

EL HORMIGUERO Y EL SÍMBOLO: LA MENTE CONJETURAL

Esteban Laso

Abstract: In this paper I present a conjectural model of mind. I begin by explaining the notions of «model» and «metaphor» and carry on by briefly describing some of the fundamental metaphors in the history of the philosophy of mind. I then discuss the notion of «qualia» and how it has displaced a much more important and difficult problem. Finally, I set out some crucial properties of mental life that are not present in contemporary discourse and propose, by means of them, a conjectural model of mind.

Keywords: mind, metaphor, model, conjecture, symbol

LA MENTE ES SU FILOSOFÍA: MODELOS Y METÁFORAS

La historia de la mente y de su filosofía puede entenderse como la historia de la invención, aplicación y exploración de modelos tomados de varios ámbitos de la experiencia para dotar de sentido, organización e inteligibilidad a la mente humana (Boden, 2006): «la mente es una sociedad», «la mente es un lago», «la mente es una máquina», «la mente es un escenario», «la mente es una computadora». Estos modelos, encarnados en una tradición de pensamiento, determinan la dirección y alcance de las reflexiones y experimentos que se realizan bajo su égida, así como sus limitaciones (Lizcano, 1999); a la larga, filtrados al lenguaje popular, sientan el modo en que las personas de una comunidad se relacionarán consigo mismas, los «lugares comunes» que encontrarán en sus interacciones (Gergen, 1994) y, hasta cierto punto, la forma de las «patologías» a que se verán sometidas (Kelly, 1991). Es decir, *la historia de los modelos de la mente es también la historia de la mente* (ya que, como sostengo más adelante, en este caso el modelo configura parcialmente el objeto).

Un modelo es una especificación de una metáfora (Gärdenfors, 2005; Lakoff y Johnson, 1980; Lakoff, 1987; sobre la noción de «modelo» cf. Forman, 1999; Myers, 1995), entendida como la proyección sistemática de un ámbito de la experiencia (o «campo semántico») sobre otro con el fin de comprenderlo dándole orden y estructura (Kövecses, 2002). (Nótese que al hablar de «proyección» estoy empleando una metáfora espacial, «la mente es un territorio»). Puede que, en sus inicios, la metáfora en cuestión no haya sido considerada tal sino una revelación de la auténtica naturaleza de la mente —en contraste con modelos anteriores, súbitamente sospechosos o incompletos.

Una metáfora puede especificarse de múltiples maneras (sobre la especificación como «relación tipológica», véase Munz, 1986); a su vez, un modelo puede combinar diversas metáforas. Así por ejemplo, la «segunda tópica» de Freud, el «aparato psíquico» dividido en Ello, Yo y Superyó, combina las metáforas «la mente es una máquina» y «la mente es una sociedad» especificándolas. La máquina es una represa o motor de vapor donde la energía cinética (libido) se acumula si carece de desfogue (represión) hasta romper las tuberías (síntoma); el terapeuta ha de «aflojar la válvula» de la censura moral, permitiendo así que la

energía se disipe sin causar daño. En la metáfora de la «sociedad», la «plebe» (las pulsiones del Ello) pugnan por hacerse oír por el regente (Yo) que debe satisfacerlas sin descuidar la realidad, apartarse de las normas ni incurrir en la censura de los «notables» (Superyó), para lo cual tiende a silenciarlas (represión) hasta que se rebelan (síntoma); el terapeuta favorece una «solución de compromiso» nacida de la «negociación» entre las partes que se efectúa en el análisis. (Cf: «de acuerdo con Freud, la psique es una nación en miniatura organizada para defenderse de las amenazas... de fuentes internas o externas... Las armas [mecanismos de defensa] que se utilizan en esta lucha... son usadas en forma automática e inconsciente»; Keen, 1992, p. 57).

Al ser más específico que la metáfora, el modelo se presta a experimentación y falsación. No hay modo de decidir si la mente es más como una computadora que como una sociedad; cada metáfora ilumina aspectos complementarios del fenómeno. Pero sí se puede diseñar un experimento para saber si hay un límite a la «capacidad almacenadora» de la mente o si es capaz de «procesar en paralelo». La falsación de un modelo recorta el ámbito de pertinencia de su metáfora; puesto que ésta puede instanciarse en infinitud de modelos, no puede falsearse, sólo encogerse *ad infinitum*.

Para entender un tema sólo puede emplearse una metáfora a la vez, por lo que la combinación de diferentes metáforas aumenta el ámbito de pertinencia a costa de la coherencia. Siguiendo con el ejemplo anterior, la necesidad de explicar en qué consiste «satisfacer una pulsión» llevó a Freud más allá de la metáfora social a la mecánica, la «bruja metapsicología» (Freud, 1994): los ciudadanos de un estado se satisfacen obedeciendo sus pulsiones, lo que no puede aplicarse a las pulsiones mismas.

Por otro lado, se puede «traducir» un aspecto de una metáfora a otra a costa de su precisión: la «energía psíquica reprimida» se convierte en «la protesta de las pulsiones bajo el imperio de la censura», despojándose de la ciega presión por expandirse para adoptar una (pseudo)intencionalidad política e instrumental. Las metáforas, por ende, pueden superponerse parcialmente o carecer de territorios comunes, lo cual tiene implicaciones en el modo en que diversas sociedades y épocas configuran la mente de las personas: a cada metáfora corresponde una forma de estructurar las interacciones y un circuito particular de la sociedad. En un momento dado, una cultura (o persona) dispone de un número limitado de metáforas, cada una de las cuales abre ciertas posibilidades y clausura otras. No se trata de un «control social» voluntario y maquiavélico sino de la necesidad de *orden*: los modelos permiten anticiparse a la conducta de los otros y limitar así el caos derivado del puro azar. Hablar de «control» donde no existen alternativas es equívoco: la libertad es inconcebible por fuera de un conjunto finito (aunque quizá numeroso) de opciones.

DE «LA MENTE ES UNA SOCIEDAD» A «LA MENTE ES UN HORMIGUERO»

«La mente es una sociedad»: quizá la más importante metáfora de la tradición occidental, su *locus classicus* es *La República* donde Platón elabora su argumento sobre la ciudad perfecta personificándola y atribuyéndole adjetivos propios de los individuos: la ciudad ha de ser «justa», «prudente», «valerosa», etc. Este paso es indispensable para refutar la objeción de Adimanto (que en esa «ciudad perfecta» los hombres serían infelices) distinguiendo el «bien común» de la felicidad de cada individuo. Sólo hace falta invertir esta ecuación para llegar a la metáfora; Platón (Plato y Bloom, 1991) prepara este paso crucial (431a) al diferenciar en el alma de cada individuo una «parte mejor» y otra «peor», una de las cuales puede mandar sobre la otra; y lo da al sostener que el alma contiene tres especies o aspectos correspondientes a los tres «linajes» o clases de la ciudad, los artesanos, los guerreros y los legisladores (435e), que pueden convivir en armonía o luchar por la supremacía. (Salta a la vista la deuda, generalmente no reconocida, de Freud con Platón).

Esta metáfora se presta a numerosas especificaciones en distintas direcciones: la «sociedad» puede ser democrática o autoritaria; puede estar compuesta de dos, tres, cuatro o más «clases» o «individuos», que pueden luchar entre sí o avenirse pacíficamente, etc. En todo caso, es omnipresente en la tradición occidental y la explicación más usual del conflicto psicológico, tanto entre profesionales («We assume that there is one person in each body, but in some ways we are each more like a committee whose members have been thrown together to do a job, but who often find themselves working at cross purposes»; Haidt, 2006, p. 4) como entre profanos («mi cabeza me dice que no pero mi corazón manda»). Jon Elster ha editado una colección de ensayos que exploran los alcances y variedades de esta metáfora (Elster, 1986).

Uno de sus modelos es «las pasiones son un animal salvaje, la razón el amaestrador», que Platón emplea en *La República* para explicar cómo se autocontrola un ciudadano educado «que se llama a orden a sí mismo como el pastor al perro» (440d) y amplía en el *Fedro* con su celebrada imagen del conductor y el carro con dos caballos, uno noble y honorable, el otro deforme, necio y concupiscente (253d; Plato y Jowett, 1927). Este modelo se repite, casi al pie de la letra, una y otra vez hasta la actualidad, especificando la idea de que las «partes» de la mente pueden luchar entre sí —y que, por ende, difieren en cuanto a su «fuerza» o capacidad de «imponer su voluntad» (por ejemplo: «Like a rider on the back of an elephant, the conscious, reasoning part of the mind has only limited control of what the elephant does»; Haidt, 2006, p. xi). La «bestia» es siempre irracional, impulsiva y terca —pero energética y potente; el «amaestrador» es frío, calculador, ecuánime— pero débil e indefenso. Esta metáfora es quizá la principal responsable de la equívoca oposición entre «razón» y «emoción» que ha caracterizado a la filosofía de la mente hasta hace muy poco (Damasio, 1994).

La ecuación también puede invertirse acercándose al uso original platónico, «la sociedad es un individuo». Con Rousseau reaparece la «voluntad general» como una instancia que va más allá de la mera suma de voluntades individuales de la comunidad; Hobbes cierra el círculo al asimilar el Estado a un individuo cuya soberanía (o autodomínio) debe ser absoluta, indivisible e inapelable. La dificultad para dirimir el estatus ontológico de esta «voluntad general» es paralela a la dificultad de ubicar el «yo» o «self», asiento de la decisión y libertad humanas, en la filosofía de la mente; en ambos contextos se precisa entender cómo la suma de acciones individuales, trátase de personas o neuronas, puede dar lugar a una «voluntad» que las trasciende revirtiéndose sobre ellas (Dennett, 2003). La tradición liberal se libró de este «homúnculo» recurriendo al «emergentismo»: no hay Leviatán que no sea el orden surgido de las interacciones entre los agentes —solución también sujeta a críticas, ante todo la de que escamotea la esencia de lo político, que está en lo público y el mando (Freund, 1986). Hasta donde sé, el primero en señalar este paralelismo fue Hayek, para quien tanto el sistema nervioso como la economía son «órdenes espontáneos» que se sostienen a sí mismos (Hayek, 1952b; Hayek, 1982), anticipándose así a los modelos darwinistas de la mente que expongo más adelante (Edelman, 1987; Munz, 1993).

A medida que una sociedad se complejiza y acrecienta su división del trabajo aumenta su acervo de dominios de la experiencia que iluminan la naturaleza de la mente. En tiempos de Platón y Aristóteles y hasta Agustín y Tomás la principal fuente de energía para el trabajo eran los animales; la Revolución Industrial los reemplaza por máquinas, al tiempo más dóciles y potentes —pero también más crípticas. Concomitantemente, la metáfora «la mente es una máquina», que se había insinuado tímidamente desde la época de Descartes tomando como paradigmas el reloj y el autómatas (Boden, 2006), crece hasta convertirse en la más relevante de finales del s. XIX y principios del XX. Freud, interesado en el aspecto energético y motivacional de la mente, especifica esta metáfora a partir de la máquina de vapor; reflexólogos y conductistas, centrados en la organización de la conducta, descartan las máquinas cinéticas a favor de las informacionales (aunque no hayan sido capaces de articular la diferencia en ese

momento). Así, Sechenov afirma en 1876 que «...el cerebro puede actuar como una máquina cuya actividad se manifiesta en el movimiento calificado de involuntario» (Sechenov, I., citado en Frolov, 1970, p. 5); los conductistas emplean la cómoda noción de «caja negra», propuesta inicialmente por von Neumann (Jeffress, 1951), para justificar su método de análisis a través del emparejamiento *input-output*. Skinner extrapola las implicaciones filosóficas de este modelo con desigual acierto: las máquinas son estrictamente deterministas, carecen de libertad o dignidad, responden únicamente a las entradas de su entorno y no se les puede responsabilizar de funcionar bien o mal (Skinner, 1971). Quienes se ocupan de asegurar su funcionamiento eficaz son los ingenieros, no los psicólogos ni los sociólogos; así, Skinner se ve a sí mismo como un «ingeniero de la conducta» (Skinner, 1948).

Para Hayek (Hayek, 1952a), esta «visión ingenieril» de las ciencias sociales tiene nefastas consecuencias: a diferencia de la sociedad, las máquinas son sistemas cerrados («relojes» en términos de Popper, 1966) y el ingeniero puede circunscribir sin merma su ámbito de observación al boceto en su mesa de trabajo, lo que le vuelve singularmente intolerante de la ambigüedad; en su versión más extrema, la variedad e impredecibilidad esencial del mundo real le parecen meros «ruido» y «desorden». Cuando aplica esta misma lógica a los sistemas sociales, que son «nubes», cae en la arrogancia de creerse capaz de «ordenarlos» (re)diseñándolos *ad libitum*, distorsionando progresivamente el orden previo y acrecentando, por ende, su esfuerzo de controlarlo, con lo que se suscita una «retroalimentación positiva». Esta tesis de la «mentalidad ingenieril» ha recibido cierto apoyo: se ha descubierto que hay, en proporción, más ingenieros que cualquier otra profesión entre los radicales islámicos y quienes apoyan los sistemas totalitarios *que imponen un orden claro y estricto a la sociedad* (Gambetta, 2007). (Cabe precisar que mientras Hayek era contrario a toda forma de intervención en el «orden espontáneo» —que consideraba un atentado a la libertad, Popper aceptaba y hasta defendía la necesidad de las intervenciones graduales para mantener el bienestar de los individuos —y, a la larga, también la libertad: «Cuando no hay prosperidad, explicaba [Popper], la gente se entristece y desespera, arrojándose sin reparos a los brazos del demagogo que, sin duda, terminará abusando de su poder. Como diría en una conferencia: ‘Necesitamos de la libertad para que la seguridad esté asegurada y de la seguridad para que la libertad siga siendo libre’»; Munz, 2004).

El surgimiento de la cibernética permite diferenciar claramente los sistemas «analógicos» de los «digitales» y afianzar la separación entre las máquinas energéticas y las informáticas (Bateson, 1972; Watzlawick et al., 1967): en aquellas la información del mundo exterior es representada icónicamente (por ejemplo, a través de voltajes o tamaño de los engranajes), en estas simbólicamente (bits) —lo que las convierte en modelos paradigmáticos de la función cognitiva de la mente. A riesgo de simplificar, se puede decir que las máquinas análogas emulan resultados discretos mediante procesos continuos mientras que las digitales emulan lo continuo mediante procesos discretos de cálculo sobre símbolos. La aparición de las computadoras otorga un modelo más específico, refrendado en la «revolución cognitiva» y el seminal artículo de Miller (Miller, 1956) y paradigmático en la ciencia cognitiva: «la mente es una computadora» (en primer término una máquina de von Neumann, Carnap, 1974; y más adelante un sistema de procesamiento distribuido y en paralelo, Graubard, 1988), que sigue siendo dominante en buena parte del ámbito (véase por ejemplo Blackmore, 2006).

«La mente es un hormiguero»: propuesto por Peter Gärdenfors (Gärdenfors, 2005), y, en tanto sistema darwinista, por Gerald Edelman (Edelman, 1987), este modelo es la más sofisticada especificación de la metáfora social y el emergentismo; sustituye a los individuos por agentes «tontos» dotados de un conjunto limitado de respuestas cuya «inteligencia» surge de la interacción sin necesidad de supervisión alguna (para sus implicaciones en la psicología social de las instituciones, véase Laso, 2007). Sin mencionar el hormiguero, Dennett (Den-

nett, 1995; Dennett, 2003) se decanta por la misma solución al problema del *self*: es el resultado de la sincronización entre los diversos módulos del sistema nervioso; reside por tanto en el tiempo, no en el espacio. Este orden inmanente o *bottom-up* contrasta con el trascendente, *top-down*, que repite en filosofía política y de la mente el mito creacionista del origen del universo (Munz, 1965): un legislador que «ordena» por decreto su sociedad —para lo cual debe estar de algún modo apartado de ella. Una vez más, debemos esta metáfora —que ilumina tanto la relación creador-creación como la naturaleza de la sociedad y de la mente— a Platón.

Este modelo también subyace a ciertos simuladores computacionales, en especial los evolutivos nacidos del trabajo en redes de neuronas artificiales (McCulloch y Pitts, 1943). Sin embargo, las simulaciones computacionales son insuficientes: terminan convergiendo hacia soluciones estables y son incapaces de introducir auténtica originalidad, los saltos cualitativos que vemos en la evolución de las especies (Martínez, 2007) y, en el terreno psicológico, en las «revoluciones personales» (Mahoney, 2003). Eso se debe a que carecen de «profundidad», es decir, se limitan a unas cuantas variables que se asumen relevantes y dejan fuera la compleja textura multinivel del mundo real (Kampis, 1998; Kampis, 2002; Kampis y Gulyas, 2005). La capacidad auténticamente innovadora del algoritmo evolutivo radica en que los niveles de importancia son intercambiables: un cambio en el entorno volverá banales las variables ayer fundamentales y cruciales otras que ni siquiera se habían tomado en cuenta. Esta multiplicidad de niveles se refleja en el carácter acumulativo del algoritmo evolutivo: cada adaptación modifica las probabilidades de que surjan o se mantengan las adaptaciones posteriores. Parafraseando a Wittgenstein (Wittgenstein et al., 1969), el lecho del río se convierte en el agua y ésta en el lecho a medida que evoluciona el sistema.

Por consiguiente, el modelo «la mente es un hormiguero» está a medio camino entre las dos metáforas más importantes: una máquina compuesta de agentes que conforman una sociedad. Permite explicar tanto los aspectos motivacionales (a la manera de «la mente es una sociedad») como los cognitivos (ya que también «es una máquina»); asimismo, da cuenta del carácter continuo, indiferenciado y siempre *in statu nascendi* que la mente presenta a la contemplación desinteresada (cf. el «torrente de pensamiento», James, 1955; el «modo de ser» de la experiencia, Segal et al., 2002) así como de su capacidad de manejar símbolos y lógica. La mente, como la naturaleza, aúna ciertos hitos discretos y diferenciables (los pensamientos, las especies) con un trasfondo continuo y difuso (los procesos experiencial y evolutivo *per se*; sobre la noción de «trasfondo», Searle, 2000; sobre el carácter inmutable y discreto de las especies, Munz, 1989).

En un hormiguero, en un momento cualquiera, las hormigas siguen fielmente un cierto número de senderos que conducen a sus alimentos; al colocar un obstáculo insalvable en uno las hormigas no tardan en encontrar otro. ¿Cómo es esto posible sin la presencia de un guía o la complejidad cognitiva para levantar un mapa? Para responderlo, debemos invertir la pregunta: ¿cómo se pasa de un desorden inicial (camino igualmente probables) a un orden final (unos pocos caminos altamente probables)?

Al principio las hormigas exploradoras se lanzan en todas direcciones, al azar y sin alejarse más allá de su posibilidad de retorno. La mayoría regresa con las manos vacías o perece en el intento; unas pocas retornan con muestras de la comida que hallaron, esparciendo en el suelo feromonas que atraen a las hormigas cercanas. Eventualmente, cada vez más hormigas siguen los senderos así marcados y aumentan su atractivo con sus propias feromonas hasta que absorben al grueso de la colonia. Cuando un sendero se interrumpe las hormigas vuelven a la exploración aleatoria iniciando otra vez el proceso. Apegándose a este algoritmo y dado un tiempo suficiente, el hormiguero encontrará comida esté donde esté —como lo sabe cualquiera que haya dejado un poco de azúcar a la intemperie.

Este mismo proceso emplea la mente, que, como expongo a continuación, se organiza a sí misma mediante la dialéctica entre conjeturas y refutaciones.

Pese a sus diferencias, «la mente es una sociedad» y «la mente es una máquina» comparten un subrepticio atributo: la esencia cristalina y «transparente» de la consciencia. Algunos (Damasio, 1999) parecen asumir que el *quale* induce automáticamente una interpretación verbal correcta; que entre *ver* una tela roja y *decirse* (a uno mismo o a los demás) que es roja no hay hiato ni transición. Otros, más cautos, hacen hincapié en la falibilidad de la autoconsciencia, en su incapacidad de explicar cómo es que la tela se ve igual de roja en distintas condiciones de iluminación, y enfatizan que su uso en la investigación debe ser restringido, ocasional y siempre sujeto a la contrastación intersubjetiva si se han de obtener resultados interpretables (cf. la «heterofenomenología», Dennett, 2003; Dennett, 2007). Pero todos dan por supuesto que *el quale es identificable* y que lo problemático es explicar su estatus ontológico o causas neuronales.

DENNETT: WITTGENSTEIN A MEDIAS

La «heterofenomenología» de Dennett ilustra con claridad el dilema. Dennett tiene razón en desconfiar de la autoconsciencia como fuente de información fiable. Desde el clásico reporte de Nisbett (Nisbett y Wilson, 1977) se sabe que las explicaciones que damos a nuestras acciones no siempre coinciden con las que efectivamente las motivan. En uno de sus experimentos, Nisbett colocó cuatro pares de medias *nylon* idénticas en un muestrario de unos grandes almacenes, variando su orden al azar, y pidió a los paseantes que eligieran el que más les gustara como regalo. La mayoría elegía el primero de la derecha; pero al preguntarles por qué aducían supuestas características diferenciales del producto, no su lugar en la percha. Este fenómeno se ha constatado en diversos contextos (véase Aldred, 2009; Sutherland, 1994). En otro ámbito, sucede con frecuencia que se crean recuerdos falsos pero indistinguibles de los verdaderos en base a su convicción subjetiva (Loftus y Hoffman, 1989; Mazzoni et al., 2001; Mazzoni et al., 1999).

Sin embargo, no es ésta la dificultad básica de la consciencia y los *qualia*. Analicemos detenidamente este ejemplo de heterofenomenología aplicada (Dennett, 2007; la traducción es mía, al igual que las itálicas):

Quando un sujeto humano dice estar rotando la figura en su imaginación hace un aserto acerca de qué se siente ser él; e intenta describir, precisa y no metafóricamente, una parte del mundo real (que está de algún modo en su interior) tal y como se le aparece. *Pero está hablando, en el mejor de los casos, metafóricamente*, y en el peor, creando una ficción involuntaria; pues podemos estar absolutamente seguros de que el proceso que ocurre en su cabeza e inspira y guía su informe... *no* es un verdadero proceso de rotación de imágenes. Es, si acaso, una rotación *virtual* de imágenes.

Dennet sugiere varias interpretaciones posibles: la persona está parloteando sin sentido («sus actos del habla no son verdaderos actos del habla»); sus actos del habla *tienen la intención* de ser reales y no metafóricos pero terminan siendo imposibles de interpretar *de forma que conserven su valor de verdad*, por lo que no existe nada en la realidad a lo que puedan referirse —la persona *miente sin querer*; suavizando nuestra exigencia podemos aceptar la metáfora como una suerte de verdad *de facto* y asumir que la persona nos está hablando efectiva pero ineficazmente de algo en el mundo real; o bien, la respuesta dualista, que nos está hablando con toda propiedad de «otro mundo» que trasciende el funcionamiento de su cerebro. En suma, y haciéndose eco del «argumento del lenguaje privado», Dennett desplaza a la primera persona en la medida en que es «inaccesible» a la tercera; o bien, concluye que lo inaccesible (lo únicamente metafórico) es por tanto inexistente o intrascendente. De que

no se preste a descripción verbal sin metáfora, Dennett concluye que los *qualia* no es nada; al menos, nada que no sea reducible al reporte de un sistema computacional complejo y auto-reflexivo sobre sí mismo y que por ende no pueda traducirse a términos no mentalistas. (Cabe aclarar que esto no significa que la persona no lo experimente sino que dicha experiencia es un epifenómeno).

Esta línea de pensamiento no está libre de crítica. Es difícil aceptar que una persona nos diga con sinceridad lo que está ocurriendo en su mente y a la vez se equivoque *categoricamente* con respecto a ello (aunque admito que puede errar en cierto sentido que explicaré más adelante). Cuando dice «estoy girando la figura en mi imaginación» (y si no mente) nos está contando *su experiencia del proceso en que está inmersa*; obviamente, no *la manera en que su sistema nervioso genera dicho proceso*, dos fenómenos que ocupan distintos niveles lógicos. Es absurdo esperar que sepa lo que ocurre tras bastidores de su mente pues una mente funciona siempre y cuando no tenga necesidad de saberlo, igual que una televisión sólo puede funcionar cuando la pantalla es opaca, no translúcida, cuando refleja exclusivamente lo que el usuario necesita y no los cables que integran su anatomía. En el peor de los casos, en vez de descartarlo como cháchara sin significado tenemos que incluirlo dentro del fenómeno a explicar. Nos interesa no sólo cómo opera, en este caso, el procesamiento espacial, sino cómo se suscita esta aparente cháchara junto con él. Y entonces ya no es mera cháchara: ocupa un lugar definido en el proceso.

Pero este no es el corazón del asunto, sino el aserto de que la metáfora es un adorno inútil y de que lo que se explica apelando a ella debería poderse explicar sin usarla —a menos que sea un sinsentido. En este punto, Dennett repite, quizá sin darse cuenta, un argumento que Wittgenstein toca en diversas obras pero desarrolla a cabalidad en la *Conferencia sobre Ética*. El problema es que *lo repite a medias*.

Refiriéndose a la ética en tanto «discurso sobre lo absoluto», Wittgenstein dice (Wittgenstein, 1989; las itálicas son mías):

...En el lenguaje ético y religioso estamos constantemente usando símiles. Pero un símil debe ser símil de algo. Además, si puedo describir un hecho mediante un símil, también he de poder abandonar el símil y describir los hechos sin él. Ahora bien, en el caso que nos ocupa, tan pronto como intentamos abandonar el símil, aseverando simplemente los hechos que están tras él, nos encontramos con que no hay tales hechos. Así, *lo que al principio parecía ser un símil, ahora parece ser simplemente un sinsentido*.

Hasta aquí llega Dennett; pero Wittgenstein continúa (y repárese en las metáforas que animan su discurso):

... Veo con claridad, como en un relámpago, no sólo que ninguna descripción en la que pudiera pensar no serviría para describir lo que quiero decir mediante «valor absoluto», sino que rechazaría *ab initio* toda descripción significativa que cualquier persona sugiriera, por razón de su significado. Es decir, ahora me doy cuenta de que estas expresiones sin sentido no carecían de sentido porque todavía no hubiera encontrado las expresiones correctas, sino que su carencia de sentido *era su misma esencia*. Puesto que todo lo que quería hacer con ellas era precisamente ir más allá del mundo y eso quiere decir más allá del lenguaje significativo.

Wittgenstein no deduce de la inefabilidad de la ética que no exista o sea «un sinsentido»; por el contrario, concluye *que es, literalmente, de trascendental importancia*; pues aquello que trasciende el mundo de las verdades de hecho es por definición inefable. A mi entender, en el argumento de Dennett se infiltra una visión metodológica (y, a la postre, metafísica) pro-

pia de la tradición anglosajona que no es compartida por muchas otras; por ejemplo, según Vygotsky o Luria, el reporte del sujeto sobre su vivencia del experimento es tan importante como el experimento mismo, pues la ciencia debe *explicar* la subjetividad, no reducirla (Luria et al., 1979; Vygotsky et al., 1987; cf. Kelly, 1969). De paso, Dennett ha comentado que le sorprende la negativa de otros filósofos a compartir su postura anti-*qualia* y que la cree causada por una «incapacidad congénita» que les impide ver la fuerza de sus postulados. Esto es una navaja de doble filo: también es posible que sea Dennett, activista en pro del ateísmo, quien carezca de la capacidad de entender fenómenos como la religión como otra cosa que «mera cháchara» acerca de hechos milagrosos y falsos. (Hay también aquí un paralelismo: es sabido que Wittgenstein tenía la misma fobia a las metáforas; las deplora constantemente en las *Investigaciones* —para verse forzado a usarlas una y otra vez a falta de mejores expresiones. Conocida es también su pasión por el estilo espartano de la Bauhaus, la línea pura vacía de decorados, y su dificultad para entender las bromas y los matices, características no inconexas ni menores y acaso todavía presentes en cierta filosofía).

LA MENTE INDIFERENCIADA

Además de su transparencia, hay otros tres fenómenos que pese a ser fáciles de constatar han pasado prácticamente desapercibidos en la reciente filosofía de la mente. Fascinada por la neurociencia y la inteligencia artificial, ha dejado de lado la información introspectiva en la medida en que se aparta de una interpretación clara de los fenómenos neuronales subyacentes y de la conducta observable asociada. Centrada en la «tercera persona» en detrimento de la «primera», ha perdido en alcance lo ganado en precisión.

El primero es que *la mente humana es en extremo caótica* (Hurlburt y Schwitzgebel, 2007). Bulle de pensamientos a medio formular, recuerdos, imágenes, sensaciones; «ruido» pasajero y fluctuante, a menudo sin relación alguna con la tarea que se tiene entre manos. Estas actividades ocupan el trasfondo, raramente el foco de atención; cuando lo hacen suele ser porque incluyen o han desencadenado alguna emoción intensa y alarmante, como ansiedad, miedo o dolor. Es natural suponer que cada una de estas actividades consume recursos preciosos para el organismo (oxígeno, calorías; en el mejor de los casos, tiempo); por ende, la mente humana es en extremo ineficiente. Malgasta valiosa energía sin objetivo (aparente) alguno. En una computadora, esto sería un defecto; en el sistema nervioso *es su condición natural*. (Si bien es cierto que Varela, por ejemplo, cree que cierto entrenamiento, como la meditación budista, aumenta la eficiencia del cerebro, Blackmore, 2006, p. 230).

El segundo, ya mencionado, es que *la vida mental es primariamente indiferenciada*: es continua, no discreta. Cuando uno mira su experiencia inmediata no encuentra «actitudes proposicionales» ni «creencias» sino ráfagas difusas que se definen progresivamente al converger hacia un símbolo cualquiera, verbal o icónico. En sí mismas, son inconsútiles y se confunden con el trasfondo de «ruido», del que salen y al que retornan. La diferenciación entre «emoción» y «pensamiento», por ejemplo, ocurre un instante después de surgido el cambio en la consciencia. En consecuencia, *la vida mental es a la vez transparente y opaca*. Transparente o autoevidente en tanto que no hay hiato entre la vivencia y lo que es vivenciado; opaca en tanto que, como he apuntado, *es imposible describir rigurosamente un estado mental*.

El tercero es que *la vida mental es «incoada»*; los contenidos de la consciencia, pálidos y evanescentes, están siempre *in statu nascendi*; en cuanto la hemos atrapado la experiencia cambia irreversiblemente. O lo que es lo mismo, y contra lo que muchos consideran la esencia de lo mental (Searle, 1983; Searle, 1992), *la mente no es, sino que deviene, intencional*. De por sí, los estados mentales *no son intencionales*; contemplados *por fuera de una acción en curso*, en ausencia de un objetivo, *simplemente son* (cf. Kabat-Zinn, 1990; Kabat-Zinn, 1994; Varela et al., 1991). Devienen intencionales, se organizan, en torno a un símbolo, casi

siempre la relación medios-fines propia de toda acción; y cuando ésta falta, la mente puede vaciarse (cf. el *pure consciousness event*, Forman, 1999, p. 11 y ss).

Es llamativo el que estos tres componentes de la vida mental, que cualquiera puede poner a prueba con el simple expediente de contemplar su mente y que eran obvios para William James y la escuela de Würzburg, hayan desaparecido del debate sobre la consciencia y el *quale*, quizá porque su explicación desde las metáforas de la máquina y la sociedad es impracticable. Si, en cambio, asimilamos la mente a un hormiguero, estos fenómenos se vuelven comprensibles y, de hecho, esperables: el hormiguero es también caótico, primariamente indiferenciado y su actividad se va organizando en función de su entorno. Experimentos recientes confirman la pertinencia de esta metáfora y sugieren que el cerebro se encuentra habitualmente en un estado crítico de caos auto-organizado: genera «ruido» relativamente aleatorio que conduce a «escaladas» que lo organizan oscilando así entre el desorden y la predictibilidad, lo que facilita la propagación de información y aumenta dramáticamente su adaptabilidad (Bassett et al., 2006; Beggs y Plenz, 2003, 2004; Kitzbichler et al., 2009).

ESENCIALMENTE INEFABLE: LA MENTE CONJETURAL

La «transparencia» merece una explicación más amplia que nos conduce al corazón de esta propuesta. A diferencia del grueso de la tradición, sostengo que *el problema del quale no estriba en su inefabilidad esencial*; más aún, que *eso no es ningún problema*. Lejos de demostrar su inexistencia o intrascendencia, es *condición de posibilidad de la autoconsciencia*, que es siempre y por fuerza *conjetural*, constituida por la metáfora. Y esto, por razones lógicas que tienen su contraparte en la estructura del sistema nervioso humano. No se debe a un estatus ontológico *sui generis* del *quale* sino al papel que ocupa en la existencia humana y, *a fortiori*, en el lenguaje.

Estas razones lógicas tienen múltiples manifestaciones, todas derivadas de la auto-referencia. La primera: el vínculo entre subjetividad y mundo. Si definimos un evento como localizable en el continuo tiempo-espacio (en relación con otros eventos igualmente localizables) terminamos con un universo autárquico, cerrado sobre sí mismo, para entrar en el cual nos vemos obligados a tomar algún punto de referencia «rígido» o invariante (Munz, 1986). Este punto de referencia, que es el *yo*, se encuentra en otro nivel lógico (Candel, 2003). *No puede ser parte del mismo universo* —así como el metro-patrón de París no puede medir un metro (Wittgenstein, 1969).

Wittgenstein da en el clavo cuando afirma que «el sujeto es el límite del mundo» (Wittgenstein, 1961, §5.632). Cualquier intento de introducirlo en el mundo mediante reformulaciones lingüísticas está condenado al fracaso: por definición, lo que terminamos introduciendo nunca es el sujeto (y esto es lo que le sucede a la heterofenomenología). La subjetividad es intrínsecamente indefinible, como lo es un punto de vista (Nagel, 1986); nunca se puede introducir el punto de vista dentro de la escena, a menos que se convierta en una parte más de esta; y entonces, simplemente se ha saltado a otro punto de vista. Pero así como es indefinible, es imprescindible, pues es constitutivo de una escena.

La segunda manifestación atañe a la relación entre los estados mentales del sujeto (que incluyen o equivalen al *quale*, dependiendo de su definición) y su capacidad de dar cuenta de ellos. Puesto que toda verbalización se da dentro (o desde) un estado mental, la totalidad de dicho estado, que comprende su trasfondo, se escapa inevitablemente de la verbalización; es *esencialmente inefable*, como el marco de un cuadro desde su interior (Laso, 2002). En consecuencia, el significado de un símbolo o expresión, en la medida en que depende de los estados mentales, siempre se escapa; de hecho, se da precisamente en este escaparse de un estado mental a otro.

La tercera manifestación refleja y profundiza la segunda. Puesto que un estado mental sólo puede compararse con otro *dentro (o desde) un tercer estado mental*, que distorsiona

y colorea los anteriores, los estados mentales *nunca son idénticos*, o si lo son, *no podemos saberlo*; entre un estado mental dado y su reproducción (en mi memoria o suscitado por elementos presentes en el mundo) media una diferencia imposible de aquilatar —pues eso sólo podría hacerse desde un tercer estado, y así sucesivamente. Además de inefables, *los estados mentales son esencial y literalmente inidentificables*.

Hay que aclarar que con esta noción de «estado mental» me refiero a la totalidad de la experiencia en un momento dado (Laso, 2009). Esto incluye tanto el «foco» de la atención cuanto el «trasfondo», la miríada de sensaciones, ideas, recuerdos, imágenes, etc., que discurren en los márgenes de la consciencia (el «caos» antedicho). Se objetará que lo que ocurre en los márgenes no es relevante para precisar el foco; a fin de cuentas, también una silla puede encontrarse en distintas habitaciones sin dejar de ser una silla. Sin embargo, la característica fundamental de la consciencia es *la integración, actual o potencial, entre la totalidad de los componentes de la mente* (Hayek, 1952b); y una breve contemplación basta para demostrar que el trasfondo siempre tiñe el foco de una manera especial, creando una atmósfera peculiar que es parte del significado o sentido global de una experiencia. Asimismo, la experiencia es inagotable; siempre pueden descubrirse nuevos matices, que se desprenden del trasfondo, en una sensación aparentemente conocida si se presta atención durante suficiente tiempo. Los ejemplos de *qualia* habituales en la literatura (el sabor de la sal, el chocolate o el café, el color rojo, el sol en la piel...) ocultan estos hechos en su aparente simplicidad.

En resumen, el motivo por el que nuestra autoconsciencia está forzosamente mediada por la metáfora —o, lo que es lo mismo, que es siempre conjetural— es que su naturaleza autorreferencial genera un inevitable «punto ciego»: cada vez que la consciencia se fija en su foco lo hace contrastándolo con un trasfondo que permanece en el margen y es estrictamente inefable desde dicho estado mental. (Es ciertamente curioso que esta explicación sencilla y lógica de las limitaciones de la autoconsciencia no sea tan popular como las más rebuscadas al estilo de la represión freudiana).

AUTO-REFERENCIA Y ARQUITECTURA DEL SISTEMA NERVIOSO

Este hecho lógico se refleja en la clara distinción fisiológica entre las fuentes de información externa e interna; esto es, entre las «funciones de canal» y «de estado» (Solms y Turnbull, 2004). Aquellas comprenden las entradas sensoriales cuya información se transmite en fragmentos separados y discretos a través de canales específicos y bien diferenciados en el sistema nervioso. Por ejemplo, la excitación de los conos y bastones en determinada zona de una retina se transmite por el nervio óptico a la zona topográficamente equivalente de la corteza visual en el lóbulo occipital del lado contrario (además de repartirse secundariamente a otras zonas ventrales). Esta información afecta únicamente a las neuronas involucradas en el procesamiento visual y no al funcionamiento de la totalidad del sistema nervioso.

En cambio, las zonas que modulan el *arousal* y el ánimo no se limitan a canales bien definidos: las neuronas del tallo cerebral se proyectan masivamente a los lóbulos del cerebro anterior. Por tanto, modifican el funcionamiento global *de todo el sistema nervioso* —y, a la larga, de los sistemas cardiovascular, muscular y digestivo; es decir, alteran *el estado general* del organismo. Además, a diferencia de las funciones de canal, son sensibles a sustancias que no son neurotransmisores y provienen del sistema visceral, como hormonas y esteroides, por lo que reciben información global pero precisa sobre el estado general del organismo. El miedo, por ejemplo, modifica no sólo el patrón respiratorio y cardíaco sino la sensibilidad del sistema perceptual a las entradas sospechosas o inesperadas (Laird, 2007); cuando estoy triste toda mi experiencia se tiñe de tristeza —y el universo entero me resulta lóbrego, sombrío o desesperanzador. Por consiguiente, *el sistema nervioso es incapaz de representarse directamente sus propios estados* sin mediación de símbolos que le ayuden a diferenciarlos, identificarlos y compararlos, ya que cualquiera sea la zona que gestione dicha representación

estará también afectada por el estado global del sistema en ese momento, lo que distorsionará la representación misma. Aquí es donde fracasan la metáfora de la máquina y el modelo del ordenador pues ambos se diseñan para ser exactos y predecibles, esto es, para que ciertas partes cumplan su función en relativa independencia de las otras; el precio de esto es que carecen de autoconsciencia en sentido pleno —por más que presenten «autocontrol» en sentido lato (Dennett, 2003).

ORDEN, CONJETURAS Y AUTOCONOCIMIENTO

Todo orden implica redundancia, repetición o re-presentación de «lo mismo» instanciado en una diversidad; es decir, el sentar un marco estable y relativamente permanente dentro del cual las diferencias pueden detectarse. Para orientarnos en el mundo exterior creamos este marco a partir de redundancias en forma de hitos, o bien fijos (las montañas, el mar), o bien portátiles (el propio cuerpo). Las funciones de canal se prestan fácilmente a este proceso porque su información es específica, discreta y bien localizada en el sistema nervioso. Dependiendo de su complejidad, el organismo integra cada modalidad en un «mapa» a partir de dichos hitos; puede incluso construir «mapas de mapas» que integran varias modalidades. Lo importante es que *esta detección de invariancias es también una conjetura*, pues la información que el sistema nervioso genera siempre trasciende la información sensorial que recibe (Gregory, 2002); en el momento en que fija una invariancia a partir de ciertas entradas la convierte en un patrón con el cual organizará la experiencia en lo sucesivo (Kelly, 1991; Laso, 2002; Popper, 1985). Así, el sistema nervioso se acomoda, a lo largo de su desarrollo, al entorno en que medra; por ejemplo, gatitos criados en habitaciones sin líneas rectas son incapaces de detectarlas de adultos (Gärdenfors, 2003). Como un hormiguero o sistema darwinista, el sistema nervioso se organiza a sí mismo a partir de la dialéctica entre conjeturas y refutaciones (Edelman, 1987).

Organizar la información de las funciones de estado es mucho más difícil ya que su auto-referencialidad imposibilita una detección directa de invariancias. No se puede contrastar la totalidad de un estado con otro. Dado que la percepción es siempre percepción de *diferencias* (Bateson, 1972), la única forma de afianzar estas invariancias para contrastarlas con las porciones más lábiles es realizar una doble tarea: dividir la totalidad de la experiencia en porciones más estables y porciones más lábiles y «anclar» éstas en objetos «externos», fijos e inamovibles, no sujetos al arrastre del torrente de pensamiento. De este modo, la mente selecciona fragmentos que se repiten como puntos de referencia para organizarse a sí misma y los asocia con *símbolos* en el mundo externo. (Estos fragmentos deben presentarse *casi* siempre —pero no sin excepción, pues en este caso se volverían indetectables e indiferenciables; el trasfondo de nuestra experiencia está constituido por estos elementos ubicuos que sólo notamos cuando cambian o desaparecen). Ayer, este sauce me resultaba indiferente —se encontraba en los márgenes de mi consciencia, en el rabillo del ojo. Hoy, reparo en él por vez primera al comprender que simboliza la forma en que me encuentro. El sauce es el mismo; soy *yo* quien ha cambiado —y lo descubro gracias que el sauce permanece igual. Así, en la feliz expresión de Munz, al tiempo humanizo la naturaleza y naturalizo mi vida interior (Munz, 1959).

Por eso propongo que la mente es «conjetural»; porque es una conjetura elegir de entre la infinidad de experiencias una recurrencia determinada y convertirla en el núcleo en torno al cual gravitarán las demás experiencias. Una conjetura plenamente falseable y cuya falsación puede acarrear diversas consecuencias, desde el cambio de conducta hasta el trastorno psicológico. De este modo, *nuestro autoconocimiento es siempre metafórico, siempre conjetural*. Nunca sabemos cómo estamos hasta que elaboramos conjeturas al respecto, simbolizando un aspecto de nuestro estado mental y separándolo así del trasfondo, suscitando otro estado mental, y así sucesivamente. Pues *ningún estado mental es directamente identificable* ni vie-

ne con su etiqueta. Hay un hiato entre experimentar un estado mental y saber de qué se trata dicho estado mental, hiato que llenamos *mediante conjeturas*; y cuanto más global (es decir, más imbricado en el trasfondo) es el aspecto de dicho estado que nos llama la atención, más arriesgadas y falibles son nuestras conjeturas.

No se trata de que pueda equivocarme cuando deduzco del hecho de que siento un sabor salado que lo que he probado es sal. Es que *no puedo estar seguro de que lo que experimento sea exacta y exclusivamente «un sabor salado»*, pues la experiencia en sí, el *quale*, es difuso, inespecífico, inefable y fluctuante. Por la misma razón, es inagotable: puedo sumergirme en él y descubrir nuevas capas de experiencia *ad libitum*. Tampoco se trata de que «nos falle el lenguaje»; ninguna añadidura, ningún léxico nos serviría; la experiencia es esencialmente inefable. Para expresarla emparejamos aspectos de un estado mental con símbolos (palabras, olores, tonadas, lugares...) Esto tiene dos efectos inseparables: diferenciar ese aspecto del resto del estado mental, colocándolo en el foco de la consciencia, y permitirnos aludir a dicho aspecto en el diálogo con otros, lo que contribuye a estabilizarlo y afianzarlo, tanto en nuestra mente como en el acervo de metáforas de que dispone una cultura.

Estos símbolos, ante todo el lenguaje, son estables porque devienen sistemas darwinistas: en ellos confluyen, se prueban y descartan, las intenciones significativas de todos los hablantes de una comunidad (Gärdenfors, 1993). Las posibles desviaciones aleatorias, surgidas del torrente de pensamiento de cada individuo, son mantenidas a raya a corto plazo por la necesidad perentoria de coordinar las actividades y transmitir las intenciones y por la amenaza de ostracismo; a largo plazo puede detectarse una «deriva semántica», paralela a la deriva genética, por la que el significado de las expresiones se va alterando lenta y progresivamente —sin abandonar sus raíces etimológicas, las metáforas que las han alumbrado (Lizcano, 2006). Los individuos cuya simbología se aleja excesivamente del fondo común son ignorados, ridiculizados, expulsados o desautorizados, aunque su experiencia inmediata sea, a la postre, indistinguible de la de individuos «normales» en base a su descripción (Hurlburt y Schwitzgebel, 2007).

La siguiente fórmula (no exenta de ambigüedades) lo sintetiza: la autoconsciencia consiste en percibirme a mí mismo; pero yo soy una parte inextricable de mi propia experiencia —*yo siempre estoy conmigo mismo*; por consiguiente, *para percibirme a mí mismo* (es decir, detectar diferencias en mi experiencia de mí) *necesito un asidero externo que me brinde la posibilidad de objetivar y estabilizar aspectos de mí mismo*. El punto exacto donde ubico este asidero y los fragmentos de mis estados mentales que condensa son conjeturas pregnantes.

Esto es un corolario de las reflexiones de Wittgenstein sobre la dependencia entre el lenguaje y la vida interior combinado con la idea de Popper de que todo conocimiento es conjetural. Ninguno de los dos pudo alcanzar esta sucinta solución, quizá por su mutua desconfianza. Fue Peter Munz, estudiante de ambos, quien descubrió que la pauta para entender la mente yace en la fertilización cruzada de sus teorías (Munz, 2004). También C. S. Peirce alcanzó conclusiones muy parecidas: *«there is no necessity of supposing an intuitive self-consciousness, since self-consciousness may easily be the result of inference»* (Peirce, 1992).

LA PRIMACÍA DEL SÍMBOLO

Pero ¿cómo puede ser mi autoconocimiento conjetural? Señalé anteriormente que, *pace* Wittgenstein, es posible equivocarse en cuanto a lo que se siente. Mi consciencia de mí mismo es falible porque es siempre *in statu nascendi*, intrínsecamente corregible (Munz, 1959). Así como existe la posibilidad de fallar existe también la de corregir la auto-percepción; se puede, en efecto, «mirar hacia adentro» (más bien, sentir o paladear) y hacer descubrimientos sobre los deseos o experiencias propias (cf. *El focusing*: Gendlin, 1978; Gendlin, 1996).

Un ejemplo servirá para ilustrarlo. Me sorprende respondiendo sin ganas a la anodina pregunta de un conocido, lo que me mueve a indagar mi estado de ánimo, que describo in-

mediatamente como «triste» —para constatar que ese término no se ajusta del todo a mi experiencia; de hecho, no la describe en lo más mínimo —excepto de manera negativa, descartando antónimos como «feliz» y «animado». Más aún: cuando digo «estoy triste», no afirmo nada que un observador externo, la tercera persona, no pueda también afirmar de mí; pero mi experiencia desborda con mucho la simple «tristeza», por lo que limitar mi descripción a ese enunciado literal es no hacerle justicia. Me es imposible dudar de que me encuentro en ese estado en particular, pero también lo es describir literalmente su contenido; pues lo que estoy describiendo *no es* el mundo, ni tampoco (únicamente) mi interioridad, sino, hasta donde me es posible, *cómo se ve el mundo, incluyéndome, desde mi actual punto de vista*. La única manera de hacerlo es dejar atrás enunciados pseudo-literales como «tristeza» y buscar en el exterior alguna escena o «correlato objetivo» que «coincida» con mi experiencia global; de este modo la divido y cristalizo una parte para separarla de mí y someterla a estudio. Como apunta T. S. Eliot (Eliot, 1920):

The only way of expressing emotion in the form of art is by finding an “objective correlative”; in other words, a set of objects, a situation, a chain of events which shall be the formula of that *particular* emotion.

Este «correlato objetivo» es el *símbolo* de mi estado mental global; o, al menos, de buena parte de él. Así, un momento de contemplación me sugiere otro símbolo o forma de cristalizar mi estado mental, «sombrio», que contraste nuevamente con mi experiencia (la cual, en el ínterin, se ha precisado y diferenciado del trasfondo de mi consciencia): aunque más apropiado que «triste» no es todavía idóneo. Repito este ejercicio unas cuantas veces hasta dar con la simbolización adecuada («estoy sentada a solas, en los confines del mundo») que reconozco por la familiar sensación de «¡ajá!» (acompañada siempre por los cambios en el ritmo respiratorio y la postura llamados «filtrado kinético»: Laso, 2006; para una descripción más exhaustiva, Laso, 2009). Es indiscutible que «sentada a solas...» expresa mi experiencia con mucha más exactitud que «triste»; por ende, aquella es una descripción *más verdadera* que esta. Así, *la autoconsciencia consiste en el proceso de elaborar hipótesis acerca de mis estados mentales, que contraste sucesivamente con los cambios inducidos en éstos al aplicar dicha hipótesis*. Estas hipótesis se manifiestan como símbolos.

Cabe acotar que «prestar atención» es un concepto equívoco y especioso. No se trata de «fijar la vista», de «ver más de cerca», etc.; otras tantas metáforas típicas de la obsesión occidental con la vista (Rorty, 1979). No «vemos» lo que nos sucede, nos entregamos a ello; más bien, dejamos de prestar atención a otras cosas, de distraernos, «abrimos un espacio» (Gendlin, 1978; Gendlin, 1996) y nos abandonamos a la experiencia de la interioridad. No es una «mirada metafísica» (como la llamé en Laso, 2002); la mirada acentúa la separación sujeto-objeto típica de Occidente y perfila lo que vamos a encontrar: entes (supuestamente) discretos y autosuficientes llamados «pensamientos», «emociones», «sensaciones». Es más bien un «habitar» la propia experiencia, «sumergirse» en ella —o también «dejarse imbuir» por ella. Desde dentro de ella, desde esta experiencia de «habitarla», «morar en su interior», hablamos; y para ello simplemente «nos dejamos conducir» por los derroteros más practicables —o por los más enigmáticos, los que necesitan tiempo para manifestarse. Así como hay líneas de menor resistencia hay caminos poco explorados que han de diferenciarse ampliamente para prestarse al lenguaje; son estos los más valiosos para favorecer el cambio (cf. La noción de *loosening*, Kelly, 1991; y la descripción del acto creativo en *A Pinch of Salt* de Robert Graves). Este «habitar» es lo que hacemos con el lenguaje (Polanyi, 1958) y con cualquier otra herramienta a la que nos hemos acostumbrado; ya no sentimos el martillo en la mano sino el martillo como extensión de la mano; «percibimos» a través del martillo. Por ende, y a diferencia de lo que pensara Freud, no cabe hablar de *insight*: no hay una «mirada hacia adentro» (cf. Solms y Turnbull, 2004). Hay un «habitar» orientado por la atención, un

conducirse «a uno mismo» dentro de una experiencia el tiempo suficiente para que se diferencie a sí misma. La atención, el único timón en esta travesía, tiene la mágica capacidad de favorecer la diferenciación manteniéndonos en el estado mental en cuestión, generalmente merced a la ayuda de símbolos verbales o visuales.

Invito al lector a fijarse cuando se encuentre en este estado de curiosidad acerca de su propia experiencia; descubrirá que ocurre con frecuencia, quizá varias veces al día. Cada vez que detecta un cambio en sí mismo se sume en conjeturas para diferenciarlo, precisarlo y explicárselo. Acaso, en vez de simbolizarlo, se conforme con un cliché («estoy inquieto») y se pregunte qué ha causado su ánimo actual: «¿será la discusión que acabo de tener? ¿O la preocupación por la cuenta que recibí esta mañana? O esa tarea que he venido aplazando...» Contrastará cada conjetura con su estado, descartando unas y jugueteando con otras, hasta alcanzar una explicación medianamente satisfactoria o abandonar, desalentado, el intento.

Generalmente, saltarse la simbolización en pos del «¿qué me ha producido esto?» o del «¿cómo cambiarlo?» impide la plena diferenciación de los estados mentales y, a la postre, menoscaba la autoconsciencia (Gendlin, 1978). La dificultad para explicarse un estado mental produce una incomodidad fácilmente reconocible, un no estar a gusto con uno mismo, una suerte de alienación o extrañamiento («vivo sin vivir en mí»). Pues bien: *esta es la única forma de autoconsciencia que está a nuestro alcance*: simbolizar nuestros estados probando sucesivamente diversas conjeturas. Decir que soy «testarudo», «de pocas pulgas» o «amistoso» no es «conocerme» en sentido estricto sino categorizarme *qua* objeto; no es hablar *de mí* sino de mi conducta o forma de comportarme, que contraste con la de otros o la mía en otros momentos. Puesto que al objetivar mi conducta la independizo parcialmente de mi voluntad («soy testarudo y no puedo hacer nada para cambiarlo»), este «conocimiento» es también una forma de alienación, lo que, *pace* Marx, es útil y hasta imprescindible porque sienta una base inamovible que sirve de referencia a mi experiencia de mí mismo y mi estilo relacional: habiendo dejado más allá de toda duda que soy «testarudo» puedo prestar atención a menesteres más acuciantes seguro de poder predecir mi conducta en infinidad de situaciones. El equivalente a este «conocimiento del carácter» en el plano del comportamiento es el hábito, que, como ya apuntase James, es una forma de «economía mental».

SÍMBOLOS, METÁFORAS Y CONJETURAS

Hasta ahora he hablado indistintamente de metáfora, símbolo y conjetura: hace falta aclarar cada concepto y cómo se entrecruzan.

Hay una diferencia (de grado, no de especie) entre signo y símbolo: si el «signo» representa a su objeto, el símbolo lo construye —o, mejor, lo delimita. El signo representa algo que puede perfectamente subsistir en su ausencia; la significación nace del vínculo entre este objeto intencional y el signo que lo re-presenta, trayéndolo a colación justo cuando no está presente. Pero no se puede decir que este símbolo «representa» al estado mental, porque eso supondría que dicho estado posee una existencia propia, discreta y autosuficiente, que se asocia con el símbolo por mera conveniencia. Por el contrario, el símbolo diferencia el estado mental del trasfondo de la mente: lo trae a la existencia sacándolo del caos de la experiencia (Whitehead, 1927). Símbolo y estado son interdependientes y *se hacen existir mutuamente*. Sin símbolo, la mente es incapaz de conocerse, de diferenciarse, de expulsar elementos de su trasfondo para convertirlos en prototipos de su futura operación. Es la simbolización lo que otorga intencionalidad a los procesos mentales, de por sí ciegos.

Asimismo, el símbolo propende a la diferenciación mientras que el signo la impide; para usar el ejemplo anterior, «estoy triste» es más signo, «sentado a solas...» más símbolo. Nociones como «tristeza», «culpa», «ira», etc., y en general los sustantivos emocionales, son callejones sin salida de la mente; otorgan a sus estados solidez e inmovilidad y provocan

automáticamente la pregunta «¿cómo cambio esta emoción negativa?» Son, pues, signos, y como tales funcionan. Pero si se los sustituye por símbolos originados en la contemplación atenta y amable del estado mental global, las emociones aparentemente tan claras y distintas se difuminan y dan paso a inquietudes más profundas y pertinentes. Descubro entonces que no estoy simplemente «triste» sino aturdido, como si me hubiesen quitado la tierra bajo mis pies; o como si alguien de quien me fío se hubiese sacado repentinamente una máscara para revelar debajo una calavera sonriente.

Todo símbolo es también una metáfora, ya que supone aplicar un dominio de la experiencia, siempre externo, a otro, siempre interior, y organizarlo concomitantemente: «la mente es una máquina», «la emoción es energía», «el recuerdo es una película», «arriba es mejor, abajo es peor»... Si «la emoción es energía» debo dejarla salir o volcarla a otras tareas; para relacionarme con ella debo controlarla, someterla o agotarla; no servirá contemplarla o reflexionar sobre ella. Y así me descubro en una lucha contra mí mismo debido a la metáfora que, sin saberlo, he usado para ordenar mi mente.

La metáfora siempre tiene un fundamento sinestésico (la superposición de modalidades sensoriales; Cytowic, 2002). Por ejemplo, «la emoción es energía» remite a la sensación de esforzarse en mover un objeto que opone resistencia; «el recuerdo es una película», a la de mirar de lejos una pantalla en la que se proyectan las escenas del pasado. Así los mapas derivados de las funciones de canal permiten categorizar la información de las funciones de estado y facilitan la comprensión en la medida en que las experiencias sensoriales son, si no idénticas, paralelas entre diversas personas.

Hay otra forma de cruce entre modalidades que, menos excéntrica y notoria, ha empezado a aparecer en la literatura científica (Streeck et al., 2009). Se trata de la asociación entre movimiento corporal y significado; o mejor, entre experiencia propioceptiva del movimiento o la postura y capacidad de simbolizar o verbalizar un significado. Todos, ocasionalmente, apelamos a un gesto para acentuar o aclarar nuestro discurso: el brazo que, con la mano abierta, baja como un cuchillo que corta un nudo mientras comentamos una decisión *tajante*, la mano que aparta a un lado un objeto imaginario mientras nos negamos, etc. Hay personas, no obstante, que parecen *necesitar de la experiencia propioceptiva para «dar forma» verbal al significado*; si se les pide explicarse y se les impide mover los brazos se vuelven dubitativos, les cuesta encontrar las palabras correctas y se corrigen continuamente sin sentir que han conseguido volcar lo que querían decir. Una forma quizá universal de esto sea el «filtrado kinético» que ya he mencionado. En todo caso, simbolizar la propia experiencia *de un modo pertinente, preciso y completo* genera automáticamente cambios en el patrón respiratorio y cardíaco y una *sensación peculiar y fácilmente reconocible de «¡ajá!»*, cosas ambas que distan de tener explicación en la neurociencia contemporánea, siquiera sea al nivel de sus paralelismos neurales.

Todo símbolo, al ser metafórico, es conjetural pues implica clasificar un *quale* determinado en una categoría dada, a su vez coherente con la metáfora de la que se parte. El ámbito sobre el que se proyecta la metáfora ha de prestarse a organización en base a ella. Pues no cualquier símil funciona, no sólo estética sino cognitivamente («las patas de la mesa» y «las faldas del monte» versus «la fuente de la lámpara», lo cual quizá se deba a la prototipicalidad intrínseca de la cognición humana; Goatly, 1997). Esta clasificación permite predecir el devenir de la propia mente y valorar su acierto o fracaso en función de los sucesivos estados.

Un ejemplo poco estudiado son los «experimentos mentales» que tienen su apogeo en la adolescencia. Ante una relación significativa pero imprecisa, el chico o chica se pregunta «¿qué pasaría si X entrase ahora por esa puerta? ¿Cómo me sentiría?», e interpreta su respuesta experiencial como indicador de sus emociones. Creo, sin embargo, que dichos experimentos, más que evidenciar lo que hay en la interioridad, la configuran: a través de ellos las personas *construyen* lo que interpretarán como «amor» en virtud de sus indicadores experienciales.

Pues la conjetura configura parcialmente el objeto suscitando respuestas en la mente que se contrastan con dicha metáfora —que puede convertirse en una profecía auto-cumplidora. El mejor ejemplo es el trastorno de ansiedad. Una persona que sufre de ansiedad generalizada interpretará cualquier desviación de su rígida expectativa como indicador de una crisis; mientras sube unas escaleras detecta una mínima aceleración de su ritmo cardíaco y anticipa que anuncia un ataque de pánico inminente, lo que suscita ansiedad, que confirma la conjetura y lanza una escalada que desemboca en el ataque (Beck, 1976; esto ha sido llamado «invalidación recursiva»; Gardner et al., 1988). Este proceso intrapersonal también se da interpersonalmente: las conjeturas que aplico a la experiencia del otro orientan mi conducta haciendo que éste construya las suyas sobre mí y responda confirmando mis conjeturas iniciales (Kelly, 1991; Laing et al., 1966; Sullivan, 1954; este proceso es particularmente claro en la confianza; Laso, 2009). De esta manera, los estados mentales de una comunidad se refuerzan y confirman mutuamente, manteniendo un orden no sólo visible sino potencial; y por eso, la historia de la mente es también la historia de su filosofía.

No se trata, sin embargo, de una causalidad unidireccional, el lenguaje dando forma a la experiencia; mucho menos de su versión voluntarista según la cual cambiando la forma de hablar se cambian también los significados. La metáfora se contrasta con el devenir de la experiencia misma y con el conjunto de dominios ya preformados por otras metáforas; puede, o no, «encajar», lo que significa que sirve en mayor o menor medida para anticipar el decurso de la experiencia (en términos, por ejemplo, de las tendencias a la acción que desencadena). Sabemos experiencialmente que una metáfora «encaja» o no con un estado mental; este saber es inanalizable y básico y se deriva, probablemente, de la coincidencia de sus respectivos «séquitos»: en la metáfora, los estados experienciales encarnados que la subyacen (Lakoff y Johnson, 1980), y en el del estado mental, el trasfondo sobre el que se da. Pero la naturaleza del caso hace imposible determinar este «encaje» desde fuera, objetivamente; para eso habría que poner lado a lado, como si dijéramos, símbolo y estado mental y compararlos; mas el estado mental sólo se define, precisa y cristaliza merced al símbolo, que a su vez sólo cobra significado merced al estado mental.

METÁFORAS Y CULTURA: LA DIALÉCTICA ENTRE EXPERIENCIA Y LENGUAJE

Finalmente, este proceso, analizado aquí desde un punto de vista de primera persona, ejerce también influencia en el ámbito de la tercera persona: establece un marco que define los fenómenos a observar y el tipo de evidencias pertinentes (Cf. el paso de la metáfora al símbolo, Lizcano, 1999). Así se expanden las fronteras, siempre fluidas y movilizadas, de lo pensable en un momento dado de una sociedad (cf. Langer, 1957) al tiempo que se mantiene la experiencia de sus miembros dentro de estos límites que marcan la inteligibilidad. A medida que se exploran nuevos dominios de la experiencia mediante la aplicación metafórica de otros campos lingüísticos, estos dominios se organizan y cobran forma, canalizando las futuras exploraciones y «naturalizándose» al filtrarse al habla cotidiana; eventualmente, devienen verdades autoevidentes, axiomáticas e indiscutibles —hasta ser reemplazadas por otras metáforas. Así, la organización de la sociedad y la configuración de la experiencia de sus miembros van de la mano en una relación dialéctica; la división del trabajo equivale a la diferenciación de la consciencia (Berger, 1963).

Cada hormiga que sale de paseo es una conjetura que se confirma si consigue regresar con comida. Cada símbolo es una conjetura que se confirma si concuerda con el devenir de la consciencia, sea porque ayuda a diferenciarla, sea porque la objetiviza y solidifica. Y la mente, como el hormiguero, se modifica a sí misma lanzándose conjeturas cada vez más precisas y diferenciadas. Como sostuve en otro trabajo (Laso, 2002), el lenguaje y la experiencia son dos espejos que se reflejan mutuamente; llamamos «significado» al salto entre un reflejo y el siguiente. La interioridad, plutónica e immanente, en su danza con la colectividad, que la canaliza y ordena apuntando a la trascendencia.

REFERENCIAS

- Aldred, J. (2009). *The skeptical economist: revealing the ethics inside economics*. London; Sterling, VA: Earthscan.
- Bassett, D. S., Meyer-Lindenberg, A., & Achard, S. (2006). Adaptive reconfiguration of fractal small-world human brain functional networks. *Proceedings of the National Academy of Sciences*.
- Bateson, G. (1972). *Steps to an ecology of mind; collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, y epistemology*. San Francisco: Chandler Pub. Co.
- Beck, A. T. (1976). *Cognitive therapy y the emotional disorders*. New York: International Universities Press.
- Beggs, J. M. & Plenz, D. (2004). Neuronal avalanches are diverse y precise activity patterns that are stable for many hours; *Journal of neuroscience*.
- (2003). Neuronal avalanches in neocortical circuits. *Journal of Neuroscience*.
- Berger, P. L. (1963). *Invitation to sociology; a humanistic perspective* ([1st ed.] ed.). Garden City, N.Y: Doubleday.
- Blackmore, S. J. (2006). *Conversations on consciousness: what the best minds think about the brain, free will, y what it means to be human*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Boden, M. A. (2006). *Mind as machine: a history of cognitive science*. Oxford New York: Clarendon Press Oxford University Press.
- Candel, M. (2003). El conocimiento de la mente: paradojas de un régimen proposicional reversible. *Convivium*, 16, 175-196.
- Carnap, R. (1974). *Matemáticas en las ciencias del comportamiento*. Madrid: Alianza.
- Cytowic, R. E. (2002). *Synesthesia: a union of the senses* (2nd ed ed.). Cambridge, Mass: MIT Press.
- Damasio, A. R. (1994). *Descartes' error: emotion, reason, y the human brain*. New York: Putnam.
- (1999). *The feeling of what happens: body y emotion in the making of consciousness* (1st ed ed.). New York: Harcourt Brace.
- Dennett, D. (2007). Heterophenomenology reconsidered. *Phenomenology y the Cognitive Sciences*.
- (2003). Whos on first? Heterophenomenology explained. *Journal of Consciousness Studies*.
- Dennett, D. C. (1995). *Darwin's dangerous idea: evolution y the meanings of life*. New York: Simon & Schuster.
- (2003). *Freedom evolves*. New York: Viking.
- Edelman, G. M. (1987). *Neural Darwinism: the theory of neuronal group selection*. New York: Basic Books.
- Eliot, T. S. (1920). *The sacred wood; essays on poetry y criticism*. London: Methuen & Co. Ltd.
- Elster, J. (1986). *The Multiple self* (Studies in rationality y social change). Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Forman, R. K. C. (1999). *Mysticism, mind, consciousness*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Freud, S. (1994). Análisis terminable e interminable. *Obras Completas*. (Vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freund, J. (1986). *L'essence du politique*. Paris: Sirey.
- Frolov, ě. I. U. P. (1970). *Pavlov y his school; the theory of conditioned reflexes*. New York: Johnson Reprint Corp.
- Gambetta, D. (2007). Engineers of Jihad. *University of Oxford - Sociology Working Papers*.
- Gärdenfors, P. (2005). Cognitive science: from computers to anthills as models of human thought. *The dynamics of thought*. (pp. 243-260). New York: Springer.
- (2003). *How homo became sapiens: on the evolution of thinking*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- (1993). The emergence of meaning. *Linguistics y Philosophy*.
- Gardner, G., Mancini, F., & Semerari, A. (1988). Construction of psychological disorders as invalidation of self-knowledge. In F. Fransella & L. F. Thomas (Eds.), *Experimenting with personal construct psychology*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Gendlin, E. T. (1978). *Focusing*; New York: Everest House.
- (1996). *Focusing-oriented psychotherapy: a manual of the experiential method* (The practicing professional). New York: Guilford Press.
- Gergen, K. J. (1994). *Realities y relationships: soundings in social construction*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Goatly, A. (1997). *The language of metaphors*. London; New York: Routledge.
- Graubard, S. R. (1988). *The Artificial intelligence debate: false starts, real foundations* (1st MIT Press ed ed.). Cambridge, Mass: MIT Press.
- Gregory, R. (2002). Perceptions as hypotheses. In A. Noë & E. Thomson (Eds.), *Vision y Mind: selected readings in the Philosophy of Perception*. Cambridge: MIT Press - Bradford.
- Haidt, J. (2006). *The happiness hypothesis: finding modern truth in ancient wisdom*. New York: Basic Books.
- Hayek, F. A. v. (1982). *Law, legislation, y liberty: a new statement of the liberal principles of justice y political economy* (New pbk. ed ed.). London: Routledge y Kegan Paul.
- (1952a). *The counter-revolution of science*. Glencoe, Ill: Free Press.
- (1952b). *The sensory order: an inquiry into the foundations of theoretical psychology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hurlburt, R. T. & Schwitzgebel, E. (2007). *Describing inner experience?: proponent meets skeptic* (Life y mind). Cambridge, Mass: MIT Press.
- James, W. (1955). *The principles of psychology*. Chicago: Encyclopaedia Britannica.

- Jeffress, L. A. (1951). *Cerebral mechanisms in behavior; the Hixon symposium*. New York: Wiley.
- Kabat-Zinn, J. (1990). *Full catastrophe living: using the wisdom of your body y mind to face stress, pain, y illness*. New York, N.Y: Delacorte Press.
- (1994). *Wherever you go, there you are: mindfulness meditation in everyday life* (1st ed ed.). New York: Hyperion.
- Kampis, G. (2002). A causal model of evolution. In *Proceedings Of SEAL 02 (4th Asia-Pacific Conference on Simulated Evolution y Learning)* (pp. 836-840).
- (1998). Evolution as its own cause y effect. *Evolutionary Systems: Biological y Epistemological Perspectives on Selection y Self-Organization*, ed. G. van de Vijver, S.N. Salthe, y M. Delpos. Dordrecht: Kluwer Academic Publ.
- Kampis, G. & Gulyas, L. (2005). Emergence out of interaction: A phenotype based model of species evolution. *Advanced Engineering Informatics Journal*.
- Keen, S. (1992). *Fuego en el cuerpo: el varón y lo masculino*. Buenos Aires: Planeta.
- Kelly, G. (1969). Humanistic methodology in psychological research. In B. Maher (Ed.), *Clinical psychology y personality: the selected papers of George Kelly*. New York: Robert E. Krieger Publishing Company.
- (1991). *The psychology of personal constructs*. London; New York: Routledge in association with the Centre for Personal Construct Psychology.
- Kitzbichler, M. G., Smith, M. L., & Christensen, S. R. (2009). Broadband criticality of human brain network synchronization. *PLoS Computational Biology*.
- Kövecses, Z. (2002). *Metaphor: a practical introduction*. New York: Oxford University Press.
- Laing, R. D., Phillipson, H., & Lee, A. R. (1966). *Interpersonal perception; a theory y a method of research*. London New York: Tavistock Publications Springer Pub. Co.
- Laird, J. D. (2007). *Feelings: the perception of self* (Series in affective science). Oxford; New York: Oxford University Press.
- Lakoff, G. (1987). *Women, fire, y dangerous things: what categories reveal about the mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Langer, S. K. K. (1957). *Philosophy in a new key; a study in the symbolism of reason, rite, y art* ([3d ed.] ed.). Cambridge: Harvard University Press.
- Laso, E. (2006). Anamnesis, catarsis, anagnórisis: una miniteoría filosófica del cambio terapéutico. *Redes: revista de psicoterapia relacional e intervenciones sociales*, 17, 9-29.
- (2009). Estados mentales y ciencia cognitiva: un marco post-sistémico para el trabajo relacional en violencia. In R. Giraldo & M. I. González (Eds.), *Violencia familiar*. (pp. 182 - 207). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- (2002). *Estética y conocimiento encarnado: en defensa de la metafísica*. Trabajo de investigación no publicado; Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.
- (2009). La confianza como encrucijada: cultura, desarrollo y corrupción. *Athenea Digital – Revista de Pensamiento e Investigación Social*; Número 17, marzo 2010.
- (2007). Las instituciones desde la perspectiva psicológica: el punto de vista evolutivo. In S. Basabe (Ed.), *Instituciones e institucionalismo en América Latina: perspectivas teóricas y enfoques disciplinarios*. Quito: Editorial del Centro de Investigaciones de Política y Economía (CIPEC).
- Lizcano, E. (1999). La metáfora como analizador social. *Empiria. Revista de metodología de las ciencias*.
- (2006). *Metáforas que nos piensan*. Madrid: Ediciones Bajo Cero.
- Loftus, E. F. & Hoffman, H. G. (1989). Misinformation y memory: The creation of new memories. *Journal of Experimental Psychology: General*.
- Luria, A. R., Cole, M., & Cole, S. (1979). *The making of mind: a personal account of Soviet psychology*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Mahoney, M. J. (2003). *Constructive psychotherapy: a practical guide*. New York: The Guilford Press.
- Martínez, M. (2007). La selección natural y su papel causal en la generación de la forma. In A. Rosas (Ed.), *Filosofía, darwinismo y evolución*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mazzoni, G. A. L., Loftus, E. F., & Kirsch, I. (2001). Changing beliefs about implausible autobiographical events: A little plausibility goes a long way; *Journal of Experimental Psychology Applied*.
- Mazzoni, G. A. L., Lombardo, P., & Malvagía, S. (1999). Dream interpretation y false beliefs. *Professional Psychology: Research y Practice*; 30, febrero 1999.
- McCulloch, W. & Pitts, W. (1943). A logical calculus of the ideas immanent in nervous activity. *Bulletin of Mathematical Biophysics*, 7, 115-133.
- Miller, G. A. (1956). The magical number seven plus or minus two: some limits on our capacity for processing information. *Psychological review*, 63, 81-97.
- Munz, P. (2004). *Beyond Wittgenstein's poker: new light on Popper y Wittgenstein*. Aldershot, Hampshire, England; Burlington, VT: Ashgate.
- (1986). *Cuando se quiebra la rama dorada: ¿estructuralismo o tipología?* México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- (1993). *Philosophical Darwinism: on the origin of knowledge by means of natural selection*. London ; New York: Routledge.

- (1959). *Problems of religious knowledge*. London: SCM Press.
- (1965). *Relationship y solitude*; Middletown, Conn: Wesleyan University Press.
- (1989). Taking Darwin Even More Seriously. In K. Hahlweg & C. A. Hooker (Eds.), *Issues in evolutionary epistemology: SUNY series in philosophy y biology*. (pp. 278 - 293). Albany: State University of New York Press.
- Myers, M. W. (1995). *Let the cow wander: modeling the metaphors in Veda y Vedanta*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Nagel, T. (1986). *The view from nowhere*. New York: Oxford University Press.
- Nisbett, R. & Wilson, T. (1977). Telling more than we can know: verbal reports on mental processes. *Psychological Review*, 84, 184-211.
- Peirce, C. S. (1992). Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man. In N. Houser & C. Kloesel (Eds.), *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bloom, A. D. (1991). *The Republic of Plato*. New York: Basic Books.
- Jowett, B. (1927). *The dialogues of Plato* (1). New York: Boni & Liveright.
- Polanyi, M. (1958). *Personal knowledge; towards a post-critical philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Popper, K. R. (1966). *Of clouds y clocks; an approach to the problem of rationality y the freedom of man*. St. Louis: Washington University.
- (1985). *Unended quest: an intellectual autobiography*. La Salle, Ill: Open Court.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy y the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Searle, J. (2000). *Razones para actuar: una teoría del libre albedrío*. Madrid: Ediciones Nobel.
- Searle, J. R. (1983). *Intentionality, an essay in the philosophy of mind*. Cambridge [Cambridgeshire] ; New York: Cambridge University Press.
- (1992). *The rediscovery of the mind* (Representation y mind). Cambridge, Mass: MIT Press.
- Segal, Z. V., Williams, J. M. G., & Teasdale, J. D. (2002). *Mindfulness-based cognitive therapy for depression: a new approach to preventing relapse*. New York: Guilford Press.
- Skinner, B. F. (1971). *Beyond freedom y dignity* ([1st ed.] ed.). New York: Knopf.
- (1948). *Walden Two*. New York: Macmillan Co.
- Solms, M. & Turnbull, O. (2004). *El cerebro y el mundo interior*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Streeck, J., Grothues, J., & Villanueva, J. (2009). *Gesturcraft: the manufacture of meaning*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Pub.
- Sullivan, H. S. (1954). *The psychiatric interview* (1st ed.] ed.). New York: W. W. Norton.
- Sutherland, N. S. (1994). *Irrationality: why we don't think straight*. New Brunswick, N.J: Rutgers University Press.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: cognitive science y human experience*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Vygotsky, L. S., Rieber, R. W., & Carton, A. S. (1987). *The collected works of L.S. Vygotsky* (Cognition y language). New York: Plenum Press.
- Watzlawick, P., Bavelas, J. B., & Jackson, D. D. (1967). *Pragmatics of human communication; a study of interactional patterns, pathologies, y paradoxes* ([1st ed.] ed.). New York: Norton.
- Whitehead, A. N. (1927). *Symbolism, its meaning y effect*. New York: Macmillan.
- Wittgenstein, L. (1989). *Conferencia sobre Ética*. Barcelona: Paidós.
- (1961). *Tractatus logico-philosophicus*. New York: Humanities Press.
- Wittgenstein, L., Anscombe, G. E. M., & Wright, G. H. v. (1969). *On certainty*. New York: Harper.