



UNIVERSIDAD NACIONAL
AVENIDA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ZARAGOZA

CARRERA DE PSICOLOGÍA

APROXIMACIÓN TEÓRICA A LA CONCIENCIA DESDE LA NEUROCIENCIA, LA
PSICOLOGÍA Y LA CULTURA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN PSICOLOGÍA
P R E S E N T A:
ALEJANDRO GABRIEL RIVERA

JURADO DE EXAMEN

DIRECTORA: DRA. LILIA MESTAS HERNÁNDEZ

COMITÉ: DR. RUBÉN LARA PIÑA

DR. EDUARDO ALEJANDRO ESCOTTO CÓRDOVA

MTRO. FELICIANO PALESTINO ESCOTO

MTRO. DANIEL ROSAS ÁLVAREZ



CIUDAD DE MÉXICO

03 DE ABRIL DE 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

ESTA TESIS FUE POSIBLE GRACIAS A LA PARTICIPACIÓN DE MI MADRE, QUIEN ME APOYO EN TODO MOMENTO, SABRIENDO QUE DECIR O HACER EN MOMENTOS QUE RESULTABAN COMPLICADOS. A MIS HERMANOS, QUE SIN DARSE CUENTA SIRVIERON DE GUÍA PARA PODER COMPLETAR ESTE PROYECTO.

AGRADEZCO LA PARTICIPACIÓN DE LA DOCTORA LILIA MESTAS HERNÁNDEZ, QUE DESDE EL INICIO ESTUVO AL PENDIENTE DEL TRABAJO, POR LA PACIENCIA QUE TUVO Y POR LA DEDICACIÓN QUE MOSTRÓ.

A FELICIANO PALESTINO POR EL ESmero Y EL DETALLE QUE TUVO CON CADA APARTADO DE ESTE PROYECTO. POR INSTARME HASTA EL ÚLTIMO MOMENTO A DAR LO MEJOR Y DISFRUTAR EL ÚLTIMO INSTANTE.

A DANIEL ROSAS Y RUBÉN LARA POR LAS APORTACIONES QUE REALIZARON, GRACIAS A SUS REFLEXIONES SE COMPLETÓ ESTE TRABAJO.

ASIMISMO, QUIERO AGRADECER A MIS AMIGOS, QUE DE MANERA IMPLÍCITA O EXPLÍCITA CONTRIBUYERON CON SUS COMENTARIOS E IDEAS. POR CONTAR CON EL APOYO DE PAULINA GARCÍA Y SU IRREVERENTE PERSONALIDAD.

“Al que se le apagan las estrellas no le puede importar si un foco brilla”

Silvio Rodríguez

Índice

INTRODUCCIÓN	1
Capítulo 1. El hombre, el cerebro y su función integradora.....	3
1.1 El cerebro: el yo y la conciencia	7
1.2 Conciencia y mente: nuestros fenómenos <i>psíquicos</i>	16
1.2.2 La percepción	20
1.2.3 La memoria.....	23
1.2.4 Atención y vigilia	26
1.2.5 Emoción.....	28
1.2.6 Imaginación	30
1.2.7 El pensamiento	34
1.3 Formación de la conciencia	36
1.4 Los qualia.....	38
Capítulo 2. Integración de lo psicológico en la conciencia. ¿Qué es lo psicológico? Distinción entre la <i>psique</i> y lo <i>lógico</i>	42
2.1 La <i>psique</i>	43
2.2 <i>Psique</i> y conciencia.....	45
2.3 La lógica como medio para la comprensión de la <i>psique</i>	49
2.4 Lo psicológico en la conciencia	52
2.5 Identidad	55
Capítulo 3. La cultura y su interiorización en la conciencia. La idea de Cultura	59
3.1 Elementos que crean la cultura	62
3.2 Lo ideológico	66
3.3 El signo	69
3.4 El lenguaje y la función integradora en lo psicológico.....	71
3.5 El arte y su integración psicológica.....	80
3.6 El hombre y la cultura.....	86
3.7 El origen del <i>ser</i> en la cultura	87
3.9 La conciencia como fenómeno trascendental de la cultura.....	93
Capítulo 4. Conciencia y Espíritu	98
4.1 Ideología como estructura del pensamiento dentro de la cultura	99

4.2 Alma y espíritu.....	103
4.3 Conciencia y religión	110
Capítulo 5. Conciencia. Un abordaje conceptual.....	116
5.1 Diferentes formas de entender la conciencia	119
5.2 La conciencia en su forma objetiva.....	121
5.3 La conciencia en su forma subjetiva	124
5.4 Conciencia en el espacio-tiempo	126
5.4.1 Autoconciencia: el prefijo “Auto”	129
5.4.2 Autoconciencia como concepto.....	131
5.5 Conciencia y autoconciencia	133
5.6 Conciencia como unidad	138
5.7 Autoconciencia como extensión	140
Conclusiones.....	142
Referencias	144

INTRODUCCIÓN

¿Qué es la conciencia? El objetivo de esta tesis es explicar las características de la conciencia abordando los aspectos principales que conforman el origen y desarrollo de la misma, a saber, aquellos que involucran los aspectos neurológicos, psicológicos y culturales. Cabe mencionar que este tema ha sido asunto de diversos problemas filosóficos y que la psicología ha comenzado a tomar partido de los fenómenos que ocurren alrededor del mismo (Rozo, 2007). De tal manera que se desarrollan tres aspectos que interviene en la formación de la conciencia, a saber: los neuronales, los psicológicos y los culturales.

El primer capítulo habla de todos aquellos que ocurren en nuestro cerebro y que se caracterizan por dar sustento e interioriza el mundo para que la conciencia tenga un contenido. Este apartado explora cada uno de los eventos de los que la conciencia se sirve para hacerse presente. Así, los procesos que se exploran son el lenguaje, la percepción, la memoria, atención y vigilia, emoción e imaginación.

El segundo capítulo aborda las características generales del aspecto psicológico. Una vez que en el apartado anterior se explicó cómo es que la *psique* interioriza el mundo por medio de aquellos fenómenos, lo que sigue es determinar la totalidad de esa *psique* como proceso para esclarecer su relación con la conciencia.

Los dos siguientes capítulos abordan la cultura. Por un lado, se desarrollan los elementos que determinan cómo se origina ésta. Se explora el tema de la ideología y lo que ésta hace para la cultura y, por antonomasia, para la conciencia. Asimismo, se explica la relación que existe entre el arte y la cultura, lo psicológico y cómo ésta permite la integración de diferentes momentos para la conciencia. También se incluye de nueva cuenta un apartado sobre el lenguaje, pero esta vez con la intención de hacer énfasis en su función social y de la utilización del signo

como mediador psicológico para el entendimiento de lo que nos rodea. Estos elementos describen cómo el *ser* se modifica a su paso por el mundo y cómo la conciencia integra e interioriza para sí las determinaciones de su cultura.

También, en el capítulo cuatro se aborda el tema del espíritu, el interés surge del hecho de que, en algunos sectores, la conciencia tiene que ver con las formas religiosas; así, se aborda el tema dejando ver las características que el *espíritu* tiene y cuál es su relación con el fenómeno estudiado, entendiendo que para el surgimiento del *espíritu* debe haber una comunión con la cultura y la conciencia como unidad de ambos.

Se concluye proporcionando una explicación general de una aproximación teórica acerca de lo que es la conciencia, sus formas subjetivas y objetivas; lo que ésta es en el tiempo y el espacio. No se puede dar una explicación de la conciencia sin tocar el tema de la autoconciencia, para ello se parte de una explicación de lo que ambas son y cómo el *ser* juega un papel fundamental para la comprensión de ambos fenómenos.

Se advierte la dificultad del tema, sin embargo, la propuesta teórica plantea una visión general de los diferentes factores que intervienen en el desarrollo de la conciencia, abarcando diversas posturas disciplinarias que en conjunto podrían enriquecer la visión psicológica de este complejo fenómeno.

Capítulo 1. El hombre, el cerebro y su función integradora

Este trabajo inicia planteando una cuestión que, si bien podría no ser el eje rector, servirá de base para esta primera parte que pretende aclarar las cuestiones relativas a las funciones cerebrales y cómo éstas permiten el control, la regulación, la integración, entre muchas otras actividades de tan fascinante órgano.

El cerebro es donde se “guardan” las representaciones mentales del mundo y cómo lo percibimos. Es aquí donde también se hace manifiesta la representación fenomenológica del yo. En este sentido, la psicología da como respuesta un estado de percatación para entender el fenómeno de la conciencia, es decir percibir el mundo que hábito y a mí mismo dentro de él. Este asunto se mueve por dos vías: la primera de ellas es en sentido –general- filosófico, en donde tal estado pasa por varios momentos y en donde se incluye, incluso, la relación con una deidad. Esta visión recurre a la relación que tienen los hombres con los demás y con su entorno; la otra cuestión es la que se expresa en términos individuales, en donde el saberse a sí mismo en sentido de atenderse, o tenerse atención al estar despierto, constituye la razón empírica para el estudio de la conciencia. Esta atención supone un yo activo que se sabe a sí mismo como partícipe del mundo (Peralta, 2013; Tirapu, Muñoz y Pelegrín, 2003).

Una distinción al problema de si la conciencia es una forma de percatación la hace Daniel Dennett en su libro *Contenido y conciencia* (1996). Este autor empieza su análisis argumentando que es muy común emplear ambos términos como sinónimos, sin embargo, éstos conllevan un conglomerado de conceptos que los separan cualitativamente, con esto argumenta que *“hay más aspectos de la conciencia que sólo la conciencia perceptiva, y hacemos más cosas que simplemente informes sinceros de nuestra experiencia”* (p. 155).

Esta distinción es entendida por Dennett (1996) en dos sentidos, el primero de ellos se refiere a la percatación en relación al lenguaje, en donde somos capaces

de decir lo que pasa en el momento en el que nos encontramos, o dicho de otro modo, describir tal o cual experiencia; la segunda se refiere a una forma no hablada sino más bien realizada, es decir, aquella que es la experiencia propia de cada momento en nuestras vidas y que hacemos sin siquiera evocar el contenido, algo que hacemos de manera automática. Es necesario mencionar que tanto la primera como la segunda, para Dennett, están en función de una intencionalidad que es la cualidad característica de los hombres, al menos por el hecho en el que nosotros podemos expresar con palabras el contenido de la experiencia. La primera es entendida por el autor como percatación₁, y la segunda como percatación₂. Ambas son expresadas de manera subjetiva, sólo que la primera es exteriorizada por medio del lenguaje y la segunda corresponde a una expresión manifiesta de nuestra esencia en el sentido único de nuestro yo; así, la percatación₂ que enuncia Dennett, es la entenderemos como conciencia en su forma ampliada.

Es importante señalar, tan sólo como primera distinción entre conciencia y percatación, que una (la conciencia) puede realizarse de manera no perceptible, dada por nuestro vivir día a día; y la otra (la percatación) requiere un grado de atención –manifestada ya sea por el habla o algún otro medio que dé cuenta de lo que está pasando- para hacerla presente (no se pierda de vista que es una distinción entre conciencia y percatación, y no tomada ésta última como conciencia).

Hay que entender que la conciencia requiere causalidad respecto del mundo en que se vive y las expectativas que de éste se tiene. En este sentido, Mario Bunge y Rubén Ardila, en su *Filosofía de la psicología* (2002), hacen referencia al devenir en el tiempo del hombre con relación a su interpretación del mismo; así es como se expresa en el citado texto: *“Para saber quién y qué es uno mismo, es menester contar con una memoria del pasado propio: somos lo que hemos devenido, y sabemos lo que hemos aprendido”* (p. 251). Con esto se entiende que el presente está vinculado al pasado vivido y la expectativa –futuro- que se tiene del mismo.

Otro factor que suele estar ligado muy de cerca con la cuestión de la conciencia es el lenguaje. En este sentido, y siguiendo el argumento de Dennett antes expuesto, Edelman y Tononi (2005) argumentan que hay dos conciencias, una primaria que se encuentra en todos los seres vivos con sistemas nerviosos más complejos pero que no tienen capacidad de establecer relación lingüística; y otra superior, que se da por medio del lenguaje y establece una continuidad con el sentido de identidad y la capacidad explícita de formular acontecimientos dados por el pasado y el futuro. Como podemos ver, la conciencia es el resultado de dos momentos, a saber, aquellos en los que existe una reciprocidad del contenido mental dado por nuestro cerebro y otra de tipo causal fundado en el contexto, así la conciencia requiere de cognición y emoción (Tirapu, Muñoz y Pelegrín, 2003).

A fin de complementar lo anterior, tomaremos como eje tanto la visión filosófica como la psicológica, dado que ambas visiones no están tan separadas como se pudiera pensar. Por un lado –y sólo por tomar un ejemplo- Kant (2013) nos habla acerca de la relación espacio-temporal en la formación de un *yo* aunado a la conceptualización que la conciencia aprehende de su medio: *“la mera percepción (el yo) es sustancia en el concepto”* (ver capítulo 2); y por la otra parte, Vygotsky a lo largo de sus escritos, habla de los procesos psicológicos que se adquieren mediante la socialización. Se quiere hacer hincapié en esta cuestión, dado que estos fenómenos no son únicamente el resultado de la actividad neuronal, sino que, los procesos que se dan en la *psique* constituyen una forma de racionalización implícita o intelectualización de nuestro entorno, en todo caso, un proceso de orden superior vendría siendo –aventurándonos un poco- aquello que da forma a las estructuras de nuestro *yo*, es decir, tales como la identidad, la personalidad, la imaginación, etc., aquellos que requieren de una conceptualización de los otros con respecto a nosotros y no una simplificación sujeta a lo neuronal.

Sin tratar de agotar esta cuestión, Maturana y Varela (1998) también hacen una distinción al respecto de la constitución de los seres vivos, a saber, que éstos

conciben el presente en relación con la dinámica histórica y organizada, que ellos consideran como autopoiesis. Y por su parte Damasio (2004) nos dice que los organismos poseen *mente* en tanto que forman representaciones neuronales “*que pueden convertirse en imágenes* (que no sería lo mismo que tener imaginación), *ser manipuladas en un proceso denominado pensamiento y eventualmente influir en el comportamiento al ayudar a predecir el futuro, planificar en consecuencia y elegir la siguiente acción*” (p. 112). Con esto se quiere hacer hincapié en un hecho que es fundamental: que la conciencia está dada en y por el tiempo –que es uno de los elementos, el devenir histórico-, y esto logra la permanencia de nosotros con respecto al presente.

Lo que se pretende al citar a estos autores es poner de relieve la importancia que tiene el lenguaje y la percepción para la conciencia, y cómo estos, como muchos otros, se relacionan con la formación de la conciencia y cómo ésta nos lleva a un *ser* que se conozca y/o se perciba cognoscente en el medio. Y cómo para autores que se guían por la visión dialéctica, la intención, la imaginación, los conceptos, son pieza fundamental en el estudio de la conciencia y veremos que Vygotsky en su libro titulado *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores* de 1979, no en vano usa como epígrafe a Engels, para decir que “*una abeja puede superar por mucho, en cuanto a construcción, al arquitecto más prolijo, sin embargo ésta no posee la capacidad de generar la idea de la construcción con antelación*”. Así, nos habla de la capacidad de abstracción que tiene el hombre al anticipar su participación en el mundo, y con ello la mediación de la imaginación para hacerse o reconstruir su estructura *psíquica*.

Como bien se puede observar, la relación que existe entre la vida –en términos orgánicos- con otras vidas –en los mismos términos-, con lo no orgánico, exterior a nosotros y dado por la naturaleza y lo creado, es lo que provee de sustento para la formación de una *psique* que se trasciende a sí misma y que logra estados complejos que se consolidan en una realización de la vida interiorizando el mundo. En este sentido, tendremos que, en términos objetivos, existe un fenómeno del

que podemos dar cuenta por medio del habla, la conducta y un representarse en el mundo (aquí entra la personalidad, la actitud, la identidad, y posturas ideológicas), siempre y cuando lo estemos experimentando en un determinado momento; y en cuanto a lo subjetivo, sólo mediante el conocimiento y la investigación de las cualidades eidéticas, que se encuentran en las abstracciones que la conciencia nos presenta para concebirse.

Ahora bien, hasta aquí surgen otras interrogantes que podrían causar ciertos problemas. Si en el cerebro es donde ocurre el fenómeno llamado conciencia, entonces ¿es él el que es consciente y nos da los elementos –verbales- para expresarlo? Esa percatación dada por un yo ¿es una ilusión que el cerebro crea para servirnos de la realidad? Y, cuando estudiamos la conciencia ¿estudiamos a nosotros o al cerebro? Es evidente que para los neurocientíficos esto último constituye, en general, su campo de estudio. Para esto vamos a hacer una breve argumentación que permitirá distinguir, si bien, no en su totalidad por lo menos permitirá dar claridad a las mencionadas cuestiones.

1.1 El cerebro: el yo y la conciencia

La diferenciación que pudiera existir entre la filosofía, la psicología y la neurociencia se desvanece ante un tema de semejante magnitud, se puede decir que el problema radica en la conceptualización que se tiene de la conciencia. Así, la cuestión puede estar en el verbo “ser”, tal como lo indica Tirapu, Muñoz y Pelegrín (2003): *“la lengua castellana nos presenta una división conceptual importante a la hora de acercarnos a esta compleja realidad, como es la diferencia entre los verbos ‘ser’ y ‘estar’”*. Y pareciera que, en virtud de esto, todo gira en torno a la percatación de dicho estado y/o de nosotros, lo cual nos lleva a organizar lo anterior de la siguiente manera:

- 1) Soy consciente
- 2) Estoy consciente

- 3) Tengo conciencia
- 4) Soy conciencia

Los tres primeros constituyen, en la medida de sus posibilidades, a las dos disciplinas antes mencionadas, sin embargo, el último punto pareciera pertenecer, específicamente, al terreno de la filosofía en tanto que se exprese como una determinación del *ser* para alcanzar cierto estado, y que involucra elementos completamente subjetivos.

Pero hay que tratar de comprender los puntos antes expuestos. Todo parece indicar que en el estudio de la conciencia se ponen en juego las cuestiones conceptuales, y como podemos ver, los verbos *ser* y *estar* resultan ser el eje que guía las investigaciones en torno al tema. Estos verbos y sus derivados, como bien lo menciona Tirapu, Muñoz y Pelegrín (2003), están implícitamente ligados a las conceptualizaciones de la conciencia. Con esto podemos entender los puntos de la siguiente manera (en el lenguaje ordinario): 1) soy consciente implica, entonces, correspondencia social, en donde sé mis actos y, hasta cierto punto, cómo me guío en ellos; 2) estoy consciente, implica el punto anterior, pero también resalta la idea de saberme a mí mismo partícipe de este mundo (nótese que ambos también implican, en determinados casos, una intención con respecto al pasado y al futuro); 3) tengo conciencia, podría resultar incluso un pleonasma, ya que un organismo dotado de las capacidades verbales, simbólicas, intencionales, formadas por estructuras neuronales que desembocan en funciones complejas, lo único que hace es reiterar su *saberse* en el mundo, un *saberse* que, a menos que no sufra algún tipo de lesión, los demás asumen que contiene; por último 4) soy conciencia, implica un punto bastante complejo, ya no tanto de autonomía orgánica, sino de una autonomía social que comprueba una existencia que sobrepasaría el mundo conceptual, por eso, este punto es aún más complicado, ya que si bien se sustenta por los mismo verbos, en este caso *ser*, genera atributos aún más abstractos para *determinarse* en un acontecer inmaterial. Caruso (1994) nos dice que “*el hombre es el único animal que es capaz de*

reflexionar sobre sí mismo y sobre el mundo y por ello mismo de trascender a ambos” (p. 304). Y de esto resulta que plantearnos *como conciencia* conlleva una fuerte base ideológica que sustenta un planteamiento de esta dimensión, pero que a su vez no excluye la dimensión de un *yo* como propiedad intrínseca del hombre.

Sobre la base de este último punto es donde se argüirán los anteriores en virtud de que la conciencia no se reduce únicamente a una forma orgánica, sino también ideológica. Si en nuestro cerebro es donde ocurre el fenómeno de la conciencia, decimos que éste es el actor y nosotros sus marionetas (esto ya designa una ilusión), pero si le agregamos la *otredad* –como diría Hegel-, en la relación e interiorización de los otros, la conciencia pasa, por momentos, a un segundo plano, en donde el *yo* determina todo aquello que soy. Pero este *yo* es una palabra, un mero concepto, no hay razón para pensar que yo sea *yo*, es decir ¿soy Alejandro, en el sentido de que la serie de signos, sintácticamente agrupados, designa al organismo y sus cualidades, o la arbitrariedad de estos signos es la que crea la ilusión de ser Alejandro?

Damasio (2004) dice que nuestro cerebro no genera simplemente magníficas representaciones organizadas, ya que de hacerlo no habría forma de dar una representación abstracta de las mismas. Para él, el *yo* no es más que un estado neurobiológico perpetuamente recreado y continúa diciendo que *“lo que debería causar temor es la idea de una cognición independiente del yo”* (p. 123). Y Fenández, Javiedes, Arciga, Bustos, González y Mendoza (2001) argumentan en esencia lo mismo al decir que *“La cualidad de los órganos sensoriales humanos determina la calidad de la percepción”* (p. 63). Pero recordemos que *yo* es un concepto, una palabra, que efectivamente tiene su base en las funciones de estructuras cerebrales; y esto pudiera estar resuelto, en cierta medida, con lo que Luria (1975) dice al respecto: *“el empleo real de la palabra es siempre un proceso de opción del significado necesario dentro de todo, un sistema de alternativas emergentes, destacado de conexiones, lo que se conoce como sentido de la palabra”* (p. 32). Con la palabra se alcanza el sentido de nuestros pensamientos,

lo que hay en ellos son las causas probables de la cultura dentro de una gama de posibilidades en los significantes, lo cual genera el significado y con ello el signo (1993).

Pero entonces ¿qué es lo que dota de conciencia al yo para expresarse? Para Edelman y Tononi (2005) debe existir, algo así como una conciencia primitiva, una relación emocional, conceptualización avanzada, en donde los sonidos se convierten en palabras en relación con lo que ocurre con ciertas áreas del cerebro para categorizar y conectar a un recuerdo simbólico. Y con esto vamos centrándonos en lo siguiente: para que la conciencia se exprese en un yo debe haber cierto “grado” de emoción o, en un sentido más estricto, afecto del mundo hacia mí y viceversa, ya que de otra forma no habría manera de *sabernos* conscientes. De alguna manera es como decir que nos buscamos en el otro.

Dicha afectividad representa en nosotros la capacidad de *sabernos* actuantes en el mundo, aunque no lo expresemos verbalmente, el error radica en pensar que la conciencia se realiza únicamente en la percatación. En un artículo titulado *Creencia de primera persona, conciencia y la paradoja de Eroom* de Javier Vidal (2014) se puede encontrar lo siguiente: “...ninguna creencia de primera persona puede ser inconsciente, es especialmente relevante con respecto a las creencias de primera persona con un contenido psicológico, como las creencias acerca de nuestros estados mentales actuales cuando son conscientes” (p. 50). Con esto se puede observar que, aunque el argumento está fundado sobre la creencia, el yo debe hacerse manifiesto por medio de la racionalización de la conciencia; y con esto podemos decir que lo que se estudia cuando se aborda la conciencia no es la percatación como sinónimo de ésta, sino la exteriorización expresada en un yo que la conciencia “crea” para dar cuenta de una parte de lo que posiblemente es, y se ignora el hecho de que el lenguaje simbólico del hombre se mueve en algo que es, como veremos más adelante, irracional, es decir, no es necesario pensar en términos percatación₂ (verbal o hacerlo manifiesto a través de ello) para decir que “mañana iré a visitar a un amigo”, o que “hace dos meses entré a la escuela”, pues

el mismo el hecho de la interiorización del lenguaje permite todos estos “estados mentales” de manera consciente (percatación₁), en otras palabras, nuestro *ser se* hace presente como consecuencia de las estructuras *psíquicas* de nuestros pensamientos y las determinaciones culturales. En este sentido, lo que se estudia no es la conciencia *en sí* como sinónimo de percatación, sino la exteriorización expresada en el *yo* que la conciencia ha interiorizado por medio de la socialización.

Esta conciencia centrada en el *yo* tampoco es sinónimo de atención, como lo declaran Tirapu, Muñoz y Pelegrín (2003), sino que la atención es una condición para que aparezca la conciencia, pero esta conciencia es la conciencia de un *yo* que se manifiesta con y en la asimilación de los otros. Y así, se hace la distinción del *yo* subordinado a la conciencia, ya sea –en el sentido en que Dennett lo expresa- por una percatación sin atención o con atención. Tomando en consideración lo expuesto líneas previas acerca de que el *yo* en el sentido en que se realiza se forma como un proceso psicológico fundado en la identidad y que forma la personalidad, entre otras características, es decir, se requiere de un aparato orgánico que organice el mundo o los estímulos exteriores, los interiorice y los lleve a cabo en su acontecer. Resulta evidente esto dado que lo psicológico no puede existir sin estas dos condiciones primarias, biológicas-sociales.

Hecha la distinción entre *yo* y conciencia, que se hizo con la finalidad de que no se tomará a la conciencia como un estado de percatación fundada, como según vimos, en el *yo*; podemos notar que los estados de conciencia se dan por la atención y la verbalización (entre otros, la vigilia, la memoria, etc.) que al hacerse sabidos por el hombre dotan al mismo de una autoconsciencia; pero antes de revisar ésta, se hace necesario hacer una revisión de las bases fisiológicas de la conciencia.

De acuerdo con lo anterior, retomamos a Tirapu, Muñoz y Pelegrín (2003) para seguir esta idea; a saber, una vez que el sistema (cerebral) se activa, se prepara

para ser abordado por una variedad de estímulos, sean éstos internos o externos, que dan como resultado la experiencia consciente (recordemos, fundado en el yo). Para que esto se presente se requieren tres fenómenos bases que determinan la formación de todos los grados posibles de conciencia, y estos son: 1) uno biológico, 2) psíquico y 3) cultural, al respecto Dennett (1995) enuncia que el origen de la mente consciente consiste: 1) variación genética, 2) plasticidad fenotípica y 3) evolución cultural. Es muy común en nuestra práctica psicológica denominar esto como *bio-psico-social*.

Uno de los primeros autores que habla de los procesos psicológicos de orden superior sustentados y desarrollados en conjunto con la cultura fue Vygotsky (véase *Pensamiento y lenguaje* (1962) y *El Desarrollo de los procesos psicológicos superiores* (1979)), en donde se establece que para que el individuo desarrolle tales estados es forzosa la participación del desarrollo en sociedad del hombre, sin esto no es posible tal desarrollo. Con esto la conciencia se forma gracias a este desarrollo psicológico, sin embargo, se pretende dar un paso más al decir que la conciencia, si bien se forma en el hombre y gracias a los hombres, no se limita únicamente a un proceso de tipo psicológico, sino también de tipo ideológico, esto último dado por la cultura; y con esto el hombre interioriza para sí lo que es producto de la cultura por medio de la socialización, y es el cerebro (hombre y materia) que se encarga de reproducir por medio de ésta las ideas pertenecientes a la misma para el devenir ontológico del hombre en una serie de manifestaciones *psíquicas*.

Tales manifestaciones *psíquicas*, como ya se dijo, son superiores al tener un origen social, se vuelven procesos autorregulados mediatizados por sus estructuras de acuerdo con el funcionamiento de éstas. Así, la base material de los fenómenos *psíquicos* se da en el cerebro en conjunto, y en éste se garantizan los aspectos variados del todo, es decir, las áreas del cerebro en conjunto forman las funciones –organizadas y estructuradas– para dar forma y sustentar todos los fenómenos *psíquicos* que dan soporte a la experiencia consciente (Luria, 2000).

Al respecto Edelman y Tononi (2005) nos dicen que la conciencia se encuentra, generalmente, asociada a los cambios que en el sistema tálamocortical se distribuyen. Esto quizá se deba a que, entre otras funciones, el tálamo, en primer lugar, tiene muchas conexiones bidireccionales con todas las partes de la corteza cerebral (Guyton, 1997), de tal forma que ejerce un papel de centro de información, en donde se da un “tráfico” continuo de señales del tálamo a la corteza cerebral y viceversa. La relación tálamocortical es primordial, ya que sin el tálamo la corteza es inútil, pues es el tálamo el que estimula la actividad cortical. La corteza brinda un amplio “depósito” mnésico para que funcionen los centros de control del tálamo (Guyton, 1997).

De acuerdo con lo anterior, Edelman y Tononi (2005) nos dicen que estos cambios tienen que integrarse por medio de reentradas rápidas y efectivas. Lo que quiere decir que cada instante el cerebro trabaja para un mantenimiento de las actividades que se dan en la experiencia consciente, de tal manera que las señales que entran se organizan para proporcionarnos información correspondiente respecto al contexto, exteriorizando y reorganizando dicha información para dar forma a contenidos más complejos. Así, en la medida que el cerebro se desarrolla, aparecen nuevas facultades o habilidades, en tanto que otras desaparecen (cabe mencionar, que no es que desaparezcan en su totalidad, sino que esas facultades evolucionan a lo largo del crecimiento del individuo), y de esta manera el desarrollo se expresa como una concepción que progresa a lo largo de las etapas de nuestra vida (Bunge y Ardila, 2002).

En términos de una conciencia manifiesta por vías neuronales, en el cerebro se desempeñan tres funciones que sirven de base para dotar de contenido a la conciencia, a saber: una función sensitiva, una función integradora y una reguladora (Guyton, 1997). Ante esto Luria (2000) dice que *“El rasgo sustancial del sistema funcional consiste en que, por lo común, se apoya en una constelación dinámica de eslabones, situados en diferentes niveles del sistema nervioso y que, estos eslabones, pueden cambiar, aunque la propia tarea no se inmute”* (p. 25).

Con lo que podemos notar que para que se dé la conciencia debe haber una interacción mutua entre todas las partes del cerebro, pero también debemos notar que el cerebro no exterioriza de forma arbitraria ni azarosa las señales o información que recibe, sino que se necesita de una regulación, un “control” que organice las funciones para que responda a estímulos externos o ambientales. Esta regulación se observa en la conciencia socializada. No está mal decir que hay una conciencia que regula las funciones internas, y éstas a su vez regulan su contenido, lo hacen consciente y lo externalizan. ¿Pero cómo se logra el contenido consciente interno?

Pues bien, desde el punto de vista neurocientífico, y en general, la conciencia atiende a tres momentos, uno en donde se requiere de no-percatarse de lo que acontece, otro donde ocurre tal percatación y el último que hace referencia a la autoconciencia, en donde se presenta la reflexión de uno mismo. Sin embargo, hay quien habla de cuatro estados, que atienden siempre a estados internos de la misma; a saber, Stuss (2001, en Mestas, 2013) la divide de la siguiente manera:

1. Estados de alerta, que está en función de las respuestas de orientación y suele utilizarse como estado de vigilia y atención sostenida.
2. Gnosias, que corresponde al procesamiento que la conciencia hace en relación al mundo sensorial y las respuestas corporales.
3. Funciones ejecutivas, las cuales tienen que ver con la voluntad, la planificación, acciones intencionales, todas éstas devienen ejecuciones efectivas.
4. Autoconciencia, que se desarrolla en tanto el individuo percibe su yo. En este estado se hace manifiesta la reflexión del hombre como ser actuante del mundo.

No es necesario hacer un análisis minucioso para darse cuenta de que la conciencia está subordinada a la actividad explícita del sistema nervioso, toda vez que éste “funcione” de acuerdo a las normas sociales establecidas, y cuando se

alteran, por algún daño, se dice que hay fallas de conciencia, así, estas fallas son acompañadas de lo que Damasio (2000) llama, crisis de ausencia seguida de un automatismo de ausencia. Es evidente que, ante tal daño, el cerebro no cumple con su función y no hay una integración de las características que permiten que la conciencia se exprese. Por lo que, según el estudio de tal suceso, se hace relevante por medio de la conducta, pues ésta es la única que puede dar cuenta de la expresión de consciente. Ante lo dicho, el estudio de la conjunción de distintas neuronas es importante para establecer un parámetro de lo que ocurre durante el fenómeno consciente, lo que nos da como resultado que la conciencia y sus diferentes estados o tipos se basan en mecanismos básicos (Mestas, 2013). La diferencia que se observa entre la *psique* y conciencia es que, al alterarse la primera, la segunda pareciera llenar los espacios vacíos debido a la actividad cerebral, en otras palabras, una vez aprehendido las determinaciones culturales, el cerebro consigue, o pareciera abstraer las cualidades elementales para desenvolverse en la sociedad.

La conciencia atiende a estados generales de conocimiento del mundo, lo cual dota de continuidad a la misma, en tanto vincula un pensamiento con otro en ideas conectadas que dan como resultado conceptualizaciones del contexto, nos permite planificar y manipularnos a nosotros y al mundo, esto es lo que dice Bodovitz, (2008, en Mestas, 2013) al hacer hincapié en el estudio de la misma. Esto nos enfrenta a tratar de entender el mundo y cómo éste se interioriza y se organiza en el cerebro. Para esta empresa se expondrá, en términos generales, las características principales que involucran o que intervienen en la conciencia en relación con el ambiente, y cómo se organizan en nosotros.

1.2 Conciencia y mente: nuestros fenómenos *psíquicos*

Tratar de develar un origen de la conciencia en el desarrollo de las personas resulta infructífero, pues nos sumergiría en una tarea que no tiene salida. Vygotsky (1979) es reacio ante este problema al plantear que “*no se puede preguntar en qué condiciones comienza el proceso psíquico a acompañar al nervioso*” (p. 7) ya que, según él, los procesos de tipo nervioso no se acompañan de los *psíquicos*, sino que éstos forman parte de procesos integrales más complejos, donde los primeros forman parte de los segundos. En este sentido, uno de los primeros fenómenos al que nos enfrentamos es al de la mente (a la que designaremos como *psique*).

Con lo anterior resulta interesante notar que el autor hace distinción entre los fenómenos *psíquicos* y los procesos nerviosos. ¿Pero a qué se debe esto? Vygotsky ha expresado que tales fenómenos son resultado de la interacción del hombre con el medio, en este sentido, tenemos que el cerebro se debe adaptar a las condiciones dadas por la sociedad. El hecho de que haya un precedente y que se anteponga la idea de “un algo” que está ahí y que media los actos de nuestras vidas es lo que plantea un problema que se podría traducir en términos de lenguaje. Asimismo, Vygotsky (1979) nos dice que el córtex cerebral humano es el órgano de *civilización* en el que se dan las posibilidades *psíquicas*, y que al paso de la historia se crean nuevos aparatos morfológicos para las nuevas funciones. De esta manera tendremos que el contenido de cierto estado, acontecimiento o estructura neuronal depende de dos factores: por un lado, se requiere de una fuente de estimulación y de efectos eferentes ulteriores adecuados (Dennett, 1996). Así, tanto el cerebro como el contexto son lo que dan sustento a nuestros estados *psíquicos*, o sirven como base material para tales fenómenos.

Otra cosa que hay que notar es que los estados *psíquicos* no son conscientes, es decir, al estar en determinado estado, no lo hacemos perceptible, opera de un modo no consciente que guía nuestras acciones y limita nuestros pensamientos

de acuerdo con el bagaje que se tenga. Esta base o bagaje que se adquiere por medio de la socialización se torna *psicológica* toda vez que dicha socialización se propague de un individuo a otro sin que se pierda el “valor” objetivo del estado, para después convertirse en subjetivo (Fernández *et al*, 2011). Nuestros fenómenos *psíquicos* tienen su base en la conciencia, que desde el momento en que se hace presente, dará forma y configura nuestras experiencias. De acuerdo con Guardiola, Díaz, Vargas, González, Lara, Escotto y Grande (2004) la conciencia se origina a través de la síntesis aprendida (y aprehendida) heterosensorial y se sirve de conceptos y pensamientos para concretar su formación. Los autores expresan que es en el lenguaje donde alcanza su más alta expresión volviéndose multifactorial. La conciencia adquiere una organización con base en el lenguaje, la percepción, el aprendizaje y la memoria, y se alza en la voluntad y la imaginación, siempre que logre establecer una regulación y control. Tomaremos como base este argumento para ir analizando los elementos de la conciencia, añadiendo aquellos que tienen papel en el desarrollo de la misma. Cabe mencionar que éstos no están separados en ningún momento de nuestra vida, y juntos constituyen la realización del *ser*. Así, el primer tema que se abordará será el lenguaje.

1.2.1 El lenguaje

El lenguaje forma parte de nuestras vidas en todo momento, lo usamos para comunicar y expresar nuestros pensamientos, nuestras intenciones, y deseos. Nos servimos de él para formular juicios, con él damos cuenta de la realidad ante los demás e incluso nos formamos una idea de lo que somos y hacia dónde vamos. No es una suerte de construcción de nuestra realidad, pero permite la estructuración de elementos para hacerla presente.

El lenguaje permite crear redes neuronales que se establecen y se concretan mientras el individuo aprende y experimenta cosas. Mandal (2013) describe las

regiones del cerebro que intervienen en el lenguaje, mismas que se mencionan a continuación:

- La corteza visual se encarga de transmitir información al cerebro por vía ocular, importante para la aprehensión de los signos.
- La corteza auditiva, fuente indispensable para el desarrollo del lenguaje, debido a la interacción con los demás.
- Área de Wernicke es un área en la corteza cerebral relacionada con el discurso y está implicada en lenguaje hablado y escrito.
- Área de Broca es un área en el lóbulo frontal del cerebro que se relaciona con la producción de discurso y el control motor del habla.
- Área de Wernicke ésta se localiza en el lóbulo temporal posterior izquierdo y se relaciona con la comprensión del lenguaje.
- El fascículo arqueado es una franja de fibras subcorticales que conecta dos áreas, la de Broca y Wernicke. Una lesión en esta área provoca afasia de conducción.
- la circunvolución angular está relacionada con el lenguaje escrito (Berko y Bernstein, 2010).

Como bien podemos ver, el lenguaje requiere de la integración de estas áreas para desarrollarse, esta integración se da mediante dos relaciones, el significado y el significante que, proporcionan o dotan de elementos a las personas para conocer el mundo. La relación de lo antes mencionado se desarrolla junto a los fenómenos *psíquicos* en la formación de los conceptos que sirven de guía para comunicar el mundo.

El lenguaje juega un papel preponderante en el pensamiento, ya que sin éste muchos de los fenómenos *psíquicos* no serían posibles. A su vez, la palabra tiene un papel activo en la formación de la *psique*. Luria en su libro *Pensamiento y lenguaje* (1980) dice que la palabra tiene un significado complejo, y que ésta está constituida tanto por componentes figurativos directos como por otros abstractos y

generalizadores, con lo cual el hombre puede elegir entre una gama de vocablos para emplear y combinar palabras en su sentido concreto, figurativo, y en otros, en el abstracto y de síntesis. Esto da como resultado un pensamiento que se expresa en la racionalización de los elementos lingüísticos, pero iremos viendo que el pensamiento y el razonamiento son cosas que se hacen a diario y que no lo percibimos presente todo el tiempo (Dennett, 1996).

Siguiendo con la idea de Luria, se entiende que la palabra cambia de contenido a lo largo del desarrollo de las personas; es decir, se comienzan a gestar nuevas correlaciones en los procesos psicológicos con las que, como ya se mencionó, consigue integrar el pensamiento de las personas de tal manera que se logre realizar el conjunto de signos a un estado *psíquico*, es decir, conceptual. Ahora bien, cada una de las partes involucradas en el lenguaje, permiten la organización y reorganización en tanto la palabra se realice para obtener un resultado cognitivo. Como sabemos, el lenguaje es arbitrario, es decir, que las cualidades que el signo posee no corresponden a las cualidades del o de los objetos que ellos designan (Berk y Bernstein, 2013), lo que nos lleva a tener a la palabra como un fundamento esencial que sirve de sustento para el pensamiento (Luria, 1980). Este pensamiento se formula en los conceptos que dotan a la *psique* de un bagaje funcional neuronal, de tal manera que las redes de conexiones que en el organismo subyacen encuentran un cauce en la información que se recibe, y ésta a su vez exterioriza las categorías nuevas sobre la base de las ya existentes. Ante esto dice Luria (1980) que a lo largo del desarrollo el lenguaje, mediante la palabra, adquiere cualidades diferentes y los conceptos que de ello se forman suscitan una realidad mediante procesos psicológicos diferentes.

Con esto podemos notar que el lenguaje no es una característica superflua, pues éste al organizar el pensamiento (proceso cognitivo), regula (en parte) el funcionamiento cerebral en aras de nuevos estados *psíquicos*, alcanzando su más alto nivel en el símbolo, que conlleva, por medio de la socialización, una carga emotiva. El lenguaje, dice Zuleta (2010), no puede someterse a lo natural,

adaptarse a éste ni realizarse en él, sino que pasa a una estructura significativa por mediación de lo simbólico. La única naturaleza está en la función cerebral, que guía las formaciones orgánicas, mediante la organización de categorías. Y con esto el lenguaje hace posible ver una cosa en otra cosa (Castoriadis, en Fernández, 2007). En la ontología del hombre, la conciencia se realiza en los conceptos, idea que ya desde Kant se veía, y que Luria (1980) concretiza al designar a éstos en una estructura semántica.

Sin embargo, hay estados cognitivos que no requieren de un lenguaje explícito para manifestarse, tal es el caso de la percepción, que se revisa a continuación.

1.2.2 La percepción

Como ya se vio al principio del capítulo, la percepción está muy vinculada a la conciencia toda vez que ésta involucre la interpretación y la cognición de uno mismo y del mundo. Lo que en esta parte se pretende es dar cuenta de algunas cuestiones relevantes para el estudio de la conciencia. Cabe destacar que la percepción es posible sin atribuirle estados de conciencia, en el sentido de percatación tal como se vio líneas arriba, y que el desarrollo de la misma se torna en función de la sensibilidad del organismo.

La capacidad de percibir el mundo a nuestro alrededor nos dota de la base categorial-objeto, es decir, cada vez que nuestro cerebro es estimulado por el entorno, éste registra las características del mismo para después pasar a experimentar sus cualidades, este proceso se realiza en etapas, que comienzan con una respuesta inicial en que los estímulos son enviados a una primera área que involucra en primer lugar los sentidos de la vista, el tacto, el oído, el gusto y el olfato, correspondientemente; después se dirigen al tálamo –ya se ha visto que es una especie de centro que distribuye la información- para, ulteriormente, llevar la información a la corteza sensorial correspondiente; y por último, dicha intervención de las zonas cerebrales completan el significado (Braidot, s/f).

El hecho de que los diversos tipos receptores sensitivos detecten las diferentes clases de estímulos se debe a virtudes de sensibilidad diferenciada; tal como lo expresa Guyton (1997), cada tipo de receptor es sensible a un determinado estímulo y está diseñado para recibir uno específico, de tal manera que las intensidades de otros estímulos se activan con el receptor indicado. Con esto, el tracto nervioso termina en un punto específico en el sistema nervioso central y cuando se da la estimulación de una fibra neuronal *“el tipo de sensación que se percibe está determinado por el punto en el sistema nervioso central al que conduce la fibra”* (Guyton, 1997: p. 118).

Con esto se va estructurando la base para el posterior desarrollo de percepciones vinculadas a estados de tipo social, es decir, las emociones, es aquí donde se involucra el sistema límbico para la familiarización de los estímulos que dan continuidad a la internalización. Este proceso de familiarización se desarrolla, según Loeches, Carvajal, Serrano y Fernández (2004), en la implicación diferencial de ambos hemisferios a partir de la discriminación, emparejamiento, reconocimiento y/o detección de semejanzas y diferencias. Los autores aluden al hecho de la lateralización, en donde el hemisferio dominante o especializado se vincula al estímulo interiorizado.

La percepción inicia por lo que el cerebro recibe del mundo exterior y lo traduce en imágenes o pensamientos para la posterior experiencia de los mismos; con esto, el hombre está preparado para asimilar su realidad, y ésta se expresa, inevitablemente, en la subjetividad. Esto se da mediante dos fases que Braidot (s/f) explica de la siguiente manera:

- Transducción, que se produce en el circuito cerebral en donde fluye la información sin que se modifique su significado. En este proceso una célula transforma un estímulo exterior en una señal o respuesta específica.

- Codificación, que se caracteriza por cambios en la interpretación de la información sin que se modifique o se altere el circuito ni el medio por el cual fluye la información.

De acuerdo con lo expuesto, tendremos en primera instancia, una percepción de tipo “no-consciente”, que se distingue por interiorizar, almacenar y categorizar la información para después abstraerla, también de manera “no-consciente”. Esto se relaciona con el modelo que Stuss (2001, en Mestas, 2013) propone al describir la conciencia y sus etapas, a saber, que ésta surge de modelos del mundo contruidos por procesos cerebrales, dichos modelos están ordenados por jerarquías que operan por módulos en donde los lóbulos frontales desempeñan un papel preponderante en la conciencia.

Esta es la base de la percepción, es donde inician nuestros estados que se superpondrán al mundo, es una forma de acceder a la realidad, de entendernos con el ambiente y guiar nuestros actos de manera formal ante los demás. La forma de realidad que experimentamos es la que sigue de la sensación y nos referimos ya directamente a la percepción del mundo en sentido consciente. Recordemos que hablábamos de dos tipos de percepción-consciente –o percatación según Dennett- en donde la primera se da cuando hay una atribución no-intencional de los acontecimientos y la otra, efectivamente, requiere de tal intencionalidad para hacerse presente. Bien podríamos decir que en la primera se nos presenta la realidad y en la segunda nosotros somos manifiestos de la realidad, actuamos con ella y la representamos. En este sentido, en la percatación con intencionalidad existen ya los deseos, las creencias y las reflexiones acerca de éstas o de algún otro asunto que interese nuestra percatación intencional, o al menos es para lo que en Dennett (1983, en Díaz y Vargas, 2004) es la forma de racionalizar el mundo.

Tomando en cuenta la función cerebral, ocurre que cuando “tenemos” percepción consciente usamos canales sensoriales, uno por vez, para reconocer los estímulos

externos, pero, si así lo deseamos, y de manera consciente, podemos usar más de un canal (Braidot, s/f). Con esto se pueden ver los distintos tipos o niveles de conciencia que poseemos. Pero la integración de todo el sistema neuronal no logra dar cuenta, en su totalidad, cómo es que dichos niveles de conciencia son posibles sin el conjunto o elementos que, concomitantemente, se desarrollan en la evolución de nuestra *psique*. Para complementar lo expuesto, Le Bon (1912, en Fernández *et al*, 2001) decía que hay acontecimientos extraordinarios que revolucionan las células del cerebro, las que estaban latentes, y con ello forman figuras para la posteridad que no se alcanzan a comprender.

A continuación, se revisa otro aspecto base en el desarrollo de la conciencia: la memoria.

1.2.3 La memoria

Aquí se revisará cómo se organiza la memoria en el sistema nervioso y cuáles son las áreas que se vinculan a esta propiedad del cerebro. Tomemos como punto de partida lo siguiente: nuestro cerebro tiene la propiedad de recordar cosas, éstas deben ser exteriorizadas mediante o con ayuda de la conciencia, debido a que no puede existir memoria, y ningún atributo *psíquico*, si no hay conciencia. A su vez, hay un consenso general en ver a la memoria como un proceso psicológico de almacenamiento, sin embargo, hay que considerar otros puntos con relación a este argumento, en virtud de que la memoria no es un mero lugar de almacenamiento, es decir, se requiere de una intencionalidad para desarrollar cierto tipo de estado *psíquico*. Por ejemplo, los dispositivos electrónicos tienen capacidad de almacenamiento, pero no debemos decir que tienen memoria ya que no hay una reciprocidad consciente del hecho de acceder a ella, en otras palabras, un dispositivo no decide donde archivar y en qué momento “recordar” el contenido. Ante esto se podría argumentar que nosotros, en cierto sentido, tampoco decidimos el momento para comenzar a “registrar” datos, pero la diferencia, es que, en nosotros, esto va acompañado de emociones y ligados al apego con las

personas que nos rodean y el medio en el que nos desarrollamos, las emociones constituyen un referente directo en el estudio de la conciencia. Y en este sentido, existe una memoria que se ciñe a la voluntad de poder acceder a ella.

Para empezar este análisis hay que considerar a la memoria sin las emociones (por lo cual se utilizará el lenguaje común ante este tema), de acuerdo con Morgado (2005) ésta incluye dos etapas, a saber: la memoria a corto plazo y la memoria a largo plazo. La primera almacena una cantidad limitada de información y se basa en la actividad o cambios efímeros, eléctricos o moleculares, en las redes neuronales que procesan la información. Según el autor referido, cuando se da el fenómeno de la repetición se suscitan cambios neuronales en dicha memoria que activan mecanismos de plasticidad cerebral que producen cambios estructurales en la sinapsis, tales cambios serán la base para la siguiente etapa, la memoria a largo plazo.

La memoria a largo plazo se caracteriza por almacenar una gran cantidad de información por un tiempo indefinido, esta es una memoria estable y duradera y nos permite ligar sucesos neuronales a las experiencias vividas día a día, esto se debe a un fenómeno denominado consolidación de la memoria que se da en la transición de la memoria a corto plazo a la de largo plazo (Morgado, 2005).

Ante este hecho hay que resaltar otros dos fenómenos que se producen en el desarrollo de la memoria. De acuerdo con Morgado (2005) existen a su vez dos tipos de memoria, una implícita y otra explícita. La primera se refiere a los recuerdos no-conscientes que se basan en los hábitos perceptivos y motores. La memoria explícita se da por recuerdos deliberados conscientes que tenemos sobre el mundo y las experiencias personales. En esta última se da la memoria semántica y la memoria episódica que involucra eventos autobiográficos.

Como se ha dicho, la memoria, como cualquier otro estado cerebral, conlleva una serie de mecanismos neuronales arraigados en el sistema nervioso.

Fisiológicamente, la memoria es provocada por cambios en la capacidad de la transmisión sináptica de una neurona a la siguiente como consecuencia de actividad neuronal previa (Guyton, 1997). Uno de los responsables de esta actividad es el hipocampo, éste participa en la sensación de experiencias detalladas de los episodios acontecidos en nuestra vida (Boyano, 2012). Cada estímulo crea una huella mnésica que se almacena, para dar continuidad a nuestras experiencias. Parece ser que el tránsito de la memoria de corto plazo a largo plazo se da por el aprendizaje y lo significativo que resulte cierto evento para nosotros. Esto quizá se deba al papel que juega el encéfalo, ya que éste desempeña la función de regulador ante los estímulos que el sistema nervioso recibe, y con esto hay un control de la actividad neuronal (Guyton, 1997). Por otra parte, cuando la información que se “guarda” en la memoria a largo plazo se mantiene y se manipula, reiteradamente, pasa a otra forma de memoria denominada memoria de trabajo, es aquí donde se logra el control ejecutivo al mantener esta manipulación de la información vivida (Gluck, Mercado y Myers, 2009). Cabe mencionar que los aspectos relativos a esta memoria sirven a la conciencia para acceder a determinada información para hacer uso cognitivo con ella (Canet, 2013).

El aprendizaje que se presenta conduce a las estructuras cerebrales del hombre a crear nuevas conexiones neuronales en aras de nuestro desarrollo; cada evento, cada suceso se conjuga a otro para dar claridad al mundo, para que todo sea congruente con la realidad. Y para esto tenemos las experiencias vivenciales en un sentido fenomenológico y éstas, que son subjetivas, vinculan al *ser* a la emoción, que se hace presente en tanto ser social, haciéndolas imprescindibles.

Por lo anterior es necesario explicar en qué consiste la emoción vinculada a la experiencia subjetiva. La subjetividad, que se expresa en términos de emoción o vinculada al afecto que se tiene del mundo o hacia el mundo, se da, como nos dice Boyano (2012), en la amígdala; ésta controla la conducta para cada ocasión social (Guyton, 1997), forma parte del sistema límbico y también se asocia a la

emoción toda vez que se halla ligada a los momentos de socialización; con esto podemos notar que las relaciones que existen entre las estructuras cerebrales son las que dan sustento a la vida fenomenológica.

Ya expuestos los estados en los que se da la estimulación debido al exterior, es pertinente considerar un aspecto más: la atención, estado que ya no depende tanto de un percibir “no-consciente”, sino de una actividad dirigida a los objetos siempre y cuando éstos sean relevantes para nosotros.

1.2.4 Atención y vigilia

En términos generales podemos hablar de dos tipos de atención. Por un lado, tenemos la atención voluntaria; ésta puede dividirse en selectiva, en donde los objetos que son relevantes para la misma son lo que permiten su desarrollo y la atención sostenida en donde se mantiene durante un periodo prolongado tal evento. Por otra parte, está la atención involuntaria que se presenta por la intensidad debido a los estímulos que son recibidos y la capacidad de dividir las tareas para realizarlas (Zuluaga, 2007, en Morales, 2009).

La atención, permite ligar experiencias y estímulos externos; en general, ésta es la base para la orientación, selección, vigilancia y control ejecutivo, las áreas involucradas en este proceso son el sistema reticular activador y sus conexiones con el tálamo, el sistema límbico, áreas frontales y ganglios basales. El tálamo, como se ha expuesto, es un centro de distribución de información. En lo que se refiere a las áreas frontales, éstas tienen que ver más con los procesos implicados en las funciones *psíquicas* superiores (Luria, 2000); a su vez, el área prefrontal está asociadas a la selección, manipulación y control de información (Ruiz-Contreras y Casino, 2006). Los ganglios basales activan las funciones ejecutivas (Guyton, 1997), todo esto en conjunto permite la activación de la atención.

Para tener un grado de atención se requiere de elementos que interesen o que nos interesen, esta sería una de las primeras y elementales funciones de la atención: seleccionar aquello que nos atrae o agrada. No hay atención sin haber antes selección de tal o cual estímulo. Es importante mencionar que la atención juega un papel importante en los estados de conciencia cuando ésta se refiere o es vista como sinónimo de percepción. Cuando un objeto atrae nuestra atención se requiere de un estado consciente que involucra la no verbalización del objeto en cuestión. Al hablar de racionalizar el objeto seleccionado se hace referencia a contemplar el porqué de nuestro interés, y no al hecho solo de observar. Esto suscita el uso de la corteza prefrontal debido a la función que tiene ésta para el pensamiento (Guyton, 1997). En este sentido, la corteza interviene en tareas que requieren de alta concentración (Ruiz-Contreras y Casino, 2005).

El hecho de que se vea a la conciencia subordinada a la atención, o que requiera de ésta para desarrollarse, se debe a otra característica que permite la libre expresión del mundo con nosotros y viceversa, a saber, la vigilia. No se hará una revisión exhaustiva de lo que es la vigilia, ni se hará mención del sueño ya que no es el propósito del trabajo. Sin embargo, lo que es importante mencionar acerca del tema es que sin vigilia no hay conciencia, Damasio (2000) considera que estamos, en cierta medida, conscientes mientras dormimos. Para este autor, la vigilia y la conciencia son estados que se acompañan, y cuando realizamos esta actividad, cierta conciencia de lo que ocurre en la mente se hace presente gracias a la memoria, lo cual parece indicar que un grado de conciencia se liga mientras se duerme. Pero ocurre, de acuerdo con Damasio, que cuando se duerme sin sueños es porque se eliminó la conciencia. Todo parece indicar que la conciencia está presente cuando en nuestra mente, mientras dormimos, hay imágenes representativas del mundo exterior.

Estos estados son resultado de la actividad encefálica, en donde a su vez se incluyen la excitación extrema, niveles de humor como júbilo, depresión y miedo. Se originan por fuerzas activadoras o inhibitoras generadas en esta zona. Esto

quizá se deba a que el encéfalo es la principal área integradora del sistema nervioso. Es aquí donde las diversas funciones de nuestra *psique*, tales como el almacenamiento de recuerdos –donde se conciben los pensamientos- se generan emociones, entre otras, son el resultado de la conexión del encéfalo y diferentes áreas del cerebro (Guyton, 1997).

Antes de continuar con la exposición de los estados que intervienen en la conciencia, que se presentan en condiciones harto subjetivas, e involucran formas fenomenológicas aún más complejas, se hará una breve descripción del sistema límbico, ya que como se verá, éste se relaciona con las emociones, los impulsos motivacionales y el control del comportamiento (Guyton, 1997).

El sistema límbico está relacionado con el hipotálamo en tanto que éste sirve de vía de comunicación para el anterior. El sistema límbico tiene salidas en tres direcciones por el hipotálamo, éstas son: 1), hacia abajo, el tallo encefálico; 2) hacia arriba, el diencefalo, principalmente el tálamo anterior y la corteza límbica; y 3) hacia el infundíbulo, que controla, en gran parte, las funciones secretoras de las glándulas hipófisis posterior y anterior. El hipotálamo es la principal vía de salida motora del sistema límbico. Éste controla las funciones vegetativas y endocrinas y en muchos aspectos del comportamiento emocional, asunto que nos concierne a continuación (Guyton, 1997).

1.2.5 Emoción

Desde cualquier punto de vista, las emociones son el estado subjetivo característico del ser humano, cada quien experimenta las emociones de acuerdo a los “lineamientos” propios de su cultura. Las emociones se vinculan con el grado que tienen las personas para relacionarse con otras, y son ellas las manipulan y gobiernan al hombre. Éstas se aprenden desde casa y se exteriorizan al mundo, pasan por diversas etapas, es decir, transitan por las sensaciones y una vez que se tornan agradables o desagradables el hombre las busca o las evita, tal como lo

indica Damasio (2000). Este mismo autor distingue entre sentimiento y emoción. El primero designa la experiencia subjetiva, individualizada de las personas toda vez que se dé la interiorización de los estímulos externos; así, las emociones son las respuestas a tales sensaciones o sentimientos, y éstas se vuelven públicas y observables en la externalización.

Es insoslayable el hecho de que las emociones se ligen a la conciencia cuando ésta se experimenta en un nivel superior o más complejo. Si bien existe la forma de saber, fisiológicamente, dónde se originan y los mecanismos que intervienen, las emociones tienen una causa y consecuencia del todo abstractas. No hay emoción que se experimente igual, ya sea en la misma persona o de una a otra. Aunque se manifiestan por patrones prácticamente similares, el contenido que en ellas se vierte es diferente en cada etapa de nuestra vida.

Las emociones son el producto de la actividad límbica. Ya se mencionó que el área límbica se encuentra en relación con el encéfalo, y a su vez con el comportamiento (Guyton, 1997), y siendo más específicos, el aprendizaje. ¿Por qué es importante saber esto? Bien, de manera más estricta, las emociones se aprenden, es decir, nadie nace sabiendo amar u odiar a alguien, si bien existe un vínculo fraternal que se da por el contacto directo con nuestros padres, es imposible determinar en qué momento empieza una emoción, a lo mucho podemos determinarlas en tanto se manifieste un cierto grado de apego, pero en sí mismas “funcionan” como una consecuencia del aprendizaje y la interiorización de las respuestas que se exponen ante nosotros en nuestro desarrollo. Con esto hay que tener en cuenta una cosa: existen dos tipos de emociones; las primarias, que incluyen la ira, el miedo, la alegría, la tristeza, el disgusto y la sorpresa; y las secundarias que se expresan en la envidia, la vergüenza, la culpa, la calma, la depresión (Belmonte, 2007). Y nótese que las segundas constituyen toda fuente de información relacionada a la culturalización y las otras son más de tipo “instintivo” ligado a las sensaciones corporales. Vale la pena mencionar que, aunque nuestro argumento va en sentido de las emociones secundarias, no se

excluyen las primarias, dado que una vez sujetas a la experiencia pasan a un plano social.

Ahora bien, el hecho de que se haga hincapié en el aprendizaje se debe a que el sistema límbico es el responsable de la mayor parte de los impulsos que ponen en acción el encéfalo, y ambas áreas en conjunto brindan los impulsos motivacionales para el aprendizaje (Guyton, 1997), de ahí que las emociones, en tanto causas de socialización, dependen en gran medida de este proceso. El hecho de que las emociones se establezcan o se miren desde esta perspectiva se debe a que –como nos dice Damasio (2000)- éstas no requieren de conciencia en su etapa más básica, él argumenta que se puede iniciar una *“cascada de procesos que conducen a una manifestación emocional sin estar consciente del inductor de la emoción”* (pág. 58). Y es bajo este argumento que se circunscribe la idea del aprendizaje, pues en todo momento de nuestras vidas se aprende, aunque no se esté consciente de ello, de tal manera que emoción y aprendizaje van ligadas, por una parte a la motivación y por otra, a la socialización.

La idea general al hablar de emoción es que empieza –como cualquier otro estado- con la estimulación de las áreas del cerebro conectadas por nervios sensoriales y llevan señales desde cada parte del cuerpo y del exterior al cerebro que desencadenan en respuestas debido a las neurotransmisiones que se dan por impulsos eléctricos (Damasio, 2004) para dar sentido y significado a nosotros y a nuestro mundo. ¿Pero qué ocurre cuando estas respuestas alcanzan un grado de abstracción aún más complejo o elevado? Podríamos decir que ese grado de abstracción alcanza su cumbre en la imaginación, la cual vincula estados aún más complicados de entender y que sin embargo logran dar forma al mundo que nos rodea para darle un sentido subjetivo y después exteriorizarlo y compartirlo.

1.2.6 Imaginación

La imaginación es un estado de abstracción en general, es donde ocurre todo aquello que el hombre piensa de él y su mundo y lo lleva a lugares que la razón

ocupa como terrenos secundarios. En este fenómeno psicológico se conjuga todo aquello que hemos expuesto anteriormente, la sensibilidad, la aprehensión del mundo que nos rodea, percibir otras formas, otras cosas, recordar para darle otro sentido, otro significado. Es un lugar o un estado lleno de simbolismos, aquí todo representa algo de lo que se pretende crear del mundo que rodea a aquel que crea; dentro de ésta, la conciencia alcanza su nivel más alto e incluso, se puede alterar o se puede distorsionar la realidad.

Psicológicamente hablando, la imaginación es la base de la actividad creadora, dice Vygotsky (2006); ésta se expresa en los aspectos de la vida cultural y hace posible la creación artística, científica y técnica. Todo aquello que nos rodea ha sido creado por la mano del hombre y es el resultado de la imaginación. La imaginación es parte del desarrollo humano, forma parte de nuestra naturaleza, Vygotsky nos dice que la imaginación está en relación directa con la experiencia acumulada del hombre, y mientras más rica sea esta riqueza acumulada mayor será el material con el que dispone la imaginación.

Es interesante notar que Vygotsky alude al hecho de que el niño tiene una “menor” imaginación debido al bagaje con el que cuenta éste, sin embargo, es preciso señalar que él sujeta la imaginación a la racionalización, pero se puede decir que muchas veces sucede lo contrario. El niño, efectivamente dispone de poca inventiva debido a la escasa información, pero la imaginación, no siempre supone un tipo de creación (en sentido material, como lo ve Vygotsky), sino que a veces un tipo de representación del mundo o de un tipo de vida interior, como lo veremos en el capítulo dedicado a la religión (ver capítulo 4), en donde se rompe este argumento al notar que los antiguos hombres disponían de un limitado bagaje y sin embargo lograron expresar el mundo con mitos que escapan a cualquier tipo de racionalidad en nuestros tiempos.

En términos generales, cada uno de los fenómenos que hemos mencionado, tienen una utilidad en el hombre toda vez que permiten el desarrollo de éste.

Permiten acceder al mundo y le forman un sentido de autonomía respecto a quien lo cuidó en sus primeros años de vida. Algunos incluso lo advierten del mundo y sus peligros, mediante el conocimiento de su ambiente. Y en este sentido, la imaginación se forma a partir del mismo desarrollo del hombre, crea situaciones que modifican o lo protegen del mundo cuando éste quiere un escape.

Así vemos que Drubach, Benarroch y Mateen (2007) hablan siete utilidades posibles de la imaginación, a saber:

- Desarrollo cognitivo: se da por medio de la imitación del adulto, y la interiorización del mundo, en tanto sirva como desarrollo a las capacidades intelectuales.⁶
- Adquisición y mejora de habilidades: se relacionan con el desarrollo de la habilidad motora cuando del juego se extrapola a la realidad.
- Ensayo del comportamiento: en la imaginación se presentan los casos en donde el niño recrea escenas o situaciones de la vida real y así conocer las posibles consecuencias de los actos.
- Reducción de ansiedad: la imaginación puede suscitar situaciones que nos permiten recrear momentos en los cuales el comportamiento no real puede ayudar a reducir la ansiedad.
- Escape de la realidad inmediata y necesidad de satisfacción: ante situaciones desagradables, la imaginación nos puede llevar a una “realidad” más favorable, lo mismo que con la satisfacción, en la imaginación podemos complacernos, al menos temporalmente. Aunque este escape de la realidad no es realmente un apoyo a la larga, pues crea dependencia de la imaginación y altera el yo.
- Creatividad: la imaginación es la base para la creatividad, ésta surge de la primera y se concretiza en la creación, algo creativo es el resultado de un estado imaginativo que se sustenta en la mente de quien concibe tal o cual objeto material.

- Teoría de la mente: tiene que ver con la capacidad de anticipar lo que otra persona pensará, sentirá o se comportará. En otras palabras, cuando se hace necesario saber cómo otra persona se conducirá, la primera hace o desarrolla una “teoría de la mente” de la segunda que prediga las acciones de ésta de tal manera que la imaginación juega el papel de crear un estado mental distinto del propio.

Tratar de situar a la imaginación en una zona específica del sistema nervioso sería errar, pues al describir las utilidades que ésta tiene o puede tener es evidente que se requiere de la mayor asociación de áreas para integrar lo que proporciona el estado de imaginación. En este sentido, la imaginación empieza como estado de percepción extrínseca, en donde interviene un flujo de información desde los órganos sensoriales hacia el tálamo primario, el córtex asociativo sensorial y de ahí a las otras áreas del sistema nervioso (Drubach, Benarroch y Mateen, 2007). Ahora bien, para poder entender este estado, hay que tener en cuenta la formación en relación directa con el pensamiento, la conciencia y la memoria, en tanto que se entienda que la imaginación se desarrolla por la exteriorización del mundo interiorizado, como vimos arriba con Vygotsky, a su vez que requiere de mecanismos concomitantes al pensamiento y la organización consciente de los estímulos para tales resultados abstractos alcanzados en la imaginación. En este sentido podemos notar que la imaginación es un fenómeno ulterior de los elementos básicos de la conciencia, ya que, en función de un lenguaje, una memoria, una percepción, etc. –todo en constante acción e interacción-, es como la imaginación, que se acompaña de la emoción, se abre camino para formar una conciencia de tipo –diremos por el momento- de tipo cultural.

Estos estados *psíquicos* se relacionan por la integración de las áreas del cerebro en donde el tálamo, el sistema límbico y el tallo encefálico son los organizadores de los estímulos para dar sentido a dichos estados. El pensamiento se guía por un patrón de estimulación que compromete a estas áreas, recibe el nombre de Teoría holística (Guyton, 1997). La conciencia bien podría ser la base para que se

desarrolle esto y la continuación de dichos estados a nivel abstracto, así que subordinar a ésta un área específica sería, como ya se había mencionado, un error. Ahora bien, en la imaginación están presentes estos estados de manera latente, pero hay otro estado que juega un papel preponderante en ésta, y es la emoción, sin ella no es posible un estado imaginativo que se enlace con la creatividad para dar sentido a lo creado o representado.

Como ya se mencionó, el tálamo sirve de receptor de estímulos para distribuirlos a las otras áreas del sistema nervioso, la emoción encuentra su centro en el sistema límbico y en el encéfalo, y en este sentido podemos ver que estas áreas están en total vinculación para recrear toda una gama de experiencias subjetivas que nos permiten, tanto la regulación del comportamiento con los demás, como abstraer el mundo y representarlo en nosotros.

1.2.7 El pensamiento

Otro proceso que debemos considerar al hablar de conciencia es el pensamiento, éste como todos los demás es una función básica de nuestra actividad cognitiva e intelectual. También, y al igual que los anteriores, se mueve junto con la conciencia, a su vez permite otros fenómenos, tales como el lenguaje, la racionalización de las emociones y sentimientos, la memoria, el estado de alerta (León, Silva, Morales, Pacheco, Canales, Mendrano y Carpio, 2009). Podríamos decir que el pensamiento es como un “caja” en donde se desarrollan los eventos previos a ser desarrollados.

Es sabido que el cerebro está lateralizado, es decir, que cierto proceso es determinado en mayor medida por el lado del cerebro que le corresponde (Pinel, 2007), pero cabe mencionar que, aunque cada proceso se desarrolle de tal manera el pensamiento está en constante relación con estos fenómenos. La lateralización permite ubicar los eventos psíquicos, pero el pensamiento lo encontramos en todas las zonas cerebrales.

El pensamiento de acuerdo con León, *et al* (2009) es la relación entre el contexto específico y su interacción con otras relaciones previamente no establecidas que permiten el surgimiento de nuevas formas de cognición. Así, y como ya habíamos visto con Guyton (1997), la relación que existe entre las diferentes áreas del cerebro crea nuevas estructuras funcionales para que el hombre aprehenda de su ambiente las características que le darán contenido a su vida mental.

Este proceso psicológico tiene que ver a su vez con el procesamiento de la información, la sinapsis que en ello ocurre es una forma de enlazar acontecimientos que de otra forma parecerían desordenados. Todos los mecanismos y áreas del cerebro mencionadas con anterioridad del sistema nervioso intervienen en el pensamiento, cada una de ellas proporciona elementos que lo constituyen y forman sus propiedades. Cardamone (2004) nos habla de características que dicho fenómeno posee:

1. De naturaleza histórico-social, es decir, que el individuo interioriza para sí *“el patrimonio cultural humano objetivado en los productos materiales e intelectuales”* (p. 2).
2. El pensamiento tiene un carácter activo que se mueve en concomitancia con las exigencias externas.
3. Tiene una naturaleza de procesamiento que consiste en comprender la información recibida.
4. El apoyo instrumental del pensamiento, que consiste en las opresiones e instrumentos sociales que el hombre ha interiorizado.
5. El pensamiento, al igual que los demás procesos requiere de la afectación, que en unidad con lo cognitivo forman estructuras más elaboradas.
6. La direccionalidad del pensamiento que tiene que ver con la orientación o hacia donde lo dirigimos.
7. Por último, el pensamiento tiene un carácter anticipatorio, de prevención de consecuencias para un evento determinado.

El pensamiento en concomitancia con la conciencia forma un todo que determina a los demás procesos y los provee de contenidos y elementos para su desarrollo, en la conciencia se albergan todos los elementos que este proceso psicológico adquirió y los introyecta para hacer uso de éstos en las situaciones requeridas.

Los siete procesos antes analizados son vitales para que la conciencia se nos presente tal cual es, cada uno aporta características fundamentales a todo el bagaje informativo del contenido fenoménico de nuestra experiencia consciente, su importancia radica en el trabajo en conjunto de cada uno de los procesos; si bien por separado dan una forma de representación a la realidad, ninguno de ellos puede ser sin el otro. En conjunto crean la unidad de la conciencia, lo que se manifiesta en cada uno de ellos es el resultado de la actividad cerebral y la introyección del mundo. Su tiempo y su espacio siempre serán el mismo que el de la conciencia y sólo en ello se expresa el mundo vívido. Es la cultura la que le otorga una fuerza eidética, en la cultura todo el contenido neuronal cobra sentido y se extiende en los hombres.

1.3 Formación de la conciencia

Como se ya se ha indicado, para que se genere nuestro estado abstracto de conciencia se requiere de la integración de distintas áreas del cerebro, cada una desempeña su función para la organización de los estímulos que se reciben del exterior. Tratar con la conciencia en este sentido, nos lleva a la fisiología, pero con tintes ontológicos, y con esto entramos a un terreno descrito por Maturana (1998) como autopoiesis. De acuerdo con esto, existen dos tipos de fenomenologías en la que la autopoiesis se desarrolla; a saber, una fenomenología de las relaciones entre propiedades de los componentes, es decir, las propiedades que son inherentes a cada sistema integrativo o funcional, y una segunda fenomenología que se da en la relación entre los procesos generados por las propiedades de los componentes, esto es, el resultado de las interacciones que dan forma a la ontología de las formas de vida. Así, la conciencia se gesta en un ambiente social

producido por seres biológicos, así tenemos que lo social y o biológico están en relación constante y que es insoslayable abordar las dos cuestiones. Pero la cultura crea experiencias más profundas en la conciencia, que serán de gran importancia en nuestro análisis.

Siguiendo con esta idea, las interacciones que se dan en tales sistemas autopoieticos son interacciones físicas, y éstas a su vez dan como resultado cambios en las relaciones sucesivas. Podríamos decir que al ser organismos que estamos en constante interacción con el ambiente, éste proporciona los elementos complementarios para el desarrollo de la conciencia, este vínculo recibe el nombre de socialización.

El desarrollo social-cultural y desarrollo biológico van siempre de la mano, la constante reiteración de las formas de sociedad reconfigura al hombre, para no perder la idea de Maturana. Hay que entender que establecer una visión unificada en el hombre únicamente dentro de sí de lo que es la conciencia no nos dice mucho de cómo se mueve ésta en el devenir del mismo; sólo cuando entendemos las relaciones que forman al hombre y las bases culturales, ideológicas, temporales y espaciales, podemos ir dando claridad a este fenómeno. El hecho social empieza con el desarrollo de la *psique*; los estados psicológicos se propagan de hombre en hombre para adquirir un estado subjetivo individual, que al masificarse se manifiesta como objetivo en tanto consenso de la sociedad (Arciga, 2001). Esto nos lleva a un progreso concomitante entre las funciones cerebrales y el proceso social, y que en conjunto forman la base para la integración de la conciencia. Todo lo anterior, vinculado, forma experiencias propias de cada evento de nuestras vidas que se “registra” en nuestro cerebro, y requiere de patrones sociales para activarse; así, cada evento o fenómeno que se da en nuestra *psique* es el resultado de la interacción de estos dos elementos. Cada estado *psíquico* tiene una cualidad específica, de tal modo que, si alguien come en el mismo lugar a la misma hora, incluso con la misma persona, etc., un martes 10 de tal mes y un martes 17 del mismo mes del mismo año, la experiencia

subjetiva o cualidad de ese evento no será el mismo, por más que esa persona se empeñe en querer que sea lo mismo que se vivió el día 10. Esto es lo que en términos simples se conoce como *qualia*, tema que pasamos a revisar a continuación.

1.4 Los qualia

Es importante detenerse a revisar este tema debido a la trascendencia filosófica y su problemática (Tononi y Edelman, 2005, Grande García, 2001). Los *qualia* son las cualidades subjetivas de los estados y procesos mentales (Grande, 2001). En este sentido, también podemos atribuir características fenomenológicas a las representaciones de la conciencia, y cómo éstas se manifiestan siempre y cuando esté presente ésta.

El problema parece radicar en el hecho de que la materia –entiéndase cerebro– produce abstracciones complejas. De acuerdo con Tononi y Edelman (2005), podemos asumir de entrada que los *qualia* son producidos por neuronas o grupos de neuronas, y esto resulta evidente si tomamos en cuenta que es en el sistema fisiológico donde se da el sustento para el desarrollo de los estados *psíquicos* y por consiguiente para la conciencia. Pero el asunto se torna difícil, pues de acuerdo con ellos, existen tantos *qualias* como grupo de neuronas y combinaciones de éstas. Claro está que, por cada situación, evento o fenómeno existe un *qualia* o *qualias* que se representa en nuestra *psique* de forma particular y específica; y más aún estos se representan de persona en persona de manera distinta (Grande, 2001), de tal suerte que aunque dos personas vean el mismo color, el *qualia* será diferente para cada una de ellas, entonces el tratar de estudiarlos los hace difícil, pues la única manera de poder acceder a ellos, es por medio del lenguaje. Sin embargo, surge otro problema, ya que el *qualia* del lenguaje es diferente al *qualia* de la visión en la misma persona, es decir, nosotros vemos los colores, primeramente, por nuestra constitución anatómica y fisiológica, hemos evolucionado para percibir ciertas frecuencias específicas para el ojo

humano y otras tantas, sonoras, para el oído del mismo. Sin embargo, el lenguaje –hablando específicamente de su forma oral e interpretativa- es aprendido, y sus cualidades son únicas y arbitrarias respecto a lo que observamos, de ahí que el lenguaje no sea una herramienta fiable en la interpretación o acercamiento a los *qualias*.

A decir de Tononi y Edelman (2001) éstos se pueden analizar y diseccionar dentro del proceso del que emergen, pero tratar de generarlos resultaría complicado si no se tiene contempladas las estructuras y la dinámica cerebral apropiada dentro de cada uno de nosotros.

Lo interesante de los *qualia* es que se forman dentro de un consenso –social-generalizado y se experimentan subjetivamente. No podríamos decir o poner lo “generalizado” en analogía con lo “objetivo” (entiéndase ambos como cuantitativo), pero si podemos decir que de esto surge una cualidad que se modifica con el paso del tiempo y la adquisición de experiencias. Pero dicho consenso vuelve, en cierto sentido, objetiva esa experiencia individual en tanto seres “funcionales” en sociedad, lo que supone un tipo de fenomenología que explique los componentes de los *qualias* y su dinámica, no sólo a nivel fisiológico, sino que dé cuenta de los fenómenos a los que están expuestas las personas.

Podríamos entender que la esencia de los *qualias* es la experiencia, ésta es la que determina dentro de la conciencia los atributos o características que cada fenómeno tendrá o será interiorizado. En este sentido, y de acuerdo con Grinberg (1981), la experiencia es un todo incluyente, también de la conciencia. Cada sensación está dotada de experiencias y cada una de ellas encierra en sí misma un *qualia* representativo para cada fenómeno dentro de las formas conscientes.

Para terminar, la conciencia desde el punto de vista neurocientífico, supone que el todo de la conciencia es la lucidez con que se percibe el mundo y la ausencia de ésta supone la ausencia de esa lucidez, y en este sentido el cómo percibimos el

mundo. Por ejemplo, para Damasio (2004) tanto mente y conciencia son cosas diferentes; así, para este autor conciencia es todo aquello que interviene en las representaciones de nosotros mismo; y argumenta que la conciencia es una parte de la mente, afirma que la conciencia es aquella parte de la mente volcada en la presunta sensación de *self* y del conocimiento. Y continúa diciendo que la mente abarca más que la conciencia y puede existir sin ésta.

Siguiendo el párrafo anterior y en lo que respecta a este trabajo, se sostendrá que la conciencia es más que la mente; a saber, se está de acuerdo con el hecho de que mente y conciencia –vista ésta como percepción, que es tal como en el autor se ve- pueden separarse en determinado suceso o momento, por ejemplo, un momento de separación sería al responder la pregunta de ¿Cuál es nuestro nombre? La representación mental está, pero no se es consciente, o no está latente, es decir, no se requiere de una atención dirigida específicamente a nuestro nombre. Pero decir que la mente comprende más que la conciencia es otra cosa. Ambas requieren de una estructura biológica y una estructura social o cultural para desarrollarse; *“lo vivo de un ser vivo está determinado en él, no fuera de él...”* dice Maturana (1985, p. 4) al hablar de la relación del hombre en sociedad, y en tanto exista una congruencia entre hombre y sociedad esta relación se mantendrá. *“La biología no determina lo humano...”* dice Maturana (p. 12), sino que esto crea las bases de lo que será humanizable. El autor hace referencia que el hombre es constitutivamente social, y que no existe lo humano fuera de lo social. Y es aquí donde la mente y la conciencia se forman y crecen. Hasta aquí se pretende hacer ver que es en el contexto donde se crea el fenómeno de la conciencia. En este sentido, lo que la cultura hace por la conciencia es dotarla de elementos para su formación, y ésta adquiere un carácter más representativo en la otra; por otro lado, la mente representa esa cultura a nivel, digamos, individual. La conciencia trasciende en la cultura, a base de una colectividad, la mente es la forma en que esa colectividad se hace presente para uno mismo. Así, la conciencia se extiende en la cultura y se interioriza en la mente.

Ahora bien, algo que es indiscutible y que formula muy bien Damasio es cuando hace referencia a la presencia, es decir, la nuestra; ésta, nos dice él, es el sentir que acontece al momento de aprehender algo, aquello que modifica nuestro *ser*, y gracias a esto se logra estar y la ausencia lleva a que no haya un *ser* que esté. Lo que nos arroja las siguientes preguntas: ¿Son las áreas del cerebro las responsables de la conciencia o es el medio ambiente quien estimula las áreas cerebrales para el desarrollo de la conciencia? ¿Soy yo el que expresa al exterior o mi cerebro es el verdadero “ente” que se expresa y soy yo sólo manipulado por éste? Bien, para esto hay más elementos que nos constituyen como personas y que abordaremos en los siguientes capítulos.

Resulta necesario entender que antes que la conciencia se expanda al mundo tiene un origen y ese es biológico, todos los aspectos mencionados anteriormente, en conjunto, darán forma a este fenómeno y permitirán la integración del contenido que éste aprehenda del exterior. Cada uno de los procesos psicológicos es importante y aportan elementos que unifican la manera en que percibimos el mundo para dar sustento a nuestra conciencia.

Capítulo 2. Integración de lo psicológico en la conciencia. ¿Qué es lo psicológico? Distinción entre la *psique* y lo *lógico*

Antes de comenzar con el estudio de lo propiamente establecido en el título, es necesario hacer una aclaración sobre el término. La palabra *psicología* y en específico, la disciplina, lleva en sí misma dos características, la primera es el método que se usa para llegar a conocer los fenómenos *psíquicos*; y la segunda es el objeto de estudio, la *psique*. Se usará como punto de partida esta segunda característica, es decir, que no tomaremos el sufijo “*logía*”, ya que se pretende librarse de la inversión entre el concepto y el significado de la misma, esta idea es seguida con las aportaciones de Eagleton (1997). Es sabido que “*logía*” significa ciencia o estudio de un fenómeno, así, las palabras que terminan con este sufijo, suponen el estudio de aquello que designan; de acuerdo con el autor, el concepto, o conceptos con este sufijo, invierte su significado, y tal inversión nos conduce a usar estas palabras para nombrar el fenómeno estudiado en vez del proceso sistemático del mismo.

De tal manera que se hará uso de la palabra *psique* para diferenciarla de *psicología*, ya que al establecerla como tal estaríamos entrando, de acuerdo con Vygotsky (1930) en una “*opción metodológica con la que abordar aquellos procesos que estudia la psicología y con lo cual estamos subrayando la posibilidad y necesidad de un objetivo único e integral de la psicología como ciencia*” (Pág. 5, “*Psique, la conciencia y el inconsciente*”). Para esto es necesario hacer una descripción de lo que se entiende por *psique*, de tal manera que nos centraremos primeramente en la *psique* para después pasar al *logos* o *logía* y exponer los puntos principales respecto al estudio de la conciencia estableciendo su relación. Ahora bien, se hará la exposición de los argumentos acerca de lo que es la *psique* y sus implicaciones. Tomando como el comienzo de lo psicológico a ésta (Christlieb, s/f).

2.1 La *psique*

Antes de empezar, hay que aclarar que en nuestra profesión -psicología- el término *psique* ha sido llevado a un dogmatismo social por parte de las corrientes imperantes (García, 2011) en el sentido de la ciencia como práctica de realización del objeto, así, la abstracción de dicho fenómeno es dejada a la estadística para dar cuenta de tal evento y eliminando los aspectos contingentes de la relación con el fenómeno estudiado (Deleule, 1969). Así, la psicología -como disciplina- al agregar *logía* evita el conflicto filosófico (García, 2011), estableciendo como meta, en el mejor de los casos, un proceso o una serie de procesos a analizar; lo que cabría cuestionar es si la *psicología* es una disciplina que estudia -en función de la *lógica*- los pasos sistematizados para conocer o explicar la *psique*.

Ahora bien, para lo griegos, tomando en consideración a Aristóteles y Platón, *psique* era equivalente a *alma*, es decir, nosotros tenemos una parte corpórea y otra anímica, una pertenece al mundo natural -Aristóteles- y la otra al mundo de las ideas -Platón- (Braunstein, Pasternac, Benedito y Saal, 2003). Más aún, para los griegos, *Psique* era una princesa tan bella que hacía tener envidia a Afrodita. Y podemos ver que el tema se ha ido modificando a lo largo del tiempo, desde una figura mítica, hasta una sustancia que permite la interacción del hombre con el medio formada por materia.

Para empezar, se partirá de la tradición religiosa, tradición que siguió muy de cerca los pasos de los griegos, y que sintetizó por medio de alegorías lo que el hombre es. Y que sólo nos interesa que, para ésta, la *psique* constituye la parte central de nosotros, es decir, estamos formados por tres *cuerpos*, a saber, en el primero de ellos se encuentra nuestra parte *bio*, es decir, la vida tal cual en su manifestación como organismo, se sigue la parte de la *psique*, que está guiada por el *alma*, en función de la *mente*; y por último, la parte *espiritual*, en donde se ligan los contenidos de la sociedad y su relación mutua con el hombre; ahora bien, en analogía con lo que plantea Hegel (2008), el *alma* es la parte de integración o en

donde se conjugan los elementos corporales y los culturales. Continuando con el argumento inicial y complementándolo con lo que menciona Hegel, es inevitable pensar en una base puramente orgánica que dote de capacidades al hombre para desarrollar todas y cada una de las cualidades del propio hombre, -salta, como dice Hegel, de lo cuantitativo a lo cualitativo-; pero éste a su vez, necesita de un espacio donde desarrollar estas cualidades, en este sentido, sería la sociedad, la que, para este autor, está expresada en el *espíritu*, de tal manera que la sociedad proporciona los determinantes *espirituales*, expresados en conceptos.

De lo anterior se obtiene que el hombre, como lo menciona Vygotsky (2006), surge del desarrollo biológico y lo establecido culturalmente; y obtenemos que, para este autor, los procesos elementales son de origen biológico u orgánico, y las funciones psicológicas superiores son de origen social, en donde se puede notar que lo *psíquico* está en función de tales elementos, y es, configurado por los mismos, dando como resultado una integración de lo orgánico con lo social. Hoy en día, dentro de nuestra disciplina, llamamos a esto *biopsicosocial* (o cultural).

Al tratar de acercarnos a un tipo de cualidades que nos permitan argumentar nuestra línea de pensamiento, vamos observando ciertas características que se hacen evidentes en la interpretación de la temporalidad, esto nos sirve para comprender cómo es que se puede mover el hombre dentro de *sí* y de la *interacción*, ante esto, Maturana (en Arciero, 2005) nos dice que en nuestra dimensión ontológica, las características de nuestra existencia se hacen manifiestas en el presente, "*nuestro ser se expone 'a las fuerzas del destino'*". Lo mismo nos dice Freud (1930), al confrontar al hombre con la naturaleza, la sociedad y su "caducidad" como ser viviente.

Al analizar la *psique* como algo sujeto al devenir histórico, debemos entender que la permanencia del hombre se debe -como dice Kant- a la intuición de temporalidad. Así, para Hegel, la materia se transforma en cualidad, por decirlo de alguna manera, adquiere elementos a considerar en su análisis, elementos que

establezcan una relación de continuidad de la nueva cualidad (Caruso, 1994). Esta temporalidad se estructura en la experiencia y es mediada por símbolos (entendidos estos en relación con la imaginación y la emoción) y viceversa (Arciero, 2005). Así, el hombre se percibe dentro de una continuidad y dentro su acontecer; para que el hombre valore la experiencia dentro de sí mismo, requiere que esta experiencia se mueva en un contexto histórico (Arciero, 2005).

Con lo anteriormente expuesto, nos apoyamos en Vygotsky al decir que la *psique* surge de un determinado nivel de materia orgánica, y de esta manera, el hombre al estar en constante movimiento debido a la naturaleza de sus relaciones, la *psique* se manifiesta como fenómeno debido al cambio, y al tener en cuenta éste hay que analizar el sentido histórico (Vygotsky, 2006) y viceversa; con esto se podría decir -siguiendo a Kant- que el tiempo es una dimensión básica en cuanto a la explicación de la *psique*, y por ello fluye a través de la evolución, la historia y la vida individual (Rosa, s/f). Con esto tenemos que la *psique* es una propiedad de la naturaleza sujeta a cambios, nace de un proceso de desarrollo material organizado por nuestro cerebro (Vygotsky, 2006), de tal suerte que ésta reacciona ante fenómenos externos, los interioriza y los representa, de forma ordenada, para dar sentido a la formación de una experiencia que nos permita continuidad. En este sentido, se puede decir que la *psique* es un estado mental que está constituido por bases neuronales que se sigue de la relación con el entorno para dar contenido, ontológico, a cada evento o fenómeno dentro de nuestro cerebro.

2.2 *Psique y conciencia*

La *psique*, se desarrolla en relación dinámica con el entorno, lo que permite dar cuenta del fenómeno a lo largo del tiempo, y cómo éste se acopla, por decirlo de algún modo, al momento en que se presenta. Ahora bien, la *psique* y la conciencia están en todo momento en concatenación, lo cual hace difícil establecer una línea que las separe, pero hay algo que, en general, nos permitirá ver sus dimensiones, y es que –tal como lo dijimos- la conciencia se puede expresar en colectividad, la

psique es un tanto personal e interiorizada, nunca en independencia con el entorno.

Así, se va a tomar como punto de partida el argumento de la conciencia entendida como percepción. Si lo tomamos de esta manera podremos tomar la *conciencia empírica* de Kant para hacer una diferenciación entre lo individual y lo que no lo es, lo que nos lleva, como primer punto, a formular que la *psique*, en sentido estricto, está dada en primera persona dentro de un marco de referencia que es la sociedad; la *conciencia empírica* se entiende como producto de la relación del hombre con el contexto en que se desarrolla y dentro del cual se experimenta; en la conciencia llevada por esos caminos, en donde la percepción funge como mediador entre el mundo y ésta, podemos encontrar una vía de entrada para entender la *psique*.

Ya se ha argumentado que la *psique* está en relación con el contexto, y ésta a su vez está en relación con las determinaciones de la conciencia, por lo tanto, es indispensable visualizar la postura de Vygotsky en sentido estrictamente temporal en función de un periodo de tiempo vivido/experimentado en la historia del hombre. Siguiendo esta línea de pensamiento, vemos que tanto de la materia (cerebro) como de las relaciones interpersonales surge cualidad (*psique*); la socialización o culturalización dota de las propiedades específicas, el sentido de las relaciones y los efectos eidéticos de los signos, conceptos y símbolos que se aprenden de las tradiciones y la cotidianidad donde la *psique*, aquí surge una cualidad que acarrea, a su vez, características inherentes a su constitución abstracta, o dicho de otro modo, la cualidad se guía por otras que determinan su "existencia" dentro de la materia. Estas otras cualidades son, como lo menciona Christlieb (s/f), 1) la colectividad (que se da en la culturalización), 2) el observador y 3) el *ser* virtual o inextenso, es decir, que existe de forma aparente. Este autor continúa diciendo que la *psique* desarrolla una materialidad por medio del lenguaje, las cosas o los objetos, la historia y los mitos; "*cuya combinación en conjunto constituyen el universo psicológico o una forma derivada de la psique*"

(pág. 1, Christlieb, s/f). Tal interacción se nos presenta de manera cíclica, es decir, los atributos o las cualidades del contexto, que se nos muestran en todo momento, son introyectados para dar forma al sustento eidético de la *psique*.

La conciencia dota de propiedades *inmediatas* a la *psique*, es decir, ésta se realiza o se manifiesta en la primera en la medida en que *vive* en cada momento dentro de nosotros. Así, se vuelve la visión del “mundo” experimentado por primera vez (Christlieb, s/f) en tanto el momento en que se presenta determinado evento o suceso en nuestro acontecer diario. Esto requiere de los tres momentos en el tiempo que Kant (p. 212, “La Crítica a la razón pura”, 2013) menciona en relación a la temporalidad, a saber, *permanencia, sucesión y simultaneidad*. La permanencia está en función de un *haber-sido-siempre* que mi *ser* experimenta en concomitancia con la historia de la humanidad; la sucesión nos da cuenta de la forma dinámica en que se nos presentan los fenómenos, en tanto que siempre van acompañados de aquellos que los complementa y los modifica dando nuevos atributos al fenómeno precedente, estos siempre van en relación con el otro y le son familiares; por último, la simultaneidad nos habla de la relación de eventos, incluso si estos no guardan relación entre sí.

Lo anterior nos lleva a sostener el argumento de la espontaneidad, en cuanto a fenómeno, *psique* y observador van ligados constantemente y, dicho de algún modo, la conciencia es un “recipiente” que abstrae el mundo, lo interioriza y lo devuelve al hombre por medio de la *psique*. Ésta muestra al hombre la representación del mundo experimentado. Dice Wundt que “*nada pasa por nuestra conciencia que no encuentre su base fundamental sensorial en unos procesos físicos determinados*” (en Deleule, 1969), y si extrapolamos esta idea a la noción que dice que los procesos físicos son propiamente los procesos *psíquicos*, podemos ver que no está del todo lejos la idea acerca de que hay una estructura dada por lo “material”, otra en donde la sensación, que es inmediata, se convierte en fenómeno *psíquico* y una última en donde la conciencia interioriza y exterioriza dando paso a una identidad, a un *yo*.

De los puntos antes señalados, podemos decir que la *psique* puede tener dos momentos que no son para nada inseparables, y que uno sucede al otro y viceversa; como “producto” ésta puede ser estática, es decir, encuentra una base física donde desarrollarse y gestarse; como cualidad que se *re*-produce, que se mueve con la realidad. Como entidad estática tiene su base en lo fisiológico, y esto permite un “asentamiento” de las propias estructuras fenoménicas de la *psique* y mientras la conciencia integre e interiorice al mundo ésta tendrá un “lugar” donde manifestarse.

Es evidente que con esta argumentación se está tratando el tema en tanto formas de realidad abstractas, en donde el concepto, o al menos lo que se puede decir de éste, nos da cuenta de la manera en que éstas dos se presentan. Así, para que la *psique* se realice en tanto la temporalidad externa, es necesaria la sucesión de la que ya se había hablado, si hay sucesión hay experiencia, y con ésta la conciencia adquiere un bagaje amplio en que puedan entrelazarse todos y cada uno de los eventos del mundo real. La *conciencia empírica* adquiere continuidad en la conexión temporal toda vez que ésta abstraiga la objetividad compartida por medio de la aprehensión y encuentre un cauce subjetivo que se halle sujeto a la historia en tanto secuencia de la misma; la simultaneidad se realiza en ese compartir, y así la conciencia logra visualizarse permanente en tanto su realizarse en el mundo, la *psique* hace externas cada una de las características o cualidades que de la anterior obtenga y abstraiga. Así, en la conciencia se forman huellas *psíquicas* y esto se transforma en una especie de criptomnesia que dará continuidad a más estados *psíquicos*; bien decía Vygotsky (1979) en su libro *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores* que los niños necesitan el recuerdo para pensar y en edades posteriores esto se invierte, sin embargo, el fenómeno que antecede está ahí, vigente. También Kant argumentaba que para tener imaginación se necesita una capacidad empírica, es decir, de la experiencia, y que la imagen es un producto de ésta; así cuando algo sucede, dice Kant, se necesita de un estado percibido empíricamente, ya que no puede haber un fenómeno sin un contenido.

Concluyendo esta parte, se insiste en la idea de la *psique* en concatenación con la realidad, que toma “prestado” de la conciencia las huellas antes mencionadas para dar sentido a nuestra objetividad, esas huellas, que pusimos en sentido de criptomnesia, pero que, sin embargo, no forman la totalidad de las ideas hechas presentes, dependen también de la ideología, es decir, adquieren una intencionalidad que se expresa en nuestra identidad y que está en relación siempre con un sentir y un sentirse en el mundo, incluido en la sociedad y permeado por la cultura a través del paso del tiempo.

2.3 La lógica como medio para la comprensión de la *psique*

Continuando con los argumentos para entender los fenómenos que encierran el estudio de la conciencia, se hará un breve recorrido por aquel sufijo que causa ciertas dificultades en el objeto de nuestra disciplina, “lógica(o)”. Esta palabra proviene de *logos* que significa “razón”. *“Lógica es el estudio de los principios y métodos utilizados para distinguir el razonamiento correcto del incorrecto”* (Copi y Cohen, 2013). Con esto se trata de llegar al conocimiento verdadero por medio de una serie de condiciones que guíen nuestro propio conocimiento. Supone el razonamiento elaborado por argumentos que apoyan nuestras conclusiones (Copi y Cohen, 2013). Recordemos también que esta palabra tiene sus orígenes principalmente en Aristóteles, pero éste hizo alusión no al estudio sistemático, sino a la “analítica” y que ésta es el asunto de la demostración (Grize, Apostel, Ladriere, Dubarle y Piaget, 1979), lo único que se agrega aquí es el proceso o los pasos a seguir, en esencia, sigue conservando su intencionalidad al establecer un tipo de examen detallado de las cosas u objeto de estudio. O dicho en palabras de Kant *“la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios”*.

La palabra “lógica” se puede usar de tres formas, a saber, como sustantivo, adjetivo y como adverbio (Copi y Cohen, 2013), cada una de ellas supone una intencionalidad en donde lo que se expresa con ésta es una verdad de tipo

objetiva o que puede llegar a serlo, es algo que está presente en el pensamiento y en nuestro conocimiento y por lo tanto merece una certeza o validez por el hecho de haber “pasado el examen” riguroso de nuestra experiencia o nuestra validez. Por lo tanto, y en lo que respecta al presente trabajo, se hará uso de esta palabra en el sentido de sustantivo, dejando en claro que otras maneras en las que se emplea el término no se aleja de las formas adjetivas o del uso como adverbio, es decir, suponen la misma coherencia del pensamiento en tanto sistematización del mismo.

El hecho de que se insista tanto en el uso “formal” de la palabra es debido a lo siguiente: dado que la *lógica* es el razonamiento sistemático para llegar al conocimiento, tendríamos que suponer que aquello que no es *lógico* en sentido de no pertenecer a la *razón*, significa que tal o cual conocimiento es *irracional*. Sin embargo, esto no es del todo cierto, o correcto, dice Geertz (2005) que “...*lo opuesto a lo racional no es lo irracional, sino que es lo no racionalizado*”. Se está haciendo uso del término en sentido de -valga la palabra- lo “lógico” por medio de la razón, aseverando una verdad que transita por el conocimiento. Es decir, que si un objeto es *lógico* es entendible y automáticamente pasa al terreno de lo conocido. Kant (2013) nos dice que todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, luego éstos pasan al entendimiento para terminar en la razón, la razón hace abstracción de todo contenido del conocimiento. Con nuestra cita anterior, sobre lo no racionalizado, y siguiendo lo expuesto por Kant, es que una vez que la razón hace abstracción por vías de la *lógica*, se interioriza el contenido y lo que sigue es lo irracional, es decir, un objeto se vuelve cognoscible gracias a la *lógica*, a esa sistematización en el pensamiento y por lo tanto tendríamos que asumir que es la vía por la cual conocemos el mundo, antes no es posible esto, entonces no es racional, o no es cognoscible, para eso tendríamos que hacer uso de dicha abstracción; lo que sigue es la interiorización, en donde se da lo *irracional*, aquí el contenido se vuelve parte de la conciencia y se expresa en ella, dando lugar a una forma de pensamiento, que podríamos llamar autodirigido.

De lo anterior, se puede tomar el ejemplo de las emociones; éstas adquieren un sentido de objeto fenoménico en tanto formas de socialización, aprendidas y aprehendidas por y en el contexto, de cierta forma hay racionalización de lo que son y, de manera implícita, para qué sirven, pero dicha abstracción es racional, adquirida por la *lógica*, ya que cuando pasan del entendimiento a la experiencia (considerada aquí como *el-vivir-en*) tales fenómenos se vuelven *irracionales*. Y entonces el esquema queda así: primero es lo no-racional (no-pensado), después, por vías de la *lógica*, viene lo racional para terminar en lo *irracional*.

Ahora bien, en nuestra vida cotidiana, como seres que experimentan los objetos, hacemos uso de la *lógica* en todo momento; o bien, nuestro entorno se encarga de racionalizar los fenómenos, es decir, tanto formas de pensamiento ideológico - como la religión- o formas de pensamiento estructurado en sentido "formal", pasan por un estado *lógico* (no necesito pensar en si es bueno o no hacer tal acción, ya que sé que hay un ser omnipresente que se encarga de juzgar lo que hago, y esto se interioriza, hasta que resulta, en apariencia, prescindir de este asunto y hacer uso de esa razón sistematizada).

Si llevamos esto al asunto de la *psique* se notará algo interesante, ésta no corresponde a un plano de *lógico* o *ilógico*, es decir, en ella se encuentran las características de lo que es y de lo que no es. En este sentido, su contenido es el que adquiere la sistematización, y no ella en sí. En el contenido, siguiendo el ejemplo arriba señalado, las contradicciones se complementan cuando se mueven en la abstracción, por lo tanto, tendríamos que entender lo *lógico* en sentido de la sistematización para conocer la *psique* por vía de esa complementariedad, en donde el estudio de nuestra disciplina se haga en función de los elementos que caracterizan la conjunción de aquello que llamamos *psique*.

Para que se entienda mejor, se trata de decir -siguiendo a Kant- que cuando la realidad se representa por medio del *entendimiento puro*, y así en nuestra *psique*, no puede haber, como fenómenos, posiciones algunas. Así, cuando lo *lógico* se

establece como la sistematización para conocer la *psique*, esta sistematización debe incluir la parte racional e irracional. Con esto se hace hincapié de nuevo en el hecho de que la *lógica*, si bien constituye la sistematización de nuestros pensamientos para acceder al conocimiento y esto, a su vez, podría llevar a una racionalización de la *psique*, a ésta no le pertenece por completo a un pensamiento racionalizado, ya que, de hecho, gran parte de las manifestaciones latentes en la *psique* son de carácter irracional.

Ya que la *psique*, en su contenido, tiene elementos que son tanto *lógicos* como *ilógicos*, y que los primeros se alcanzan por el rozamiento de consecuencia, los segundos, pensamos, que sólo son (como diría Kant) intuitivos por la *apercepción trascendental*, y expresados por vías autoconscientes. Así, lo *lógico* entra en juego para poder comprender o conocer, en la medida que nos sea posible, el contenido en la *psique*, representada aquí como fenómenos, lo cual ya se establece como un proceso, en tanto determinación de lo *psicológico*. Lo que nos lleva a lo siguiente, establecer la relación que lo psicológico tiene con la conciencia.

2.4 Lo psicológico en la conciencia

Hasta el momento se ha mostrado, qué es la *psique* y cuál es la relación que tiene con la conciencia. Se hizo de manera somera, de tal suerte que permitiera realizarse una exposición de la relación que guarda lo psicológico. Así, en términos simples, lo psicológico sería el razonamiento sistematizado para conocer todo estado o fenómeno *psíquico*. Lo que sigue es plantear la relación de lo psicológico con la conciencia y cómo ambos son complementos que guían a la expresión y representación del mundo que nos rodea.

Ya se había mencionado que la conciencia es la representación de la realidad sujeta a la experiencia; lo que le sigue es explicar *el-vivir-en* de esa experiencia, que es lo que le da una carga más significativa a la conciencia, y no podemos separar este *vivir-en* de la materia que lo experimenta, pero tampoco podemos

“sujetarla” meramente a la materia, ya que de permitirnos esto estaríamos excluyendo la manifestación de la ideología como fenómeno, es decir, aquello que no pertenece a nosotros y que sin embargo se reproduce en nosotros y guía nuestros pensamientos

Asimismo, cabría mencionar lo que Augé (1996) argumenta en sentido de la abstracción de la naturaleza; a saber, que en ésta se dan los elementos que nos permiten la idealización y conceptualización de conciencia para simbolizarla; con esto comenzamos a nombrarla pero no de manera explícita, sino que en el silencio de los objetos, por medio del símbolo podemos representarla y con esto se da un suceso, en donde la relación tiene la necesidad de la materia para representarse; en la representación se logra su realización.

Lo anterior se entiende de la siguiente manera: -siguiendo en cierta medida el pensamiento de Kant- por medio de los sentidos se *sabe*/conoce el mundo, éste adquiere significado por medio del entendimiento, y alcanza un “valor” por la simbolización, guiada por la internalización efectiva e imaginativa. Y con esto vemos que el *yo* se expresa o representa por medio de la conciencia empírica, en donde se encuentra a su vez la experimentación del mundo y *nuestro-vivir-en-él*.

En el lenguaje es donde adquirimos el significado y el sentido del mundo, ya Wittgenstein (1995) advertía que cuando se cambian los juegos del lenguaje cambian los conceptos y, con estos, los significados de las palabras. Luria (1980) nos dice que los conceptos son estructuras *psíquicas* y se agrega que en función de esto es en la conciencia donde se realiza el contenido de tales conceptos; cabe mencionar que una vez que el concepto se interioriza (tomando que éste se representa como fenómeno psicológico) y se hace abstracción de él al grado de *vivir-en-él*, trae consigo modificaciones que se asimilan dentro de este *vivir*, en el que se experimenta el mundo y a su vez nuevas formas de representar a la realidad.

Ahora, el autor arriba citado pone de relieve el aprendizaje de los niños, y acierta al decir que éstos no aprenden que hay tal objeto, un libro o una silla -en palabras de Wittgenstein-, sino que aprenden a tomar los libros o sentarse en las sillas; cosa que por su parte Vygotsky (2009) menciona cuando habla del juego y su relación a la imaginación, en donde el niño no aprende y/o aprehende tal objeto o situación, sino que por medio del lenguaje el niño abstrae la situación y se mueve dentro de ésta idealizando y extrapolándola a su acontecer. Bajo esta argumentación nótese que la imaginación modela la percepción y, en relación una con la otra, se nos presenta el mundo tal y como lo conocemos (Geertz, 2005). Si a esto le agregamos la afectividad ya antes mencionada, vemos que el hombre, al ser un ente que al interrelacionarse logra la aprehensión de aquello que lo rodea, logra una formación intrapersonal del mismo, en donde la conciencia interioriza lo que se produce y lo psicológico lo reproduce.

Esta idea la seguimos muy de cerca con Hegel, al notar que en lo psicológico se nos da la realidad -exterior, dice el autor- de las cosas, y es en el *espíritu* (en términos de Hegel, es la unidad de la autoconciencia y de la conciencia con la historia) donde se encuentra su contraimagen, es decir, en éste se “encuentra” lo *consciente* y así se concibe el *espíritu* dentro de la realidad, como unidad que es en el mundo como consecuencia de un acontecer histórico. A decir de lo anterior, notamos también en Kant lo siguiente; y es que, para él, sin conciencia no son posibles los conceptos, dado que esto hace cognoscible el mundo; se agrega también, que para él, el conocimiento no se da de forma azarosa ni arbitraria. Y con esto vemos que del mundo se abstraen los objetos que se interiorizan en la conciencia y por medio de lo psicológico se efectúa la síntesis de lo diverso de las representaciones (Kant, 2013).

Un rasgo característico de la conciencia es la subjetividad, pero esta subjetividad debe estar organizada dentro de un referente social, de donde se obtienen las interpretaciones (Geertz, 2005), y el papel de lo psicológico es acceder a éstas por medio de la aprehensión, y con esto podemos ver, junto con Hegel, que la esencia

y la determinación del mundo no radica exclusivamente en lo orgánico, sino “*en el individuo universal*”, es decir, en el individuo que reproduce el producto de su acontecer en la comunión con el mundo.

Pero esta relación que tiene la conciencia con los procesos psicológicos como tales no sería posible sin una ideología que la conciencia se encarga de subjetivizar, tomando del mundo objetivo aquello que represente la “esencia social” de los individuos (Braunstein *et al*, 2008). Sin esta ideología, tal organización del mundo como representación no sería posible, pues en ella se llevan los pensamientos que los individuos deben seguir y respetar, y que una vez subjetivizados o interiorizados el hombre los reproduce de manera objetiva. Tal realidad se vuelve generalizada en leyes o reglas que son inducidas que duplicamos para hacerlas reales (Braunstein *et al*, 2008), en donde la experiencia alcanza una comparación respecto de otros, ya sean estos hechos u otros individuos; el hombre por medio de la interiorización, aprehendido por lo psicológico, experimenta el mundo socializado, guiando al mismo en su cotidianidad.

2.5 Identidad

Se puede notar que la *psique* es un fenómeno que se manifiesta en la comprensión del mundo, se mueve dentro de la conciencia, tomando de ésta los elementos necesarios -objetivados y subjetivados- para su realización. Por medio de la interiorización de las características ideológicas que “provee” la cultura en la *psique* se alcanza la comprensión de lo que más tarde se convertirá en objeto de nuestros conceptos y con esto adquirir significado (Dennett, 1996) para *nuestro-vivir-en*. Es por medio de la *lógica* que se llega al conocimiento, como bien nos muestra Vygotsky (1979), dado que el aprendizaje conlleva una naturaleza social específica y un proceso -en tanto la aprehensión de determinados elementos guiados por la ideología- donde accedemos a la vida intelectual (y también a la no intelectual, es decir, al conocimiento o aprendizaje de conocimiento conocido

[equivocadamente] como informal, toda vez que éste constituya la abstracción de las relaciones en el acontecer de nuestro *ser* diario). Una vez unificado lo anterior e interiorizado, es en la abstracción donde lo *psíquico* cobra sentido, toda vez que ha encontrado dependencia de su materialidad, sin embargo, esto no quiere decir que esté separada de ella o que no esté ligada a ella, pues es en esa base donde la *psique* se reproduce dando sentido a su realización (Vygotsky, 1979).

Asimismo se hace hincapié en la relación que existe en lo psicológico con todos aquellos atributos o formaciones manifestadas en la conciencia toda vez que ésta se conciba dentro de un espacio y de un tiempo, y dé cabida a su continuidad como fenómeno. Es importante notar que dicha continuidad está en relación, con el desarrollo orgánico de las personas, idea que extraemos de Vygotsky (1979), quien nos guía a la simbolización de la actividad *psíquica* organizadora, ésta es guiada por los conceptos representados en la conciencia sujeta a experiencia, dentro, o por medio, de la ya antes mencionada internalización; en lo psicológico se hace abstracción del mundo. Mediante esto el hombre adquiere identidad, que es tanto colectiva como individual, esta identidad o *yo* tiene las características que Kant describe de la siguiente manera: el hombre tiene un *alma*, que constituyen dos momentos o dos determinaciones, a saber, por un lado, pertenece a una sustancia *pura* cuando no es empírica, o sea *a priori*, y por otra parte, cuando está sujeta a la experiencia, *a posteriori*, él dice que ésta es o debe ser entendida como *sustancia* que pertenece al sentido interno. Ésta, en sentido de lo anterior, se vuelve inmaterial, que después nos da una identidad que al intelectualizarse nos ofrece una personalidad, y todo esto en conjunto da como resultado -dice Kant- la *espiritualidad*.

Ahora bien, regresando a Vygotsky (1979), tal intelectualización es internalizada por los conceptos o -en términos de Vygotsky- "*signos culturalmente elaborados*" que provocan transformaciones conductuales, que al ser guiadas por la conciencia dotan de sentido al hombre. De tal manera que "*el momento más significativo en curso del desarrollo intelectual, que da a la luz nuevas formas más puramente*

humanas de la inteligencia práctica y abstracta, es cuando el lenguaje y la actividad práctica, dos líneas de desarrollo antes independientes, convergen” (Vygotsky, 1979, págs. 47-48). De acuerdo con esto, la identidad o la formación de un *yo* suponen una organización de “los contenidos sociales pre-establecidos” que son necesarios, desde el punto de vista formal, para que sea posible dar interpretación al mundo, y con esto, el *yo* se vuelve un punto de interpretación (Blackburn, 2001). Pero, tal como se ha venido presentando, esto constituye un elemento más de la experiencia sujeta a cambios dada por la intelectualización. Es importante este punto, pues dado que el mundo está regido por ideología, es por medio de ella que aprendemos que la recanalización es el camino a la “excelencia” por medio de la dogmatización de leyes generales, esto implica que nuestro conocimiento, se dé por reglas válidas objetivas (Fernández *et al*, 2001).

¿Qué se trata de decir con lo anterior? Algo que ya se había mencionado, y es que la racionalización, o intelectualización que se nos presenta como medio para conocer el mundo es determinada interpersonalmente, es decir, nuestro pensamiento se basa más en un tipo de consenso (Eagleton, 1997) que coadyuva a la generación de un *yo* relativo al tiempo y espacio en el que se presente; en conjunción con esto Blackburn (2001), al analizar las cuestiones filosóficas del *yo*, infiere que existe una armonía que se da entre nuestra experiencia y el mundo, y que ésta se debe a que la segunda es responsable de la primera, y esta armonía permite la satisfacción de nuestras necesidades, lo cual hace que el mundo sea presentado a nosotros en sentido objetivo.

Así, se pretende incluir la afectividad dado que ésta constituye la parte irracional en nosotros, y al incluir ésta, y tomando como punto de partida la relación del mundo y lo psicológico en la conciencia, no podemos prescindir de ella para dar cuenta de la manifestación (en todas sus vertientes) de la conciencia, ya que como dice el autor antes mencionado, el comportamiento y los objetos que serían dignos del estudio científico por medio de la observación como el comportamiento, la conducta, etc., no son guías que permitan, de manera segura, dar cuenta de las

sensaciones, pensamientos o sentimientos “*debido a las distintas formas en que se manifiestan entre individuos y el mismo individuo*” (pág. 76).

Ante esto se hace uso de la clasificación de las ramas o disciplinas que se encargan, o al menos eso se pretende, de los objetos de estudio, y que Kant hace mención de la siguiente manera: “*El sujeto pensante es el objeto de la psicología; el conjunto de todos los fenómenos (el mundo) es el objeto de la cosmología, y la cosa que encierra la suprema condición de la posibilidad de cuanto podemos pensar (el ser de todos los seres) constituye el objeto de la teología*” (p. 323). Y con esto se incluye un análisis de los elementos que encerrarían el último estadio, la cultura.

Como bien se pudo observar, los procesos psicológicos son importantes para el desarrollo de la conciencia. Éstos tienen una forma aún más compleja pues incluyen ya de manera íntegra los aspectos sociales y culturales de la vida del hombre. Los fenómenos de este tipo no pueden existir sin los atributos externos. Así la conciencia se mueve ya dentro de un contenido definido por el tiempo en que se desarrolla permitiendo que la identidad del hombre surja como medio de experiencia del *ser*.

Capítulo 3. La cultura y su interiorización en la conciencia. La idea de Cultura

El abordaje al tema de la conciencia nos permite no prescindir de los aspectos sociales y/o culturales que envuelven la vida del hombre. Hay que tener en cuenta que la conciencia no se da alejada o fuera de algún contexto, y es en la vida cotidiana donde se encuentra este fenómeno en sí mismo. Para esto se hace un análisis de la cultura para dar cuenta de las características que dotan de propiedades específicas al desarrollo de la conciencia.

El antropólogo Marvin Harris (2013) cita en su libro, "Antropología Cultural", a Edward Burnett Tylor, fundador de la antropología académica -y a cuyo autor se le atribuye el primer libro sobre antropología general- como el responsable de sentar las bases de la definición de la cultura, en donde ésta es reconocida como el conjunto de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar (es decir, su conducta). De acuerdo con este autor:

“...la cultura es todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto que miembro de la sociedad. La condición de las culturas en las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, constituye un tema apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción humanos” (1871: Harris, 2013, p. 28).

Esta definición ha estado vigente hasta nuestros días, y a decir de la psicología, en un intento de operacionalizar, lo único que ha hecho son variaciones de la definición en virtud de un *objeto* que sea libre en su estudio, estas variaciones están en función de sistemas operacionales y cuantificables, en el sentido conductual. De esta manera vemos que la cultura tiene un papel fundamental en el desarrollo de la conciencia en tanto que ésta dota de categorías y contenido a la misma para hacer realizable la interpretación del entorno en que el hombre se

desenvuelve, esto se debe al hecho de que la cultura es en esencia significados y sentidos sociales.

Es necesario diferenciar la cultura de lo que es sociedad. Siguiendo a Harris; la sociedad es un grupo de personas que comparten un hábitat común y que dependen uno del otro para su supervivencia y bienestar. Este autor se refiere al hecho de que, debido a que muchas grandes sociedades están constituidas por clases, grupos étnicos, regiones y otros subgrupos significativos, es conveniente referirse a las subculturas y estudiarlas. Una de las diferencias que cabría enunciar es la temporalidad. Ya que la cultura puede permanecer, es donde se obtiene el sustento de lo que sabemos y la sociedad es específica en el momento dado, es decir, corresponde al presente vivido mientras que la cultura es, en cierto sentido, permanente.

Es importante reconocer que el hecho de estudiar la cultura en función de la transmisión y la adquisición de elementos *guiados* a un fin común, resulta un tanto superflua, y el hecho radica en dos de las vertientes ligadas a las definiciones dadas a la cultura; por un lado, la rama que es la de donde deriva el estudio de la cultura, la antropología, en donde se incluye la sociología; y por otro lado, y en aras de entrever el “funcionamiento” de la misma, la psicología; según Edward Burnett Tylor (Harris, 2013) las condiciones (conductuales) deben tener una base conveniente para su investigación, con base a principios generales que dan pauta al estudio de las leyes del pensamiento y la acción humana. Así vemos que la conciencia es relativa al tiempo en que se desarrolla.

En este sentido, Edward Burnett Tylor (Harris, 2013) hace una distinción entre, cultura y sociedad y se toma como elemento interiorizado a la primera dentro de la segunda. Si formamos parte de una sociedad tenemos cultura. Es importante señalar que tanto en la sociedad como en la cultura estos elementos (conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbre...) están evidenciados de una u otra manera, y que no puede haber hombre que forme parte de

cualquiera de las dos sin tener estos elementos; el simple hecho de tener una “lengua” implica tener cualquiera de las dos, ya que poseer ésta es debido a la culturalización y socialización de los individuos, en ella se hacen evidentes los componentes de aquéllas, e indudablemente ambas son adquiridas y por antonomasia transmitidas.

Si una determina a la otra o viceversa, ¿Entonces en dónde está la diferencia? Como primer punto habrá que decir, de acuerdo a la definición que estamos revisando, que es una cuestión más de “cualidad” que de “cantidad”, por lo tanto, decir que puedo observar una característica inherente a tal o cual cultura o sociedad, resulta superficial, tomando en cuenta que en nuestros días, la diversidad cultural es, incluso, algo aparente (Gergen, 1997). Y si una sociedad es pluricultural, entonces ¿Qué debemos observar?

El segundo punto que hay que mencionar, y en donde quedará de manera más explícita la diferencia, es la temporalidad. Como ya se mencionó, tanto una cultura como una sociedad pueden contener los mismos elementos, dicho de otro modo, sin una no existe la otra y viceversa; así, lo que cambia es el tiempo en el que surge, de ahí que la definición supone un tema de estudio de las leyes del pensamiento y la acción humana (en tiempo y espacio determinados).

Sumado a la temporalidad, está la inmutabilidad de la cultura respecto a lo social, pero hay que aclarar que no significa que una cultura sea estática, lo que se pretende con esto es que las culturas conservan rasgos eidéticos con respecto a la sociedad. Si bien en la cultura se gesta el concepto o la idea de lo que, por ejemplo, un hombre es a lo largo del tiempo y en las sociedades de esa cultura es en donde se irá modificando su representación colectiva. Siguiendo la línea de la definición expuesta, se habla de una naturaleza humana que está condicionada (culturalmente) pero que, a la vez, ella es también condicionante (socialmente), que da como resultado coacciones *subculturales* (o sociales) que establece límites

en una arbitrariedad del contenido ideológico (Augé, 1996), y tal arbitrariedad se logra debido a la inclusión de otras culturas.

La base, que en este punto es ya inconmensurable, de la sociedad humana, no es realmente social sino, como ya se mencionó, psicológica (Lévi-Strauss, citado en Geertz, 2005), y esta base, que resulta en lo colectivo, o sea en lo cultural, expresa un espíritu racional, universal, eterno y, por lo tanto, virtuoso, situación que advierte Hegel al decir que dicha determinación o inconmensurabilidad y la esencia del Ser no radica en lo orgánico como tal, sino en el individuo en sociedad. De tal manera que el contenido de nuestra existencia se funda en la cultura y se expresa en la ideología (Augé, 1996).

Así pues, para interpretar la cultura es necesario tener en cuenta que ésta no es una serie de pasos atribuidos a características concretas, sino que es necesario visualizar que es una idea que permite el acceso a ciertos procesos cualitativos que a su vez, permitirán el actuar de éstos en un medio cambiante, y que si bien la idea de cultura y de sociedad constituyen el principio de toda unidad individual, éstas deben permitir al hombre las modificaciones pertinentes para su representación social en virtud de una colectiva.

3.1 Elementos que crean la cultura

Ya situados en la expresión de la cultura en la sociedad, se retomarán aspectos básicos en la “estructura” de la misma. Para esto se tomarán dos cuestiones determinantes, uno mental (*emic*) y otro conductual (*etic*). Ya que hacer una interpretación de cada uno de los atributos expresados en la definición revisada escapa a la intención de este trabajo, se revisarán, únicamente, aquellos asuntos fenomenológicos de estos dos.

Estos términos (*emic* y *etic*) surgen a partir de fonética y fonema (Harris, 2013). El primero de estos, *emic*, emerge de la adecuación de las descripciones y el análisis

en su correspondencia con la visión del mundo que en determinado tiempo y espacio los autóctonos aceptan como real, de una manera significativa y apropiada; el aspecto *etic*, conlleva la capacidad de generar argumentos científicos sobre las causas de las diferencias y semejanzas. Este segundo aspecto se hace desde afuera del contexto, como un participante en facultad de observación (Geertz, 2005).

Es importante retomar estos dos aspectos, dado que los estudios o la interpretación que se le da a una cultura, o a un grupo de personas que la constituyen, lleva consigo la visión de estas dos características, Erich Fromm (2003) advierte que escribir la historia significa siempre interpretar la historia, desde esta perspectiva, el problema, reside en saber lo que el intérprete entiende desde su postura, y si ésta le da los suficientes elementos o los suficientes conocimientos de los hechos, dado que al ser un observador exterior, alguien que mira desde lo *etic*, correría el peligro de seleccionar algunos datos para apoyar una tesis preconcebida, o en el peor de los casos errónea. Ante esto es necesaria una visión o aproximación interpretativa que permita garantizar el significado y el contenido de las experiencias que en las personas se desarrollan para dar sentido a lo que acontece en su vida diaria.

Al respecto, es necesario mencionar que los elementos que integran determinada cultura, funcionan específicamente para los integrantes de la misma, lo que supone una interiorización de dichos elementos, dado que la vida social no corresponde únicamente a la esfera de las relaciones, sino que también corresponde a la esfera del *ser* (Augé, 1992). Desde este punto de vista, las leyes que rigen en la sociedad están definidas también para las leyes individuales, aquellas que expresan la formación ontológica del hombre, pues éstas no son una necesidad carente de conciencia en sí misma, vacía y muerta, sino que representan una universalidad y sustancia que, en palabras de Hegel, se convierten en sustancia espiritual.

Siguiendo esta línea, los habitantes de una cultura viven sujetos a la noción de ellos mismos, para quienes las propias leyes tienen una realidad tangible, de tal modo que el ir en contra de determinadas estructuras sociales supone ir en contra de las propias leyes, negar la cultura, en este sentido, supone negarse a sí mismo, no por un amor a dicha cultura, sino por la representatividad que la cultura tiene sobre los individuos.

Estas leyes, que se expresan en una interioridad que da forma al individuo, se manifiestan en la relación con los demás, lo que crea en el ser la percepción de la identidad, y entonces la historia individual comienza con la toma de esta percepción y del orden ya dado (Augé, 1992). Cuando se presentan problemas en la identidad, debido a la incursión de ideas que sobrepasan a una cultura (los fenómenos que se presentan son más de tipo intercultural o transcultural), se debe a la susceptibilidad de la misma, que es dominada y tiene un *ser* más natural, a causa de la presencia de los demás (Gergen, 1997).

Estos fundamentos son necesarios para establecer una ideología en el *ser culturalizado*, y dado que sólo se puede acceder a la misma por medio de los valores de una determinada cultura establece y ya que su análisis requiere fundamentos *emic*, resulta casi accesible formular interpretaciones desde fuera sin interferir en tales fundamentos, para esto es necesario establecer los tres aspectos esenciales que constituyen la cultura, o que constituyen un *Estado* de acuerdo con Braunstein *et al* (2008), y que servirán para explicar los elementos básicos, para después hacer hincapié en aquellas características que nos permitirán hacer un abordaje a nuestro tema de estudio.

Se tomará como punto de partida los tres elementos enunciados por dicho autor, pues de acuerdo con éste, las funciones de estos aparatos ideológicos alcanzan un valor de regularización ideológica; se describen a continuación:

1. *Aparatos ideológicos del Estado*: entre estos se incluye a la familia, la educación, etc., Braunstein *et al* (2008) argumenta que el individuo no es autónomo, debe comprenderse a partir de un proceso de sujeción que tiene a la familia como primer escenario, ésta, junto con las primeras instituciones formales y los primeros círculos cercanos del individuo, le “permitirán” tener acceso a las primeras formaciones por medio del símbolo, éste depende de la relación cuerpo-imágenes del individuo y de la relación con otros, constituido principalmente por el lenguaje (Augé, 1992).
2. *Aparatos represivos*: estos están integrados por la justicia, el ejército y cualquier otra fuerza que mantenga el control, cabe mencionar que el llamarse represivos, no constituyen una (en términos generales) fuerza limitadora, simplemente es la actuación, o en este sentido, la presencia de dichos organismos la que constituye en sí misma la fuerza que mantendrá un orden previamente establecido, y por último;
3. *Aparatos técnicos*: estos le dan el soporte a la sociedad, o a la cultura para el desarrollo o la comunicación intra-sociedad, este aparato está compuesto por el servicio de correo, televisión, radio – en general, los medios de comunicación masiva-, instituciones gubernamentales, como de agricultura o de hacienda, entre otras. Este aparato es el encargado de dar forma a los nuevos modos del vivir del hombre, que se expresan por medio de cambios sociopolíticos, y estos a su vez, reestructuraran a los tiempos venideros.

Cada uno de estos aparatos se retroalimenta constantemente, de tal manera que los cambios en la estructura de alguno de estos elementos constituirán un cambio en el individuo y (de manera no tan evidente) viceversa. Como diría Geertz (2005, pp: 179), haciendo alusión a los cambios que se dan dentro de un organismo social: “*lo que se ve colectivamente como incongruencia/cambio estructural se siente individualmente como inseguridad personal*”. En este sentido, el cambio ideológico no es fenómeno independiente del pensamiento que se desarrolle en concomitancia con un proceso social y que a su vez lo determine, sino que es una dimensión del proceso mismo (Geertz, 2005).

Así, la comprensión de lo que se encuentra inmerso en nuestro contexto, exige un proceso de renovación constante, de referencia con otros términos o elementos del propio contexto. Las pautas de acción de las personas, van a depender del modo en que el propio individuo es constituido socialmente, y no hay manera de “trascender” de estas construcciones sociales en busca de lo “real”, que está situado más allá.

Ante esto, Gergen (1997) menciona que la conciencia, que está dada por la construcción, no sobreviene súbitamente, sino que esta construcción penetra de forma lenta e irregular en las fronteras de la misma conciencia, y al fluir en las relaciones y en la comprensión del *yo* esta conciencia sufre un cambio cualitativo. Esto es lo que da pauta, o forma la base y *renovación* de lo ideológico, elemento que constituye el fundamento para la formación de la conciencia en sus primeras integraciones.

3.2 Lo ideológico

Establecer un concepto de ideología no es tarea fácil, ya que requiere considerar los siguientes aspectos: la manera de pensar de una persona, o aquellas que consideran a ésta, que a su vez está en función de un contexto determinado que “impone”, dentro del mismo, la forma en que las personas deben o tienen que pensar, esto se da, en la mayoría de los casos, de manera implícita.

Este apartado pretende dar cuenta de las características de la ideología, pero sobre todo se explicará lo indispensable que es ésta dentro del pensamiento del hombre que lo lleva a conceptualizaciones más abstractas y que lo dotan de aspectos que permiten guiarse en sociedad y el desarrollo de la conciencia.

Lo primero que hay que identificar es que idea no es lo mismo que ideología (Terry, 1997); una ideología está conformada de ideas las cuales deben tener una

intencionalidad que guíe las acciones de quien lleve a cabo su ideología. El diccionario de la Real Academia de la Lengua define a la ideología como 1) doctrina filosófica centrada en el estudio del origen de las ideas y 2) como el conjunto de ideas fundamentales que caracterizan el pensamiento de una persona, colectivo o época, de un movimiento cultural, religioso o político, etc.

John B. Thompson (1984, citado en Terry, 1997) argumenta que al estudiar la ideología hay que considerar las formas en que el significado (o la significación) sirve para el sustento de las relaciones de dominio. Visto desde este punto, pareciera que efectivamente, dentro de una cultura o sociedad se encuentran formas de pensamiento que influyen en la estructura mental de los individuos, estas formas de pensamiento, permeadas por los símbolos cobran fuerza en las personas y esto a su vez permite la identificación de las mismas dentro del grupo al que pertenecen. Así, las estructuras de dichos símbolos constituyen hechos tangibles que permiten la realización del *ser* de las personas (Geertz, 2005).

En la ideología se da una interacción recíproca entre el signo y el lenguaje. Así, las ideas que se suscitan en una persona forman un contenido ideológico en esta interacción que, como ya se mencionó, darán la pauta para que haya una significación. Con esto surge otro elemento, la experiencia que se forma en la persona. Pues para que la ideología sea verdaderamente efectiva, debe dar sentido a dichas experiencias, a la vez que debe ajustarse a la realidad social (Terry, 1997). Por medio de esta realidad las personas le dan coherencia a la misma, y por medio de ésta las personas obtienen motivaciones que guían sus acciones.

La relación que existe entre el lenguaje y lo anterior constituye un puente hacia las interpretaciones de los conceptos, y es en este sentido que para entender el contenido de la conciencia es necesario saber el contenido de la ideología que predomina en el momento del desarrollo de la misma. Igualmente, el lenguaje nos

lleva a concepciones que cambian con el tiempo y con ellos el pensamiento está sujeto a tales cambios.

Siguiendo las ideas de Terry (1997), la ideología es una función de relación social y esta función forma parte de elementos de aprehensión de acuerdo con los estándares de dicha sociedad. Esto permite al hombre hacer una interiorización de aquellos elementos constitutivos de su contexto, lo que genera en él una determinación casi inquebrantable o insustituible para su *ser* y, así, para la conciencia. Por medio de esta interiorización se logra acceder a la misma; ésta, a su vez es colectiva, es decir, que las estructuras mentales, que tienen una base social, modelan al hombre para llevar una vida psicológica. Geertz (2005) lo expresa de la siguiente manera: *“la base inconmensurable de la sociedad humana, no es realmente social, sino psicológica: un espíritu racional, universal, eterno y, por lo tanto, virtuoso”* (p. 322).

Para seguir con nuestra exposición de lo que la ideología supone, se tomará de referencia a Terry (1997) y las maneras o bases sobre las cuales descansa este concepto, que, si bien es abstracto, se pueden establecer características por medio de los elementos arriba señalados.

Como primera forma de ver la ideología se encuentra el proceso material general de producción de ideas, creencias y valores que están presentes en la vida social. Estas ideas y creencias simbolizan las condiciones y experiencias de vida de un grupo o clase socialmente significativo. Al estar inmersa en un contexto, debe atender a la promoción y legitimación de los intereses de dichos grupos sociales con intereses opuestos (como ya se mencionó, estudiar la ideología supone el estudio de las relaciones de poder). Este énfasis en dicha promoción y legitimación de intereses sectoriales, nos lleva a limitar la ideología a las actividades de un poder social.

Cuando las ideas y creencias toman fuerza en las estructuras mentales, mediante la ya mencionada legitimación, se vuelven indisolubles y pueden llevar, como ya se dijo, a ciertas distorsiones o disimulos en favor del poder influyente. Por último, este poder, en la mayoría de los casos, conlleva a falsas o engañosas creencias, y cuando ocurre esto, los intereses de dominio pasan a segundo plano, y se vuelve tarea de la estructura material del conjunto de la sociedad.

Con lo antes mencionado, se continúa describiendo los elementos que se ciñen a la cultura y que permiten el desarrollo de la conciencia.

3.3 El signo

Para Vygotsky los signos representan un estímulo intermedio y mediadores sociales (Gutiérrez, Ball y Márquez, 2008), esto quiere decir que en tanto estímulo intermedio se obtendrá una respuesta que corresponda a determinado evento o suceso, y como mediador social supone la relación que existe entre el signo y la forma en que éste permitirá las interacciones. A nivel ideológico, estas interacciones se gestan en el signo, de tal manera que saber algo corresponde a la formación *psíquica* que se tenga del signo y su relación con el contenido de tal fenómeno, y es en la cultura donde se genera tal contenido.

Sin embargo, es preciso distinguir entre los signos que se presentan al hombre para la integración social. Por una parte, están los más representativos en la cultura, que son las letras y los números y por el otro lado están aquellos que tienen una función alegórica, o sea, que representan fragmentos de realidad o estructuras de objetos en virtud de lo que simbolizan.

Ya se ha revisado el tema de ideología, y en éste se ha dejado ver la forma en la que opera la sociedad para que el individuo se mueva en ella. En este sentido, uno de los factores predominantes en cualquier sistema cultural es la forma en

que el hombre representa su pensamiento y lo transforma en símbolos o signos que le permitirán el entendimiento de lo que otro quiere expresar.

Lo que es importante resaltar es la forma en que lo material se hace inmaterial para formar estructuras ideológicas o psicológicas; esta transformación se lleva a cabo por las representaciones que ejerce el objeto en el hombre y el vínculo que se crea a partir de una interiorización de la *esencia* –lo que la persona percibe que es, o puede ser en función de su sistema cultural- que conlleva inevitablemente a una exteriorización. En otras palabras, dice Vygotsky (1962) que las señales que la naturaleza transmite, para la mente del hombre, se convierten en signos desde el momento en que no se remiten a fungir como meras señales naturales. O sea, que se interiorizan por medio de la experiencia al ser inventadas por el propio hombre.

Para Marc Augé (1998) es la materia la que se representa ante la conciencia del hombre en forma de esencia, así el hombre tiene que sujetarse a algo para mantener viva la idea de su *alma*, o el ideal de la misma. Siguiendo a este autor, el signo lo entenderemos en un sentido aún más amplio, el que se da entre la relación recíproca entre dos seres, dos objetos, un ser y un objeto; y de esto se obtiene que la relación entre estas dos entidades, o, mejor dicho, realidades, que una de las dos representa a la otra, dado que cada uno de los dos se manifiesta como un completo recíproco ante el otro.

Para Augé, la relación simbólica no es necesariamente dual, sino que la interpretación que se obtiene establece un vínculo directo con el objeto representado. Por ejemplo, dado que el lenguaje constituye el signo, al nombrar las cosas se establece una relación entre las palabras, de manera que al nombrar algo se unen todos los símbolos o signos que se utilizan en el designio del objeto.

Por otro lado, el signo se puede entender en dos vertientes, a saber, por una parte, el signo o símbolo es arbitrario, y esto supone una capacidad específica del

ser humano para captar las representaciones simbólicas; y por otra parte, es una manifestación intersubjetiva, es decir, es cómo los humanos desarrollan la capacidad para conocer pensamientos, intenciones, creencias y estados mentales de los miembros de la sociedad (Gutiérrez, Ball y Márquez, 2008). De acuerdo con lo anterior, esta capacidad surge desde los inicios de las relaciones parentales, que se da por la influencia no verbal por parte de los padres hacia el niño.

De lo expuesto anteriormente, podemos sustraer algo que es de vital importancia al expresar la idea del signo: éste representa una abstracción, es decir, que no hay vínculo “material” que una lo significativo con el significado, de manera que cobra fuerza por la estructura mental en la que ambos (significado y significante) transitan. Así, la relación que se forma de esta arbitrariedad está sustentada por el contexto, en donde adquirirá fuerza de estabilidad por parte de las relaciones de significación (Barthes, 1993). El papel que juega esto en la conciencia se hace presente cuando tales estructuras mentales se interiorizan y se unifican, permitiendo a ésta el movimiento dentro de los cánones establecidos.

3.4 El lenguaje y la función integradora en lo psicológico

Al establecer los parámetros en los que se aborda el lenguaje, es inevitable argumentar que el sentido del *ser* está en función de lo que se nombra con los signos con los que se forman palabras. El lenguaje es, en sí mismo, la referencia de los objetos. Luria (1980) menciona que la función abstrativa y sintetizadora son dos características importantes para la palabra. De acuerdo con esto, en dicho fenómeno se trasmite la historia de la humanidad con cada significación, Luria alude al hecho de que la palabra trasfiere *“información sobre propiedades esenciales del objeto dado, sobre sus funciones básicas y sobre sus conexiones objetivas con otros objetos”* (p. 28, 1980).

Para Arciero (2005), la formación de la identidad del hombre se encuentra en la experiencia de vivir el “sentido”. En otras palabras, el hombre se investiga a sí

mismo, se reconoce y se transforma como resultado del proceso interpretativo, que está mediado por el signo y el símbolo. Y es mediante el lenguaje que se sustraen dos funciones; a saber, la intersubjetividad, en donde se da la praxis y el sentido; y la individualidad, en donde se da la experiencia. La identidad se manifiesta por medio de la socialización.

Retomando a Luque (2002), los humanos estamos preparados biológicamente, para enfrentarnos de manera simbólica a nuestro entorno; lo que supone lo siguiente: la capacidad biológica del hombre permite detectar y agrupar la realidad -o realidades, según Luque- siguiendo determinadas características objetivas y subjetivas. Dicha(s) realidad(es) compone(n) un universo que será agrupado, y esta agrupación de símbolos no se da de manera rígida, sino más bien con muchas posibles variables. A esto le agregamos la idea de Hegel (2008), - donde argumenta que la realidad de las cosas no se da por el retomar la *esencia* de las mismas, sino por una interpretación abstraída de éstas, en donde la designación de los objetos está dada, o mediada por la probabilidad, es decir, al asignar el significado a algo, lo damos por repeticiones sentadas en la base de que estas repeticiones suponen el comportamiento de dicho objeto o fenómeno. Sin embargo, como se verá más adelante, que la misma cosa suceda dos veces no es prueba de la existencia de ella. Como argumenta Wittgenstein (1995), la experiencia de las cosas no se da por elaborar cierto tipo de aprendizaje empírico, sino también por aprender qué tipo de proposiciones inferir.

Pero es necesario seguir la idea de Luque. Este autor continúa argumentando que, en todas las lenguas existentes, desde las sociedades primitivas, han existido términos, o símbolos, que designan la realidad y que estos a su vez, designan conjuntos de realidades. Además, no existe ninguna lengua en el mundo que no posea palabras ideológicas (Eagleton, 1997; Christlieb *et al*, 2001; Luria, 1980). Al respecto, Fromm (2003), nos dice que es una regla, más que una excepción, que el lenguaje, y más en específico, los conceptos que se utilizan al nombrar los objetos, supone una idealización, pues al ser establecidas como arbitrariedades

logran una unificación en la experiencia de las personas. Fromm argumenta que las palabras y los conceptos que se refieren a los fenómenos vinculados con la experiencia psíquica y mental se desarrollan y crecen -o se deterioran- con la persona a cuya experiencia se refieren. Cambian a medida que ella cambia, tienen una vida como ella tiene una vida. Y continúa con un ejemplo: El niño al decir que ama. Ese “amar” no es el mismo “amar” de un niño que de un adulto. En este sentido, y visto más a profundidad, las palabras son formaciones de signos para nombrar algo y los conceptos se vinculan a la base mental que se tiene de ese objeto; dicho de otra forma, la palabra “amar” vista no como concepto, carece de contenido, únicamente cuando se le atribuye una conceptualización es cuando se entra en los terrenos del pensamiento y expresa el contenido dado en cierta cultura de “amar” (Luria, 1980). También esto lo expresa de forma aún más detallada Kant (2013, p. 584. A 728), cuando nos habla de las definiciones, y nos dice que las palabras por sí solas no pueden, ya que carecen de características inherentes, constituir un concepto de una cosa, lo más que pueden hacer es denominar esa cosa.

La cuestión de las palabras ideológicas –aquellas que en su contenido expresan su forma ontológica dentro del hombre en concomitancia con su cultura- permiten a la sociedad reflejar la realidad a partir de ideaciones por medio de las cuales interpreta y ordena el mundo y también la conducta de los individuos inmersos en esa sociedad (Luque, 2002). Sin embargo, para este autor, dichas palabras ideológicas son dadas en una cultura específica, por lo tanto, representan a la misma, de tal manera que esas ideaciones son la cultura misma y resultaría difícil establecer una correspondencia interlingüística entre culturas.

Por otra parte, ya Wittgenstein (1995) señalaba que las palabras cobran sentido en la vida social, es decir, para este autor, las palabras no son descripciones o imágenes de la realidad. Las palabras cobran significado por medio de los usos e intercambios sociales, en los llamados “juegos de lenguaje” dentro de una cultura. Así, al emplear conceptos, no lo hacemos con la finalidad de que reproduzcan el

mundo tal como es, con exactitud, sino que estos conceptos cobran “vida” dentro de la experiencia social. La experiencia permite al hombre adueñarse del mundo por medio del lenguaje, sin embargo, no se considera que éste le dé una realidad totalmente objetiva. Así, y retomando a Damasio, el lenguaje permite hacer manifiesto lo relativo a la conciencia, y ésta a su vez se desarrolla -en parte- a los conceptos que en el lenguaje se forma.

Siguiendo con la primera idea, la conceptualización del entorno se dio por medio de signos de nivel medio. Al respecto Luque (2002) menciona que los signos, que originalmente surgieron, incluían tanto componentes objetivos como subjetivos, que a su vez incluían referencias dinámicas, es decir verbales, y estáticas, a las cuales se le atribuían características nominales.

En este sentido, Vygotsky (1979) nos habla de la relación que existe entre el signo que se transforma en instrumento y que, a su vez, transforma al individuo. Esto lleva a una interiorización del signo, lo que supone un proceso por el cual los aspectos de la cultura están compartidos en el plano de lo externo (intermentalidad para Vygotsky), y estos son a su vez mediados por la semiótica en el plano interno (intramentalidad).

En el mismo sentido que se ha venido revisando, Vygotsky asegura que el lenguaje es el que abre la brecha hacia una construcción en los procesos mentales más profundos e internos de las personas, y que lo social constituye el puente, por medio del lenguaje, hacia la conciencia.

En este sentido, esta interiorización conlleva una estructura en todos los niveles mentales, de tal manera que irá creando formas de pensamiento más elaboradas, y así el pensamiento lógico adquiere sus fundamentos en las operaciones empíricas que el lenguaje provee por medio de la relación entre lenguaje y éste. Así, se establece que el lenguaje es el que dota de capacidades constructivas al hombre que le permite acceder a la identidad de su *ser*. Sin embargo, algo que

hay que visualizar es que, para Wittgenstein, el pensamiento puede ser lo mismo que el lenguaje, pues como sea venido revisando, éste encierra características que dotan de contenido a la *psique*.

Avanzando en nuestra explicación, y siguiendo a Luque (2002), son importantes dos aspectos que permiten la interpretación de los símbolos, el léxico y la gramática. Como sabemos la gramática es el conjunto de normas y reglas que se establecen para hablar y escribir correctamente en una lengua determinada; y léxico constituye el conjunto de palabras de una determinada lengua. Así, para este autor, el desarrollo del léxico -lexicón, como él lo llama- es el pilar fundamental del desarrollo del habla en los seres humanos. *“En la historicidad reside la importancia cultural y lingüística del lexicón y su papel en el desarrollo del lenguaje y de la conciencia humana. Podría establecerse un paralelismo: la gramática es como la capacidad de andar mientras que el lexicón es como pintar o esculpir”* (Luque, p. 136).

Dando un paso más en nuestra descripción del lenguaje y su función psicológica, se retomarán aspectos que Echeverría (1994) considera imprescindibles en la integración del lenguaje en el hombre, dicho autor hace una descripción que sirve para dar pie a los siguientes argumentos de nuestro análisis.

Así el lenguaje cumple tres funciones, a saber:

- Interpretar a los seres humanos como seres vivientes;
- Ser generativo, es decir, dar forma y sentido al contexto por medio de generaciones simbólicas que establezcan una ontología en el hombre; y
- en donde los seres humanos se crean a sí mismos en el lenguaje y a través de él.

Para seguir con esta idea es necesario tomar en cuenta lo que Echeverría nos dice acerca del lenguaje, para él, éste hace referencia a la capacidad o

comprensión genérica de lo que significa el ser humano. El lenguaje permite la integración de la realidad con la existencia misma del hombre y así dotarlo de una existencia que le permita moverse en el mundo. Ahora bien, ¿Cómo ocurre este proceso? Resulta inevitable separar la idea de la construcción del mundo por medio del lenguaje. Ciertamente el lenguaje permite la libre asociación de eventos recurrentes que permiten mantener una línea constante en el desarrollo cognitivo del hombre. Se comparte la idea del autor antes citado respecto a las acciones realizadas, lo que presuponen un juicio sobre lo que nos es posible dentro de nuestra capacidad de seres humanos, así, cada vez que aseveramos no sólo se nos manifiesta el objeto al cual estamos haciendo referencia al actuar, sino que también abstraemos una parte de lo que significa ser humano. Cada planteamiento hecho por un observador nos habla del tipo de observador que ese observador considera que es (Echeverría, 1994).

Lo anterior se debe al hecho de que el lenguaje presupone una relación directa con el espacio-tiempo en que se desarrolla; así, Barthes (1993) nos habla acerca de que el lenguaje supone una institución social y un sistema de valores. Por una institución social se entiende que el lenguaje al estar dado dentro de un núcleo específico escapa a toda premeditación, y por lo tanto, el hombre no puede crearlo ni modificarlo, se genera un contrato colectivo. Al respecto, es menester señalar que esta propiedad se obtiene mediante el “concepto”. Éstos encierran en sí mismos la concatenación de otros de donde fueron creados, es decir, en un concepto, la idea que ontológicamente se presenta ante el hombre guarda de manera implícita las ideas que han dado forma a éste, no se puede escapar de esta determinación, y es en la conciencia donde cobra fuerza y se proyecta hacia afuera. Por ejemplo, al analizar la palabra “hombre” (en tanto dado biológica y generativamente) encierra ese contrato colectivo del que habla Barthes, que es inmutable e insustituible, al querer agregar otros elementos no se modifica el concepto primario de “hombre”, si se quiere designar otro atributo se le dará mediante calificativos o sustantivos que encierran la esencia que posee la palabra “hombre”. Aunque una persona decida modificar su personalidad sexual, desde el

punto psicológico, lo único que se hace es dar un nombre como “homosexual” que encubre esa modificación psicológica sin alterar el contenido conceptual de “hombre”.

El siguiente punto, que es el sistema de valores, establece que la lengua está constituida por cierto número de elementos, estos elementos son los signos, los cuales otorga un *valor* a lo que se dice, es decir, existen términos con una *función* más amplia que otros, y a su vez, existen valores correlativos, en palabras de Barthes: “en la lengua, el signo es como una moneda”. Y así, cada signo es un elemento de la lengua, debido a que el habla es esencialmente una combinación de signos, y esto corresponde a un acto individual y no a una creación. No hay lengua sin habla y no hay habla fuera de la lengua (Barthes, 1994). En el ejemplo antes expuesto sobre la palabra “hombre” el *signo* que se le da a cada variante, es decir, “masculino”, “homosexual” (en caso particular de “hombre”), macho, etc., le da el *valor* señalado por Barthes, que transita concomitantemente con la representación social que en ese momento se dé.

Retomando la idea de Echeverría acerca de que el lenguaje es generativo y da forma y sentido al contexto por medio de simbolismos que establezcan una ontología en el hombre, y usando las ideas expuestas por Barthes, complementaremos la relación que presenta Luque entre léxico y lexicón.

Bien, para Luque los lexicones representan, de manera bastante directa, la vida de las sociedades y el nivel espiritual, tecnológico y científico que dicha cultura o sociedad ha alcanzado. Es decir, ya que cada cultura tiene su propia manera de interpretar el mundo, en esta interpretación están plasmados sus lexemas, dados por dos variantes: palabras corrientes o términos especializados o técnicos relativos a sus instituciones.

Ahora, en Barthes podemos ver la relación que existe entre lengua y signo, la cual se establece en la práctica del hombre socializado y la *esencia* propia de las

palabras. Juntando estas tres ideas tenemos que el lenguaje, por medio de la socialización permite la interiorización de las reglas lingüísticas que imperan en ese contexto, y que permiten el desarrollo intelectual del hombre, dando estructura a sus pensamientos, llevándolo a establecer una realidad de consenso con el grupo al que pertenece.

Con esto podemos ir un poco más a fondo para entender dicha integración psicológica. Para esto se tomará en cuenta lo que Fernández Christlieb *et al* (2001) dice al respecto del lenguaje en tanto forma elemental o básica de la expresión del habla. Para Fernández, el lenguaje es, en términos generales, lo que el lector u oyente está leyendo o escuchando, y lo que necesita para entenderlo, que -agregaremos- en este sentido sería lo psicológico en su forma más elemental. Lo que hace al lenguaje ser lo que es se debe a la manera en que lo decimos.

Como ya se ha dicho, el sentimiento o la afectividad es una forma de pensamiento, y dado que el lenguaje consiste en pensamiento, éste no puede ponerse en oposición a la afectividad, y para que esto se entienda mejor, el lenguaje expresa lo que pensamos y cómo lo pensamos, expresa y encierra todas las características de nuestra conciencia, de manera implícita, claro; el lenguaje pasa a ser uno de los pilares de la razón de ser de lo psicológico por medio de la ideologización de los conceptos respecto del lenguaje (Fromm, 2003). En este sentido, Pablo Fernández nos dice que *“pareciera que hay otro pensamiento que va guiando al pensamiento para llevarlo a alguna parte, una especie de pensamiento detrás del pensamiento, alguien que sabe el discurso antes de ser pronunciado. Puesto que este otro pensamiento no puede pensarse, entonces debe sentirse, de modo que este pensamiento debajo del pensamiento es la afectividad”* (p. 14).

¿En dónde se halla la conciencia dado que no hay manera de pensar ese pensamiento sino sentirlo? Pues bien, el lenguaje supone la punta o la entrada a

esa manifestación de la conciencia que la cultura se encarga de racionalizar, dejando con ello una división en donde el pensamiento no racional y el pensamiento racional no logran cruzarse para dar forma y sentido al mundo en su máxima expresión. Pablo Fernández Christlieb *et al* (2001) nos dicen que el cientificismo de las ciencias sociales ha puesto en boga la idea de que el lenguaje tiende a la racionalización, ignorando a veces que éste es una invención creativa del hombre que ha cobrado fuerza por medio de la apropiación y reproducción de signos y sus significados.

El lenguaje en sí mismo constituye la integración del hombre socializado, es la manifestación de las representaciones colectivas del propio hombre, y es aquí donde adquiere mayor fuerza cuando el hombre trata de designarse a sí mismo como participante en una realidad concreta y en donde la actividad de pensar encuentra su lugar en la conciencia y ésta a su vez da forma a las estructuras mentales sin que seamos capaces de percibirlo.

Para esta integración se necesita algo más que el puro lenguaje, pues el hombre, al tener en sí una base psicológica, requiere de elementos exteriores que le den forma a su capacidad mental. Uno de los elementos donde estas formas adquieren su expresión es en el arte, donde no sólo se encuentra la obra misma del ser humano como captador de su entorno, sino que también se encuentra la forma del hombre en su acontecer diario que pasa desapercibido debido a su cotidianeidad, y esto a su vez ha permitido el desarrollo psicológico del hombre.

3.5 El arte y su integración psicológica

“¡La verdad existe, querido! Lo que no existe, empero, es esa “doctrina” que anhelas, la doctrina absoluta, perfecta, única que da la sabiduría. Tampoco debes ansiar una doctrina perfecta amigo mío, sino la perfección de ti mismo. La divinidad está en “ti”, no en los conceptos o en los libros. La verdad se vive, no se enseña. Prepárate para luchar”.
(Hermann Hesse, El Juego de los Abalorios).

¿Qué es lo que hace difícil estudiar el arte? Aunque la pregunta que importaría aquí sería: ¿Por qué incluir el arte en el estudio de la conciencia? El arte supone una formación del hombre en un plano subjetivo inaccesible al mundo objetivo, algo que está dentro de la cabeza de las personas que crean tal o cual estilo o forma de arte y que sólo en ellos se encuentra el significado de su obra. Así también, la conciencia, en un estado aún más subjetivo pertenece a la interioridad. Para Fernández Christlieb *et al* (2001), el lenguaje de lo artístico es insustituible con otra forma de lenguaje, dado que éste no se basa en la lógica, sino en la forma en la que está expresado, es decir, en la *esencia* misma de lo que se crea y de quien lo crea (otros ejemplos de formas insustituibles son el lenguaje infantil y el religioso).

El arte manifiesta, por una parte, *el* y *al* ser de la persona, es la expresión de su yo y la manera en que esa expresión se revela a los demás es por medio de lo artístico, en donde se permite el juego entre la realidad y la fantasía. Por otra parte, el arte es la manifestación de la naturaleza. Al respecto Vygotsky (2006) menciona que todo lo que llamamos arte es una actividad humana en donde se pretende crear algo nuevo, distinguiendo dos bases para extraer eso creado: una tomada del mundo exterior y la otra de creaciones o construcciones del cerebro, ambas encauzadas en la formación de elementos que permitan la integración de la experiencia en el recuerdo, en otras palabras, se hace una memorización de los eventos previos a la creación, por medio de la imaginación.

Por su parte Muñoz (2006) menciona que el arte es algo que pertenece, como ya se había dicho, a la esencia misma del hombre, pues éste se ha visto envuelto en situaciones que le conducen a representar o expresar la exterioridad que lo rodea o la interioridad que le es propia por medio de un proceso histórico. Enlazado a estas dos ideas, podemos ver que la historia, la imaginación y la creación están en una constante relación y que por medio de la subjetividad se da el proceso creativo. Así pues, Hegel (1989) nos dice que es en el espíritu donde se da la imaginación, la cual supone fantasía que es atribuida por la naturaleza en su relación histórica con el hombre, y éste en comunión con ella.

Aunado a lo anterior, a la conciencia se le suma la subjetividad, ya Damasio en el Error de Descartes (2004) advertía algo que resulta obvio, y es que para que la conciencia se desarrolle en las personas necesita de la subjetividad. Ésta está vinculada con otros dos elementos que en relación constante dan forma a la representación de la conciencia; estos elementos son, por una parte, la imaginación, que requiere de la emoción para ser expresada en la creación mental, Vygotsky (1986) nos habla de esta noción de imaginación y su vinculación a la anterior al expresar que por medio de los recuerdos es como accedemos a la rememorización y de ahí que la imaginación tenga una carga emocional puesto que esos recuerdos forman, en parte, nuestra vida en determinado contexto. El segundo elemento es la fantasía, siguiendo al autor antes citado, ésta guarda relación con la realidad experimentada por el creador, esta realidad le da sustento a la creación, pues es en ella donde surge toda la acción de hacer objetivo lo subjetivo. La unión de estos dos elementos dan como resultado la creatividad, acción que involucra, como ya se ha mencionado arriba, un acto de pura conciencia, en donde expresar la emoción sentida en ese momento resulta la tarea evidentemente fundamental del arte, y no un mero acto de comunicación.

Ahora bien, cabe hacer un análisis de lo que el arte es en relación con la cultura. Para Alexander Alland (1977, citado en Harris, 2013) el arte tiene cuatro

componentes, a saber: el juego, la forma, la estética y la transformación. Si bien no es necesario hacer un análisis detallado de cada componente, una explicación general de lo que es cada uno nos dará una idea de lo que ellos suponen.

Así, podemos establecer que el juego es considerado como una actividad de carácter universal que se presenta en todas las épocas y en todas las condiciones de vida. Al ser de carácter universal, los gustos y las costumbres evolucionan a la par, incluso, que la tecnología. En este sentido, la importancia del juego se hace relevante en la relación medio-niño(a), y en el desarrollo de las capacidades tanto cognitivas como afectivas, así como al tratamiento de dificultades en el mismo (Arreguín, 2010).

Es mediante el juego, que los niños integran su mundo afectivo, social y cognitivo; para el niño se torna altamente importante, puesto que además de lo ya mencionado, permite desarrollar la creatividad, su capacidad de construir y reconstruir, su expresión artística y el lenguaje. Sin embargo, Isaacs (citado en, Gómez y Reza, 2005) refiere que el juego no es sólo el medio por el cual el niño descubre el medio, sino que también es una actividad que le permite alcanzar el equilibrio psíquico en los primeros años de vida. El juego, según este autor, permite externalizar las diferentes tendencias de su vida psíquica interna y las lleva a un cierto grado de armonía.

En este contexto, y analizando el juego, se puede decir en general que el juego es una actividad de carácter interactivo, donde el niño desarrolla habilidades motoras, perceptivas, cognitivas, simbólicas y socioafectivas, que permiten el desarrollo de la persona en una dinámica de exteriorización de sus experiencias subjetivas, donde las actividades lúdicas conceden a la extrapolarización de sentimientos tanto negativos como positivos. Esto es lo que dará pie a la estructura artística en el hombre.

El siguiente componente, la forma. Siguiendo con el autor citado, este componente designa el conjunto de restricciones que afecta a la organización espacial y temporal que se da en el juego artístico, así, la forma son las reglas del juego del arte. En otras palabras, la forma se presenta en el arte como la organización interna o la estructura concreta de ella o su obra artística. Esta organización está dada por la aplicación de recursos específicos de expresión y representación para plasmar un contenido. La forma se refleja en la obra artística como bien dice Muñoz (2006), la forma da la apariencia de que algo es sin involucrarse en lo “bello” o lo “feo”, pues el arte mediante la forma supera esas conceptualizaciones guiándose meramente por la conciencia del artista. En otras palabras, y siguiendo a este autor, el arte adquiere su objetividad por medio de la forma, es decir, que la creación del artista no tiene por qué estar sujeta, o responder, al concepto del arte, sino por medio de la forma, se establece -por decirlo de algún modo- los fundamentos necesarios u objetivos para que la obra entre en el concepto de arte, sin tener que estar determinada por ésta. Así pues, Hegel nos dice que la forma y el contenido están unidos, y de esta unión surge la belleza.

Ahora se ampliará un poco la idea del tercer componente del arte, la estética. Para el autor que nos está sirviendo de guía, la estética está en función de la existencia universal, de la capacidad propiamente humana de experimentar emociones y placer cuando se percibe la esencia artística. Algo no muy diferente nos dice Hegel (1989), al referirse a lo estético como “la ciencia del sentido, del sentir”. Así, para poder expresar lo interno, se debe partir de una anulación intencional, como ya lo mencionaba Kant (2013), pues las emociones deben ser experimentadas no pensadas, en donde éstas se vuelven a un momento natural, sin sistematizaciones.

Bien, como se puede ver, uno de los elementos claves del arte es aquello que tiene que ver con lo *bello*, siendo éste un elemento subjetivo, tiene que ser interpretado por la conciencia como algo que determine las emociones de quien percibe. Así, lo estético deviene en la creación una manifestación en la persona

que expresa y esto se impregna en la persona quien percibe la obra. Este elemento se vuelve así en una suerte de consenso cultural que determina el sentir de un grupo o una generación, y es por medio de la conciencia colectiva que se puede dar cuenta de la estética.

Como último elemento tenemos, siguiendo a Alland (1977, Harris, 2013), la transformación-representación. Esto se refiere al aspecto comunicativo, pero esta comunicación no se da por medio de los signos como supone ésta, sino más bien por medio de lo metafórico o simbólico. Estos dos aspectos forman parte de lo psicológico, en el sentido que se le da un valor a lo que está representado, ya no queda en un plano de relación entre significado y significante, sino que pasa a formar parte de una conceptualización que le dará forma al contenido. Esta conceptualización permitirá la integración en un nivel superior, que corresponde, como bien lo enmarca Vygotsky (2009), a la relación que existe entre la función imaginativa y la realidad, que es un enlace emocional, esta vinculación se manifiesta en los sentimientos, que están presentes en las determinadas imágenes que nos rodean. Así, la emoción se adhiere a representaciones que sean acordes a ella, mismas que formarán parte de nosotros en el instante requerido.

Como se puede apreciar, el arte es un factor determinante en nuestra relación con el medio que nos rodea, permite *movimientos* en diversos sentidos, *movimientos* que escapan a las formas tecnológicas, pues el arte no se puede clasificar en tanto bueno o malo, sino más bien, como representativo de cierta época (Zuleta, 2010). El arte da forma a la expresión de los sentidos, y de manera más poética, a la expresión del alma, ésta es una manifestación de la conciencia y a su vez mediada por lo psicológico.

Pero pasemos a desarrollar esta idea. Kandinsky (1989) nos dice que una verdadera obra de arte nace del artista de manera *mística*, y que esto se da de manera *misteriosa*. Así mismo, -continúa el autor- una vez que la obra se separa del artista, ésta adquiere vida propia, se vuelve *material* y la obra vive y actúa en la

atmósfera espiritual. Bien, no hay que tomar este argumento a la ligera, pues si bien Kandinsky es un pintor que establece las bases del arte en cuanto a lo inmaterial (espiritual), no está alejado de la realidad. Ya Vygotsky (2009) nos decía que el arte se da por medio de la imaginación, y esta a su vez es el resultado de la relación que existe entre la realidad y la fantasía por medio de la experiencia.

Esta imaginación requiere de un elemento que le permita expresarse, y este elemento es la *emoción*, ésta va a desarrollarse en la imaginación, potenciando la creación. Así, nos dice Hegel (en Muñoz, 2006), el arte se volverá accesible a nosotros por medio de la sensibilidad. Sensibilidad que atañe un aspecto psicológico muy importante, pues es el reaccionar ante la obra por medio de nuestras vivencias identificadas con la obra, pues los objetos nos producen una impresión psicológica (Kandinsky, 1989) que se manifiesta en las primeras etapas de nuestra vida, y nos sigue a lo largo de la misma. De tal manera que el arte puede influir en nuestra conciencia mediante su lógica interna (Vygotsky, 2009), esto es, mediante la articulación o relación que existe entre las diversas cualidades de la obra y nuestra historia de vida expresada por la emoción o el sentimiento.

Para finalizar esta parte, tomaremos literalmente lo que Muñoz (2006) dice en relación al arte que, en nuestra opinión, sintetiza lo expuesto hasta el momento:

“... la obra de arte es el producto final al que nos conduce la actividad humana llamada arte; es el “lugar” donde se expresa lo inmaterial de la realidad, la esencia de ésta, el ser en plenitud; es el “desvelamiento” del Mundo, la expresión del todo, la “creación” de los nuevos mundos, la comunicación de la belleza a través del alma... es, en definitiva, un maravilloso misterio y a la vez un maravilloso aspecto de la condición del ser humano”.
(Pág 16).

3.6 El hombre y la cultura

El logro de lo artístico ha permitido la identificación de nuestro entorno que, al hacerse social o colectivo, dará forma a creaciones más elaboradas y permitirán la base de principios ideológicos tan grandes y bien arraigados en las personas difícil de remover.

El elemento que lleva a cabo este proceso, es la memoria. Por medio de nuestra *psique*, y a través de la memoria, se reconstruirán momentos que son trascendentes para nosotros, y producirán los efectos emocionales que impactan nuestra experiencia y a través de ésta. En este sentido retomaremos a Fernández Christlieb *et al* (2001), quienes argumentan que la memoria, más que ser información almacenada, es “depositada en artefactos, en objetos, en pinturas, en lugares, en sitios, en edificaciones, para dar muestra de lo que el pasado ha sido.

De esta manera, el arte dará forma a las representaciones sociales, las cuales a su vez se interiorizan y cuando esto se logra, por medio de la ideología y la integración por parte de la *psique*, estas formas se vuelven multilaterales debido a que se encausan en una cultura que se vuelve diversificada. Con esto, las representaciones sociales, que adquirieron su forma por medio de la colectividad, es decir, por medio del paso del tiempo, permanecen en la memoria o bien, en las costumbres o tradiciones de las personas.

Al respecto Mendoza (2001), retomando a Fernández Christlieb, toma como argumento la ya antes mencionada memoria colectiva, ésta, según el autor, asegura la permanencia en el tiempo de la vida en sociedad, y así, el intento de mostrar el pasado le da forma a la identidad del grupo que a su vez permanece en su acontecer dentro de los cánones dados de generación en generación. Una vez que el hombre ha adoptado para sí, por medio de la cultura, estas formas y contenidos, sus procesos, sus experiencias, su ideología y la acción social,

tendrán sentido dentro del contexto que se enmarcará en la cotidianidad (Mendoza, 2001).

Es en esta relación recíproca entre el hombre y la cultura que se forma la identidad en él, dada ésta por los “parámetros” establecidos por la misma. Esta formación de la conciencia se da de manera temporal, es decir, que mientras el hombre se vea a sí mismo participe de las acciones diarias y éstas repercutan en la vida tanto propia como ajena, el hombre se sentirá parte del movimiento cotidiano. Esto se expresa en las relaciones familiares, que son el primer núcleo con el que tiene contacto la persona. De esta manera, interioriza a sus semejantes, el hombre esfuma la sensación de envejecimiento, esto a su vez le da los elementos para que su conciencia fluya en el tiempo, y así adquieren casualidad episódica los sucesos temporales (Geertz, 2005).

Para darle más forma a esta parte, habrá que explicar cómo se da el *ser* en la cultura, cuáles son sus principios ideológicos y/o sociales con los que se mueve, para poder entender cómo se relaciona la conciencia y el hombre dentro de la cultura.

3.7 El origen del ser en la cultura

Geertz, en su libro *La interpretación de las culturas* (2005) menciona que el reconocimiento de las personas, de sí mismas, se da en cinco dimensiones, a saber: el nacimiento, la maduración, el envejecimiento, la decadencia y la desaparición de individuos. Según este autor, la manera en que se perciban estas dimensiones, que son procesos de un devenir en la historia del hombre, afectará la manera en que -como ya se había dicho- se experimente el tiempo. Esta concepción se da de distintas formas en distintos lugares, de tal suerte que el hombre creará una concepción y una estructura histórica que se hará inquebrantable en la manifestación de la conciencia. En otras palabras, la continuidad, la permanencia y la sucesión, de las que más adelante hablaremos

con Kant, son las que configuran el *ser* del hombre, dando sustento a un *yo* que es partícipe de la actividad social y tomando el papel que le corresponde en determinado tiempo y espacio.

Hay factores determinantes en la formación de la estructura del *ser* en el hombre, que se desarrolla ulteriormente con la conciencia, sin embargo, habría que distinguir el hecho de que no son la misma cosa, por lo mientras nos limitaremos a decir que la conciencia es la que permite este desarrollo del *ser* dentro de la cultura. Así, uno de los pilares que le atribuyen la forma en que éste - el *ser*- se interpretará son de tipo ontológico (Arciero, 2005), es decir, toda la carga ideológica que encierra una cultura dará pauta a una estructuración del sistema único del hombre para sí mismo.

De lo anterior podemos tomar algunos argumentos de Castoriadis (en Fernández, 2007) sobre el imaginario social, que nos permitirán acercarnos a la relación que existe entre el hombre y la cultura. Según esta idea, un imaginario social efectivo o instituido en la colectividad forma parte de la construcción de la identidad dentro del grupo social. De esto se entiende que el imaginario dará forma a la repetición y conservación de recuerdos que proyectan al hombre hacia el futuro, junto con sus temores y esperanzas. Por medio de los mitos sociales, los cuales al constituir lo "real", la subjetividad se vuelve realidad objetiva, dando sentido a la personificación del hombre en la cultura, es decir, al institucionalizarse lo imaginario, las relaciones se vuelven materiales. Éstas se manifiestan explícita o implícitamente dando orden y estructura a las relaciones sociales en todos los ámbitos, de la sociedad, -desde las relaciones de trabajo hasta las relaciones sentimentales-; y de esta manera dan fuerza a la identidad de la persona en su andar por el mundo (Fernández, 2007).

Las formas de poder -o institucionales- que se ejercen en la sociedad por vías ideológicas, tales como el sector económico, político, simbólico, etc., constituyen un anclaje que configura comportamientos, en todos los niveles, dando una

representación subjetiva a lo objetivo dado por la cultura. De tal manera que se hace posible el desplazamiento y el policamiento de la sociedad (Fernández, 2007). En palabras de Mendoza (2001): “...sin poder es casi imposible imaginarse la unificación de diversos conocimientos (o manifestaciones del pensamiento, agregaremos) tales como la astronomía, calendarios, religión, arte, historia, etc... De tal manera que la aparición del reino es simultáneo al advenimiento de una cosmovisión unificada, que se perpetúa con el ritual, el mito, el calendario, la arquitectura urbana, que son transmisores de la memoria” (p. 111).

Bien, como ya se mencionó, las formaciones, (o representaciones) colectivas -que son inmutables- sentarán las bases para la formación de una psique ya moldeada, el hombre no tendrá que racionalizar el contenido de las representaciones sociales -las cuales son móviles en el devenir del tiempo- dadas por las anteriores, pues tanto unas como las otras son compartidas por el grupo al que pertenece la persona, comenzando por la familia; así, el ser recién ingresado a la sociedad, no tendrá que racionalizar si es malo o bueno creer en Dios, por ejemplo, pues esa racionalización ya se dio por las prácticas sociales heredadas de las prácticas colectivas. Dicho sea de paso, en los escenarios públicos es donde se desarrolla la identidad de las personas, en los cafés, en el internet, en el autobús, en las salas de hospitales, etc., las personas intercambian ideas y representaciones que modelan la concepción que tiene el hombre del mundo, y esto a su vez impacta en las propias relaciones sociales (Fernández *et al*, 2001). Estas relaciones, dice Florescano (1999, en Fernández *et al*, 2001) son repetidas durante siglos, y dan como resultado, por medio de las prácticas sociales, las identidades de las personas.

Siguiendo este argumento, se puede tomar como referencia a Castoriadis (en Fernández, 2007) cuando habla acerca de las representaciones, entendidas aquí como el ya antes mencionado imaginario radical. Y llegados a este punto, se puede suponer que es difícil rastrear dónde comienza a ser el hombre; podemos articular dos vías: una estructura biológica que determina los elementos corporales

que tendrá el hombre y una formación psíquica que se dará o se desarrollará a lo largo de los años, siempre que esté inmerso en sociedad. Lo primero, se da por mera condición biológica, es decir, lo primero son prácticas que sientan las bases para la formación psíquica, las representaciones corresponden al adulto, así, por ejemplo, en un niño que esté balbuceando no hay una estructura lingüística que determine un patrón del habla, los atributos, o imaginarios son atribuidos a los intereses del adulto con respecto a la sensación emotiva que estas acciones puedan tener.

En este sentido, trazar una línea que defina o describa dónde empieza lo *psíquico* resulta una tarea complicada. Sin embargo, se puede decir en cierto sentido que empieza en el momento de la socialización, y a decir de Geertz (2005), esta socialización produce lo psicológico, para después “devolver” esto a un plano social, luego a un plano cultural que realimente constantemente uno a otro. De tal manera que tendríamos una línea así: psicológico-social-cultural-psicológico (representaciones colectivas)-social (representaciones sociales)-cultural (alegorías y símbolos)- etc. La última descripción -alegoría y símbolo (Heidegger, 1992)- está enmarcada en la línea que seguíamos sobre el arte. Pues como ya se mencionó, no podemos entender al hombre ni su origen sin una línea que relacione arte y mito con el vivir en la cotidianidad.

Cabe mencionar dos cosas de lo antes expuesto: 1) que los significados y el significante constituyen la base de la formación psicológica, y 2) una vez dada, está presente en todo el proceso de desarrollo de la persona, dotándola de elementos que le permitan integrar y realimentar las otras dos características en donde se mueve el hombre, sociedad y cultura.

3.8 El ser abstracto

Para poder delinear la realización de un *ser abstracto* en nuestro entorno, es necesaria una forma de conciencia que concomitantemente se presente junto a lo psicológico. Así, resulta que la conciencia no es el darse cuenta de nosotros dentro de determinado entorno, sino que, por el contrario, la conciencia es el medio por el cual el hombre adquiere la capacidad de reconocerse a sí mismo.

Ahora bien, para que esto se lleve a cabo, se requieren de características que el hombre interiorizará, tomando de la sociedad y de forma no consciente, aquello que le es familiar o cercano a su desarrollo. A decir de esto, Fromm (2003) nos menciona que, a lo largo del tiempo, el hombre ha retomado de la historia elementos de intercambio o sustitución para “interpretar” al hombre, esto lo ha hecho no sólo desde el espíritu de su propia tradición, sino que es influido por otras culturas.

Otro de los elementos a considerar es la ideología que permea dentro de la cultura, sea ésta impuesta o arraigada en la conciencia de las personas. De tal manera que la ideología se presenta como una contestación y negociación que se mueve constantemente, así, los significados se transforman únicamente en la representación social, mientras que en la representación colectiva se mantienen casi intactos. Esto otorga un valor a las cosas o significados, y a la vez las hace dinámicas (Terry, 1997). El hecho de que en su forma colectiva permanezcan intactos, se debe a que dichos elementos no fueron producidos por nosotros mismos, sino al contrario, ya se encontraban inmersos en nuestro lugar de procedencia (Echeverría, 1994), lo único que hacemos es reproducir dichas características, dado el presente vivido.

Una vez establecida esta relación, se obtiene, que la significación le permitirá a la *psique* darse forma y contenido, ésta en relación a la constitución del organismo - es decir, el hombre- y junto con la socialización proveen a la persona de los

atributos necesarios para vincularse en un entorno, darle sentido y estructuras coherentes.

De acuerdo con lo anterior, vemos que los significados se mueven de manera implícita en lo psicológico por medio de la formación social y cultural. Estos atributos permiten que la *psique* haga abstracciones del mundo dentro de las prácticas colectivas. Así, y dentro de la cotidianidad, el hombre se hace de una identidad, y son en las costumbres donde se hace efectiva una identidad que se manifiesta en la expresión superficial del *ser* (Fernández, 2007).

Hay que tener claro que el *ser* del hombre en el que opera su identidad está fundado sobre planteamientos incognoscibles. No forma parte de una realidad que se pueda manifestar en algo, por el contrario, la manifestación de ese *ser* se hace presente por vías experienciales en el individuo y, al igual que la conciencia, transcurre concomitante en él. En este sentido, se puede decir que el *ser* está relacionado con la imaginación, pues es ahí donde se hace presente la forma o la sustancia de la persona.

Para Castoriadis (en Fernández, 2007), lo imaginario siempre está en virtud de lo simbólico, dado, evidentemente, por lo histórico-social, de tal manera que por medio de la conciencia el hombre adquiere una identidad. Podemos ver esto en una forma resumida, a saber, para Kant (1964), en el espacio y el tiempo es en donde se llevan a cabo los fenómenos cuya relación incluye al *ser* y al *no-ser*. Bien, pero hay que ampliar esta idea si queremos demostrar cómo es que el hombre se mueve en tanto *ser* y dentro de éste -o viceversa-. Para Freud (Caruso, 1994) el espacio se convierte en “la extensión del aparato psíquico, por medio de éste, se logra establecer una línea temporal en la que el hombre se proyecta a sí mismo.

Siguiendo lo anterior, una vez establecida esta extensión, el hombre crea un *origen* que *evoluciona* y se hace concomitante al desarrollo del mismo, este *origen*

es activo, y desempeña su labor en el desarrollo durante cada etapa de la persona; cada que *evoluciona* deja atrás una parte de sí, y complementa su *evolución* con nuevas formas, igual temporales y espaciales, que hace ulterior con respecto a los demás y la sociedad misma (Caruso, 1994).

Retomamos algunos elementos, tales como la imaginación, el origen, la evolución, y el entendimiento de saberse a sí mismo dentro de un lugar; esto último dado por la formación psicológica de los conceptos, los cuales sintetizan el mundo y nos sumergen en una diversidad mediante la imaginación (Kant, en Hanza, 2008; podríamos entrever que este último elemento, el entendimiento, guiado por la conciencia, proporciona un marco de referencia que sumerge al hombre para establecer las leyes de la naturaleza en su experiencia (Braunstein *et al*, 2003). Esta naturaleza, la de su evolución, se da en la medida en que crea lazos afectivos tanto con sus congéneres como con su lugar de nacimiento (Fromm, 2003). Lo anterior da forma al sentido y a una íntima relación del hombre con el mundo y su creación, de ahí se desprende la fantasía del *ser* en tanto perteneciente a un lugar y en tanto partícipe del mundo.

Esta es la manera en que está enmarcado el *ser* dentro de la cultura, esa revelación del hombre dador de su propia sustancia, lleva a la conciencia a formar parte de una cultura que engendra nuevas formaciones de conocimiento, y entre más formaciones más elementos tiene el hombre de saberse *ser*.

3.9 La conciencia como fenómeno trascendental de la cultura

Es un hecho que la conciencia está en relación con la cultura y viceversa, que sin cultura el hombre no tendría de donde “obtener conciencia” y que sin el hombre y su conciencia no crearía las pautas para que se desarrolle la cultura. Pero para poder entender qué es lo que permite al hombre desarrollar conciencia hay que entender lo que la cultura tiene que ofrecer al hombre. Como ya se había dicho, hay elementos que conforman la estructura de la *psique*, como la ideología, el

lenguaje, el arte, etc., pero ¿en qué momento entra la conciencia? y ¿cómo se da la relación con la cultura?

Resulta evidente que la conciencia tiene su origen en la materia, es decir, tanto a nivel orgánico como abstracto (en la cultura). La relación que tienen los dos elementos señalados permiten el desarrollo de un *yo* que se expresa a sí mismo en las abstracciones de lo material y lo empírico, y por medio del símbolo da forma a su identidad y de ahí continua con la experiencia del vivir que se da continuidad en el sentido (Arciero, 2005). Lo anterior se establece en o por medio de conceptos, que le dan el saber a la conciencia. Esto lo advierte Kant (2013) al argumentar que con la conciencia se originan los conceptos, no sin antes pasar por el signo, es decir, el resultado del significante y el significado, pues la base de los conceptos podríamos decir que es el significado. Así, por medio de la conciencia podemos conocer los objetos, de tal manera que no hay conocimientos que sean arbitrarios ni al azar, y así se establece una unidad formada por el objeto y sustentada por la conciencia en donde se nos dan las representaciones de lo vivido. Esto se da, tal como dice Arciero (2005), por medio de una investigación que el hombre realiza de sí mismo, y así, en el lenguaje el hombre se representa intersubjetivamente a causa de la praxis y el sentido y la experiencia que se logra en la individualidad. El autor citado menciona que es el lenguaje el que (por una parte) permite la movilidad de la conciencia, y de esta manera -siguiendo a Kant-, cuando un conocimiento pasa por la conciencia éste debe coincidir con el objeto u objetos a los que se refiere, ya que si no se da esta coincidencia, el conocimiento constituye una falsedad. Y como el “objeto” al que se refiere la conciencia es nosotros mismos, formamos un juicio que se hace latente a lo largo de nuestra existencia y éste se vuelve implícito dentro de los conceptos en los que opera, es decir, los que promueven identidad en nosotros.

Así, al hablar de una trascendencia de la conciencia –en términos kantianos- son aquellos principios o ideas *a priori* en su necesaria relación con la experiencia, pues desde esta manera, lograremos acercarnos a ese desarrollo implícito, que no

se hace “objetable” debido a dicha relación experiencial, o dicho de otra manera, la conciencia, al estar presente o formar parte de nuestro desarrollo se impregna de una sustancialidad que nos hace no tener noción de ella o (en un sentido corriente) sentirla. Pero esta idea la expresa mejor Kant, al decir que la existencia de la cosa exterior queda necesariamente incluida en la determinación de mi propia existencia y constituye con esta última una única experiencia, una experiencia que no se daría, ni siquiera internamente, si no fuera, a la vez (parcialmente) externa. Para hacerlo más entendible, lo que se trata de argumentar aquí, es el hecho de que la conciencia, al formar parte de nuestro aparato psíquico y *permitirse* el movimiento dentro de éste, se crea una estructura sensible -en términos de Kant- que sólo es accesible por medio del estudio de hechos fenomenológicos. Dicha estructura forma una relación intrínseca e intra-intersubjetiva con la psique de tal manera que en el lenguaje -por medio del concepto- se da la exteriorización de tal suceso.

Para Kant (2013) el entendimiento humano es el resultado de un conocimiento conceptual, es decir, que lo que corresponde al campo de lo sensible como las intuiciones se forma afecciones, en tanto que los conceptos se mueven en funciones. Y ante esto describiremos el hecho de que todos los conceptos son posibles gracias a la *psique*, de tal manera que determinar o trazar una línea que separe la conciencia de la psique es una tarea por demás complicada, sin embargo, esto no impide determinar que cuando el concepto es interiorizado en la *psique* la conciencia encuentra el medio de expresarse y es ahí donde hablamos del *ser* y su identidad, que no es otra que la del propio hombre expresándose. Hay que tener siempre presente que todo concepto surge de un significado y un significante, esto dota de contenido a éste interiorizando en la *psique* lo que la conciencia abstrae de la relación entre el objeto y su significación.

Ahora, ¿a qué nos referimos con trascendental? Bien, de entrada, vamos a decir que es por medio de esa interiorización que se menciona, pero no queda determinada a ésta, sino que, al unirse al concepto, como primer punto, ésta se

mueve con él, y se *funde* en una relación que proporciona sus características de sustancia.

Sin salirnos de los planteamientos de Kant, en donde lo *trascendental* se da en la *sensibilidad*, es decir, en lo *a priori*, se incluye otro punto que complementará esta parte, y son las relaciones sociales (en términos generales) y cómo éstas están articuladas para dar sustento a la internalización de una identidad acorde con el contexto, es decir, que el hombre se experimenta en la sociedad y con ello queda adscrita a la misma, así se vuelve uno con su entorno, y ahí es donde podemos ubicar la trascendencia, en la unión de sociedad-hombre, en una comunión en tanto el hombre se siente perteneciente a dicha formación social.

Ahora bien, Hegel (2008) es quien encuentra la clave de relación, al cual llama *médium* universal, o el poder de todo el pueblo; y su idea se concreta así: el hombre al actuar (“obrar” en términos hegelianos) en la sociedad se afana como *ser singular* (como *ser* individual) al mundo, esto se refiere a las necesidades como esencia natural que el individuo tiene. Así, adquiere *realidad* (con respecto a otros), realidad que se forja mediante este *médium* universal, y que se transmite, como ya se había dicho, por el lenguaje y las leyes del pueblo (sociedad-cultura). “*las leyes expresan lo que cada singular (individuo) es y hace*” dice Hegel, las reconoce para sí, identificándose con ellas y haciéndolas objetivas, y es entonces cuando solamente en el *espíritu universal* el hombre adquiere la certeza de sí mismo, y esto se consolida en lo colectivo para obtener un sinnúmero de *certezas de sí mismo*. Y así, en palabras de Hegel: “*...intuyo en todos que son para sí mismos solamente esta esencia (el espíritu universal) independiente, como lo soy yo; intuyo en ellos la libre unidad con los otros, de tal modo que ella es a través de mí lo mismo que a través de los otros; los intuyo a ellos como yo, y me intuyo a mí como ellos*” (p. 210).

Así, vemos que la trascendencia se da en tanto interiorización del mundo en mí, y en el reflejo de mí hacia el mundo, cosa que sólo es posible, como decía Kant, por medio de la intuición, esto en términos psicológicos, lo vemos expresado en la

determinación que atribuimos a la ideal de nuestro *yo*, en tanto nos percibimos dentro del espacio y el tiempo como fuerzas actuantes sin la necesidad de dar una explicación; en tanto atribuimos características -perennes- a nuestra personalidad y se va moldeando a lo largo de nuestra historia de vida. Y todo esto se encuentra “situado” en la expresión de nosotros, como si fuéramos una especie de sinécdoque que la conciencia usa para trascenderse a sí misma.

En conclusión, la cultura tiene mucho que aportar al estudio de la conciencia. Dentro del contexto histórico-cultural se desarrolla el contenido de las experiencias en las personas, por medio de la identificación de caracteres inherentes a ellas mismas y su ideología. Para Alberoni (2000) es el movimiento que se logra de las relaciones y del surgimiento de nuevos estados mentales (el autor llama a éstos “nacientes”) que generan nuevas o diversas formas de pensamiento. Así, todos aquellos actos, costumbres, tradiciones, ideologías, etc., que se expresan en la forma de hablar, en los recuerdos de las personas, en las relaciones interpersonales, constituyen la fuente secundaria para el estudio del fenómeno que nos concierne. Los procesos neuronales son la entrada para la comprensión de los niveles más complejos de la conciencia. Éstos guardan estrecha relación con todas las formas en que se manifiesta el pensamiento y acaece que dentro de tales fenómenos las formas en que la cultura es son las formas en que la conciencia se puede expresar para mantener el “orden” dentro de la *psique* humana.

Con lo expuesto en este capítulo se ha aclarado la relación que existe entre la cultura y la conciencia en tanto seres sociales, todo el bagaje informacional de ésta es proporcionado por la vida dentro de la cultura, sin la misma la conciencia no puede *ser*. El lenguaje y la ideología en este apartado se vieron como son, formas expresivas de este fenómeno con el fin de entender las características del mismo

Capítulo 4. Conciencia y Espíritu

Ya se hizo una revisión de las bases fisiológicas acerca de la formación de la conciencia y de aquellas áreas que intervienen en la formación de ésta, así mismo se hizo una descripción de lo que es la cultura y cómo ésta interviene también en el desarrollo de la misma. Se tocó el tema del arte y la espiritualidad que éste provee a la experiencia de conciencia –no consciente- del hombre. Se hizo también una exposición de los componentes que intervienen a nivel psicológico y cómo esto se forma de la relación de las dos partes antes mencionadas. Se toma como eje central la idea de un hombre bio-psico-social (cultural) para dar cabida a la representación como fenómeno constitutivo de nuestra existencia.

¿Qué tiene que ver el espíritu con la conciencia? Desde la visión de Hegel, la conciencia y el espíritu tienen mucho que ver, pues la primera es una extensión de lo segundo. En este sentido, el espíritu es la comunión del hombre con su historia, algo que acontece en lo cotidiano y en comunión con los hombres, en la unión.

Es importante precisar que se hará hincapié en las cuestiones religiosas, pues para poder entender la relación de la conciencia con la cultura no podemos prescindir de las mismas. El mundo espiritual, como se decía, es la comunión del hombre con su historia; en este sentido, la espiritualidad es esta comunión llevada a la práctica, es decir, vivir en la concomitancia de la conciencia con la cultura. La religión implica esta relación involucrando aspectos rituales o costumbres enmarcadas en una visión divina. La ideología y lo psicológico transcurren en cada momento de estas experiencias. Así, espiritualidad y religión en la práctica - hablando en términos psicológicos- no son lo mismo, su esencia –ideológicamente hablando- es la misma; es decir, ambas atienden a una comunicación con una entidad o concepto del todo abstracto. En donde se involucra estados de imaginación incongruentes con la realidad conocida como objetiva. Y de nuevo ¿Qué tiene que ver con la conciencia? En la manifestación de ésta, mucho. En su estado más elevado, la conciencia toca formas tan abstractas que distorsionan

dicha realidad; esto se conoce como alteraciones en la conciencia, y se diferencian de los trastornos por el hecho de que los primeros son inducidos. En este sentido, la ideología que la cultura nos otorga será el punto que permita entender la relación que guarda la conciencia y el espíritu.

4.1 Ideología como estructura del pensamiento dentro de la cultura

Nuestra cultura está constituida, ideológicamente, por las formas de pensamiento occidentales, específicamente, europeas. Ya se sabe de la aculturización que tuvo nuestra historia y cómo dicho suceso no permitió el desarrollo de una ideología propia, y su respectiva maduración (Yépez, 2010). Sin embargo, esto no es motivo para no tomar como verdades, incluso certezas, tales ideas introducidas. Para que se entienda mejor, el conocimiento que en cierta cultura se produce y reproduce, crea verdades que le pertenecen para el desarrollo del mismo conocimiento; así, y bajo la ideología que predomina se define lo que es real y verdadero, lo que adquiere sentido y lo que no, en resumen, es la forma básica o la esencia de la realidad (LeShan y Margenau, 1991).

Ya se ha hablado de la ideología con anterioridad, y se reconoció a ésta como la portadora y la formadora del pensamiento que permite las relaciones personales a nivel *psíquico*, y cómo, de igual manera, dirige nuestras acciones. Lo que es importante señalar aquí, es que cada cultura, por medio de la ideología, forma *psiques*, organiza la realidad de tal manera que los que pertenecen a ésta asumen lo expuesto como única verdad y visión correcta de cómo deben ser las cosas, los sujetos, por medio de las costumbres y tradiciones, por medio también de las relaciones, asumen esta realidad en su movimiento *psíquico*. De este modo, se establece una organización como respuesta a tal movimiento (LeShan y Margenau, 1991), cada movimiento genera rupturas en las antiguas relaciones.

Para poder entender qué relación guarda el espíritu y la conciencia hay que tomar en cuenta las formas en que éste (el espíritu) es abordado desde la visión

religiosa. Ahora, desde un punto de vista ideológico, en las sociedades hay dos formas de integrar la realidad. Una de ellas es la que tienen que ver con su organización social, es decir, aquella que involucra los aspectos políticos y civiles, por un lado, y por otro los concerniente a la vida religiosa, o si se quiere, mítica. Ambas en conjunto dan sustento a la visión que tendrá o tiene determinada cultura. Es preciso mencionar que tanto las instituciones políticas como las sociales se han formado sobre la base de las creencias que en la religión se han desarrollado; pues éstas tienen el poder, de una u otra manera, de actuar sobre la *psique* de las personas (Fernández *et al*, 2001), lo cual –a manera de ironía- permite la transformación –*psíquica*- en ambas direcciones, es decir, por un lado se vincula a las nuevas formas de pensar religioso –las que tienen que ver con la nueva forma de ver el mundo-, y por el otro, se vincula a la separación del pensamiento “libre” de estas ideas para dar forma a una realidad pensada agnósticamente.

En el capítulo anterior se abordó el tema de Cultura y cómo ésta da forma a las representaciones *psíquicas* que el hombre adquirirá y abstraerá a lo largo de generaciones. Ahora se pretende agregar un hecho aún más destacable, y es que, a decir de la cultura, no sirve únicamente para transmitir información a las nuevas generaciones, pues como ya se dijo, la organización de un sistema surge en demanda, de manera tanto implícita como explícita, de los conflictos o desacuerdos de cierta formación social, y en este sentido, lo que la cultura –dice Yépez (2010)- provee a grandes rasgos, no es otra cosa que el bienestar de las personas. Aquí interesa agregar un argumento que es de vital importancia al respecto de dicho bienestar, y es el mencionado por el autor citador; a saber, que las culturas tienen métodos relacionados para la producción del mencionado bienestar, sea cual sea éste, y dicho bienestar se alcanza en la transformación de las formas de vida de las formaciones sociales. Yépez hace referencia a las *poscultur*as, y son aquellas que no logran “un avance humano”, se quedan estancadas en las costumbres, las cuales –dice el autor- crean una ilusión de transmisión cultural.

Con esto llegamos al asunto de la criptomnesia, y lo que se pretende es ligar este concepto o fenómeno con la ideología, para así poder entender la dinámica del *espíritu* en virtud de la conciencia y relacionarla a la visión mítica, a la cual haremos referencia como “religión”. Es imposible rastrear o establecer un origen que especifique la formación de un pensamiento, sea cual sea éste, decía ya Durkheim en su libro *Las formas elementales de la vida religiosa* (1982), y sobre esto y lo primero mencionado en este párrafo es que se pretende dar cuenta del desarrollo de, al menos una parte, del pensamiento. La realidad que el hombre desarrolló sobre sí mismo y sobre el mundo, es antes que otra cosa, de origen religioso, la base de la filosofía y de la ciencia se ciñe sobre estos dos fenómenos, ya sea de forma antagónica o a favor, y esto se debe a que la religión comenzó a cubrir las funciones de los fenómenos sociales antes mencionados.

Ahora, y en palabras de Durkheim, “... *lo que ha sido menos destacado es que la religión no se ha limitado a enriquecer a un espíritu humano ya conformado anteriormente con un cierto número de ideas; es ella la que ha contribuido a que ese mismo espíritu se forjara*” (p. 8). Y con esto el desarrollo de la conciencia en conjunto con una ideología. De tal manera que el hombre debe a la religión gran parte del conocimiento, además que ésta ha sido la base con la que la conciencia se ha desarrollado dentro de las formas ideológicas. El mito que surgió y que se gesta entorno a la explicación de los fenómenos del mundo dio paso a una visión del mundo que permitió el surgimiento de un pensamiento que se ciñó a la conciencia, esto a su vez dio origen a una *psique* fundada en las determinaciones de los contenidos ideológicos que de las representaciones de la naturaleza se dieron. En palabras de Del Río (2016): “*dos pilares sobre los que se basa buena parte del desarrollo de la humanidad y sobre los que han vertebrado una enorme diversidad de sistemas culturales para guiar la conducta de sus miembros son la magia y la religión*” (p. 173).

Al ligar la ideología con la criptomnesia, se entiende que en las raíces de nuestros pensamientos y lo que conocemos existen nociones o formas de ideas y/o pensamientos que son esenciales y que dominan nuestra vida intelectual. Así, en nuestra cultura, que retoma el pensamiento occidental o europeo, tiende a la racionalización (LeShan y Margenau, 1991), cada una de las nociones de los conceptos que el hombre interioriza corresponden a las propiedades objetivas de las cosas (Durkheim, 1982) por medio de dicha racionalización. Tales formas ideológicas se vuelven sólidos marcos que delimitan el pensamiento, si algo las modificara todo el esquema referencial interiorizado se modificaría, y con ellos crearía algo que Zuleta (2010) nos hace notar al hablar de la tragedia, y es que al tener dos formas de pensamiento reales pero contrarios crea conflicto en la *psique*, lo que nos lleva a que la racionalización occidental no ha permitido un avance considerable, en cuanto a la conciencia se refiere, debido a que, como ya se vio, únicamente se basa en el estudio de las formas “lógicas” del pensamiento excluyendo aquellas que no son objeto de medición, en este sentido el *espíritu*.

Las formas colectivas de vida, en las que se insertan las formas de pensamiento desarrollado a lo largo del tiempo, es lo que permite el ulterior progreso del pensamiento en las nuevas generaciones (Durkheim, 1982); éstas están inscritas no sólo en el espacio y en el tiempo de la cultura en formación y desarrollo, sino que interiorizan en la *psique* de las personas y funcionan como formaciones psicológicas que se generalizan en la conciencia de las mismas; tal generalización se hace objetiva en la experiencia y en el saber de quien las vive en tanto formas de “consenso” para los hombres dentro de una misma cultura (LeShan y Margenau, 1991).

A grandes rasgos podemos notar que la conciencia se forma con base a esa ideología que da sustento al hombre que vive en sociedad; por otro lado, es ese recuerdo que permanece latente –si bien no consciente en el sentido de percatación que anteriormente hemos expuesto- de manera psicológica, de tal forma que esta interiorización sirve de guía para la formación de un yo que se

inscriba en la realidad, ya sea racional o no. Lo que aquí interesa saber es que la conciencia surge a partir de una formación *psíquica* y una ideológica en concomitancia con el desarrollo fisiológico del hombre. Pero la relación que el hombre tiene con la cultura y la cual describimos en el capítulo anterior es sólo una parte de la información que debemos conocer para poder entender todo lo que abarca la conciencia.

Como ya se dijo, al hablar de conciencia es imprescindible alejarnos de otras ideas que dan con una definición de lo que es ésta, -haciendo alusión a Braunstein *et al* (2008)- pareciera que todos saben lo que es la conciencia, pero nadie sabe definirla o conceptualizarla. Lo único que ocurre es que al entramado de formas que dictan la realidad le llamamos -para objetivarla- existencia, y ésta la adaptamos para hacerla viable, de tal manera que lo social se vuelva un esbozo de la realidad. En otras palabras, debemos esforzarnos un poco por tratar de entender cómo la conciencia se integra y se relaciona con el *alma* y el *espíritu*, y lo que estas dos entidades son entendidas o cómo serán entendidos para el ulterior desarrollo de la conciencia en términos totalmente abstractos, para más adelante explicar por qué la conciencia es una extensión del espíritu.

4.2 Alma y espíritu

Con anterioridad se había hablado de la relación que existe entre *lógica* y pensamiento *racional*, y se dijo que éste es utilizado como sinónimo de la anterior y de la manera en que es utilizado para alcanzar verdades en virtud de tan arbitraria analogía. Sin embargo, baste como justificación de este tema el hecho de que estos términos no son, en sí, sinónimos, sino que por medio de la *lógica* nos acercamos a la validez de los argumentos (Blackburn, 2001).

Pero situémonos en terrenos filosóficos para poder guiar un poco este tema. Tomemos en cuenta a Hegel, quien para él el *alma* era la parte intermedia entre lo físico y lo espiritual, en donde ésta es la parte más elevada de lo primero y se

encuentra a su vez en parte más inferior de lo espiritual. Tengamos también lo anterior como punto de partida, y es aquí donde entra el análisis de la religión y cómo ésta ha interpretado el mundo con alegorías que, en cierta medida, explican parte de la realidad.

Ahora bien, hemos dicho que nuestra cultura se basa en los dogmas occidentales, pero esto no es motivo para asumir que el pensamiento que ello impone es erróneo, sino al contrario, al estar sumergidos en una ideología, nuestros actos y pensamientos se guían y rigen por esa ideología, tanto como es equivoco pensar que no podemos vivir sin esos dogmas establecidos, como prescindir de estos conceptos –*alma* y *espíritu*- en su devenir histórico. Lo que a su vez es importante señalar es que no se dará una definición concreta, pues aún se carecen de elementos para ello, pero tratar de visualizarlos en una dinámica espacio-temporal resultaría más apropiado si lo que queremos es deducir las formas en que ambas abstracciones se presentan. Su negación y su afirmación son, al mismo tiempo, superfluas, pues ambas abstracciones constituyen la forma elemental en que el hombre se manifiesta como entidad actuante en el mundo, ellas son para sí mismas las formas en que la historia se proclama y se interioriza. Así mismo, tampoco es necesario hacer un recuento histórico de lo que estos conceptos han venido presentando para el hombre, basta con ligar ciertas experiencias y formas de pensamiento de ciertos autores para tratar de visualizar en cierta medida su complejidad.

Para nuestro pensamiento, en específico, aquel que utiliza la razón y la lógica como medio para alcanzar la verdad, *alma* y *espíritu* son lo mismo, y más aún, en nuestra cultura, por sus características, se ha distinguido, entre otras cosas, por separar materia y espíritu (Caruso, 1994). Lo que es en esencia un tanto desintegrador de los valores humanos, pues se separa también al hombre de los recursos abstractos, y de ahí que posiblemente provengan muchos de los males psicológicos que tanto se empeña en “arreglar” nuestra disciplina. Por otro lado, pareciera que los artistas han encontrado la clave de la unión de ambos

elementos, hablando exclusivamente de materia y espíritu, pues es en ésta donde se expresa la realidad tanto material como abstracta, es en el arte donde se capta el exterior para luego interiorizarlo (Muñoz, 2006), y es el arte que, en primera instancia, nos servirá de guía para entender un poco lo que son aquellos conceptos abstractos –*alma* y *espíritu*-. ¿Qué es lo que ocurre en el arte? Para poder explicar esto, hay que situarnos un poco en los ojos de quien lo experimenta, y no del espectador.

Para tratar de ubicar bien lo que se quiere dar a entender se pondrá un ejemplo. Nos situaremos en la visión hegeliana. Pensemos por un momento que hay un lugar, donde quiera que este sea, en el que llega un hombre, cualquiera que se les ocurra, este hombre ya viene cargado con las formas de culturalización, y todo lo que esto conlleva; nuestro sujeto en cuestión, pensemos que se siente solo y abrumado ante el hecho de que, como ser social, no hay con quien socializar; es aquí donde entra el *fetiché*. Van Der Leeuw (1964) explica que un *fetiché* es aquello que es cargado de “poder” en tanto objeto personal, es decir, estas cosas tienen el poder, psicológicamente hablando, de darnos consuelo.

De acuerdo con el párrafo anterior, no importa si es natural o artificial el objeto al que le atribuimos ese “poder”, siempre y cuando el sentimiento de plenitud emocional sea satisfecho, y con ello la reciprocidad hace que el objeto en cuestión se vuelva sagrado. Pero recordemos que esto es de manera personal, es decir, lo sagrado empieza en el *fetiché* que se generaliza en las esculturas que algunos llaman *tótem*. En este sentido hay que tener en cuenta que la relación que se ejerce sobre el objeto, de manera individual, por supuesto, es la base de lo que más adelante entenderemos como *alma*. Entiéndase la relación en el sentido de la dependencia que se tiene con lo que nos relacionamos, cabe destacar que, si bien un objeto *inanimado* no necesita de nosotros, en la abstracción que hacemos de éste y las propiedades que le imponemos, se crea, psicológicamente, un sentido de unificación, es decir, extrapolamos para el objeto nuestros deseos, y en virtud de nuestra necesidad de *vivir* dotamos de las mismas cualidades al objeto, de ahí

que se sienta que el objeto nos necesita.

Complementando la idea anterior, Del Río (2016) nos dice que esta relación que ejerce la religión en la conciencia se da desde pautas educativas informales. Afirma que éstas impulsan junto con los sistemas de comunicación, una remodelación profunda y sistemática de la conciencia. De acuerdo con el autor, la gestión cognitiva de lo social junto con los simbolismos opera en lo psicológico para dar forma a los fenómenos de conciencia, en donde la magia o la religión pueden ser las generadoras de tales eventos.

Con el surgimiento de los estados psicológicos viene el desarrollo de los conceptos, la interiorización del mundo en estados mentales por medio de las formaciones míticas y rituales crean una *psique* y con ello la aparición del *alma*. Hablábamos con anterioridad del símbolo cuando se expuso lo concerniente al lenguaje, y entendíamos el símbolo en relación con la afectividad. Y veíamos, junto con Luria, que los códigos o signos suscitan una serie de representaciones *psíquicas* que se hacen cada vez más complejas en el desarrollo histórico del hombre. Se retoma esta cuestión por la siguiente razón: el hombre de nuestro ejemplo anterior cuenta con un bagaje extenso de lo que su cultura hizo por él, o sea, lo dota de *psique*. Esa relación que existe en la comunicación, ya no en el lenguaje, se extiende en el hombre y lo hace partícipe de sí mismo. Para entender esto vayamos a lo que sigue: se suele pensar que en la estructura del lenguaje se encuentra la unificación de un *yo* en relación con lo que interioriza, y esto es parcialmente cierto, pero el significante y el significado denotan en el hombre acciones que van más allá del propio lenguaje, y por eso los signos son sólo uno de los elementos que se utilizan para entender la relación del hombre y el lenguaje. Pero por debajo de esto hay una relación aún más profunda, y es la comunicación; en la comunicación se alcanza un grado más elevado de realidad (Gergen, 1997), y en la relación con algo *inanimado*, el hombre alcanza un estado *psíquico* particularmente complejo.

Retomando el ejemplo de nuestro personaje ficticio, podemos ver un poco la relación que nuestro hombre ha establecido con aquel objeto al que decidió dedicarle sus emociones ante esa soledad, y con esto podemos ver o notar una interiorización que el hombre hace de lo externo, y que le da sustento a su existir, esta interiorización, individual, es lo que constituye en esencia el *alma*; y se torna individual al no tener con quien expresar ese sentir. El *alma* es lo que podemos sentir al interiorizar el mundo de manera individualizada, simbolizar al mundo para sí mismo. Ya Nietzsche decía (2006) que *“Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro, esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su ‘alma’”* (p. 109).

Pero sigamos avanzando. El poder que se transfiere puede estar ligado tanto a objetos materiales como a corporales, y esto se puede y es dado por medio de la *psique*, esto da como resultado la interiorización; ambas –*psique* y *alma*– se encuentran en medio, como veíamos con Hegel, entre el plano físico y el plano cultural, lo que distingue una de la otra, es que la segunda, al serle atribuida una fuerza “especial”, esta fuerza tiene un poder que es impersonal, y que es en menor o mayor cantidad, el cual puede perderse o conseguirse –en nuestro ejemplo, atribuirle-; este poder tiene la característica de ser independiente del hombre y superior a él (Van Der Leeuw, 1964).

Con lo anteriormente dicho tenemos entonces una forma de conciencia que es, digamos, individual y personal, una que sólo tiene o proporciona un vínculo entre nuestro hombre (o cualquier hombre) y su objeto de *fetiché*, es importante señalar que hasta aquí no hay todavía algo que podamos denominar religión, sólo la simple interacción de lo uno y lo otro. Esto deriva en un nivel superior que sólo se alcanza con la socialización. Pensemos ahora que al paso del tiempo hubo otros hombres que llegaron y nuestro primer sujeto les habló de las “bondades” de su objeto –y así mismo de lo antagónico-, y esto fue asumido como verdad y única realidad. La nueva forma de poder “anímico” que se genera adquiere un nuevo

sentido en tanto que las leyes que regirán son compartidas y unificadas. Para que la interiorización se dé a mayor escala se necesita de una creencia que pueda mediar el objeto y a las personas; esta creencia debe estar vinculada con idealización que el objeto puede y debe representar para todos los hombres en conjunto.

Con las creencias los hombres comenzarán a clasificar las cosas, ya sean reales o no; las creencias, que operan a nivel psicológico, promueven una reciprocidad de ambas partes, es decir, no sólo es el hombre quien depende de lo que cree sino que en lo que cree también depende de él (Durkheim, 1982). Así la conciencia comienza a “culturalizarse” y comienza a dar paso a la formación del *espíritu* toda vez que todo lo que constituye la base de su *alma* comience a extrapolar los ideales con los que surgió y empiece a formar parte de una colectividad que los reproducirá para su beneficio y para el de la propia cultura o sociedad. Lo que sigue una forma de organización, es decir, una forma de institucionalización que regule las creencias, ésta tendrá como fin hacer que éstas se transformen, en cierta medida en “leyes” que rijan el vivir de las personas, esto de nuevo se representa de manera psicológica. Así, las creencias se volverán comunes para tal colectividad y determinarán las prácticas de los ritos que se vuelven solidarios (Durkheim, 1982).

La función de la conciencia aquí es regular la interiorización de tales fenómenos, en otras palabras, la conciencia se apropia de aquello que se interpreta en la realidad que se establece o se promueve como certera, pues las creencias, que tienen su base en la experiencia grupal hacen que esa particularidad despoje o dote de verdad a ésta (Eagleton, 1997). Entonces el *alma* se hace fenomenológicamente posible en la medida en que las virtudes, o su opuesto, adquieren en la *pisque* vínculos emocionales que se extrapolen a las formaciones sociales.

Con nuestro ejemplo tratamos de hacer explícita la forma primera de cómo

posiblemente surja el *alma* y cómo se diferencia de la *psique* sirviéndose en todo momento de la afectividad, para después hacer notar la extrapolación de ese surgimiento a la vida en sociedad y cómo cada uno de los miembros pertenecientes a la misma llevan a cabo o se guían por sus “leyes” para dar sentido a su experiencia consciente.

Para poder ejemplificar de otra manera, retomaremos a Hegel, quien en su *Fenomenología del espíritu* nos dice que la obra y el resultado simple, es decir, la conciencia singular o individual, son la base *absoluta* y la subsistencia de todos los actos. Para él, el *espíritu* es el resultado de la constante participación de todos y de su trabajo dentro de la historia, que se expresa en el *goce* –el cual es singular (individual)- que es la acción universal. Y de acuerdo con Hegel, podemos ver un poco más de cerca esta cuestión, que el *espíritu* se da en la colectividad y como tal tiende a formar parte de un todo organizado; agregando a esto el *alma* que se expresa en las individualidades interiorizadas.

Así, y de acuerdo con Durkheim (1982), el alma no es un espíritu. Según esto, y como veíamos, para que se dé ese salto –de *alma* a *espíritu*- se requiere de una transición de lo individual a lo general, que se desarrolla en concomitancia con los rituales, las costumbres y las formas de racionalizar el mundo; a decir de nuestro autor, el “*espíritu aun teniendo generalmente su residencia en una cosa determinada, puede alejarse a voluntad de ella y el hombre no puede entrar en relación con él a no ser observando precauciones rituales*” (p. 46). Entonces el *alma* debe pasar por una transformación para convertirse en *espíritu* lo cual se alcanza con el ritual y extensión en el trascurso del tiempo y en la unión con sus iguales, en una dinámica de comunidad.

Pero el *alma* y el *espíritu* tienen otra función para la conciencia, en la que se dictan las formas ontológicas en las que el hombre debe ser para sí y para los demás, estas formas están manifestadas en la ideología religiosa, y pasan a un nivel tan profundo que se diluyen en la existencia del hombre, tanto que el hombre mismo

adopta su visión y su misión dentro de los cánones de su estructura fenomenológica, y esto es algo que ya se ha visto, por ejemplo, cuando Freud habla de *inconsciente*, se refiere a las configuraciones ideológicas interiorizadas y que rigen las formas de “vida”, de nuevo, para sí y para los demás. Cuando él se refiere a algo que “dirige” nuestra “voluntad” se refiere a una racionalización internalizada, que es casi imperceptible, y que la religión, como veremos a continuación, hace ininteligible por medio de las prácticas y rituales (Eagleton, 1997).

4.3 Conciencia y religión

Como veíamos hace un momento, *alma* y *espíritu* no surgen de la nada, son el resultado de una interpretación del mundo y de la vinculación con éste; la conciencia, que se lleva a niveles tan complejos que tocan una realidad tan vívida para quien la experimenta, es susceptible de modificaciones en cada una de las etapas del desarrollo de la misma; esta modificación se expresa en la racionalización. Páginas arriba decíamos que nuestra cultura es una cultura que tiende a la racionalización y se ha hecho énfasis en esto por un hecho que se quiere mostrar a continuación: la racionalización se realiza sobre una estructura metafórica, que supone un conjunto de conceptualizaciones (Eagleton, 1997) que llevan al hombre a naturalizar aquello que se manifiesta *para sí* como la base de su *ser*. Así, la base de lo que denominábamos de una manera no cambia, sino que adquiere otro nombre, y en cierta medida, un significado alusivo al momento histórico –recordemos la criptomnesia y la ideología en conjunto-. Y con esto la veneración hacia algo no cambia, o su esencia, la de venerar-como-hombre no cambia, cambia el objeto de veneración. El hombre ya no glorifica fenómenos abstractos, sino que los extrapola a la naturaleza y es a sus leyes a quien enaltece (James, 1986).

“Si toda conciencia es conciencia de algo, si toda conciencia pide su objeto, éste no se concibe sin la vida que de entrada le confiere la misma naturaleza que el

sujeto que cobra de él... (pág. 31) nos dice Augé (1996), y esta naturaleza tiene una esencia ontológica igual que quien la concibe, de ahí que sea complicado separar las abstracciones en materia de todo lo perteneciente al mundo; así, para poder entender parte del *espíritu* del hombre en cuanto a cultura, es indispensable conocer las figuras que idolatra (Yépez, 2010). Al hacer referencia a esta cuestión resulta inevitable caer en terrenos que son imposibles soslayar, y que se deben tomar en cuenta para poder entender la conciencia y su papel en el *espíritu* en su devenir histórico dentro de las determinaciones ideológicas de la religión.

Sin religión es imposible concebir una conciencia culturalizada, cada uno de los atributos que en ella se expresan se extrapolan a ésta y surge una visión - determinada diríamos- de lo que es un *ser* y su relación con el mundo en el que habita. La organización social-autoritaria que se mencionaba, está fundamentada en aquellas "leyes" morales que sirven de sustento *psíquico* para después convertirse en ideología gracias a la conciencia, se transforman en *psicológicas* por vía de la socialización y se encarnan en el *espíritu* el cual, recordemos, son las formas vívidas de la experiencia ontológica del *alma* en colectividad, para por último fundirse una vez más a una nueva forma de conciencia *espiritualizada* (es una manera de interpretar lo que decíamos acerca de Durkheim y su *conciencia colectiva*).

Para Hegel la realidad primera del *espíritu* es la que se da en el concepto de la religión (p. 400). Y esto debe ser así, por mucho que nos empeñemos en separar al hombre de la misma; resulta inevitable aceptar que la base ontológica del *ser* transita por una serie de ideas, que se han transformado en ideales, que al separarse del hombre producen una división que se hace visible en todas las áreas del conocimiento. Esa división se origina por el propio concepto religión, que puede llevarnos por diferentes caminos, sin embargo, hay que notar una cosa, y es que el *espíritu* se encuentra primero en el concepto –ya no en la religión misma-, lo cual "promueve" o da como resultado una *psique* que se forma de manera histórica –psicohistórica nos dice Yépez (2010)-. Pero hay que entender

un poco mejor esta parte. Ya se mencionaba que el concepto, tal como lo expresaba Luria (1980), se manifiesta en la palabra, y que el hombre “*asimila automáticamente los sistemas complejos de nexos*” (p. 28). Esto lo lleva a situar las relaciones entre el objeto y su formación –conceptual- histórica “*multisecular*” que el género humano ha formado. De acuerdo con el autor, esta facultad de analizar el objeto (obsérvese que este “analizar” se hace subrepticamente) hace que se destaquen o se descarten propiedades inherentes a los objetos, y con esto se logra una relación de categorías, que como veíamos era donde se daba el significado. Pero un paso más adelante ocurre el significante, que es la extrapolación a la abstracción y es en donde se origina el sentido; los conceptos, que son fenómenos que se mueven en lo psicológico, permiten la transición a los niveles simbólicos de la conciencia, que está presente en todo este proceso.

Ante esta idea podemos ver un acontecimiento harto ponderable, y es que si no se consideran los hechos relativos a la vida religiosa como formadora de *alma* y *espíritu* “encarnados” en nuestra conciencia no se podrán visualizar las formas en que se presenta éste. Y es que, si bien existen órganos que figuran como la base material de dichos fenómenos, su sola exteriorización puede generar una dualidad que más que excluirse se complementan (Durkheim, 1982) para dar forma y sentido a nuestra ontología como especie. Y con esto se da, incluso, que lo exterior puede o pueda tener una naturaleza similar y/o ulterior a quien la concibe (Fernández *et al*, 2001; Durkheim, 1982).

Así, en la religión se vive un tipo de extrapolación del *poder-en-sí* y del *poder-para-sí* (no atendiendo a Hegel); es decir, se sabe, de una manera idealista, que el mundo está constituido por una entidad superior a la nuestra, y eso es algo que es innegable, y a lo largo del tiempo la hemos buscado por dos vías principalmente, una es la religión y la otra la ciencia, ambas son dos caras de la misma moneda, y se le ha atribuido, en cada una de ellas un nombre en común: la verdad (no se sabe si ésta existe en realidad, pero es el punto de partida, en general, de ambas partes). Sea cual sea esta forma de identificación del hombre con estas dos

formas, en la conciencia se forma una especie de división: una que ve fuera de *sí* aquel poder y una que no visualiza ese poder *para-sí*. Como decíamos anteriormente, las ideas forman una especie de armadura forrada de afectividad y de subordinación consciente –pero en un “nivel muy bajo”- que permite la ideología, esta formación de ideas se ha logrado gracias a la integración en proceso histórico del hombre, y su simiente está en la vida de la sociedad (Fromm, 2003).

Ante esto hay que tener en cuenta una cosa muy importante, a saber, que el hombre, en la religión, no adora a la naturaleza ni a los objetos de ésta, sino al poder que en ella se concibe (Van Der Leeuw, 1964). Retomando un poco nuestro ejemplo del hombre que llega a un lugar y se apropia de éste, hay que considerar que el poder al que hacemos referencia se comprueba empíricamente (Van Der Leeuw, 1964). Para poder entender esto mejor, nos guiaremos de William James, quien en *Las variedades de la experiencia religiosa* (1994), nos dice que, en las experiencias de este tipo, más que asimiladas de manera intelectual, forman parte de realidades incluidas por la percepción, en otras palabras, se experimentan de manera directa. En capítulos anteriores veíamos cómo la *razón* y la *lógica* son el fundamento necesario para poder establecer una relación causal con la realidad experimentada o vivida, y por ende, esta visión se opone a la que propone la religión, pues ésta se mueve en planos completamente diferentes a una naturaleza tangible, que sin embargo no deja de ser naturaleza en el sentido de ser inherente a nosotros. Ahora bien, el racionalismo, de acuerdo con James, sostiene que las creencias deben fundarse en razones explícitas, y son de cuatro clases:

- Principios abstractos, los cuales se pueden dar de manera definida,
- Sensaciones determinadas,
- Hipótesis dadas por las anteriores, y
- Por último, inferencia que se obtienen por la *lógica*.

Pero pronto caemos en el hecho de que cuando se trata de experiencias de este tipo, se rebasa el carácter *lógico* y *razonable* del mundo natural y se accede a uno de carácter “multidimensional”. James dice que es en la vida subconsciente donde se da esto, pero aquí se insiste en un hecho que parece no haber sido observado, y es que es en la vida consciente donde ocurre este fenómeno, sólo que, por ser de una complejidad casi incomprensible por vías concretas, pareciera que está aislada de la vida en sociedad, pero recordemos lo ideológico y cómo esto da forma y esencia a nuestra *psique*.

¿Qué papel juega este fenómeno sobre la conciencia? Siguiendo la idea del párrafo anterior, tenemos que una vez que esta forma de pensamiento se ancla en nuestra conciencia, se transforma en una forma de *lógica* que combina azarosamente –aunque no siempre es así- tanto las formas de pensamiento concreto y las formas de pensamiento abstracto, y una vez hecho esto, no hay *razón* ni *lógica* que actúen separadamente para modificar tal sentimiento – sentimiento, pues con la combinación ideológica se convierte en tal-. Esto se logra en la vida en sociedad, el hombre sabe cuál es la verdad y la vive para sí mismo. A lo largo del trabajo se ha hablado de la interiorización y exteriorización que se da en la *psique* de los hombres, esta interiorización la expresa asimismo Hegel (2011), al llamarla “*saber puro*”, y nos dice que, cuando se logra éste, la certeza se convierte en verdad, y ésta ya no se enfrenta al objeto sino que es interiorizado, derribando las barreras que se forman entre lo exterior e interior, creando, así, una unidad. Así, las creencias religiosas adquieren su verdad y su certeza en la vida en comunidad, con ellas se logra la comunión de intereses, sentimientos y pensamientos, lo que da al espíritu religioso una aparente eternidad (Fernández *et al*, 2001).

Con lo expuesto hasta el momento se ha tratado de dar una explicación del porqué la conciencia enfrenta una caracterización a niveles todavía más complejos. La conciencia se forma en la base orgánica de un ser, y se desarrolla a lo largo de la vida gracias a la culturalización, en donde la religión juega un papel

importante gracias a la colectividad (James, 1994), que configura la vida espiritual del hombre debido a su desarrollo ideológico, en donde ésta –la religión y su contenido- representa la mitad para la formación de la sociedad. El *espíritu* se generaliza en la cultura y sirve de referente ideológico a la conciencia. Así, una creencia justifica nuestra existencia, permitiendo la integración de la conciencia en función de una ideología, porque si algo es cierto, es que aunque las sociedades hablen o se expresen en *algo* que no puede tenerse sino como atributo a sí mismo, las experiencias de este tipo se fundamentan en lo empírico, de ahí que la fe tenga esta característica (Van Der Leeuw, 1964). Y por lo tanto, la idea de *Dios* adquiera las mismas dimensiones, ya que de no ser así, su contenido carecería de sustento para la vida en cultura, y por lo tanto para una conciencia ligada a ésta. Como lo dijimos capítulos atrás, la visión del mundo –del mundo occidental- supone una racionalización que se eleve por encima de una irracionalidad, pero en la *psique* debe ocurrir lo primero para ser interiorizado; así podemos ver, por ejemplo, un judeocristianismo de tipo racional (Geertz, 2005), en donde la vida en colectividad permite la formación de una conciencia propia de nuestra cultura. De tal manera que los atributos racionales de *Dios* se ciñen con la moralidad (Blackburn, 2001) y de ahí que se divida el *espíritu* en un *bien* y un *mal* que justifique su existencia. Esto se extrapola a una fuerza espiritual que no sólo se alberga en las conciencias a nivel individual, sino que se crea una “masificación” en los grupos sociales e institucionales, en el lenguaje y las naciones, que transforma y afecta la *psique* de cada persona (Rosas, s/f).

Para poder entender la conciencia en todas sus dimensiones es importante no prescindir de esta visión, pues es en parte la responsable de que nuestra conciencia sea lo que es. La religión, como fundamento ideológico, no se descarta en ningún período histórico y en ningún espacio social, las diferentes formas agnósticas se basan y se fundamentan por la presencia de una religión. De tal manera que la conciencia tendrá su referente religioso en tanto figure dentro de una cultura.

Capítulo 5. Conciencia. Un abordaje conceptual

Antes de comenzar la exposición en función de una integración de los elementos antes señalados, se hará un esbozo breve de lo que ha sido el concepto de conciencia y su origen.

Conciencia proviene del latín *Conscientia*, palabra que a su vez deriva de *Conscire*, que significa “ser consabedor” o “tener noticia de algo” pero en conjunto con otro (Rozo, 2007). Hay que tomar en cuenta otra cuestión que es de vital importancia y que a su vez ha menguado una definición y/o descripción del fenómeno conciencia o de la conciencia en sí misma; y es que hay que tener presente que un concepto está sustentado por la definición que de éste se tenga y a su vez la definición se sostiene por el concepto, lo que ocurre con la *palabra* conciencia es que el contenido mismo le sirve para hacer evidentes sus características y por lo tanto dar una interpretación o una definición de ella; sin embargo, el fenómeno en sí carece de medios explicativos que lo hagan científicamente comprobable (Manrique y Lodoño, 2012; Peralta, 2013; Lopera, 2007 y Rozo, 2007). Hay que considerar que la palabra o un concepto no es el fenómeno en sí mismo, sino lo que podría representar para ser entendido.

En este sentido, quizá el más grande problema, o al menos uno de los principales a los que se enfrentan los que estudian la conciencia es, como se dijo, hacer una conceptualización de tal fenómeno, por un lado; y por otro llevarlo o hacerlo empírico (Bunge y Ardila, 2002). Llevarlo a los terrenos conceptuales es igual a determinar cada una de sus propiedades intrínsecas de los fenómenos conscientes que establezcan su relación con momentos inherentes a la misma, así como a su forma de epifenómeno, es decir aquellas que se acompañan de la ideología. De esta forma no se excluyen las formas sociales y culturales. En la parte empírica, nos dicen Bunge y Ardila (2002), hay que identificar las partes orgánicas así como determinar los niveles a lo largo del transcurso del desarrollo individual y las variables que logran el cambio dentro de la experiencia misma

como de los entornos, es decir, no reducirla a lo únicamente acontecido dentro de las bases orgánicas; ya que como nos menciona Eagleton (1997), dentro de la visión de Marx y Engels, tratar de ver la conciencia independiente de las determinaciones sociales nos lleva a *“desvincularlas de la historia y a convertirlas en un fenómeno natural”* (p. 88). Y aunque tal evento surge como resultado, en parte, de las interacciones neuronales, la mayoría de su contenido es formado por la cultura.

Ante el problema del concepto, como bien hemos podido ver, es un asunto que nos lleva por intrincados caminos, tratar de buscar una definición que explique cada uno de los componentes, incluidos aquellos que no pertenecen al plano de la ciencia, constituye la primera barrera a derribar. Por un lado, hay que considerar que, en nuestra tradición filosófica, todo aquello que constituye un tema para la ciencia, en especial para una ciencia formal, debe ser llevado a un examen, y esta insistencia ha contribuido a la reflexión racional (Blackburn, 2001) de nuestros atributos como seres vivos. Es importante no perder de vista esta cuestión ya que, en lo anteriormente expuesto, todo aquello que no constituya o forme parte de una actividad perceptiva activa no pertenece al plano consciente. Pero no podemos afirmar que tal hecho sea verdad, pues como lo ha argumentado Damasio (2001) en sus estudios, aunque una parte del cerebro esté dañada, sigue habiendo una forma de conciencia que permite una manera de estar dentro de las experiencias que en la memoria a largo plazo se “almacenan”. Esto deja ver un tipo de conciencia que se fundamenta en el sentir y el saber que se siente. Pero el concepto juega un papel preponderante en el estudio de dicha cuestión, y este concepto no ha sido otro que el de la percepción, en casi cualquier esfera en que se utilice esta palabra.

Hay que entender también que el lenguaje, en nuestros tiempos, ya es un lenguaje técnico, y éste ahora es utilizado de forma práctica (Fernández *et al*, 2001). Y nada más práctico que ver la conciencia en su forma “objetable”, por medio de la sus formas conductuales y neuronales (Lopera, 2007). Sin embargo, en los últimos

tiempos se ha visto un creciente interés del tema por otras disciplinas -como la física- que han entrado al terreno desde planteamientos cuánticos (Rozo, 2007; Manrique y Lodoño, 2012; Peralta, 2013), y esto llevaría a formas completamente diferentes de entender el tema y de conceptualizares. En este sentido, la psicología debe contemplar la visión de otras posturas, tratando fenómenos de índole no positivas para poder comprender esta experiencia en su totalidad.

La cuestión con la conciencia es su subjetividad; ésta, en tanto característica primordial (Damasio, 2004), es también una limitante respecto a su concepto; a saber, los conceptos forman parte de la realidad. Algo que es objeto dentro de los cánones científicos lo es asimismo su concepto, es decir, su operacionalidad. Como bien decía Kant, el objeto de la razón es el concepto y el objeto de lo *psicológico* es la razón. Quizá sea una de las razones del porqué de los planteamientos operacionales dentro de nuestra disciplina. Para que se pueda visualizar mejor, LeShan y Margenau (1996) explican detenidamente este asunto. Las definiciones operacionales nos dan cuenta de la realidad toda vez que éstas se incluyan dentro de la experiencia consciente, y una vez que se accede a ésta se puede hacer objetable todo consentimiento de la realidad (el ejemplo que dan los autores es el de la sensación de calor, experimentada por el dedo, se obtiene *el-darse-cuenta*, y el resultado observable, a cuantificar, es la temperatura). De acuerdo con los autores, la realidad se expresa de tal manera que existen fenómenos que se hacen presentes en la conciencia y el resultado de tal relación se expresa en la situación cuantificable de los fenómenos. Y no hay forma de poder desmentir esto, hasta que llegamos a los terrenos de la conciencia, y su forma subjetiva.

Siguiendo lo anterior, tratar de vincular los estados –o el estado- subjetivo de la conciencia, al terreno de lo objetivo ha sido en realidad el problema central, ya que, según los autores citados, se carece del lenguaje apropiado para expresar las dimensiones de dichas experiencias. Sin embargo, se espera dar una aproximación que explique y describa tal fenómeno, ya que para poder intuir lo

que ocurre en la conciencia no hay que dejar de lado su contraparte, no como una en que se le excluya, sino más bien, como una que incluya y complemente el estado; así, hasta llegar a la autoconciencia. Los tres estados, al primero lo llamaremos únicamente no-consciente, la conciencia y la autoconciencia, conjugados en una definición que exprese la simultaneidad e interacción en todo momento de nuestro desarrollo y nuestro vivir, y que se incluyan como parte de un todo fenoménico vinculado al presente. De esta manera seguiremos avanzando en nuestra exposición, antes de llegar a una definición.

5.1 Diferentes formas de entender la conciencia

Otro problema que hay que enfrentar es “la función” de la conciencia. En este sentido, hay dos formas principalmente de entender la conciencia; una de ellas, hace referencia a la conciencia como el acto psicológico de darse cuenta, y la otra se refiere a la conciencia moral (Lopera, 2007). De la primera se ha hablado reiteradamente; sin embargo, cabe añadir que dicha forma de entender el fenómeno se hace objetable al atribuirle formas lógicas del conocimiento, es decir, que el hecho de percibir algo hace que inevitablemente nos guiemos de la razón para poder determinar el grado de conocimiento de tal o cual objeto, y así llevarlo a la percepción de nosotros mismos, la autoconciencia. De tal manera que si la razón “nos funciona” estaremos conscientes de lo que acontece; pero como vimos, en el arte hay formas de conciencia que se completan en la irracionalidad y logran una mayor abstracción. Con el otro punto, la conciencia moral, hay que considerar algo muy importante: el fenómeno, que se subordina a una condición positiva o negativa, hace que la forma de entender y ver el mundo sea relativa a los valores que en esa cultura o sociedad se viven.

Pero no hay que perder de vista esta cuestión moral, pues se advierte que aunque se antepone una forma valorativa a la conciencia, ésta no deja de estar sujeta a las formas de percepción, es decir, hay que darse cuenta de lo que está bien o está mal, o de lo que se debe hacer y no, para poder actuar y así formar parte del

orden y de una comunión con nuestro contexto.

Otra forma a considerar es la de la percepción íntima de nosotros mismos, como una forma de saberse a sí mismo. A decir de esto, se tiende a pensar que la conciencia “opera” únicamente dentro de nosotros, toda la actividad mental, las formas subjetivas y objetivas del hombre, tanto a nivel de sensación como de experiencia, se organizan dentro de nuestra materia, de tal suerte que, aunque haya formas de pensamiento completamente contrarias, no constituyen mundos ajenos sino que se expresan como facetas que complementan nuestra interpretación del entorno (Peralta, 2013). Así, las formas objetivas y subjetivas no están separadas, sino que en relación fluyen, lo objetivo se manifiesta en la conservación de una sociedad y lo subjetivo en su progreso (Fernández *et al*, 2001). Así, cada forma de conciencia, de acuerdo con esto, no está separada de sus formas orgánicas y su progreso evolutivo.

Un autor que ha tratado la conciencia en sus formas más complejas es Damasio, quien en su libro *Sentir lo que sucede* (2001) identifica dos tipos en los que la manifestación consciente se expresa en dos niveles, el primero nos presenta en la conciencia central, en donde el *ser* se piensa y se siente en la individualidad de conocer su propia existencia e identifica la existencia de los otros. El segundo nivel está vinculado a un tipo de experiencia fenomenológica del pasado y futuro, ésta cambia permanentemente y rige nuestras representaciones mentales, que el autor le da el nombre de Conciencia ampliada.

Por otro lado, el autor hace una descripción del *ser*, y lo ubica en tres tipos: el primero de ellos se relaciona con un concepto biológico, el segundo a una sensación biológica asociada a la percepción del cuerpo en su desarrollo –se vincula a la conciencia central-; y por último está el *ser* autobiográfico, el cual se basa en la memoria y su anticipación del futuro, se vincula con la conciencia ampliada.

Como podemos ver, y en cuanto a la revisión que hemos hecho a lo largo del estudio sobre las formas de conciencia, la primera, la conciencia central puede ser lo que Dennett llama percatación₁ y que se asocia a una forma no-consciente de nuestros actos, es decir, no verbal, la segunda, la conciencia ampliada podríamos ponerla en analogía con la percatación₂ del mismo autor, y que se vincula con niveles más complejos de dicho estado.

Hasta aquí se ha tratado de exponer las formas en que la conciencia es entendida, y si se quiere, las similitudes entre ellas. Pero los autores referidos hacen una explicación de lo que es aquella en sentido individual, es decir, lo que en el hombre ocurre para llevarse a cabo como *ser* consciente, dentro de sí mismo y en relación con los demás. Pero hay algo que se debe considerar si queremos entender las magnitudes del fenómeno, y es el hecho de que algunos autores consideran la influencia de la sociedad y la cultura como fundamento para que la conciencia se desarrolle, y otros que, aunque no hacen referencia como tal al fenómeno de la conciencia, está implícita en sus conceptos.

5.2 La conciencia en su forma objetiva

Para comenzar con este análisis hay que tener en cuenta que aunque la conciencia es un estado subjetivo, no impide que tenga su parte objetiva. Ya decíamos que objetivo y subjetivo no son opuestos sino complementarios. Sin embargo, hay que hacer notar algo: pareciera ser que en el estudio de la conciencia estas dos posturas -objetivo y subjetivo- son opuestas, y se excluyen, haciendo ver lo *no*-consciente como fuera de ella en sí misma, sin embargo, como veremos, esta parte es vital y el primer estadio por el que transita el fenómeno. Pero tratar de definir lo *no*-consciente como fuera de la conciencia es quizá el primer obstáculo que hay que superar, ya que no podría ser posible *ser* y *no-ser* conscientes al mismo tiempo. Para esto podríamos servirnos de la ideología para poder explicar eso a lo que se le llama *no*-consciente, pero no reducirla a ello,

pues no explica las formas en que se nos presenta la *psique*, o percatación no verbal. Pero sí podría explicar eso que Freud llamaba inconsciente.

Para ir delimitando nuestra exposición, hay que tener en cuenta el trabajo de la psicología. Cuando ésta estudia la conciencia ocurre una inversión que podríamos denominar fenoménica, es decir, se está de acuerdo en que es un fenómeno subjetivo, pero se trata de forma objetiva –e individualizada-, con esto el resultado no es la parte subjetiva sino la objetiva. En otras palabras, se busca por medio de la conducta y sus derivados, o posibles derivados, aquello que sirva de explicación, es decir, aquellos observables que den cuenta del fenómeno. El proceso ocurriría como sigue: se lleva a la práctica una teoría que sirve para una conceptualización, y de ahí a la reproducción metódica de lo anterior (Braunstein *et al*, 2008). Esto resulta efectivo, pues, por ejemplo, al aplicar un test, lo que se obtiene son fragmentos de la *psique* y rastros de la conciencia en sentido objetivo.

Lo anterior logra dar cuenta de algo que podría ser explicado por medios cuantificables, pero se nos dice que es lo subjetivo, cuando no es así, ya que su complemento se da principalmente o en su totalidad por la culturalización y socialización; en este sentido, lo subjetivo puede hacerse evidente por medio de la interpretación de las formas eidéticas de los fenómenos. A saber, parece ser que aquellos quienes se han percatado de esto, o quienes se han dado cuenta, son los que se involucran más con los aspectos sociales del hombre.

Uno de los autores que ha revisado esto y al parecer a profundidad, es Hegel, quien al hablar de una conciencia universal hace referencia a una conciencia ligada o vinculada a la historia del hombre. Esta conciencia contiene dentro de sí las formas en que el hombre es, y sólo es así dentro de los hombres, no fuera de ellos, la realización de la conciencia es una forma de idealización del *ser* dentro de otros *seres*. Así, la conciencia universal liga a los hombres dentro de la comunión con ellos mismos.

Otra forma de ver la conciencia en este sentido es la llamada “conciencia colectiva” de Durkheim, ésta, al igual que la anterior, está en función de las formas sociales y culturales que en el hombre devienen. La *psique* se configura de tal manera que dentro de ella se encuentran las representaciones del mundo devenido por la historia de los hombres. Capítulos atrás se mencionaba que la cultura era permanente, y esto no quiere decir que nunca cambie, sino que existen elementos que le son inherentes y que solo dentro de ellos se manifiestan las formas de la realidad, es decir, hay formas para el *estar* dentro de *sí* de la conciencia que le otorgan certeza al mundo y sólo así se vive en la colectividad, esta certeza se presenta como verdad dentro de las categorías espacio-temporales del presente. Esto es lo que Pierre Bourdieu llamaba *habitus*, según esto, son los esquemas de producción y reproducción de significación, esquemas de clasificación, de percepción y apropiación del mundo que termina con la práctica o prácticas en los lugares sociales donde se encuentran las personas. El *habitus* se encuentra allende de las acciones voluntarias debido a su constitución histórica, y proporciona el sustento, el modelo, y distingue la posición social del hombre en su singularidad.

Otro autor que también logra ver esto de la conciencia “cultural” es Fromm, quien nos habla de una “conciencia heterónoma”, que constituye las formas alienantes de la sociedad para el hombre, y la somete a las fuerzas del poder imperante. Estas formas se pueden encontrar en aquellos que involucran la ideología en sus estudios (Eagleton 1997; Braunstein *et al*, 2008; Augé, 1996, 1992; Gergen, 1997; Harris, 2013; Geertz, 2005; Freud, 1930). En donde el hombre se ve arrastrado por las determinaciones culturales y sociales. ¿A dónde se quiere llegar con esto? A lo siguiente: cuando se habla de conciencia como subjetividad, como algo propio de uno mismo –en términos coloquiales- en realidad se ignora el hecho de las categorías o representaciones ideológicas de nuestro lugar, lo que vuelve al contenido de la conciencia una cuestión compartida, y por lo tanto es posible llegar a términos objetivos al momento de su estudio.

5.3 La conciencia en su forma subjetiva

Continuando con nuestro análisis y del paso de una –o de la- conciencia objetiva a la subjetiva vamos a centrarnos en lo siguiente: líneas arriba se explicaba el significado de la palabra conciencia, que en términos generales era más o menos el saber o saberse del mundo o dentro del mundo, conocer lo que hay en él y lo que nos rodea, pero esta definición está siempre en relación de la objetividad. Esto está en función de estructuras *psíquicas* que se representan como unidad dentro de nosotros para organizar y dar sentido a los fenómenos que percibimos. Ahora bien, esta unidad es colectiva, en comunión con la cultura y la sociedad; y nótese que al hablar de comunión, nos centramos en las formas organizadas de la realidad para hacernos acreedores a nuestro sitio.

No debemos, o lo ideal sería, no involucrar a la conciencia con la moral ni con la percepción (veámos que, según Kant, cuando la percepción se une con la conciencia se crea el sentido o la forma de un *yo*), puesto que no son idénticas en sí mismas, tanto la moral como la percepción se presentan en forma de incertidumbre -que sólo mediante la colectividad puesta aquí como comunión- que sólo “funcionan” en la significación. ¿Qué quiere decir esto? Si vemos en las formas *psíquicas* la unidad del mundo, éste se representa de la siguiente manera: para saber necesitamos de los siguientes dos elementos: un significado y un significante, algo que represente aquello que en apariencia es el mundo, una vez aprendido y aprehendido esto se pasa a una forma de entendimiento que es mediado por los conceptos, éstos forman ya parte de nuestras estructuras *psíquicas* y es sólo mediante éstas que los conceptos adquieren sentido.

Todo lo antes mencionado transcurre en la experiencia como fenómenos que culminan en lo simbólico, en donde el sentimiento entra en juego para dar sustento a nuestra vida en sentido de pertenencia en el *ahora* –recuérdese, siempre en virtud del pasado y en la extrapolación al futuro-. Aquí es donde empieza el mundo en cultura, en sociedad, donde las unidades de estos dos elementos permiten el

desarrollo del *ser* en su actuar para con los otros. Veámos también que la cultura adquiere un sentido cuando lo que está en juego o lo que la hace ser es el bienestar de sus miembros, no sólo como transmisión de formas de conocimiento, sino como alegorías de tiempos venideros, y entonces la conciencia empieza a formar parte del *espíritu*. Pero de nuevo, no hay que perder de vista que esto sigue en la parte objetiva, lo que la cultura transmite es en gran medida las formas de reproducir nuestro *espíritu* para el acontecer en pro de nuestras formas de vida.

Y podemos ver el cuadro aún más general, desde las estructuras *psíquicas*, dadas y heredadas por los aspectos biológicos hasta los históricos, todo en conjunto, el cerebro es nada sin la cultura y a la inversa. Pero para poder acceder a una conciencia de tipo subjetivo hay que romper los lazos simbólicos del hombre, a fin de conocer la base de ésta. Es necesario romper las certezas de la realidad. Las características aquí mencionadas, ligan el fenómeno a los terrenos de la irracionalidad, cosa que quizá fue confundida con la idea del inconsciente, y que posiblemente se explique en lo siguiente: la irracionalidad, en ningún sentido es lo opuesto a lo racional, como veíamos con Geertz, su opuesto es en todo caso lo no-racionalizado, es decir, aquello que no ha surgido en nosotros como pensamiento, ni siquiera como idea.

Lo racional y lo irracional son complementos que se guían por la *lógica* de nuestras ideologías en el pensamiento. Lo inconsciente sería entonces algo que se encuentra entre lo irracional y la ideología y que por ser juzgado se sentencia y se subordina a represiones, esto debido a la cultura sometida a la razón. En cierto sentido, sería un término mal empleado, pues lo que se presenta es en realidad la conciencia, que se ve envuelta en los dos elementos antes mencionados. Tomemos en cuenta que las formas de la irracionalidad son las rupturas del pensamiento, en donde se quiebran las estructuras *psíquicas* del mundo, de los conceptos, tal como lo conocemos. Si se supera esto, caemos en un estado de racionalidad, digamos, superior, este estado es debido, de nuevo, a la cultura que nos inclina a la razón; nos debemos el poder de controlar nuestros pensamientos.

En este sentido tenemos que Hegel nos habla de una conciencia singular, que se libera en la muerte de la conciencia sujeta a conceptos, y Fromm nos habla de una conciencia Humanística libre de las mismas ataduras, y en comunión con el mundo.

Las formas subjetivas de la conciencia son el problema grueso de nuestro estudio, tratar de esto nos lleva por los caminos de la esencia del fenómeno, hacia una cuestión eidética, desde donde podemos llegar a esclarecer partes de la experiencia consciente. Pero este problema nos lleva a la autoconciencia. Pero antes hay que abordar otro tema que es representativo en el estudio de la conciencia, espacio y tiempo.

5.4 Conciencia en el espacio-tiempo

En esta parte se va a retomar un asunto que ha sido abordado en gran medida en nuestro estudio, a saber, la ideología. Si estudiamos demasiado ésta podemos ver que hay similitudes entre lo que es ella y la psicología, uno de los rasgos que las separa es el hecho que mientras una, la psicología, puede ser sin el sentimiento o el simbolismo, la otra requiere en gran medida de esto y de manera implícita. Pareciera que ambas son como hermanas dentro de los cánones de la vida mental.

En un estudio, que más bien es crítica, a la psicología como ciencia, Deleuze (1969) nos dice que la unidad de nuestra disciplina no es de naturaleza científica, sino que su unidad es ideológica. Eagleton (1997) nos dice que la ideología tiene que ver más con el “discurso” que con el “lenguaje” y esto es en la medida en que se presentan las interacciones, aquí planteamos que ésta tendría que ver más con una dialéctica que se vincule más con el devenir de la historia y el pensamiento que ésta conlleva; a saber, esta dialéctica que en la mente se presente no es otra cosa que el movimiento de la realidad en el mundo real, tanto en la naturaleza como en la vida de los individuos, la historia (Hegel, en Engels, 1961). En este

sentido la conciencia corresponde al momento subjetivo de la dialéctica, es decir, al momento del devenir histórico que, aunque depende de la materia, supera a ésta en sus determinaciones en tanto seres pensantes (Engels, 1961). Esta forma dialéctica es *objetiva* en cuanto a la naturaleza, pero subjetiva en cuanto al pensamiento, a la conciencia le corresponde entonces, las formas históricas que se presentan y se representan en el tiempo y el espacio.

¿A qué nos lleva todo esto? A lo siguiente: la ideología sólo puede ser en cuanto al tiempo y espacio se refiere, y dentro de estos se lleva a cabo su fenómeno *psíquico*. Y la conciencia no escapa a esta determinación. Y con esto entramos en materia del subtema. Durkheim (1982) dice que para poder acceder o disponer de los estados de conciencia hay que localizarlos en periodos de tiempo determinados. En la cultura, que al contener los elementos y/o los sentimientos de lo que está hecha la sociedad humana (Fernández *et al*, 2001), la conciencia adquiere la unidad de ésta y se funde en “las maneras de ser” de la misma.

Para Henri Delacroix (1934, en Fernández *et al*, 2001) la conciencia es la unidad de uno con el mundo, en este sentido ella se vuelve la primera realidad, de donde surge nuestra esencia pues nada puede existir fuera de ella y es gracias a la conciencia que el mundo existe. Somos conscientes, dice Kant, de nuestra existencia en tanto determinación temporal, y toda determinación temporal supone algo permanente en la percepción. Esta determinación se nos presenta a nosotros como *seres* dentro de la ideología, pues ésta genera en sí misma las figuras del pensamiento, con esto, continúa Kant, no nos conocemos por el hecho de ser conscientes de nosotros en cuanto pensantes, sino que somos conscientes de nuestra autointuición que es con respecto a la función del pensamiento. La única manera de conocer los objetos consiste en la unidad de la conciencia en relación con la intuición, “*que es donde radica el pensamiento*” (p. 366). Todo esto se logra mediante la ideología, la cual “fija” las bases de todo lo anterior. Así, la conciencia se vincula a la cultura y a las estructuras sociales en donde adquiere las cualidades específicas para *ser*.

La conciencia logra su unidad en el espacio en tanto se adhiere a los “beneficios” que éste le provee, esa unidad también se vincula al tiempo, de donde se aprehenden los sentimientos que en la sociedad se reproducen, aquí se encuentra la realidad en donde ese sentimiento le asegura la unidad espiritual (Fernández, s/f). La relación que existe entre estos dos elementos es inseparable e irreductible.

Con lo anterior vemos que el lenguaje, las costumbres y los mitos –que son representativos del espacio y del tiempo- resultan de la actividad de la *psique*, que es social -esta idea y la siguiente la seguiremos con Vygotsky (2006)-. Hace un momento se decía que la línea que separa la ideología de la psicología es muy imperceptible. De acuerdo con nuestro autor, quienes estudian la psicología social sustituyen la ideología por la psicología, y resuelve esto diciendo que la *psique* social es secundaria y surge a partir de la *psique* individual, y al igual que la conciencia, tiene dos momentos, que de acuerdo con Vygotsky (2006), para autores como Mc Dougall, Le Bon, Freud, de la *psique* individual surge, en interacción, una *psique* colectiva que es común a todos los individuos, pero –se agrega- como unidad de representación mental, que puede desvincularse de los sentimientos, pues es en la conciencia que esa unidad cobra fuerza con la afectividad en el espíritu.

Cuando Hegel en su libro *La ciencia de la lógica* (2011) nos habla de este movimiento, nos dice que la conciencia es el espíritu en tanto objeto concreto que encuentra su esencia pura en el contenido de la lógica; es decir, ocurre en y con el desarrollo de la vida, tanto natural como espiritual. Cuando ésta alcanza esta esencia logra la unidad de las colectividades (palabra que incluiremos aquí haciendo referencia al párrafo anterior) y el espíritu tiene por objeto el contenido de los *saberes* dados para la conciencia. En otras palabras, nos pensamos a nosotros mismo dentro de las esencias de la cultura, de los pensamientos que de ella aprehendemos. Así, este fenómeno es lo que para nosotros es nuestra historia dentro de nuestra unidad *psíquica* en el *espíritu*.

En cuanto al estudio de la conciencia se refiere, es preciso hacer notar lo siguiente. A saber, que el espacio y el tiempo alteran y con ello, las realidades vividas de los individuos dentro de la sociedad. En otras palabras, la conciencia modifica la realidad del *ser* en tanto que ésta se modifica con el paso del tiempo. Todo lo que está dentro de la conciencia involucra al *ser*, conocer, sentir, pensar, saber, etc., este *ser* se unifica en la *psique* y se extiende en la conciencia. Lo que ocurra dentro de una altera a la otra y viceversa. Hay que saber y entender que cuando se estudia la conciencia no sólo está en juego el resultado de los estudios sino de nuestra propia *percepción*, de nuestro *ser*. El conocimiento, que involucra a éste, lo modifica (LeShan y Margenau, 2006) y con él, ese saber.

Al parecer la ciencia convencional ignora esto, y no involucra las formas negativas de la realidad, es decir, aquello que no correspondería en este caso a la conciencia. Pero si vemos a la conciencia como un todo, éste tendría, y de hecho tiene, que incluir su negativo, lo que no es. A la ciencia pareciera importarle aquello que pertenece al conocimiento, lo necesita porque es, objetable, -o sea, objetivo- interesante y necesario (Engels, 1916). Pero la conciencia no se puede observar, ni siquiera en la conducta, lo que vale para quien es estudiado, es lo que él siente en momento en que lo siente, y como la conciencia está presente en todo momento, resulta casi imposible delimitar cuando se hace fenómeno, como si ella fuera al mismo tiempo quien la “lleva consigo”.

Para poder entender esto, hay que hacer una revisión de lo qué es la autoconciencia.

5.4.1 Autoconciencia: el prefijo “Auto”

Antes de iniciar con este análisis, hay que hacer algunas aclaraciones sobre el prefijo “auto”. Si buscamos el significado u origen de esta palabra encontramos que, literalmente, hace referencia “a sí mismo”, es decir, que algo ocurre por la propia acción de quien lo ejecuta. Este prefijo puede ser utilizado de tres maneras;

a saber, la primera es la ya mencionada antes, la segunda supone la capacidad de que algo se realice, de nuevo, por sí mismo. Y la tercera tiene que ver con características que le son impuestas a los objetos que realizan “por sí mismos” la acción. Esto nos lleva a una cuestión interesante.

Estamos acostumbrados a usar conceptos sin pensar en lo que encierran éstos, no parece resultar infructuoso hasta que llega el momento de definir en sí mismo el concepto. Y si somos más suspicaces vemos que el prefijo “auto” encierra una determinación del *ser*. ¿Qué quiere decir esto? Hemos revisado anteriormente al *ser* dentro de la cultura y la manera en que es alterado dentro de las determinaciones de la conciencia. Vemos también que el *ser* está en función de su sistema *psíquico* y cuando se altera la estructura de la conciencia se altera todo el sistema que la sostiene.

Ser no es algo que “pensemos” durante un día cotidiano, simplemente *es*. El *Ser* es “sí mismo” todo el tiempo, es decir, “auto”. Cuando decimos que la conciencia es percibir el mundo y darse cuenta de tal o cual fenómeno, o dirigir nuestras acciones y/o pensamientos hacia un fin, estamos diciendo que el *ser* es capaz, por medio de la *psique* o los fenómenos psicológicos, de hacerlo por “sí mismo”. Cuando exteriorizamos el fenómeno consciente por medio del lenguaje o cualquier otro medio, sigue siendo una “acción” sujeta a lo “auto”, a lo “sí mismo”. Es esa determinación dentro del *ser* la que nos lleva a ese momento, ya que separar y atribuir un estado en donde la conciencia sea un epifenómeno sería dualizar nuestra experiencia consciente.

Ahora bien, ocurre algo muy interesante con el concepto “autoconciencia”. Al igual que el concepto “conciencia”, carece de un sustento que lo defina. Cuando veíamos a Luria, notábamos que los conceptos tienen en ellos las formas de los conceptos que preceden al actual, es decir, las formas en que se interioriza una palabra o el contenido de esa palabra tiene, en cierto sentido, la esencia de las que surgieron (de esto ya hablamos al tocar el tema de la ideología). Pero

nuestras palabras en cuestión sólo llevan en sí mismas la representación de la percepción. No las formas elementales que le son inherentes como “conciencia” y “autoconciencia”. Veamos esto.

5.4.2 Autoconciencia como concepto

Ya vimos que cuando se habla de conciencia se consideran tres maneras de entenderla: como forma de percibir el mundo y dirigir nuestras acciones en él, como asunto moral y percibir lo que es correcto, y como un vínculo hacia el mundo espiritual. Entendiendo esto, y retomando lo expuesto párrafos arriba, tenemos que la autoconciencia puede ser cualquiera de las tres formas de representar el estado consciente pero dirigido hacia nosotros.

En este sentido, parece ser que nuestra especie es la única que cuenta verdaderamente con una autoconciencia. Y ésta le sirve principalmente para dirigir sus metas u objetivos desde el pasado hacia el futuro; así lo expresa Mestas (2013), y continúa expresando que, de acuerdo con Stuss (2001, citado por Mestas, 2013), la autoconciencia define al hombre por ser la capacidad de reflexión. Que se vincula con nuestras experiencias a lo largo de nuestro desarrollo.

La exposición que hace la autora, nos lleva por caminos autoreferenciales. Así cita a Laureys, Perrin y Brédart (2007), para quienes la autoconciencia es un proceso en el que podemos distinguir estímulos relacionados a nosotros mismos. Para Morín (2006, en Mestas, 2013) es la capacidad de dirigir la atención hacia uno mismo, sabiéndonos partícipes del medio externo. Y por último señala que Vela (1996) atribuye las causas y consecuencias de la autoconciencia a condiciones externas al organismo, y que éstas se encuentran en las formas histórico-sociales que se presentan al hombre.

Es en este estado en donde se presenta el yo. Este yo actúa en el mundo como

única forma autoconsciente, pero veremos que éste encierra otro problema. Como vimos con el *ser*; el *yo* simula la relación del hombre con el mundo con un contenido razonable, pero esta racionalidad se mueve implícita debido a la interiorización del contexto. A la interiorización del *otro*. Ya Kant había advertido esto, al decir que no hay conocimiento que no pase por los sentidos, por la capacidad de interiorizar el mundo. La visión de este autor es que el *yo* es una representación intelectual del sujeto que piensa. Lo que cabe decir aquí es lo mencionado cuando incluimos la forma cultural –occidental- de nuestra visión, en donde la razón juega un papel preponderante en toda nuestra vida mental. Y vemos con esto el detalle que surge de la interpretación de la autoconciencia. No vemos la parte de la “autoracionalización” y sustituimos el término por lo que pensamos son su equivalente; autoreflexión, autopercepción, autoreferencia, autodirigirnos; constituyen la conciencia en su esencia introspectiva, pero ninguno de ellos es autoconciencia, asumimos que pueden ser por el hecho de que nosotros parecemos los únicos seres capaces de llevar la razón por abstracciones que resultan en epifenómenos.

Lo que la racionalización -en su contenido implícito- hace por nosotros, es atribuir causas y efectos a nuestros actos *psíquicos*, esos actos se transforman –en su contenido interiorizado- en representaciones vertidas en un “sí mismo”. No todo lo que ocurre en la autoconciencia es producto de una reflexión, de hecho, tomando en cuenta las determinaciones e implicaciones de la palabra “auto”, podemos decir que la autoconciencia ocurre sin que llevemos a cabo alguna forma de pensamiento. Pero avancemos para poder entender esto.

Hegel (2011) nos dice que cuando una determinación que pertenece a tal o cual concepto de *una cosa* debe estar en realidad contenida en dicho concepto. Y la pregunta que resulta de esto es: ¿Cuál es la determinación del concepto autoconciencia? Y nótese que se habla únicamente del concepto, y también entiéndase que la autoconciencia no es una cosa. Tanto una como la otra son fenómenos que se nos presentan como inherentes a la cultura y, como se vio, se

extienden en las representaciones de la *psique*. De esto podemos entender lo siguiente: de la conciencia y la autoconciencia lo que podemos saber es el contenido que de ellas se racionaliza, más no el contenido esencial, pues ésta se vive dentro de quien la experimenta. Esto no es tan complicado como parece. Hegel, en su *Fenomenología del espíritu*, ya nos hablaba acerca de eso. “*la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*” (p. 112). De acuerdo con Hegel, la autoconciencia está determinada por otra(s) autoconciencia(s), esto hace que comprobemos la determinación de nuestro *yo* en el otro. Nos da certeza de una identidad, y confirma nuestro papel en el mundo.

Cuando estudiamos estos fenómenos, lo que hacemos es determinar la causa de nuestra existencia. Así, resulta válido llevar a cabo investigaciones que nos digan qué es la conciencia, pues en el otro podemos hallar la fórmula de lo es nuestro *ser*. A decir de la autoconciencia, tenemos que determinar que hace la diferencia con la conciencia, y por qué la primera está situada por encima de la segunda. Lo que hay tener presente es que se tiende a clasificar en niveles a los estados de conciencia, pero aquí no es la intención, ya que como dicen LeShan y Margenau (1996), hacer esto implica una relación de jerarquías, y no estamos en condiciones de decir que cualquiera de las dos sea mayor que la otra, más bien, que se complementan y ambas ejercen un papel importante en la vida física, mental y espiritual del hombre.

5.5 Conciencia y autoconciencia

De acuerdo con Lopera (2007), el aprendizaje o la experiencia, la percepción, en fin, todo fenómeno que corresponde a la *psique* se suma al contexto cultural y su forma de vida. Todo esto, en conjunto, opera “automáticamente” en nuestras acciones y pensamientos, esto requiere, según el autor, llevar a cabo un análisis de los mismos fenómenos, y aquí entra la cuestión.

Ya se ha dicho que cuando decimos conciencia se habla de percibir el mundo, que

en la conciencia se reflejan las acciones que nosotros portamos como conocedores del mundo, y este conocer el mundo se encuentra en los estados de vigilia, atención, memoria, percepción, etc.; es decir, sólo a través de este saberse se nos presenta la realidad, y se concibe uno dentro de ella. La conciencia forma una especie de enlace para conocer el mundo. La autoconciencia para conocerse a sí mismo. Ambas son percepciones dirigidas a diferentes entidades. Pero recordemos que el sufijo “auto” está dotado del *ser*, y recordemos que tanto conciencia como autoconciencia requieren al otro para llevarse a cabo. Cuando, en la primera me dirijo al otro, inmediatamente mi *yo* es partícipe de esta representación en nosotros del otro (esto es la parte fundamental en el estudio de tal fenómeno), podríamos decir que hay una determinación “auto” dentro del ser conscientes. Esto no está sujeto a la razón, simplemente ocurre, es entonces cuando se presenta el fenómeno de ser autoconscientes.

Si pudiéramos marcar una diferencia esencial entre ambos fenómenos sería la intelectualización que el *ser* lleva a cabo. Mientras en la conciencia necesariamente no ocurre esto, en la autoconciencia se realiza la interiorización del otro. Se racionaliza la existencia de otro *ser*, Hegel (2011) nos dice que la conciencia se contiene al otro; esto sirve para mediar la relación que existe entre los *seres*.

En este sentido, la autoconciencia es el resultado de esas formas de mediación, y se proyecta en la representación de un *yo* como proceso psicológico. La conciencia puede *estar* incluso durante el sueño, la autoconciencia supera a éste, se manifiesta en la realidad. La conciencia se rige, en parte, por la ideología, la autoconciencia exterioriza las figuras ideológicas.

Haciendo referencia a Pablo Fernández Christlieb acerca de la *psique*, se podría extrapolarla a la conciencia; referente a esto nos dice que no pertenece ni a las palabras ni a las cosas, sino que pertenece al punto de fundación, donde se presentan por primera vez, a la creación y al descubrimiento de unas y otras. De

acuerdo con lo anterior, la conciencia es el punto de inicio de nuestra esencia, donde se conjugan los fenómenos *psíquicos*.

La autoconciencia nos otorga una existencia en nuestro vivir. Cuando analizábamos el arte, decíamos que éste alcanza su máxima expresión en el espíritu, y que puede ser interpretable sólo en la mediación del quien lo observa y el propio objeto, como si su esencia no se encontrara en uno ni el otro, sino entre ambos, así, lo que pertenece al mundo de la conciencia es pues verificable en la explicación y unificación de las conciencias, atribuidas a las manifestaciones intersubjetivas e interobjetivas, que pasan así a las mismas formas de ésta y regresar al punto de origen para magnificar su entidad en el mundo. Christlieb nos dice –y esto es lo verdaderamente problemático- que esto no puede “*percibirse con los sentidos mecánicos de la percepción, ni tampoco aprehenderse con el intelecto: no puede verse ni decirse, sino sólo, literalmente, ‘presenciarse’*” (p. 5). Para poder entender lo que ocurre dentro de la conciencia tendríamos que recurrir al estado autoconsciente, que está dado por la intelectualización de nuestra presencia y existencia identificada en el mundo. Dada como en un yo que siente y piensa.

Retomemos un poco nuestro cuadro general: al ser seres bio-psico-culturales, el desarrollo consciente se ve afectado por lo que ocurre en la plasticidad cerebral, los fenómenos *psíquicos*, se ven influenciados por nuestra educación y aprendizaje, la *psique* es el punto medio entre lo biológico y lo cultural, y la conciencia está presente en cada una de las etapas de este crecimiento. Los enlaces neuronales crean las condiciones energéticas para que la conciencia –y en general cualquier fenómeno dentro del cerebro- se presente. Éstas se dotan de contenido abstracto para extrapolarlo al exterior y masificarlo. Veíamos también que nos movemos en dos esferas conscientes, una colectiva (universal, general, compartida por todos, que es la forma objetiva) y otra individual (interiorizada para sí y en la cual somos dueños de ella). La ideología también está presente en este devenir, y se mueve dentro los cánones afectivos.

Decíamos que las rupturas de estas simientes, llevan al *ser* a una alteración *conceptual* y de la realidad misma, que no es para nada perder la conciencia, sino que se “quiebra” nuestro “enlace” con la realidad tal cual la percibimos. Hasta aquí no parece haber, quizá, una dificultad en el estudio, y el lenguaje, y en cierto sentido, la conducta, parecen ser los únicos medios para poder “observar”, pero basados en la idea de que es percepción –en un sentido general-. El hecho de que cada quien le dé una interpretación de contenido (porque no hay una conceptualización), se debe al contenido mismo de la conciencia. Veamos de qué se trata.

En su libro *El espacio de Einstein y el cielo de Van Gogh* de LeShan y Margenau (1996) aparece una cita de Freud que valdría la pena retomar:

“Pero importa que pongamos mucho cuidado y no olvidemos que estamos tratando únicamente con analogías y que es peligroso, no sólo con los hombres sino también con los conceptos, sacarlos de la región en que tuvieron su origen y maduraron” (pág. 158).

¿Qué significa esto? La conciencia, o en este caso, el concepto conciencia, ha tenido diferentes formas de entenderse, desde los planteamientos religiosos – como veíamos- pasando de ser el objeto principal de la psicología, hasta ser relegada por carecer de fundamentos cuantificables y ser retomada de nuevo con Vygotsky (Fernández-Guardiola, *et al*, 2004), incluso siendo objeto de estudio de la ideología como disciplina (Eagleton, 1997). El concepto se ha visto tanto como adjetivo o sustantivo dependiendo el “uso” que se pretenda.

Como adjetivo, cuando se refiere a ser conscientes y como sustantivo cuando se habla de *tener* conciencia. Veremos que estas dos formas derivan una de la otra. Blackburn (2001) nos dice que en general solemos hablar de los contenidos de los conceptos en vez de los conceptos mismos o de las determinaciones que el concepto encierra. Obviamente el contenido depende del concepto, y éste depende de las estructuras conceptuales que se le otorguen al mismo. Asimismo,

Engels (1961) nos decía que el conocimiento que tenemos de las cualidades son abstracciones conceptuales de lo que intuimos de la *cosa en cuanto tal* (haciendo referencia a Kant), “*consideramos muchas cosas diferentes perceptibles por los sentidos, tomando sus cualidades comunes*” (p. 200). Las cuales se ven regidas por hipótesis. Y unas cuantas páginas adelante menciona algo que parece relevante a nuestro estudio: “*Desde el punto de vista histórico, podría tener sentido: el de que sólo podemos llegar a conocer bajo las condiciones de la época en que vivimos y dentro de los ámbitos de estas condiciones*” (p. 205).

¿Por qué es tan importante esto? La tradición ideológica que se sigue aquí continúa con Vygotsky, quien considera la conciencia como el contacto social consigo mismo, “*y el origen de su análisis debe dirigirse al estudio del niño y su relación con el entorno social y la adquisición del lenguaje*” (p. 165, Rozo, 2007). Esto no quiere decir que excluya los factores biológicos, pero el papel de los factores culturales adquiere en él una influencia aún mayor. Debemos agregar que los cambios que se efectúan a lo largo del período de una determinada cultura, propicia a los fenómenos *psíquicos* características específicas. Y con esto, los conceptos que en un tiempo eran vistos de tal manera, modifican su *esencia* y su manera de entenderles. La conciencia surge como un *ser-que-sabe-qué*, pero en estos días es común significarla de más de una manera. Esto no quiere decir que las concepciones estén mal, sino que cada una toma el sentido que le ajuste para su *significante*.

Así, conciencia y autoconciencia son dos conceptos que engendran, no por separado, las consecuencias de su tiempo, el dominio fenomenológico que en ellos se presenta se define por las propiedades de la unidad o unidades que lo constituyen, individualmente o culturalmente, esto se logra en las transformaciones e interacciones, la definición de las unidades que experimentan transformaciones o interacciones definen, a su vez, un dominio fenomenológico (Maturana, 1998). La manera en que definamos estos conceptos debe dar cuenta de las dimensiones esenciales de los fenómenos. Y si Vygotsky acierta en la

representación de la conciencia en tanto las formas sociales y culturales, tendremos que remitirnos subrepticamente a las formas extensivas y de unidad.

5.6 Conciencia como unidad

Cuando hablamos de unidad se hace referencia a una especie de interiorización del otro en nosotros; el otro, como parte del mundo, no está aislado de *mí*. Gergen (1997) hace un análisis interesante acerca de la interpretación de la historia, o las estructuras previas de comprensión. De acuerdo con él, cada etapa tiene un “horizonte de comprensión” el cual cambia a lo largo de la historia. Es muy sabido, en este sentido, que cada periodo se favorece en su tiempo, y que en otro resulta incoherente. Cuando intentamos describir ciertos fenómenos, intentando o pretendiendo comprender los intentos del pasado, lo que hacemos no es aumentar nuestro conocimiento de tales fenómenos, sino que fusionamos las perspectivas anteriores a la nuestra. ¿A dónde se quiere llegar con este argumento? Que las convenciones del pasado dependen en gran medida de las convenciones actuales. No significa que sean opuestas, sino que, en conjunto, forman la unidad de la que depende la interpretación de los fenómenos. Hablar de espiritualidad no necesariamente debe ser opuesto a la ciencia. La conciencia requiere de ambas para poder sustentarse, esa unidad le da continuidad. Ambas formas han sido mal vistas desde sus posiciones históricas; la ciencia también puede dogmatizarse en el momento de encerrarse a entender y aceptar las formas pasadas de las que surgió.

La manera en que se interpreta la conciencia está dada por la fragmentación en su conceptualización histórica, que no le permite continuidad. Cuando entendemos algo, y sabemos ese algo, lo llevamos a la expresión de la *psique*, donde se conjuga con el mundo; esto es gracias a la conciencia en forma de cultura, de espíritu, es decir, de nuestro bienestar por ese entender. Al menos es algo que Hegel tenía presente cuando nos habla de *pluralidad asumida en el uno*, en donde tenemos de referencia al otro (Ciencia de la lógica, p. 283). La conciencia

introyecta para sí las determinaciones del mundo, de tal manera que sólo existe dentro de las interrelaciones, y sólo es posible, fenomenológicamente, dentro de éstas, su devenir está en configuración de las convenciones presentes. Cuando esto se trasciende, -ya se decía que sus figuras conceptuales se rompen- se llega a una conciencia libre de estas determinaciones culturales, y se quiebra la realidad tal cual se nos presenta y se aprehende. Aquí pareciera que se retorna a un “estado elemental” de conciencia, pero no es así, ya que ahí se encuentran estructuras del mundo aprehendido, las cuales toman fuerza al ser introyectadas (no perdamos de vista que esta introyección es en sí misma, la esencia de la cultura) para nosotros en la autoconciencia, en donde más en concreto se presenta la extensión. Esta introyección se expresa en la subjetividad misma, es aquí donde la conciencia se hace manifiesta en sus formas eidéticas, en sus cualidades presentes en el vivir del hombre que se diluyen al ser racionalizadas.

En cuanto a la cultura se refiere, la unidad es entendida en la medida en que una cultura incorpora elementos de otra cultura, lo que lleva a la descomposición de la coherencia –o determinaciones- de las tradiciones vividas (Gergen, 1997). Esto no quiere decir que esta descomposición sea negativa, sino que tal incorporación debe ser introyectada para unificar nuestro yo dentro de las nuevas figuras culturales. Siguiendo esta idea, Geertz (2005) nos dice que para orientar nuestro espíritu debemos tener presentes las impresiones de las cosas, esas impresiones son, de acuerdo con él, las imágenes públicas del sentimiento, que son adquiridos en los ritos, los mitos y el arte. A esto agregaremos que nuestra unidad se da en consecuencia de nuestras maneras de aprehender el mundo (aquí no hay una buena o una mala, pues el simple hecho de introyectar el mundo ya comienza a determinar nuestra conciencia), pues nuestra historicidad nos dota de la capacidad de asumir nuevas formas de conciencia (Arciero, 2005) que se vincula a las otras individualidades para dar sustento a nuestra colectividad. Para entender la unidad de la conciencia hay que conocer el devenir histórico, pues si bien, los organismos evolucionaron de tal manera que ya en esta etapa nuestra biología es óptima para aprender y aprehender, es en la cultura donde se moldean y conllevan una

reestructuración que permite la integración de un *yo* actuante, un *yo* que resulta de la extensión.

5.7 Autoconciencia como extensión

Anteriormente habíamos dicho que la conciencia se extiende en la *psique* en tanto que ésta se manifiesta en aquella. Pero tenemos que aclarar que esta extensión es libre de las caracterizaciones de la racionalidad, es decir, en la *psique* existen fenómenos tales como memoria, atención, percepción, etc., y procesos más elaborados como la identidad, la personalidad. Pero estos no necesariamente pertenecen al campo intelectual y racional (recordemos que racional es entendido aquí como algo que ya se encuentra dentro del conocimiento, o ya se hizo accesible a los sentidos, que lo no-racional es lo que no pertenece a estos atributos; y lo irracional es lo que ya fue interiorizado y aprehendido para ser representado en la conciencia su contenido fenomenológico). Sino que, por el contrario, todo ocurre a nivel de conciencia como unidad, o lo que en otras palabras decíamos con Dennett y su percatación¹. Pues todo lo que ocurre dentro del plano de la conciencia se manifiesta en forma no-racional, racional e irracional, e involucra aspectos ideológicos, sin los cuales no sería posible una unificación.

Pero, al entrar al terreno de la autoconciencia debemos considerar la intelectualización de la misma. No quiere decir que la autoconciencia no esté dotada de las mismas características que la conciencia -hablando en sentido cultural o natural, pues estos son su límite-, sino que la autoconciencia requiere de la racionalización de los atributos conscientes para hacerse posible. La autoconciencia se eleva como un todo intelectual que unifica la relación de sus partes para constituirse (Durkheim, 1982) en un *yo* que piensa y siente.

Esta extensión –la autoconciencia- es expresa ya como proceso psicológico, pues en extrapolación de la introyección se manifiesta ese *yo* que es inherente a las estructuras ideológicas de la cultura. Su actuar está dentro de las propias

determinaciones de una intelectualización que se desprenden de la unidad. Cuando se alcanza esta unidad nos movemos en la colectividad, dentro de los cánones culturales –lo que aquí entendemos como *espíritu*- que no es otra cosa que el reflejo o la manifestación de la humanidad en nosotros, en nuestra humanidad (Alberoni, 2001). Lo que en la autoconciencia ocurre, gracias a su esencia intelectualizada, es la estandarización de los patrones sociales para que se ajusten a las determinaciones de los mismos. Cuando se quebranta tal intelectualización se logra un estado de irracionalidad que de superarse se equilibra de nuevo para dar paso a otra forma de conciencia y así alcanzar una “nueva” intelectualización, nuestra estancia en el mundo depende de una espiral que conjuga tanto las nuevas como las viejas estructuras ideológicas, de pensamiento y culturales.

Es por eso que veíamos que el contenido de la conciencia está determinado por el tiempo en que se vive. En la socialización se homogeniza la cultura y con ello la conciencia que abre los caminos para nuevas formas de autoconciencia. Este pareciera ser un pensamiento que se filtró desde Kant al referirse al tiempo, y en donde la permanencia, la sucesión y simultaneidad logran unificarse, y le agregaríamos que, en virtud de esto, la conciencia logra tal progreso en relación del tiempo y la autoconciencia le otorga un sentido al *ser* para realizarse en su desarrollo.

Conclusiones

La conciencia en toda su expresión es la unidad de uno mismo con el entorno, este “uno mismo” es el organismo actuante y en movimiento. Tal movimiento es posible gracias al afecto que dentro del hombre vive para consigo y el mundo. La conciencia está en la base del espíritu en tanto manifestación cultural latente. Ésta se eleva cuando las condiciones dicotómicas de la percepción se quiebran y dan paso a nuevas estructuras cerebrales. Cada elemento revisado es parte de un todo que nos moldea y recrea. Las neuronas transmiten y transforman energía en información y esto se logra por la socialización. El entorno es el escenario de nuestra experiencia, cada situación contiene una característica única que perdura o se pierde. El constante cambio es el movimiento que permite a la conciencia nuevas formas de manifestarse, pues ésta nunca es estática, es por eso que su comprensión y su investigación resultan complejas.

La psicología debe sumar y sumarse a las diferentes áreas del conocimiento para hacer accesible el entendimiento de la conciencia. Es importante señalar que los aspectos fenomenológicos que la conciencia presenta son los que resultan de difícil acceso a la subjetividad psicológica, ésta es la que da forma a la conciencia dentro de un marco subjetivo y esta experiencia da sustento a lo etéreo del fenómeno.

En los últimos años se ha llevado a cabo una práctica interdisciplinaria para develar los misterios que envuelven al fenómeno de la conciencia, sin embargo, el carácter cambiante de ésta es lo que hace incomprensible su entendimiento; es decir, dado que las condiciones en las que se erige la conciencia son cambiantes, ella misma adquiere estos cambios; las tecnologías, las formas de relacionarnos, las dinámicas de aprendizaje, entre otras cosas, que forman parte de la vida psicosocial y cultural del hombre, están en constante transformación y renovación. La conciencia se mueve incesantemente en un vaivén de eventos que la modifican a cada instante.

Es en este sentido que la conciencia sólo puede ser interpretada mediante sus complejos atributos fenomenológicos, es decir, aquellos que se hacen presente dentro del momento único del aquí y del ahora (recordemos que el presente está sujeto a las determinaciones del pasado respecto y en conjunto al futuro). Cada suceso consciente es representativo del instante en que ocurre y sólo dentro de éste es que se localiza el momento único de unidad.

Tal unidad consta de momentos neurológicos, histórico-culturales, ideológicos y filosóficos. Todo esto transita en el devenir de la vida social, el estudio de la conciencia debe moverse dentro de los cánones de lo cotidiano (Arciga, 2001). En este sentido, la interdisciplinariedad a la que se hace mención es asunto de suma importancia en el abordaje de un método o métodos que lleven a la psicología por caminos de inclusión. Siguiendo a Fernández Christlieb (2001), tales planteamientos consisten en elaborar teóricamente una versión de la propia realidad psíquica que concuerde con el momento cultural que se vive. Ya que como dice Zuleta (2010): *“para interpretar algo tenemos que saber cuál es su función actual, cómo está hoy interpretado objetivamente”* (p. 125).

La interpretación antes mencionada no es otra cosa que la presentada en este trabajo de la conciencia en su forma objetiva, y esta forma es la organización del mundo en el que habitamos. Es la transferencia que se obtiene del contenido cultural, esto es lo que da sentido a los eventos *psíquicos* y a la unificación de nosotros con tales contenidos y, a su vez, a la experiencia que de ellos hay en las personas. En este sentido, vemos que la conciencia es la experiencia de la unidad entre lo material, lo orgánico y lo socio-cultural en el acontecer histórico, ésta sirve de sustento a la coherencia del *ser* dentro de su contenido psicológico e ideológico.

Referencias

Alberoni, F. (2001). *El árbol de la vida*. España: Gedisa.

Arciero, G. (2005). *Estudios y diálogos sobre la identidad personal. Reflexiones sobre la experiencia humana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Augé, M. (1996). *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*. España: Gedisa.

Augé, M. (1992). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. España: Gedisa.

Barthes, R. (1993). *La aventura semiológica*. España: Paidós.

Berko, J. y Bernstein, N. (2010). *Desarrollo del lenguaje*. España: Pearson.

Belmonte, C. (2007). *Emociones y cerebro*. España: Real Academia de las Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Instituto de Neurociencias. Universidad Miguel Hernández. Vol. 101, No. 1. Págs.: 59-68.

Blackburn, S. (2001). *Pensar. Una incitación a la filosofía*. España: Paidós.

Boyano, J. (agosto, 2012). *Bases neuropsicológicas de la memoria autobiográfica*. España: Universidad de Málaga, Departamento de Psicología. Vol. 7. No. 3, págs. 98-101.

Braidot, N. (s/f). *Realidad y percepción. Los avances de la neurociencia que contribuyen a explicar ambos fenómenos*. Brain Decision, Braidot Centre, Pág. 1-13.

Braunstein, N., Pasternac, M., Benedito, G. Y Saal, F. (2008/1975). *Psicología: ideología y ciencia*. México: Siglo XXI.

Bunge, M. y Ardila, R. (2002). *Filosofía de la psicología*. México: Siglo XXI

Canet, L. (2013). *Memoria de trabajo: la estación de trabajo de nuestra mente*. Argentina: Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Psicología. Págs.: 1-14.

Capdevielle, J. (2011, noviembre, 28). *El concepto de habitus: "con Bourdieu y contra Bourdieu"*. Revista Andaluza de Ciencias Sociales, España: Anduli. No. 10, Págs.: 31-45.

Cardamone, R. (2004). *Neuropsicología del pensamiento: un enfoque histórico-social*. Buenos Aires, Argentina: Revista Psicología Científica, 16 de septiembre 2004, vol. 6, Núm. 7, pág. 1-17.

Caruso, I. (1994). *La separación de los amantes. Una fenomenología de la muerte*. México: Siglo XXI, S. A. de C. V.

Copi, I. y Cohen, C. (2013). *Introducción a la lógica*. México: Limusa.

Damasio, A. (2004). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. España: Crítica.

Del Río, P. y Álvarez, A. (2006). *Ensalmos, rezos y silogismo: la cambiante arquitectura de los sistemas de conciencia*. En Wertsch, J., Del Río, P y Álvarez, A., *La mente sociocultural: aproximaciones teóricas*. España: Fundación Infancia y Aprendizaje. Págs. 165-192.

Deleule, D. (1969). *Psicología, mito científico*. España: Anagrama.

Dennett, D. (1996). *Contenido y conciencia*. España: Gedisa. (1969)

Dennett, D. (1995). *La conciencia explicada: una teoría interdisciplinar*. España. Paidós.

Drubach, D., Benarroch, E. y Mateen, F. (Julio, 2007). *Imaginación: definición, utilidad y neurobiología*. Revista de Neurobiología, ISSN 0210-0010, Vol. 45, No. 6. Págs. 353-358.

Eagleton, T. (1997). *Ideología. Una introducción*. España: Paidós.

Echeverría, R. (2003/1994). *La ontología del lenguaje*. Chile: Dolmen Ediciones.

Edelman, G. y Tononi, G. (2005). *El universo de la conciencia. Como la materia de convierte en imaginación*. España: Crítica.

Engels, F. (1961). *Dialéctica de la naturaleza*. México: Grijalbo.

Fernández, A. M. (2007). *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y colectividades*. Argentina: Biblos.

Fernández-Guardiola, A., Díaz, J., Vargas, H., González, J., Lara, R., Escotto, A. y Grande, I. (2004). *Enfoques sobre el estudio de la conciencia*. Universidad Nacional Autónoma De México, Facultad de Estudios Superiores Zaragoza.

Fernández, P. (s/f). *La psique*. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Psicología. Departamento de Psicología Social.

Fernández, P., Javiedes, M., Arciga, S., Bustos, O., González, M. y Mendoza, J. (2001). *Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas*. México: Instituto

Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Estado de México. Centro Interdisciplinario de Investigación en Administración y Ciencias Sociales (CIIACSO).

Freud, S. (2014). *El malestar en la cultura*. España: Alianza Editorial. (1930)

Fromm, E. (2003). *Y seréis como dioses*. México: Paidós.

García, C. (2011). *Psique y disyunción*. México: Facultad de Psicología de la Universidad de Querétaro. Ciencia, pág. 23-32.

Geertz, C. (2005). *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.

Gergen, K. (1997). *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. España: Paidós.

Gluck, M., Mercado, E. y Myers, C. (2009). *Aprendizaje y memoria. Del cerebro al comportamiento*. México: Mc Graw-Hill.

Grande, I. (marzo, 2001). *La conciencia, el problema mente-materia y el problema mente-cerebro a través de la historia y el estado actual de la filosofía, la psicología y las neurociencias (un estudio crítico)*. Tesis para obtener el grado de licenciado en psicología. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Zaragoza.

Grinberg, J. (1981). *El espacio y la conciencia*. México: Trillas.

Grize, J., Apostel, L., Ladriere, J., Dubarle, D. y Piaget, J. (1979). *Lógica*. Argentina: Paidós.

Gutiérrez, M., Ball, M. y Márquez, E. (enero 25, 2008). *Signo, significado e intersubjetividad: una mirada cultural*. Educere, La Revista Venezolana de Educación, No. 43, año 12. Pág. 689-695.

Guyton, A. (1997). *Anatomía y fisiología del sistema nervioso*. Argentina: Médica Panamericana.

Hanza, K. (2008). *La estética de Kant: el arte en el ámbito de lo público*. Revista de Filosofía. Vol, 64. Págs. 49-63.

Harris, M. (2013). *Antropología cultural*. España: Alianza.

Heidegger, M. (1992). *Arte y poesía*. México: México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. (2008). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. (2011). *La ciencia de la lógica*. España: Abada Editores.

Hegel, G. (1989). *Lecciones sobre estética*. España: Ediciones Akal.

Hesse, H. (2015). *El juego de los Abalorios*. España: Alianza.

James, W. (1994). *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. España: Ediciones Península.

Kant, I. (2013). *Crítica a la razón pura*. México: Taurus.

Kant, I. (1964). *De lo sublime y lo bello*. España: Espesa Calpe.

Kandinsky, W. (1989). *De lo espiritual en el arte*. México: Premia.

LeShan, L. y Margenau, H. (1996). *El espacio de Einstein y el cielo de Van Gogh*. España: Gedisa.

Loeche, Á., Carvajal, F., Serrano, J. y Fernández, S. (diciembre, 2004). *Anales de psicología*. España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. 2004, Vol. 20, no. 2, Pág. 241-259.

Lopera, J. (Julio-diciembre, 2007). *La consciencia ¿una realidad no algorítmica?* Colombia: Universidad Católica de Colombia. Acta Colombiana de Psicología, vol. 10, núm. 2, pp. 153-167.

Luque, J. (2002). *Sobre el papel del lexicón en la emergencia y la evolución de los lenguajes naturales*. Universidad de Granada, Fundación Dialnet, No. 4, pp. 113-149.

Luria, A. (2000). *Las funciones corticales superiores del hombre*. México: Fontamara.

Luria, A. (1980). *Lenguaje y pensamiento*. España: Fontanella.

Mandal, A. (2013). *Lenguaje y el cerebro humano*. News Medical, Life, Ciencia y Medicina. Recuperado de: [http://www.news-medical.net/health/Language-and-the-Human-Brain-\(Spanish\).aspx](http://www.news-medical.net/health/Language-and-the-Human-Brain-(Spanish).aspx)

Manrique, D. y Londoño, P. (2012). *El problema de consciencia y su brecha explicativa en la psicología*. Colombia: Diversitas, Perspectivas en Psicología, vol. 8, Núm. 2, 2012, pp. 375-389.

- Maturana, H. (1985). *Biología del fenómeno social. La realidad. ¿Objetiva o construida?* España: Anthropos, Págs. 3-18.
- Maturana, H. y Varela, F. (1998). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo.* Santiago de Chile: Editorial Universitaria. Colección: El mundo de las ciencias.
- Mestas, L. (2013). *Alteraciones de la consciencia en diferentes patologías neurológicas: un estudio comparativo.* Tesis para obtener el grado de Doctora. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mestre, U. (2011). *Ideas para una psicología fenomenológica.* Universidad de Beira Interior, Portugal. Recibido: 20-08-2009, aceptado: 1-octubre-2009. Pág. 23-44.
- Morgado, I. (junio-julio, 2005). *Psicobiología del aprendizaje y la memoria.* España: Cuaderno de Información y Comunicación. Instituto de Neurociencia de la Universidad Autónoma de Barcelona. Pág. 221-233.
- Morales, J. (2009). *Un estudio sobre la atención visual a través del Tova en niños con déficit de atención con hiperactividad.* Tesis para obtener el título de licenciada en psicología. México: UNAM Iztacala.
- Muñoz, R. (2006). *Una reflexión filosófica sobre el arte.* España: Thémata, Revista de Filosofía, No. 36.
- Nietzsche, F. (2005). *Genealogía de la moral.* España: Alianza, sexta reimpresión.
- Noriega, J. Gutiérrez, C. (1995). *Introducción a la epistemología para psicólogos.* España: Plaza y Valdez.

Peralta-Fab, R. (noviembre-febrero, 2013). *¿Es la conciencia un tema para la ciencia?* México: Universidad Nacional Autónoma del Estado de México. Revista Ciencia Ergo Sum, Vol. 20, No. 3. Págs. 247-250.

Pinel, J. (2007). *Biopsicología*. Madrid, España: Pearson.

Rosa, A. (s/f). *¿Quién psique? Una reflexión acerca de la psicología y su objeto de estudio*. España: Universidad Autónoma de Madrid. Págs. 1-20.

Rozo, J. (2007). *El problema de la conciencia. El aporte de una visión estratégica en el siglo XXI*. España: Universidad de Sevilla, Avances de Psicología Latinoamericana/Bogotá, vol. 25, núm. 2, pp. 163-178.

Ruiz-Contreras, A. y Cansino, S. (Julio, 2005). *Neurofisiología de la interacción entre la atención y la memoria episódica. Revisión de estudios en modalidad visual*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Psicología, Revista de Neurología. Vol. 41, No. 12, Pág. 733-743.

Tirapu, j., Muñoz, J. y Pelegrín, C. (2003). *Hacia una taxonomía de la conciencia*. Revista de Neurología, Vol. 36, No. 11. Págs. 1083-1093.

Vidal, j. (diciembre, 2014). *Creencia en primera persona. Conciencia y la paradoja de Eroom*. Chile: Critica, Revista Electrónica Hispanoamericana de Filosofía. Vol. 46, No. 138, pág. 37-46.

Vygotsky, L. S. (1979). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. España: Critica.

Vygotsky, L. S. (2009). *La imaginación y el arte en la infancia*. España: Ediciones Akal.

Vygotsky, L. S. (1930). *La conciencia com problema de la psicología del comportamiento*. En Lev Semiónovich Vygotsky, *Obras Escogidas Tomo I*. Madrid: Visor. Págs. 11-18.

Vygotsky, L. S. (1930). *La psique, la conciencia, el inconsciente*. En Lev Semiónovich Vygotsky. *Obras escogidas, Tomo I*. Madrid: Visor. Págs. 55-65.

Vygotsky, L. (2006). *Psicología del arte*. España: Paidós.

Wittgenstein, L. (1995). *Sobre la certeza*. España: Gedisa.

Yépez, H. (2010). *La increíble hazaña de ser mexicano*. México: Planeta.

Zuleta, E. (2010). *Arte y filosofía*. Colombia: Hombre Nuevo.