

# Conciencia

Juan José Sanguinetti

Modo de citar:

Sanguinetti, Juan José. 2017. "Conciencia". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=<http://dia.austral.edu.ar/Conciencia>

La noción de conciencia es analógica y asume diversos sentidos en la historia de la filosofía y en ciencias como la psicología y la neurociencia. En esta voz se adopta una perspectiva filosófica, teniendo en cuenta los aportes de las ciencias. Conciencia es básicamente la percepción de los propios actos y estados físicos o psíquicos. Existe una auto-percepción sensitiva y otra intelectual, intrínsecamente asociadas en el hombre. Se distingue entre una auto-aprehensión originaria pre-reflexiva, unida a la conciencia del mundo y del propio cuerpo, y la conciencia de sí objetivada por mediaciones lingüísticas. La auto-percepción es experiencial, intencional, subjetiva, intersubjetiva, narrativa. Se asocia al amor de sí y al sentido de la auto-agencia. El conocimiento de sí, más allá de la auto-percepción, no es experiencial, sino conceptual, reflexivo e inferencial. Existe también un nivel psíquico inconsciente que influye en el dinamismo de la conciencia.

El conocimiento de sí mismo madura con el tiempo y va a la par con el amor afectivo a sí mismo. No se basa en la pura introspección, sino también en las interacciones con los demás. Exige virtudes para crecer y no distorsionarse a causa de desequilibrios cognitivos y afectivos.

El artículo considera brevemente los estados de la conciencia, tanto ordinarios como extraordinarios, así como situaciones viciosas y patológicas. Una sección se detiene en sus bases neurales. La conciencia en su despliegue personal es constitutivamente veritativa, falible, ética, social y religiosa.

## 1 Introducción semántica e histórica [↑](#)

La palabra *conciencia* (del latín, *conscientia*, en griego *synéidesis*) señala la percepción de nuestros actos y estados psíquicos y físicos. Suele connotar la moralidad de las acciones (cuando se habla, por ej., de la 'voz de la conciencia'). En inglés *conscience* tiene un sentido moral, mientras que para la auto-percepción de los propios actos se habla de *consciousness* y *awareness*; también el alemán distingue entre *Gewissen* (conciencia moral) y *Bewusstsein* (conciencia psicológica). 'Conciencia' puede significar también un conocimiento reflejo, como al decir "tomo conciencia", "me doy cuenta" ("me di cuenta del peligro"), contrapuesto a ser inconscientes ("no me di cuenta") (el italiano dispone para este sentido del término *consapevolezza*).

Siempre siguiendo el lenguaje ordinario, se habla de *conciencia-de* respecto a sus contenidos (ser consciente de tener una herida), o de estar *consciente* en sentido intransitivo, lo que suele indicar el estado de vigilia –estar despiertos– por contraposición a 'estar inconscientes' (dormidos, desvanecidos, etc.). Este último sentido revela la variedad de significados analógicos de la conciencia, pues los animales también están en vela o duermen, pero en general no se dice que son conscientes, ya que con esta expresión se apunta más bien a un conocimiento reflexivo o de segundo orden. Por eso decimos que los animales sufren, pero no saben que sufren.

Como a veces la conciencia-de indica el conocimiento de cosas externas, como al decir que 'notamos' los ruidos de la calle, la presencia de alguien en casa, etc., suele hablarse de *autoconciencia* para mencionar la autopercepción del propio sujeto como tal ('conciencia de uno mismo').

En la historia de la filosofía y del pensamiento la conciencia ha asumido diversos sentidos (Flanagan 1991; Heinämaa et al. 2007; Zelazo et al. 2007, 1-114) (la bibliografía mencionada en esta voz no pretende confirmar nuestras

afirmaciones, sino que sólo remite a publicaciones para profundizar en los temas tocados). En los clásicos, especialmente cristianos (Potts 1980), este término y otros cercanos, como alma, espíritu, intelecto, reflexión (véase, por ej., este uso bíblico: “¿Por qué, alma mía, desfalleces y te agitas por mí?”: *Salmo* 42, 12: para las citas bíblicas ver Biblia de Jerusalén 1985) poseían un contenido psicológico, ontológico y religioso en el que se destacaba el conocimiento de sí mismo como un fondo de interioridad relacionado con Dios (ver Agustín 2006 y Bosio 2000) y como una modalidad superior de autoposición del propio ser (Tomás de Aquino, *Contra Gentiles* IV, 11: ver Tomás de Aquino 1961-1967, así como Lambert 2007; Sanguinetti 2013 y Cory 2014, y para la conciencia en Aristóteles, ver Caston 2002). Con el Cristianismo se reafirmó el significado moral y religioso de la conciencia, relacionado con el discernimiento del bien y del mal y con la conciencia de pecado. En la Teología moral y en el Derecho fue importante el análisis de la conciencia como requisito de voluntariedad: los actos contractuales, las promesas, las nupcias, requieren la plena conciencia del sujeto.

En la filosofía moderna la noción de conciencia se cargó de una connotación gnoseológica fuerte, para indicar las cualidades de los contenidos pensados o sentidos: evidencia, indubitabilidad, subjetividad, incorporeidad. Estas notas se nuclean en la expresión *ser conscientes*, cuya raíz subjetiva es el *yo*, el *sujeto*, indicado con la palabra *conciencia* como sustantivación de los actos conscientes. Sus contenidos, existan o no, son llamados *objetos*.

Así sucede en la línea racionalista –comenzando por Descartes– y empirista. La conciencia se asume aquí como algo desvinculado del mundo real. Esta posición suele llamarse *fenomenismo*. ‘Fenómeno’ es lo que aparece o se presenta a la conciencia o a la mente, es decir, los contenidos pensados o sentidos. La operación de captar tales contenidos es el *acto mental*. Así tenemos la dualidad entre el polo subjetivo de lo pensado –el *yo*–, y el polo objetivo, es decir, los objetos de la conciencia (dualidad conciencia/objeto, mente/fenómeno, etc.). El fenomenismo dio origen al dualismo drástico mente/cuerpo, en el sentido moderno.

En la filosofía idealista el *yo* y la conciencia adquieren un carácter constitutivo –trascendental– de tipo formal-epistemológico (como en Kant) o metafísico (así en los idealismos absolutos). En la fenomenología de Husserl se mantiene la polaridad de la conciencia y sus objetos, subrayándose el carácter intencional de la conciencia, es decir, el hecho de que esté siempre orientada a contenidos objetivos, sean existentes o no (Ales Bello 2012), siendo el *yo* su suprema condición trascendental. La conexión con el mundo existente en la fenomenología de Husserl es real, pero epistemológicamente contingente. Es decir, lo pensado es objeto eidético, exista o no una correspondencia con la realidad extra-mental (Marbach 2010).

El empirismo, al reducir el conocimiento a una multiplicidad sucesiva de sensaciones elementales, oscurece la tesis de la identidad de la conciencia o del *yo*. Esta puede recuperarse de algún modo –no perceptivo– como una creencia no basada en la evidencia o como una construcción cerebral o social. Las premisas empiristas llevan en rigor a la disolución del *yo* y de la conciencia unitaria del sujeto.

En la época contemporánea surgieron la psicología y la neurociencia como disciplinas empíricas que estudian la conciencia con una nueva perspectiva. El planteamiento, dejando de lado la ambición fundativa de los idealismos, recuperó la aproximación psicológica, ahora con una base empírica más amplia y sistemática. La conciencia es aquí estudiada en el contexto cognitivo de los procesos de la percepción. Su interpretación varía a tenor de las distintas escuelas psicológicas. Se investigan cuestiones como las sensaciones, las percepciones, los estados conscientes e inconscientes, las alteraciones de la conciencia y la relación entre conciencia y sentido de la propia identidad. En la neurociencia se plantea el problema de las bases neurales de la conciencia. Esto se relaciona con amplias discusiones en la filosofía de la mente sobre los actos mentales y los fenómenos neurales a ellos subyacentes. Surge el problema de cómo emergen los actos conscientes a partir de los circuitos neurales y en qué sentido la conciencia influye en la conducta (Bennett y Hacker 2003, 294-307; Searle 2004; Gennaro 2016).

Si la neurociencia y las técnicas computacionales se interpretan según criterios empiristas, funcionalistas, behavioristas o puramente naturalistas, la noción de conciencia se hace problemática. Si el único horizonte epistemológico son las ciencias empíricas y las consiguientes tecnologías, la visión materialista de la conciencia es inevitable. Esta visión conduce a eliminarla como algo ininteligible, o a mantenerla sólo de nombre, pero vaciándola de su contenido como acto o estado psíquico personal (así Dennett 1991 y Churchland 1997).

En lo que sigue damos preferencia a la perspectiva filosófica sobre la conciencia, teniendo en cuenta los aportes de la

psicología y la neurociencia. La aproximación científica a esta temática es importante en muchos detalles y ámbitos. El paso a la filosofía es obligado cuando se tocan problemas de fondo, como las relaciones entre conciencia, realidad, verdad y libertad.

## 2 Conciencia y conocimiento de sí [↑](#)

La conciencia se encuadra en el ámbito del conocimiento. Conocer comporta una peculiar apertura a la realidad, originaria e irreductible con una definición a otra cosa distinta que no sea ya conocimiento, pero sí describible en sus términos. Concretamente: es una actividad humana distinta del obrar físico, del amor, del querer; supone una relación con lo conocido; en su forma primaria, esta relación entraña la verdad o adecuación con la realidad, con la posibilidad del error.

En términos generales, conciencia es el conocimiento de sí mismo o de los propios actos. Implica cierta reflexión o vuelta sobre sí mismo: al conocer las cosas externas del mundo decimos que el sujeto es 'consciente', es decir, se da cuenta a la vez, si bien de modo colateral, de que está conociendo. Para analizar mejor este fenómeno conviene examinar los múltiples sentidos analógicos de la palabra *conciencia* (Hill 2009, 1-27; Van Gulick 2016). Ante todo distingamos entre la conciencia animal y humana.

### 2.1 Conciencia animal, conciencia sensitiva [↑](#)

(Povinelli 2000; Bekoff 2003; Maestripieri 2003; Lurz 2009). Los animales se sienten a sí mismos parcialmente, pues notan sus afecciones psíquicas, sienten su propio cuerpo, perciben si algo les duele o les molesta, y algunos pueden llegar incluso a reconocerse en un espejo (por ejemplo, para quitarse unas manchas). Se puede hablar pues de una *conciencia animal, así como también de una inteligencia y cognición animal. Los animales están despiertos o dormidos y pueden estar atentos a lo que atrae a sus apetitos dentro de la percepción del medio ambiente. Actúan con inteligencia práctica para realizar actos convenientes a sus instintos y pasiones, por ejemplo al oír las señales de un peligro y huir o disponerse a la defensa. Esto significa que el animal no sólo conoce su entorno, sino que tiene una forma de conciencia unitaria y habitual de sí mismo como sujeto sensitivo y apetitivo, con cierta interioridad: se defiende, protege lo que considera como suyo, siente envidia, etc.*

Esta referencia del animal a 'sí mismo' no sorprende, pues el fenómeno ya aparece de algún modo en la vida vegetativa. Los organismos vivientes se auto-organizan ('a sí mismos') y se mueven en función de lo que podemos considerar como 'fines' inherentes a su vida, de tipo nutritivo, homeostático, reproductivo, de defensa contra agentes nocivos, etc. El prefijo de origen griego *auto* -en inglés *self*- indica precisamente ese sí mismo como una forma de inmanencia -no cerrada, al contrario, abierta- opuesta a una pura transitividad (*ad aliud*), es decir, a un actuar sólo hacia afuera, 'hacia otra cosa'.

Pero el control de la información específico del viviente genera en los animales algo más: conlleva los procesos cognitivos, ligados a la existencia del sistema nervioso y al cerebro, órgano receptor y elaborador de la información que llega del ambiente al organismo y que es registrada por este en la forma de sensaciones y percepciones. El animal despliega su conducta no sólo vegetativamente, sino también según sus estados cognitivos y emotivos (por ej., ver algo y desearlo o temerlo). El sistema sensorial somático -interocepción, propiocepción y exterocepción- hace posible la percepción del propio cuerpo -piel, músculos, vísceras, movimientos-, obviamente no sólo en los animales sino también en nosotros.

Los animales, sin embargo, no son capaces de reflexionar sobre sus estados y pulsiones sensitivas, sino que se limitan a vivirlos instintivamente. No pueden aprehender su propia vida 'en cuanto tal', ni interrogarse sobre sus fines y el sentido de su existencia. Esto último corresponde a la conciencia intelectual. Esta nace del intelecto, capacidad de aprehender el ser mismo de las cosas. Así el hombre puede decir con sentido 'yo soy' porque se aprehende como sujeto existente y puede cuestionar todo lo que es y le sucede. La expresión lingüística, de todos modos, no es

indispensable para que la conciencia humana esté operante, aunque sí la manifiesta. La conciencia humana puede darse muda, como sucede en un sujeto en estado vegetativo que no puede hablar (por otra parte, la disponibilidad de un lenguaje sobre sí mismo pertenece a la objetivación de la conciencia: cfr. nuestra sección 2.6).

La conciencia sensitiva ('sufro', 'tengo hambre') en el hombre normalmente está subsumida en la conciencia intelectual ('sé que sufro', etc.). Esta última permite un especial dominio del hombre sobre sí mismo. La autopercepción del cuerpo en el hombre está intelectualizada y personalizada. Por eso la persona puede meditar sobre sus experiencias, compararlas, buscar su significado y desde ahí orientar y reorientar su vida en muchas maneras (McDowell 1994, 108-126).

En adelante, cuando hablemos de conciencia nos referiremos normalmente a nuestra auto-percepción *sensitivo/intelectual*, que según los casos puede acentuar aspectos corpóreos o espirituales. Tan personal es la conciencia de tener hambre como la de notar que estamos pensando. Sólo por análisis separamos completamente estas dos dimensiones.

## 2.2 Conciencia común originaria pre-reflexiva [↑](#)

(Gallagher y Zahavi 2008, 46-68). La persona despierta posee una autoconciencia habitual –es decir, continua, no operacional– de sí misma en cuanto está cognitivamente presente al mundo y a los demás. Sin reflexionar explícitamente sobre sí misma, es consciente de que existe, vive, está en el mundo, es corpórea, con un determinado sexo y con una dimensión interior no física (Gumirán Beltrán 2004, 85-139). Es consciente de ser un sujeto activo, con un dominio libre sobre sus actos. Esta persuasión existencial primordial sólo puede alterarse o perderse por enfermedad psíquica o por algún estado anómalo de la conciencia (que puede ser transitorio).

Desglosemos algunos de estos aspectos:

a) La auto-aprehensión existencial puede llamarse *percepción*, *advertencia* o *experiencia*. No es un acto abstractivo, ni una inferencia, ni una especial intuición. Su alcance existencial es inmediato. No se confunde con el *cogito* cartesiano, pues abarca el cuerpo y el estar en el mundo.

b) Supone una *evidencia* fuerte y permanente, salvo enfermedad. Tiene, pues, un valor epistemológico y es incompatible con el escepticismo (Polo 1985, 225-251; Peacocke 2014). Pero no es la autocerteza fenomenista, que corta la relación con el mundo real.

c) *Es global y unitaria*: no se reduce a la percepción de nuestros actos físicos, ni al puro pensar. No da pie ni al materialismo ni a un espiritualismo desencarnado o dualista. La autoexperiencia originaria es la aprehensión de la propia persona en la trama de sus actos y sus dimensiones. Suele focalizarse en una operación y sus objetos ('ahora converso'). Normalmente supone la advertencia recíproca de otras personas que nos están percibiendo o pueden hacerlo. Incluye negaciones implícitas, como la persuasión de que no somos el mundo ni los demás, o la distinción entre la realidad y nuestros pensamientos, sin confusiones ontológicas.

d) Incluye la *experiencia habitual de nuestra interioridad inmaterial*: pensamientos, afectos, intenciones. En este sentido cabe decir que el alma humana se auto-intuye originariamente por su presencia (Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 10, a. 8, en Tomás de Aquino 1964; ver Fabro 1977, 343-359), pero no de modo aislado, sino en sus actos y sin por eso dejar de sentir el cuerpo presente en el mundo. Tal experiencia tiene un alcance ontológico, pero no decide sobre puntos que deben investigarse racionalmente: el alma no se percibe como un principio, ni como forma del cuerpo, ni como una substancia, etc. (Braine 1992, 481ss).

## 2.3 Ámbitos de la autopercepción [↑](#)

Así como normalmente percibimos en directo cosas concretas del mundo, a la vez y de modo concomitante nos

aprehendemos a nosotros mismos. Sin la activación de los sentidos externos –vista, oído, tacto, etc.– y la autopercepción del propio cuerpo, el estado de conciencia desaparece, como sucede en los desmayos u otras situaciones de pérdida de la conciencia. Es decir, nos captamos a nosotros mismos sólo si actuamos, y esto supone que esté activada la sensibilidad externa y la auto-corpórea, que estemos conociendo el mundo físico y nuestro cuerpo (Bermúdez 2000). No hay que separar la percepción de nuestro interior y la del mundo. Ambas se dan simultáneamente y en concurrencia (Wojtyla 2003, 874-898). La conciencia es intencional (Gillett y McMillan 2001). Algunos autores consideran que es un conocimiento de segundo orden (*Higher Order Theory*), en cuanto que recae sobre actos mentales intencionales que son de primer orden (Carruthers 2000 y 2005; Rosenthal 2005; Gennaro 2012).

Antonio Damasio (2000) distingue entre la *conciencia central*, o mínimo sentido del sí mismo en cualquier momento del estado de vigilia, y la *conciencia extendida o autobiográfica*, en la que el sujeto conoce su identidad con una visión global de su vida pasada y su posible futuro. De modo semejante, Gerald Edelman (1990) distingue entre una conciencia *primaria*, básica, y una conciencia *superior*, relacionada con capacidades lingüísticas y autobiográficas.

Dos puntos fundamentales sobre el contenido de la autopercepción:

a) La autopercepción recae sobre nuestras sensaciones, afectos, sentimientos, intenciones, voliciones, aunque un aspecto puede destacarse más que otros sobre un fondo psicosomático como cuadro global (por ejemplo, experimentamos alegría al recibir una noticia). Esta percepción es intencional, pues presupone la aprehensión de objetos externos y del mundo, como señalamos arriba (por ejemplo, notamos que tenemos miedo ante la amenaza de un perro agresivo). Comporta un contenido conceptual no abstracto, gracias a la fusión entre el conocer intelectual y el sensitivo, sin perjuicio de la autonomía de la conciencia sensitiva, que a veces puede actuar sin unión con la conciencia intelectual. Incluye además estados de ánimo y no sólo operaciones (percepción de alegría, nerviosismo, ansiedad, felicidad).

b) La autopercepción se extiende también a nuestras acciones externas, como notar que caminamos, dibujamos, escuchamos a otra persona (Anscombe 1991; Brock 2000, 233-237). No se da una separación absoluta entre la interioridad psíquica y la conducta exterior, como podría suponerse si atendiéramos a ciertas corrientes psicológicas (como el behaviorismo). Así, advertimos nuestras intenciones con relación a proyectos que haremos en el mundo, o a nuestros actos corpóreos, como trabajar o pasear, en cuanto están animados por voluntariedad y afectos (trabajar con empeño o con desgana, etc.). La conducta y la interioridad están asociados de un modo natural, normalmente no problemático.

## 2.4 Autoconocimiento y percepción personal [↑](#)

No percibimos todo lo que somos, aunque sí podemos saberlo conceptualmente, en alguna medida, con juicios y hábitos intelectuales adquiridos a partir de la experiencia. Nuestra autocognición mediata es inferencial y habitual. Contiene aspectos conceptuales personalizados. No es perceptiva, pero ilumina nuestras autopercepciones (Carruthers 2013).

Nadie ve intuitivamente cómo es su carácter, sus virtudes y vicios, las lenguas y ciencias que sabe, etc., aunque sí nota las operaciones que se derivan de esos estados o modos de ser. Por ejemplo, al sentirse de una determinada manera, una persona puede inferir o suponer que está ebria, o cansada, o que tiene ciertos intereses. El autoconocimiento propio –espiritual, psicológico, etc.– exige reflexión, comparaciones, pruebas, es decir, no es simplemente perceptivo, sino que recurre a conceptualizaciones y a fuentes externas, como lo que nos dicen los demás sobre cómo somos e incluso la actitud que tienen con nosotros. Podemos conocer mejor lo que somos mirando más a lo que hacemos o no hacemos, o a tests, más que a lo que nos imaginamos que somos. De ahí la necesidad de ser orientados para autoconocernos bien (consejeros, directores espirituales, psicólogos) (Vial 2016, 279-316). Es significativo el papel del tradicional examen de la conciencia en el plano ascético. La psicología positiva hoy reconoce la importancia de la auto-reflexión crítica de la propia conducta, creencias, actitudes, para poder cambiar y realizar bien las propias tareas (Avolio et al. 2010, 41-42).

El autoconocimiento conceptual y el perceptivo o experiencial están estrechamente vinculados. Un individuo que va a la universidad *sabe* –con conocimiento habitual– que es estudiante, profesor, joven, de tal nacionalidad, etc., y en base a este saber interpreta correctamente sus operaciones autopercptivas. Por ejemplo, ve que se está examinando, pero dentro de un cuadro habitual autocognitivo más amplio, pues sabe dónde está, por qué obra así, qué se espera de él, etc. El que alguien se reconozca como médico, casado, etc., se basa en experiencias sensitivo/intelectuales conceptualizadas y recordadas. No es un reconocimiento perceptivo, sino *sabido*. En cambio, a veces podemos saber que otra persona es, por ejemplo, un médico, por fe en lo que nos dicen.

## 2.5 Carácter narrativo de la conciencia [↑](#)

(Husserl 2002; Fireman et al. 2003; Zahavi 2008, 49-72; Gallagher y Zahavi 2008, 69-87). La autopercpción, iluminada por la autognosis habitual, es “narrativa”. Aprehendemos nuestros actos en el cuadro de la temporalidad de nuestra vida, con ayuda de la memoria semántica y episódica. Esto asegura la persuasión de nuestra identidad personal. Así, al percibir nuestros actos, sabemos que son nuestros, recordamos implícitamente nuestro nombre y apellido, nuestra profesión, nuestro pasado personal, no en todos sus detalles, pero sí de modo suficiente para dar sentido a nuestro obrar (recordamos nuestra familia y amigos, nuestros estudios, los actos y sucesos importantes de nuestra vida pasada).

La captación de la identidad personal supone una aprehensión ‘simultánea’ de nuestro pasado y presente, y del futuro más o menos inmediato en el que nos proyectamos, anticipando sus posibilidades. Así, al percibir un gesto personal nuestro, sabemos a dónde se dirige y qué esperamos de él. No estamos completamente sumidos en la sucesión temporal.

## 2.6 Objetivaciones sociales y científicas acerca de nosotros mismos [↑](#)

Lo que sabemos de nosotros mismos depende en buena medida de las objetivaciones culturales presentes en el lenguaje y la educación. Así, nos comprendemos a nosotros mismos y a los demás con nombres como ‘persona’, ‘inteligente’, ‘amigo’, ‘padre’, que hemos aprendido socialmente. La sociedad nos da una medida o modelo acerca de lo que somos y se espera de nosotros, que afecta al modo en que nos vemos y actuamos, siempre con la posibilidad de errores o distorsiones si la elaboración cultural es inadecuada (Carruthers 1996; Stets y Burke 2003; Cinoğlu y Arıkan 2012).

Por otra parte, la experiencia se traduce en conceptos abstractos que pueden elaborarse científicamente. El conocimiento de sí mismo, tanto en la línea de las ciencias –psicología, neurociencia– como de la filosofía –antropología filosófica– acude a profundizaciones conceptuales y racionales. El conocimiento científico acerca de lo que es el hombre no es perceptivo. Sin embargo, da luces interpretativas a las experiencias acerca de lo que somos y sentimos. Tiene un alcance explicativo imprescindible para el conocimiento de nosotros mismos.

## 2.7 Conciencia intersubjetiva [↑](#)

La conciencia se ha interpretado a veces como si fuera un acto o un estado aislado (fenomenismo, solipsismo). En realidad, así como ella incluye la presencia del mundo, de igual modo implica de ordinario una aprehensión habitual –o actual– de las demás personas, potencial o actualmente interactiva (Liotti 2005; Peacocke 2014, 232-266).

Ciertamente sólo nosotros experimentamos nuestras situaciones subjetivas. Estas pueden quedar ocultas si no se manifiestan, y pueden ser incomunicables: sólo uno siente el propio dolor, el propio placer, etc. Sin embargo, existe a la vez una aprehensión perceptiva peculiar de los demás no sólo como meros cuerpos, sino como personas vivas, inteligentes, emotivas, etc., con las cuales, si son próximas, interactuamos a través de miradas, gestos y lenguaje (Baars y Gage 2007, 391-409). La conciencia es constitutivamente intersubjetiva, sin que por eso se reduzca a una



pura relación (Bermúdez 2000, 229-265).

a) Las relaciones entre conciencia, mundo y los demás constituyen una red global unitaria (Zahavi 2008, 147-177; Gallagher y Zahavi 2008, 171-196). Esta red se autoalimenta en todas sus direcciones y así evoluciona (no sólo desde un 'punto inicial' –el yo–, como a veces se ha pensado). Así sucede a lo largo de la maduración personal pre-natal y post-natal. La conciencia del recién nacido quedaría reducida a sensaciones confusas desde el principio de su génesis si no recibiera la interpelación personal –lingüística, con gestos, afectiva, etc.– de la madre, el padre y de las personas próximas que contribuyen a su educación (Rochat 2011).

b) Cada uno se conoce mejor a sí mismo no sólo cuando medita sobre sí, sino en el encuentro con los demás a través del diálogo, es decir, cuando 'se descentraliza' (no se hace puro centro) (Plessner 1981, 361-363). La relación con el mundo y los demás no es una mera extensión de la propia condición consciente. El idealismo clásico impidió ver con claridad ese punto. La soledad pura no ayuda a la autoconciencia, sino que más bien la limita. El lenguaje permite tomar conciencia de sí porque es vehículo de otro sujeto consciente que interpela al destinatario suscitando sus respuestas, y así lo estimula para que active sus capacidades cognitivas y emotivas. La autoconciencia crece, en definitiva, mediante las relaciones con los demás.

Por este motivo, aunque pueda parecer que nos conocemos a nosotros mismos mejor que como los demás nos conocen, ya que sólo nosotros nos auto-experimentamos, en un sentido especial y en determinadas circunstancias los demás pueden conocernos de modo objetivo mejor que nosotros mismos. El exceso de afectividad e interés con que nos auto-comprendemos, no del todo consciente, obstaculiza un poco y a veces distorsiona algo la imagen que tenemos de nosotros mismos (Baumeister 1998).

c) La identidad personal no depende ontológicamente de que los otros nos reconozcan. Sin embargo, el reconocimiento externo comprensivo, afectuoso y verdadero de lo que cada uno es y vale contribuye a la autoestima –evaluación sobre el propio valor en algunos aspectos–, que es necesaria para el crecimiento personal, y a la maduración del conocimiento de las propias capacidades y límites. No es posible conocerse bien a uno mismo sin la ayuda del juicio de los demás –padres, maestros, guías, consejeros–, aunque estos no sean infalibles (Wilson y Dunn 2004). Pero cabe también engañarnos sobre lo que somos a causa de ideologías y falsas creencias o corrientes culturales que distorsionan la educación.

d) Percibimos a las demás personas como semejantes a nosotros mismos, 'simétricamente', no obstante las diferencias de rol social o de diversa valía en cualidades morales, intelectuales o de otro orden. De ahí que las relaciones primitivas y naturales entre las personas sean de amistad, respeto y colaboración. El deseo de dominio, la envidia, la agresividad, la desconfianza –el choque conflictivo entre las conciencias–, no son el constitutivo esencial de las relaciones entre las personas, aunque sí surjan como una desviación ética en la vida social, a veces alimentada por ideologías políticas o de otro tipo.

## 2.8 Conciencia, afectividad, amor de sí [↑](#)

En la tradición racionalista la conciencia se concentraba en la percepción del pensamiento puro (*cogito*). Sin embargo, el conocimiento existencial –no así el abstracto– no puede dejar de valorar lo aprehendido como bueno o malo. Esto se manifiesta en los afectos primarios de gusto o disgusto. Al conocer algo de modo existencial y concreto, se aprehende siempre de algún modo su valor y atractivo –utilidad, belleza, dignidad, bondad–, sobre todo cuando lo conocido es una persona. Se puede intuir también su no-bondad –fealdad, inutilidad, disvalor–, si en lo conocido se experimenta alguna forma de desorden. El conocimiento existencial y personal no es disociable de una respuesta voluntaria-afectiva ante lo percibido (amor, aprecio, respeto, repulsión).

Consiguientemente, la autoconciencia, siendo la autopercepción de nuestra existencia personal, incluye necesariamente un amor natural de sí mismo e incluso un resultante afecto gozoso, pues todo lo que se ama se siente gozosamente (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 1170a20 – b10) (Aristóteles 1985). Algo análogo cabe decir de los aspectos intersubjetivos de la conciencia mencionados en el apartado anterior.

En definitiva, *la autoconciencia personal es siempre afectiva* (Rolls 2007), no sólo emotivamente, sino con el afecto propio de la voluntad como potencia racional personal. Dicho de otro modo: la persona se autopercebe como un valor en sí mismo y así también percibe naturalmente a los demás, salvo distorsiones a causa del egoísmo o de falsas creencias (Wider 2006). El conocimiento verdadero de lo que es uno mismo se relaciona con el sentido de plenitud que cada uno busca en su vida (Schlegel et al. 2011).

Esto no sucede de un modo tan inmediato en el pensamiento abstracto. A veces la conciencia se ha separado de la afectividad porque se ha tomado el pensar abstracto como modelo del conocimiento. En los párrafos anteriores se ha propuesto una argumentación metafísica de la unidad indisociable entre conocimiento y amor basada en las notas trascendentales del ser (bien y verdad). Pero la tesis del *yo afectivo* -no sólo cognitivo-, por así llamarla, se puede comprobar empíricamente: nuestra subjetividad se advierte más intensamente cuando experimentamos vivencias emotivas que cuando estamos pensando o percibiendo objetos intencionales (ciencias, música, etc.), salvo que esto último, a causa de su belleza, suscite emociones. Señalamos dos consecuencias de lo dicho:

a) El conocimiento existencial personal no siempre es gozoso. En la medida en que uno advierte en sí algún defecto o daño, el pensamiento de sí mismo -o del otro- se colorea con afectos negativos, como la tristeza, el temor, la desmotivación. Pero esta situación nace precisamente del natural amor a sí mismo -autoestima- propio de la persona en cuanto autoconsciente, y del amor natural a los demás.

b) Como consecuencia del punto expuesto en 2. 7 (intersubjetividad), se concluye que la autoconciencia personal, en sus relaciones intencionales con el mundo, tanto contemplativas como prácticas, es perfecta cuando es compartida, como ya había sostenido Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (IX, 1169b-1170b20) y en la *Ética a Eudemo* (1244b-1245b10) (Hitz 2011). Contrariamente a lo que quizá podría pensarse, una autoconciencia plena no puede ser solitaria. Necesita serlo-con-otros, no sólo para perfeccionarse en lo que le falta, sino para darse al otro desinteresadamente en la amistad recíproca (en el trato familiar, en el diálogo, en la convivencia) (Tapia 2014). Sólo así alcanza una forma de plenitud afectiva que la aproxima a la felicidad (Sanguinetti 2013, 337-344).

Si tenemos en cuenta la estructura antropológica del ser humano -la destinación de la persona creada a Dios-, cabe argumentar que lo mencionado arriba puede darse de modo pleno en la unión cognitiva y afectiva del hombre con Dios. Este punto puede atisbarse desde una perspectiva filosófica (Romera 2006; García González 2009, 52; Polo 2016, 247-259), pero en el plano religioso alcanza un desarrollo más amplio y concreto.

## 3 Dinamismo y funciones de la conciencia [↑](#)

### 3.1 Unidad de la conciencia. Yo y persona [↑](#)

(Flanagan 1992; Gumirán Beltrán 2004, 197-260; Searle 2004, cap. 5; Zahavi 2008, 99-146; Brook y Raymont 2014). Las entidades del mundo físico tienen una unidad estructural. En los vivientes esta unidad es funcional y auto-teleológica. En los animales ella se traduce en la unidad de la conciencia sensitiva por la que el animal 'se siente unitariamente a sí mismo'. En el hombre esta característica llega a un nivel más alto: la persona se percibe a sí misma como un sujeto que mantiene su identidad a lo largo del tiempo, contando con sus modificaciones en los diversos estratos de su personalidad y dentro de lo múltiple de sus relaciones con el mundo y los demás (Siegel 1999, 208-238).

La persona en cuanto se autopercebe y se ama conscientemente recibe el nombre de *yo* (Gallagher y Zahavi 2008, 197-215) Los pronombres *yo, tú, nosotros*, etc., indican la persona (Bennett y Hacker 2003, 331-334). Pero aunque la conciencia no esté en acto, como sucede cuando dormimos, la persona subsiste en su identidad, pues existe en tanto que vive como individuo orgánico perteneciente a una especie, desde su concepción biológica hasta su muerte. La pérdida de la conciencia no es la muerte de la persona.

La unidad consciente personal es la persuasión ordinaria y pre-reflexiva de ser quienes somos, como una entidad subjetiva distinta del mundo y de los demás. Esto comporta la percepción de la identidad del sujeto en sus actos



pasados, inmediatos o lejanos (conciencia narrativa). Presupone el funcionamiento normal de la memoria. La unidad de la conciencia, por otra parte, es integrativa, ya que consiste en la unificación continua de muchos actos, eventos y estados. Como somos complejos, tenemos que integrar los distintos aspectos de nuestra personalidad biológica, psíquica, espiritual, social.

Señalamos dos ulteriores puntos sobre la unidad de la conciencia:

a) La estructuración coherente de nuestros actos y estados cognitivos, afectivos y conductuales no es absoluta. Depende de una memoria sensitiva defectible y de percepciones o experiencias que podrían no integrarse del todo. Son formas defectuosas de la unidad del yo: la dispersión, las distracciones, la falta de coherencia en las motivaciones y los actos, la falta de sinceridad acerca de lo que somos, las inclinaciones contrastantes, la disociación entre la razón y las emociones.

La disgregación de la conciencia puede ser patológica cuando al sujeto se le oscurece la noción de su propia identidad. Por ejemplo, si pierde la memoria a largo o corto plazo, o si no se reconoce en sus actos o en los miembros de su cuerpo (Gallup et al. 2011). Se produce también una quiebra en la unidad de la conciencia en el caso del 'cerebro dividido', por la separación de los dos hemisferios cerebrales (*split brain*) a causa de una comisurotomía del cuerpo calloso que los conecta. Pero no tiene sentido decir que entonces estaríamos ante dos personas. Más bien sucede que el sujeto no consigue integrar dos ámbitos de sus habilidades cognitivas (Bennett y Hacker, 2008, 11-15, 263).

b) El sentido de la propia identidad debe madurar gracias a la reflexión, la experiencia y las virtudes morales e intelectuales, según las distintas dimensiones de la persona. El adolescente, por ejemplo, se repliega más sobre sí mismo, en comparación con la niñez, porque se interroga más sobre lo que le sucede de modo afectivo e intelectual. Por otra parte, una persona puede meditar poco sobre sí misma y dispersarse en demasiadas cosas, desatendiendo otras más importantes, si está muy polarizada en juegos, diversiones, tareas, dispositivos electrónicos, etc. Además, el que está muy condicionado por juicios ajenos, ideologías, miedos o intereses particulares, corre el riesgo de mostrarse diversamente en ambientes distintos -hipocresía, insinceridad, doblez-, e incluso de engañarse a sí mismo sobre lo que es, empobreciendo su sentido de identidad.

### 3.2 La subjetividad [↑](#)

La denominada *subjetividad* de la persona -en menor grado, también del animal-, consiste en que esta posee una interioridad cognitiva y apetitiva -la conciencia- a la que tiene un acceso privilegiado, pues el sujeto que siente, sufre, piensa, etc., no está como tal expuesto a la observación exterior con los sentidos periféricos (aunque sí puede manifestar sus actos interiores).

Como las ciencias naturales trabajan metodológicamente contando con la sola observación externa -de los sentidos externos-, la cual detecta únicamente una serie de características que llamamos empíricas -lo visible, lo audible, lo tangible-, suele distinguirse entre el acceso a las cosas *en primera persona*, es decir, desde la propia subjetividad, o *en tercera persona*, es decir, según una objetividad impersonal accesible a todo el mundo, que suele ser la propia de las propiedades empíricas de las cosas físicas. El acceso en tercera persona puede hacerse igualmente desde una pura objetividad abstracta, que como tal no contiene experiencias subjetivas y que es accesible a los demás (por ejemplo, lo escrito en un libro) (Block et al. 1997, 517-555).

Una descripción del dolor nunca es suficiente -para ser comprendida-, si el que la escucha o lee no cuenta con cierta experiencia propia del dolor. Las ciencias más abstractas, como las matemáticas, nunca recurren a fenómenos subjetivos, pero se presupone que los objetos matemáticos sólo los puede aprehender una mente. Esto significa que la distinción entre estos dos accesos a la realidad no puede radicalizarse. La pretensión de traducir la conciencia a un evento de tercera persona -eliminándola- está en la línea del reduccionismo físico o naturalista.

La existencia de la subjetividad no es un misterio inaccesible a los demás. De alguna manera se puede llegar a la experiencia de lo que sucede interiormente a los demás por medio de signos manifestativos que aprendemos a

interpretar, y por tanto a percibirlos como expresivos de la interioridad ajena (lenguaje, gestos, expresiones faciales). La experiencia propia no es idéntica a la de los demás, pues nadie puede sentir en carne propia lo que otro siente o piensa. Sin embargo, una comunicación empática en las experiencias ajenas, de mayor o menor hondura, no sólo es posible, sino natural. Esta participación podría llamarse 'de segunda persona' (Stump 2013). La visión de tercera persona pertenece más típicamente a las objetivaciones científicas, que acuden de modo inevitable, pero útil, a la abstracción y a la universalización. Pero la visión científica y filosófica es imperfecta si no se completa con las experiencias propias. El conocimiento de la realidad no puede eliminar la irreductible subjetividad personal del cognoscente (McGinn 1991).

### 3.3 Dimensiones psíquicas no-conscientes [↑](#)

(Burgos 2003, 197-208; Wojtyla 2003, 948-955; MacIntyre 1997; Zahavi 1999, 203-220). La expresión 'no-consciente' tiene muchos significados. Algunos se contraponen a los diversos sentidos de ser conscientes. Puede indicar, por ejemplo, una situación de engaño o ignorancia, como el que 'no se da cuenta' de que lo engañan, o el del que cree que sabe mucho y no sabe (es inconsciente de su ignorancia).

Los actos psíquicos -pensamientos, afectos, sensaciones-, aunque influyan en nuestra conducta, pueden ser conscientes o no en diversos grados. Algunos son semi-conscientes porque los realizamos automáticamente, o con poca atención, o porque estamos adormilados. La atención indica un grado intenso de conciencia, unido a una selección e integración (Baars y Gage 2007, 225-253).

Indiquemos algunos tipos de fenómenos inconscientes (para su base neural, ver Dehaene et al. 2006):

- a) Somos semi-conscientes de lo que sucede *colateralmente* en nuestro campo perceptivo, por ejemplo de los ruidos de la calle mientras trabajamos en una oficina.
- b) No somos conscientes de *estímulos subliminales*, porque llegan por debajo del umbral necesario para ser notados con conciencia.
- c) En el fenómeno de la *visión ciega (blindsight)*, en algunos aspectos el sujeto ve, y actúa en consecuencia, pero no nota que ve.
- d) Los estados alterados de la conciencia -por ej., la ebriedad- suponen una disminución de la conciencia.
- e) Hay también estados normales de disminución de la conciencia, como los sueños. La conciencia onírica no es plena porque el sujeto no la reconoce como tal y no ejerce sobre ella un dominio voluntario (Flanagan 2000).

*Ciertos estados psíquicos de por sí no son accesibles a la conciencia*, aunque se manifiestan en operaciones conscientes o en actitudes que pueden servirnos para conocerlos. Así sucede con: a) las inclinaciones; b) la memoria almacenada *implícita*, no evocada en acto (como la explícita); c) los hábitos cognitivos o afectivos. Además, el dinamismo neural correspondiente a la elaboración de los procesos cognitivos, o psíquicos en general, pasa completamente inadvertido (Jackendoff 1987).

Nadie puede 'notar' por introspección el caudal de sus recuerdos, de sus experiencias, de lo que sabe (ciencias, idiomas, etc.). Sin embargo, si no estuviera en posesión de esos hábitos no podría realizar los actos que se derivan de ellos, y lo mismo sucede con sus inclinaciones. La memoria procedimental -habilidades motoras y ejecutivas para realizar tareas como tocar un instrumento musical, recitar de memoria un texto, andar en bicicleta, etc.-, exige un grado de conciencia bajo para poder realizarlas con fluidez y automatismo, hasta el punto de que si se les presta demasiada atención se bloquean.

En definitiva, existe una enorme dimensión inconsciente de nuestro psiquismo que aflora a la conciencia en un grado mínimo, aunque importante, y que con frecuencia influye de modo decisivo en nuestra conducta. Este influjo no es mecánico, sino que es muy natural en el contexto de la vida psíquica -con su base cerebral-, y en muchos casos está

mediado por la voluntad. Así, cuando pronunciamos unas frases, lo hacemos voluntariamente, pero gracias a nuestro saber lingüístico, a nuestros recuerdos, etc., que no son conscientes.

Ni siquiera sabemos, ni controlamos del todo, cómo vienen a nuestra mente ideas, intuiciones, recuerdos, desde un fondo preconsciente habitual. El procesamiento cognitivo –el asentamiento y elaboración de nuestros recuerdos e ideas, el aprendizaje– nos pasa completamente desapercibido. Lo notamos en sus consecuencias. La teoría de Freud del inconsciente, sobre todo en lo referente a contenidos psíquicos reprimidos y que no salen a la superficie de la conciencia, toca algunos aspectos del psiquismo que están por debajo de la conciencia. En este artículo no es posible dar una valoración al respecto por ser un tema complejo que requeriría más espacio expositivo.

### 3.4 Estados de la conciencia [↑](#)

La conciencia se presenta en la vida humana pasando por una serie de estados que podemos considerar *normales*, porque permiten el ejercicio pleno de las capacidades cognitivas, afectivas y conductuales de la persona a lo largo de su vida en sus diversas tareas: trabajo, aprendizaje, reposo, vida religiosa, etc. (Hobson 2007).

A. Los *estados ordinarios de la conciencia* comprenden básicamente la situación de *vigilia* o alerta, alternada cíclicamente por las horas de *sueño* –ciclos circadianos–, junto con situaciones especiales de la conciencia en determinadas ocasiones, como la concentración, la excitación intensa, la claridad mental, la inspiración, la somnolencia, el descanso mental, la calma, la distracción, el nerviosismo, el temor, etc. Esos estados se relacionan con determinadas situaciones cognitivas y afectivas o con tareas específicas (estudio, lectura, oración, la visión de un film, un deporte, una creación artística). Durante el sueño, en sus diversas fases, se produce una actividad imaginativa de tipo onírico cuyo sentido y funciones están abiertos a la investigación (reposo, consolidación de la memoria, etc.).

Algunos de tales estados –como las fases del sueño, el sopor, la vigilia, la excitación, etc.– encuentran una correspondencia en ondas cerebrales típicas, que son detectadas por el electroencefalograma. Por ejemplo, en la vigilia predominan las ondas beta, en el sueño profundo las ondas delta, y así siguiendo.

Las situaciones mencionadas de la conciencia tienen una base neurofisiológica que en algunos casos es el factor determinante principal –por ejemplo en el cansancio, en el insomnio, etc.–, mientras que en otros son preponderantes las situaciones intencionales personales, como el entusiasmo por una temática, el enamoramiento, la presión por una urgencia, una dificultad familiar o laboral, la perspectiva de un proyecto, y casos semejantes.

Mencionaremos tres estados normales de la conciencia, hoy ampliamente conocidos:

a) *Mind-wandering* ('vagabundeo mental'). Corresponde a momentos de reposo mental, en que el sujeto no está empeñado en ninguna tarea especial, por ejemplo cuando pasea disfrutando sin 'pensar casi en nada'. Su base neurológica es la red cerebral por defecto (*default mode-network*) (Raichle 2001).

b) *Fluidez (flow)* (Csikszentmihalyi 1990). Consiste en una situación agradable de alta excitación y alerta mental (*arousal*), característica de momentos de máximo rendimiento, en que el sujeto se siente en forma, con una amplia memoria de trabajo, sin cansarse y casi sin notar que pasa el tiempo.

c) *Apego (attachment)*. Es una vinculación afectiva intensa y duradera con otra persona, que ofrece proximidad, seguridad, consuelo y protección, la cual inversamente se encuentra en el estado de *cuidado* (Bowlby 1976, 1982 y 1983; Liotti 2005, 119-147). Se da normalmente en los niños con su madre, padre, cuidadores, y de otro modo en la amistad y en la relación de pareja. Es un fenómeno natural y positivo que puede tener manifestaciones negativas si no se cumple de modo eficaz (por ejemplo, cuando en niños huérfanos no existe una figura de apego seguro, el sujeto puede evolucionar hacia cuadros patológicos).

B. Veamos a continuación los *estados extraordinarios y no patológicos de la conciencia*. Pueden producirse naturalmente, o estar motivados por determinadas circunstancias, o ser inducidos por prácticas especiales (como las técnicas de yoga). Tales prácticas incluyen, según los casos, silencio, la iniciación con un maestro, una respiración

especial, cierta gimnasia, relajación muscular, ritmos, ritos, melodías, danzas, recitaciones, mantras, etc. Algunos de esos estados pueden ser también inducidos o favorecidos por drogas psicodélicas (LSD, mescalina, etc.).

La entrada en algunos estados no ordinarios de la conciencia puede ser útil en determinados contextos, por ejemplo para superar el estrés o la depresión, para mejorar la salud, para inducir la creatividad artística, para suscitar sentimientos positivos (paz, serenidad, perdón). Se puede también abusar de ellos, con el riesgo de caer en exageraciones, desequilibrios, vicios, distorsiones perceptivas e incluso patologías. Son negativos cuando crean dependencias, interfieren en la vida normal de relaciones personales y trabajo, disminuyen la capacidad deliberativa de las personas, alejan de la realidad o provocan perturbaciones emocionales y cognitivas.

Consideremos ahora la relación entre los estados extraordinarios y no patológicos de la conciencia y la religiosidad. Algunos de ellos pueden asociarse a prácticas religiosas, como las oraciones y el culto, o con situaciones ascéticas y místicas de los creyentes. La meditación entendida como situación extraordinaria de la conciencia está presente en algunas religiones y asume características diversas según el credo en que se ejerza (cristianismo, budismo, hinduismo, islam, etc.). Las bases neurales y las manifestaciones neurofisiológicas de los estados mencionados, en una persona sana, a veces pueden ser parecidos tanto en la religión como en prácticas no necesariamente religiosas –trances, éxtasis, estados provocados por drogas, etc.–, concretamente en lo que se refiere a los circuitos cerebrales asociados, aunque las actividades intencionales realizadas tengan contenidos y significados de muy distinto valor y alcance (Watts 1998; Lutz et al. 2007).

Se ha de distinguir en las religiones entre la práctica ordinaria de actos religiosos y las situaciones extraordinarias o estados místicos, sin reducir la religiosidad a estos últimos. Así por ejemplo, en el cristianismo se dan estados religiosos de la conciencia ‘normales’, aunque elevados –calificados por San Pablo en la epístola a los *Gálatas* 5, 22 como frutos del Espíritu Santo–, como son la paz y alegría, el gozo, el abandono en las manos de Dios. Algunos de estos estados pueden tener manifestaciones e incluso nombres semejantes en otras religiones y aun en un ámbito secular, por ejemplo la *Gelassenheit* (serenidad o abandono) existencial en Heidegger (2002), aun siendo muy distintos en su alcance intencional y contexto antropológico.

En el ámbito cristiano se consideran estados místicos extraordinarios de la conciencia la oración de quietud, el éxtasis, el raptó (Royo Marín 1958, 784-865; Tanquerey 2000, 789-818; Vial 2016, 309-316). El discernimiento, basado en criterios contextuales, prudenciales y objetivos, permite distinguir entre los estados místicos sanos y auténticamente religiosos, y otros que pueden ser fruto de una subjetividad distorsionada o incluso pseudo-religiosa (Cabanyes y Monge 2010, 213-223).

Mencionamos ahora, sin un orden especial, algunos estados extraordinarios de la conciencia más conocidos –no necesariamente ligados a la religiosidad–, sin ser exhaustivos:

- a) *Ensoñación*: soñar despierto y fantasear (puede llegar a ser patológico).
- b) *Meditación*: recogimiento interior, concentración atencional en pocas cosas sencillas, lo que se consigue con relajación, posturas corpóreas adecuadas. Evita el estrés y las ansiedades (Lutz et al. 2007).
- c) *Mindfulness* (‘atención plena’) (Siegel 2007): comporta un tipo de meditación en el que el sujeto se concentra en la observación serena de objetos presentes en su ambiente, evitando juzgar y apartando del pensamiento otras preocupaciones. Algunos de sus rasgos pueden parecerse a la meditación budista, pero en un ámbito no religioso (Flanagan 2011).
- d) *Hipnosis*: el sujeto focaliza sus recursos cognitivos guiado pasivamente por la sugestión inducida por un hipnotizador. No existe actualmente un consenso sobre la naturaleza precisa de los estados hipnóticos, que pueden ser muy variados (Kihlstrom 2007).
- e) Experiencias psíquicas *fuera del cuerpo* y en *situaciones cercanas a la muerte* (Van Lommel 2010).
- f) *Conciencia cósmica*: unificación con el todo, percepción de un sentido divino en la totalidad de la naturaleza y del universo.

g) Estados de paz cultivados por algunos filósofos griegos antiguos: *ataraxia* (imperturbabilidad, indiferencia de ánimo) y *apátheia* (ausencia de pasionalidad).

h) Estados varios como trance, iluminación, nirvana o liberación de dolor.

Al tratarse de estados psíquicos fuera de lo común, a veces buscados para lograr una forma de felicidad, autorrealización y superación de dificultades psíquicas o existenciales, es obvio que en este terreno tan delicado hace falta siempre un cuidadoso discernimiento para evitar engaños, fraudes, manipulaciones, para distinguir entre lo patológico y lo normal y para no confundir la religiosidad con formas subjetivas de vivir la relación cognitiva y emocional con la realidad.

### 3.5 Conciencia y agencia [↑](#)

(Roessler y Eilan 2003; Wojtyla 2003, 963-1020; Pocket et al. 2006; Gallagher y Zahavi 2008, 154-170). La conciencia no es un acto aislado ni puramente pasivo, como si se limitara a registrar lo que nos sucede o lo que hacemos, sino que permite que la persona, al autoperibirse, dirija libremente sus actos. Así, el conductor de un automóvil, al ver la carretera, su cuerpo y los dispositivos de control del coche, mueve manos y pies en función de la meta a la que se dirige. En conformidad con el fin propuesto, orienta sus actos según los espacios perceptivos disponibles. Esto podría hacerlo automáticamente una máquina –de hecho en ciertos niveles actuamos de modo semiautomático, como en el ejemplo de la conducción del automóvil–, pero en el hombre el control superior corre a cargo de la voluntad.

*La autoconciencia humana es voluntaria.* La autopercepción de lo que somos, queremos y hacemos permite la toma de decisiones que auto-orientan la conducta. El hombre puede juzgar sus propios juicios y afectos y así corregir, con planes y decisiones, su propio carácter y acciones.

*Somos autoconscientes de nuestras acciones como algo que hemos hecho nosotros intencionalmente.* La conciencia de la autoría de nuestro obrar libre es una parte esencial de nuestra autoconciencia (Baumeister et al. 2010). Ella implica una *autoposesión* de nuestro ser: en el ámbito dado de nuestra libertad limitada, somos ‘dueños’ de nosotros mismos y de nuestro futuro. Nuestro sentido de agencia se basa en la percepción originaria de que podemos mover el cuerpo con libertad e intenciones. Esto no se opone a que en ciertos casos complicados podamos engañarnos y creer que hemos causado algo que en realidad no hemos hecho, aunque lo hayamos querido e intentado, o no, por un déficit perceptivo, o motor, o por una situación patológica.

En los *experimentos de Libet* (Libet et al. 2004), la preparación cerebral para realizar voluntariamente un acto tan simple como el movimiento de una mano precede en el tiempo a la conciencia de tomar la decisión de mover el cuerpo (en los experimentos habituales ese lapso temporal va entre unas décimas de segundo hasta varios segundos). Podría parecer aquí que la conciencia no tiene ningún rol en la auto-motricidad y que su carácter voluntario sería problemático. Este problema ha sido muy discutido y la investigación continúa abierta. Nótese, de todos modos, que una cosa es planificar conscientemente una serie de acciones y tomar la decisión de realizarlas en el futuro –por ej., un viaje dentro de un año, ir a trabajar a la oficina–, y otra poner por obra hasta las mínimas acciones físicas realizadoras de esa decisión, cosa que en muchos casos es semiautomático y corre a cargo de controles por debajo del nivel de la conciencia refleja.

Ned Block (1995) propuso la distinción entre *conciencia fenoménica* y *conciencia de acceso*. La primera corresponde a la noción clásica de autopercepción en primera persona de nuestras sensaciones y acciones (llamadas a veces *qualia*: aspectos cualitativos de las experiencias conscientes). La segunda noción de conciencia es funcional: se relaciona con el monitoreo de acciones y otros contenidos cognitivos, al margen de lo que alguien pueda experimentar subjetivamente.

Estas dos nociones no deben separarse abstractamente, porque la conciencia como experiencia de primera persona siempre tiene una funcionalidad en el viviente cognitivo –le sirve para reaccionar y automoverse– y porque la conciencia de acceso, separada del sentir, puede implementarse en una inteligencia artificial –por ej., un robot– que se automonitoree para realizar más efectivamente una serie de acciones en función de ciertos fines (por ej., tomar la

decisión de autodestruirse si algo funciona mal), simulando emociones y modelizando así un yo artificial. Aunque la realización de estas máquinas es posible, no estamos ante una verdadera conciencia y ni siquiera ante un ser viviente. Se trata sólo de una máquina informática dotada de un alto poder de autoefectividad, sin un contenido moral y sin ninguna responsabilidad o autoría personal, que sólo tiene un valor instrumental –tecnológico– para el hombre (Zelazo et al. 2007, 117-174).

Señalamos dos puntos ulteriores sobre la relación entre conciencia y agencia:

a) Nuestras decisiones ocurren dentro del *espacio global de trabajo* de la conciencia, estudiado por la neurociencia cognitiva (*Global Workspace Theory*) (Baars 1993; Dehaene et al. 1998). Este espacio coincide en parte con la *memoria de trabajo*, es decir, es el ámbito consciente en el que se mueve el flujo temporal de nuestra conciencia y en el que se tienen presentes a la vez una serie de contenidos cognitivos disponibles para que sobre ellos se ejerzan los controles ejecutivos a través de los cuales podemos tomar decisiones que ponen en acción nuestra conducta.

El espacio de trabajo de la conciencia es como un foco de luz rodeado por un ámbito mucho más amplio de contenidos inconscientes (memoria, hábitos, etc.). No es instantáneo, sino que abarca un pequeño lapso temporal de unos segundos, que para el sujeto constituye su presente fenomenológico. La memoria de trabajo está especialmente relacionada con la memoria a corto plazo. Por eso, cuando escuchamos una frase, para entenderla tenemos que seguir con la mente todo lo que se acaba de decir anteriormente.

b) El papel de la conciencia en la génesis de la conducta voluntaria debe verse en unión con otras dimensiones personales –cognitivas, afectivas, conductuales–, contando con el fondo de la memoria y la experiencia (Beauregard 2004). Para esto se ha de pasar de la conciencia psicológica como simple advertencia puntual de sí mismo a su entronque con la inteligencia y la voluntad en su orientación a la verdad y al bien. En un contexto de maduración progresiva, llegamos al conocimiento de sí mismo o sentido de la propia identidad y dignidad. La moralidad se presenta así no como una dimensión entre otras de la vida, relacionada meramente con obligaciones, sino como la orientación de la persona a la vida buena o bien personal. El yo en sentido pleno surge como orientación al bien (Taylor 1996, 41-68). La maduración en la autognosis comporta el crecimiento en virtudes, las cuales de un modo u otro dan la justa medida de lo que uno es y vale en el contexto en que se mueve, facilitando así que la persona alcance equilibrio emocional y cognitivo y suponga un aporte en sus roles sociales (Seligman 2012).

## 4 Bases neurales [↑](#)

Los fenómenos psíquicos contienen una dimensión neural que los hace materialmente posibles. Al margen de las discusiones de filosofía de la mente sobre la distinción y relaciones entre actos psíquicos y eventos neurales, la correlación entre ambas dimensiones –con implicaciones causales– es objeto de investigación empírica (Metzinger 2000; Dehaene 2001; Zelazo et al. 2007, 707-878; Laureys y Tononi 2009).

La cuestión de la base neuronal de la conciencia no es unívoca, atendiendo a sus diversos sentidos, lo que cubre prácticamente todo el ámbito del conocimiento, la afectividad y la acción. No existe un área cerebral especializada en la conciencia. Esta más bien está distribuida en muchas regiones y circuitos, cuya complejidad y dinamismo afecta a las distintas facetas de la autocognición (Tononi y Koch 2008).

a) La conciencia de vigilia, con sus variaciones, está regulada por la formación reticular, situada en el tronco cerebral, por encima de la médula. Esta área se denomina el *sistema activador reticular ascendente* (SARA), el cual incluye relaciones con el sistema nervioso autónomo y con ciclos de neurotransmisores, con una modulación determinada por proyecciones ascendentes que nacen del tronco cerebral y del hipotálamo y que terminan en la corteza.

Las alteraciones de estas estructuras inciden en la variabilidad de los diversos estados de la conciencia (somnolencia, excitación, etc.). Ya mencionamos la correlación entre la actividad eléctrica de la corteza cerebral y los estados de la conciencia (vigilia, sueño y sus fases, sonambulismo, hipnosis, meditación, coma, epilepsia, etc.), correlación que es medida por el electroencefalograma. El cese de la actividad eléctrica encefálica es indicador de la muerte cerebral.



b) La conciencia en sus diversos sentidos –visual, auditiva, perceptiva, del propio cuerpo y sus partes– depende de la activación de ciertas áreas y circuitos subcorticales y corticales y de sus interacciones mutuas. Esto se realiza, según Edelman (1990), gracias a *comparaciones entre diversos mapeos representacionales*, locales y más generales (re-entradas entre los mapeos), cosa que da lugar a representaciones y a meta-representaciones de lo que se percibe.

c) Al igual que la percepción, el nivel de la conciencia en algún respecto emerge cuando se completan ciertas *integraciones*, en fases sucesivas cada vez más complejas (Tononi 2004). Por ejemplo, se estima que la visión ciega, antes mencionada, se produce a causa de una lesión en un área visual primaria (o estriada) cortical (área V1), mientras queda intacta un área visual subcortical (Naccache 2009).

De un modo análogo, existe una visión ciega afectiva (*affective blindsight*). A causa de una lesión en el área visual cortical, el sujeto puede no ser consciente de que está reaccionando emocionalmente ante un estímulo visto y cargado de una valencia emocional (por ej., un rostro que expresa temor) (Baars y Gage 2007, 376-380; De Gelder y Tamietto 2007). Es decir, el cerebro puede procesar una emoción al margen de que el sujeto lo note.

d) Según una hipótesis de Wolf Singer, la emergencia del momento consciente está relacionada con un *alto nivel de sincronización* de varios circuitos neurales activos. Un objeto entraría en un campo visual consciente gracias a una sincronización de respuestas oscilatorias en las descargas neuronales de las diversas áreas corticales implicadas en la percepción global del objeto. Los resultados de múltiples áreas podrían conectarse (*binding problem*, problema del ligamen) para dar lugar a representaciones coherentes y conscientes (Singer 2009).

e) Según la hipótesis de Baars (1993) del *Global Workspace*, ya mencionada, los niveles superiores de la conciencia corresponderían a áreas de la corteza prefrontal, parietal y corteza del cíngulo, en unión con las proyecciones que reciben del resto del encéfalo, para así conformar, en sus interconexiones reverberantes, el espacio global de la conciencia (Koch 2004, 311).

f) Un aspecto interesante de las bases neurales de la conciencia es la *neurobiología del reconocimiento del propio cuerpo y sus partes* (Bermúdez, 2011; Gallese et al., 2012; Sanguinetti 2014, 336-372). La sensibilidad somática constituye la primera base de este fenómeno. En niveles superiores, esas bases tienen que ver, por ejemplo, con el reconocimiento del propio rostro, o de la propia condición sexuada corpórea, o con la percepción de partes del cuerpo como propias, cosa que puede quedar comprometida por ciertas lesiones cerebrales. El área extraestriada corpórea de la corteza lateral occipital-lateral está implicada en la percepción viso-motora de partes del cuerpo (movimientos y posiciones), con discernimiento respecto a la visión de acciones corpóreas ajenas (David et al. 2007).

La autopercepción del cuerpo está mediada por la formación de un *esquema global del propio cuerpo*, que evoluciona desde la infancia hasta la fase adulta. El esquema del propio cuerpo tiene numerosos aspectos, por ejemplo, la imagen espacial y peri-espacial, motora, postural, etc., del cuerpo, y afecta también a la vestimenta y a los instrumentos usados (anteojos, herramientas, celular, etc.). Sobre el esquema corpóreo percibido se asienta la *imagen ideal* que cada uno configura sobre su propio cuerpo, con importantes aspectos afectivos. Así, ciertos trastornos de la conducta alimentaria se deben a una alteración de la imagen que se tiene del propio cuerpo.

Las deficiencias en la percepción del propio cuerpo demuestran la relevancia de sus bases neurales. El síndrome del miembro fantasma –sensación de seguir teniendo un miembro amputado– se debe a que persiste por un tiempo el área correspondiente a ese miembro en el mapeo del cuerpo del área cortical somatosensorial. Otros defectos de la percepción del cuerpo son más graves, como la *asomatognosia* o no reconocimiento de la pertenencia de partes del propio cuerpo o su percepción distorsionada, o el trastorno de identidad de la integridad del cuerpo (*Body Integrity Identity Disorder*), por el que una persona desea vivir teniendo amputados uno o más miembros sanos.

g) Algunos autores han investigado la posible *base microfísica –cuántica–* de la capacidad de la mente humana de realizar operaciones matemáticas no-computables e incluso de las propiedades inmateriales de la autoconciencia humana, ligadas al control no-determinista –libre– de los procesos cerebrales. Esa base sería una microestructura cuántica subyacente en las neuronas. Así Eccles (1994), Penrose (2006) y Hameroff (Penrose y Hameroff 2011).

Esta interpretación ve en el indeterminismo cuántico una estructura física adecuada para que la conformación biológica del cerebro sea capaz de recibir información desde una instancia inmaterial. En la propuesta de Arecchi

(2011), la base cuántica sería condición de posibilidad de la autoconciencia humana, de su creatividad y capacidad de decisiones libres. Estas hipótesis están sujetas a ulteriores investigaciones y refrendos empíricos.

## 5 Aspectos de la conciencia personal [↑](#)

Como hemos visto en este artículo, la conciencia es intencional, subjetiva e intersubjetiva, unitaria e integrativa, narrativa, afectivo-voluntaria –personal– y agente. Mencionaremos ahora, para concluir, otros aspectos esenciales de la conciencia (Sanguinetti 2005, 159-167). En cuanto constitutivos, pertenecen a la conciencia común originaria (ver n. 2. 2 de este artículo).

a) *Conciencia veritativa*: la autocognición, como todo conocimiento, está orientada hacia la verdad, hasta el punto de que cualquier juicio contiene un elemento reflexivo, esto es, la conciencia de que nos adecuamos a la realidad, aun cuando podamos estar en el error. De ahí se sigue la existencia de diversos ‘estados de la mente’ ante la verdad (Llano 2015, 155-166): ignorancia, admiración, duda, interrogación, opinión, hipótesis, fe, certeza. El dinamismo en la vivencia de estos estados exige virtudes epistémicas (confianza, razonabilidad, fe en opiniones ajenas, interés por la verdad) (Millán Puelles 1997; Zagzebski 2009, 77-104; 2012; Baehr 2012).

b) *Conciencia inadecuada y falible*: la conciencia humana no es plenamente transparente a sí misma (Millán Puelles 1967). Somos opacos para nosotros mismos (Brown 1992; Carruthers 2013). Hace falta un largo proceso reflexivo y de maduración para que alcancemos la verdad sobre nosotros mismos, cosa que no podremos realizar nunca del todo. Este punto vale para todo conocimiento. La verdad como adecuación a la realidad debe conseguirse muchas veces con esfuerzo y disquisiciones racionales, y nunca será absoluta o exhaustiva. Sabemos poco, y lo que sabemos puede mejorarse.

Uno de los aspectos básicos de la inadecuación originaria de nuestra conciencia es la falibilidad. Innumerables veces el hombre toma conciencia de su ignorancia y errores, con la posibilidad de revisar sus juicios y corregirse. El descubrimiento de estar en un error es un momento importante de la autoconciencia, pues es condición para avanzar hacia la verdad.

La inadecuación de nuestra conciencia consiste también en el reconocimiento de que los demás en muchas cosas saben más que nosotros y que para aprender y rectificar necesitamos acudir a la ayuda ajena, no sólo racionalmente, sino con una confianza no menor de la que tenemos respecto a nuestras propias luces.

La posibilidad del error supone, igualmente, la necesidad de la crítica, especialmente la autocrítica. En el plano de las virtudes epistemológicas, la conciencia crítica se sitúa entre los extremos de la ingenuidad irreflexiva –credulidad en mitos, ideologías políticas, prejuicios intelectuales– y la hipercrítica exasperada, que puede llevar al escepticismo.

c) *La conciencia ética* (Wojtyła 2003, 1020-1056) es uno de los aspectos centrales de la conciencia humana, incluso psicológica, porque el sentido del yo se constituye más en la acción moral que en el puro *cogitare*. Nos aprehendemos a nosotros mismos como sujetos libres, responsables, capaces de ser justos o injustos por nuestra propia culpa y necesitados de muchas rectificaciones morales. Este aspecto vivo de la conciencia implica una especial concentración del yo en su identidad como sujeto agente (Taylor 1996). El conocimiento personal tiene una raíz ética (Zagzebski 1996). La pérdida del sentido de la responsabilidad moral, por efecto de ciertas ideologías –fatalismo, determinismo, culturalismo, materialismo– oscurece la existencia humana y da lugar a distorsiones personales y sociales. El no-reconocimiento de las propias deficiencias morales provoca desequilibrios e impide mantener una relación justa con la realidad. El mal moral oscurece porque tiende a ocultarse y se protege con la mentira.

La conciencia ética implica un equilibrio adecuado, cognitivo y afectivo, entre el conocimiento propio de cómo somos y cómo deseamos ser (imagen real e ideal de lo que somos) (Hardin y Larsen 2014). Se discute sobre si una moderada ilusión de que uno es mejor de lo que es, por ej. en alguna prestación, ayuda a no desanimarse y a acometer empresas valiosas (Higgins 1987; Brown 1992). Este punto es compatible con la verdad, en cuanto se sitúa en un contexto de psicología positiva (Seligman 2003 y 2012), en el que se subraya la importancia del optimismo y la esperanza, junto con la aceptación de uno mismo. El optimismo no lleva a negar la realidad, sino a no prestar atención

a algunos de sus aspectos, dentro de un cierto contexto.

d) *Conciencia social o colectiva*: en su descentralización, la conciencia personal puede identificarse con la de otros, respetando la distinción ontológica, y también con la de muchos unificados en torno a una meta o bien común (conciencia de grupo, de patria, etc.). Se pasa así del yo al nosotros: a la conciencia comunitaria, con el consiguiente sentimiento de solidaridad y sentido del bien común (Searle 2002, 90-105; Sanguinetti 2007, 317-319).

e) *Conciencia religiosa*: la finitud de la conciencia humana en su orientación trascendente hacia la verdad y el bien es la base del reconocimiento de Dios como última instancia absoluta de verdad y conocimiento de sí. El hombre puede llegar así a conocerse no sólo como vinculado a otras conciencias –intersubjetividad–, sino a la sabiduría de Dios. La conciencia religiosa ve a Dios como fundamento de la realidad y garantía definitiva del sentido de la existencia humana (Frankl 1986, 57-66; Melendo 1999, 123-172; Romera 2006; García González 2012; Polo 2016, 247-259).

Este punto puede verificarse, con diversas modalidades, en todas las religiones. Se puede argumentar que la ignorancia de Dios implica no conocerse a uno mismo en su estrato más profundo (son interesantes los testimonios de Teresa de Jesús 1984, 837-838 y Escrivá 1985, n. 26). Esa ignorancia lleva a la larga a la inquietud y el temor ante los males que amenazan al hombre, a poner la esperanza en utopías o en bienes inciertos, favoreciendo así, al final, la desesperanza y la desilusión.

Las dimensiones fundamentales de la conciencia personal aquí señaladas no son estáticas. Crecen juntas y en proporción, alimentándose unas a otras, de modo que las deficiencias en una de ellas repercuten en las demás. Suponen un panorama de maduración que la persona no realiza sola, sino ayudada por los demás y por las luces que vienen de nuestra dimensión trascendente.

## 6 Defectos y anomalías [↑](#)

A lo largo de estas páginas hemos aludido a defectos de diversa índole en las situaciones de la conciencia. Algunos son privaciones o errores de la auto-cognición ligados a circunstancias normales de la vida; otros son vicios o estados habituales deficitarios; otros, en fin, son patológicos. Tienen que ver con el estado de la conciencia como tal o en relación con sus objetos intencionales. La afectan en algunos de los múltiples sentidos vistos en este artículo. Los déficits de las operaciones de la conciencia pueden ser expresión o síntoma de un defecto habitual (así como un olvido puede revelar la presencia de una amnesia).

Las distinciones mencionadas no son rígidas, pues no siempre existe un límite neto entre lo vicioso y lo patológico. Algunos defectos pueden obedecer a causas neurofisiológicas, otros a factores culturales o educativos, otros a descuidos personales. Siendo todos ellos cognitivos, inciden sobre las emociones –que pueden también provocarlos– y sobre la conducta.

Todos los seres humanos pretenden superar los defectos de la conciencia, como es obvio, para lo cual emplean diversos medios (reflexión, rectificación, etc.). Pero para conocerse no basta la simple introspección. Algunos creen tener capacidades (por ej., pensar que cantan bien) que en realidad no tienen, y al revés, quizá no se dan cuenta de que tienen ciertas habilidades, y esto se revela en tests, en evaluaciones externas, y no tanto en la observación interior.

A. *Defectos de la conciencia en el ámbito de la normalidad psíquica*. No por el hecho de darse en un contexto de vida psíquica normal son menos graves. Algunos pueden ser de poca entidad, como no estar atentos o distraerse en la ejecución de una tarea, pero otros pueden ser importantes para el sentido de la vida personal, especialmente si son hábitos negativos arraigados. Cualquier error cognitivo afecta de alguna manera a la conciencia, pues el que está equivocado, por definición, no se da cuenta de su error. La posibilidad de reconocer los propios defectos se basa en virtudes auto-cognitivas como la humildad y la sinceridad consigo mismo. El mejoramiento de la propia conciencia estriba principalmente en la sabiduría (Sellés 2008, 577-615) y en las virtudes morales, por encima de los aportes de las ciencias y las técnicas cognitivas. Estos puntos, clásicamente señalados por moralistas o escritores espirituales, hoy son objeto de una amplia investigación en el ámbito de la psicología positiva (Seligman 2003 y 2012) y tienen que

ver, en definitiva, con la antropología filosófica.

Los errores y las formas de ignorancia acerca de cómo es uno, o se comporta, pueden referirse a diversos planos: a) ámbito *psicológico*: no tener conciencia de los defectos del propio carácter, no ser conscientes de los propios límites en muchos ámbitos, etc., con lo que es difícil corregirse. Peor es el bloqueo de posibles correcciones por rigidez o autosuficiencia. Son defectos una autoestima exagerada o, al contrario, demasiado rebajada. La autoestima (Rogers 1959) es equilibrada cuando se basa en un conocimiento realista de cómo somos, unido a ideales de mejora y a ser y sabernos queridos; b) defectos en la dimensión *lógica o epistémica*: no advertir las propias incoherencias o sofismas, no abrirse a otras perspectivas, y puntos semejantes; c) son conocidos los defectos de la conciencia *moral*: ser escrupulosos, rígidos, laxos, no arrepentirse, actuar de modo irresponsable; d) relativos a la conciencia *religiosa*: insensibilidad, fundamentalismo, fanatismo.

**B. Alteraciones de la conciencia. Estados patológicos.** Estas deficiencias tienen que ver más directamente con la dimensión neurológica de la mente. Suele hablarse de *estados alterados de la conciencia* para referirse a situaciones anormales de disminución o privación de la conciencia psíquica, tomando como punto de referencia el estado de vigilancia.

Tales estados no se corresponden con situaciones de simple disminución de la conciencia sensitiva, como son la *anestesia* (pérdida de la sensibilidad somática), la *analgesia* (pérdida de la sensación de dolor) y la *sedación* (disminución de la conciencia sensitiva corpórea). Algunos de los principales estados alterados de la conciencia, señalados de modo muy simplificado y atendiendo sólo a la comunicación con el mundo externo, son (Dehaene 2014, 203-209):

- a) *Coma* –no se confunde con la muerte cerebral– es un estado prolongado de inconsciencia en el que el sujeto, siempre con sus ojos cerrados, no responde a ningún estímulo.
- b) En el *estado vegetativo*, también llamado *síndrome de vigilia sin respuesta*, el sujeto tiene los ojos abiertos y sigue el ciclo de vigilia/sueño, pero no puede sostener una interacción activa con su entorno, salvo excepciones.
- c) En el *estado de conciencia mínima* la persona no puede comunicarse, pero demuestra un mínimo de sentido de sí y de relación con el ambiente. Sigue las miradas, puede obedecer a comandos y tiene alguna pequeña conducta verbal o motora significativa.
- d) En el *síndrome de enclaustramiento (locked-in) o cautiverio*, la persona es plenamente consciente, pero está paralizada y puede comunicarse sólo con la mirada.

Las alteraciones de la conciencia pueden verse también con relación a los contenidos intencionales, que en este caso resultan distorsionados. Así sucede con situaciones como los delirios, las ensoñaciones patológicas, las alucinaciones, la ebriedad, las adicciones, el estado de estupor y otros semejantes. Algunos de los estados extraordinarios y no patológicos de la conciencia arriba mencionados (n. 3. 4, B) pueden degenerar o confundirse con estados patológicos.

Cualquier trastorno psíquico que requiera atención psiquiátrica es una situación patológica de la conciencia (Stephens y Graham 2000; Liotti 2001; Cabanyes y Monge 2010; DSM-5 2014; Vial 2016). Son especialmente graves los que inciden sobre el sentido de la propia identidad –al menos en algunos aspectos–, como son los *trastornos disociativos* (trastorno disociativo de la identidad, despersonalización) (Liotti 2005, 179-228), la *esquizofrenia* y otros *estados psicóticos*, la *disforia de género* y los *trastornos de la personalidad*. Aparte de la *asomatognosia*, mencionada arriba, puede añadirse la *anosognosia* o falta de reconocimiento de una discapacidad (no conciencia de una propia enfermedad).

Las deficiencias en el autoconocimiento demuestran la importancia de la conciencia. La persona humana está llamada a conocerse y no puede desempeñar sus tareas en el mundo y en relación a los otros si no se conoce a sí misma en una medida proporcionada a su desarrollo y a la madurez de su personalidad. El autoconocimiento y el conocimiento de los demás progresan conjuntamente.

## 7 Bibliografía [↑](#)

- Agustín de Hipona. 2006. *Obras completas*. Vol. V: *La Trinidad*. Madrid: BAC.
- Ales Bello, A. 2012. "Io Mondo. La fenomenologia di Edmund Husserl". En *...e la coscienza? Fenomenologia, Psico-patologia, Neuroscienze*, editado por A. Ales Bello y P. Manganaro, 101-240. Bari: Laterza.
- Ales Bello, A., P. Manganaro, eds. 2012. *...e la coscienza? Fenomenologia, Psico-patologia, Neuroscienze*. Bari: Laterza.
- Anscombe, E. 1991. *Intención*. Barcelona: Paidós.
- Arecchi, F. T. 2011. "Phenomenology of consciousness: from apprehension to judgment". *Nonlinear Dynamics Psychology and Life Sciences* 15 (3): 359-375.
- Aristóteles. 1985. *Ética Nicomáquea; Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- Avolio, B. J. et al. 2010. "What is Authentic Leadership Development?" En *Oxford Handbook of Positive Psychology and Work*, editado por P. A. Linley, S. Harrington y N. Garcea, 39-51. Oxford: Oxford University Press.
- Baars, B. J. 1993. *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baars, B. J., N. M. Gage, eds. 2007. *Cognition, Brain, and Consciousness*. Londres: Academic Press.
- Baehr, J. 2012. *The Inquiring Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Baumeister, R. F. 1998. *The Self*. En *Handbook of Social Psychology* (4ª ed.), editado por D. T. Gilbert, S. T. Fiske, G. Lindzey, 680-740. New York: McGraw-Hill.
- Baumeister, R. F., A. Mele, K. Vohs, eds. 2010. *Free Will and Consciousness. How Might They Work*. Oxford: Oxford University Press.
- Beauregard, M., ed. 2004. *Consciousness, Emotional Self-Regulation and the Brain*. Amsterdam: John Benjamins Pub. Co.
- Bekoff, M. 2003. "Consciousness and self in animals: some reflections". *Zygon* 38: 229-245.
- Bennett, M. R., P. M. S. Hacker. 2003. *Philosophical Foundation of Neuroscience*. Oxford: Blackwell.
- Bennett, M. R., P. M. S. Hacker. 2008. *History of Cognitive Neuroscience*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Bermúdez, J. L. 2000. *The Paradox of Self-Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bermúdez, J. L. 2011. "Bodily Awareness and Self-Consciousness". En *The Oxford Handbook of the Self*, editado por S. Gallagher, 157-179. Oxford: Oxford University Press.
- Biblia de Jerusalén. 1985. Bilbao: Desclée.
- Block, N. 1995. "On a confusion about the function of consciousness". *Behavioral and Brain Sciences* 18: 227-247.
- Block, N., O. Flanagan, G. Güzeldere, eds. 1997. *The Nature of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bosio S. 2000. *L'autocoscienza in s. Agostino*. Roma: Ed. Pontificia Università Gregoriana.
- Bowlby, J. 1976. *Attachment and Loss*. Vol. 1. New York: Basic Books.
- Bowlby, J. 1982. *Attachment and Loss*. Vol. 2. New York: Basic Books.

- Bowlby, J. 1983. *Attachment and Loss*. Vol. 3. New York: Basic Books.
- Braine, D. 1992. *The Human Person: Animal and Spirit*. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press.
- Brock, S. L. 2000. *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*. Barcelona: Herder.
- Brook, A., P. Raymont. 2014. "The Unity of Consciousness". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014), editado por Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/consciousness-unity>.
- Brown, J. 1992. "Accuracy and Bias in Self-Knowledge". En *Handbook of Social and Clinical Psychology*, editado por C. R. Snyder y D. R. Forsyth, 158-178. New York: Pergamon Press.
- Burgos, J. M. 2003. *Una guía para la existencia*. Madrid: Palabra.
- Cabanyes, J., M. A. Monge, eds. 2010. *La salud mental y sus cuidados*. Pamplona: Eunsa.
- Carruthers, P. 1996. *Language, Thought and Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carruthers, P. 2000. *Phenomenal Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carruthers, P. 2005. *Consciousness: Essays from a Higher-Order Perspective*. Oxford: Clarendon Press.
- Carruthers, P. 2013. *The Opacity of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Caston V. 2002. "Aristotle on Consciousness". *Mind* 111: 751-815.
- Churchland, P. 1997. "Can Neurobiology Teach Us Anything About Consciousness?". En *The Nature of Consciousness*, editado por Block et al., 127-139. Cambridge, MA: MIT Press.
- Cinoğlu, H., Y. Arıkan. 2012. "Self, identity, and identity formation. From the perspectives of three major theories". *Journal of Human Sciences* 9: 1114-1131.
- Cory, T. 2014. *Aquinas on Human Self-Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Csikszentmihalyi, M. 1990. *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. New York: Harper and Row.
- Damasio, A. 2000. *La sensación de lo que ocurre*. Barcelona: Debate.
- David N. et al. 2007. "The extrastriate cortex distinguishes between the consequences of one's own and others' behavior". *Neuroimage* 36 (3): 1004-1014. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/17478105>. Visto el 2-12-2016.
- De Gelder, B., M. Tamietto. 2007. "Affective blindsight". *Scholarpedia* 2 (10): 3555. [http://www.scholarpedia.org/article/Affective\\_blindsight](http://www.scholarpedia.org/article/Affective_blindsight). Visto el 2-12-2016.
- Dehaene, S. 2001. *The Cognitive Neuroscience of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dehaene, S. 2014. *Consciousness and the Brain*. New York: Viking.
- Dehaene, S., M. Kerszberg, J.-P. Changeux. 1998. "A neuronal model of a global workspace in effortful cognitive tasks". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 95: 14529-14534.
- Dehaene, S., J.-P. Changeux, L. Naccache et al. 2006. "Conscious, preconscious, and subliminal processing: a testable taxonomy". *Trends in Cognitive Sciences* 10: 204-211.
- Dennett, D. 1991. *Consciousness Explained*. New York: Little Brown.
- DSM-5. 2014. *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales*. 5ª edición. Madrid: Editorial Médica



Panamericana.

Eccles, J. C. 1994. *How the Self Controls Its Brain*. Berlín: Springer.

Edelman, G. 1990. *The Remembered Present*. New York: Basic Books.

Escrivá, J. 1985. *Amigos de Dios*. 10ª edición. Madrid: Rialp.

Fabro, C. 1977. *Percepción y pensamiento*. Pamplona: Eunsa.

Fireman, G. D., T. E. McWay Jr., O. J. Flanagan. 2003. *Narrative and Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.

Flanagan, O. 1991. *The Science of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

Flanagan, O. 1992. *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, MA: MIT Press.

Flanagan, O. 2000. *Dreaming Souls. Sleep, Dreams, and the Evolution of the Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Flanagan, O. 2011. *The Bodhisattva's Brain. Buddhism Naturalized*. Cambridge, MA: MIT Press.

Frankl, V. 1986. *La presencia ignorada de Dios*. 6ª edición. Barcelona: Herder.

Gallagher, S., ed. 2011. *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford: Oxford University Press.

Gallagher, S., D. Zahavi. 2008. *The Phenomenological Mind*. Londres: Routledge.

Gallese, V., F. Ferri, C. Sinigaglia. 2012. "Corpo, azione e coscienza corporea di sé. Una prospettiva neurofenomenologica". En *...e la coscienza? Fenomenologia, Psico-patologia, Neuroscienze*, editado por A. Ales Bello y P. Manganaro, 749-793. Bari: Laterza.

Gallup, G. G., J. R. Anderson, S. M. Platek. 2011. "Self-Recognition". En *The Oxford Handbook of the Self*, editado por S. Gallagher, 80-110. Oxford: Oxford University Press.

García González, J. A. 2009. "Las dualidades superiores de la persona humana". En *La antropología trascendental de Leonardo Polo*, editado por R. Corazón et al., 35-57. Madrid: Unión Editorial.

García González, J. A. 2012. *Autognosis*, pp. 232-243. Madrid: Bubok.

Gennaro, R. 2012. *The Consciousness Paradox*. Cambridge, MA: MIT Press.

Gennaro, R. 2016. "Consciousness". En *Internet Encyclopedia of Philosophy*, '<http://www.iep.utm.edu/consciou>, visto el 3-12-2016.

Gillett, G. R., J. McMillan. 2001. *Consciousness and Intentionality*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.

Gumirán Beltrán, O. 2004. *Edith Steins's Notion of Human Consciousness*. Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis.

Hardin E. E., J. T. Larsen. 2014. "Distinct sources of discrepancies: Effects of being who you want to be and wanting to be who you are on well-being". *Emotion* 14: 214-226.

Heidegger, M. 2002. *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heinämaa, S. et al., eds. 2007. *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Dordrecht: Springer.

Higgins, E. T. 1987. "Self-Discrepancy: A theory relating self and affect". *Psychological Review* 94: 319-340.

- Hill, Ch. 2009. *Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hitz, Z. 2011. "Aristotle on self-Knowledge and friendship". *Philosophers' Imprint* 11: 1-28.
- Hobson, J. A. 2007. "States of Consciousness: Normal and Abnormal Variation". En *The Cambridge Handbook of Consciousness*, editado por Ph. D. Zelazo et al., 435-444. Cambridge: Cambridge University Press.
- Husserl, E. 2002. *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- Jackendoff, R. 1987. *Consciousness and the Computational Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kihlstrom, J. F. 2007. "Consciousness in Hypnosis". En *The Cambridge Handbook of Consciousness*, editado por Ph. D. Zelazo et al., pp. 445-479. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koch, Ch. 2004. *The Quest for Consciousness*. Englewood, CO: Roberts and Co.
- Lambert, R. Th. 2007. *Self Knowledge in Thomas Aquinas*. Bloomington: AuthorHouse.
- Laureys S., G. Tononi, eds. 2009. *The Neurology of Consciousness*. Amsterdam: Elsevier.
- Libet, B., A. Freeman, K. Sutherland, eds. 2004. *The Volitional Brain: Towards a Neuroscience of Free Will*. Exeter (Inglaterra): Imprint Academic.
- Liotti, G. 2001. *Le opere della coscienza*. Milán: Cortina.
- Liotti, G. 2005. *La dimensione interpersonale della coscienza*. Roma: Carocci.
- Llano, A. 2015. *Teoría del conocimiento*. Madrid: BAC.
- Lurz, R., ed. 2009. *The Philosophy of Animal Minds*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lutz, A., J. D. Dunne, R. J. Davidson. 2007. "Meditation and the Neuroscience of Consciousness: An Introduction". En *The Cambridge Handbook of Consciousness*, editado por Ph. D. Zelazo et al., 499-551. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. 1997. *The Unconscious: A Conceptual Analysis*. Bristol: Thoemmes Press.
- Maestriperi, D. 2003. *Primate Psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Marbach, E. 2010. "Is There a Metaphysics of Consciousness Without a Phenomenology of Consciousness? Some Thoughts Derived from Husserl's Philosophical Phenomenology". En *The Metaphysics of Consciousness*, editado por P. Basile, J. Kiverstein y P. Phemister, 141-154. Cambridge: Cambridge University Press.
- McDowell, J. 1994. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McGinn, C. 1991. *The Problem of Consciousness*. Oxford: Blackwell.
- Melendo, T. 1999. *Las dimensiones de la persona*. Madrid: Palabra.
- Metzinger, Th. 2000. *Neural Correlates of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Millán Puelles, A. 1967. *La estructura de la subjetividad*. Madrid: Rialp.
- Millán Puelles, A. 1997. *El interés por la verdad*. Madrid: Rialp.
- Naccache, L. 2009. "Visual Consciousness: An Updated Neurological Tour". En *The Neurology of Consciousness*, editado por S. Laureys y Tononi, 271-281. Amsterdam: Elsevier.

- Peacocke, Ch. 2014. *The Mirror of the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Penrose, R. 2006. *La nueva mente del emperador*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Penrose R., S. Hameroff et al. 2011. *Consciousness and the Universe: Quantum Physics, Evolution, Brain and Mind*. Cambridge: Cosmology Science Publishers.
- Plessner, H. 1981. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Pockett, S., W. P. Bancks, S. Gallagher, eds. 2006. *Does Consciousness Cause Behavior?*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Polo L. 1985. *Teoría del conocimiento*. Vol. II. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. 2016. *Antropología trascendental*. Pamplona: Eunsa.
- Potts, T. C. 1980. *Conscience in Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Povinelli et al., eds. 2000. *Folk Physics for Apes*. Oxford: Oxford University Press.
- Raichle, M. E. et al. 2001. "A default mode of brain action". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 98: 676-682.
- Rochat Ph. 2011. "What It is Like to Be a Newborn?". En *The Oxford Handbook of the Self*, editado por S. Gallagher, pp. 57-79. Oxford: Oxford University Press.
- Roessler J., N. Eilan, eds. 2003. *Agency and Self-Awareness*. Oxford: Clarendon Press.
- Rogers, C. R. 1959. "A Theory of Therapy, Personality, and Interpersonal Relationships, as Developed in the Client-centered Framework". En *Psychology: A Study of a Science*, editado por S. Koch, vol. 3, pp. 225ss. New York: McGraw-Hill Book Co.
- Rolls, E. T. 2007. "The Affective Neuroscience of Consciousness: Higher Order Syntactic Thoughts, Dual Routes to Emotion and Action, and Consciousness". En *The Cambridge Handbook of Consciousness*, editado por Ph. D. Zelazo et al., 831-859. Cambridge: Cambridge University Press.
- Romera, L. 2006. *Finitudine e trascendenza*. Roma: Edusc.
- Rosenthal, D. M. 2005. *Consciousness and Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Royo Marín, A. 1958. *Teología de la perfección cristiana*. Madrid: BAC.
- Sanguinetti, J. J. 2005. *El conocimiento humano*. Madrid: Palabra.
- Sanguinetti, J. J. 2007. *Filosofía de la mente*. Madrid: Palabra.
- Sanguinetti, J. J. 2013. "The ontological account of self-consciousness in Aristotle and Aquinas". *Review of Metaphysics* 67: 311-344.
- Sanguinetti, J. J. 2014. *Neurociencia y filosofía del hombre*. Madrid: Palabra.
- Schlegel, R. J. et al. 2011. "Feeling like you know who are you: Perceiving true self-knowledge and meaning in life". *Personality and Social Psychology Bulletin* XX (X): 1-12.
- Searle, J. 2002. *Consciousness and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. 2004. *Mind. A Brief Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

- Seligman, M. 2003. *Authentic Happiness*. Londres: Nicholas Brealey Pub.
- Seligman, M. 2012. *Flourish*. New York: Free Press.
- Sellés, J. F. 2008. *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa.
- Siegel, D. J. 1999. *The Developing Mind*. New York: The Guilford Press.
- Siegel, D. J. 2007. *The Mindful Mind*. New York: Norton.
- Singer, W. 2009. "Consciousness and Neuronal Synchronization". En *The Neurology of Consciousness*, editado por S. Laureys y G. Tononi, 43-52. Amsterdam: Elsevier.
- Stephens, G. L., G. Graham. 2000. *When Self-Consciousness Breaks*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Stets, J. E., P. J. Burke. 2003. "A Sociological Approach to Self and Identity". En *Handbook of Self and Identity*, editado por M. R. Leary y J. P. Tangney, 128-152. New York: Guilford Press.
- Stump, E. 2013. "Narrative and the knowledge of persons". *Euresis Journal* 5: 153-169.
- Tanquerey, A. 2000. *Compendio de teología ascética y mística*. 3ª edición. Madrid: Pelicano.
- Tapia, S. 2014. *Filosofía de la conversación*. Valencia: Edicep.
- Taylor, Ch. 1996. *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- Teresa de Jesús. 1984. *Obras Completas*. 3ª edición. *Castillo Interior o Las Moradas, Moradas Primeras*, cap. 1, nn. 1-2.
- Tononi, G. 2004. "An information integration theory of consciousness". *BMC Neuroscience* 5: 42.
- Tononi, G., C. Koch. 2008. "The neural correlates of consciousness. An update". *Annals of the New York Academy of Science* 1124: 239-261.
- Tomás de Aquino. 1961-67. *Summa contra Gentiles*. 3 vols. Turín: Marietti.
- Tomás de Aquino. 1964. *Quaestiones disputatae*. Vol. 1: *De Veritate*. Turín: Marietti.
- Van Gulick, R. 2016. "Consciousness". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016), editado por Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/consciousness>
- Van Lommel, P. 2010. *Consciousness Beyond Life. The Science of the Near-Death Experience*. New York: Harper Collins.
- Vial, W. 2016. *Madurez psicológica y espiritual*. Madrid: Palabra.
- Watts, F. 1998. "Towards a Theology of Consciousness". En *Consciousness and Human Identity*, editado por J. Cornwell, 178-196. Oxford: Oxford University Press.
- Wider, K. 2006. "Emotion and Self-Consciousness". En *Self-Representational Approaches to Consciousness*, editado por U. Kriegel y K. Williford, 63-87. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wilson, T., E. Dunn. 2004. "Self-Knowledge: Its limits, value, and potential for improvement". *Annual Review Psychology* 55: 493-518.
- Wojtyła, K. 2003. *Persona e Atto*. En K. Wojtyła, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, 779-1216. Milán: Bompiani.

Zagzebski, L. 1996. *Virtues of the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zagzebski, L. 2009. *On Epistemology*. Belmont (Canadá): Wadsworth.

Zagzebski, L. 2012. *Epistemic Authority*. Oxford: Oxford University Press.

Zahavi, D. 1999. *Self-Awareness and Alterity*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Zahavi, D. 2008. *Subjectivity and Selfhood*. Cambridge, MA: MIT Press.

Zelazo, Ph. D., M. Moscovitch, E. Thompson, eds. 2007. *The Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.

## 8 Cómo Citar [↑](#)

Sanguinetti, Juan José. 2017. "Conciencia". En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=<http://dia.austral.edu.ar/Conciencia>

## 9 Derechos de autor [↑](#)

DERECHOS RESERVADOS Diccionario Interdisciplinar Austral © Instituto de Filosofía - Universidad Austral - Claudia E. Vanney - 2017.

ISSN: 2524-941X