

EPISTEMOLOGÍA

METODOLOGÍAS EN PRIMERA PERSONA: QUÉ, POR QUÉ, CÓMO¹

(Rev GU 2005; 1; 2: 148-160)

Francisco Varela² y Jonathan Shear³

NOTA DEL EDITOR

Para GU es un honor presentar a los lectores el artículo de Francisco Varela y Jonathan Shear que fue publicado como introducción al Número Especial del *Journal of Consciousness Studies*, 6, Nº 2-3, de 1999, y que posteriormente apareció en el libro que bajo el título *The view from Within: first-person approaches to the study of consciousness*, recogió todos los trabajos allí presentados. Ese libro, editado por los mismos autores mencionados, apareció en Imprint Academic (UK) ese mismo año y ha tenido hasta la fecha dos reediciones, en 2001 y 2002.

La lectura de este trabajo es compleja, por lo que nos ha parecido importante señalar algunos puntos que pueden facilitar la comprensión general a aquellos lectores que no están familiarizados con estos temas y este lenguaje. El punto central del trabajo podría plantearse de la siguiente manera: la conciencia es un fenómeno referencial, pues siempre es conciencia de... algo, y tener conciencia de... algo, es una experiencia, entendiéndolo por tal algo que nos pasa. Lo sorprendente es que eso que experimentamos son las cosas del mundo y nuestro modo de estar en medio de ellas. Cuando nos referimos a las cosas del "mundo", como el computador, el edificio de enfrente o el río Mapocho, nos parece que son objetos de un mundo que está ahí y que nosotros encontramos ya hecho al referirnos a él. Si tales cosas son objetos, nosotros –los que experimentamos– somos "sujetos" de la experiencia en cuestión. La distinción sujeto-objeto es históricamente compleja y no tiene nada de obvio. En su origen la palabra sujeto se origina en el prefijo "sub", que en latín significa "bajo", "debajo", y al mismo tiempo sujeción a algo (por ejemplo a alguna forma de autoridad): así, dicese subiectus tanto a los "lugares bajos, a los valles, como a la persona sumisa". Esta idea

¹ Este artículo fue publicado originalmente en el *Journal of Consciousness Studies*, 1999, 6, Nº 2-3: 1-14. Traducción y publicación en GU autorizada por Jonathan Shear (autor), y Anthony Freeman (Managing Editor). Traducción desde el inglés realizada por Carolina Ibáñez H.

² Francisco Varela era PhD en biología de la Universidad de Harvard. Sus intereses eran la intersección entre neurociencia cognitiva, filosofía de la mente y matemáticas, áreas en las que sus contribuciones han sido conocidas a través de numerosas publicaciones, incluyendo el libro *The Embodied Mind* en coautoría con E. Thompson y E. Rosh (Traducción al castellano: *De cuerpo presente*, Gedisa, Barcelona, 1992). Hasta el momento de su muerte, ocurrida en 2002 a los 56 años de edad, se desempeñaba como Senior Researcher en el National Centre for Scientific Research de Paris.

³ Jonathan Shear es editor del *Journal of Consciousness Studies* y enseña filosofía en la Virginia Commonwealth University. Es PhD de la UC Berkeley y recibió la beca Fulbright para estudiar filosofía de la ciencia en la London School of Economics. Ha complementado su trabajo analítico con la práctica de procedimientos experienciales orientales por cerca de treinta años. Sus publicaciones incluyen libros y artículos de filosofía, psicología y religión.

de “hundimiento” se entiende fácilmente en castellano si pensamos en palabras como *subyugar*, *súbdito* o *subordinado*, puesto que todas ellas ponen el acento en un contexto de déficit de autonomía y por lo tanto de una patente fragilidad. Mas, por otro lado, “*subiecto*” significa “poner, meter debajo” y tiene con ello el carácter de “fundamento”; de lo que sostiene, de lo que “*subyace*” a aquello que más patentemente aparece. Este doble sentido, de hundimiento y fundamento al mismo tiempo, no es una mera contradicción, si pensamos que el hundimiento puede ser entendido como una carencia y por lo mismo como el fundamento de una necesidad: de la necesidad de completar, de rellenar, de moverse en búsqueda de la plenitud. Esa que tienen los objetos.

Por su parte, “*objetivo*” en latín es lo perteneciente o relativo al “objeto en sí”, y no a nuestro modo de pensar o necesitar. El “objeto es “*des-interesado*”, es autónomo, suficiente, compacto, “*desapasionado*” y cuya existencia está por “fuera” del sujeto que conoce, y que por lo tanto puede ser materia de conocimiento o sensibilidad para él, aquello que le sirve de asunto a sus facultades. Pero *objectus* es también la acción tética, es decir, de “poner delante”, de “oponer resistencia”, de obstáculo, de barrera, así por ejemplo, como cuando “*objetamos esto o aquello*”.

Esta visión clásica es rechazada por diferentes formas de la epistemología contemporánea y también por los autores de este artículo. Gran parte de esas objeciones provienen del enriquecimiento importante que significó la noción de “*intencionalidad*” iniciada por Brentano y desarrollada ampliamente por Husserl. Recordemos que “*intencio*” es “*tender un puente*”, y en este caso un puente entre el acto (psíquico) y su estar inevitablemente dirigido a “*algo*”: así, amar es amar “*algo*”, desear es desear “*algo*”, pensar es pensar “*algo*”. Ese “*algo*” es la referencia “*objetiva*” de tales actos de amar, desear o pensar. En el pensamiento de Husserl, la Noésis (los actos) está indisolublemente ligada al Noema (los objetos de esos actos) y ese puente está formado por un significado o sentido. Ya no se trata de un ente subjetivo puesto en contacto con un ente objetivo, sino de una totalidad compleja e indisoluble y único modo de ser posible para una conciencia: el complejo noético-noemático

El paso siguiente y ampliamente conocido es dado por Heidegger, el que no es relevante al trabajo que ahora presentamos. Sin embargo, es imposible no señalar que en este último autor la distinción sujeto-objeto no tiene cabida. Francisco Varela, desde los inicios de su carrera, pensó que el mundo “*objetivo*” no es más que una construcción de la experiencia que cada ser vivo tiene al acoplarse a un entorno, y actuar (enactuar un mundo) de acuerdo a su propia estructura y dinámica. No hay por lo tanto un “*mundo en sí*”, allí, esperando ser descubierto, como asume gran parte del pensamiento científico contemporáneo.

Para los autores de este trabajo, en importante medida el problema consiste en que la conciencia ha estado en manos de la filosofía o de la especulación y ha sido un tema resbaloso a los ímpetus de la ciencia. Lo que Varela y Shear (y numerosos otros) intentan generar es un acceso científico al estudio de la conciencia. Para hacerlo, se ven en la necesidad de establecer una “*manera*”, un método que permita que estas experiencias en primera persona –lo que a mí me pasa– puedan ingresar al campo de la ciencia, y de ese modo establecer un enlace confiable con los objetos más tradicionales de ella, estos últimos obtenidos a través de metodologías en tercera persona –lo que pasa allí fuera–, y por lo tanto, tratados como aquello que en inglés decimos con la expresión “*it*”. Para la psicología y la psiquiatría el tema de la mente, la conciencia y la experiencia subjetiva es sin duda fundamental, razón por la cual publicamos este trabajo aquí.

Por eventos en primera persona nos referimos a la experiencia vivida asociada con sucesos cognitivos y mentales. A veces también se utilizan términos como “conciencia fenomenológica” o incluso “qualia”,⁴ pero es natural hablar de “experiencia consciente” o simplemente “experiencia”. Los términos implican aquí que el proceso en estudio (visión, dolor, memoria, imaginación,

⁴ Generalmente se usa la expresión “qualia” para señalar los fenómenos que nos son accesibles de manera consciente. Por ejemplo, la rugosidad de una tela bajo mi tacto, o un dolor en el abdomen, o estar furioso, o resolver una ecuación de segundo grado. En todos esos casos yo soy alguien que experimenta algo que habitualmente llamamos “subjetivo”, algo “para mí”. Muchas veces el problema es establecer qué relación existe entre esos fenómenos y lo que designamos como “objetivo”, por ejemplo el mundo físico o nuestro propio cuerpo (N. del E.).

etcétera) aparece como relevante y manifiesto para un “self” o “sujeto” que puede proporcionar una descripción, pues estos tienen un lado “subjetivo”. En contraste, las descripciones en tercera persona se ocupan de las experiencias descriptivas asociadas con el estudio de otros fenómenos naturales. Aunque siempre han existido agentes humanos en la ciencia que producen y proporcionan descripciones, los contenidos de tales descripciones no están clara o inmediatamente ligados a los agentes humanos que las generan. Sus características definitorias se refieren a las propiedades de efectos mundanos sin una manifestación directa en la esfera experiencial-mental: sólo pueden estar vinculados a esta esfera indirectamente (por vía de la experiencia efectiva de laboratorio, los modos de comunicación científica y así sucesivamente). Tales descripciones “objetivas” efectivamente poseen una dimensión subjetiva-social, pero esta dimensión está oculta al interior de las prácticas sociales de la ciencia.

INTERNO-EXTERNO: UNA DIVISIÓN ENGAÑOSA

La referencia ostensible y directa de estas prácticas sociales es hacia lo “objetivo”, hacia el “exterior”, a los contenidos de la ciencia actual, referidos a distintos fenómenos naturales, como ocurre en la física y la biología. La historia y filosofía de la ciencia recientes a menudo sugieren que esta aparente objetividad no puede caracterizarse como en referencia a las cosas—allá-afuera, independiente de los contenidos mentales-aquí-adentro. La ciencia está permeada por las regulaciones sociales y de procedimiento que caben bajo el nombre de *método científico*, que permite la constitución de un cuerpo de conocimiento compartido acerca de los objetos naturales. La pieza clave de esta constitución es la verificación y validación pública, de acuerdo a complejos intercambios humanos. Lo que tomamos por objetivo es lo que puede ser “transformado” desde una narrativa individual a un cuerpo de conocimiento regulado. Ineludiblemente, este cuerpo de conocimiento es en parte subjetivo —ya que depende de la observación y experiencia individual— y en parte objetivo —ya que es acotado y regulado por los fenómenos naturales empíricos.

Este breve repaso de que lo subjetivo ya se encuentra implícito en lo objetivo, acentúa la necesidad de escudriñar desde cerca la distinción heredada de que lo objetivo y lo subjetivo forman una demarcación absoluta entre lo interno y lo externo. *Mutatis mutandis*, tratar con los fenómenos subjetivos no es lo mismo que manejar experiencias puramente privadas, como frecuentemente se asume. Lo subjetivo está intrínsecamente abierto a la validación inter-subjetiva, pero sólo si nos proveemos de algún método y algún procedimiento para tal efecto. Nuestro propósito central en esta Edición

Especial⁵, dedicada a las metodologías en primera-persona, es precisamente revisar algunos de los principales enfoques actuales que intentan generar un fundamento para la constitución de una ciencia de la conciencia, que incluya la experiencia subjetiva, en primera-persona, como un componente explícito y activo.

PRIMERA Y TERCERA: LA NECESARIA CIRCULACIÓN

Así planteada la pregunta, el siguiente punto a proponer se refiere al estatuto de las descripciones en primera-persona. En un sentido básico, la respuesta no puede ser dada *a priori*, y sólo puede desplegarse desde exploración actual de este ámbito de fenómenos, como en el caso de los artículos incluidos aquí. Sin embargo, nos permitimos plantear de entrada algunos asuntos espinosos, para así evitar recurrentes malos entendidos.

En primer lugar, explorar descripciones en primera-persona no es lo mismo que afirmar que las descripciones en primera-persona contienen algún tipo de acceso *privilegiado* a la experiencia. Ninguna presunción de algo inmodificable, final, fácil o apodíctico acerca de los fenómenos subjetivos debiera plantearse aquí. Asumir lo contrario es confundir el carácter inmediato del *darse* de los fenómenos subjetivos, con su modo de *constitución* y *evaluación*. Se podría haber ahorrado mucha tinta haciendo la distinción entre la irreductibilidad de las descripciones en primera persona, y su estatus epistémico.

En segundo lugar, un punto crucial en esta Edición Especial ha sido subrayar la necesidad de vencer

⁵ Los autores se refieren a la Edición Especial del *Journal of Consciousness Studies*, señalada en la nota del editor.

la actitud de “sólo echar un vistazo” en relación con la experiencia. La aparente familiaridad que poseemos respecto a la vida subjetiva, debe subordinarse a un cuidadoso examen de aquello a lo que podemos acceder y de aquello que no, y de cómo esta separación no es rígida sino flexible. Es aquí donde la metodología aparece como crucial: sin un examen sostenido no podemos realmente producir descripciones fenomenales lo suficientemente ricas y sutilmente interconectadas, en comparación con las descripciones en tercera-persona. La pregunta principal es: en realidad, ¿cómo se *hacen* estas descripciones? ¿Existe evidencia de que *puedan* hacerse? ¿Y si es así, con qué *resultados*?

En tercer lugar, sería inútil quedarse con las descripciones en primera-persona en forma aislada. Necesitamos armonizarlas y acotarlas mediante la construcción de vínculos apropiados con los estudios en tercera-persona. En otras palabras, no nos interesa un debate más acerca de las controversias filosóficas que rodean la escisión entre primera-persona y tercera-persona (a pesar del gran volumen de literatura ya existente). Para hacer esto posible buscamos metodologías que puedan ofrecer un puente abierto hacia las descripciones objetivas basadas en la evidencia empírica, lo que frecuentemente implica una intermediación, una posición en segunda persona, tal como lo explicaremos a continuación. El resultado global de este esfuerzo debería ser el avance hacia una perspectiva integrada –o global– de la mente, perspectiva en la que ni la experiencia subjetiva ni los mecanismos externos tengan la última palabra. Esta perspectiva global requiere, por lo tanto, establecer explícitamente *las restricciones mutuas*, y una influencia y determinación recíprocas (Varela, 1996). En breve, nuestra posición respecto a las metodologías en primera-persona es ésta: no salga de casa sin ellas, pero no olvide traer consigo también las descripciones en tercera-persona. Este enfoque pragmático y con los pies en la tierra, establece el tono de los artículos que siguen. En suma, lo que emerge de este material es que, a pesar de todo tipo de ideas recibidas en estas materias e irreflexivamente repetidas en la literatura reciente sobre filosofía de la mente y ciencia cognitiva, los métodos en primera-persona están disponibles y pueden producir un impacto fructífero sobre la ciencia de la conciencia. El sustento real de ellas no está en argumentos *a priori* sino en realmente señalar ejemplos explícitos de conocimiento práctico, es decir, en el estudio de casos.

III LA NOCIÓN DE DATOS FENOMÉNICOS

La noción de datos fenoménicos puede proporcionar un terreno común entre la primera y la tercera perso-

nas para las cuestiones metodológicas recién planteadas, y por lo tanto cabe aquí discutir brevemente esta noción, dado su rol clave en este Número Especial. Un gran volumen de literatura moderna está dirigido a la “brecha explicativa” entre la mente computacional y la mente fenomenológica,⁶ utilizando la terminología de Jackendoff (1987). Como hemos señalado, esta última está expresada de varias maneras: como subjetividad, conciencia o experiencia. Es importante examinar estos diferentes conceptos y observar cómo se relacionan con aquel más básico de *datos fenoménicos* (Roy et al., 1998).

A pesar de la variedad de la terminología en uso, parece haber consenso respecto a que la expresión de Thomas Nagel “en qué consiste ser” logra capturar bien lo que está en juego. Claramente “en qué consiste ser” un murciélago o un ser humano se refiere a como las cosas (todas) aparecen, si se es un murciélago o si se es un ser humano. En otras palabras, se trata sólo de otra manera de referirse a lo que los filósofos han denominado desde los Pre-socráticos, fenomenalidad. Un fenómeno, en el sentido más original de la palabra, es una aparición (*appearance*) y por lo tanto, algo relacional. Es lo que algo es para otra cosa; es un *ser para*, en oposición al ser en sí mismo, independientemente de su aprehensión por parte de otra entidad.

La fenomenalidad ciertamente es un hecho crucial en el dominio de los seres vivos. Por ejemplo, un organismo con un sistema sonar como el murciélago no percibe lo que un organismo equipado con un sistema visual como el hombre: el mundo externo presumiblemente se ve muy diferente para ambos. En forma similar, aunque en menor grado, se puede esperar que difiera la experiencia de dos individuos pertenecientes

⁶ En este artículo estamos usando una triple distinción entre las expresiones fenomenal, fenomenológico y Fenomenología. La primera es un término amplio y general usado tanto en las discusiones en primera como en tercera persona, y se refiere a cualquier cosa que esté disponible para ser examinada. Este concepto está definido en esta sección. Por su parte, la palabra “fenomenológico” ha sido repetidamente usada de una manera general para designar a la experiencia consciente y a la subjetividad (por ejemplo, por R. Jackendoff, en su trabajo pionero, y por algunos de los participantes de este Número Especial). Este amplio uso de las palabras debe ser claramente distinguido de los trabajos basados en la tradición filosófica de la Fenomenología, en los que la descripción “fenomenológica” está necesariamente sustentada en la “reducción” [*epojé* fenomenológica], tal como es presentada en los trabajos de la Sección II de este número.

a la misma especie. De acuerdo a esto, es justo decir –como exclaman los adeptos al argumento de la brecha explicativa– que la ciencia cognitiva generalmente aparece como una teoría de la mente, que deja fuera a la fenomenalidad o a la subjetividad, ya sea porque no intenta dar cuenta de ella o porque no logra dar cuenta adecuadamente.

Sin embargo, estas nociones requieren de mayor refinamiento para realmente hacer comprensible la idea en cuestión. Y aquí es donde se debe introducir la noción de conciencia. El progreso de la ciencia cognitiva (así como el desarrollo del psicoanálisis) nos ha familiarizado con la idea de que algo puede ocurrir para un sujeto y ser en ese sentido subjetivo y, sin embargo, no ser accesible para él. Naturalmente, describimos tal caso diciendo que el sujeto no está consciente del fenómeno en cuestión. Por lo tanto, debe introducirse una distinción entre fenómenos conscientes y no-conscientes, o nuevamente, entre subjetividad consciente y subjetividad sub-personal. La noción de “conciencia en sí” está, en primera instancia, claramente destinada a designar el hecho de que el sujeto conoce acerca de..., que está informado acerca de..., o dicho con otras palabras, que se “da cuenta” (*is aware*) del fenómeno.

Pudiera ser tentador fundir los conceptos de datos fenoménicos y subjetividad consciente. Pero la noción de fenómenos no-conscientes o sub-personales habla en contra de esa posibilidad: existen, por ejemplo, numerosas instancias donde percibimos fenómenos de manera pre-reflexiva, sin estar conscientemente alerta de éstos, pero donde un “gesto” o método de examen los clarificará o incluso traerá estos fenómenos pre-reflexivos a la escena. Lo que está siendo objetado aquí es la ingenua suposición de que la línea de demarcación entre lo estrictamente sub-personal y lo consciente es fija.

Seguramente no se le ha escapado al lector el hecho de que todo este número especial del JCE se basa en la conclusión (suposición) de que la experiencia vivida es irreductible, es decir, que los datos fenoménicos no pueden ser reducidos o derivados desde la perspectiva en tercera-persona. Estamos muy conscientes de que los trabajos aquí presentados están lejos de ser consensuales, y sería superficial intentar resolver aquí esa situación. Sin embargo, sería justo darle al lector los tres elementos principales sobre los que se sustenta la suposición de irreductibilidad.

En primer lugar, aceptar la experiencia como un dominio a explorar es aceptar la evidencia de que la vida y la mente incluyen aquella dimensión en primera-persona, la que es un sello en nuestra continua existencia. Privar nuestro examen científico de este dominio fenoménico conduce a amputar a la vida humana de

sus constituyentes más íntimos, o a negarle a la ciencia un acceso explicativo hacia éstos. Y, ambas cosas, son insatisfactorias.

En segundo lugar, la experiencia subjetiva se refiere, a nivel del *usuario* de sus propias cogniciones, intenciones y aconteceres, a una práctica corriente. Yo sé que mis movimientos son productos de series coordinadas de contracciones musculares. Sin embargo, la actividad de mover mi mano opera sobre la base de la emergente escalada de planes motores que aparecen ante mí, como agente-usuario activo, en la forma de *intenciones* motoras, y no como tonos musculares, los que sólo pueden ser observados desde una posición en tercera-persona. Esta dimensión práctica es la que hace, en principio, posible la interacción de la experiencia subjetiva con descripciones en tercera-persona (lo que no ocurre con las descripciones abstractas de sillón, tan comunes en la filosofía de la mente).

En tercer lugar, la experiencia en las prácticas humanas es el punto de acceso privilegiado para el *cambio* mediado por intervenciones profesionales de todo tipo, tales como la educación y el aprendizaje, los deportes, el entrenamiento y la psicoterapia. En todos estos dominios existe abundante evidencia, no sólo de que el ámbito de la experiencia es esencial para la vida y actividad humanas que involucren el uso de la propia mente, sino de que el dominio experiencial puede ser explorado, como podemos ver en las transformaciones mediadas por prácticas específicas y en las interacciones humanas en escenarios definidos (planes de entrenamiento, preparación deportiva, sesiones psicoterapéuticas). Nuevamente, necesitamos poner en interrogante la suposición de que la línea de demarcación entre lo estrictamente sub-personal y lo consciente es fija y dada de una vez y para siempre. Las metodologías en primera persona incluyen como dimensión fundamental el sostener que esta línea es movable, y que se puede hacer mucho con la zona intermedia. Explorar lo pre-reflexivo representa una fuente rica y ampliamente inexplorada de información y datos, con consecuencias dramáticas.

LO QUE EL LECTOR ENCONTRARÁ EN ESTE NÚMERO ESPECIAL

Habiendo cubierto el terreno básico, es el momento de realizar un breve *tour* por el material presentado en este Número Especial. Hemos retenido tres tradiciones metodológicas existentes, las que dan origen a tres secciones:

- Sección I: el enfoque introspectivo, derivado de la psicología científica;

- Sección II: el método de reducción fenomenológica, derivado de la tradición filosófica de la fenomenología y la psicología fenomenológica;
- Sección III: la pragmática de las prácticas de meditación, derivadas de las tradiciones Budistas y Védicas.⁷

En la Sección I el artículo de apertura de Pierre Vermersch establece el tono de toda esta empresa. En él, rastrea la historia temprana del uso disciplinado de la introspección en psicología hasta los orígenes de la psicología científica y las malogradas escuelas del introspeccionismo ligadas a los nombres de Wundt y Titchener, entre otros. Queda claro el punto que establece Vermersch: cuando retrocedemos para ver lo que ellos realmente hicieron (en vez de depender de fuentes secundarias), escasamente podemos objetar a estos investigadores dado su espíritu de innovación, rigor metodológico, o riqueza de observaciones empíricas. Permanece entonces la pregunta: ¿por qué no originaron una tradición de trabajo, ligándose eventualmente a la ciencia cognitiva contemporánea? La respuesta es seguramente compleja, pero uno de los puntos clave que señala Vermersch es que estos investigadores fueron engañados por la aparente simplicidad de la tarea, que oscurece el necesariamente sutil *know-how*, incluyendo el importante rol de la mediación

Claire Peugeot retoma desde donde queda Vermersch, explorando un ejemplo específico que muestra en detalle cómo aparecen las dificultades, y qué tipo de métodos se puede adoptar para superarlas. Ella ha escogido abocarse a un asunto espinoso pero importante: la experiencia intuitiva. Los resultados que presenta son un testimonio de que los métodos introspectivos cuidadosos son un componente esencial para investigar la experiencia.

Finalmente, en esta sección damos espacio a un cuerpo de conocimiento práctico, en el que Carl Ginsburg muestra que la introspección cumple un rol no como herramienta de investigación sino en el área de

las disciplinas aplicadas, tales como la educación, la terapia, la administración, y así sucesivamente. De hecho, son estas áreas, articuladas durante el pasado medio siglo, las que representan las fuentes más abundantes de conocimiento práctico acerca de la experiencia humana. Ginsburg trae a colación algunos de los elementos clave respecto a cómo y por qué del interés de un cliente en trabajar con su experiencia vivida en la tradición de la transformación somática iniciada por Moshe Feldenkrais.

La sección II se basa en la más importante escuela de pensamiento occidental en la que la experiencia y la conciencia son consideradas esenciales: la fenomenología tal como es inaugurada por Edmund Husserl en el cambio del siglo XIX al XX, y elaborada en varias direcciones desde entonces. El propósito principal del trabajo de apertura de Natalie Depraz es, sin embargo, exponer la base del método que da origen a la fenomenología: la reducción fenomenológica. En la medida en que tal reducción está ligada al gesto introspectivo y que la fenomenología se ocupa del contenido experiencial, el entrecruzamiento entre esta tradición filosófica y la psicología introspectiva es evidente. Depraz pone en evidencia la manera en que la reducción es una práctica orientada a las necesidades del análisis filosófico, pero aun así, se entrecruza con la psicología fenomenológica. La principal diferencia entre la psicología introspectiva y la fenomenología es su intención. El psicólogo está motivado por la investigación, busca protocolos y objetos que puedan ser aislados en el laboratorio, y busca establecer resultados empíricos que puedan vincularse a correlatos neurales. El fenomenólogo está interesado en el contenido mental mismo, pero con el fin de explorar su significado más amplio y su lugar en áreas humanas comunes, tales como la temporalidad, la inter-subjetividad y el lenguaje.

A partir de esta perspectiva, Francisco Varela intenta abordar la experiencia de la conciencia del tiempo presente en la temporalidad humana, con el propósito de encontrar puentes con las ciencias naturales. Lo central en este artículo es establecer si la descripción fenomenológica nos puede ayudar, tanto a validar como a restringir, los correlatos empíricos disponibles a partir de las herramientas modernas de la neurociencia cognitiva y la teoría dinámica de sistemas.

El trabajo de William James es merecidamente citado como fuente de gran parte del resurgimiento del interés en la psicología de la conciencia; aporta un introspeccionismo o fenomenología de carácter propio. La contribución de Andrew Bailey trae a luz cómo la aproximación Jamesiana a la primera-persona se manifiesta en sus estudios cerca del tiempo interno como

⁷ Tradiciones Budistas y Védicas: el budismo es una religión y una filosofía, basada en las enseñanzas de Siddhartha Guatama, el Buda. Las creencias del Budismo incluyen las "cuatro nobles verdades": el sufrimiento existe, el sufrimiento es causa de los deseos, el sufrimiento cesa cuando los deseos cesan, y se puede lograr liberación del sufrimiento siguiendo "el noble camino" de ocho etapas. Védico es sinónimo de Hinduismo, que es el sistema de pensamiento que ha evolucionado a partir de los Vedas, textos que se remontan al siglo VI a.C. (N. del T.)

“partes transicionales” del flujo de la conciencia. Los vínculos y discrepancias con otros métodos destacados en este Número Especial deben aún ser extraídos de manera más precisa.

La contribución de Jean Naudin y sus colegas se enfoca a asuntos análogos en el ámbito de la comunicación humana en psiquiatría. Su punto es que en particular la experiencia esquizofrénica induce una forma de reducción con la que el clínico debe trabajar para entrar en su rol de terapeuta. Aquí se muestra otro caso de prácticas humanas –más que de investigación– donde los métodos en primera-persona aparecen como importantes.

En la sección III Allan Wallace nos presenta la descripción de una práctica fundamental en la tradición Budista, la práctica de mantenerse en autoconciencia (*samatha*) y su gradual despliegue hacia su estado “natural”, desprovisto de las habituales conceptualizaciones (*mahamudra*). En este Número Especial podemos dejar completamente de lado la motivación y valores subyacentes a tales prácticas y tradiciones Budistas. El punto es enfatizar que, por sus propias razones, las tradiciones Budistas han acumulado una amplia experticia en entrenar la mente y cultivar su habilidad de reflexión e introspección. Lo han hecho así a través de los siglos, y han expresado algo de su observación en términos no muy alejados de la psicología introspectiva o de la psicología fenomenológica (de acuerdo a quien leamos). Sería un gran error del chauvinismo occidental negar la calidad de los datos de tales observaciones y su potencial validez. No obstante, el intento de integrar las prácticas de meditación Oriental y sus resultados a la cultura Occidental plantea serios problemas de interpretación y validación empírica.

La contribución de Jonathan Shear y Ronald Jevning apunta precisamente a este asunto. En ella examinan reportes de experiencias de “conciencia pura” asociadas con la Meditación Trascendental (MT) y los procedimientos de meditación Budista Zen en términos de congruencias trans-culturales y trans-tradicionales de los reportes verbales, además del examen de laboratorio de sus correlatos fisiológicos.

LA NOCIÓN DE MÉTODO

Podemos, a esta altura, comenzar a esbozar lo que es un método para todas estas tradiciones. En esta primera etapa de aproximación podemos decir que existen al menos dos dimensiones principales que deben estar presentes para que un método sea considerado como tal:

1. proveer un procedimiento claro para acceder a algún dominio fenoménico.
2. proveer una manera clara para su expresión y validación dentro de una comunidad de observadores familiarizados con el procedimiento tal como está descrito en el punto 1.

Manteniendo en mente que la distinción entre experimentar (siguiendo un procedimiento) y validar (siguiendo un intercambio intersubjetivo regulado) no es absoluta, el material presentado se puede esquematizar de la siguiente manera:

	Método	Procedimiento	Validación
1	Introspección	Atención durante una tarea definida	Relatos verbales, mediada
2	Fenomenología	Reducción-suspensión	Invariantes descriptivos
3	Meditación: Samatha; Mahamudra; Zen; TM	Atención sostenida; Conciencia espontánea Suspensión de la actividad mental	Descripciones tradicionales, Descripciones científicas

Por supuesto, deberíamos añadir que esta tabla es sólo un entrecruzamiento del conocimiento actual, y no se debería vacilar en evaluar las relativas fortalezas y debilidades de cada método. Tentativamente los evaluaríamos así:

	Evaluación del procedimiento	Evaluación de la validación
1	Mediano, requiere mejoría	Mediana, buen uso de protocolos
2	Mediano, requiere mejoría	Mediana, algunos ejemplos útiles
3	Bueno, métodos detallados	Históricamente rica, a veces se basa excesivamente en relatos internos, algunos buenos protocolos científicos, se necesitan más

En breve, nuestra conclusión global es que existen suficientes resultados útiles a mano como para plantear que los métodos en primera-persona no son una quimera.

ESBOZO DE UNA ESTRUCTURA COMÚN^{8, 9}

Contenido y Acto Mental

A esta altura de nuestra presentación está implícito que todos estos métodos pueden ser legítimamente incorporados a un registro común, en la medida en que comparten algunas estructuras nucleares. Es entonces el momento de probar y entregar algunos indicadores de tales coincidencias.

Consideremos la situación de un sujeto en un contexto experimental, a quien se le pide desempeñar una tarea explícita. Durante la realización de la tarea la persona experimenta algo, a lo que, siguiendo a Vermersch, llamaremos contenido vivido C1, el que será una referencia para lo que vendrá a continuación. En el contexto de la tarea, se le solicita a la persona (con o sin mediación) que examine a (que describa, analice y/o tome conciencia de.. o que atienda a...) C1. Para que esto suceda, durante un breve período C1 pasará entonces a formar parte de una nueva experiencia: el examen de la propia mentación generará un estado C2, un nuevo estado mental producto de este nuevo acto y que típicamente tendrá nuevos elementos, caracterizados por la manera particular de acceso a C1. Es importante destacar que para que aparezca el par C1-C2 necesariamente debe haber una redirección del pensamiento, una detención, una interrupción de la actitud natural¹⁰ que normalmente está siempre referida a sus propios contenidos.¹¹

El elemento nuclear que aparece en esta estratificación, y que es común a todos los métodos en primera persona, es la clara distinción entre el *contenido* de un acto mental (por ejemplo, se me pide describir mi casa)

y el proceso a través del cual tales contenidos aparecen (como me surge la imagen requerida). No mantener en la mira esta distinción fundamental es fuente de gran confusión. Para ser exactos, los métodos señalados anteriormente muestran algunas diferencias. Los primeros dos tipos involucran una atención enfocada en el contenido, es decir, están orientados hacia la adquisición de algún conocimiento o *insight*. En ellos el aprendizaje exitoso de un método siempre es concomitante a la internalización de tal ampliación de C1 a C2 de manera cómoda. Los métodos del tercer y cuarto tipo son más sutiles. En las etapas iniciales del entrenamiento en autoconciencia (*mindfulness* o *samatha*), es crucial el rol de la atención hacia el contenido mental inmediato. Pero a medida que el ejercicio se desarrolla, el contenido como tal se vuelve menos central que la cualidad de la presencia conciente en sí misma, tal como se enfatiza en las técnicas de *Mahamudra-Dzogchen*. La tradición Védica de MT, Dzogchen y Budismo Zen y algunas prácticas del Budismo Vajrayana, se plantean desde su mismo inicio carentes de interés respecto al contenido (más allá de lo requerido para que el método en sí pueda ejecutarse). Aquí la meta es desarrollar el método hasta que este se aniquile a sí mismo, proporcionando estados de conciencia "pura" (sin contenido).

Debería notarse que los métodos aquí representados frecuentemente arrojan descripciones en primera persona que aparecen como planas y pobres. Esta es una de las quejas recurrentes de aquellos que critican tales descripciones, y en realidad no se equivocan. Lo que falta aquí es la continuación del proceso, lo que involucra un desplazamiento desde la actitud natural, para apuntar directamente a C2. Esto, a su vez, moviliza una segunda fase, donde se hace evidente que a partir

⁸ Esta sección toma de manera importante lo desarrollado en un libro que Francisco Varela ha escrito en colaboración con Natalie Depraz y Pierre Vermersch y que se publicará próximamente. Agradecemos a ambos por permitirnos presentar algunas de esas ideas en esta Introducción.

⁹ Ese libro no alcanzó a ser visto por Francisco Varela. Actualmente está en circulación. Depraz N, Varela F, Vermersch P. *On Becoming Aware*. John Benjamins Publishing Company, Philadelphia, 2003 (N. del E.)

¹⁰ Aquí los autores se están refiriendo a la "actitud natural" en el sentido desarrollado por Husserl. Lo que están describiendo es uno de los momentos de la "reducción fenomenológica" planteada por el filósofo, y que él denominaba "principio de la reflexividad". Es decir, habitualmente nuestra conciencia está dirigida hacia los objetos percibidos, imaginados o recordados (que los autores llaman C1), pero los actos de percibir, imaginar o recordar quedan en sordina. Al retenerlos por un momento, y dirigir la conciencia hacia ellos, esos actos pasan ahora a ser objetos de esa nueva conciencia (C2), a la que Husserl denominaba "conciencia reflexiva". Para una ampliación ver: Ojeda, C. *La tercera etapa: ensayos críticos sobre psiquiatría contemporánea*. Ed. Cuatro Vientos, Santiago, 2003 (Capítulo II) (N. del E.)

¹¹ Menos común todavía es la posibilidad de ir más allá a una tercera etapa, en la cual C2 pase a ser objeto de una nueva experiencia C3, es decir, la introspección de la introspección. En una primera mirada esto parece un recurso al infinito, pero es todo lo contrario: en la medida en que todo esto está ocurriendo en un breve periodo, los niveles de examen paran ahí. La experiencia muestra claramente que el estado C2 es ya un esfuerzo, y para obtener el estado C3 uno necesita una atención sostenida altamente entrenada.

de la suspensión inicial [de la actitud natural], un campo nuevo, inicialmente vacío, se va llenando progresivamente con datos fenomenológicos nuevos. Esta es la etapa del descubrimiento, o de relleno experiencial, y requiere una disciplina sostenida para su logro. La aparente facilidad para acceder a la experiencia propia es lo que nos desvía: el relleno hecho posible por la suspensión tiene su propio tiempo de desarrollo que requiere un adecuado cultivo y ser dado a luz pacientemente. Todos los métodos (y los practicantes individuales) tienen, sin embargo, su propio tiempo de desarrollo, que puede variar enormemente.

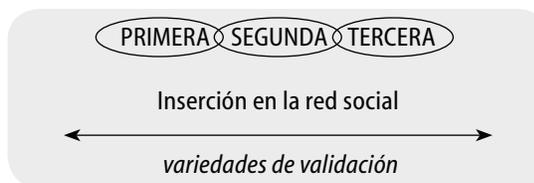
Segunda-persona

El establecer un método requiere, por lo tanto, de la creación de medios para sortear estas dificultades. Nuevamente cada tradición ha encontrado sus propios medios, los que varían sustancialmente. Sin embargo, todos ellos comparten un descubrimiento, a saber, que para familiarizarse con un método particular se requiere de "mediación." Por mediación entendemos aquí a otra(s) persona(s) que ocupan una curiosa posición intermedia, entre la primera y segunda posición, de allí el nombre de *posición en segunda-persona*. Un mediador, si bien es periférico a la experiencia vivida o C1, sin embargo toma la posición de aquel que ha estado ahí en cierta medida, y así puede entregar indicaciones y entrenamiento.

La posición en segunda-persona tiene un lugar prominente en todas las tradiciones invocadas en este Número Especial, con la excepción de las ciencias naturales, donde aparece sólo cuando se analiza el proceso social del aprendizaje, y el investigador busca la mediación de un tutor más experimentado para mejorar y progresar en su destreza como científico. Aun cuando es común otorgar importancia al linaje del entrenamiento que un científico ha seguido como investigador, la atención sobre esta mediación en segunda-persona desaparece en el momento en que éste publica alguno de sus trabajos en una revista científica.

En resumen, las tres posiciones (primera, segunda y tercera personas) no se estructuran tanto en relación al contenido al que se dirigen, como en relación a la manera en la que *aparecen* insertas en la red de intercambios sociales. Son los roles particulares que adoptan los agentes sociales en cada caso los que determinan su pertenencia a una u otra posición, con gradaciones. No estamos, por lo tanto, preocupados de la oposición dual entre lo privado y lo público, o de lo objetivo y lo subjetivo. Lo que sí nos interesa son los asuntos de interpretación de los resultados de las investigaciones en

primera-persona como datos válidos, y aquí la manera en que se relacionan las tres posiciones es de crucial importancia. Figurativamente, la situación puede ser descrita de la siguiente manera:



Expresión y Validación

Es precisamente porque la validación se apoya en la manera en que está constituida la red intersubjetiva que estas tres posiciones necesariamente están marcadas por gradaciones. En otras palabras, la triple distinción entre posiciones es, en cierta medida, una conveniencia descriptiva. De hecho, pareciera que cada una de ellas está a su vez estratificada en función del énfasis que se pone en lograr un modo particular de validación. Reexaminemos las tres posiciones desde esta nueva perspectiva.

La tercera-persona, tomada como el observador promedio del discurso científico, enfatiza hasta el extremo el aparente dualismo entre lo interno y lo objetivamente externo, y es la base del reduccionismo científico en todas sus formas. Las ciencias cognitivas representan, sin embargo, un desafío intrínseco a esta forma "pura" de ciencia objetiva, ya que el tema en estudio implica directamente a los agentes sociales en sí mismos. Se trata, por tanto, de un caso singular, completamente ausente en todos los otros dominios de las ciencias naturales. Aun así, en la medida que su contenido científico está fuertemente enfocado hacia las operaciones bioquímicas y neurales, la cuestión de la persona (primera, segunda, tercera), no se hace urgente, dado que en estudios humanos, como en los de otros animales, la conducta (incluyendo la conducta verbal) es una parte integral de los datos relevantes que se pueden estudiar en el marco de los registros y mediciones clásicos, sin que necesariamente sean tomados como expresiones de vida mental.

Sin embargo, la imputación de un correlato mental a tales fenómenos verbales o conductuales es un asunto diferente y, justamente, el conductismo basó su programa de investigación en hacer precisamente esta distinción entre conducta y subjetividad. En la práctica, la mayoría de los neurocientíficos cognitivos hacen de esto una distinción de principio, y asumen, de una manera más o menos explícita, que tal conducta proviene de un

agente o sujeto cognitivo, sin elaborarlo mayormente. Así, aunque tales prácticas se encuentran estrictamente dentro de las normas de las descripciones en tercera-persona, ya insinúan la posición y preocupación de las otras formas, de una manera que no ocurre en el estudio de las células o de los cristales. Esta es la razón por la cual distinguimos a la ciencia cognitiva como implicando una estratificación dentro de la posición en tercera-persona que bordea una posición en segunda-persona.

Desde una posición en segunda-persona, lo que aparecía meramente como conducta externa ahora se considera explícitamente como huellas o manifestación de vida mental, y más aún, como la única vía hacia lo que es la vida mental misma. Recientemente, Daniel Dennet (1991) ha formulado justamente esta posición en lo que adecuadamente denomina *hetero-fenomenología*, la que él ilustra como la posición de un antropólogo estudiando a una cultura remota. Para un antropólogo, la mera recolección de cintas, fotos e inscripciones no constituye una respuesta a su búsqueda. Debe obtener de manera inferencial modelos de vida mental (cultural) a partir de éstos, utilizando una postura intencional. En otras palabras:

Debemos tratar al emisor de sonido como un agente, pero ciertamente como un agente racional, que alberga creencias, deseos y otros estados mentales que exhiben intencionalidad, es decir, la propiedad de "estar referidos a..." y la manera en la que las acciones pueden explicarse sobre la base de aquellos estados mentales (Dennett, 1991, p. 76).

Pero el hetero-fenomenólogo no se conforma con tomar las fuentes en su apariencia, simplemente suscribiendo la interpretación que éstas entregan. El antropólogo no se vuelve aquí un miembro de la tribu. La razón por la que esta postura cae en una posición de segunda-persona es que aunque el hetero-fenomenólogo, en estricto rigor, esté utilizando señales externas, él está presente como un individuo posicionado, que debe generar interpretaciones intencionales de los datos. Nada de esto es necesario cuando la validación excluye cualquier forma de postura intencional, tal como lo hace el científico neuronal y conductual al estudiar animales, exclusión que también puede llevar a cabo al estudiar seres humanos. La tentación de hacerse parte de la tribu justamente nos lleva al siguiente cambio de énfasis, a saber, a la posición en segunda-persona en sentido estricto. Aquí uno renuncia explícitamente a sus ataduras para identificarse con el tipo de comprensión y coherencia interna de su fuente. De hecho, así es como el sujeto ve su rol: como un empático resonador con experiencias que le son familiares y que encuentran en él

una cuerda que vibra concordantemente. Esta posición empática es aún parcialmente hetero-fenomenológica, ya que todavía es necesaria una moderada distancia y evaluación crítica, pero la intención es enteramente otra: realizar un encuentro sobre una base común, como miembros de un mismo tipo. En las tradiciones relacionadas con la esfera de las prácticas humanas que hemos examinado abundan ejemplos de esta posición. Tal posición aquí no es aquella de un antropólogo neutro; es más bien la de un entrenador o una matrona. Su oficio está fundamentado en una sensibilidad a los índices sutiles del fraseo, lenguaje corporal y expresividad de su interlocutor, en busca de indicadores (más o menos explícitos) que sean vías de entrada hacia el terreno experiencial común, tal como elaboraremos a continuación. Tales encuentros no serían posibles si el mediador no estuviese sumergido en el dominio de las experiencias bajo examen, ya que nada puede reemplazar el conocimiento de primera mano. Por lo tanto, se trata de un estilo de validación radicalmente diferente de los que hemos discutido hasta ahora.

Si fuera necesario, esta postura de segunda-persona empática también puede ser asumida desde el punto de vista del que vive la experiencia. En este caso, la posición le compete al sujeto mismo, que progresa a través de la sesión de trabajo, con la posibilidad de buscar validación a través de sus actos y expresiones. Este intento de validación inter-subjetiva no es obligatorio en todos los casos. Pero, a la inversa, no existe posibilidad de una metodología en primera persona –según nuestra acepción del término– sin asumir en algún momento la posición de una experiencia directa que busca validación. En caso contrario, el proceso se vuelve puramente privado o aun solipsista. No negamos que tal alternativa es posible para los seres humanos, incluso al extremo de generar mundos completos auto-imaginados que, desde el punto de vista del poder de una red social, aparecen como delirio y son tratados como tal. Pero, dejando de lado tales asuntos, el paso hacia una posición abierta a la mediación en segunda-persona es claramente necesario para entender el alcance de nuestra investigación metodológica.

Rasgos comunes

Resumiendo, hemos visto que las metodologías en primera persona, tal como se presentan aquí, comparten algunos rasgos o etapas fundamentales:

- Actitud Básica: requieren un momento de suspensión y redirección, desde los contenidos hacia el proceso mental

- Relleno fenomenológico: requieren entrenamiento específico para llevar la suspensión inicial hacia un contenido más pleno, y aquí es importante el rol de la mediación o segunda-persona
- Expresión y validación inter-subjetiva: en todos los casos el proceso de expresión y validación requerirá de relatos específicos y susceptibles de retroalimentación subjetiva.

También podemos concluir que las metodologías en primera-persona no son del tipo fácil-y-rápido. Requieren una dedicación sostenida y de un marco interactivo antes de que se pueda acceder a datos fenoménicos significativos y validables. Finalmente, el rol de la mediación es un aspecto único de estos métodos, siendo éste un aspecto que hasta ahora ha recibido escasa atención.

GRADOS DE CEGUERA

La discusión anterior nos permite evaluar de manera más precisa la situación de las metodologías en primera persona a lo largo del mundo de la ciencia cognitiva. En el debate actual respecto a una ciencia de la conciencia, existe un número de autores que explícitamente dejan fuera cualquier asunto referente a datos en primera-persona, por lo que no pueden ser tomados en cuenta aquí. Lo que interesa es echar un vistazo a aquellos que sí lo hacen, y caracterizarlos por lo que se puede denominar su grado de ceguera al rol y la importancia de trabajar con métodos en primera-persona.

En nuestra opinión, el campo de los estudios de la conciencia y la neurociencia cognitiva ha estado excesivamente influenciado por un estilo particular de filosofía de la mente, aislado de otras tradiciones que han hecho de la exploración metódica de la experiencia humana su especialidad. Así, no es sorprendente que (con excepciones notables) terminemos en una repetición iterativa del mismo tipo de argumentos. No hay lugar en que esta postura quede más clara que en la guerra de palabras entre David Chalmers y John Searle, de reciente aparición en el *New York Review of Books* (Searle, 1997). Tenemos aquí a dos filósofos que sostienen, cada uno a su manera, la necesidad de incorporar la dimensión subjetiva o experiencial como irreductible. Pero a esta adherencia a la pertinencia de la experiencia en primera-persona no es seguida de avances metodológicos. No es sorprendente que entonces Chalmers y Searle logren acusarse mutuamente de estar completamente equivocados respecto a prácticamente cualquier asunto importante. Esto constituye una señal de la necesidad de encontrar otras formas de avanzar, con nuevas fuentes y nuevas herramientas.

Consideremos ahora la noción de “grados de ceguera” frente a la utilidad de trabajar con metodologías en primera-persona. Naturalmente, el grado más básico de ceguera está representado por aquellos que siendo sensibles a la experiencia en primera-persona, pretenden abordarla exclusivamente a través de métodos en tercera-persona. Esta es una posición compartida por la amplia mayoría de los neurocientíficos cognitivos, y está bien articulada por Dennett en su noción de hetero-fenomenología.

Una segunda y más refinada ceguera está representada por aquellos que sostienen que deben incorporarse descripciones en primera-persona, pero se detienen en el anuncio, y no proponen algo explícito con lo que se pueda trabajar. Esto se observa principalmente en la filosofía de la mente anglosajona, donde el problema de la conciencia frecuentemente se asimila al de *qualia* en relación con algunos rasgos peculiares de los estados mentales. Por ejemplo, consideremos a Searle (1992), quien argumenta a favor de la irreductibilidad de la ontología en primera-persona. Aun cuando llega al estudio de la subjetividad, no propone algo más que un rápido descarte de la introspección. Quiere que aceptemos que “la irreductibilidad de la conciencia es una mera consecuencia de la pragmática de nuestras prácticas referidas a las definiciones” (p. 122), y por lo tanto, aunque la irreductibilidad de la conciencia sea un “argumento claro y directo”, no posee “consecuencias profundas” (p. 118). De hecho,

“El mismo hecho de la subjetividad que intentamos observar hace imposible tal observación. ¿Por qué? Porque allí donde la subjetividad consciente esté implicada no existe distinción entre el observador y el objeto observado... Cualquier introspección que yo tenga de mi propio estado consciente es, en sí, ese mismo estado de conciencia”.

Lo mental no posee una manera sólida de investigarse a sí mismo, y nos quedamos con una conclusión lógica, pero en un limbo pragmático y metodológico.¹²

¹² Sin embargo, es un hecho que los contenidos mentales pueden ser examinados y las teorías acerca de ellos aceptadas o rechazadas. Por cierto, los estudios del desarrollo cognitivo muestran que los niños deben aprender cuáles de sus experiencias deben ser consideradas como del mundo objetivo, y cuáles sólo de sus mentes (incluso los adultos pueden llegar a confundir estos planos). Esto pone de manifiesto que existe un sentido de “observación” que es previo e independiente de la distinción objetivo/subjetivo, que, según Searle, hace imposible la observación subjetiva (ver Shear, 1996).

Éste no difiere mucho del limbo que existe en los planteamientos de Ray Jackendoff, quien, a su manera, también aboga por la irreductibilidad de la conciencia, pero cuando se llega al tema del método cae en un elocuente silencio. Sí sostiene que los *insight* sobre la experiencia actúan como contrapeso a una teoría computacional de la mente, pero no aporta ninguna recomendación metodológica, excepto “la esperanza de que los desacuerdos respecto a la fenomenología puedan desenvolverse en un ambiente de confianza mutua” (Jackendoff, p. 275).

En un tercer nivel de inclusión, algunos han sido levemente más constructivos. Chalmers, por ejemplo, sostiene que “una aproximación (fenomenológica) debe ser absolutamente central para una adecuada ciencia de la conciencia” (Chalmers, 1997, p. 36), y toma en serio la idea de que tanto las metodologías orientales como las occidentales pueden demostrar utilidad. Pero hasta aquí su propio trabajo no parece haber ido más allá que esta sugerencia positiva general hacia las metodologías en sí mismas. La noción de equilibrio reflexivo de Owen Flanagan combina la tercera-persona y la descripción fenomenológica en una suerte de “método natural”, vinculando datos fenomenológicos, fisiológicos y neurales (Flanagan, 1994, p. 11). Nosotros podemos estar de acuerdo y seguir algunos de sus ejemplos (sobre audición dividida o percepción bi-estable). Pero este análisis caso a caso difícilmente equivale a una metodología propiamente, metodología que Flanagan no desarrolla. Bernard Baars es sustancialmente más explícito al introducir un método que llama “fenomenología contrastiva”: “la clave es comparar dos procesos cerebrales activos que sean similares en la mayoría de los aspectos pero que difieran respecto de la conciencia” (Baars, 1997^a, p. 21). Esto es ciertamente un procedimiento básico que se lleva a cabo implícitamente en la mayoría de los estudios que actualmente se publican acerca de los correlatos neurales de los procesos conscientes, tales como la atención y la imaginación. Aunque es un avance importante en la metodología, cuando se trabaja con condiciones contrastantes aún existe una multitud de datos fenoménicos subjetivos a explorar, tal como lo plantea la contribución de Peugeot a esta

Edición Especial. Es precisamente por esto que los métodos analizados en esta Edición Especial, aunque fuera lo único, aportan evidencia de que en la observación de la propia experiencia existe más de lo evidente a simple vista, si se utiliza un método que consistentemente deje suspendidos los juicios y pensamientos habituales.¹³ En conclusión, este rápido bosquejo de los grados de ceguera muestra que aún existe un largo camino por recorrer en la introducción, dentro de la ciencia cognitiva, de las metodologías en primera-persona con todos sus derechos. Existen algunas señales de que esto está lentamente comenzando a suceder.¹⁴

¿PUEDE SER EXPLORADA LA EXPERIENCIA? UNA OBJECCIÓN DESDE EL INICIO

Nuestra orientación pragmática seguramente dejará a algunos lectores algo fríos. El lector escéptico sacará a relucir lo que probablemente constituye la objeción más fundamental en el camino inquisitivo aquí propuesto. Se puede formular esta objeción en los siguientes términos: ¿cómo podría uno saber que al explorar la experiencia a través de un método, uno no está, de hecho, deformando, o aun más, creando lo que uno experimenta? Siendo la experiencia lo que es, ¿cuál es el posible significado del examen? A esto se podría denominar como una “falacia de la excavación”, o filosóficamente, como la objeción *hermenéutica*, lo que apunta al corazón mismo de nuestro proyecto. También se la puede encontrar en otra forma, como la objeción de *deconstrucción*, basándose en el análisis filosófico post-moderno (principalmente derivado de J. Derrida). Aquí el énfasis está puesto en la afirmación de que no existe algo así como niveles más “profundos” de experiencia, ya que cualquier relato siempre está de antemano (*toujours déjà*) envuelto en el lenguaje, por lo que un nuevo relato puede ser sólo eso: una inflexión de las prácticas lingüísticas. Nuestra respuesta a la falacia de excavación/deconstrucción es, en primer lugar, admitir que de hecho aquí existe un problema significativo, y que ningún argumento *a priori* o contorsión metodológica lo disipará

¹³ Incluso para un escritor como Baars, esta necesidad de un desarrollo posterior provoca resistencia. En la discusión sobre un resumen de su libro, uno de nosotros puso el acento exactamente sobre este punto, lo que no fue bien recibido por el autor. Dice Baars en su réplica: “Todo el revuelo acerca de los métodos es todavía reductible a ‘¿es usted consciente ahora mismo de esta palabra que tiene ante los ojos?’. No es necesario complicar las cosas (Baars, 1997^b p.375). No obstante, hay una gran dosis de complejidad que no queda fácilmente disponible en los datos en primera persona. Y es aquí donde la necesidad de métodos refinados se hace ostensible.

¹⁴ Debemos notar en este punto el sobresaliente estudio pionero de Eugene Gendlin, cuya contribución merecería ser mejor conocida (Gendlin, 1972/1997). Para una reciente colección de metodologías comparativas, ver Velmans (en prensa).

per se. Parece inevitable que cualquier método pasará a ser parte y parcela de los tipos de entidades y propiedades que se encuentren en el dominio de observación a la mano. Tal como se planteó en la sección I (arriba), la dimensión experiencial y social de la ciencia frecuentemente se encuentra oculta, aunque jamás está del todo ausente. Esto se puede visualizar en las formas más consagradas de las ciencias naturales, tal como han dejado ampliamente en claro los recientes proyectos académicos (por ejemplo, los estudios recientes de Shapin y Shaeffer [1994] sobre la bomba de aire de Boyle).

En efecto, ninguna aproximación metodológica a la experiencia es neutral e inevitablemente introduce un marco interpretativo en la recolección de datos fenoménicos. En la medida que esto sea así, es ineludible la dimensión hermenéutica del proceso: cada examen es una interpretación, y toda interpretación revela y oculta al mismo tiempo. Pero de esto no se desprende que una aproximación disciplinada a la experiencia arrojará sólo “artefactos”, o una versión “deformada” de lo que “realmente” la experiencia es. Sin lugar a duda, la exploración de la experiencia estará sujeta a expectativas culturales y sesgos instrumentales, tal como todas las otras investigaciones metodológicas, pero no existe evidencia de que los datos fenoménicos recolectados no estén igualmente restringidos por la propia realidad de los contenidos conscientes. Así, la descripción que podamos producir a través de metodologías en primera persona no son “datos” puros y sólidos, pero sí *item* de un conocimiento inter-subjetivo potencialmente válido, cuasi-objetos de tipo mental. Ni más, ni menos. Más aún, la experiencia humana no es un dominio fijo y predelimitado. Es, en cambio, un dominio cambiante, cambiante y fluido. Si uno se ha sometido a un entrenamiento disciplinado en interpretación musical, las habilidades recientemente adquiridas de distinción de sonidos, sensibilidad al fraseo musical y la ejecución en conjunto, son innegables. Pero esto significa que la experiencia es explorada y modificada de una manera no arbitraria con tales procedimientos disciplinados. En rigor, referirse a la experiencia como algo crudo, puro o estándar en general no tiene sentido. Todo lo que tenemos es experiencia a su propio nivel de examen, y dependiendo del tipo de esfuerzos y métodos puestos en juego. La experiencia se mueve y cambia, y su exploración ya es una parte de la vida humana, aunque en

general con otros objetivos que no son la comprensión de la experiencia en sí misma.

Queremos por lo tanto situarnos en un terreno intermedio respecto a la objeción hermenéutica. Por una parte, deseamos explorar hasta el límite las herramientas disponibles para las descripciones en primera persona. Por otra, no sostenemos que tal acceso sea libre de limitaciones metodológicas, o que sea natural en un sentido privilegiado. Esta combinación constituye una manifestación más del espíritu pragmático del trabajo destacado en esta Edición Especial. Sólo el tiempo dirá si esta orientación rinde los frutos esperados. Nada se gana con rehusarse al proyecto completo debido a algún argumento *a priori*.

REFERENCIAS

1. Baars BJ. *In the Theater of Consciousness*. New York: Oxford University Press, 1997
2. Baars BJ. Reply to commentators, *Journal of Consciousness Studies* 1997; 4(4): 347-64
3. Chalmers DJ. Moving forward on the problem of consciousness. *JCS* 1997; 4(1): 3-46
4. Dennett DC. *Consciousness Explained*. New York: Little Brown, 1991
5. Depraz N, Varela F, Vermersch P (forthcoming). On becoming Aware: steps to a Phenomenological Pragmatics
6. Flanagan O. *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994
7. Gendlin E. *Experiencing and the Creation of Meaning*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1972/1997
8. Jackendoff R. *Consciousness and the Computational Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1987. Roy JM, Petitot J, Pachoud B, Varela FJ. Beyond the gap. An introduction to naturalizing phenomenology, in: *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, ed. Petitot et al. Stanford University Press, 1998
9. Searle JR. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992
10. Searle JR. *The Mystery of Consciousness*. New York: New York Review of Books, 1997
11. Shapin S, Shaeffer S. *Leviathan and the Air Pump*. Princeton Univ. Press, 1994
12. Shear J. The hard problem: Closing the empirical gap. *JCS* 1996; 3(1): 54-68
13. Shear J. *Explaining Consciousness: The hard Problem*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997
14. Varela FJ. Neurophenomenology. *Journal of Consciousness Studies* 1996; 3(4): 330-49
15. Varela FJ. Metaphor to mechanism; natural to disciplined, *JCS* 1997; 4(4): 344-6
16. Velmans M. (ed. Forthcoming). *Investigating Phenomenal Consciousness: New Methodologies and Maps*. Amsterdam: Benjamins