimos a las teorías enactivas de la percepción y la cognición corporizada, como las referenciadas por Francisco Varela *et al.* en el famoso texto *The Embodied Mind* (1991)<sup>6</sup>. Estas teorías mantienen un diálogo constante con la Fenomenología y se nutren mucho de su investigación, pues postulan que la percepción depende no solo de cuestiones sensoriales sino de la acción, el movimiento y el entorno. Por lo tanto, la base de la experiencia resulta de la propia *performance* del sujeto, a partir de la cual el sentido es un efecto de nuestro modo de comportarnos o actuar en base a los requerimientos de las situaciones, nuestro esquema sensorio-motor y cuestiones sociales.

En concreto, hay varias versiones naturalizadas de la Fenomenología que se dedican a aplicar el método a sus estudios y combinarlo con teoría de sistemas dinámicos y ciencia experimental, por ejemplo, la Neurofenomenología. Esta perspectiva filosófica sirve para captar ciertos datos de la primera persona, llamados “parámetros subjetivos del comportamiento”, que refieren a aspectos vivenciales del sujeto y que en estudios específicos se deben cotejar para interpretar los resultados y direccionar la investigación. Normalmente, los “parámetros subjetivos” se consideran como “ruido ininteligible”, momentos que perturban la conducción del experimento. Aunque son distracciones respecto del estado de atención del sujeto examinado que, justamente, tienen que ver con la experiencia subjetiva y que deben ser estudiados en orden a comprender el carácter fenomenal de la experiencia y su co-implicancia con los datos neurofisiológicos evaluados<sup>7</sup>.

Lo que hacen estas vertientes de las Ciencias Cognitivas es, más que nada, aplicar los recursos metódicos de la Fenomenología clásica a la hora de llevar a cabo sus prácticas. El objetivo de la naturalización de la Fenomenología, tal como plantea Evan Thompson en *Mind in life*, parte de la idea de que es necesario un trabajo en conjunto entre esta corriente filosófica, la biología y las ciencias de la mente (2007: 14). De este modo, Thompson explica que la *epoché* es el recurso metódico que los científicos ponen en práctica para hacer un estudio libre de presupuestos y abocado a la experiencia de primera persona, corporizada y situada. Allí indica que la *epoché* es una destreza mental flexible y entrenable, útil para avanzar en el

---

<sup>6</sup> Varela, Francisco *et al.* (1991), *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press. Aquí se cita la edición en español (Varela *et al.*, 1992).

<sup>7</sup> A propósito, téngase en cuenta la explicación de Gallagher y Zahavi (2013: 69).

estudio de la conciencia<sup>8</sup>. Ahora bien, la aplicación de este método no considera el estudio pormenorizado de la tradición fenomenológica, tal como vimos en las ciencias cualitativas.

Ya mencionamos que lo interesante para las Ciencias Cognitivas es la capacidad de examinar la meta-conciencia, es decir, la conciencia de ser-consciente. Esto debe llevarse a cabo sin cortar el flujo de la experiencia para mantener el sentido de propiedad e intimidad de la primera persona. Esto es así, ya que nos encontramos en la encrucijada entre la primera y la tercera persona al pretender dar cuenta de la experiencia vivida. Entonces, las cuestiones que surgen son dos: ¿Cómo tematizar el acto de atención sin abstraerlo del contexto en el cual se desarrolla y experiencia? ¿Cómo registrar este nivel de atención en reportes y programas de estudios experimentales?

### **Un ejemplo de aplicación del método fenomenológico en la cognición naturalizada**

Francisco Varela encara la discusión acerca del “problema difícil de la conciencia” en 1996 con la publicación de un artículo que establece un diálogo con el de Chalmers, titulado “Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem”. Allí sostiene que la experiencia de primera persona es un fenómeno irreductible, y que no hay manera de ajustar la teoría o añadir un “ingrediente extra” para saldar la brecha explicativa. Hay en la propia investigación del científico un punto de partida y retorno que alude a su experiencia, por ende, la ciencia de la conciencia debe atender este problema —ni Dennett puede escapar a esto a través de la *Heterofenomenología*—. Para ello, se debe reunir a la comunidad científica y efectuar un acercamiento a la *experiencia humana* en sí misma. Su alternativa es de corte pragmático, implica cambiar el “marco de trabajo” y dejar de pensar en una reducción de la experiencia vivida a la experiencia consciente.

Más allá de esta discusión, su trabajo presenta previamente la necesidad de intentar estudiar la correlación entre la dimensión biológica y la experiencial. Él inicia la búsqueda de un método que le permita observar la co-varianza de esas dos dimensiones implicadas, la fenomenal y la cognitiva, para ver cómo se complementan o diferencian. Varela formula esta búsqueda como “Circulación neurofenomenológica”<sup>9</sup>. Como el mismo Varela sostiene en su artículo, esta hipótesis de la circulación y el mutuo constreñimiento entre la dimensión experiencial (fenomenal) y la cognitiva, tiene similitudes con la propuesta de Chalmers acerca

---

<sup>8</sup> Cfr. Thompson (2007: 19).

<sup>9</sup> Esto tiene relación, también, con su propuesta innovadora de patrones en el cerebro que unifican un sistema con múltiples regiones activas.

de una “coherencia estructural” (Chalmers, 1996: 345). De hecho, precisamente porque las propiedades estructurales de la experiencia son accesibles y reportables, esas propiedades serán directamente representadas en la estructura de la atención. Con todo, para Varela el trabajo de Chalmers requiere ser validado y confrontado metodológicamente y fundamentado ontológicamente —dice: Esto requiere más que emplear la palabra Ontología (1996: 345)—. Solamente se logra con el empleo de la *epoché*, no por medio de un ingrediente extra o un ajuste de la teoría.

Varela afirma que son necesarias metodologías que nos permitan acceder a estos datos de la subjetividad que penden de la experiencia en primera persona. Asimismo, sostiene que la Fenomenología puede aportar un enfoque para refinar los métodos en primera persona, de forma tal que evitemos problemas como el de la confabulación o los de la introspección, en los cuales se instala un falso recuerdo por un problema en la forma de su recuperación —sea por cuestión de la memoria, su narración o aseveración infundada—. El dato de primera persona es justamente el que me permite diferenciar el tipo de experiencia, pues a veces los datos de tercera son semejantes.

El método en cuestión consta de una reformulación de los pasos del método fenomenológico que puede presentarse de la siguiente forma: 1) Actitud - reducción: suspender las creencias o teorías sobre la experiencia por medio de la *epoché*, redirigiendo el curso de nuestros pensamientos hacia la manera como se presentan. 2) Intimidad - intuición: ganar intimidad con el dominio de la investigación (descripción orientada). 3) Descripción - invariantes: ofrecer descripciones y usar validaciones intersubjetivas y 4) Entrenamiento - estabilidad: cultivar la capacidad para ejecutar el método.

La idea de este método, aplicado por su teoría enactiva y cognición corporizada, es que permita revivir una determinada experiencia por medio del reconocimiento de una serie de aspectos que involucran nuestra corporalidad y sentir. Estos implican datos de la primera persona (reportes de introspección) y datos de la tercera persona (registro de actividad biológica, como los movimientos de las neuronas, la frecuencia cardíaca y la conductancia eléctrica de la piel). De este modo, por medio de enactuar aquel momento se lograría ser lo más fiel a cómo se experimentó esa situación. Así, se podría dar con cierta “coherencia performativa” presente en la vivencia y recuperable por medio del método, que en el proceso le permitirá a los mismos sujetos encontrar a través de reiteradas exposiciones las invariantes de su propia experiencia. Son los mismos sujetos del experimento quienes deben lograr reportar de forma fehaciente lo que están experimentando de la manera en que lo están experimentando, en este caso, el reporte corporizado facilitaría reducir el margen de error y detectar con mayor claridad y transparencia las posibilidades de dicha co-varianza.

Un experimento interesante en el campo de la Neurofenomenología, que ofrece Francisco Varela, parte de una “entrevista de elicitación” que implica una *refinamiento de la introspección situada* a partir de esta técnica psicológica. En esta entrevista se registran, de forma orientada a través de preguntas, los reportes de sujetos capaces de describir una experiencia puntual. Para ello, se debe encaminar a los sujetos en el curso de su acción, reduciendo el juicio, con la intención de que rememoren determinado evento, focalizándose y reconectándose con su disposición corporal, pragmática y afectiva. El propósito del experimento es “ampliar el espectro de atención” al enactuar la experiencia. La hipótesis es que los sujetos logran, por medio de sus respuestas, revivir la experiencia y expresar de forma auténtica su sentir. En este caso, el experimento concluye que existe una “coherencia performativa” al evocar de forma enactiva la situación. Esta modalidad no daría lugar al auto-engaño, confabulación o confusión en el sujeto que repasa la experiencia en primera persona.

La evaluación que se hace de este experimento es que la Fenomenología puede ayudar a refinar los datos que se obtienen de la introspección de primera persona. No obstante, hay algunas cuestiones que se deben corregir en este tipo de estudios porque son difíciles de aplicar y más en el tiempo que se ejecutan, que suele ser de 30 minutos (las entrevistas tienen un *timing/sincronización* que es complicado administrar). La tarea sugerida por algunos científicos es crear dispositivos tecnológicos que ayuden a llevar a cabo el estudio para avanzar con una codificación que permita recabar esos datos experienciales y ver como co-varían con los datos fisiológicos.

Para ello, retomo algunos puntos de un estudio experimental de Cristóbal Dañobeitia (2016). Dañobeitia se dedicó con su equipo de trabajo a crear un “pedal de expresión” que sirve para implementar el reporte corporizado de los sujetos en el experimento. El pedal permite dar cuenta del grado de disposición afectiva de los sujetos mediante patrones sensorio-motores, utilizando el cuerpo como forma de expresión de la subjetividad. De esta manera, supuestamente se genera la intimidad necesaria para que el sujeto comparta libremente a través de su cuerpo cómo se siente. Los científicos sostienen que el lenguaje cohibe y obtura el relato. El uso del cuerpo, de este modo, facilitaría la introspección situada y corporizada. Dañobeitia estima que el uso del pedal permite agilizar el registro y reporte de los entrevistados, y disipar algunos de los inconvenientes que trae aparejado el diálogo con el entrevistador. Pues bien, este puede interferir de forma involuntaria en el foco sobre la experiencia al generar distracciones en la introspección.

## Conclusión

A lo largo del presente escrito intentamos avanzar en una comprensión del ámbito de exploración y discusión en el cual emerge el interés por abordar de una manera renovada el problema de la meta-conciencia, a saber, la propia experiencia de ser-consciente. Como pudimos ver, este es un tema que ha sido trabajado en la filosofía tanto por la tradición fenomenológica como por la analítica. Lo interesante del cruce actual de ambas líneas de pensamiento es la búsqueda pragmática de un método experimental que permita poner en diálogo los avances alcanzados por ambas tradiciones, con la finalidad de realizar una lectura holística y compleja de la experiencia subjetiva. El punto en común se halla en el propósito de develar de qué manera se conectan en la propia subjetividad la dimensión fenomenal y la cognitiva de la experiencia, que queda muy bien plasmado en el proyecto de una naturalización. Por ende, además de reconocer la naturaleza de ese vínculo, está el deseo de comprender la experiencia de modo no dualista.

Lo relevante para nosotros ha sido identificar algunos de los puntos que ayudan a sondear cómo este problema ha encontrado una formulación particular en la órbita de la filosofía de la mente. Pues bien, allí se articula una clave de lectura precisa que es necesario recoger si se quieren analizar las bases teóricas de una Fenomenología naturalizada. Hay aspectos del debate acerca del “problema difícil de la conciencia” que se mantienen como una constante de análisis en las teorías no reduccionistas de las Ciencias Cognitivas. Esto lo vemos a partir de la disputa acerca del rol que ocupa la perspectiva de primera persona en la experiencia de la conciencia, la relación de los *Qualia* con la dimensión subpersonal, la justificación acerca de la necesidad de un cambio de enfoque o el tipo de configuración metodológica viable para recuperar e interpretar este tipo de actos de conciencia. En este caso, nos parece nodular la idea de Varela sobre la “circulación”, que dejó en evidencia la irreductibilidad de la experiencia en primera persona. Con todo, sabemos que esta trae aparejada un número de dificultades a la hora de su tematización.

De este modo, el problema parece configurarse en dos puntos centrales que sabemos también preocupan a la Fenomenología: cómo acceder a la experiencia vivida y cómo explicitarla. Así pues, en los experimentos de las Ciencias de la mente el registro y el reporte son dos cuestiones que encaminan los ajustes del método. De allí, la problemática de lidiar con la confabulación, que pone entre comillas la veracidad de esa experiencia recuperada o explicitada. A su vez, este punto conflictivo se encuentra en estricta relación con la dificultad de formalizar la experiencia de ese como-sí. Siempre se corre el riesgo de tergiversar lo experienciado por el sujeto. Y, con ello, se presenta el problema de la traducción de esa experiencia íntima.

Con todo, consideramos que es fundamental el trabajo que se está llevando a cabo porque pese a la complejidad de este abordaje, sabemos que el acceso a la experiencia vivida y su atención son necesarios para mostrar, más allá de cómo es la dinámica y sentido de la experiencia, cómo el propio sentido y sentir son un registro válido de interpretación.

## Bibliografía

### Fuentes

Chalmers, David (1995), "Facing up to the problem of consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, nº 3, pp. 200-219, [disponible en <http://consc.net/papers/facing.html>].

Dennett, Daniel (1995), *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*, Barcelona, Paidós.

----- (2018), "Facing up to the hard question of Consciousness", *Philosophical Transactions B*, vol. 373, nº 1755.

Nagel, Thomas (1974), "What is it like to be a bat?", *The Philosophical Review*, vol. 83, nº 4, pp. 435-450.

Thompson, Evan (2007), *Mind in life. Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*, Cambridge - London, The Belknap Press of Harvard University Press.

Varela, Francisco (1996), "Neurophenomenology: a methodological remedy form the hard problem", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3, nº 4, pp. 330-349.

Varela, Francisco et al. (1992), *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona, Gedisa.

Zahavi, Dan (2004), "Phenomenology and the project of naturalization", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 3, pp. 331-345.

----- (2019), "Applied phenomenology: Why it is safe to ignore the epoché", *Continental Philosophy Review*, nº 54, pp. 259-273.

### **Bibliografía referida**

Crowell, Steve (2013), *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, New York, Cambridge University Press.

Dañobeitia, Cristóbal (2016), "La subjetividad como dato para la ciencia cognitiva: Neurofenomenología y reportes corporizados", *Seminario de Filosofía de la Ciencia*, Instituto de Filosofía y Ciencias de la complejidad, Santiago de Chile, 30 de octubre de 2016, [disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=SZ7q9WFlaV0>].

Gallagher, Sean y Zahavi, Dan (2013), *La mente fenomenológica*, Madrid, Alianza.