

Félix Adolfo Lamas

FENOMENOLOGÍA DE LA CONCIENCIA

SUMARIO

- I.- INTRODUCCIÓN
- II. ¿A QUÉ NOS REFERIMOS CON LA PALABRA "CONCIENCIA"?

 - 1.- Las palabras y su referencia
 - 2.- Definición nominal

- III. UN EJEMPLO PARA COMENZAR LA DESCRIPCIÓN DEL FENÓMENO
- IV. LOS ACTOS DE CONCIENCIA

 - 1.- El objeto material de los actos de conciencia
 - 2.- El objeto formal de los actos de conciencia

- V. LOS ACTOS CONSCIENTES
- VI. UNA OBJECCIÓN A LA DISTINCIÓN ENTRE "ACTOS DE CONCIENCIA" Y "ACTOS CONSCIENTES"
- VII. LA ESTRUCTURA DISPOSICIONAL DE LA CONCIENCIA

 - 1.- Disposiciones o tendencias pasionales
 - 2.- Los apetitos sensibles y los instintos
 - 3.- Las facultades humanas
 - 4.- Las disposiciones, hábitos y virtudes, propiamente dichos

- VIII. EL SUSTRATO BIOLÓGICO DE LA CONCIENCIA
- IX. EL SUJETO DE LA CONCIENCIA
- X. PROPIEDADES FENOMÉNICAS DE LA CONCIENCIA

 - 1.- Intermitencia funcional e intermitencia intencional
 - 2.- La unidad de la conciencia
 - 3.- El sujeto como último fundamento de la unidad de la conciencia
 - 4.- Irreductibilidad de los fenómenos de conciencia

I. INTRODUCCIÓN

La Antropología o Psicología humana clásica, a partir de Aristóteles, desarrolló con prolijidad una teoría de las facultades psíquicas cuyo valor, pese a ciertas actitudes despectivas de algunos

psicólogos contemporáneos, puede legítimamente considerarse definitivo. Lamentablemente, la bibliografía manualesca de inspiración tomista o escolástica con frecuencia se ha detenido en este aspecto de la Psicología, sin advertir que se trata de un punto de vista predominantemente analítico y en alguna medida estático¹. Pero la comprensión del hombre requiere también –y sobre todo– la consideración de los fenómenos psíquicos de síntesis. Además, pues, de una necesaria instancia teórica y ontológica, que reflexione sobre la índole del ser del hombre –que es la instancia propiamente metafísica de la Psicología o Antropología– es necesario centrar la atención en los complejos fenómenos funcionales, tales como la percepción, la conciencia, el lenguaje y los actos humanos, en los que interactúan, conformando una estructura dinámica, las diversas facultades. Una reacción digna de desatacar contra la descomposición de los saberes psicológicos de finales del siglo pasado y las dos primeras décadas del presente, a la vez que contra la esterilización manualesca de la Psicología “clásica”, la constituyó el funcionalismo de Franz Brentano quien, de alguna manera, puede ser considerado un estímulo para la revitalización de este saber, en especial en este tema.

Demos por supuesto que tenemos a la vista los cuatro principios de la Antropología, a saber: totalidad, especificidad, intencionalidad y realidad². Hemos de tratar ahora de describir los fenómenos que, de acuerdo con la experiencia y el lenguaje, calificamos como fenómenos de conciencia.

II. ¿A QUÉ NOS REFERIMOS CON LA PALABRA “CONCIENCIA”?

1.- Las palabras y su referencia

Para comenzar el tratamiento científico de un tema Aristóteles distingue dos grandes cuestiones: la cuestión acerca de la existencia de algo, el *an sit* o *an est* (¿existe?; es la pregunta acerca de si algo existe), y la otra la del *quid sit* o *quid est* (¿Qué es eso que existe?). La pregunta sobre el *an est* . que es la que exige como respuesta un juicio existencial- encuentra su primer indicio en los semantemas, en las palabras, en el análisis de las palabras que designan una cosa. ¿Por qué? Porque la palabra designa *algo*.

En efecto, “designar” entre otras cosas significa “señalar”. Esta función de señalamiento que tiene la palabra es lo que los lógicos contemporáneos, por ejemplo Frege, llaman *referencia*. Es decir, al

¹ No cabe extender este reproche, por cierto, a SANTO TOMÁS DE AQUINO quien, aunque en sede formalmente teológica y moral, desarrolló con precisión y agudeza los tratados de los actos humanos, de las pasiones y de los hábitos, sin descuidar asimismo el tema de la conciencia.

² Dichos principios fueron enunciados en “¿Qué es la Antropología General?”, de FÉLIX ADOLFO LAMAS. Buenos Aires, 1995.

lado de la significación propiamente dicha, está la referencia que es la que completa el significado o la función significativa de la palabra en una predicación (en un juicio).

Pues bien, cuando queremos averiguar qué cosa es la conciencia, y antes aún que ello, si existe en la realidad algo que corresponde a lo que designamos con esa palabra, debemos, para comenzar, examinar qué se está designando con ese vocablo, qué cosa *hay* que llamamos "conciencia". Y si resulta que *en la realidad hay algo así*, tenemos ya contestada la pregunta por el *an sit* y podemos pasar a indagar acerca del *quid est*. Esto es importante, porque se usan palabra, como "unicornio" (o como "¡el *inconsciente*!"), que no tienen una referencia real. Del unicornio se puede muy bien hablar como producto de la fantasía, de la literatura o del mito, pero no como un objeto de la ciencia natural; y es la propia referencia de esta palabra la que indica que no hay unicornios, o al menos que no tenemos experiencia ni indicio alguno de su existencia (excepto, como se dijo, en la literatura o en la mitología).

Acá estamos hablando de "conciencia". ¿Qué designa esta palabra? Sin dudas, determinados fenómenos psicológicos; así, de la mano de la palabra nos acercamos a la primera manifestación de la cosa, eso que llamamos el *fenómeno*. Detectamos la presencia del fenómeno, su existencia –la "existencia" no es otra cosa que la presencia de algo en el mundo- en el mundo de los fenómenos psicológicos.

En segundo lugar, también de mano de la palabra, podemos empezar una indagación acerca del *quid sit* (¿qué cosa es esto que tenemos delante?). Y esa primera indagación tiene que ser una breve descripción. Es el complemento inmediato de la constatación del hecho de su presencia, del hecho de que hay un fenómeno.

2.- Definición nominal

La palabra "conciencia", en castellano, es casi idéntica que en latín ("*conscientia*"), sólo que en latín tiene una "s" antes de la segunda "c". En castellano también podría usarse esa escritura, pero sería un arcaísmo.

Pues bien, ¿en latín, cómo se construye esta palabra? Está compuesta por dos vocablos: "con" ("*cum*") + "*scientia*". Como el núcleo significativo está en el segundo, comenzaremos el análisis por éste.

La palabra "*scientia*" proviene del verbo "*scio*", que quiere decir "saber". El origen de "*scio*" probablemente sea el de "ver directamente", el de "tener una visión directa de algo". Y de ahí terminó significando no un conocimiento cualquiera, sino un conocimiento cierto (la palabra "cierto", el conocimiento cierto implica dos cosas: no sólo una seguridad en la verdad, sino lo que Aristóteles llamaría una

"*acribeia*", una cierta precisión, precisión en cuanto a los contornos de la definición). Por lo tanto, "*scio*" está indicando un saber, no sólo un conocer. Saber es más que conocer, pues agrega e}al mero conocer una razón y el recurso a principios. Saber es un conocimiento que tiene cierta *certeza*, es *seguro en cuanto a su verdad* y además tiene una *mayor precisión*. Se trata de un conocimiento *inmediatamente evidente* o que *se reduce a un conocimiento inmediatamente evidente*. A su vez la palabra "*scientia*" es la sustantivación abstracta de "*scio*", es el conocimiento que tiene esta característica de "seguro", "preciso", "perfecto", "verdadero", "evidente".

"*Cum*", es una preposición que significa en español "*con*" y tiene un matiz claramente reflexivo que indica interioridad, es decir "*estar dentro de*". De tal manera, a todo verbo al que se le agrega "*cum*" indica una *acción de alguna manera reflexiva desde el punto de vista del sujeto que la ejerce*. Indica una *acción que procede de la interioridad del sujeto*. No me estoy refiriendo a la distinción entre acciones inmanentes y acciones transeúntes. Estoy hablando de una acción que, además de ser inmanente, tiene este rasgo acentuado de reflexividad, de pertenencia al sujeto. Esto se ve en muchos verbos, por ejemplo en "concreto": el verbo es "*concreresco*". Se le agrega el "*con*" a "*creresco*" y "*concreresco*" es crecer y desarrollarse desde sí mismo".

Así pues, "*conscio*" quiere decir "tener un conocimiento reflexivo, un conocimiento de sí". Esto quizás aparezca algo borroso todavía, pero es muy importante. Entonces, con la palabra "conciencia" estamos hablando de una "*ciencia*" (valgan comillas) *reflexiva, del propio sujeto*.

Con lo cual, en esta primera aproximación a la etimología latina, nos encontramos con que el primer elemento constitutivo de los fenómenos de conciencia es de índole cognoscitiva. Esta conclusión es válida respecto del latín y también en castellano, que es una lengua romance. Cuando nosotros –en nuestro idioma– hablamos de conciencia, estamos pensando en algo que tiene que ver- por lo menos originalmente- con el conocimiento, con un conocimiento reflejo. Pero ¿ocurre algo similar en las otras lenguas europeas?

Sí, pues si examinamos el *griego*, pasa exactamente lo mismo. Es una cosa muy curiosa. Por eso lo traigo a colación. Porque la palabra griega "*syneídesis*" o "*syneídos*" tienen la misma estructura ("*syn*" – "con".+ "*eídesis*" – "conocimiento"-); pero con esta curiosidad: la etimología de "*syneídesis*" nada tiene que ver con la etimología de "*conscientia*". Ambas palabras, que significan lo mismo y cuya estructura es idéntica, responden a raíces del indoeuropeo distintas. La raíz de "*scio*" todavía es un enigma.

Y, sin embargo, aunque son raíces enteramente distintas, aunque son palabras que no han tenido contacto, sin embargo están designando exactamente lo mismo. El "*syn*" cumple la misma función del "con". "*Eídesis*" viene de "*eidémai*" –que es "saber"- y, a su vez, está vinculado con "*eídos*" y "*eidóo*", que es el verbo "ver", con un significado parecido al de "*theoréoo*", "contemplar. Pero está

significando un conocimiento seguro, inmediato. De ahí que "eidémai" no es "conocer", sino "saber". Estamos hablando entonces exactamente de lo mismo: de un "saber-con". Lo que dijimos antes, en el brevísimo análisis que hicimos de "con-scientia" lo aplicamos ahora al griego, con el mismo resultado.

Todas las palabras de los idiomas europeos giran en torno de estas dos raíces. En el caso del alemán, tenemos dos palabras: "Gewissen" y "Bewusstsein". Ambas palabras se componen de "wissen", que es "saber". Y es "saber" por oposición a "mero conocer". Según Chantraine proviene de la misma raíz indoeuropea de la que proviene "eidémai"³. Es decir, que el "Gewissen" o "wissen" alemán tiene la misma raíz que la "syneídesis" griega.

En conclusión, la palabra *conciencia* se refiere a un sector de fenómenos psicológicos en los que encontramos dos notas: un cierto conocimiento, y una cierta reflexión.

III. UN EJEMPLO PARA COMENZAR LA DESCRIPCIÓN DEL FENÓMENO

El paso siguiente debe ser analizar no ya lo que significa la palabra, sino describir aquello a lo que la palabra está referida.

Para poner un ejemplo sencillo que nos permita comenzar el análisis, pongamos el caso de la sed. Imaginemos un hombre que viaja por el desierto durante muchas horas, con escasez de agua:

a) El viajero, preocupado por su situación, reflexiona sobre el hecho de su sed (por ejemplo, para calcular la distancia que le resta recorrer para llegar a destino, o a} discurriendo acerca de los medios para encontrar agua). Esta reflexión, este pensar en que tiene sed, es lo que llamaremos *un acto de conciencia* acerca de su propia situación y, en especial, de su sed. *Tiene conciencia de que tiene sed.*

b) Pero para evitar desesperarse, y para hacer más llevadera su marcha, decide pensar en otra cosa. Pone así atención en el camino, en la misión que debe cumplir, en el destino al que piensa arribar, en recuerdos placenteros, etc. Diríamos que quiere distraerse de la molestia de la sed, pero no por ello olvida que la siente. *No piensa en ella, pero la advierte, la siente.* A esta advertencia, concomitante con sus otros pensamientos –en los que se esfuerza por concentrar su atención–, pero que no ocupa el lugar central de su atención, y sobre la que no reflexiona actualmente, la llamaremos *un acto consciente*, pues aunque no reflexione actualmente sobre su sed, no ha perdido la conciencia de ella.

c) Ahora bien, puede ocurrir que deje de pensar en la sed y que incluso no sea consciente de ella. Esto puede ocurrir porque se durmió, o se desmayó (en este caso solemos decir que ha quedado

³ Cfr. "Dictionnaire étymologique de la langue grecque", Paris, Klincksieck, 1968, voz «eídos».

inconsciente, o que ha perdido la conciencia); o puede ocurrir porque algún acontecimiento muy importante o extraordinario lo haga olvidar por un cierto tiempo de su sed. ¿Pero acaso, entonces, ha dejado de tener sed? Millán Puelles contestaría afirmativamente; en efecto, al analizar los actos apetitivos dice expresamente: "El acto volitivo es imposible fuera de la unidad estructural en la que se da un conocimiento que le es esencialmente consecretario. Tener, por ejemplo, sed es, a la vez, tener conciencia de ella. Una sed inconsciente es imposible, tanto como un círculo cuadrado. Sin embargo, la conciencia de la sed no es la sed"⁴. No estoy seguro de que esto sea así. Pero para no enredarnos en cuestiones de palabras, admitamos que restringimos el sentido de la palabra "sed" a una sensación consciente; aún así, hay un estado latente, no sólo en el organismo biológico en general sino en el psiquismo de nuestro viajero, más o menos duradero, que puede volver a ser consciente (sea al despertar, sea al cesar la distracción que lo abstraigo de su sed), que incluso puede forzarlo a ser nuevamente consciente de su necesidad de agua, y que lo dispone o inclina a beber. En este caso hablaremos de *conciencia disposicional* de la sed.

d) Por último, está el hecho orgánico o biológico de la necesidad de agua, que mediante una cadena de señales inmuta al sistema nervioso periférico y central y llega a reflejarse en la corteza cerebral. Este fenómeno, que es resultado del proceso metabólico en sí mismo no es un fenómeno consciente. Sin embargo, su efecto, la sensación de sed, irrumpe en la conciencia y condiciona la dirección de su *intentio* objetiva. A su vez, si bien parece que la conciencia no actúa directamente sobre este hecho, sí opera indirectamente, por ejemplo, mediante la acción voluntaria de beber agua. A este tipo de fenómenos los ubicamos en lo que llamamos el *estrato biológico de la conciencia*.

Lo primero que surge a la vista -a partir de la enunciación de este ejemplo- es que hay dos grandes sectores o campos principales dentro de lo que llamamos fenómenos conscientes. En primer lugar, lo que llamamos con cierta propiedad **actos de conciencia**: en segundo lugar -y que corresponde al resto del "campo" De lo que podemos llamar en sentido estricto fenómenos de conciencia-, lo que hemos denominado actos conscientes, los cuales ni semántica ni empíricamente pueden identificarse con los anteriores, aunque los engloban. Inmediatamente detrás de estos fenómenos está la denominada **estructura disposicional de la conciencia**. Y finalmente, nos encontramos con el **sustrato biológico** de todos estos fenómenos.

IV. LOS ACTOS DE CONCIENCIA

⁴ "Estructura de la subjetividad", Madrid, Rialp, 1967, pág. 205.

Con la expresión "actos de conciencia" estamos aludiendo a un acto de conocimiento de los propios actos (o estados o disposiciones, etc., que se reducen a actos) del sujeto; de tal manera que en el llamado acto de conciencia, podemos distinguir un elemento formal y uno material.

1.- *El objeto material de los actos de conciencia*

El objeto que opera como objeto material está constituido por los actos del sujeto, o por ciertos actos del sujeto, y por ciertas disposiciones del sujeto, ciertas tenencias, que son disposiciones respecto del acto, o por ciertos movimientos o inmutaciones, más o menos permanentes, que se reducen a la disposición.

2.- *El objeto formal de los actos de conciencia (la intentio cognoscitiva)*

Puesto que el acto de conciencia es un acto de conocimiento, se verifica en él la presencia de algo (que opera como objeto) en alguien (que opera como sujeto). Presencia que es una presencia intencional, aunque aquí la intencionalidad cognoscitiva tiene caracteres específicos, distintivos de otros actos de conocimiento o de otra intencionalidad cognoscitiva. Distinción que justifica la distinción específica entre experiencia externa y experiencia interna.

V. LOS ACTOS CONSCIENTES

Decíamos que había dos sectores: los actos de conciencia y los actos conscientes. Nosotros distinguimos entre actos conscientes y actos no conscientes que, como es obvio, no es lo mismo que actos inconscientes⁵. Por ejemplo, el estar caminando ahora, es un acto consciente, el proceso metabólico de mi organismo es un acto (o una sucesión de actos) no consciente. Todos los actos humanos, entendiéndolos por tales, en sentido estricto, aquellos que se realizan con intención voluntaria, son actos conscientes; pero sólo la menor parte de los mismos son actos de conciencia, en el sentido preciso en que se habló más arriba.

En nuestra experiencia nosotros decimos que una persona pierde la conciencia cuando se desmaya, y decimos que estamos "inconscientes"; usamos el privativo porque se supone que un hombre si no está durmiendo debería estar consciente; está pues privado de la conciencia, por lo que parecería justificar que estemos hablando de un

⁵ Propiamente hablando, "inconsciente" significa la privación de la conciencia. La noción de privación implica la ausencia de algo que se entiende que debía existir, supuesto la naturaleza, esencia o forma de algo.

fenómeno de inconsciencia. Pero conciente advertir desde ya que una cosa es que pueda hablarse de un estado de inconsciencia y otra enteramente distinta es que haya en la estructura psíquica humana una zona que corresponda a "lo inconsciente", tal como esto es entendido por Freud, Jung o Frankl.

Estos actos que llamamos "conscientes", y que no son propiamente actos de conciencia, se diferencian de éstos en que *directamente* no constituyen actos de conocimiento reflejo de los propios actos. Son por ejemplo, todos los llamados actos apetitivos o cognoscitivos primointencionales. Adviértase que no digo que los actos de conciencia no sean también actos conscientes; lo que afirmo es que no puede reducirse los actos conscientes a actos de conciencia.

Los actos "conscientes" no son necesariamente –como ocurre en cambio con los actos de conciencia- actos de conocimiento; pueden ser actos de la inteligencia o de la voluntad, o pueden ser actos de los apetitos inferiores ("actos" en el sentido de movimientos de los apetitos inferiores, que en la terminología clásica se denominan "pasiones") de algún modo integrados a los actos de inteligencia y voluntad⁶. Así, pues, el ver, el escuchar, el pensar, el amar, el temer, etc., son fenómenos comprendidos en lo que aquí denomino genéricamente como actos "conscientes"; dentro de esta anchísima esfera quedan incluidos también todos los actos de conciencia propiamente dichos. Quede claro, por lo tanto, que el campo de los actos conscientes es más amplio que el de los actos de conciencia, pues todo "acto de conciencia" es un "acto consciente", pero no todo acto consciente es un "acto de conciencia".

VI. UNA OBJECCIÓN A LA DISTINCIÓN ENTRE "ACTOS DE CONCIENCIA" Y "ACTOS CONSCIENTES" QUE HA DE SERVIR PARA PROFUNDIZAR EL TEMA

¿Podría afirmarse, entonces, que los "actos conscientes" constituyen una suerte de género y los "actos de conciencia" una especie? Puede decirse en principio que sí, sobre todo si tenemos en cuenta que podría afirmarse la identidad material entre actos conscientes y actos psicológicos. Y, aunque esto sea así, lamentablemente, las cosas no son tan sencillas. Entre ambas clases de fenómenos hay una diferencia formal importante en su objeto y en la estructura de la *intencionalidad*.

Pero, entonces, ¿a qué denominamos formal y propiamente actos conscientes? Son aquellos actos de los que yo tengo *advertencia*; es decir que *pueden ser conocidos por reflexión*, mediante un movimiento

⁶ Debe recordarse aquí la doctrina tomista del imperio que las facultades superiores ejercen sobre las inferiores y la consiguiente redundancia de aquéllas sobre éstas. Por otra parte, los movimientos de la sensibilidad y las imágenes sensibles condicionan en el orden de la especificación –es decir, en cuanto al contenido objetivo- a los actos de las potencias superiores (cfr. de SANTIAGO RAMÍREZ, *De actibus humanis*, Q. IX, a.2, págs. 135 – 160).

–un giro– de la atención (entiendo aquí por “atención” la dirección o la aplicación de la *intentio cognoscitiva*). Podría plantearse aquí una objeción a la distinción hecha entre actos de conciencia y actos conscientes, y que podría formularse de la siguiente forma: Se dijo que los actos de conciencia son actos de conocimiento de los propios actos del hombre; y en tanto conocimiento no son otra cosa que la presencia intencional de ciertos actos, estados o movimientos del hombre a la inteligencia de éste. Supuesto que esto sea así, parecería hacerse borrosa la distinción con los que llamamos “actos conscientes”, pues si éstos no están de alguna manera presentes, ¿cómo podría dirigirse a ellos la *intentio cognoscitiva* mediante un movimiento o giro de la atención? Si puedo dirigir la atención hacia ellos es porque también, de algún modo, están presentes; ¿presentes en dónde o a quién? Presentes en el alma, en sus propias potencias, en la totalidad constitutiva de los fenómenos psíquicos, y presentes a la inteligencia.

Hemos de responder ahora a la objeción anterior con cierta cautela.

Todo fenómeno de conciencia se reduce a una presencia de los fenómenos psíquicos –que llamamos conscientes– a la inteligencia. Esto es sólo el resultado de la propia inmanencia de los actos psíquicos y de la presencia recíproca de las facultades humanas a través de sus actos respectivo (es decir, no están presentes unas a otras en sí mismas, sino en el acto). Hay una copresencialidad de los actos de las distintas potencias cognoscitivas y apetitivas, presencialidad cuya raíz psicológica inmediata es la inteligencia, pero que supone ciertas condiciones que hemos de examinar más adelante.

Por lo pronto, los “actos conscientes” se nos aparecen como aquellos fenómenos que pueden constituir el *objeto material* de los “actos de conciencia” y, en tanto tal, constituyen actos potenciales de conciencia, actos sobre los que puede recaer la reflexión que es constitutiva de la conciencia actual⁷. Esto es sin dudas cierto, a la luz de nuestra experiencia o percepción interna, pero como definición es insuficiente, porque estaría definiendo esta clase de fenómenos por su materialidad respecto de otra clase de fenómenos (los “actos de conciencia”). Los actos conscientes son algo más que meros actos potenciales de conciencia. Son potenciales respecto a los actos de conciencia –que son los fenómenos de conciencia empíricamente más “fuertes”, más claros, precisamente porque son más actuales–. Pero formalmente como actos conscientes tienen una cierta “presencialidad” propia, y, consiguientemente, una cierta actualidad propia y específica.

Para ayudarnos a entender la diferencia que estamos buscando entre sendas clases de fenómenos psíquicos, vamos a servirnos de la distinción entre *objeto directo* y *objeto oblicuo*, cuyo origen proviene

⁷ Podemos considerar en este contexto como sinónimas las siguientes expresiones: “actos de conciencia”, “conciencia reflexiva” y “conciencia actual”.

de la Escolástica⁸ y y sobre la cual ha insistido en este siglo Franz Brentano⁹. Se trata de una distinción tomada de la teoría de la percepción –en especial la visual- y trasladada, ampliada, mediante el recurso a la analogía lógica, a todo el campo de los actos intencionales.

El objeto directo es aquél sobre el que recae primariamente la *intentio* (o dirección del acto), o, dicho con otras palabras, el que constituye el centro de la atención. Cuando miramos un árbol, el objeto directo es el árbol, aunque indirectamente percibimos el contorno en el que resalta y, en otro orden de cosas, estamos advertidos de que lo estamos mirando. Cuando apetecemos algo, el objeto directo es la cosa apetecida.

Ahora bien, al mirar un árbol, digo que soy consciente de que lo estoy mirando, de tal modo que no sólo el árbol está presente en mí (o en mi alma), en y mediante un signo (la imagen visual del árbol), sino que, de algún modo, está presente a mí mismo el acto de mirar; pero hay más: si hablo de “mirar”, estoy presuponiendo la atención voluntaria hacia ese objeto, estoy suponiendo el querer ver, es decir, un acto apetitivo (de la voluntad), y de esto también soy consciente, esto está también presente en mí; y puede ocurrir –y de hecho parece ocurrir siempre-. Que todo este episodio (el querer mirar el árbol y el verlo de hecho) tenga una tonalidad afectiva de agrado o desagrado, de fatiga, de temor, etc., respuesta afectiva de la que también soy consciente y que está presente a mí en la totalidad compleja e inmanente del acto. En este caso, el acto mismo de mirar, el querer mirar y la tonalidad afectiva que acompaña a todo esto, constituyen objetos oblicuos, que si bien están presentes a la mente en la unidad compleja del acto, no son el objeto central de la atención, sino que más bien aparecen “al lado”, “detrás” o como presupuesto por éste. Como se advierte inmediatamente, el objeto directo sólo puede ser uno, mientras que los *objetos oblicuos* pueden ser varios, y con mayor o menor proximidad al centro de la atención, es decir, con mayor o menor “oblicuidad”.

Decimos, pues, que los *actos conscientes constituyen objetos oblicuos de sí mismos*; y esto, el tener además de un objeto directo, un objeto oblicuo, que es el mismo acto, es lo que constituye su formalidad específica (o aspecto característico) en cuanto actos psicológicos. Hay en el acto consciente una presencia, una concomitancia, una recíproca inherencia, del objeto directo, del acto mismo y del sujeto que pone en acto sus facultades cognoscitivas y apetitivas. Si bien no todo *acto consciente* es un *acto de conciencia*, en tanto no haya un acto de

⁸ Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Lógica, P.II, Q. XXIII, a.3.

⁹ BRENTANO pone de manifiesto que, aún antes de toda reflexión, y concomitantemente al objeto primario o directo –que siempre es algo real- el acto psíquico (intencional) es objeto secundario o “*in obliquo*”, de sí mismo (Cfr. Su “*Psicología desde un punto de vista empírico*”, Libro II, cap. II); cuando vemos un árbol, nos damos cuenta de que lo estamos viendo; el árbol, por consiguiente, es el objeto primario o “*in recto*” (objeto primo intencional); el acto de ver mismo, sería, para BRENTANO, el objeto secundario o “*in obliquo*” (objeto secundo- intencional, en nuestra terminología).

reflexión que convierta al acto de una facultad psíquica en objeto directo, y aún cuando no sea primaria y formalmente un acto de conocimiento (tal el caso, por ejemplo, de un acto apetitivo), parece que no puede decirse que no haya conocimiento de ninguna clase. En el *acto consciente* hay un conocimiento imperfecto –“imperfecto” porque no es judicativo y porque su objeto es oblicuo-, y que constituye un *objeto inteligible* en relación con un eventual acto de conciencia posterior¹⁰.

VII. LA ESTRUCTURA DISPOSICIONAL DE LA CONCIENCIA

En tercer lugar tenemos otra esfera de actos vinculados a la conciencia, o propios de ésta. A esta esfera la podemos caracterizar como el conjunto de las disposiciones, estados habituales, o alteraciones más o menos permanentes o duraderas, del psiquismo.

1.- Disposiciones o tendencias pasionales

Volvamos al ejemplo de la sed. La sed puede ser, en tanto es un fenómeno consciente, un cierto acto porque es una inmutación del apetito: pero también puede ser entendida como un estar más o menos duradero; en el caso de nuestro viajero, puede durar horas o incluso días. Así como puedo decir que un dolor es una inmutación más o menos actual que está en la esfera de conciencia, también puede ser un estado duradero que refleja en el sistema nervioso central una lesión o una anomalía orgánica permanente; lo mismo podría decirse del “sentirse mal”, como una sensación cenestésica que manifiesta un estado orgánico más o menos permanente, v.gr. una insuficiencia, que sin dejar de ser un acto, se prolonga en el tiempo adquiriendo una permanencia que excede la puntualidad del acto. Pertenecen a esta categoría psicológica los estados de amor, odio, temor, etc, en cuanto constituyen cualidades psíquicas que tienen una cierta duración.

2.- Los apetitos sensibles y los instintos

Pero además de los actos y estados pasionales¹¹ descritos, podemos distinguir ciertas tendencias permanentes y ciertas estructuras, que incluyen tanto una determinada clase de apetición,

¹⁰ Guarda relación con este tema una discusión que se planteó en la Segunda Escolástica respecto a si existen los “conceptos reflejos” (Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, op. Cit., loc. Cit.), tema éste que habrá de ser considerado en otro momento.

¹¹ Se entiende aquí como “pasión” la modificación orgánica y anímica sufrida –“padecida”- por el sujeto.

como una respuesta tendencial más o menos típica, más o menos preestablecida, respecto de un estímulo o un objeto apetecible, lo que suele llamarse *instinto*. El instinto puede ingresar al campo de la conciencia. E ingresa a través de su estructura disposicional, en función de un acto o de una serie posible de actos. En otras palabras, los instintos, son conscientes o se hacen conscientes, mediante su reducción al acto al cual están referidos.

3.- Las facultades humanas

Algo semejante cabe decir de todas las facultades humanas. Las facultades humanas se tornan conscientes en su referencia disposicional al acto. De aquí que aquel viejo adagio aristotélico de que las potencias se conocen por sus actos es estrictamente válido, pues conociendo el acto se es consciente de tener la disposición potencial misma que define la facultad. Por ejemplo, en este momento estoy mirando por la ventana; luego cierro los ojos y no veo nada, pero tengo conciencia de mi facultad de ver. Con lo cual estoy pillando a la facultad misma en su disposición potencial al acto.

4.- Las disposiciones, hábitos y virtudes, propiamente dichos

En sentido proporcional, las disposiciones y hábitos en sentido estricto, que son la actualización de la disposición potencial de las facultades, y que refieren éstas a actos específicamente determinados, están presentes al conocimiento *en* y *por* a dicha referencia a sus actos propios.

Conviene que nos detengamos un momento en este sector tan interesante del psiquismo humano. Advirtamos, por lo pronto, que todos estos hábitos o disposiciones en sentido estricto integran el mundo de la moralidad y constituyen el *ethos* o carácter moral del hombre. Así, pues, su raíz consciente es un dato de la máxima importancia para la Ética y el Derecho. Buena parte de lo que en las categorías freudianas se identifica con el "super Yo", se resuelve en esto que los clásicos denominaron "*ethos*". Si ahora consideramos cómo surgen estos hábitos o disposiciones, parece claro que en la generalidad de los casos tienen origen en actos conscientes (y *electivos*, agregaría Aristóteles). Y vuelven al campo de la conciencia en la realización del acto respectivo. Más aún, por lo general, si el sujeto tiene un interés verdadero en conocer sus disposiciones morales, puede reflexionar sobre los actos de su memoria o bien puede proyectar una situación futura en la que se involucre determinado sector de su carácter. Nada de esto es un misterio.

La índole consciente, por lo tanto, del carácter moral y de la voluntad virtual que está presente en la actitud que el hombre adopta en la vida o en un sector de sus asuntos, está suficientemente asegurada en la experiencia.

VIII. EL SUSTRATO BIOLÓGICO DE LA CONCIENCIA

Lindero con el campo de la conciencia disposicional –delimitado por fronteras todavía no muy claras y que la experiencia indica que nunca resultan fijas ni son las mismas para todos los hombres- se incluye todo el vasto sector de las inmutaciones orgánicas, de los procesos y estados biológicos. Tales fenómenos, como la disposición orgánica en general –el estado de salud o de enfermedad-, la complejión caracterológica o temperamental, y sobre todo las secreciones glandulares endocrinas y el funcionamiento del sistema nervioso, de algún modo condicionan a los actos de conciencia, a los actos conscientes, y a las disposiciones mismas. Ingresan al campo de la conciencia precisamente en relación a sus actos y funciones respectivos, en tanto éstos condicionan una disposición consciente. Por ejemplo, una inmutación glandular trae como consecuencia una inervación, y ésta a su vez un estado de conciencia, como en el caso de la sed, o como en el adolescente poniendo en tensión su apetito sexual.

Tomo conciencia de un estado de mi organismo a través de su manifestación en un dolor, en un placer, en una vaga sensación de bienestar o malestar, en un deseo, que siempre resulta ser una disposición respecto a una conducta. No tengo conciencia de los procesos químicos propios de una secreción glandular, ni de las sinapsis neuronales, pero sí de sus efectos dispositivos en mi conducta.

Por otra parte, el sustrato orgánico o biológico de los fenómenos conscientes no es enteramente independiente de éstos. Mi conducta afecta dicho sustrato y lo modifica. Mediante los actos conscientes, por lo tanto, y en una medida cuyo límite preciso es desconocido aún por el hombre, pueden modificarse los estados orgánicos. Pongamos como ejemplo unos hechos sobradamente conocidos: así como la sensación de sed, y su sustrato biológico respectivo, desaparece con el simple procedimiento de beber agua, una vida ordenada, una buena dieta y la paz espiritual pueden disminuir los excesos de secreción de ácido clorhídrico que se traducen en una gastritis.

IX. EL SUJETO DE LA CONCIENCIA

No puede darse por concluida la somera descripción que estamos haciendo de los fenómenos de conciencia sin aludir al sujeto de la misma, que es su soporte real. No corresponde, sin embargo, tratar en este lugar la temática ontológica de la subjetividad humana, v.gr. su categorización como sustancia o persona. Lo que quiero dejar patente por ahora son ciertos hechos empíricos.

Por lo pronto, la misma intencionalidad que es característica de los fenómenos de conciencia implica la existencia de un sujeto. Así como, a partir de Kant, se ha insistido hasta el cansancio, por parte de cierta filosofía alemana, que no hay sujeto sin un objeto correlativo – cuestión que ahora no es necesario considerar ni debatir-, con más razón y fuerza empírica cabe afirmar que no hay objeto (intencional) sin un sujeto. En el conocimiento, el objeto se hace presente a un sujeto, que es *quien conoce*; en la apetición, hay un sujeto que es *quien quiere* (o rechaza) un objeto. En todo acto consciente se verifica una recíproca presencia y pertenencia del objeto y del sujeto. *Yo, cuando conozco o amo algo, soy consciente no sólo de mi conocimiento y amor, sino de mí mismo como sujeto que conoce y ama.*

En segundo lugar, la intermitencia de los actos conscientes – pues no siempre estamos en estado de vigilia; a veces estamos *inconscientes*, por estar desmayados, dormidos o anestesiados. Y las modificaciones de los actos conscientes (v.gr. los cambios de atención o de dirección de la *intentio* cognoscitiva o apetitiva), lejos de aparecer en nuestra experiencia como actos o series desconexas, se manifiestan conformando una unidad, como lo atestiguan la memoria y los fenómenos psíquicos que reconocemos bajo el nombre de *propósitos*. Unidad que no parece ser meramente dinámica –como lo sería la unidad de una serie de actos o momentos- sino que implica la conciencia de la pertenencia de dichos actos o momento a una unidad que denominamos *yo*, y que permanece como sujeto de apropiación de los diversos estados de conciencia, conservando su identidad subjetiva. La existencia del *yo* como sujeto idéntico de la sucesión intermitente de los actos y estados conscientes no es sólo un fenómeno de experiencia interna; se trata también de un fenómeno de experiencia externa, en tanto la vida social –e incluso la conducta de los animales familiares- atestiguan, por innumerables mecanismos psíquicos, culturales y jurídicos, y sobre todo mediante la fuerza de los usos sociales, la aludida identidad subjetiva.

Pero hay algo más. Este sujeto no se reduce, en la riqueza de su realidad y estructura, al campo meramente espiritual o psíquico, propio de los fenómenos de conciencia. El *yo* se identifica con la unidad óptica del sustrato orgánico y biológico de dichos fenómenos. El sujeto consciente no piensa ser algo diferente de su cuerpo, aunque lo siente como *suyo*. El sujeto no sólo tiene conciencia de su cuerpo. El sujeto se identifica con su cuerpo, las afecciones de éste constituyen –mediante la conciencia- afecciones del *yo*, y la unidad biológica y psíquica en la

que se resuelve el hombre resulta ser así su sustrato material como sujeto consciente.

X. PROPIEDADES FENOMÉNICAS DE LA CONCIENCIA

Hemos Realizado hasta aquí una primera exploración del campo que es objeto de nuestra investigación, y estamos en condiciones ahora de intentar una visión complexiva que puede concretarse en una descripción –harto esquemática- de algunas propiedades fenoménicas o inmediatas.

1.- *Intermitencia funcional e intermitencia intencional*

Se ha aludido a la *intermitencia* de la conciencia, como el modo en que ésta se manifiesta como hecho empírico. La conciencia humana, no se nos presenta como un estado permanente, sino que tiene como lagunas, o momentos de cesación; en el sueño, por ejemplo, se manifiesta tal cesación como una *intermitencia funcional*, de base biológica. También existe algo semejante a una *intermitencia intencional*, que depende de una sucesión de actos diversos, con sus respectivos objetos. No estoy conociendo siempre lo mismo, ni siempre dirijo mi afecto al mismo objeto; ni siquiera me siento siempre igual. La constatación de ambas formas de intermitencia es, probablemente, lo que confundió a Hume, haciéndole pensar que la conciencia, y el hombre todo, se reducía a una mera sucesión de actos.

2.- *La unidad de la conciencia*

Ningún fenómeno de conciencia aparece en la experiencia como algo simple, sin consistir, o implicar al menos, una pluralidad de elementos. Como todo hecho psíquico, consiste en una totalidad compleja, de la que sólo mediante la abstracción y el análisis pueden extraerse unidades simples las cuales, claro está, no tienen existencia más allá de dicho análisis lógico. La unidad de la conciencia que aquí se afirma, por lo tanto, no es otra cosa que la unidad de una totalidad concreta.

Las investigaciones neurofisiológicas contemporáneas han contribuido a resaltar un hecho que ya se sabía desde la Antigüedad. En el sistema nervioso, por ejemplo, a toda inervación le corresponde, concomitantemente, un sistema de inhibiciones. No puede activarse una sinapsis, si concomitante y relativamente no se producen fenómenos de inhibición de otras cadenas neuronales y en la propia fisiología de la

neurona. Pero más allá de los resultados de la neurobiología, el hecho fenoménico, para nuestra percepción interna, es que cada acto de conciencia no puede tener sino una sola *intentio* principal. Mediante la *unidad de la atención* los distintos contenidos de un acto consciente, o de un acto de conciencia, se articulan en torno de un objeto principal. Se trata, pues, de una unidad intencional, que se manifiesta fenoménicamente como *unidad sincrónica*.

Pero además de la aludida unidad sincrónica del acto, y presupuesta ésta, la unidad de la conciencia aparece en la *unidad diacrónica* de los fenómenos conscientes; no se trata de una unidad sólo sucesiva, tal como lo entendiera Kant, en lo que él llamaba la "serie total de la experiencia", sino que es la unidad estructural y en su significación dinámica de sucesiones de actos y estados que se comprenden unos por los otros y en las cuales sucesiones se encuentra un principio intencional que opera como principio de ordenación o estructuración. Pongamos a la vista algunos ejemplos sencillos. La experiencia como disposición habitual o esquema perceptivo implica, según la famosa descripción de Aristóteles, una pluralidad de percepciones que, discriminadas mediante la estimativa o la cogitativa, resultan constitutivas de un fantasma complejo, apto para la abstracción o para la inducción; es obvio que tanto en la abstracción como en la inducción presuponen sendos procesos cognoscitivos, en la unidad del cual cada acto intencional adquiere su significación. Otro ejemplo, quizás más claro, puede ser una sucesión de actos en la que unos son medios y otros son fines; ahora bien, los medios están ordenados a los fines y éstos, a su vez, se concretan por aquéllos. Ni el medio ni el fin, aislados, significan nada en cuanto tales.

3.-El sujeto como último fundamento de la unidad de la conciencia

El fundamento óntico de la unidad de la conciencia es, según se ha visto, el sujeto de la misma. Hemos descrito brevemente su función en cuanto sustrato –es decir, propiamente como sujeto- *para quien o de quien* son los actos conscientes. En tanto tal, es lo que da cuenta de la unidad sincrónica y diacrónica antes aludida. El sujeto, a su vez, se hace consciente en y por sus actos (conscientes), en y por la sucesión estructurada de dichos actos. Así, pues, de algún modo el sujeto se actualiza en sus actos, está presente en éstos, y éstos están presentes en el sujeto, principalmente bajo la modalidad de conocimiento, con sus contenidos intencionales no sólo cognoscitivos sino también afectivos, apetitivos, disposicionales, etc.

Pero hay algo más. El sujeto implica una estructura de facultades operativas (inteligencia, voluntad, sentidos externos e internos, apetitos sensibles) que se tornan conscientes también en la unidad compleja del acto consciente y que condicionan la estructura del acto mismo. Cada acto consciente es una cierta totalidad sintética y concreta en la que

actúan la diversidad de facultades humanas. Y a este condicionamiento se le suma el resto de la estructura disposicional ya mencionada.

Se verifica entonces, según atestigua nuestra experiencia interna, un proceso en el que tanto el sujeto como sus actos y estados se pueden tornar progresiva y recíprocamente más conscientes, en el sentido preciso de recíproca presencia y pertenencia. Resulta posible también un progreso –cuyos límites no aparecen del todo definidos- en la participación de la luz de la conciencia sobre la estructura disposicional afectiva, apetitiva e instintiva, y aún respecto del mismo sustrato biológico. Pero así como dije que resulta posible un progreso del dominio de la conciencia, la experiencia también atestigua la posibilidad de un retroceso u omnubilamiento de la conciencia, no sólo en casos de patologías clínicas sino también en el campo de la moral individual y social.

4.-Irreductibilidad de los fenómenos de conciencia

Por último, parece evidente, por la sola consideración de la estructura de los fenómenos de conciencia, que los mismos no pueden ser reducidos a fenómenos físicos o biológicos. En la conferencia sobre “Problemas de la Reducción en Biología”, realizada en septiembre de 1972 en Bellaggio, Italia, y de la que participaron ilustres biólogos, de orientación evolucionista y positivista, entre ellos Monod, F. Ayala, Dobzhansky, Eccles, etc., el problema de la conciencia resultó ser una muralla infranqueable para todo reduccionismo¹².

Desde nuestra perspectiva, y a la luz de la descripción formulada, la razón de esta irreductibilidad es clara. La intencionalidad es una propiedad exclusiva de los fenómenos psíquicos, y la raíz de la conciencia es el conocimiento, y más específicamente, el conocimiento intelectual. *La conciencia es conocimiento reflexivo.* Consiguientemente, el referido proceso de progreso de la conciencia no tiene su punto de partida en la opacidad de los fenómenos físicos o biológicos, sino en un acto de conocimiento espiritual. No parece proceder del sustrato biológico, sino de un principio que no puede reducirse a aquél. El sustrato biológico es sólo sustrato, y se incorpora al mundo de los fenómenos de conciencia en la unidad del sujeto, y en la complejidad de la estructura disposicional, precisamente en cuanto sustrato o soporte material y orgánico.

¹² Cfr. “Estudios sobre la Filosofía de la Biología”, volumen a cargo de F. AYALA y DOBZHANSKY, en el que se publican las actas de dicho encuentro científico, Barcelona, Ariel, 1983.