

CONSIDERACIONES FILOSÓFICAS Y NEUROBIOLÓGICAS SOBRE LA MUTUA DEPENDENCIA ENTRE AUTOCONOCIMIENTO E INTERSUBJETIVIDAD¹

PHILOSOPHICAL AND NEUROBIOLOGICAL CONSIDERATIONS ABOUT MUTUAL DEPENDENCE BETWEEN SELF-KNOWLEDGE AND INTERSUBJECTIVITY

Gustavo A. Silva C.²

RESUMEN

En el presente artículo sostengo que además de que hay fuertes razones para considerar que en el autoconocimiento humano, como en cualquier otro tipo de conocimiento, intervienen de manera fundamental procesos intersubjetivos, también existen buenas razones para considerar que el autoconocimiento puede ser necesario para posibilitar relaciones sociales tan básicas como la comprensión del otro y el conocimiento de los demás. Mi estrategia argumentativa se concentrará en exponer la diferencia entre autoconsciencia y autoconocimiento, para, posteriormente, a través del análisis conceptual y de evidencias neurobiológicas -interpretadas desde un punto de vista fenomenológico-, demostrar la tesis defendida en el artículo, a saber: la dependencia mutua entre el autoconocimiento y ciertos procesos intersubjetivos básicos de la condición humana.

Palabras clave: autoconsciencia, autoconocimiento, intersubjetividad, neuronas espejo.

ABSTRACT

I argue that there are strong reasons to believe that in self-knowledge (as in other kind of knowledge) are involved fundamental intersubjective processes, and also that self-knowledge is necessary to enable basic social relations as understanding and knowledge of others. I will discuss the distinction between self-awareness and self-knowledge, to later prove the conclusion put forward in the article, namely the mutual dependency between self-knowledge and intersubjective processes. To prove that point, I will use neurobiological evidences (from a phenomenological point of view).

Keywords: self-awareness, self-knowledge, intersubjectivity, mirror neurons.

1 Recibido: marzo 21 de 2013. Aceptado: mayo 30 de 2013.

2 Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: gasilvac@unal.edu.co.

A pesar de que muchos científicos y filósofos han estudiado con profundidad temas como la consciencia, la autoconsciencia, la autorreflexión, el autoconocimiento y la autopercepción, la gran mayoría no ha diferenciado y delimitado debidamente dichos conceptos; definiendo en ocasiones -hay que decirlo, nada escasas- que la autoconsciencia no es más que un tipo de autoconocimiento o un conocimiento que es equiparable con la autopercepción inmediata (cf. Tugendhat, 1993). Por tal razón, considero necesario iniciar este artículo postulando una clara diferenciación entre, por lo menos, dos términos claves para nuestro tema de interés, a saber: autoconsciencia y autoconocimiento. Para esto me valdré de lo dicho por Kant en la *Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento (DT)*, segunda edición (B) de la *Crítica de la Razón Pura* y, además, de la argumentación lograda por Hoyos (2009) en el apartado Autoconsciencia y autoconocimiento del libro *Intersubjetividad. Ensayos filosóficos sobre autoconsciencia, sujeto y acción*.

Posteriormente, mostraré en qué sentido la intersubjetividad fundamenta al autoconocimiento para, por último, valiéndome de ejemplos tomados de la lingüística y de la neurociencia, demostrar de qué manera el autoconocimiento posibilita la intersubjetividad.

1. DIFERENCIA ENTRE AUTOCONSCIENCIA Y AUTOCONOCIMIENTO

1.1. Autoconsciencia

Un acto de autoconsciencia, compartiendo lo expresado por Kant en la (*DT*) (B129-B169), no implica el conocimiento de un hecho especial y fantasmagórico que difiere cualitativamente de los hechos objetivos o reales del mundo de las cosas. Más aun, siguiendo a Kant, puede decirse que un acto de esta especie no involucra ningún tipo de conocimiento, pues todo conocimiento requiere de intuiciones que se sintetizan en un acto de autoconsciencia (apercepción), sin esa materia prima de las intuiciones no hay conocimiento, a lo sumo mero pensamiento sin contenido experiencial (B147). La autoconsciencia es simplemente una actividad de nivel superior que sintetiza o reúne una diversidad de impresiones o representaciones para unificarlas en un objeto del mundo empírico. En este sentido fundamental un acto de autoconsciencia, el "yo pienso" como lo llama Kant, es la condición formal que acompaña y posibilita todo conocimiento, incluso al autoconocimiento (B137), pero ella misma (la autoconsciencia) no puede ser conocimiento de nada, pues no se constituye con una reunión o síntesis de diversas representaciones; solo es la síntesis

misma. Explotando la imagen elaborada por Gassendi (1977) al expresar sus objeciones a la quinta meditación de Descartes, la autoconciencia es como el ojo que ve y “conoce”, pero que no se puede ver a sí mismo, no puede ser un objeto de conocimiento para sí, solo sujeto que “ve” o “conoce” a los objetos.

Por otro lado, hay un sentido, ligado con el anterior, en el que se puede decir que somos autoconcientes de lo que hacemos o decimos. En este caso, la autoconsciencia, que como dijimos antes posibilita el conocimiento de los objetos, se nos hace presente en nuestra atención. Es decir, que sobre los actos de consciencia, actividades de primer grado, se ejerce una actividad de segundo grado en la cual nos percatamos y somos conscientes (valga la redundancia) de nuestro ser consciente. Como lo afirma Hoyos (84), el proceso de aprendizaje puede claramente ejemplificar este último sentido del ser autoconciente. En este caso, cuando por ejemplo estamos aprendiendo a montar en bicicleta, concentramos nuestra atención en los movimientos que realizamos tanto de nuestras piernas, para pedalear coordinadamente, como de nuestro tronco y brazos, para equilibrar y dirigir la bicicleta. Puede decirse aquí que estamos siendo autoconcientes de nuestra actividad de aprender a montar en bicicleta, que a su vez requiere actos básicos e independientes de consciencia. Posteriormente, cuando la práctica nos haya hecho expertos en el manejo de la bicicleta, nuestra atención dejará de concentrarse en todos aquellos movimientos que implican montar en bicicleta, es decir, dejaremos de ser autoconcientes de estos para poder disfrutar del paisaje y la charla con nuestra acompañante. Sin embargo, existe la posibilidad de que una situación imprevista y fuera de lo común pueda concentrar nuevamente nuestra atención en nuestros actos y hacer que un proceso de autoconsciencia surja una vez más.

Ahora bien, este acto de autoconsciencia no es de ningún modo un tipo de conocimiento, es simplemente, como lo expresa Hoyos un “acto de exacerbación de la “consciencia de” que tiene lugar cuando tenemos que prestar atención a algo que aprendimos conscientemente” (Hoyos 84). En este sentido, la autoconsciencia no es la observación de algo y, por tanto, el conocimiento de un hecho u objeto, es más bien un mero proceso o actividad que se desarrolla sobre otras actividades o procesos y que no pretende identificar ningún tipo de objeto para constituir un conocimiento. Simplemente es un acto de atención.

Hoyos (2009) considera que este mero acto de atención no posee ninguna estructura proposicional (aunque con posterioridad se le pueda acomodar alguna), pues al efectuarse el acto de exacerbación simplemente me percató de que soy un punto de vista (un ojo que ve), de que siento, creo, pienso o

pretendo. Pero esto no es conocer algo determinado y, por lo tanto, no es en ningún sentido conocer.

1.2. Autoconocimiento

El autoconocimiento puede considerarse como la determinación o identificación de *mí* como objeto empírico. En este sentido, yo puedo conocer de mí que me apellido de tal forma, que mido tantos centímetros, que peso tantos kilos, etc. Pero, también puedo conocer que tengo un dolor de cabeza o que tengo miedo a los fantasmas. Además, a diferencia de la autoconsciencia, el autoconocimiento requiere de una estructura proposicional para identificar y determinar el objeto (reúne lo diverso en un juicio que da razón de los objetos de la experiencia), así como también requiere de una especie de auto-observación. La posibilidad del autoconocimiento es superficialmente abordada por Kant en su *Deducción Trascendental*, cuando dice:

Por consiguiente, las determinaciones del sentido interno tenemos que disponerlas en el tiempo precisamente del mismo modo según el cual disponemos en el espacio de las de los sentidos externos. Si admitimos, pues, con respecto a éstos, que sólo conocemos objetos a través de ellos en la medida en que somos externamente afectados, debemos afirmar igualmente, con respecto al sentido interno, que nos intuimos a nosotros mismos a través de él sólo según somos afectados *por nosotros mismos*. Es decir, por lo que a la intuición interna se refiere, sólo conocemos nuestro propio sujeto [como objeto] en cuanto fenómeno, no según lo que él es en sí mismo. (B156).

Pero en el autoconocimiento no hay una determinación plena y acabada del objeto, puesto que el objeto de interés, que es el "yo", está en constante cambio y construcción dada la interrelación con el mundo y especialmente con las otras personas. En este sentido, Hoyos afirma: "Cuando emprendo el conocimiento de mí mismo me objetivo en el sentido de que me hago tema para mí y, por tanto, me considero como *algo diferente* de lo que meramente es ser un punto de vista consciente" (Hoyos 86). Así pues, el autoconocimiento no pretende determinar un objeto acabado y plenamente definido de la experiencia, solamente intenta conocer un objeto -el yo empírico como diría Kant- que se encuentra en permanente cambio dada su vinculación fundamental con la experiencia social que lo construye. Por su puesto, esto es más de lo que se puede colegir de lo dicho por Kant.

1.3. Aclarando las diferencias

Como conclusión preliminar de la delimitación conceptual entre autoconsciencia y autoconocimiento que he intentado, se puede decir que en su sentido fundamental -el propuesto por Kant- la autoconsciencia siempre interviene en el conocimiento; para ser más exactos, lo constituye al ser su condición formal. Pero esto no quiere decir que ella misma (la autoconsciencia) sea un tipo particular de conocimiento. No lo puede ser, no puede ser sujeto y a la vez objeto de conocimiento, no puede ser mecanismo de síntesis de representaciones y a la vez una síntesis producida por dicho mecanismo. De la misma forma, en su sentido “común” la autoconsciencia no tiene que ver con el conocimiento de algo, pues es una mera actividad de atención exagerada y concentrada que se produce sobre otro tipo más básico de actividades denominadas actos de consciencia. Así pues, la autoconsciencia no presenta ningún tipo de estructura proposicional; no la necesita, puesto que ella misma no tiene pretensiones de conocimiento. Lo único que se puede decir de ella es que es una mera actividad que nos ubica en el mundo como llanos puntos de vista conscientes.

Por el contrario, el autoconocimiento debe tener una estructura proposicional bien definida si ha de ser considerado como conocimiento. El autoconocimiento tiene como pretensión determinar objetos de conocimiento que se identifican con mi yo. En este caso, yo me convierto, ya no en un punto de vista, sino en un objeto visto. Además, y para ser más preciso, este objeto visto puede ser considerado como un tema que está en elaboración debido a sus múltiples influencias intersubjetivas que lo cargan de historias y de perspectivas variadas. Como dice Flor Emilce Cely en su texto *La unidad del sujeto corporizado y el autoconocimiento* (en prensa) “Conocerse a sí mismo está ligado a un contexto intersubjetivo en el cual se construye el yo y se despliega un relato, una historia que cuenta quiénes somos y que está sujeta a correcciones por parte de los otros y por parte del propio sujeto” (Cely 12).

2. INFLUENCIA DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN EL AUTOCONOCIMIENTO

Conocer algo de mí mismo requiere que yo me ponga en el sitio de un objeto de conocimiento para poder ser determinado, para que yo pueda identificar las características de mi “yo empírico” que me constituyen como objeto en el mundo. Para esto, uno se debe mover en el espacio de las predicaciones y las razones, buscando con ellas la más acabada determinación de mi objeto de interés, que en este caso soy yo mismo. Pero este espacio proposicional en el

que debemos movernos para llevar a cabo el autoconocimiento es un espacio eminentemente intersubjetivo, es un espacio construido y enriquecido constantemente por nuestras interacciones sociales y es en este espacio del lenguaje en el que nos construimos como temas. En otras palabras, podemos decir que el “yo empírico” del autoconocimiento se construye esencialmente en la esfera de lo público, en el lenguaje y las convenciones. Nuestra historia se elabora principalmente por la constante influencia de los procesos intersubjetivos que intervienen en nuestra vida y son estos mismos procesos los que nos abren nuevas perspectivas de construcción de nuestro yo como tema de conocimiento.

Es bueno resaltar que este proceso de autoconocimiento, como cualquier otro tipo de conocimiento, requiere que se apliquen normas claras de verdad, objetividad y de su corroboración. Dado que al ubicarnos como objeto de conocimiento existe la posibilidad de que nuestra determinación como tal no se adecúe con la realidad, requerimos entonces de las reglas construidas en la esfera de lo público para constituir adecuadamente nuestro autoconocimiento como cualquier otro conocimiento posible.

En este sentido, la validación intersubjetiva del autoconocimiento cobra especial relevancia, ya que gracias a la esfera pública corroboramos, confirmamos o modificamos la autopercepción de mi “yo empírico”, haciéndola pasar por el ácido de la crítica y la determinación de los demás; de tal suerte que de ahí emerge un conocimiento mejor constituido en la conformación de nuestro tema o historia personal.

Podemos decir entonces que la intersubjetividad en un sentido fundamental constituye y elabora en el autoconocimiento nuestras historias personales o de identidad, y que por esta especial relación con lo intersubjetivo nuestro autoconocimiento parece más el conocimiento de temas en constante formulación que de objetos completamente definidos y determinados.

3. INFLUENCIA DEL AUTOCONOCIMIENTO EN LA INTERSUBJETIVIDAD

Además de lo anterior, considero que en algún sentido, nuestros procesos de autoconocimiento posibilitan ciertos procesos intersubjetivos muy básicos de la condición humana. Afirmo que nuestro autoconocimiento, a pesar de no ser acabado, es requerido para desarrollar adecuada y exitosamente prácticas intersubjetivas tales como el conocimiento de los otros, la comprensión de los demás y la comunicación en general.

En lo que sigue me dedicaré a exponer algunos argumentos y ejemplos elaborados a partir de dos planos o niveles distintos, el lingüístico y el neurobiológico, que desde mi argumentación apoyan esta conclusión.

3.1. Nivel lingüístico

Peter Strawson, en su conocido libro *Individuals* de 1959, pretende delimitar con claridad y precisión, desde la filosofía de la mente, el concepto de *persona*. Para esto Strawson (1959) desarrolla todo un aparataje argumentativo con el que llega a la conclusión de que el concepto de *persona* es lógicamente primitivo, en cuanto que solo al ente a quien se atribuye dicho concepto se le pueden adscribir predicados de estados de conciencia y, a la vez, predicados de características corpóreas o materiales; mientras que para las demás entidades del mundo fáctico esta doble adscripción predicativa es francamente indebida o imposible.

Para defender esta propuesta Strawson (1959) define dos clases de predicados, a saber:

- a. M-predicados: como aquellos que pueden adscribirse no únicamente a las personas, sino también a objetos materiales.
- b. P-predicados: como aquellos que se refieren a acciones, intenciones, pensamientos, sentimientos, percepciones, recuerdos y sensaciones entre otros estados psicológicos y que de ninguna manera se adscriben a objetos materiales.

Así pues, las implicaciones con respecto al carácter lógicamente primitivo del concepto de *persona* se relacionan principalmente con la forma en que empleamos los P-predicados o predicados de conciencia. Al respecto Strawson sostiene: “No hay ningún sentido en la idea de atribuir estados de conciencia a uno mismo, a menos que ya se sepa cómo atribuir algunos estados de conciencia a los demás” (Strawson 106). En este punto el filósofo inglés ilustra el modo de uso del concepto de *persona* que, dada su prioridad lógica, permite explicar la posibilidad de la autoadscripción y la alioadscripción³ de P-predicados. En otras palabras permite el autoconocimiento y el conocimiento de los otros.

Ahora bien, yendo un paso más allá en mi propuesta de posibilitar la intersubjetividad a partir del autoconocimiento, propongo seguir a Shoemaker (1968), pues considero que el tipo de P*-predicados, propuestos por este último, o predicados psicológicos que se conocen al ser instanciados en uno mismo y que son un subconjunto más primitivo lógicamente de los P-predicados, propuestos por Strawson (1959), son a su vez predicados lógicamente primitivos de predicados del tipo M-predicados o predicados corporales.

Veamos el método utilizado por Shoemaker (1968) para demostrar la prioridad lógica de los P*-predicados con relación a los M-predicados. Dicho método tiene que ver precisamente con la utilización de M-predicados en la

³ Adscripción de propiedades, características, predicados, etc., a entes distintos del que realiza tal adscripción.

autoadscripción. Por ejemplo si digo “yo estoy”, es un predicado del tipo M. Entonces decir que “yo estoy” es decir que mi cuerpo es. En este caso de autoconocimiento mi cuerpo se pone en la posición de un objeto empírico para ser conocido. Ahora bien, Shoemaker (1968) prosigue preguntándose qué significa llamar a un cuerpo mi cuerpo. En este sentido uno podría responder “mi cuerpo es el cuerpo con cuyos ojos yo veo, el cuerpo cuya boca emite sonidos cuando yo hablo, el cuerpo cuyos brazos van arriba cuando yo alzo mis brazos, etc.” (Shoemaker 92). Este ejemplo demuestra que todos los significados utilizados para explicar la frase “mi cuerpo” son empleados para determinar los usos “como objeto” del pronombre de primera persona y, lo más importante, son también ellos mismos utilizados “como sujetos” o como lo dice el autor “los *M-predicados* son míos en virtud de que están conectados de un cierto modo con los *P*-predicados* que son míos” (Shoemaker 92).

De esto se puede colegir que los *P*-predicados* son lógicamente primitivos con respecto a cualquier tipo de predicado que utilicemos para adscribir propiedades a los demás. Dado que los *P*-predicados* se definen como aquellos que se conocen cuando son instanciados en uno mismo, puede decirse que aquellos predicados sirven eminentemente para ser autoadsritos y se suponen lógicamente en los predicados que sirven a la alioadscripción.

El punto que quiero resaltar aquí, y que sigue en cierta medida la propuesta de Shoemaker (1968), es que en un sentido lingüístico es necesario que nosotros seamos capaces en primera medida de utilizar *P*-predicados* en nuestras autoadscripciones para poder ser capaces de utilizar cualquier tipo de predicados en adscripciones propias o ajenas. En este sentido, el conocimiento de los otros, depende de la posibilidad de que yo pueda adscribirme predicados, y posteriormente esto me permite, en la vida intersubjetiva, a través del comportamiento observable de los otros, adscribirle a ellos predicados que yo puedo ser capaz de autoadscribirme cuando me comporto similarmente.

Aseguro que en nuestro autoconocimiento, como objeto o tema empírico, intervienen determinaciones objetivas que deben relacionarse con intensionalidades de los otros y que, en cierto sentido, solo a partir de nuestra experiencia en esa autoadscripción de predicados podemos inferir una intencionalidad determinada en el comportamiento de los demás. Podemos adscribir *P-predicados* y *M-predicados* gracias tanto a la posibilidad como a la capacidad que tenemos de autoadscribirnos tales predicados, empezando fundamentalmente por los *P*-predicados*.

Así pues, los procesos intersubjetivos que intervienen en la comprensión de otros o el conocimiento de los demás están influidos y de alguna forma posi-

bilitados por la capacidad que tenemos de autoadscribirnos predicados, por la posibilidad que tenemos de llevar a cabo procesos de autoconocimiento.

3.2. Nivel neurobiológico

En un plano neurobiológico, pero enmarcado en la fenomenología, podemos encontrar también que nuestra capacidad de autoconocimiento permite de alguna manera fundamental el conocimiento y la comprensión de los otros, posibilitando entonces ciertos procesos claramente intersubjetivos.

En el sentido fenomenológico y de acuerdo con Maxine Sheets-Jonstone (1999), la animación es el fundamento originario del conocimiento, pues a partir de la pura actividad corporal que desarrollamos desde el vientre de nuestras madres adquirimos un conocimiento de nuestras capacidades corporales, descubriéndonos como seres animados y abriendo ante nosotros nuevas posibilidades cinético-táctiles de exploración y de darle sentido al mundo. Es decir, las posibilidades de darle sentido a la realidad son engendradas por nuestra propia experiencia cinético-táctil, o como lo sostiene Sheets-Jonstone, nuestros “yo hago” son el origen de nuestros “yo puedo” (S-J 134).

A partir de lo dicho por Sheets-Jonstone podemos interpretar ciertos experimentos neurobiológicos y sus hallazgos en torno al sistema neuro-especular del ser humano, como una evidencia experimental de la facultad cinético-táctil de los organismos animados que puede estar a la base de la comprensión de las acciones de los demás. En este sentido, podría decirse también que el automovimiento y el conocimiento de este, representado en este caso por la actividad del sistema neuro-especular, se constituye en la forma primaria, más simple y directa, para reconocer intencionalidad en las acciones de los demás, posibilitando de esta forma una importante actividad intersubjetiva relacionada con la comprensión y el entendimiento de las acciones de los otros sujetos.

Antes de ver con más detalle la propuesta de Sheets-Jonstone (1999), me parece adecuado referirme rápidamente a la teoría de las neuronas espejo.

3.2.1. Neuronas en espejo; nos movemos con los demás

En la década de los noventa del siglo pasado un equipo de neurólogos de la Universidad de Parma, Italia, con Giacomo Rizzolatti a la cabeza, descubrieron por casualidad que un grupo de neuronas ubicadas en el área F5 (ver figura 1) o circunvolución frontal inferior del cerebro de un macaco se activaban siempre que el animal realizaba una acción específica -en aquel caso, agarrar una banana-, pero también cuando el animal veía esa misma acción

realizada por otro individuo, incluso por seres humanos (*cf.* Rizzolatti, et al, 1996). Dado el comportamiento de este grupo de neuronas, Rizzolatti y su equipo las bautizaron *neuronas espejo*. Posteriores investigaciones, utilizando imágenes de resonancia magnética funcional (IRMf), simulación magnética transcraneal (TMS) y electroencefalografías (EEG), han identificado evidencias de que un sistema neuro-especular similar al hallado en el cerebro de los monos puede encontrarse también en los seres humanos, en el que el actuar y el observar se corresponden (*cf.* Blakemore & Decety, 2001; Umilita, et al. 2001; Keysers, et al. 2004; Banissy & Ward, 2007; Lahav, et al. 2007; Rakic, 2009). Aunque la actividad neuro-especular no se restringe a una sola área del cerebro humano, los científicos han identificado el área de Broca (equivalente al área F5 en los macacos) (ver figura 1) como el lugar en donde se concentra la mayor actividad de estas neuronas en los seres humanos. El área de Broca está relacionada principalmente con la percepción y producción del lenguaje, pero también, y por su cercanía, con el sistema pre-motor del ser humano.

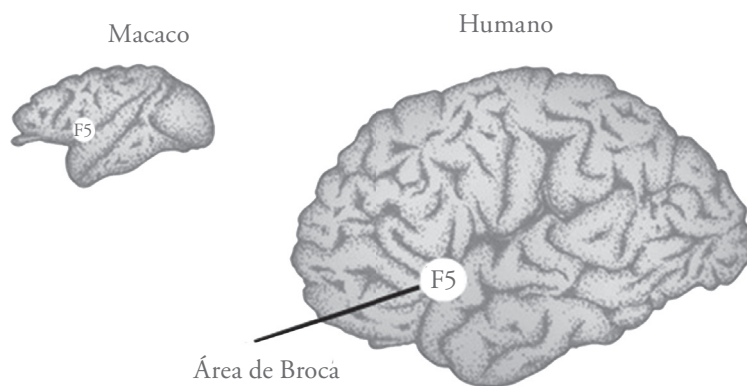


Figura 1. Ubicación del área F5 en cerebros de Macaco y Humano. Adaptado de Rakic (2009).

En términos generales, puede decirse que cuando un individuo ve a otro realizar una acción determinada, cuando ve ejecutar un proceso motriz específico, se activan en su cerebro el mismo grupo de neuronas que se han activado cuando es el mismo individuo el que realiza la acción. Cuando vemos patear un balón, nosotros mismos pateamos el balón (pero solo en el cerebro), pues nuestras neuronas se activan de la misma manera cuando vemos realizar la acción que cuando la realizamos. La diferencia simplemente radica en que cuando vemos realizar la acción se presenta un proceso de inhibición al enviar la señal a nuestro sistema nervioso periférico, es decir, que aunque la señal de movimiento se produce, nunca, o en muy pocas ocasiones, llega a nuestros nervios musculares.

Sin embargo, y como ya lo mencioné, en algunas ocasiones esta inhibición no se produce. Por ejemplo, cuando experimentamos una sacudida al ver que otra persona se ha caído o se va a caer, aunque uno mismo no esté en peligro de caerse o se haya caído. Nuestro cuerpo, por la activación de las neuronas espejo, experimenta una reacción singular. Algunos investigadores han encontrado que ciertas personas pueden experimentar la sensación de que alguien las toca, con el simple hecho de ver tocar a otra persona. Este fenómeno neurológico fue llamado por Banissy & Ward, del University College London, como sinestesia “tacto-espejo” (‘mirror-touch’ synesthesia) (Banissy & Ward 2007). Estos autores señalan que las personas que experimentan una sinestesia “tacto-espejo”, por causa de la activación de sus neuronas espejo, no solamente pueden imaginar lo que el otro siente, sino que además pueden sentir lo que el otro siente.

Estudios como los de Christian Keysers han demostrado que la corteza cerebral de un grupo de individuos reaccionó igual cuando se les tocó, que cuando vieron tocar en la misma parte del cuerpo a otra persona (Keysers, et al. 336), sin alcanzar a sentir en su propio cuerpo lo que vieron. Gracias a esto, se ha venido comprobando la existencia de un sistema neuro-especular en el cerebro humano.

Pero las neuronas espejo no se activan solamente cuando un individuo realiza o ve realizar una acción, también cuando se escucha el sonido relacionado con una acción determinada. Múltiples experimentos se han llevado a cabo para demostrar que las neuronas espejo también reaccionan con sonidos y no solamente con experiencias visuales. En este sentido, uno de los experimentos más conocidos es el realizado por los científicos de Harvard, Amir Lahav, Elliot Saltzman y Gottfried Schlaug, que enseñaron a un grupo de personas a tocar una canción de 24 segundos con cinco notas, en un teclado. Los experimentadores observaron la actividad cerebral de los individuos cuando se les hacía oír la canción ya aprendida por ellos, encontrando mayor actividad en los lóbulos frontal y parietal que están relacionados con el control del movimiento, pero también se presentó una intensa actividad en el área de Broca, mucho mayor a la detectada cuando los individuos escucharon otra canción construida con las mismas cinco notas (Lahav, et al. 310). En este último caso, aunque los individuos no estaban familiarizados con la canción, pero sí con las notas de esta, se encontró poca actividad en las áreas del cerebro anteriormente enunciadas (Lahav, et al. 311). Por otro lado, los investigadores observaron que no existió ninguna actividad cerebral en dichas áreas cuando los individuos escucharon un tercer tema que no tenía relación con los dos anteriores (Lahav, et al. 311). Los autores del estudio sostienen entonces que las neuronas espejo deben intervenir activamente en la percepción del habla. Esto, puesto que el sonido es transformado en movimiento gracias al sistema neuro-especular.

3.2.2. Nos movemos para dar sentido al mundo

Veamos con más detalle la propuesta de Sheets-Jonstone (1999) que, considero, da pie para sostener que en un sentido fenomenológico el sistema neuro-especular, comprendido como un tipo de autoconocimiento del movimiento, posibilita ciertos procesos intersubjetivos tales como la comunicación y la comprensión de los demás.

Sheets-Jonstone (1999) propone una reinterpretación a la Teoría motriz de la percepción del habla que postularon los científicos Liberman y Mattingly (1985). Estos autores sostienen que la percepción del habla se lleva a cabo en los humanos gracias a que las señales auditivas son transformadas por el oyente en gestos articulatorios que son invariantes o constantes gestuales que coinciden con las características fisiológicas y anatómicas del tracto vocal. Dichas invariantes están contenidas en un hipotético módulo cerebral, que es descrito por Liberman y Mattingly (1985) como un sintetizador del tracto vocal específico, innato e interno. Tal sintetizador contiene información sobre las características anatómicas y fisiológicas del tracto vocal y le permite al oyente distinguir entre los gestos articulatorios lingüísticamente significativos y los que no lo son (ver figura 2).

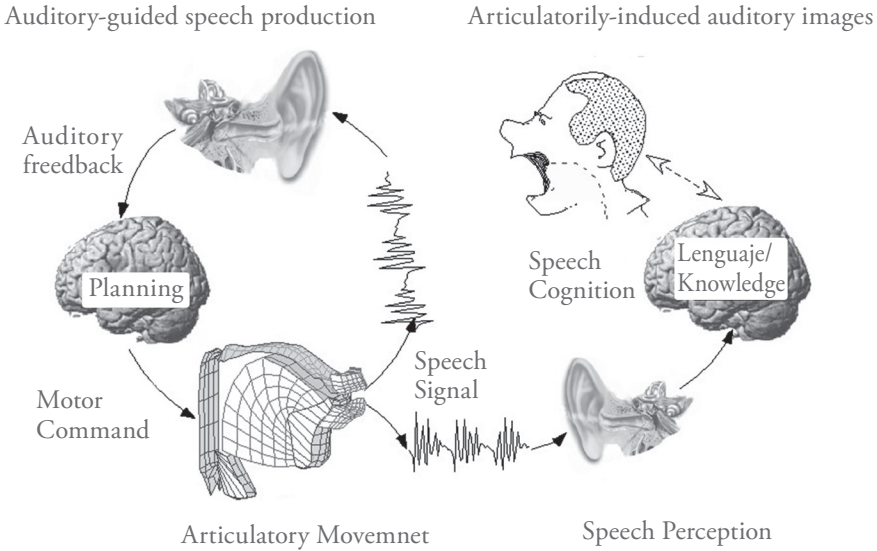


Figura 2. Representación ilustrada de la Teoría motriz de la percepción del habla⁴.

4 Esta ilustración fue tomada de la página oficial del profesor de ciencias computacionales y tecnología Jianwu Dang, investigador del Instituto para el avance de la ciencia y la tecnología del gobierno de Japón. http://www.jaist.ac.jp/profiles/info_e.php?profile_id=277&csyozyoku=12

Empero, aunque en términos generales Sheets-Jonstone (1999) está de acuerdo con la explicación dada por Liberman y Mattingly (1985) en cuanto a que la percepción del habla es un fenómeno eminentemente motriz y no auditivo o reflexivo, pues en la percepción del habla se encuentran involucrados los procesos que intervienen en su producción misma, cree que es más adecuado remplazar el paradigma explicativo cognitivo-computacional de estos dos autores por uno corporal como el que ella propone en su libro.

De esta forma Sheets-Jonstone (1999) sugiere que es posible reemplazar el complejo y confuso sintetizador tracto vocal de Liberman y Mattingly (1985) por la simple apercepción analógica de fenómenos cinético-táctiles. Para esto resalta que estamos capacitados para percibir las sensaciones cinético – táctiles y afectivas de otros, gracias a la experiencia propia de nuestra corporalidad. A partir de esto puede explicarse por qué tenemos ciertas sensaciones cuando, por ejemplo, alguien se cae o cierra la puerta de un golpe. En cada caso, aunque no llevemos a cabo nosotros mismos estas acciones, sentimos algo parecido a como si las realizáramos. Esto es para Sheets-Jonstone (1999) la presencia fáctica de la apercepción analógica que se soporta en nuestras posibilidades cinético – táctiles. Es decir, “en cada caso hacemos co-presente algo que no está en la actualidad presente sensorialmente ante nosotros” (S-J 377). Para el caso de la percepción del habla hacemos co-presentes los gestos articulatorios de otros mediante sus sonidos.

Ahora bien, mi propuesta en este punto va más allá de lo expresado por Sheets-Jonstone (1999), pues creo que se puede determinar que el sistema neuro-especular del ser humano, en tanto implica auto-movimiento y auto-conocimiento, posibilita la aparición de esta apercepción analógica, que en algunos sitios es definida por Sheets-Jonstone (1999) como el dar sentido de forma intercorporal. En otras palabras, quiero argumentar que los hallazgos neurocientíficos relacionados con las neuronas espejo suministran pruebas acerca de que el autoconocimiento fundamenta y posibilita cierto nivel básico de intersubjetividad.

3.2.3. La intersubjetividad depende del automovimiento a nivel neuronal

Así pues, recordado lo descubierto por Lahav et al. (2007), a saber que el sistema neuro-especular interviene activamente en la percepción del habla (véase sección 3.2.1 de este artículo), se puede colegir que las neuronas espejo parecen codificar una especie de plantilla motora para acciones específicas que necesariamente deben haber sido aprendidas por el individuo, para poste-

riormente ser reconocibles por él. En otras palabras, las neuronas espejo no reaccionan a ninguna experiencia visual o auditiva si previamente no se han aprendido las acciones específicas en la producción de movimiento. En este aprendizaje nos reconocemos capaces de llevar a cabo dichos movimientos, autoconocemos nuestra capacidad motriz y, por lo tanto, podemos expresar estas experiencias bajo estructuras proposicionales como cualquier otro conocimiento. Podríamos decir, entonces, que las posibilidades de reconocimiento de acciones ajenas dependen, en un sentido básico, de nuestra propia capacidad motriz y el autorreconocimiento de esta capacidad. Nuestras experiencias cinético-táctiles constituyen las posibilidades para dar sentido intersubjetivo.

Algunos investigadores han sostenido que el sistema neuro-especular le permite a los seres humanos asignar intencionalidad a los individuos que realizan una acción (*cf.* Blakemore & Decety, 2001; Keysers, et al. 2003; Umilita, et al. 2001). Según estos autores, primero se lleva a cabo el reconocimiento de una acción ajena a partir del propio movimiento, es decir, solamente cuando nos movemos neuro-especularmente podemos reconocer los movimientos ajenos (Umilita, et al. 155). Pero, solamente nos movemos neuro-especularmente si antes lo hemos hecho y aprendido físicamente. Y puesto que hemos vinculado nuestras propias intenciones a las acciones específicas realizadas previamente por nosotros, cuando reconocemos neuro-especularmente estas mismas acciones en otra persona, le asignamos automáticamente esa misma intención que anteriormente hemos vinculado a nuestra propia acción (Blakemore & Decety 563). Por ejemplo, cuando vemos que una persona levanta de una mesa un vaso con agua, le asignamos a dicha persona la intención de tomar agua para refrescarse, porque previamente en nuestras propias experiencias cuando levantamos un vaso con agua hemos querido refrescarnos tomándola (Blakemore & Decety 563).

Estamos ante un nivel básico de comprensión de las acciones de los otros, un nivel que algunos han llamado meramente empático y que solamente nos permite comprender las acciones ajenas en la medida en que nosotros mismos también las hemos realizado, en la medida en que conocemos (autoconocemos) que somos capaces de llevarlas a cabo. En este sentido, podemos afirmar que nuestras experiencias cinético-táctiles posibilitan y al mismo tiempo limitan nuestra comprensión de las acciones ajenas. Asimismo, puede decirse desde un punto de vista fenomenológico que la comprensión del otro radica en la posibilidad de conocer nuestra propia facultad cinético-táctil, en la posibilidad de un tipo de autoconocimiento.

4. CONCLUSIÓN

Podemos acoger la pertinente observación hecha por Shoemaker (1968) al final de su artículo “*Self-reference and self-awareness*”, a saber: “Existe, pienso, un importante sentido en el que cada sistema de referencias personal tiene a la persona como su punto de ancla, y esto es importante para alcanzar una comprensión de la noción de referencia y también para una comprensión de la noción de lo menta” (Shoemaker 93).

Recogiendo lo dicho en la segunda parte del presente artículo, considero que es una visión acertada interpretar el autoconocimiento como fuertemente dependiente de los procesos intersubjetivos que experimentamos en nuestras vidas. Es acertado pensar que nuestra identidad se construye día a día en medio y gracias a las relaciones intersubjetivas, reflejadas principalmente en el lenguaje y la comunicación.

Con todo, sin contraponerse con lo anterior, más bien, intentando alcanzar una visión integral y complementaria de la relación entre autoconocimiento e intersubjetividad, he intentado demostrar en la tercera parte del artículo, empleando reflexiones lingüísticas y hallazgos neurobiológicos, que hay buenas razones para pensar que es necesario un tipo básico y simple de autoconocimiento que nos posibilita interactuar con los demás mediante procesos tales como la comunicación y el dar sentido a las acciones de los otros. En otras palabras, afirmo que existe una relación mutuamente dependiente entre el autoconocimiento y ciertos procesos intersubjetivos de la condición humana.

TRABAJOS CITADOS

Blakamore, S. J. & Decety, J. “From the perception of action to the understanding of intention”. *Nature*, 2 (2001): 561-567.

Banissy, M. & Ward, J. “Mirror-touch synesthesia is linked with empathy”. *Nature Neuroscience*, 10 (2007): 815 – 816.

Dang, J. Ilustración de la Teoría motriz de la percepción del habla. http://www.jaist.ac.jp/profiles/info_e.php?profile_id=277&syozoku=12. Visitada el 13 de noviembre de 2010.

Cely, F. E. *La unidad del sujeto corporizado y el autoconocimiento*. En prensa.

Gassendi, P. “Quintas objeciones”. Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara, 1977.

- Hoyos, L. E. "Autoconsciencia y autoconocimiento". Cely & Duica. *Inter-subjetividad. Ensayos filosóficos sobre autoconsciencia, sujeto y acción*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1998.
- Keysers, C. et al. "Audiovisual mirror neuron and action recognition". *Exp Brain Research*, 153 (2003): 628-636.
- Keysers, C. et al. "A touching sight: SII/PV activation during the observation and experience of touch". *Neuron* 42, (2004): 335-346.
- Lahav, A. et al. "Action Representation of Sound: Audiomotor Recognition". *Network While Listening to Newly Acquired Actions. The Journal of Neuroscience*. 10 (2007): 308-314.
- Liberman, A. & Mattingly, I. "The motor theory of speech perception revised". *Cognition*, 21 (1985): 1-36.
- Rakic, P. "Evolution of the neocortex: a perspective from developmental biology". *Nature Reviews Neuroscience* 10, (2009): 724-735.
- Rizzolatti, G. et al. "Premotor cortex and the recognition of motor actions". *Cognitive Brain Research*, 3 (1996): 131-141.
- Sheets-Jonstone, M. *The primacy of movement*. Amsterdam/Philadelphia: Jon Benjamins Publishing Company, 1999.
- Shoemaker, S. "Self-reference and self-awareness". *Journal of Philosophy*, 65 (1968): 555-67.
- Strawson, P. F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959.
- Umilita, M. A. et al. "I know what you are doing: a neurophysiological study". *Neuron*, 31 (2001): 155-165.
- Tugendhat, E. *Autoconsciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica*. México: FCE, 1993.