REVISTA MULTIDISCIPLINAR EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS

Volumen 3, Número 2
Abril-Junio 2026

Edición Trimestral

CROSSREF PREFIX DOI: 10.71112

ISSN: 3061-7812, www.omniscens.com

Revista Multidisciplinar Epistemología de las Ciencias

Volumen 3, Número 2
abril-junio 2026

Publicación trimestral
Hecho en México

La Revista Multidisciplinar Epistemología de las Ciencias acepta publicaciones de cualquier área del conocimiento, promoviendo una plataforma inclusiva para la discusión y análisis de los fundamentos epistemológicos en diversas disciplinas. La revista invita a investigadores y profesionales de campos como las ciencias naturales, sociales, humanísticas, tecnológicas y de la salud, entre otros, a contribuir con artículos originales, revisiones, estudios de caso y ensayos teóricos. Con su enfoque multidisciplinario, busca fomentar el diálogo y la reflexión sobre las metodologías, teorías y prácticas que sustentan el avance del conocimiento científico en todas las áreas.

Contacto principal: admin@omniscens.com

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación

Se autoriza la reproducción total o parcial del contenido de la publicación sin previa autorización de la Revista Multidisciplinar Epistemología de las Ciencias siempre y cuando se cite la fuente completa y su dirección electrónica.

Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución 4.0.

Copyright © 2026: Los autores

9773061781003

Cintillo legal

Revista Multidisciplinar Epistemología de las Ciencias Vol. 3, Núm. 2, abril-junio 2026, es una publicación trimestral editada por el Dr. Moises Ake Uc, C. 51 #221 x 16B , Las Brisas, Mérida, Yucatán, México, C.P. 97144 , Tel. 9993556027, Web: https://www.omniscens.com, admin@omniscens.com, Editor responsable: Dr. Moises Ake Uc. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2024-121717181700-102, ISSN: 3061-7812, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor (INDAUTOR). Responsable de la última actualización de este número, Dr. Moises Ake Uc, fecha de última modificación, 1 abril 2026.

Revista Multidisciplinar Epistemología de las Ciencias

Volumen 3, Número 2, 2026, abril-junio

DOI: https://doi.org/10.71112/jdgge131

LA CONCIENCIA NO FLUYE: PULSA SOBRE EL MITO DE LA CONTINUIDAD

CONSCIOUSNESS DOES NOT FLOW: IT PULSES — ON THE MYTH OF CONTINUITY

Eduardo Piza

Costa Rica

DOI: https://doi.org/10.71112/jdgge131

La conciencia no fluye: pulsa Sobre el mito de la continuidad

Consciousness Does Not Flow: It Pulses — On the Myth of Continuity

Eduardo Piza[a,*]

eduardo.piza@ucr.ac.cr

https://orcid.org/0009-0003-1391-3992

[*]Autor de correspondencia: eduardo.piza@ucr.ac.cr, [a]Universidad de Costa Rica, CIMPA, Costa Rica

RESUMEN

Este artículo impugna la representación de la conciencia como flujo continuo y propone concebirla, más bien, como una manifestación intermitente: un fenómeno emergente que se articula por pulsos, bajo condiciones neurobiológicas, narrativas y sociales determinadas. Desde la física y la matemática, se cuestiona la reificación del continuo como horizonte ontológico incuestionado; desde la neurociencia, tanto los modelos de difusión global como los hallazgos relativos a microinterrupciones de la atención —entre ellos, el parpadeo atencional— convergen en sugerir que la experiencia consciente no adopta la forma de una corriente homogénea, sino la de una composición discontinua. A su vez, la filosofía contemporánea —desde la teoría de los múltiples borradores hasta la neurofenomenología— desplaza la idea del «yo» como sustancia, para entenderlo como modelo funcional y construcción narrativa. De ello se sigue que la identidad y la libertad ya no pueden fundarse en la suposición de un alma persistente, sino que deben pensarse como prácticas de memoria, deliberación y cuidado, sostenidas por tramas simbólicas e instituciones compartidas. Lejos de empobrecer la comprensión de lo humano, esta perspectiva la vuelve más exigente y más lúcida: sustituye la promesa metafísica de la permanencia por una ética de la intermitencia, finita, responsable y

laica. La tesis que orienta estas páginas puede formularse, así, con sobria radicalidad: la conciencia no fluye; pulsa.

Palabras clave: filosofía de la mente; conciencia intermitente; espacio de trabajo neuronal global; parpadeo atencional; neurofenomenología; modelo funcional del yo; identidad personal; emergencia; ensamblaje; continuo y discreto; ética laica.

ABSTRACT

This article challenges the representation of consciousness as a continuous flow and proposes, instead, that it be understood as an intermittent manifestation: an emergent phenomenon articulated in pulses under specific neurobiological, narrative, and social conditions. Drawing on physics and mathematics, it questions the reification of the continuum as an unquestioned ontological horizon; drawing on neuroscience, both global broadcast models and findings concerning micro-interruptions of attention — among them, the attentional blink — suggest that conscious experience does not take the form of a homogeneous stream, but rather of a discontinuous composition. Contemporary philosophy — from the multiple-drafts model to neurophenomenology — in turn displaces the notion of the “self” as substance, recasting it instead as a functional model and a narrative construction. It follows that identity and freedom can no longer be grounded in the supposition of a persistent soul, but must instead be conceived as practices of memory, deliberation, and care, sustained by symbolic frameworks and shared institutions. Far from impoverishing our understanding of the human, this perspective renders it more exacting and more lucid: it replaces the metaphysical promise of permanence with a secular, finite, and responsible ethics of intermittence. The guiding thesis of these pages may thus be stated with sober radicality: consciousness does not flow; it pulses.

Keywords: philosophy of mind; intermittent consciousness; global neuronal workspace; attentional blink; neurophenomenology; functional model of the self; personal identity; emergence; assembly; continuous and discrete; secular ethics.

Recibido: 18 marzo 2026 | Aceptado: 13 abril 2026 | Publicado: 14 abril 2026

1. INTRODUCCIÓN

En una parte considerable de la filosofía de la mente y de la fenomenología clásica se da por supuesto que la conciencia constituye un flujo continuo: una «corriente» o un «curso» que enlaza, sin interrupción esencial, los diversos contenidos subjetivos a lo largo del tiempo. Esta representación —articulada, con distintos matices, desde el cogito cartesiano hasta la noción husserliana de Bewusstseinsstrom, y prolongada, bajo otras inflexiones, en la fenomenología posterior, por ejemplo, en Merleau-Ponty (1945)— ha servido de sustento a concepciones decisivas de la identidad personal, de la responsabilidad moral y de la distinción entre mente y mundo. No obstante, en buena parte de la literatura contemporánea este supuesto rara vez es tematizado de manera explícita: suele operar como presupuesto de fondo, y no como una tesis que deba ser formulada y defendida por derecho propio.

El propósito de este trabajo es someter ese presupuesto a examen crítico y defender una tesis negativa: la conciencia fenoménica no constituye un flujo continuo, sino un fenómeno episódico o intermitente, cuya apariencia de continuidad depende de mecanismos de integración temporal, retención, anticipación y ensamblaje narrativo. Dicho con mayor precisión, la hipótesis central que aquí se sostiene es que la continuidad no pertenece a la estructura ontológica originaria de lo consciente, sino que emerge, en el mejor de los casos, como efecto derivado de ciertos procesos de memoria, atención y lenguaje. La fórmula que orienta estas páginas —«la conciencia no fluye: pulsa»— condensa esta toma de posición: la conciencia

comparece en episodios discretos, susceptibles de articulación más o menos coherente, pero insuficientes, por sí mismos, para constituir ese supuesto «río interior» con el que la tradición filosófica la ha representado con tanta frecuencia.

Para que esta tesis alcance una formulación mínimamente rigurosa, conviene distinguir desde el inicio varios niveles de análisis. Puede hablarse, en efecto, de continuidad en al menos tres sentidos: (i) fenoménico, esto es, el modo en que la experiencia se da o parece darse «como» continua; (ii) narrativo, en cuanto a la posibilidad de articular una historia de vida relativamente unificada; y (iii) ontológico, en lo que respecta a la postulación de una entidad o sustrato que permanezca idéntico a través del cambio. Aunque estos planos guardan entre sí relaciones evidentes, no deben confundirse. En lo que sigue, entenderé por «tesis de la continuidad» la conjunción de dos afirmaciones fuertes: (C1) que el flujo fenoménico carece de interrupciones relevantes y (C2) que dicho flujo remite, de manera directa o indirecta, a una unidad subjetiva subyacente, esto es, a un «yo» o a una «conciencia» de carácter sustancial. La crítica que aquí se desarrolla se dirige precisamente contra esta versión robusta de la continuidad.

La estrategia argumentativa será interdisciplinaria, aunque guiada en todo momento por una orientación filosófica precisa. En primer lugar, recurriré a algunos hitos de la física y de la matemática contemporáneas —Planck, Cantor y el problema del continuo— con el fin de mostrar que la noción misma de «continuidad» ha dejado de ser evidente incluso en aquellos dominios en los que tradicionalmente parecía más firme: la energía y la recta real (Cantor, 1895; Gödel, 1931; Hilbert, 1926; Planck, 1901). Sin trasladar mecánicamente los resultados de estas disciplinas a la filosofía de la mente, sostendré que sí constituyen una advertencia metodológica frente al uso acrítico de metáforas continuistas.

En segundo lugar, presentaré evidencia procedente de la neurociencia cognitiva —en particular, de los modelos de espacio de trabajo neuronal global, de los estudios sobre el

parpadeo atencional y de las investigaciones acerca de las redes asociadas al nivel de conciencia— que respalda una concepción de la experiencia consciente como resultado de igniciones o ensamblajes transitorios, antes que como un flujo uniforme (Dehaene, 2014; Mashour et al., 2020; Raymond et al., 1992). En tercer lugar, pondré estas consideraciones en diálogo con varias propuestas filosóficas contemporáneas —en especial, la teoría de los «múltiples borradores» de Dennett, el modelo del yo de Metzinger y la neurofenomenología de Varela— que cuestionan la idea de una unidad sustancial de la conciencia y proponen, en su lugar, modelos episódicos y constructivistas del «yo» (Dennett, 1991; Metzinger, 2009; Varela et al., 1991).

Finalmente, examinaré algunas consecuencias de esta perspectiva para la comprensión de la identidad personal y de la agencia. Si la conciencia es intermitente y el «yo» opera como un modelo narrativo, entonces la responsabilidad y la libertad no pueden seguir fundándose en la hipótesis de una sustancia inmutable, sino en prácticas de memoria, deliberación y cuidado, siempre situadas en cuerpos y contextos concretos. La ética que se deriva de ello resulta compatible tanto con un naturalismo fuerte como con una concepción laica de la dignidad humana.

El artículo se organiza del siguiente modo. En la sección 2 expongo, de manera sucinta, la «herida cuántica» del continuo y las dificultades lógico-matemáticas asociadas a su formalización. En la sección 3 analizo el vínculo entre finitud cognitiva y continuo, subrayando lo que esta relación sugiere para cualquier teoría de la conciencia. La sección 4 presenta el marco neurocientífico mínimo necesario para pensar la conciencia en términos de estados, contenidos y modelos del yo. La sección 5 reconstruye, de manera selectiva, la genealogía filosófica de la «fe en la continuidad», desde el cogito hasta los modelos narrativos contemporáneos. En la sección 6 desarrollo la tesis positiva de la intermitencia y del ensamblaje. La sección 7 formula y discute siete mitos asociados a la supuesta continuidad de

la conciencia. La sección 8 ofrece una conclusión sintética y esboza algunas líneas posibles para un programa de investigación que tome en serio la idea de que la conciencia no fluye, sino que pulsa.

DESARROLLO

2. Planck y la fragilidad del continuo

Para situar adecuadamente el problema de la continuidad de la conciencia, conviene recordar, aunque sea de manera esquemática, que la noción misma de «continuo» dejó de ser evidente en el ámbito de la física. A comienzos del siglo XX, la teoría clásica suponía que la energía se distribuía de manera continua en campos y sistemas; la radiación electromagnética, por ejemplo, se describía como una onda capaz de intercambiar energía en cualquier cantidad, por pequeña que esta fuese. Este marco se ajustaba al imaginario de un mundo «liso» y determinista, en el que los cambios podían modelarse mediante ecuaciones diferenciales sobre magnitudes continuas.

El trabajo de Max Planck sobre la radiación del cuerpo negro introdujo una inflexión decisiva en ese panorama. Para explicar la distribución observada empíricamente, Planck postuló que la energía intercambiada por los osciladores materiales no varía de manera arbitraria, sino en múltiplos discretos de una cantidad elemental caracterizada por la constante h (Planck, 1901). Desde un punto de vista formal, esta propuesta no implicaba abandonar toda descripción continua —las ecuaciones de campo seguían siendo diferenciales—, pero sí exigía admitir que, al menos en ciertos procesos, el intercambio de energía no es infinitesimal, sino cuantizado.

Lo relevante, en el contexto de este artículo, no es tomar partido en debates ontológicos acerca de si el mundo físico es, en último término, discreto o continuo, sino extraer de ello una consecuencia epistemológica más modesta: la continuidad dejó de ser un supuesto intocable

incluso en aquellos dominios que parecían ofrecer su mejor respaldo. El caso de la cuantización muestra que una magnitud modelada con éxito como continua a cierta escala puede exhibir, en otras condiciones, un comportamiento granular. El paso de un régimen a otro no exige un simple relevo metafórico, sino un análisis de las condiciones bajo las cuales la idealización del continuo resulta legítima.

Desde esta perspectiva, la imagen del universo como un «tapiz homogéneo» cede su lugar a un cuadro más matizado: ciertas descripciones efectivas emplean variables continuas, pero el comportamiento de los sistemas, a escalas específicas, exhibe saltos, umbrales y transiciones no lineales (Planck, 1901). La lección que aquí interesa puede formularse del siguiente modo: no estamos autorizados a extrapolar sin examen, desde la apariencia de continuidad en una descripción, a la tesis ontológica de que lo descrito es continuo en sí mismo.

La analogía con el problema de la conciencia debe entenderse en un sentido deliberadamente prudente. No se pretende derivar una tesis sobre la mente a partir de resultados de la física cuántica. Se trata, más bien, de señalar un caso ejemplar de advertencia metodológica: incluso en un terreno donde la noción de continuo posee una formalización precisa y una larga historia de éxitos, la investigación empírica condujo a introducir elementos discretos que obligaron a revisar la imagen clásica. Si algo semejante ocurrió en la física, nada autoriza a suponer, sin más, que nuestra experiencia subjetiva de continuidad constituya un índice fiable de continuidad ontológica.

La pregunta que entonces se abre es de carácter metodológico: si aceptamos que, en el dominio físico, la continuidad puede ser en parte una ilusión de escala —una idealización eficaz en el nivel macroscópico, pero insuficiente, sin matices, en el nivel microscópico—, ¿por qué habríamos de tratar la continuidad de la conciencia como un dato inmediato, y no como una hipótesis expuesta también a revisión? El punto no consiste en trasladar directamente la

estructura discreta de ciertos fenómenos físicos al ámbito de la mente, sino en cuestionar el privilegio argumentativo que con frecuencia se concede a la metáfora del flujo cuando se habla de la vida consciente.

Este desplazamiento resultará decisivo en lo que sigue. En la sección 3 se mostrará que la noción de continuo plantea asimismo dificultades internas en el plano lógico-matemático, de tal manera que su adopción exige decisiones axiomáticas suplementarias. La combinación de ambas consideraciones —la lección cuántica y la complejidad matemática del continuo— sugiere que hablar sin más de «flujo» en relación con la conciencia equivale a importar una metáfora cuya carga técnica y filosófica es mucho mayor de lo que suele admitirse. La propuesta de este artículo consiste, por ello, en invertir la carga de la prueba: en lugar de presuponer la continuidad de la conciencia y buscar luego cómo acomodarla a los datos empíricos, partir de la posibilidad de que la experiencia subjetiva sea episódica y examinar en qué medida la hipótesis del «flujo» resulta o no justificable a la luz de la evidencia disponible.

3. El continuo matemático y la finitud cognitiva

El segundo «caso de advertencia» frente al uso acrítico de la noción de continuidad proviene de la matemática. Si en el ámbito físico la cuantización de la energía obligó a matizar la imagen clásica de un mundo homogéneo, en el ámbito lógico-matemático la teoría de conjuntos mostró que el llamado «continuo» no es un objeto inmediato, sino una construcción cuya determinación exige decisiones axiomáticas suplementarias.

3.1. Infinito numerable e infinito continuo

El punto de partida es conocido. Georg Cantor distinguió entre conjuntos infinitos que pueden ponerse en correspondencia biunívoca con los números naturales —infinitos numerables— y conjuntos que no admiten tal correspondencia —infinitos no numerables—. Los primeros pueden, al menos en principio, enumerarse en una lista infinita en la que cada elemento ocupa alguna posición. El conjunto de los números naturales, el de los enteros y el de

DOI: https://doi.org/10.71112/jdgge131

los racionales constituyen ejemplos paradigmáticos de infinitos numerables; todos ellos comparten la misma cardinalidad, denotada por $\aleph_0$ (Cantor, 1895).

En cambio, el conjunto de los números reales no puede enumerarse de ese modo. El célebre argumento diagonal de Cantor muestra que, dada cualquier lista infinita de números reales contenidos en un intervalo, es posible construir un número real que no figure en ella mediante la alteración sistemática de sus cifras decimales. De este modo se prueba que la cardinalidad del conjunto de los reales —el «continuo»— es estrictamente mayor que $\aleph_0$. Convencionalmente, esta cardinalidad se denota por c, y puede demostrarse que c = 2^$\aleph_0$. La primera conclusión relevante es, pues, que existen distintos órdenes de infinito, y que el infinito asociado al continuo real es de un orden superior al infinito numerable (Cantor, 1895; Gödel, 1931).

Esta distinción tiene aquí dos consecuencias de particular interés. En primer lugar, sugiere que la intuición de un «continuo lleno» —una recta sin huecos— no se deja reducir a la mera idea de una multitud de puntos, sino que presupone una estructura de totalidad cualitativamente distinta. En segundo lugar, muestra que el paso del dominio discreto —naturales, enteros, racionales— al dominio del continuo —reales— no es trivial: comporta una transformación en la noción misma de infinito.

3.2. El problema del continuo y el papel de los axiomas

La cuestión se vuelve más compleja cuando se pregunta por la posición exacta del continuo dentro de la jerarquía de los infinitos. Cantor formuló la hipótesis de que no existe ningún cardinal intermedio entre $\aleph_0$ y c; esto es, que c sería el sucesor inmediato de $\aleph_0$, denotado por $\aleph_1$. Esta es la célebre Hipótesis del Continuo. Lo notable es que el desarrollo posterior de la teoría de conjuntos mostró que dicha hipótesis no puede demostrarse ni refutarse a partir de los axiomas estándar de Zermelo-Fraenkel con Axioma de Elección (ZFC): es independiente de ellos (Gödel, 1931; Hilbert, 1926).

DOI: https://doi.org/10.71112/jdgge131

Desde el punto de vista filosófico, ello implica que el continuo matemático no queda completamente determinado por la maquinaria axiomática habitual. Para fijar ciertas propiedades del continuo es necesario ampliar el sistema mediante nuevos axiomas o adoptar posiciones explícitas frente a cuestiones independientes, como la propia Hipótesis del Continuo. Dicho de manera más general: el estatuto del continuo no queda clausurado por los recursos internos del marco axiomático de partida, sino que exige decisiones suplementarias.

Algo análogo ocurre con el Axioma de Elección. Este principio, equivalente a varios resultados fundamentales —como el lema de Zorn o la afirmación de que todo conjunto puede bien ordenarse—, no se deriva de axiomas más básicos, sino que debe ser postulado. Su adopción tiene consecuencias profundas para la estructura del continuo, incluidos resultados altamente contraintuitivos, como el teorema de Banach-Tarski. La célebre afirmación de Hilbert —«nadie podrá expulsarnos del paraíso que Cantor ha creado»— expresa la convicción de que estos axiomas adicionales son razonables y fecundos, pero no modifica el hecho fundamental: la teoría del continuo depende de elecciones axiomáticas explícitas (Hilbert, 1926).

El panorama que de aquí emerge puede resumirse así. La matemática proporciona una formalización extremadamente sofisticada de la idea de continuo, pero esa formalización no constituye el reflejo inmediato de una intuición preteórica. Supone, al menos, tres pasos: distinguir entre distintos tipos de infinito; reconocer que el continuo posee una cardinalidad superior a la de los conjuntos numerables; e introducir axiomas adicionales —como el de Elección—, así como afrontar cuestiones independientes —como la Hipótesis del Continuo—. La continuidad matemática, lejos de ser una noción originaria o transparente, aparece, así como el resultado de una compleja ingeniería axiomática construida sobre un trasfondo discreto.

3.3. Lecciones para una teoría de la conciencia

¿Cómo se conecta todo esto con la tesis de que «la conciencia no fluye»? La intención no es establecer una analogía fuerte entre el continuo matemático y la supuesta continuidad del flujo consciente. Más modestamente, se trata de extraer dos lecciones metodológicas.

La primera es que la continuidad no debe tratarse como un dato incuestionable, sino como una hipótesis que quizá requiera postulación explícita. En matemática, el continuo no se sigue sin más de la existencia de infinitos numerables, sino que exige axiomas suplementarios. Del mismo modo, en filosofía de la mente no hay razón suficiente para pasar, sin examen, desde la existencia de múltiples episodios conscientes a la afirmación de un «flujo» que los unificaría ontológicamente. El hecho de que podamos narrar una serie de experiencias como si formaran un continuo no demuestra que exista una entidad subyacente encargada de garantizar esa continuidad. En términos análogos a los de la teoría de conjuntos, cabría decir que la continuidad del «yo» opera con frecuencia como un axioma informal: algo que se presupone antes de ser demostrado.

La segunda lección es que nuestra finitud cognitiva y lingüística limita de manera constitutiva el acceso a estructuras de tipo continuo. El sujeto humano opera, en la práctica, con recursos discretos: palabras, conceptos, recuerdos puntuales, decisiones. Incluso cuando maneja nociones continuas en matemática, lo hace mediante representaciones simbólicas finitas: definiciones, teoremas, algoritmos. Se trata, en suma, de símbolos finitos para objetos infinitos. Esta asimetría aconseja prudencia a la hora de trasladar la metáfora del continuo al ámbito de la experiencia. Aquello que percibimos como «flujo» podría ser, en gran medida, el efecto de una resolución temporal limitada en la autoobservación, seguida de una ulterior articulación narrativa.

En este sentido, hablar de «finitud» no remite solamente a la mortalidad humana o a las limitaciones biológicas del organismo, sino también a las condiciones materiales y simbólicas

del lenguaje con el que describimos la experiencia. La conciencia se nos da siempre ya mediada por recursos discretos: términos, enunciados, relatos. Pretender que por debajo de esas mediaciones subsiste un «continuo puro» de conciencia corre el riesgo de proyectar sobre la mente una estructura que ni siquiera en matemática se obtiene sin un considerable trabajo axiomático.

Estas consideraciones no pretenden demostrar que la conciencia sea necesariamente discreta. Sí buscan, en cambio, invertir la carga de la prueba: quien sostenga que la conciencia «fluye» como un continuo debe precisar qué significa exactamente esa afirmación y qué razones la justifican, más allá de la fuerza heredada de una metáfora. El resto del artículo desarrolla una alternativa: una concepción de la conciencia como fenómeno episódico, apoyada en datos neurocientíficos y en modelos filosóficos contemporáneos que tratan el «yo» como una construcción narrativa. Con ese fin, la sección 4 introduce el marco neurocientífico mínimo relativo a los estados de vigilia, los contenidos conscientes y los modelos del yo; las secciones siguientes mostrarán de qué manera este marco respalda la tesis general de que la conciencia no constituye un flujo continuo, sino una sucesión de igniciones ensambladas.

4. Un marco neurocientífico mínimo para el problema de la continuidad

En esta sección introduzco un marco de trabajo resumido de la neurociencia de la conciencia. Su propósito no es ofrecer una teoría exhaustiva, sino fijar tres distinciones conceptuales que resultan útiles para el resto del artículo: (i) la distinción entre estado de conciencia y ausencia de conciencia; (ii) la distinción entre contenido consciente y procesamiento no consciente; y (iii) la distinción entre contenido consciente y modelo del yo. Sobre esta base será posible examinar, en las secciones posteriores, hasta qué punto tiene sentido hablar de «flujo continuo» en cada uno de estos niveles.

4.1. Estado de vigilia y nivel de conciencia

La literatura neurocientífica distingue con relativa claridad entre el nivel o estado de conciencia y los contenidos particulares que pueden aparecer en él (Aru et al., 2019; Dehaene, 2014; Mashour et al., 2020; Moruzzi & Magoun, 1949). Por «estado de conciencia» entenderé aquí el conjunto de condiciones neurobiológicas que hacen posible que cualquier contenido llegue a ser consciente: grosso modo, la diferencia entre vigilia, sueño con ensoñaciones, sueño profundo, anestesia general y estados de mínima conciencia o coma.

Desde los trabajos clásicos de Moruzzi y Magoun sobre el sistema reticular activador ascendente, se ha mostrado que la integridad funcional de ciertas estructuras subcorticales —tronco encefálico y diencéfalo, en particular algunos núcleos talámicos específicos e intralaminares— constituye una condición necesaria para la vigilia (Moruzzi & Magoun, 1949; Taran et al., 2023). Lesiones bilaterales extensas en estas regiones, o disfunciones difusas de su conectividad con la corteza, tienden a asociarse con una pérdida global de conciencia, más que con la desaparición de un tipo particular de contenido.

De manera esquemática, puede decirse que el estado de conciencia depende de al menos tres factores: (a) un tono general de activación (arousal), sostenido en buena medida por estructuras del tronco encefálico; (b) patrones de acoplamiento tálamo-cortical que mantienen ritmos y sincronías a gran escala; y (c) cierto grado de integridad en la conectividad de largo alcance entre regiones corticales (Mashour et al., 2020; Moruzzi & Magoun, 1949; Taran et al., 2023). Este «nivel» no se identifica con la conciencia misma, pero sí constituye una condición de posibilidad de ella: sin él, no hay contenidos conscientes de ningún tipo.

La discusión sobre la continuidad puede formularse aquí del siguiente modo: aun si el estado de vigilia se mantiene relativamente estable durante períodos prolongados, de ello no se sigue que los contenidos conscientes que aparecen en él lo hagan también. El estado de vigilia

establece un marco temporal amplio; la cuestión de si dentro de ese marco se da un «flujo» continuo de experiencia es empíricamente distinta.

4.2. Contenidos conscientes y acceso global

El segundo componente del marco es la distinción entre contenido consciente y procesamiento no consciente, tal como aparece en modelos como el Global Neuronal Workspace (GNW) (Dehaene, 2014; Dehaene et al., 2011; Mashour et al., 2020). La idea básica del GNW es que numerosos procesos sensoriales, motores y cognitivos pueden desarrollarse de forma local y no consciente; un contenido se vuelve consciente cuando cierta actividad neuronal alcanza un umbral de intensidad, recurrencia e integración que permite su difusión a un espacio de trabajo distribuido entre regiones fronto-parietales y temporales de alto nivel. En términos operativos, ello implica que una representación se considera consciente cuando:

- Participa en una dinámica de activación sostenida durante un intervalo relativamente breve, del orden de cientos de milisegundos;
- Se vuelve accesible a múltiples sistemas, entre ellos la atención, la memoria de trabajo, la planificación motora y el lenguaje;
- Puede, al menos en principio, ser reportada o guiar decisiones controladas (Dehaene, 2014; Mashour et al., 2020).

La evidencia a favor de este tipo de modelos incluye, entre otros fenómenos, el parpadeo atencional. Cuando se presentan dos estímulos objetivo en rápida sucesión dentro de una tarea de detección, el segundo suele no ser reportado si aparece dentro de una determinada ventana temporal —aproximadamente entre 200 y 500 ms después del primero—. Esto sugiere que la «entrada» de un contenido en el espacio de trabajo está asociada a una dinámica transitoria que, durante un breve intervalo, limita la disponibilidad de nuevos contenidos conscientes (Raymond et al., 1992). Al menos en este nivel, la metáfora del flujo

continuo resulta difícil de sostener: lo que se observa son episodios de acceso, separados por ventanas de vulnerabilidad.

Esta caracterización no obliga a adoptar una tesis fuerte de discreción temporal estricta, por ejemplo, en términos de «fotogramas» de duración fija. Sí resulta, sin embargo, compatible con la idea de que, dentro de un estado de vigilia sostenido, los contenidos conscientes comparecen en igniciones transitorias y no como un registro lineal y homogéneo de todo lo procesado.

4.3. Redes del yo y modelo de sí mismo

Un tercer nivel de análisis concierne a las estructuras neurales implicadas en la experiencia de ser un sujeto o un «yo». Diversos trabajos han identificado un conjunto de regiones que participan de manera sistemática en tareas de autorreferencia, recuerdo autobiográfico y prospección: la denominada red por defecto (default mode network), que incluye la corteza cingulada posterior y el precúneo, partes de la corteza parietal inferior y regiones temporales medias, junto con áreas de la corteza prefrontal medial (Craig, 2002; Damasio, 1999; Raichle et al., 2001).

A ello se suman el hipocampo y estructuras relacionadas, cruciales para la formación y recuperación de la memoria episódica, así como la ínsula, implicada en la representación interoceptiva y en ciertos aspectos de la conciencia corporal. Sobre esta base empírica, algunos autores han propuesto concebir el «yo» no como una entidad, sino como un modelo que el sistema nervioso genera y actualiza: un conjunto dinámico de representaciones de alto nivel que integran información relativa al cuerpo, la historia personal y las relaciones con otros agentes (Metzinger, 2009; Raichle et al., 2001).

Conviene añadir una precisión material. El cerebro humano contiene del orden de $8{,}6 \times 10^{10}$ neuronas y un número comparable de células no neuronales (Azevedo et al., 2009). No es, sin embargo, la cantidad bruta lo que explica la conciencia, sino la organización funcional de

esas unidades: densidad cortical, patrones de conectividad, ritmos oscilatorios y acoplamientos dinámicos que permiten la emergencia de episodios de acceso global.

Desde este punto de vista, la identidad personal puede entenderse como el resultado de la actividad coordinada de estas redes en escalas temporales más amplias que las de un contenido puntual —minutos, horas, años—. Pero, para nuestro propósito, importan sobre todo tres observaciones: no existe un correlato neuronal único y puntual de un «yo» indiviso; la activación de estas redes fluctúa en función de las tareas, los estados afectivos y los contextos; existen condiciones patológicas —despersonalización, ciertos síndromes disociativos, lesiones en regiones específicas— en las que el «sentido de sí» se altera sin que por ello desaparezca la conciencia en general.

En otras palabras, aun si se acepta que la experiencia de ser un «yo» constituye un rasgo prominente de buena parte de nuestra vida consciente, los datos disponibles favorecen una concepción constructiva y distribuida del sujeto, antes que la idea de un núcleo simple y continuo.

4.4. Consecuencias provisionales para la tesis de la continuidad

A la luz de estas tres distinciones —estado, contenido y modelo del yo— pueden formularse algunas conclusiones provisionales.

En primer lugar, la continuidad del estado de vigilia en escalas de horas o de días no implica, por sí sola, continuidad de los contenidos ni continuidad del modelo del yo. Las transiciones entre vigilia, sueño, sueño sin ensoñaciones o anestesia muestran interrupciones claras de la vida consciente, aunque el organismo continúe existiendo.

En segundo lugar, en el nivel de los contenidos, los datos experimentales —como el parpadeo atencional y otros fenómenos de enmascaramiento, acceso tardío y procesamiento no consciente— favorecen una imagen en la que la conciencia se asocia a episodios de acceso

global, y no a una representación continua de todo cuanto ocurre (Dehaene, 2014; Dehaene et al., 2011; Koch et al., 2016; Mashour et al., 2020; Raymond et al., 1992).

En tercer lugar, en el nivel del yo, la evidencia relativa a la red por defecto y a los modelos del propio cuerpo y de la propia biografía sugiere que la identidad subjetiva es el producto de la actividad coordinada de múltiples sistemas, susceptible de fallas parciales o selectivas. No parece necesario postular una «sustancia» continua para explicar estos datos; bastan, al menos en principio, modelos distribuidos que se sostienen mientras ciertas condiciones dinámicas se mantienen (Craig, 2002; Damasio, 1999; Metzinger, 2009; Raichle et al., 2001).

Estas observaciones no constituyen todavía un argumento concluyente contra toda forma de continuidad de la conciencia. Sí permiten, sin embargo, reformular la pregunta inicial: en lugar de asumir que existe un «flujo» y buscar luego su correlato neuronal, cabe preguntarse si la estructura misma de los datos empíricos no se ajusta mejor a una concepción episódica de la experiencia, en la que lo que llamamos «continuidad» sea el efecto de procesos de integración y articulación en diversas escalas temporales.

Las secciones siguientes desarrollarán esta idea en diálogo con la tradición filosófica. La sección 5 reconstruye, de manera selectiva, algunos hitos de la «fe en la continuidad» dentro de la filosofía de la conciencia; la sección 6 articula, sobre el trasfondo neurocientífico aquí presentado, una tesis positiva de la conciencia como fenómeno intermitente y ensamblado.

5. Historia de una «fe en la continuidad»

Las consideraciones precedentes sugieren que la continuidad no debe darse por sentada ni en física, ni en matemática, ni en neurociencia. Sin embargo, una parte significativa de la tradición filosófica en torno a la conciencia ha operado con una imagen marcadamente continuista. En esta sección reconstruyo, de manera deliberadamente selectiva, algunos hitos de esa tradición, y señalo luego varias líneas críticas contemporáneas. El objetivo no es ofrecer

una historia exhaustiva, sino mostrar cómo la idea de un «flujo» de conciencia ha funcionado, con frecuencia, como presupuesto de fondo más que como tesis explícitamente tematizada y defendida.

5.1. La tradición de la continuidad: del cogito al flujo fenomenológico

En el horizonte cartesiano, la continuidad de la conciencia aparece vinculada a la noción de sustancia pensante. En las Meditaciones metafísicas, el «yo» que se descubre como res cogitans se presenta como una entidad cuyo ser consiste en pensar: siempre que hay pensamiento, hay también existencia del sujeto pensante, y el tipo de ser que se atribuye en primera persona parece independiente de la variación de sus contenidos. Aunque Descartes no formule una teoría detallada del «flujo» de conciencia, la imagen dominante es la de un sujeto que permanece idéntico a sí mismo a través de sus estados mentales (Descartes, 1996). La continuidad no constituye aquí un problema, sino una consecuencia de la noción misma de sustancia.

El giro fenomenológico convierte la temporalidad de la experiencia en objeto de análisis explícito. En Husserl, la conciencia del tiempo se describe mediante la tríada retención-impresión-protención: cada «ahora» fenomenal se acompaña de un horizonte de pasado inmediato retenido y de futuro inmediato anticipado (Husserl, 1991). Esta tematización de la temporalidad será retomada y transformada por la ontología existencial de Heidegger (Heidegger, 1927). En este marco, la experiencia no se concibe como una suma de instantes estáticos, sino como un curso incesante, un Bewusstseinsstrom o «corriente de conciencia», cuya continuidad parece condición de posibilidad de toda unidad experiencial. La posibilidad misma de una experiencia unitaria exige, según esta perspectiva, un trasfondo de continuidad temporal.

En autores posteriores, como Merleau-Ponty, esta continuidad adquiere un carácter encarnado: la conciencia no es un flujo abstracto, sino el modo en que un cuerpo en el mundo

habita el tiempo y el espacio. Los hábitos corporales, los ritmos perceptivos y la sedimentación de significados contribuyen a conferir a la experiencia una textura continua. Incluso cuando se subraya la dimensión prerreflexiva y encarnada del sujeto, la idea de una unidad de campo y de un flujo perceptivo conserva un papel central.

En todas estas formulaciones, pese a sus diferencias decisivas, persiste una tesis fuerte: la experiencia subjetiva más básica se da como continuidad. A veces esta continuidad se entiende como rasgo fenomenológico —así se presenta la experiencia—; otras, como rasgo ontológico —una misma conciencia que perdura—; con frecuencia, ambas dimensiones se entrelazan sin distinción suficiente. Lo que rara vez se tematiza es hasta qué punto la afirmación de continuidad constituye un resultado del análisis o, más bien, una presuposición heredada.

5.2. Cuestionamientos contemporáneos: genealogía, modelos narrativos y críticas del «yo»

La filosofía contemporánea ha articulado diversas críticas a esta «fe en la continuidad». Una primera línea, inspirada en Foucault (1966) y en otras genealogías del sujeto, subraya la dimensión histórico-social de la identidad. La unidad del «yo» deja de presentarse como un dato interior incuestionable y pasa a describirse como el resultado de prácticas, discursos e instituciones que exigen individuos responsables, confesables y administrables. Desde esta perspectiva, la continuidad de la conciencia sería, al menos en parte, un efecto de dispositivos de poder y de tecnologías de sí, antes que un rasgo natural e inmodificable. La conciencia no se sitúa por encima de sus condiciones históricas, sino que se halla atravesada por ellas.

Otra línea procede de la filosofía de la mente naturalista. En Consciousness Explained, Dennett propone el modelo de los «múltiples borradores» y rechaza la idea de un «teatro cartesiano» en el que la conciencia funcionaría como un escenario único donde todo comparece integrado ante un espectador interno (Dennett, 1991). Según esta propuesta, no

existe un momento privilegiado en el que un contenido «se vuelve consciente» de una vez por todas; hay, más bien, procesos distribuidos, revisiones, reescrituras y ediciones parciales que, retrospectivamente, se consolidan como la «versión aceptada» de lo ocurrido. La continuidad de la experiencia y del yo se entiende entonces como el resultado de una práctica de edición narrativa sobre materiales múltiples, y no como la manifestación inmediata de un flujo unitario.

Metzinger, por su parte, ha defendido una tesis todavía más radical: en sentido estricto, «no existe ningún yo» (Metzinger, 2009). Lo que existe es un modelo del yo que el sistema nervioso construye y mantiene mientras resulta funcional. La sensación de unidad subjetiva se debe a que ese modelo es «transparente»: no lo experimentamos como representación, sino como acceso directo a una supuesta realidad interior. La continuidad autobiográfica que atribuimos al yo sería, en este marco, el efecto de la relativa estabilidad de ciertos modelos de alto nivel, y no la huella de una sustancia que persiste a través del cambio.

La neurofenomenología de Varela ofrece una articulación distinta, aunque compatible, de algunas de estas intuiciones (Varela et al., 1991). Al insistir en la co-determinación entre dinámica neuronal y experiencia vivida, Varela propone pensar la conciencia en términos de «eventos» o «micro-presentes» que emergen cuando se acoplan condiciones corporales, cerebrales y contextuales. El énfasis recae aquí en la emergencia situada y en la intermitencia: la experiencia consciente no constituye un fondo continuo sobre el cual vendrían a dibujarse contenidos, sino una sucesión de configuraciones emergentes que solo posteriormente pueden integrarse en tramas narrativas.

En conjunto, estas propuestas desplazan la pregunta desde «¿qué sustancia garantiza la continuidad del yo?» hacia «¿qué mecanismos de representación, integración y práctica social producen la impresión de continuidad?». El «yo» deja de operar como punto de partida y pasa a ser comprendido como resultado; la continuidad deja de aparecer como propiedad básica de la conciencia y se convierte en un fenómeno que exige explicación.

5.3. Balance provisional

La reconstrucción precedente permite formular con mayor precisión el tipo de tesis que este artículo pone en cuestión. La tradición de la continuidad tiende a sostener, de manera explícita o implícita, algo próximo a lo siguiente: en primer lugar, que la experiencia consciente se da originariamente como flujo continuo; en segundo lugar, que ese flujo remite a una unidad subjetiva subyacente —un yo, una corriente de conciencia— que permanece idéntica a sí misma a través del cambio; y, en tercer lugar, que sobre esa unidad se fundan, al menos en parte, la identidad personal, la responsabilidad y ciertas concepciones de la libertad.

Las posiciones contemporáneas mencionadas en 5.2 no niegan necesariamente toda forma de continuidad, pero sí ponen en duda que estas tres afirmaciones, tomadas en bloque, sean necesarias. Algunas cuestionan la ontología subyacente: no habría «yo» más allá de ciertos modelos funcionales. Otras ponen en duda la inevitabilidad fenomenológica de la continuidad: hay experiencias sin yo explícito, interrupciones, vacíos, microcortes. Otras, finalmente, problematizan el uso acrítico de la continuidad como fundamento normativo.

La propuesta de este artículo se inscribe en esa línea crítica, aunque con una formulación más precisa: sostener que no estamos obligados a concebir la conciencia como flujo continuo, ni desde el punto de vista de la física, ni desde el de la matemática, ni desde el de la neurociencia, ni desde el de una filosofía de la mente naturalista. Más aún, argumentaré que una concepción episódica o pulsátil de la conciencia describe mejor los datos disponibles y ofrece un marco más sobrio para pensar la identidad y la agencia.

Para avanzar en esta dirección, la sección 6 desarrollará la tesis positiva de la conciencia como fenómeno intermitente y ensamblado, retomando el marco neurocientífico introducido en la sección 4 y las lecciones metodológicas elaboradas en las secciones 2 y 3. Sobre esa base, la sección 7 analizará una serie de «mitos» asociados a la idea de continuidad, con el fin de evaluar su alcance y sus límites.

DOI: https://doi.org/10.71112/jdgge131

6. La conciencia como fenómeno intermitente y ensamblado

Las secciones precedentes han puesto en cuestión la pertinencia de hablar de un «flujo» continuo de conciencia, tanto a partir de consideraciones físico-matemáticas (secciones 2 y 3) como a la luz del marco neurocientífico y filosófico disponible (secciones 4 y 5). En esta sección formulo la tesis positiva que orienta el presente trabajo: la conciencia fenoménica se comprende mejor mediante un modelo episódico o intermitente, en el que la aparente continuidad de la experiencia se explica por procesos de ensamblaje e integración temporal, y no por la existencia de un flujo ontológicamente continuo.

6.1. La tesis pulsátil: en qué sentido la conciencia «pulsa»

Llamaré tesis pulsátil a la articulación de las siguientes afirmaciones. En primer lugar, durante un intervalo dado de vigilia, el sistema nervioso lleva a cabo numerosas operaciones de procesamiento no consciente. En segundo lugar, solo algunas de esas operaciones alcanzan, de manera transitoria, un estado de acceso global que permite tratarlas como contenidos conscientes, en el sentido ya precisado en la sección 4.2. En tercer lugar, estas «igniciones» de contenido ocurren en escalas temporales breves —del orden de cientos de milisegundos— y se hallan separadas por intervalos en los que no todo lo procesado deviene consciente. En cuarto lugar, la impresión de continuidad surge cuando, en escalas temporales más amplias, esos episodios conscientes son integrados mediante mecanismos de memoria de trabajo, memoria episódica, categorización conceptual y narración.

Decir que «la conciencia pulsa» no implica adoptar un modelo fuerte de discretización temporal, por ejemplo, una sucesión de «fotogramas» de duración fija. La tesis es más modesta. Sostiene que aquello que cuenta como episodio consciente —esto es, como contenido disponible para el reporte, la deliberación y la memoria— corresponde a fases transitorias de activación e integración, y que tales fases no cubren de manera homogénea

todo cuanto ocurre en el sistema, ni todo el tiempo (Dehaene, 2014; Mashour et al., 2020; Raymond et al., 1992).

En consecuencia, el problema filosófico central deja de ser «¿qué sustancia garantiza el flujo continuo de la conciencia?» para pasar a ser «¿qué mecanismos explican la emergencia episódica de contenidos conscientes y su posterior integración en tramas temporales más amplias?».

6.2. Intermitencia en tres niveles

La tesis pulsátil puede precisarse distinguiendo los tres niveles ya introducidos en la sección 4.

En el nivel del estado, la vigilia puede mantenerse relativamente estable durante horas, pero de ello no se sigue que haya conciencia continua en sentido fuerte. Transiciones evidentes —sueño profundo, anestesia, crisis epilépticas generalizadas, pérdida súbita de conciencia por traumatismo— muestran intervalos en los que, desde el punto de vista del sujeto, no hay experiencia alguna. Estos casos bastan para negar una continuidad global en sentido trivial: a escala de una vida, la conciencia presenta interrupciones netas.

En el nivel del contenido, los episodios conscientes no constituyen un registro exhaustivo y lineal de todo lo que el sistema procesa. Fenómenos como el parpadeo atencional, el enmascaramiento visual o la competencia entre estímulos indican que, en intervalos temporalmente definidos, ciertos contenidos alcanzan el umbral de acceso global mientras otros, aun siendo relevantes, quedan excluidos (Dehaene, 2014; Koch et al., 2016; Mashour et al., 2020; Raymond et al., 1992). Esta dinámica favorece la idea de episodios de conciencia, no la de un flujo uniforme.

En el nivel del modelo del yo, la actividad de las redes vinculadas al «yo» —red por defecto, hipocampo, ínsula, corteza prefrontal medial— exhibe variaciones significativas en función de las tareas, los estados afectivos y los contextos (Craig, 2002; Damasio, 1999;

Raichle et al., 2001). Existen, además, situaciones en las que el sentido explícito de sí mismo se atenúa o se suspende —como en ciertos estados meditativos, experiencias de absorción extrema o episodios de despersonalización— sin que por ello desaparezca la conciencia como tal. Esto sugiere que la presencia explícita de un «yo» unificador es, a su vez, episódica, y no un componente constante de toda experiencia consciente.

En conjunto, estos datos favorecen un modelo en el que cada nivel presenta formas de intermitencia organizada: el estado de vigilia puede interrumpirse, los contenidos acceden de manera transitoria a un espacio de trabajo global y el modelo del yo se activa o desactiva parcialmente según el contexto. No hay, por tanto, motivo empírico suficiente para postular una continuidad ontológica subyacente que venga a «rellenar» todos los intervalos.

6.3. Integración temporal y articulación narrativa

El hecho de que la conciencia sea episódica no implica que la experiencia se presente como radicalmente fragmentaria. Una parte central del fenómeno a explicar es, precisamente, la sensación subjetiva de continuidad. La tesis pulsátil propone comprenderla a partir de mecanismos de integración temporal que operan en distintas escalas.

En la escala de segundos, la memoria de trabajo y ciertos procesos de integración perceptiva permiten agrupar episodios en unidades que se experimentan como «momentos» relativamente coherentes. La literatura sobre el «presente especioso» sugiere que, en esta escala, la experiencia no es instantánea, sino que abarca ventanas breves en las que se combinan retenciones y anticipaciones. Sin embargo, ello sigue siendo compatible con una estructura de base episódica: las ventanas pueden solaparse sin constituir por ello un continuo ilimitado.

En la escala de minutos y de horas, la memoria episódica y los sistemas de control ejecutivo agrupan secuencias de episodios en acciones, proyectos y escenas. La reconstrucción ulterior de estas secuencias tiende a suprimir lagunas e inconsistencias

menores, produciendo relatos coherentes de lo que se hizo, se pensó o se sintió. La continuidad emerge aquí como propiedad del relato, más que como reflejo punto por punto de todos los estados conscientes efectivamente vividos.

En la escala biográfica, la integración de recuerdos, identidades sociales y expectativas de largo plazo da lugar a lo que puede llamarse un yo narrativo: una construcción que organiza acontecimientos heterogéneos bajo la forma de una historia de vida relativamente unificada. Esta unificación, sin embargo, no requiere que haya existido un flujo continuo de conciencia en sentido estricto. Basta con que existan suficientes episodios significativos y con que operen mecanismos de selección, reinterpretación y edición narrativa.

Desde este enfoque, la continuidad fenomenológica se explica como resultado de la articulación de episodios conscientes mediante la memoria, el lenguaje y las prácticas sociales. La metáfora del flujo puede conservar, a lo sumo, un valor descriptivo de la vivencia global; pero deja de poseer peso ontológico y ya no autoriza a postular un «río» interior más allá de los mecanismos efectivos de integración.

6.4. Ventajas explicativas del modelo episódico

Adoptar una concepción intermitente y ensamblada de la conciencia ofrece varias ventajas explicativas frente a un modelo continuista fuerte.

En primer lugar, resulta plenamente compatible con la existencia de amplios procesos de procesamiento no consciente. El modelo pulsátil integra de manera natural la coexistencia de procesos inconscientes extensos con episodios conscientes puntuales. No es necesario suponer que la conciencia acompaña constantemente todo lo que ocurre en el sistema; basta con que ciertos procesos alcancen, en determinados momentos, el umbral de acceso global.

En segundo lugar, permite describir de manera directa vacíos y transiciones. Estados como el sueño profundo sin ensoñaciones, la anestesia general o determinados episodios

patológicos pueden entenderse como intervalos sin episodios conscientes, sin necesidad de introducir nociones ambiguas de «conciencia mínima» o de «subconsciente continuo».

En tercer lugar, trata el yo como modelo, y no como sustancia. La intermitencia del modelo del yo, examinada en la sección 4.3, se ajusta mejor a una concepción que no exige la presencia constante de un sujeto explícito para que haya experiencia consciente. La identidad puede así entenderse como algo que se activa, se mantiene y se actualiza, y no como un núcleo que persiste inalterado.

En cuarto lugar, este modelo se articula sin dificultad con la crítica genealógica. Si la continuidad del yo se interpreta como resultado de mecanismos de articulación narrativa y de prácticas sociales, se vuelve más fácil incorporar análisis genealógicos y críticos —como los inspirados en Foucault (1966)— sin entrar en conflicto con los datos neurocientíficos ni con una ontología naturalista fuerte.

En quinto lugar, la tesis pulsátil contribuye a distinguir con mayor nitidez tres planos que con frecuencia se confunden: la estructura de la experiencia tal como se vive, los mecanismos neurobiológicos que la hacen posible y las construcciones narrativas y normativas que la organizan en el plano social. La continuidad puede seguir siendo un concepto útil en los dos últimos planos —por ejemplo, para describir trayectorias biográficas o series de estados neurales— sin que de ello se siga la obligación de concebir la conciencia fenoménica como un flujo ontológicamente continuo.

6.5. Alcance de la tesis y transición a los «mitos» de la continuidad

La tesis pulsátil no pretende negar que haya regularidades temporales en la experiencia ni que el sujeto se perciba, en muchos contextos, como un agente que prosigue en el tiempo. Lo que niega es que esa vivencia de continuidad exija postular un flujo consciente homogéneo que abarque todos los contenidos y todos los momentos de vigilia. La conciencia puede ser

intermitente en sus episodios básicos y, sin embargo, dar lugar —mediante integración temporal y narración— a la convicción de que «siempre hemos estado ahí».

En la sección siguiente consideraré una serie de afirmaciones habituales sobre la conciencia —relativas al flujo, la unidad, la transparencia, la continuidad del yo, la intencionalidad constante, el presente perfecto y la libertad entendida como ruptura con la causalidad— y las presentaré como «mitos de la continuidad». El objetivo será mostrar que, a la luz del marco desarrollado hasta aquí, tales afirmaciones pueden reformularse de manera más sobria o, en algunos casos, abandonarse sin pérdida explicativa.

7. Los mitos de la continuidad de la conciencia

En las secciones precedentes he propuesto una concepción episódica de la conciencia, apoyada en consideraciones físico-matemáticas, neurocientíficas y filosóficas. En esta sección examino siete afirmaciones habituales sobre la conciencia que denominaré, por brevedad, «mitos de la continuidad». No se trata necesariamente de errores groseros, sino de formulaciones que, tomadas en sentido fuerte, resultan difícilmente compatibles con la tesis pulsátil y con el marco empírico disponible.

7.1. Mito a) «La conciencia es un flujo constante e ininterrumpido»

La formulación fuerte de este mito sostiene que, durante la vigilia, habría siempre un contenido consciente presente, de tal modo que no existirían vacíos ni lagunas relevantes en la corriente de experiencia.

Esta tesis resulta empíricamente difícil de sostener. Ya en una escala amplia, la existencia de sueño profundo sin ensoñaciones, estados de anestesia general y pérdidas súbitas de conciencia muestra interrupciones claras de la experiencia, aunque el organismo continúe funcionando (sección 4.1). En escalas más breves, fenómenos como el parpadeo atencional indican que, incluso bajo condiciones de vigilia estable, hay ventanas temporales en

las que ciertos estímulos relevantes no alcanzan el acceso consciente, pese a ser procesados por el sistema (sección 4.2).

La hipótesis de un «flujo constante» solo podría preservarse al precio de diluir el concepto mismo de conciencia hasta incluir estados para los que no disponemos de criterios operacionales claros, por ejemplo, atribuyendo experiencia a fases en las que no hay contenido reportable, acceso global ni memoria ulterior. La concepción episódica, en cambio, admite sin dificultad que existan intervalos sin episodios conscientes y no necesita forzar la noción de flujo para colmar esos vacíos.

7.2. Mito b) «La conciencia forma un todo unificado y coherente»

La formulación fuerte de este mito afirma que, en cada momento, habría un único campo de experiencia totalmente integrado, libre de contradicciones internas y accesible a un «punto de vista» central.

Sin embargo, los modelos de espacio de trabajo global y la evidencia relativa al procesamiento paralelo sugieren que distintos contenidos compiten y cooperan por el acceso a recursos limitados (sección 4.2). No existe necesidad teórica alguna de suponer que, en cada momento, todo lo que es consciente deba encontrarse perfectamente integrado en un único «campo». Por el contrario, abundan los indicios de que las representaciones pueden hallarse solo parcialmente integradas, y de que la coherencia que atribuimos retrospectivamente a una escena resulta del trabajo de mecanismos de selección, interpretación y reconstrucción.

Desde el punto de vista filosófico, el modelo de los «múltiples borradores» de Dennett traduce esta intuición en términos conceptuales: en lugar de un teatro cartesiano con escenario central y espectador interno, habría múltiples procesos de edición y revisión que, en ciertos puntos, convergen en relatos relativamente unificados. La unidad, en este marco, aparece como un logro frágil y contingente, no como una condición constitutiva de toda experiencia.

7.3. Mito c) «Somos inmediatamente conscientes de que somos conscientes».

La formulación fuerte de este mito sostiene que toda experiencia consciente incluiría simultáneamente una capa reflexiva que la tematiza como tal: «sé que estoy experimentando X».

Aquí conviene distinguir entre conciencia de primer orden —tener una experiencia de cierto tipo— y metaconciencia —tener una experiencia cuya función es representar, monitorear o evaluar otra experiencia—. La vida cotidiana ofrece numerosos ejemplos de conciencia no reflexiva: actuar, percibir o emocionarse sin prestar atención explícita al hecho mismo de estar actuando, percibiendo o sintiendo. La reflexión sobre la propia experiencia suele aparecer a demanda, en contextos de reporte verbal, introspección guiada o análisis deliberado.

La metaconciencia es, en este sentido, un fenómeno intermitente, asociado a recursos cognitivos adicionales —lenguaje, memoria de trabajo, control ejecutivo—, y no un componente ubicuo de toda experiencia consciente. Considerarla omnipresente equivale a confundir una modalidad particular de episodio consciente con la estructura general de la conciencia.

7.4. Mito d) «La conciencia garantiza una identidad personal continua»

La formulación fuerte de este mito sostiene que la continuidad de la conciencia fundamentaría una identidad subjetiva única, que permanece idéntica a sí misma a lo largo de la vida.

Ahora bien, la existencia de cierta continuidad biográfica —memorias, rasgos de carácter, proyectos, hábitos— no implica que exista una entidad simple e invariable que permanezca idéntica a sí misma. El marco neurocientífico apunta, más bien, a un «yo» entendido como modelo distribuido, sostenido por redes como la red por defecto, el hipocampo y la ínsula (sección 4.3). Ese modelo puede activarse, alterarse o fallar en distintos grados sin que por ello desaparezca toda forma de conciencia. Patologías como la despersonalización o ciertos trastornos disociativos ofrecen ejemplos clínicos de esta posible disociación.

Desde el punto de vista filosófico, las propuestas de Metzinger y de otros autores permiten describir mejor la identidad personal como una construcción narrativa relativamente estable que como una sustancia subyacente. La conciencia, tal como aquí se la concibe, no «garantiza» identidad en un sentido ontológico fuerte; proporciona, más bien, episodios a partir de los cuales pueden construirse historias de identidad más o menos coherentes.

7.5. Mito e) «Toda conciencia es intencional y está siempre dirigida a un objeto»

La formulación fuerte de este mito afirma que en todo episodio consciente habría un contenido temático bien definido hacia el cual la conciencia se dirigiría.

La tesis de la intencionalidad de la conciencia posee, desde luego, una larga tradición fenomenológica. Sin embargo, la vida mental efectiva incluye abundantes episodios menos estructurados: divagación, ensoñaciones difusas, estados de «mente en blanco» reportados en estudios de experiencia muestreada, o formas de presencia corporal sin objeto temático claramente delimitado. En muchos de estos casos resulta forzado identificar un «objeto intencional» distinto del propio estado global.

La concepción episódica permite dar cuenta de estos fenómenos sin necesidad de reconstruir, en cada caso, un contenido bien articulado. Algunos episodios poseen contenidos claramente dirigidos; otros no. En lugar de afirmar que toda conciencia es intencional en sentido fuerte, parece más prudente admitir un espectro que va desde experiencias altamente estructuradas hasta estados globales de presencia escasamente articulada.

7.6. Mito f) «La conciencia opera en un presente perfecto y sincronizado con el mundo»

La formulación fuerte de este mito sostiene que lo que es consciente en un momento dado coincidiría temporalmente con lo que sucede en el entorno en ese mismo momento. Sin embargo, la integración de información procedente de distintas modalidades sensoriales exige lidiar con latencias diferentes: las señales visuales, auditivas, somatosensoriales e

interoceptivas llegan en tiempos distintos al sistema y deben ser alineadas para producir una escena relativamente coherente. Numerosos estudios sugieren, por ello, que lo que experimentamos como «ahora» corresponde a un intervalo de integración, más que a un instante puntual, y que dicha integración introduce retrasos sistemáticos.

Esto significa que la conciencia no se encuentra perfectamente sincronizada con los eventos físicos externos: siempre llegamos «tarde» por algún margen, aunque la experiencia se presente como plenamente actual. La concepción de la conciencia como fenómeno ensamblado sobre ventanas temporales se ajusta, en este punto, mejor a los datos que la idea de un presente absolutamente coincidente con el mundo.

7.7. Mito g) «La conciencia permite elegir libremente, rompiendo la cadena causal»

La formulación fuerte de este mito sostiene que la intervención de la conciencia introduciría una suerte de brecha en la causalidad física, a partir de la cual el sujeto podría decidir sin estar determinado por procesos previos.

La evidencia neurocientífica relativa a la preparación motora y a la toma de decisiones muestra, en diversos paradigmas, que pueden detectarse señales neurales vinculadas a ciertas acciones antes de que el sujeto reporte haber decidido realizarlas (Libet, 1985). Estos resultados siguen siendo objeto de debate y admiten interpretaciones diferentes, pero en cualquier caso dificultan la idea de que la conciencia actúe como un punto de inicio acausal.

Desde la perspectiva aquí adoptada, la conciencia y el yo narrativo se integran, más bien, en una cadena causal amplia, dentro de la cual la libertad debe entenderse como capacidad de revisión, deliberación, planificación y aprendizaje, y no como ruptura con la causalidad. La intermitencia de la conciencia no anula la agencia; redefine su lugar: no como instancia exterior a la causalidad, sino como forma específica de organización de procesos causales en un agente capaz de evaluar y modificar sus propias prácticas.

DOI: https://doi.org/10.71112/jdgge131

7.8. Balance: de la continuidad como presupuesto a la continuidad como efecto

Estos siete «mitos» condensan, en forma esquemática, el modo en que la idea de continuidad se ha instalado en la reflexión sobre la conciencia: flujo constante, unidad garantizada, transparencia reflexiva, identidad fuerte, intencionalidad permanente, presente perfecto y libertad entendida como ruptura con la causalidad. Tomados en conjunto, configuran un cuadro en el cual la conciencia aparecería como una suerte de hilo ontológico privilegiado que recorre toda nuestra vida mental y la funda.

El análisis desarrollado a lo largo del artículo sugiere, sin embargo, una relectura. En el plano empírico, los datos respaldan mejor una concepción episódica de los contenidos conscientes, marcada por interrupciones, ventanas de acceso y procesos de selección. En el plano conceptual, la continuidad se asemeja más a un resultado de integración y narración que a un rasgo básico de la experiencia. En el plano normativo, la identidad y la responsabilidad pueden articularse sin necesidad de postular un flujo consciente continuo, siempre que existan mecanismos suficientes de memoria, evaluación y control.

La tesis pulsátil no niega que vivamos la experiencia como relativamente continua, ni que hablemos de nuestra vida como si se tratara de una historia dotada de hilo conductor. Lo que niega es que esa vivencia y esa forma de hablar autoricen, sin más, una metafísica del flujo. La continuidad, en este marco, no constituye un dato originario, sino un fenómeno derivado: algo que emerge a partir de episodios conscientes intermitentes, articulados por procesos neurales, simbólicos y sociales.

La sección 8, a modo de conclusión, retomará este punto para esbozar algunas consecuencias de esta concepción para una antropología filosófica naturalista y para una ética compatible con la finitud material del sujeto.

DOI: https://doi.org/10.71112/jdgge131

8. CONCLUSIÓN

La conciencia pulsa

El punto de partida de este trabajo fue una pregunta relativamente sencilla de formular y difícil de responder con precisión: ¿estamos obligados a concebir la conciencia fenoménica como un flujo continuo? La tradición filosófica, sobre todo en sus vertientes cartesiana y fenomenológica, ha tendido a responder afirmativamente, tanto en el plano fenomenológico —la experiencia se da como flujo— como en el ontológico —ese flujo remitiría a una unidad subjetiva subyacente—. La tesis aquí defendida ha sido, por el contrario, negativa: la evidencia disponible y diversas consideraciones conceptuales permiten, e incluso favorecen, una concepción episódica o intermitente de la conciencia, en la que la aparente continuidad se explica como resultado de mecanismos de integración temporal y articulación narrativa.

Para avanzar en esa dirección, en primer lugar (secciones 2 y 3) he recordado que la noción de continuo dejó de ser evidente incluso en aquellos dominios en los que parecía más firme. En física, la cuantización de la energía mostró que descripciones continuas pueden coexistir con procesos discretos, sin que ello obligue a abandonar el aparato matemático de las ecuaciones diferenciales. En matemática, la teoría de conjuntos puso de manifiesto que el «continuo» real depende de una ingeniería axiomática específica —distinción entre tipos de infinito, Axioma de Elección, independencia de la Hipótesis del Continuo—. De estos casos no se sigue una tesis directa sobre la mente, pero sí una advertencia metodológica: la continuidad no debe tratarse como un dato inmediato, sino como una idealización cuya pertinencia requiere justificación.

En segundo lugar (sección 4), he propuesto un marco neurocientífico mínimo que distingue entre estado de conciencia, contenidos conscientes y modelos del yo. Esta distinción permite formular con mayor nitidez el problema de la continuidad: un estado de vigilia puede prolongarse sin que ello garantice una experiencia consciente ininterrumpida; los contenidos

acceden de manera episódica a un espacio de trabajo global; y la experiencia de ser un «yo» depende de redes distribuidas cuya activación es variable. La sección 5 mostró, por su parte, cómo la tradición de la «fe en la continuidad» articuló estas dimensiones bajo la figura de un flujo unitario, y cómo diversas propuestas contemporáneas —genealogías del sujeto, modelo de los múltiples borradores, concepción del yo como modelo— han puesto en cuestión esa unificación fuerte.

Sobre este trasfondo, la sección 6 formuló la tesis pulsátil: la conciencia fenoménica se comprende mejor como una sucesión de episodios —igniciones transitorias de contenido globalmente accesible— que como un flujo homogéneo. La continuidad que atribuimos a nuestra vida consciente puede entenderse, así, como un fenómeno derivado, producido por mecanismos de integración temporal —memoria de trabajo, memoria episódica, categorización— y por procesos narrativos que operan en escalas de tiempo más amplias. Esta concepción no exige una discretización temporal rígida, pero sí niega que exista una razón teórica sólida para postular un «llenado» consciente continuo de todos los intervalos de vigilia.

La sección 7 precisó esta conclusión mediante el examen de siete «mitos de la continuidad». Al analizarlos —flujo constante, unidad garantizada, transparencia reflexiva, identidad fuerte, intencionalidad permanente, presente perfectamente sincronizado y libertad entendida como ruptura de la causalidad— se hizo visible que cada uno de ellos, tomado en su formulación fuerte, resulta difícil de sostener a la luz del marco aquí desarrollado. En muchos casos, basta con reformularlos en términos más sobrios: admitir regularidades temporales, grados de integración y formas específicas de reflexividad y de agencia, sin que de ello se siga la existencia de un hilo consciente continuo en sentido ontológico fuerte.

El alcance de la tesis propuesta es doble. En el plano descriptivo, sugiere que la fenomenología de la experiencia puede enriquecerse si abandona la metáfora del flujo como presupuesto universal y explora con mayor detenimiento los vacíos, las transiciones y las

formas de aparición episódica. En el plano explicativo, proporciona un marco naturalista en el que la conciencia se concibe como fenómeno emergente y situado, compatible con los datos neurocientíficos y con una ontología materialista que no introduce excepciones para el «yo». La continuidad deja entonces de operar como fundamento y pasa a convertirse en aquello que debe ser explicado.

En el plano normativo, la concepción pulsátil invita asimismo a reconsiderar nuestra comprensión de la identidad personal y de la responsabilidad. Si la continuidad fuerte de la conciencia no es necesaria, entonces la identidad puede apoyarse en la suficiencia de ciertos vínculos de memoria, compromiso y reconocimiento social, más que en la existencia de una sustancia inmutable. La responsabilidad no desaparece; se desplaza del terreno de las esencias al de las prácticas: deliberación, revisión de razones, aprendizaje y cuidado de sí y de otros a través del tiempo. Una ética compatible con esta imagen no exige un «yo» continuo en sentido metafísico, sino sujetos capaces de responder, retrospectiva y prospectivamente, por secuencias de acciones y decisiones.

Conviene, por último, subrayar los límites de lo aquí defendido. El argumento no pretende demostrar que la conciencia sea «discreta» en un sentido técnico fuerte, ni resolver todas las cuestiones abiertas sobre su relación con el cerebro. La pretensión es más modesta: mostrar que la hipótesis de un flujo consciente continuo no se encuentra respaldada ni por la mejor ciencia disponible ni por un análisis conceptual riguroso, y que una concepción intermitente y ensamblada de la conciencia ofrece una alternativa filosóficamente plausible. En este sentido, la fórmula que da título al artículo —«la conciencia no fluye: pulsa»— debe leerse como la síntesis de un desplazamiento: desde la continuidad como presupuesto heredado hacia la intermitencia como hipótesis de trabajo.

Quedan abiertas varias líneas de investigación. Entre ellas, una fenomenología más fina de las interrupciones de la experiencia —sueño sin ensoñaciones, anestesia, estados disociativos,

«mente en blanco»—; una articulación más precisa entre modelos neurocientíficos y descripciones en primera persona; y un examen sistemático de las implicaciones de la tesis pulsátil para los debates contemporáneos sobre agencia, responsabilidad y posible conciencia en sistemas artificiales. Si algo ha querido mostrarse aquí es que estas cuestiones pueden abordarse sin recurrir a nociones fuertes de flujo o de sustancia consciente, y que una filosofía de la mente atenta a la finitud y a la materialidad del sujeto no pierde, sino que gana, al reconocer que la conciencia no fluye, sino que aparece de manera intermitente.

Declaración de conflicto de interés

El autor declara que la investigación y redacción de este artículo se realizaron en ausencia de cualquier relación comercial, financiera o personal que pudiera interpretarse como un posible conflicto de interés. El trabajo tiene una orientación puramente académica e interdisciplinaria, integrando perspectivas de la filosofía de la mente, la matemática y la neurociencia cognitiva.

Declaración de contribución a la autoría

Eduardo Piza es el autor único de este trabajo. Sus contribuciones incluyen:

- Concepción y diseño del estudio: Formulación de la tesis central que impugna la conciencia como flujo continuo y propone un modelo de manifestación intermitente o por pulsos.
- Análisis interdisciplinario: Desarrollo de los argumentos basados en la física cuántica (Planck), la lógica-matemática (Cantor y el problema del continuo) y la neurociencia (modelos de espacio de trabajo neuronal global y parpadeo atencional).
- Redacción y fundamentación filosófica: Integración de las teorías de Dennett, Metzinger y Varela para proponer una ética de la intermitencia y un modelo funcional del yo.

Declaración de uso de inteligencia artificial

El autor declara que no se han utilizado herramientas de inteligencia artificial generativa para la creación de los conceptos originales, el desarrollo de los argumentos filosóficos ni la redacción del manuscrito. La estructura del artículo, que transita desde la "herida cuántica" del continuo hasta la propuesta de una ética laica de la intermitencia, es producto exclusivo de la investigación bibliográfica y el análisis del autor.

EFERENCIAS

Aru, J., Suzuki, M. S., Rutiku, R., Larkum, M. E., & Bachmann, T. (2019). Coupling the state and contents of consciousness. Frontiers in Systems Neuroscience, 13, Article 43. https://doi.org/10.3389/fnsys.2019.00043

Azevedo, F. A. C., Carvalho, L. R. B., Grinberg, L. T., Farfel, J. M., Ferretti, R. E. L., Leite, R. E. P., Jacob Filho, W., Lent, R., & Herculano-Houzel, S. (2009). Equal numbers of neuronal and nonneuronal cells make the human brain an isometrically scaled-up primate brain. Journal of Comparative Neurology, 513(5), 532–541. https://doi.org/10.1002/cne.21974

Cantor, G. (1895). Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre. Mathematische Annalen, 46(4), 481–512.

Craig, A. D. (2002). How do you feel? Interoception: The sense of the physiological condition of the body. Nature Reviews Neuroscience, 3(8), 655–666. https://doi.org/10.1038/nrn894

Damasio, A. (1999). The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness. Harcourt.

Dehaene, S. (2014). Consciousness and the brain: Deciphering how the brain codes our thoughts. Viking.

Dehaene, S., Changeux, J.-P., & Naccache, L. (2011). The global neuronal workspace model of conscious access: From neuronal architectures to clinical applications. In S. Dehaene &

Y. Christen (Eds.), Characterizing consciousness: From cognition to the clinic? (pp. 55–84). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-642-18015-6_4

Dennett, D. C. (1991). Consciousness explained. Little, Brown and Company.

Descartes, R. (1996). Meditations on first philosophy: With selections from the objections and replies (J. Cottingham, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1641)

Foucault, M. (1966). Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines. Gallimard.

Gödel, K. (1931). Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I. Monatshefte für Mathematik und Physik, 38(1), 173–198.

Heidegger, M. (1927). Sein und Zeit. Niemeyer.

Hilbert, D. (1926). Über das Unendliche. Mathematische Annalen, 95, 161–190.

Husserl, E. (1991). On the phenomenology of the consciousness of internal time (1893–1917) (J. B. Brough, Trans.). Kluwer Academic Publishers. (Original work published 1928)

Koch, C., Massimini, M., Boly, M., & Tononi, G. (2016). Neural correlates of consciousness: Progress and problems. Nature Reviews Neuroscience, 17(5), 307–321.

Libet, B. (1985). Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. Behavioral and Brain Sciences, 8(4), 529–566. https://doi.org/10.1017/S0140525X00044903

Mashour, G. A., Roelfsema, P., Changeux, J.-P., & Dehaene, S. (2020). Conscious processing and the global neuronal workspace hypothesis. Neuron, 105(5), 776–798. https://doi.org/10.1016/j.neuron.2020.01.026

Merleau-Ponty, M. (1945). Phénoménologie de la perception. Gallimard.

Metzinger, T. (2009). The ego tunnel: The science of the mind and the myth of the self. Basic Books.

Moruzzi, G., & Magoun, H. W. (1949). Brain stem reticular formation and activation of the EEG. Electroencephalography and Clinical Neurophysiology, 1, 455–473.

Planck, M. (1901). Über das Gesetz der Energieverteilung im Normalspektrum. Annalen der Physik, 309(3), 553–563.

Raichle, M. E., MacLeod, A. M., Snyder, A. Z., Powers, W. J., Gusnard, D. A., & Shulman, G. L. (2001). A default mode of brain function. Proceedings of the National Academy of Sciences, 98(2), 676–682. https://doi.org/10.1073/pnas.98.2.676

Raymond, J. E., Shapiro, K. L., & Arnell, K. M. (1992). Temporary suppression of visual processing in an RSVP task: An attentional blink? Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance, 18(3), 849–860.

Taran, S., Gros, P., Gofton, T., Boyd, G., Neves Briard, J., Chassé, M., & Singh, J. M. (2023). The reticular activating system: A narrative review of discovery, evolving understanding, and relevance to current formulations of brain death. Canadian Journal of Anesthesia/Journal canadien d'anesthésie, 70(4), 788–795. https://doi.org/10.1007/s12630-023-02421-6

Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). The embodied mind: Cognitive science and human experience. MIT Press.