



Universidad de Concepción

Dirección de Postgrado

Facultad de Humanidades y Arte–Programa de Magíster en Filosofía

SARTRE: UNA TEORÍA AUTO-REPRESENTACIONAL DE LA CONCIENCIA

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

ESTEBAN DIEGO ORTIZ MEDINA

CONCEPCIÓN–CHILE

2016

Profesor Guía: Dr. Francisco Javier Vidal López

Dpto. de Filosofía, Facultad de Humanidades y Arte

Universidad de Concepción

A Viviana, Norman, Laura y Angela



Agradezco al Dr. Javier Vidal por su confianza al haberme permitido realizar esta tesis. También por su dirección y, sobre todo, paciencia durante estos años.

Quisiera igualmente agradecer a las personas que se encuentra detrás de los proyectos *Science Hub* y *Library Genesis* pues sin ellas muchas de las ideas que aquí se exponen jamás se hubiesen materializado. Además de ser un ejemplo para quienes pensamos que el conocimiento debe ser libre, gratuito y de acceso universal.

Finalmente, quisiera agradecer a Yanira Karina por el apoyo brindado a lo largo de la realización de esta tesis.



Tabla de Contenido

Resumen	v
Introducción.....	1
Capítulo I: Teorías y conceptos	8
I.a) Algunas teorías sobre la conciencia	8
I.b) Las teorías de orden superior de la conciencia	12
I.c) Fenomenología, preliminares	17
Capítulo II: La teoría auto-representacional de la conciencia	19
II.a) Las teorías de la conciencia de pensamientos orden superior	19
II.b) Algunos problemas con las teorías de la conciencia en términos de pensamientos de orden superior	20
II.c) Auto-representacionalidad y conciencia	25
Apéndice: Problemas con respecto a la reducción de la conciencia.....	37
Capítulo III: La fenomenología y las teorías de orden superior sobre la conciencia	41
III.a) Afirmación.....	41
III.b) Negación.....	45
III.c) Corrección	51
Capítulo IV: Sartre: una teoría auto-representacional de la conciencia	54
IV.a) Caracterización de la conciencia y su no-egología	54
IV.b) Conciencia pre-reflexiva y auto-representacionalidad.....	61
IV.c) Evaluaciones críticas	70
Capítulo V: Subjetividad mínima	73
V.a) Despliegue conceptual.....	73
V.b) Conciencia pre-reflexiva y subjetividad mínima.....	81
V.c) El Ego/Yo no es el sujeto de experiencia	84
Conclusión.....	91
Bibliografía.....	97

Resumen

La propuesta de esta tesis es que la mejor manera de explicar la conciencia fenoménica es a través de dos ideas. La primera de ellas es la llamada teoría auto-representacional de la conciencia, que sostiene que un estado mental es consciente si y solo si se representa a sí mismo de manera correcta. Es decir, un estado mental es consciente si y solo si se auto-representa de manera correcta. La segunda de ellas son las descripciones de la conciencia de Sartre, las cuales dicen que toda conciencia es a la vez autoconciencia de sí, o de manera más precisa: toda conciencia posicional de un objeto es a la vez conciencia no posicional de sí misma. Además, parte de esta tesis consiste en clarificar y mostrar la cercanía de ambas ideas, explicando que la conciencia fenoménica es autoconciencia de sí y la autoconciencia de sí es auto-representación. Con esto tendríamos que la teoría auto-representacional de Sartre sería la mejor manera de explicar la conciencia fenoménica. También se argumenta a favor de una estructura no-egológica de la conciencia, y que no es necesaria la existencia de un Ego/Yo para la posibilidad de un sujeto de experiencia. La experiencia subjetiva sería autosuficiente.



Introducción

De por sí mucho de lo relacionado con lo Mental es en suma problemático, por ejemplo: la naturaleza de lo mental y su lugar en la naturaleza, la causación mental, entre muchos otros tópicos. La conciencia no escapa a esto, es más, a pesar de ser uno de los aspectos más familiares de nuestra experiencia cotidiana, inclusive se podría llegar a decir que es la que posibilita tal experiencia, es también, uno de los más enigmáticos. El problema de la conciencia, es decir, qué es la conciencia, es abarcado, hoy en día, desde múltiples disciplinas, desde la filosofía a las ciencias cognitivas pasando por la psicología y la neurología. El problema de la conciencia, desde la filosofía, ha sido tratado por distintos autores. También ha sido tratado por distintos cuerpos teóricos como la fenomenología y por distintos enfoques desde la filosofía del lenguaje.

El término “conciencia” es un término riquísimo en significaciones y por lo tanto ambiguo. David Chalmers, refiriéndose a esto distingue entre los problemas fáciles¹ y el problema difícil de la conciencia. La diferencia entre los problemas fáciles y el problema difícil de la conciencia estriba en que los primeros son susceptibles de aclaración con los métodos estándar de las ciencias cognitivas, en cambio el último no. Se resiste a los métodos estándar de las ciencias cognitivas. Los problemas fáciles de la conciencia son fáciles porque son sobre funciones y habilidades cognitivas. Para explicar una función o habilidad cognitiva solo se necesita especificar un mecanismo que puede realizar la función. Por ejemplo, si se quiere dar “una explicación de orden inferior, se puede especificar el mecanismo neuronal responsable de la función. Si se quiere una explicación más abstracta, se puede especificar un mecanismo en términos computacionales.” (2007b, p. 227). Para Chalmers las funciones y habilidades cognitivas se explican explicando otras funciones. Por ejemplo, un sujeto está despierto y no dormido porque es capaz de recibir información del ambiente y comportarse de manera apropiada.

El problema difícil de la conciencia es el aspecto subjetivo de la experiencia, en el sentido expuesto por Thomas Nagel en *¿Cómo es ser un murciélago?*

“[...] el hecho de que un organismo *tenga* experiencias conscientes significa, básicamente, que hay algo que es cómo es *ser* ese organismo. Puede haber más implicaciones sobre la forma de la experiencia; incluso puede haber (aunque lo dudo) implicaciones sobre la conducta del organismo. Sin embargo, fundamentalmente, un organismo tiene estados mentales conscientes si y sólo si hay algo que es cómo es *ser* ese organismo, algo que es cómo es *ser para* ese organismo.” (2003, p. 46).

¹ Chalmers reconoce los siguientes fenómenos como problemas fáciles de la conciencia (pudiendo haber otros):

“1 la habilidad para discriminar, categorizar, y reaccionar a estímulos del ambiente;

2 la integración de la información por parte de un sistema cognitivo;

3 la reportabilidad de los estados mentales;

4 la habilidad de un sistema para acceder a sus propios estados internos;

5 el foco de atención;

6 el control deliberado del comportamiento;

7 la diferencia entre estar despierto y estar dormido.” (2007b, p. 225).

Chalmers lo pone del siguiente modo: “¿Por qué cuando nuestros sistemas cognitivos participan en el procesamiento de la información visual y auditiva, nosotros tenemos experiencias visuales o auditivas: la cualidad de un azul profundo, la sensación de do?” (2007b, p. 227) o “¿[p]or qué cuando ondas electromagnéticas afectan a la retina y son discriminadas y categorizadas por el sistema visual, esta discriminación y categorización es experimentada como una sensación de rojo vivo?” (2007b, p. 228). A este respecto Villanueva dice:

“La [conciencia fenoménica] se caracteriza por un percibir subjetivo, por la sentiencia, la sensación, la apariencia, la experiencia. Sus propiedades son las de ‘la forma en que las cosas nos aparecen’, ‘el carácter cualitativo’, ‘el *quale*’, ‘las cualidades fenomenológicas inmediatas’, ‘el cómo es ser x’ (*perspectival*). Con esta denominación se hace referencia a las propiedades experienciales brutas, inmediatas, de las sensaciones, sentimientos y percepciones.” (2007, p. 391).

Se está de acuerdo, mínimamente, en que esta experiencia surge de lo físico pero, hasta hoy en día, no hay una explicación satisfactoria de por qué y cómo surge. El problema difícil de la experiencia es difícil porque va más allá de la explicación de las funciones y habilidades cognitivas. Al explicar funciones cognitivas como la discriminación perceptual o la categorización no se explica por qué esas funciones cognitivas son acompañadas por la experiencia, es decir, hay algo que es cómo es para alguien discriminar perceptualmente. Se explica cómo se discrimina perceptualmente pero no se explica cómo es la experiencia de discriminar perceptualmente. Hay una brecha explicativa (*explanatory gap*) entre las funciones y la experiencia.

A pesar de la vasta polisemia del concepto de conciencia,² es el aspecto subjetivo de la experiencia, en el sentido expuesto por Thomas Nagel, el que se considera, desde la filosofía, como el concepto a explicar. A pesar de que en una primera instancia el sentido de la conciencia expuesto por Nagel hacía que el enfoque materialista de la conciencia sea inextricable, es difícil que alguien, hoy en día, ponga en duda que existe, como mínimo, una base material para la conciencia,³ el llamado correlato neuronal de la conciencia.⁴ El

² Aun así, reconocido como referente, el aspecto subjetivo tiene múltiples sentidos, entre ellos:

“[a)] ‘Qué es como ser...’: si hay algo que es como ser un animal (o un computador, o un recién nacido) entonces esa cosa es consciente. De lo contrario, no es.

[b)] Subjetividad o fenomenalidad: la conciencia significa experiencia subjetiva o experiencia fenomenal. Esta es la manera en que las cosas me parecen, en comparación con la forma en que son objetivamente.

[c)] *Qualia*: la inefable cualidad subjetiva de la experiencia, tal como la rojez del rojo o el indescriptible olor de la trementina.

[d)] El problema difícil: ¿cómo la experiencia subjetiva surge de un cerebro objetivo?” (Blackmore 2005, p. 7).

³ Esto se debe a que lo que se busca es una correlación. Y una correlación no es lo mismo que una causa. Para Gennaro, “[i]ncluso si una correlación fuerte puede ser establecida, no se puede automáticamente concluir que hay una relación de identidad. *Y muchos ven la búsqueda del correlato neuronal de la conciencia como algo neutral con respecto a la metafísica de la [conciencia]*. Quizás A causa B o B causa A, y es por eso que se encuentra una correlación. *Muchos dualistas pueden incluso aceptar tal visión.*” (2012, p. 275). *Cursivas mías.*

⁴ Los avances empíricos que, fundamentalmente, buscan determinar el correlato neuronal de la conciencia son:

- Oscilaciones de 40-hertz en el córtex cerebral.
- Núcleos intralaminares en el tálamo.

principal interés de la filosofía es, entonces, dar cuenta de una teoría que contemple los avances empíricos y que, por supuesto, explique el sentido relevante de conciencia, que antes se expuso. Las teorías de la conciencia en filosofía buscan dar cuenta del problema difícil de la conciencia. De esto trata este trabajo. De lograr una teoría que explique la conciencia fenoménica y los problemas que implica. Y para ello, nos valdremos de la teoría auto-representacional de la conciencia y de las descripciones de la conciencia de Sartre, considerando a Sartre un teórico auto-representacional.

Brevemente, la propuesta sería que la mejor manera de explicar la conciencia fenoménica es a través de las dos siguientes ideas. La primera de ellas es la llamada teoría auto-representacional de la conciencia, que sostiene “que un estado mental es consciente si y solo si se representa a sí mismo de manera correcta.” (Kriegel y Williford 2006, p. 1). Es decir, un estado mental es consciente si y solo si se auto-representa de manera correcta. La segunda de ellas son las descripciones de la conciencia de Sartre, las cuales dicen que toda conciencia es a la vez autoconciencia de sí, o de manera más precisa: “(…), toda conciencia posicional de objeto es a la vez conciencia no-posicional de sí misma.” (1993, p. 22). Además, parte de este trabajo consiste en clarificar y mostrar la cercanía de ambas ideas, explicando que la conciencia fenoménica es autoconciencia de sí y la autoconciencia de sí es auto-representación. Con esto tendríamos que la teoría auto-representacional de Sartre sería la mejor manera de explicar la conciencia fenoménica.

A continuación, pasaremos a mencionar la manera en que se desarrolla el presente trabajo.⁵

El objetivo del *capítulo I* es describir las teorías y conceptos que se usarán a lo largo del presente trabajo. Se partirá con la revisión de algunas teorías sobre la conciencia, específicamente, el dualismo y el enactivismo. La primera será revisada por su importancia histórica, la segunda por su importancia actual. A esta altura se clarificará qué es un zombi-de-filosofía. Después se hará revisión de las teorías de segundo orden o de orden superior (se usarán de manera intercambiable) porque este trabajo trata sobre una teoría auto-representacional de la conciencia, que puede considerarse un tipo de las primeras. Aquí brevemente se explicará en qué consiste las definiciones del *principio de transitividad*, la *conciencia transitiva* y la *conciencia intransitiva*. También se realizará una distinción interior en las teorías de segundo orden, que es la distinción entre teorías de *pensamiento* de orden superior y las teorías de *percepción* de orden superior. Finalmente, y dado que en este trabajo se lidiará con las ideas de Sartre sobre la conciencia, se expondrá, aunque sea mínimamente, ciertas ideas sobre la fenomenología porque esta filosofía, desarrollada por Edmund Husserl, fue una piedra de apoyo para que Sartre desarrollará sus ideas. Es más, muchas de las ideas de Sartre pueden considerarse como culminaciones lógicas de los principios fenomenológicos. De este modo, también, el tratar con la teoría de Sartre no resulta demasiado abrupto. Por el contenido del capítulo, éste puede considerarse una especie de marco teórico.

-
- Bucles de reentrada en los sistemas talamocorticales.
 - Actividad rítmica de 40-hertz en los sistemas talamocorticales.
 - Sistema de activación reticular-talámico.” (Chalmers 2010b, p. 60).

⁵ Esto a su vez nos permitirá, sin perder claridad, no incluir en cada capítulo de qué trata éste. Así logrando ser menos reiterativo.

El *capítulo II* consiste, primero, en caracterizar qué es una teoría de la conciencia en términos de pensamientos orden superior, señalando una serie de problemas: por ejemplo, el problema de si la conciencia posee o no una estructura egológica o si la naturaleza del estado de orden superior es intrínseca o extrínseca con respecto al estado de orden inferior, y qué implicaciones tiene cada alternativa. Es por eso que se hará una revisión de los argumentos a favor y en contra de los tipos de naturaleza posible. Este análisis tendrá una directa repercusión en uno de los puntos importantes de este capítulo (y trabajo), que es la revisión de los argumentos a favor de las teorías auto-representacionales de la conciencia. Es menester aclarar desde ya que este capítulo no solo consistirá en una presentación de las teorías sino que también nos comprometeremos con una en desmedro de las otras. El compromiso es con una teoría intrínseca y por lo tanto auto-representacional. Por lo cual, en parte el capítulo también consistirá en mostrar por qué una teoría auto-representacional es mejor que una teoría extrínseca.

A esta altura, entre los capítulos II y III, incluiremos un *apéndice*, el cual hace mención sobre un problema acerca del optimismo que hay por parte de las teorías de orden superior con respecto a la reducción de la conciencia. Mucho del optimismo con respecto a la reducción de la conciencia por parte de estas teorías está basado en aspectos tecnológicos, específicamente en las imágenes obtenidas por resonancia magnética funcional. Es por eso que en este apéndice más que usar argumentos filosóficos para dar cuenta del problema, se comentarán las limitaciones tecnológicas de observar el sistema nervioso desde la resonancia magnética funcional. Específicamente, lo que se quiere problematizar aquí es que cuando se usa esta tecnología para reducir la conciencia existe una diferencia entre lo que se dice que se observa y lo que realmente se observa.

El *capítulo III* tratará sobre la relación entre las ideas de la fenomenología, las teorías de orden superior de la conciencia en general y la teoría auto-representacional en específico. Este capítulo puede considerarse como un *capítulo puente*, que generará ciertas conexiones que en los posteriores capítulos se profundizan. Como capítulo puente acortará la distancia entre las ideas anteriormente mencionadas. Además, aquí se harán las primeras referencias a Sartre (meramente como fenomenólogo). Para poder establecer una relación, y acortar las distancias entre las ideas ya mencionadas es que este capítulo consistirá de una afirmación, una negación y una corrección. Como afirmación, se trata de mostrar que la conciencia fenoménica (concepto típico de las teorías de orden superior y auto-representacionales) *equivale* a la conciencia pre-reflexiva (concepto típico de la fenomenología). Esta es la idea fundamental de este capítulo. Como negación, se presentarán dos críticas que realizan algunos autores desde la fenomenología. La primera es a las teorías de orden superior en general y la segunda es a un aspecto de la teoría auto-representacional. Respecto a la primera crítica, según algunos fenomenólogos las teorías de orden superior establecen que el carácter subjetivo de la experiencia es una propiedad extrínseca. En cambio para la fenomenología el carácter subjetivo es una propiedad intrínseca. Respecto a la segunda crítica, es el aspecto brentiano de la teoría auto-representacional, el cual consiste en que el carácter subjetivo se da fenomenológicamente en términos objetuales, lo que se critica. Ambas críticas apuntan a que las teorías de orden superior en general y el aspecto brentiano de la teoría auto-representacional en particular caen en una contradicción con la descripción de la conciencia pre-reflexiva hecha por la fenomenología, y por lo tanto también entran en contradicción con la conciencia

fenoménica, ya que la primera y la segunda serían equivalentes. Como corrección, en este capítulo se hará frente solo a la primera crítica porque para dar respuesta a la segunda crítica es necesario el desarrollo del siguiente capítulo. El modo en cómo se hará frente a la primera crítica consiste en que se establecerá una salvedad bibliográfica, mostrando que no todas las teorías de orden superior son extrínsecas, sino que nuevos teóricos han desarrollado teorías de orden superior intrínsecas. Por lo tanto, no todas las críticas fenomenológicas pueden ser aplicadas globalmente a las teorías de orden superior como si fuesen un bloque unitario.

El *Capítulo IV* consiste en el capítulo central de este trabajo. Este capítulo corresponderá a la exposición de la teoría de Sartre sobre la conciencia como una teoría auto-representacional. A lo largo del capítulo se irán destacando algunos de los aspectos brentianos de las ideas de Sartre sobre la conciencia. Lo fundamental del capítulo será que el modo de conciencia pre-reflexiva de Sartre puede explicar la conciencia fenoménica. Puede explicar la conciencia fenoménica porque uno de los aspectos de la conciencia pre-reflexiva es la autoconciencia no-posicional, la cual explica por qué en última instancia un estado mental es consciente. Para lograr lo anterior es que el primer apartado de este capítulo consistirá en la exposición de la caracterización por parte de la filosofía de Sartre de la conciencia. Tal caracterización consta de los siguientes contenidos: una revisión de las características generales que adscribe Sartre a la conciencia, como su intencionalidad, su emergencia, espontaneidad, entre otras, lo cual tiene como consecuencia la estructura no-egológica de ésta. El segundo apartado de este capítulo aborda de lleno la teoría de Sartre sobre la conciencia como una teoría auto-representacional. En este apartado se recordarán definiciones y tratamientos conceptuales de los capítulos anteriores, que harán más fácil la caracterización de la teoría de Sartre como una teoría auto-representacional. Para lograrlo se expondrá la distinción conceptual entre conciencia posicional (o tética) y autoconciencia o conciencia no-posicional (o no-tética), que tendrá como conclusión que toda conciencia se representa a sí misma. También se hará énfasis en la composición de la conciencia pre-reflexiva (que es la clave para entender por qué Sartre es un autor auto-representacional) por la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional, que no son dos estados mentales distintos. También, en sintonía con lo dicho en el capítulo anterior, se establecerá que la conciencia pre-reflexiva no debe caracterizarse epistémicamente. Además, la conciencia pre-reflexiva se analizará en términos de la idea de auto-intimación (*self-intimation*). Esto ayudará a responder la crítica esbozada desde la fenomenología al aspecto brentiano de la teoría auto-representacional, que se planteaba en el capítulo anterior para ser respondida ahora. La auto-intimación es un modo alternativo de construcción del carácter subjetivo que significa que “toda conciencia incluye (*comport*) conciencia de sí misma” (Strawson 2015, p. 11).⁶ El tercer apartado consistirá en reforzar el aspecto auto-representacional de la teoría de Sartre, evaluando críticamente otras posturas acerca de la teoría sartreana de la conciencia. Concretamente, se evaluará la propuesta de Rocco Gennaro, la cual comprende la teoría de Sartre acerca de la conciencia como un tipo específico de teoría auto-representacional.

También, al momento de analizar la conciencia pre-reflexiva como auto-intimación, en tanto modo alternativo de construcción del carácter subjetivo, este análisis se propone

⁶ Strawson, en una nota al pie de página, dice que el vocablo *comport* está inspirado en el vocablo francés *comporter*. Otros modos de traducir *comport* serían “lleva dentro de sí”, “acarrea”, “trae consigo”.

como un modo de integrar y superar tanto el aspecto brentiano de la teoría auto-representacional como las críticas a éste desde la fenomenología. La idea de este análisis es que no sea una mera interpretación sino que ayude esclarecer o mejorar la propia teoría auto-representacional. La idea de auto-intimación en el contexto de la teoría sartreana de la conciencia sería un aporte a la discusión en la literatura de las teorías de la conciencia.

Interpretar a Sartre desde el aparato conceptual de las teorías auto-representacionales de la conciencia y, a su vez, presentar a Sartre como un exponente de tales teorías, trae dos positivas consecuencias. Primero, esta interpretación implica una mejor comprensión del propio Sartre. Y segundo, presentar a Sartre como un exponente de las teorías auto-representacionales de la conciencia implica una nueva valoración de las ideas de Sartre sobre la conciencia.

Desde ya advertimos que el *capítulo V* es un capítulo especulativo. En el capítulo IV se comentará que la conciencia es impersonal a causa de su estructura no-egológica, y que por ser impersonal resultaría ser anónima. Pero esto significaría que las experiencias no son *para* un sujeto de experiencia, contrariamente a lo que se ha venido diciendo en este trabajo (que es el llamado carácter subjetivo de la experiencia consciente), lo cual pareciera querer decir que Sartre, el cual postula una estructura no-egológica de la conciencia, niega la existencia del sujeto de experiencia. Pareciese que el problema era subsanado al momento en que Sartre pasa de la impersonalidad a la personalidad de la conciencia. En cualquier caso, dado que una experiencia siempre es *para* un sujeto de experiencia, se podría insistir en que la conciencia debe tener una estructura egológica, en el sentido de que el sujeto de experiencia es un Ego/Yo. Ahora bien, se argumentará que es necesario distinguir entre el compromiso con la existencia de un Ego/Yo y el compromiso con la existencia de un sujeto de experiencia. Creemos que no se sigue de la existencia de un sujeto de experiencia que la conciencia tenga una estructura egológica. Por lo tanto, se requiere una justificación según la cual el aspecto no-egológico de la conciencia es compatible con la existencia de un sujeto de experiencia en la teoría auto-representacional de Sartre. O dicho de otro modo, en este capítulo trataremos de mostrar que la teoría de Sartre satisface la *Tesis de Frege*, en el sentido de que toda experiencia tiene su sujeto de experiencia, es decir, que toda experiencia es para alguien o algo, sin comprometerse por ello con la existencia de un Ego/Yo. A este respecto se introducirá, a partir del aparatado conceptual de Galen Strawson y de la idea de *composición como identidad*, el concepto de *subjetividad mínima*, la cual consiste en que la experiencia se toma a sí misma como sujeto de experiencia. Es decir, se trata de argumentar que no hay diferencia sino identidad entre una experiencia y el sujeto de esa experiencia. La subjetividad mínima es una consecuencia de la referencia a sí misma de la conciencia según una teoría auto-representacional. Además, es importante comentar que la idea de subjetividad mínima no contradice las descripciones fenomenológicas de la conciencia.

Finalmente, es necesario advertir cuatro cosas. La primera es que a lo largo de este trabajo los términos “conciencia”, “experiencia” “conciencia pre-reflexiva” y “conciencia fenoménica” se usarán intercambiamente como significando lo mismo. La segunda es lamentar el poco éxito que se ha tenido para evitar algunas reiteraciones expositivas. Para paliar tales reiteraciones en lo posible, éstas ocurrirán desde niveles expositivos distintos. La tercera es que las traducciones de las citas que provengan de textos

en lengua extranjera son de nuestra exclusiva responsabilidad. Y, finalmente, la cuarta es que cuando la traducción de algunos conceptos no sea satisfactoria se dejará el concepto en su idioma original entre paréntesis si es en el cuerpo de texto y entre corchetes si es en una cita, además de la traducción.



Capítulo I: Teorías y conceptos

I.a) Algunas teorías sobre la conciencia

Se partirá con el dualismo por su relevancia histórica. El dualismo sostiene que la realidad está compuesta de dos sustancias, lo mental y lo material. Esto es lo que puede llamarse, en estricto rigor, dualismo ontológico. Cada sustancia tendría sus propias propiedades que no tendría la otra sustancia, por ejemplo en el caso del dualismo ontológico, la extensión sería para lo material y el pensamiento (o conciencia) para lo mental. Si lo material y lo mental son sustancias entonces lo material y lo mental existen por sí mismos independientemente el uno del otro, es decir, existen como sustancias separadas. Lo cual implica que puede darse una sin la otra. Puede darse lo mental sin que se dé lo físico, puede darse lo físico sin que se dé lo mental. El dualismo ontológico explicaría el aspecto fenoménico subjetivo de las experiencias conscientes como una propiedad de lo mental, siendo que lo mental, como sustancia, tiene sus propias propiedades, la conciencia sería una de ellas. No habría necesidad de intentar explicar cómo desde lo físico se llega a lo fenoménico. El problema de este dualismo es que la conciencia es explicada pero de una manera, hoy por hoy, demasiada contraintuitiva. Sobre todo si se considera el clásico argumento del dualista ontológico:

“[...] sé que todas las cosas que concibo clara y distintamente puede ser producidas por Dios tales como las concibo, bastará que pueda concebir clara y distintamente una cosa sin otra, para que esté cierto de que la una es distinta o diferente de la otra, ya que pueden estar separadas, al menos por la omnipotencia de Dios; y no es necesario averiguar cuál sea la potencia que verifique esta separación, para que sea forzoso el juzgarlas diferentes. Por lo tanto, puesto que sé de cierto que existo, y, a pesar, de esto, no advierto que a mi naturaleza o a mi esencia le convenga necesariamente otra cosa, sino que yo soy algo que piensa, concibo muy claro que mi esencia consiste solo en ser algo que piensa, o en ser una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es solo pensar. Y aun cuando, acaso, o más bien, ciertamente, como luego diré, tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, a pesar de ello, puesto que, por una parte, tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual solo soy algo que piensa y no extenso, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual este es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin él.” (Descartes 2010, pp. 326 - 327).

Hoy nadie, o más bien pocos, sostendrían esto. Pero no significa que el dualismo sea dejado de lado, al contrario. Hoy es representado por David Chalmers con su dualismo de propiedades.

La idea de este dualismo es que existe solo una sustancia, y que existen dos propiedades, lo mental y lo físico. El dualismo de propiedades sostiene que algunas propiedades mentales sí pueden ser reducidas a propiedades físicas pero que las propiedades fenoménicas (o la conciencia) no se encuentra entre esas propiedades reductibles: es irreductible a lo físico. Por lo anterior las propiedades fenoménicas no son

idénticas a las propiedades físicas. Según Chalmers las propiedades fenoménicas deben ser consideradas como fundamentales, es decir, habría que añadir algo nuevo a la actual ontología. Las propiedades fenoménicas serían una característica fundamental del mundo, como el espacio-tiempo. Todo esto sin contradecir la visión científica del mundo: “simplemente tenemos que añadir otros principios puentes [*bridging principles*] para explicar cómo surge la experiencia de los procesos físicos. No hay nada particularmente espiritual o místico en esta teoría -su forma general es como la de una teoría física, con algunas entidades fundamentales conectadas por leyes fundamentales.” (Chalmers 2007a, p. 360). El dualismo de propiedades consistiría en principios psicofísicos que conectan las propiedades físicas con las propiedades fenoménicas. Chalmers nombra tres principios psicofísicos: el principio de coherencia estructural, que consiste en la coherencia entre la estructura de la conciencia (*consciousness*) y la estructura de la conciencia (*awareness*);⁷ el principio de invariancia organizacional, que consiste en la correspondencia entre la organización funcional de un sistema y sus propiedades fenoménicas; y el tercer principio es la teoría del doble aspecto de la información, según el cual la información tiene dos características fundamentales, una característica física y una característica fenoménica.

Que la conciencia sea una de las características fundamentales del mundo es, también la principal crítica que se le hace a este dualismo de propiedades. En efecto, del dualismo de propiedades se concluye el pansiquismo. Y éste, al igual que el dualismo ontológico, parece ser demasiado contraintuitivo:

“En teoría, toda información podría tener un aspecto intrínseco fenoménico, así que donde haya procesamiento de información simple, habrá también una experiencia consciente simple, y donde haya procesamiento de información compleja, habrá también una experiencia consciente compleja. Y ya que la información está en todas partes, tenemos que concluir que la conciencia, en distintos grados, está en todas partes. Esta posición es llamada pansiquismo (...) y es considerada por muchos como una visión demasiado contraintuitiva acerca de la realidad, ya que es difícil creer que un termostato pueda tener experiencias fenoménicas.” (Cavanna y Nani 2014, p. 7).

La otra teoría a considerar es el enactivismo, se da revisión de esta teoría porque hoy en día es una tiene un gran eco. Esta teoría pone el énfasis en el sujeto como un organismo que interactúa con el ambiente. El enactivismo dice que la conciencia no está en

⁷ En inglés se puede realizar la distinción entre *awareness* y *consciousness*. Acá tal distinción no se realizará porque, lamentablemente, aún no se ha encontrado una palabra al castellano que tenga la misma connotación que *awareness*. Solo se indicará cuando parezca pertinente *awareness* o *consciousness*: “Los términos ‘consciente [*conscious*]’ y ‘consciente [*aware*]’ son notoriamente ambiguos. Cualquier teoría de la conciencia debería prestar especial atención a estos términos. A veces sus usos pueden intercambiarse. Podríamos preguntar: ¿No estás consciente [*aware*] (o consciente [*conscious*]) de tus alrededores? Podríamos decir: Tom está consciente [*aware*] (o consciente [*conscious*]) que los Jones vienen a comer esta noche, o tú debes ser más consciente [*aware*] (o consciente [*conscious*]) del modo en que tratas a la gente. Sin embargo, es claro que ‘consciente [*aware*]’ y ‘consciente [*conscious*]’ no son meros sinónimos. Por un lado, la locución “Yo debo estar consciente [*aware*] de eso en cierto sentido, pero yo no estaba consciente [*conscious*] de eso.” tiene sentido. No es contradictorio hablar de estar ‘no-conscientemente [*conscious*] consciente [*aware*]’ de algo. Del mismo modo, la expresión ‘conscientemente [*conscious*] consciente [*aware*]’ no es redundante. La conciencia [*awareness*] no necesariamente conlleva connotaciones de conciencia [*consciousness*].” (Gennaro 1996, p. 5).

los cerebros, y que al momento de tratar con la conciencia solo se observe el cerebro es un error. La conciencia sería “la experiencia de lo que hacemos en interacción con el mundo.” (Sanguineti 2014, p. 124). Es decir, la conciencia “(...) no está encapsulada en nuestra cabeza, sino que está ‘extendida’ (...) incluso fuera de nuestro cuerpo, en el mundo, en las cosas y en las personas con quienes interactuamos.” (Sanguineti 2014, p. 124). Por lo anterior, la naturaleza de la conciencia sería enactiva, es decir, es conciencia en la acción. Esto puede verse en que sentir, ver, oler, etc. son resultados de cómo el cuerpo actúa en el mundo. De cómo interactúe el cuerpo con el ambiente dependerá que algo se vea con distinta iluminación, que algo se escuche con distinto volumen. El enactivismo entendería los *qualias* no como los

“aspectos intrínsecos e inefables de las sensaciones sino como perfiles sensoriales distintivos que están comprometidos en el acto de la percepción. En otras palabras, ya no es la presencia de características conaturales específicas que da a la experiencia fenoménica su característico “sabor”, sino la presencia o ausencia de bucles particulares de las acciones sensoriales que unen al mundo con el cuerpo del perceptor y sus patrones cognitivos sensoriales.” (Cavanna y Nani 2014, p. 68).

Uno de los aspectos interesantes de esta teoría es que puede presentarse como una crítica a las ideas filosóficas hegemónicas sobre la conciencia. La teoría enactivista de la conciencia crítica la posibilidad de zombis-de-filosofía,⁸ el representacionalismo, el cognitivism y el neurologismo. Critica la posibilidad de zombis-de-filosofía porque si los receptores son idénticos físicamente, lo cual implica que tengan exactamente las mismas habilidades sensoriales, entonces también tendrían experiencias fenoménicas. Los zombis son idénticos a uno físicamente, por lo tanto sí tendrían experiencias fenoménicas. Critica del representacionalismo la idea de que el cerebro individual tenga una representación del mundo que sea como una pintura de éste. Critica al cognitivism porque se centra solo en la mente individual. Y critica al neurologismo por el exceso de importancia dada al aspecto neuronal de la conciencia en vez de fijar la atención en el cuerpo como totalidad en relación con el mundo. Las críticas al neurologismo y cognitivism se dan porque el enactivismo está entrelazado con la cognición corporizada (*embodied cognition*).

Finalmente, para una mejor comprensión del fenómeno de la conciencia se dará una mínima revisión de otras teorías de la conciencia, para ello se sigue a Chalmers (2010a). Es importante advertir que estas teorías ponen su énfasis en el lugar que ocuparía la conciencia en el mundo:

⁸ Aquí el término “zombi” se está usando en un sentido exacto y específico. Cuando usamos “zombi” no nos estamos refiriendo a los zombis que típicamente vemos en las películas, a los que llamaremos zombis-de-película. Nos estamos refiriendo a los zombis que típicamente leemos en filosofía, a los cuales llamaremos zombis-de-filosofía. La diferencia es que los zombis-de-película sí son conscientes en tanto que serían sujetos de experiencia cuando comen carne humana, es decir, habría *algo que es cómo es ser* un zombi-de-película comiendo carne humana. En otras palabras, habría una experiencia consciente (aunque quizás no como la nuestra). En cambio, los zombis-de-filosofía son seres que carecen de cualquier experiencia consciente a pesar de ser conductuales, funcionales y físicamente iguales a los humanos. No es condición para ser un zombis-de-filosofía encontrarse en un determinado estado de putrefacción.

1) Materialismo tipo-A: La principal característica de este materialismo es que sostiene que no hay nada en la conciencia que necesite explicación más allá de explicar ciertas funciones. Explicar esas ciertas funciones, que entre otras son la capacidad de auto-monitoreo, reporte y control, es explicar todo lo que necesita ser explicado. A veces adopta formas de eliminativismo sosteniendo que no hay verdades fenoménicas. A veces adopta la forma de un funcionalismo analítico o conductismo lógico sosteniendo que la conciencia existe totalmente definida en términos funcionalistas o conductistas.

2) Materialismo tipo-B: Para este materialismo, la conciencia puede ser identificada con cierto estado físico. La identidad que sostiene el materialismo tipo-B entre la conciencia y cierto estado físico es la misma identidad que hay entre el agua y el H₂O, y entre los genes y el ADN. Estas identidades son verdades descubiertas empíricamente, no conceptualmente. Para el materialismo tipo-B el concepto de conciencia es distinto del concepto de cierto estado físico pero gracias a la investigación empírica se descubrirá que refieren a lo mismo.

3) Materialismo tipo-C: Sostiene que para entender la conciencia se necesita de una revolución conceptual que revele cómo es ésta. Más allá de esto, no es mucho lo que se puede decir porque dado sus problemas internos colapsa en una versión del materialismo tipo-A, materialismo tipo-B, dualismo tipo-D⁹ o monismo tipo-F, por lo que el materialismo tipo-C no es realmente una opción.

4) Dualismo tipo-E: Es conocido como epifenomenalismo. Sostiene que las propiedades fenoménicas son distintas de las propiedades físicas, pero que las primeras no tienen poderes causales sobre las segundas. Las propiedades físicas causan propiedades fenoménicas, pero las propiedades fenoménicas no causan propiedades físicas. Es por esto que la realidad física sería causalmente cerrada. El dualismo tipo-E resulta ser demasiado contraintuitivo porque si las propiedades fenoménicas no causan propiedades físicas entonces la sensación de dolor no tiene rol causal alguno en que alguien mueva su mano lejos de las agujas.

5) Monismo tipo-F: Según este monismo la conciencia está constituida por las propiedades intrínsecas de las entidades físicas fundamentales. Pero, dado que la física caracteriza a las entidades por sus relaciones con otras entidades y roles disposiciones, ¿qué son las propiedades intrínsecas? Serían las propiedades que fundan (*ground*) las disposiciones y relaciones. Las propiedades fenoménicas parecen ser propiedades intrínsecas. Es más, parecen ser las únicas propiedades intrínsecas de las cuales tenemos conocimiento. Entonces las propiedades intrínsecas de las entidades físicas son ellas mismas propiedades fenoménicas. O mejor dicho, las propiedades intrínsecas de las entidades físicas constituyen propiedades fenoménicas, es decir, son propiedades profenoménicas. Por lo tanto, las propiedades fenoménicas (o profenoménicas) se encuentran en el nivel fundamental de la realidad física y subyacen a la realidad física misma. Aquí no se hablaría de panpsiquismo sino de panprotopsiquismo.

⁹ Dualismo tipo-D es como Chalmers llama al dualismo ontológico de Descartes (de ahí la “D”). Por razones obvias, ya fue tratado anteriormente, es que no se revisa aquí.

6) Materialismo tipo-Q: Siguiendo a Quine al rechazar cualquier distinción entre verdad conceptual y verdad empírica, entre *a priori* y *a posteriori*, y entre necesidad y contingencia, se rechazaría la distinción entre materialismo tipo-A y materialismo tipo-B. Pero esto en sí mismo no es una solución porque igualmente surgen problemas. Al seguir el rechazo de Quine se puede postular que al explicar las funciones se explica todo, lo cual implica que surgen los problemas del materialismo tipo-A. O se puede postular, basándose en la conexión fuerte e isomorfa que se da entre ellos en la naturaleza, la identidad estados físicos-estados conscientes, pero esto implica que surjan los problemas del materialismo tipo-B.

I.b) Las teorías de orden superior de la conciencia

La principal pregunta a la que contesta una teoría de orden superior es: ¿cuál es la diferencia entre un estado mental consciente y un estado mental no-consciente? La teoría de orden superior contesta a la anterior pregunta diciendo que un estado mental es consciente cuando un sujeto está debidamente consciente de encontrarse en ese estado mental. Por ejemplo, si escucho una pieza musical de Iannis Xenakis,¹⁰ para que la escucha sea consciente debo ser consciente de que escucho una pieza musical de Iannis Xenakis. Con esto, a su vez, es posible caracterizar un estado mental no-consciente como aquel donde un sujeto no está consciente de encontrarse en ese estado mental. Tenemos entonces que un estado mental es consciente porque un sujeto es consciente de encontrarse en ese estado mental. Pero, ¿acaso esto no conlleva circularidad, al explicar la conciencia (ser un estado mental consciente) por la conciencia (ser consciente de un estado mental)? Más adelante se verá que no existe circularidad gracias al *principio de transitividad*.

Recordemos que el sentido relevante de conciencia que estas teorías tratan de explicar es la llamada conciencia fenoménica, en general, o más específicamente el carácter subjetivo de los estados mentales conscientes. Esto quiere decir que hay algo que es cómo es ser para un sujeto encontrarse en un determinado estado mental. Todo estado mental consciente tendría un cierto matiz subjetivo. Todo estado mental consciente ocurriría *en mí* pero también, y esto es lo importante, ocurriría *para mí*, es decir, tengo que estar consciente del estado mental como mío.

En este punto, es menester realizar una distinción entre los componentes de la conciencia fenoménica que, siguiendo a Kriegel (2009b), son dos. El carácter cualitativo, el “algo que es cómo es”, y el carácter subjetivo, el “ser para un sujeto (o para mí)”. El carácter cualitativo (el “algo que es cómo es”) es el factor que explica la variedad de los estados mentales conscientes, como la diferencia entre la experiencia consciente de mirar una raíz de castaño y la experiencia consciente de mirar un partido de fútbol. Las experiencias conscientes poseen diferencias cualitativas porque representan distintas sumas de propiedades cualitativas de las características del ambiente en un tiempo dado. El carácter subjetivo (el “ser para mí”) es el factor común a todo estado mental consciente, un cierto matiz subjetivo. También Kriegel agrega que el carácter cualitativo de un estado fenoménicamente consciente define qué tipo de estado consciente es (sus características);

¹⁰ Compositor de vanguardia griego.

en cambio el carácter subjetivo de un estado fenoménicamente consciente es precisamente lo que lo hace ser un estado consciente como tal. Dada estas distinciones se tiene que “para un que un estado mental se vuelva fenoménicamente consciente, debe adquirir el carácter subjetivo; una vez que lo tiene, por así decirlo, se vuelve fenoménicamente consciente, [y] es su carácter cualitativo el que hace que sea el tipo específico de estado fenoménicamente consciente que es” (Kriegel 2009b, p. 10). Por lo tanto, es el

“carácter cualitativo el que proporciona las condiciones de identidad (...) mientras el carácter subjetivo proporciona las condiciones de existencia: lo que hace que un estado mental sea fenoménicamente consciente (en lugar de un estado no-fenoménico) es su carácter subjetivo; lo que hace que sea el estado fenoménicamente consciente que es (y no otro) es su carácter cualitativo.” (Kriegel 2009b, p. 10).

Si en un principio se dijo que un estado mental es consciente cuando un sujeto está debidamente consciente de encontrarse en ese estado mental, ahora, gracias a lo anteriormente expuesto, se puede volver a reformular la idea diciendo que “un estado mental es consciente cuando soy consciente de mí mismo como encontrándome en él de una manera adecuada e inmediata” (Weisberg 2014, p. 130). Cuando uno se encuentra en un estado mental consciente es de *uno mismo* de quien uno está consciente de encontrarse en ese estado, es decir, uno es consciente de ser uno mismo en cierto estado. Esto último es otra forma de decir que la conciencia implica autoconciencia o al menos cierto grado de ésta. La idea de autoconciencia introducida aquí debe ser entendida de la manera más básica posible, partiendo por el hecho de que no debe ser confundida con la reflexión; debe ser considerada como directa o inmediata en cierto sentido.

Ahora bien, para evitar la circularidad de explicar la conciencia por la conciencia es que, tal como ya se dijo, se introduce el principio de transitividad. El principio de transitividad, que Rosenthal enuncia de la siguiente manera: “[u]n estado consciente es un estado cuyo sujeto es, de alguna manera, consciente de estar en él” (Rosenthal en Gennaro 2012, p. 28), trae consigo una distinción en los sentidos que la palabra “conciencia” puede tener, los cuales son los sentidos de *conciencia transitiva* y de *conciencia intransitiva*. La conciencia transitiva es una propiedad relacional que tiene la forma de “x es consciente de y”, mientras que la conciencia intransitiva es una propiedad no-relacional que tiene la forma “x es consciente”.¹¹ La diferencia entre la conciencia transitiva y la conciencia intransitiva es la diferencia entre ser consciente de algo (conciencia transitiva) y ser meramente consciente (conciencia intransitiva). Así, “Vladimir es consciente” es un ejemplo de conciencia intransitiva, y “José es consciente de un perro” es un ejemplo de conciencia transitiva. Con esta distinción a mano se puede reformular la idea diciendo que un estado mental es intransitivamente consciente cuando un sujeto está de una manera apropiada e inmediata transitivamente consciente de encontrarse, él mismo, en ese estado mental. Dada la distinción entre ambos sentidos no se incurre en un círculo vicioso: no se usa el mismo sentido de “conciencia” en el *explanandum* (conciencia intransitiva) que en el

¹¹ En el primer caso “x” refiere necesariamente a un sujeto. Pues, no tiene sentido decir que un estado mental es consciente de algo sino que un sujeto es consciente de algo mediante un estado mental. En el segundo caso “x” puede referir tanto a un sujeto como a un estado mental.

explanans (conciencia transitiva). Por lo tanto, respecto a los estados fenoménicos, la conciencia intransitiva es idéntica a la conciencia fenoménica.

También, a la ya considerada distinción entre conciencia transitiva y conciencia intransitiva se le agregan las siguientes distinciones que tienen relación con el uso de la expresión “x es consciente”. La primera distinción es la distinción entre *criatura consciente* y *estado consciente* como posibles valores de ‘x’ en la expresión anterior. El término “criatura consciente” se usa para hacer referencia a la persona, animal o criatura como un ser consciente en oposición a un zombi-de-filosofía o, más aún, para hacer referencia a una criatura que *está* consciente a diferencia de una criatura que está durmiendo. Es decir, hace referencia de manera más básica al mero hecho de estar despierto y tener experiencias. El término “estado consciente” se usa para referirse al estado mental particular del que un sujeto, es decir, una criatura consciente, es consciente. Kriegel lo pone del siguiente modo:

“[lo que es] definitorio de ser un estado consciente es que es una propiedad tal que si es atribuida a algo otro, que no sea un estado consciente, como a una persona, sería un error categorial. Asimismo, lo que es definitorio de ser una criatura consciente es que es una propiedad tal que si es atribuida a algo otro, que no sea una criatura consciente, como a una estado, sería un error categorial.” (Kriegel 2009b, p. 26).

Así, “Juan-Pablo es consciente” es un ejemplo de uso de la expresión “x es consciente” para referirse a una criatura consciente, y “el deseo de Carlos de comer ceviche es consciente” es un ejemplo de uso de la expresión “x es consciente” para referirse al estado mental consciente de un sujeto.

Según las teorías que acá se están definiendo, primero, la manera en que se explica la conciencia utilizando el principio de transitividad es en términos representacionales y, segundo, la representación implicada en explicar la conciencia es una representación de otro estado mental. Por eso se habla de teorías de segundo orden u orden superior. Habría un estado mental que no sería en sí mismo consciente. Es por esto que, de acuerdo al principio de transitividad, tendría que haber un estado mental de segundo orden, una representación acerca de ese estado mental (de primer orden), que haría al sujeto consciente de la ocurrencia en él mismo de ese estado mental (de primer orden). Las teorías de orden superior explicarían la conciencia como una relación de dos niveles de estados mentales. Un estado de orden inferior y un estado de orden superior, donde el estado de orden superior es acerca del estado de orden inferior. Cuando un estado de orden superior toma a un estado de orden inferior como su objeto (*target*), el sujeto es consciente de la ocurrencia en él mismo del estado de orden inferior.

“Por ejemplo, para tener una experiencia consciente de una pelota roja, el sujeto primero forma una representación de ‘primer orden’ que conlleva cierto tipo de información, como que es roja, redonda, y gomosa, etc. Hasta ahí tal representación es no-consciente. Luego se forma una representación de orden superior con la forma ‘Yo estoy viendo una pelota roja, redonda, gomosa, [...]’” (Weisberg 2014, p. 131).

Se explica así el anteriormente mencionado matiz subjetivo que todo estado mental consciente tiene, es decir, que hay algo que es cómo es ser para un sujeto encontrarse en un determinado estado mental. Entonces, las teorías de orden superior explicarían el matiz subjetivo de un estado mental consciente apelando a una representación de segundo orden acerca de ese estado. De esta manera, un estado mental es consciente o, equivalentemente, hay algo que es cómo es ser para mí encontrarme en ese estado mental, cuando hay una representación de segundo orden que representa tanto la ocurrencia del estado mental como a mí mismo teniendo tal ocurrencia.

Párrafos arriba se han utilizado los términos “adecuada” e “inmediata”. Estos términos resultan fundamentales para las teorías de orden superior ya que develan otras de sus características. Es por eso que definiremos en qué consisten tales términos. En lo referente al término “adecuada”, aclarar que solo esta vez se usará ese término (se usó porque así estaba presente en la cita de Weisberg), en adelante usaremos el término “apropiada”. Se preferirá el término “apropiada” porque en las citas posteriores de este trabajo es más usado tal término que el otro. El término “apropiada” hace mención a que el estado de orden superior debe poseer la característica de no fallar en su objetivo (*target*), el estado de orden inferior. El término “apropiada” juega un papel importantísimo en las teorías de orden superior porque indica la característica, antes mencionada, que tiene que tener el estado de orden superior para evitar una de las críticas que se le realiza a estas teorías. La crítica da cuenta de la posibilidad de una interpretación errónea, consistente en que uno tuviera la impresión de encontrarse en un estado mental cuando en realidad no es así. Entonces, si el estado de orden superior posee la característica de ser apropiado se evitaría tal crítica.

En lo referente al término “inmediata” también puede considerarse como similar a la idea de ser no-inferencial en tanto que el estado de orden superior no parece el resultado de un proceso, en el sentido de que ese proceso no es a su vez consciente. El estado de orden superior no es resultado de una inferencia consciente desde el estado de orden inferior que dé como resultado ese estado. La razón de esto es justamente que, al ser consciente de un estado mental, no se tiene la impresión fenoménica de pasar por un proceso de inferencia. Claramente tiene que existir un cierto procesamiento de información que dé como resultado el estado de orden superior, pero el carácter consciente del estado mental, consistente en tener el estado de orden superior, parece algo directo, no-inferencial o inmediato.

Como se vio, las teorías de orden superior pueden ser definidas de la siguiente manera: el carácter consciente de un estado mental consiste en tener un estado de orden superior acerca de ese estado mental. Es decir, uno es consciente de un estado mental cuando éste es acompañado por otro estado, un estado de orden superior acerca de ese estado de orden inferior. Ante esta definición surge uno de los problemas que enfrenta este tipo de teorías porque uno podría preguntarse por la naturaleza consciente o no-consciente del estado de orden superior. Este problema es el llamado problema de la regresión al infinito, que en su versión estándar dice que el estado de orden superior, para que pueda explicar la conciencia, no tiene que ser a su vez consciente. Es decir, la solución es que las teorías que estamos definiendo deben postular que el estado de orden superior, mediante el cual uno es consciente del estado de orden inferior, tiene que ser no-consciente. Si el estado tuviese que ser consciente ocurriría una regresión al infinito porque al explicar el carácter

consciente de un estado mental en términos de un estado consciente, luego habría que explicar, según la propia teoría, el carácter consciente de ese estado en términos de otro estado consciente, el cual sería un estado consciente cuyo carácter consciente habría que explicar a su vez de la misma manera, y así sucesivamente. Es por esto que el estado es de naturaleza no-consciente.

También dentro de las teorías de orden superior es de suma importancia establecer la diferencia entre un estado mental consciente y un estado mental consciente *reflexivo*, para así explicar la diferencia entre conciencia no-introspectiva e introspección. La idea es que no todo estado mental consciente es un estado mental consciente reflexivo. En términos generales, un estado mental consciente reflexivo se caracteriza por ser un estado mental consciente que se encuentra acompañado de un estado apropiado de tercer orden que está referido al estado de orden superior, que en este caso es de segundo orden. El estado de tercer orden hace consciente al estado de segundo orden. Por lo tanto, en el estado mental consciente reflexivo habría tres órdenes: el primer orden correspondiente a la experiencia misma, el segundo orden correspondiente a la conciencia de tal experiencia es decir, el estado de orden superior que hace consciente a esa experiencia y el tercer orden correspondiente a la conciencia de ese estado de orden superior (es decir, el estado de un orden más alto aún que hace consciente a ese estado de orden superior). Cabe destacar que, cuando hay introspección, se considera que el estado de tercer orden generalmente es no-consciente para así evitar una regresión al infinito (al igual que, cuando hay conciencia no-introspectiva, se considera que el estado de segundo orden es no-consciente para evitar una regresión al infinito). Esto último no excluye la rara situación en la que el estado de tercer orden es consciente, lo que significa, según la propia teoría, que en este caso el estado de tercer orden está acompañado de un pensamiento apropiado de cuarto orden que, por la propia teoría, es generalmente no-consciente para evitar una regresión al infinito. Entonces, la ocurrencia de un estado mental consciente reflexivo puede ser expresada de la siguiente manera: “Cuando explícitamente ocurre la introspección y me fijo en mi experiencia consciente del cielo, hay tres estados separados en los que me encuentro: la experiencia (primer orden), una conciencia [*awareness*] de la experiencia (segundo orden), y una representación de tal conciencia (tercer orden).” (Kriegel 2007b, p. 47).

Para finalizar con este apartado haremos mención a una de las discusiones al interior de las teorías de segundo orden que guarda relación con la naturaleza de la representación de segundo orden. Frente a esta discusión, las principales respuestas son dos: o es una percepción, una percepción de orden superior, o es un pensamiento, un pensamiento de orden superior. Según los teóricos de las percepciones de orden superior, uno es consciente de un estado mental cuando hay una percepción de orden superior acerca de ese estado mental.¹² Es decir, “es en virtud de percibir nuestras propias percepciones que éstas se vuelven fenoménicamente conscientes.” (Carruthers 2007, p. 278). La idea es que la percepción funcionaría como una especie de escáner que al rastrear el estado de orden inferior hace a uno consciente de ese estado. En lo referente a las teorías de la conciencia de

¹² Generalmente se incluye a Locke como un teórico de las percepciones de orden superior porque para él, “el tener conciencia es la *percepción* de lo que pasa en la propia mente de un hombre.” (Locke 2005, p. 94). *Cursivas más.*

pensamientos de orden superior la idea es similar: uno es consciente de un estado mental cuando hay, ahora, un pensamiento de orden superior acerca de ese estado mental.¹³

I.c) Fenomenología, preliminares¹⁴

La fenomenología puede considerarse, entre otras cosas, como un método de investigación. La idea de la fenomenología, en tanto método, sería el ir “a las cosas mismas” (*zu den sachen selbst*). Para lograr lo anterior, sería necesaria la idea de la *epojé* (*ἐποχή*) o reducción fenomenológica. La idea de la *epojé* es lo que mejor caracterizaría a la fenomenológica como método. Esta reducción, que no es reemplazar o eliminar algo por otro algo más fundamental, consiste en “poner entre paréntesis”, en suspender, todas nuestras creencias sobre el mundo, todo nuestro saber, sea científico o no, sobre el mundo, entre otras cosas. La *epojé* consiste en dejar de lado la “actitud natural”, en la cual nos desenvolvemos en el mundo. Ésta actitud consistiría en el realismo ingenuo, en el cual nos encontramos inmersos gran parte del tiempo, es decir, la “actitud natural” es la idea irreflexiva, no en el sentido de no-racional, de que el mundo está ahí, puesto como algo existente fuera e independientemente de nosotros. Al realizar la *epojé* se podría investigar sin los prejuicios propios de la “actitud natural”.

Realizada la *epojé*, ¿qué es lo que habría que investigar? Ir a las cosas mismas implica que se debe poner la atención en cómo las cosas aparecen, en cómo se dan las cosas en la experiencia. Lo importante es el mundo fenomenológicamente manifiesto, no el mundo en sí mismo. El interés está puesto no en qué son las cosas sino en cómo aparecen. El estatuto metafísico del mundo, al menos a esta altura, no es lo importante.

Es importante aclarar que la fenomenología pone énfasis en el polo subjetivo de la conciencia porque es condición para que las cosas se den. Poner el énfasis en cómo aparecen los objetos es poner énfasis también en cómo se está experimentando el objeto. “Cuando investigamos a los objetos apareciendo (...), también nos revelamos a nosotros mismos (...), como aquellos a quienes le aparecen los objetos.” (Thompson y Zahavi 2007, p. 70). Los fenómenos aparecen en primera persona. Esto último deja abierta la cuestión sobre la naturaleza de la subjetividad en la *epojé*: ¿cómo es la subjetividad a la que se le presentan los fenómenos en la reducción fenomenológica? Para Husserl la respuesta a esta pregunta es la Subjetividad (o Yo) Trascendental: “(...) esta *ἐποχή* fenomenológica, o este ‘poner’ entre paréntesis el mundo objetivo, no nos coloca, pues, frente a una pura nada. (...). La *ἐποχή* es, puede también decirse, el método radical y universal por medio del cual me aprehendo como un yo puro (...).” (1996, p. 62). “Mediante la *ἐποχή* fenomenológica, reduzco mi yo humano natural y mi vida psíquica –el reino de mi *propia experiencia psicológica*- a mi yo fenomenológico-trascendental, al reino de la *experiencia fenomenológica-trascendental del yo*.” (1996, p. 68). “Este yo que me queda necesariamente en virtud de semejante *ἐποχή* y su vida de yo, no es un trozo del mundo, y cuando digo que yo existo, *ego cogito*, esto ya no significa que existo yo, este ser humano.

¹³ Para mayor detalle ver el siguiente capítulo.

¹⁴ Muchos de los temas tratados aquí serán profundizados en capítulos posteriores.

Yo no soy ya el ser humano que se encuentra a sí mismo como ser humano en la experiencia natural del yo (...)” (1996, p. 67).

El cómo las cosas se presentan ante el Yo Trascendental guarda relación con una de las tesis más características en la fenomenología, la *intencionalidad* de la conciencia. Que los objetos se den a la conciencia es indicativo de la intencionalidad de ésta porque la conciencia está dirigida hacia los objetos. La intencionalidad de la conciencia da cuenta de que la conciencia es conciencia de algo, la conciencia se encuentra dirigida hacia algo. La conciencia es caracterizada por su direccionalidad al objeto. La intencionalidad de la conciencia puede, de un modo más técnico, detallarse en la llamada estructura correlacional de la intencionalidad, la cual hace referencia a la relación estructural necesaria entre el acto mental y el objeto intencionado. Otro modo de poner a la estructura correlacional de la intencionalidad es como relación entre *noema* (el objeto como sentido pasivo, el contenido de la vivencia) y *noesis* (el acto mental como sentido activo, la vivencia misma).

Uno de los puntos cruciales de la fenomenología es la relación que establece entre conciencia y autoconciencia. Para la fenomenología ser consciente no es solo ser consciente de un objeto, también significa ser consciente, al mismo tiempo, de sí mismo. Importante es recalcar que, a pesar de estar hablando de autoconciencia, a este nivel no se puede confundir con la reflexión. La autoconciencia de la cual se habla en la fenomenología es una autoconciencia no observacional, no objetivante, no reflexiva o, para ser más precisos, *pre-reflexiva*. No consiste ni en una creencia ni en un juicio. Es involuntaria y espontánea. Es pre-reflexiva porque es previa a, y no requiere de, la reflexión. Es más, la reflexión requiere de la pre-reflexión. A este nivel de autoconciencia no soy un espectador de mis experiencias, pues mis experiencias no son atendidas temáticamente. Dado que la autoconciencia a este nivel ocurre simultáneamente, se puede considerar como algo no agregado a la conciencia que es conciencia de un objeto en el mundo. Para los fenomenólogos esto es así porque todas las experiencias se presentan en un *modo de primera persona*. La autoconciencia no es aprehenderse como detrás de, aparte de, u opuesto a, la experiencia consciente. Es más bien un aspecto propio de la experiencia consciente: la autoconciencia es, a esta altura, el modo de primera persona de darse las cosas, “desde dentro” de la experiencia misma. Sea lo que sea que se experimenta, esta experiencia nunca es anónima. Es por la autoconciencia que las experiencias son subjetivas.

Capítulo II: La teoría auto-representacional de la conciencia

II.a) Las teorías de la conciencia de pensamientos de orden superior

Según los teóricos de los pensamientos de orden superior, se es consciente de un estado mental cuando hay un pensamiento de orden superior acerca de ese estado mental. Una buena razón para sostener que la naturaleza de la representación de orden superior es un pensamiento es que se encuentra en mayor sintonía que la propuesta perceptiva con el principio de transitividad. Si la conciencia de un estado mental depende de que uno sea consciente de encontrarse en ese estado mental parece razonable que eso pueda ser verbalizado como “Yo experimento...”. Pero parece poco plausible que una percepción, a diferencia de un pensamiento, sea un estado que tenga un contenido disponible para ser verbalizado mediante un enunciado de la forma “Yo experimento...”. Otra razón a favor de los pensamientos de orden superior es la relación entre adquisición (y uso) de conceptos y una experiencia fenoménica más compleja. Mientras más sea la cantidad y la calidad de los conceptos a usar en un pensamiento de orden superior, más compleja será la experiencia. Rosenthal al respecto:

“A veces se es consciente [*aware*] de finas diferencias entre cualidades sensoriales cuando se tiene finas distinciones conceptuales a disposición. Vivos ejemplos de esto vienen de la degustación de vinos y experiencia musical, en donde la sofisticación conceptual (...) realmente genera experiencias con cualidades sensoriales más finamente diferenciadas. (...). El grado en que se es consciente [*conscious*] de las diferencias entre las cualidades sensoriales depende de cuán detallados son los conceptos que figuran en nuestro pensamiento de orden superior.” (2005a, p. 147).

Además, la percepción interna, a diferencia del pensamiento, resulta ser demasiado pasiva para explicar la conciencia porque usualmente se considera por analogía con la percepción externa. Pero no parece que la conciencia, explicada en términos de una representación de orden superior, sea tan similar a una percepción externa. Gennaro pone esto en términos kantianos: la conciencia explicada en términos de una representación de orden superior, en este caso un pensamiento, es resultado de la conjunción entre la sensibilidad y el entendimiento. Este planteamiento es, obviamente, una respuesta a la idea de que la naturaleza de la representación de orden superior es perceptual porque, al igual que la percepción externa, no cae bajo nuestro control. Al no caer en nuestro control se podría decir que la percepción es pasiva, así Gennaro y Kant hacen

“(...) hincapié en la naturaleza pasiva de la sensibilidad y en la *actividad* del entendimiento. La dicotomía activo/pasivo se alinea con la [dicotomía] entendimiento/sensibilidad. Esta es una manera igualmente importante para explicar la fundamental dualidad entre lo sensorial y el pensamiento. El rol del entendimiento es sintetizar los datos brutos de la experiencia (...). El entendimiento, a través del ejercicio de los conceptos, ‘capta’ [*grasps*] los ítems que sintetiza. El término de Kant para concepto es *Begriff*, que es afín a *begreifen* (= captar [*to grasp*]). El entendimiento, entonces, actúa sobre un conjunto (...) de datos brutos y

produce una corriente inteligible de experiencia consciente. La idea clave para nosotros es que hay estados internos que se hacen conscientes cuando se sintetizan por los conceptos del entendimiento.” (Gennaro 1996, p. 46).

Las teorías de la conciencia en términos de pensamientos de orden superior pueden ser definidas, de manera más certera, de la siguiente manera: el carácter consciente de un estado mental consiste en tener un pensamiento de orden superior acerca de ese estado. Es decir, uno es consciente de un estado mental cuando éste es acompañado por otro estado, un estado que es un pensamiento de orden superior acerca de ese estado de orden inferior. También es importante mencionar que el pensamiento de orden superior debe ser actual, es decir, deber ocurrir en el tiempo presente.

El estado mental, cuando es consciente, tiene que ir acompañado por un pensamiento no-perceptual no-consciente.¹⁵ Además, el pensamiento que acompaña es no-inferencial y apropiado.¹⁶ Es no-perceptual (aunque parezca una perogrullada) en tanto que es un pensamiento y no una percepción.

II.b) Algunos problemas con las teorías de la conciencia en términos de pensamientos de orden superior

Las teorías de la conciencia en términos de pensamientos de orden superior presentan ciertos problemas. Gennaro nombra, entre otros, el problema de la regresión al infinito, que en la introducción se señaló, y el problema de la conciencia infantil y animal, que consiste en lo siguiente:

“Quizás la objeción más común a (...) la teoría de la conciencia en términos de pensamiento de orden superior es que no es probable que varios animales tengan la sofisticación conceptual requerida para un pensamiento de orden superior, de modo que haría que la conciencia sea muy poco probable en animales (e infantes) (...). Esto es normalmente tratado como un problema por la teoría de la conciencia en términos de pensamiento de orden superior porque la vasta mayoría de nosotros cree que los animales e infantes son claramente capaces de tener estados conscientes (...). Se ha argumentado que el pensamiento de orden superior no necesita ser sofisticado como inicialmente parece y existe evidencia evolutiva y de la neurofisiología comparativa que apoya la conclusión que los animales tienen estados mentales conscientes.” (Gennaro 2004, pp. 5 - 6).¹⁷

¹⁵ Esto ya se vio en el primer capítulo, de manera que aquí solo se hará un recordatorio. El pensamiento de orden superior que hace a uno consciente del otro estado mental (el estado de orden inferior) no puede ser a su vez consciente, al menos a esta altura de la argumentación, porque eso equivaldría a un regreso al infinito.

¹⁶ Esto ya se vio en el primer capítulo, de manera que aquí solo se hará un recordatorio. Es no-inferencial porque el, ahora, pensamiento de orden superior no es resultado de un proceso de inferencia consciente. Tener el pensamiento de orden superior parece algo directo o inmediato. Con respecto a que el pensamiento de orden superior debe poseer la característica de ser apropiado, es simplemente el hecho que el pensamiento de orden superior es apropiado cuando no falla en su objetivo (*target*).

¹⁷ Gennaro estipula que este problema, el problema de la conciencia en animales e infantes, es importante porque de él se siguen otros problemas y cuestiones que son, a su vez, significativos no solo para el problema

Para las teorías de la conciencia en términos de pensamientos de orden superior también son importantes los siguientes problemas: si la conciencia posee o no una estructura egológica, y si el estado de orden superior debe ser entendido como extrínseco o intrínseco.

En relación al primer problema, a esta altura, éste será comentado mas no resuelto. Su resolución será abordada en el capítulo dedicado a la teoría sartreana de la conciencia porque es gracias a ciertos elementos que aporta Sartre a la discusión sobre la conciencia que, según nos parece, este problema podrá ser resuelto. En cuanto a comentar el problema, ahora, se mostrará en qué consiste, en términos generales, que la conciencia posea una estructura egológica, o que no la tenga.

Hay que recordar que es importante para muchos de, si no todos, los teóricos de los pensamientos de orden superior que “[e]l hecho de que M* represente [con un pensamiento] M garantiza que hay algo que es cómo es ser para S tener M.” (Kriegel 2007b, p. 46). Es importante recordar que todo estado mental consciente se caracteriza por el llamado carácter fenoménico, uno de cuyos aspectos es el carácter subjetivo: toda experiencia es para un sujeto de experiencia. Esto daría pie para sostener que la conciencia posee una estructura egológica o, mejor dicho, pareciese que existe una conexión entre el carácter subjetivo y una estructura egológica de la conciencia. Es más, desde el principio de este trabajo hasta ahora así se han caracterizado a las teorías de orden superior. Esto se debe a que es la posición por defecto.

Por estructura egológica de la conciencia habrá que entender, mínimamente, que hay un Ego/Yo presente en la conciencia, de tal manera que un pensamiento de orden superior estaría dirigido tanto al estado mental como a la persona que se encuentra en ese estado, haciendo a esa persona consciente de que *ella misma* se encuentra en ese estado. Así, el pensamiento de orden superior tendría la siguiente forma: “YO me encuentro en un estado mental M ahora”. Para estas teorías el Ego/Yo cumpliría en la conciencia funciones tanto semánticas como meta-semánticas (Sebastián 2012a). Semánticamente, el Ego/Yo estaría presente en la conciencia como contenido de la experiencia, y meta-semánticamente, el Ego/Yo se requeriría para dar cuenta del contenido de la experiencia. Un ejemplo de estructura egológica de la conciencia se encuentra en la teoría de Gennaro: según ésta “cuando yo estoy preocupado de la realidad exterior (...) yo aún soy (...) consciente de mí mismo (‘Yo’) como estando en un estado mental consciente. (...) Así la conciencia de primer orden está dirigida al mundo y una conciencia reflexiva se dirige a uno mismo, pero, incluso en el plano irreflexivo, uno todavía tiene (...) pensamientos sobre uno mismo.” (Gennaro 2002, p. 326).

Por estructura no-egológica se entenderá, mínimamente: lo siguiente, “(...) el Ego no está ni formalmente ni materialmente *en* la conciencia (...).” (Sartre 1968, p. 11). Por lo tanto su respuesta tiene que ser negativa a la pregunta: “¿Existen el [Ego] como figurando

de la conciencia en animales e infantes sino para la teoría en general: “Este problema también trae una serie relacionada de preguntas importantes: ¿Deben tener todos los estados mentales conscientes contenido conceptual? ¿Cómo deben ser entendidos y definidos los conceptos en el contexto de la conciencia en términos de pensamiento de orden superior? ¿Qué diferencia exactamente la percepción de los pensamientos? ¿Cuán ‘ricos’ en contenido son nuestros estados conscientes? ¿Existen grados de autoconciencia?” (Gennaro 2004, p. 6).

en la (...) experiencia humana ordinaria?” (Strawson 1999, p. 118). Para estas teorías no se necesitaría de un Ego/Yo presente en la conciencia como contenido de la experiencia, ni tampoco para dar cuenta del contenido de la experiencia. Es decir, para una teoría no-egológica de la conciencia no se necesita un Ego/Yo para dar cuenta de las funciones semánticas y meta-semánticas.

Al siguiente problema se le dará un mayor tratamiento porque guarda relación con los objetivos del trabajo y el posterior desarrollo de éste. Este problema es si el estado de orden superior debe ser entendido como extrínseco o intrínseco. Es en base a este problema que el compromiso de este capítulo con una teoría auto-representacional se muestra de manera explícita. Es aquí donde se mostrará por qué una teoría intrínseca es mejor.

En términos generales, el estado de orden superior es entendido como extrínseco cuando es enteramente distinto del estado de orden inferior, y el estado de orden superior es entendido como intrínseco cuando forma parte de un estado internamente diferenciado el cual se compone del estado de orden superior y del estado de orden inferior. En otras palabras, la conciencia, obtenida gracias al estado de orden superior, es intrínseca cuando el estado de orden superior forma parte de un estado internamente diferenciado. En ese caso, la conciencia se explica en términos *auto-representacionales*, pues el estado de orden superior que hace consciente al estado de orden inferior M mediante una representación de ese estado M es parte de ese mismo estado M. En cierto sentido, la conciencia de un estado mental está dirigida hacia sí misma por ser parte del estado mental al cual está dirigida en primer lugar.

De entrada se acepta que intuitivamente la conciencia es intrínseca,¹⁸ esta intuición se da por la estrecha relación entre encontrarse en un estado mental consciente y ser consciente *de* ese estado, que es un tipo de reflexividad, como si por ello ese estado mental tuviera que ser acerca de sí mismo (ser acerca del propio estado). Pero, según Rosenthal,¹⁹ desde una teoría extrínseca de la conciencia puede explicarse perfectamente la conciencia de cierto estado mental sin que ese estado mental sea auto-representacional, dado que la conciencia de ese estado se obtiene mediante un pensamiento de orden superior que es extrínseco.

Un modo en cómo Rosenthal establece que es mejor pensar a la conciencia como intrínseca es que si ésta fuese una propiedad intrínseca no existiría la posibilidad de análisis teórico. Esto sería así porque una propiedad de algo, en este caso la conciencia, es intrínseca si ese algo teniendo tal propiedad no se encuentra en relación con algo más que ella misma: “P es una propiedad intrínseca de x si x teniendo P no consiste en x teniendo alguna relación R con otra cosa” (Rosenthal en Gennaro 1996, p. 21). Lo cual implicaría que “(...) la única razón para ver a la conciencia como una propiedad intrínseca de los estados mentales es que carece de dicha estructura, y por tanto es simple y no analizable.” (Rosenthal 1997, p. 736). La posibilidad de análisis teórico, para Rosenthal, está dada por

¹⁸ “Una de las razones de que la conciencia parece intrínseca a nuestros estados sensoriales es que es difícil aislar tal conciencia como un componente distinto de nuestra experiencia mental. Cuando tratamos de centrarnos en la conciencia de un estado sensorial particular, normalmente terminamos atendiendo solo el estado sensorial del cual somos conscientes.” (Rosenthal 2005b, p. 36).

¹⁹ Rosenthal es un exponente de una teoría en la cual el estado de orden superior debe ser entendido como extrínseco.

la relacionalidad de la propiedad en cuestión. Entonces existe una conexión entre lo relacional, lo extrínseco y la posibilidad de análisis. Por lo tanto, “(...) será difícil justificar la idea de que ser consciente es una propiedad intrínseca (...) si esa propiedad tiene una estructura informativa.” (Rosenthal 1997, p. 736). Si la conciencia posee una estructura informativa es más plausible entenderla como propiedad extrínseca. Pues, es posible explicar la conciencia de un estado mental solo si posee una estructura articulada, es decir, solo si consiste en x teniendo alguna relación R con *otra* cosa. Y dado que el estado mental de orden inferior y el pensamiento de orden superior (del cual resulta la conciencia) se encuentran en cierta relación, la conciencia no es intrínseca sino extrínseca al estado mental. Con lo cual solo si la conciencia es una propiedad extrínseca puede haber una explicación de ésta.

Pero no se ve cómo se sigue una cosa de la otra, no se ve cómo se conecta lo no analizable con lo intrínseco. Quizás Rosenthal no se percate de que el hecho de que la conciencia “no se encuentra en relación con algo más que ella misma”, es decir, el carácter intrínseco de la conciencia, es posible entenderlo desde la idea de un estado internamente diferenciado, en donde la conciencia de un estado mental está dirigida hacia sí misma por ser parte del estado mental al cual está dirigida en primer lugar. Es decir, se encuentra en relación a ella misma y, en un cierto sentido, con otra cosa. Es más, todo lo que sigue del capítulo es evidencia de que es posible analizar la conciencia siendo ésta intrínseca a los estados mentales.

El tratamiento que realiza Rosenthal de las propiedades intrínsecas le hace concluir que este tipo de propiedades son esenciales.²⁰ O dicho inversamente, una propiedad extrínseca es inesencial, es decir, contingente. En palabras de Rosenthal: “[s]i ser consciente es al menos en parte relacional, un estado mental podría ser consciente solo si se encuentra en una relación relevante con otra cosa. Puesto que la otra cosa puede ser una existencia distinta [es decir, extrínseca], es natural concluir que ser consciente es una propiedad contingente de los estados mentales; (...)” (Rosenthal 1997, p. 736). Esto es acorde a la idea de que, dado que los pensamientos de orden superior son extrínsecos, no todos los estados mentales son conscientes. Al ser extrínseco el pensamiento de orden superior se explica la posibilidad de que haya estados mentales no-conscientes: al ser el pensamiento de orden superior distinto del estado de orden inferior puede ocurrir que uno suceda independientemente del otro, que el estado de orden inferior se dé sin darse el pensamiento de orden superior y que en ese caso sea no-consciente. En cambio si la conciencia es una propiedad intrínseca (y por lo tanto necesaria), se sigue la llamada “revolución cartesiana”, según la cual todos los estados mentales son conscientes.²¹ La

²⁰ Rosenthal “(...) parece entender las propiedades esenciales en un sentido estándar; a saber, P es una propiedad esencial de x si x no puede existir sin P (o x tiene P en cada mundo posible donde x existe).” (Gennaro 1996, p. 21).

²¹ “Descartes llevó a cabo una revolución en el pensamiento metafísico occidental cuando movió la propiedad de la conciencia ubicándola como la propiedad central esencial de la mente, una propiedad que toda otra propiedad debe tener para poder ser calificada como una propiedad mental. El pensamiento, por ejemplo, no puede calificarse como una propiedad mental a menos que sea pensamiento consciente. Tener mente es tener conciencia y viceversa. La esencia del pensamiento es la conciencia. *La conciencia resulta, de esta manera, algo esencial o intrínseco a toda propiedad mental.*” (Villanueva 2007, p. 385). *Cursivas mías.*

Descartes, específicamente, dice: “No puede haber en nosotros ningún pensamiento del que, en el mismo momento en que está en nosotros, no tengamos una conciencia actual.” (2006, p. 147).

conciencia sería algo esencial a la naturaleza de los estados mentales, que no podrían ocurrir en ningún mundo posible sin que hubiera conciencia de ellos.

Entonces, del hecho de que la conciencia sea una propiedad extrínseca de los estados mentales se sigue, para Rosenthal, que la conciencia es una propiedad contingente o inesencial de los estados mentales. Pero no se ve cómo de que la conciencia sea una propiedad intrínseca se siga que es una propiedad esencial y, por tanto, que *todos* los estados mentales son conscientes. No hay una conexión necesaria entre intrínsecidad y esencialidad. O también, según Gennaro, no tiene por qué existir una conexión, es decir, no tiene por qué inferirse del hecho de que una propiedad *p* sea extrínseca que tal propiedad *p* sea una propiedad contingente con respecto a un *x*. Gennaro pone el siguiente ejemplo,

“Mi punto puede ser mostrado (...) considerando la siguiente propiedad extrínseca de mí: ser hijo de Vito y Marian Gennaro. Es ampliamente aceptado que ésta es una de mis propiedades esenciales, i.e. en cualquier mundo en cual exista yo tengo tal propiedad (...). Aquí hay un caso donde una de mis propiedades extrínsecas es indiscutiblemente esencial para mi identidad.” (Gennaro 1996, p. 22).

Es decir, puede existir una propiedad *p* que sea a la vez extrínseca y esencial. No tiene por qué inferirse desde el ser extrínseco la contingencia. Gennaro termina diciendo que “[t]ambién es obvio que las propiedades intrínsecas no necesitan ser esenciales, que el color de mi pelo sea negro es intrínseco a mí pero de seguro es inesencial. Por lo tanto, no existe una clara conexión lógica entre ‘intrínsecidad’ ‘extrínsecidad’ y ‘esencialidad’”. (1996, p. 22). Además, inferir esencialidad desde la intrínsecidad es entender mal la idea de intrínsecidad tal y como es usada por los defensores de una teoría intrínseca: la conciencia es una propiedad intrínseca de todos los estados mentales *conscientes*, no de todos los estados mentales. Y como no hay una conexión lógica entre intrínsecidad y esencialidad la conciencia siendo intrínseca a los estados mentales, de seguro es inesencial. Es decir, puede ocurrir que los estados mentales conscientes sí podrían haber sido no-conscientes. Después de todo no se cuestiona que existan muchos procesos mentales que operan detrás del umbral de la conciencia, que, en ese caso, no corresponderían a estados internamente diferenciados uno de cuyos componentes es un estado de orden superior.

Para Rosenthal la discusión intrínseco-extrínseco se plantea a modo de dicotomías. *O* la conciencia es intrínseca y no analizable *o* la conciencia es extrínseca y analizable, “(...) *o* se acepta la visión cartesiana (...) *o* se acepta su versión de la teoría de la conciencia en términos de pensamiento orden superior (...). (Gennaro 2012, p. 57). Pero esto claramente es una falsa dicotomía: “hay claramente una tercera alternativa informativa [donde el estado de orden superior] es parte de la estructura del estado mental consciente.” (Gennaro 2012, p. 57). Con esto se dan de baja a las razones de Rosenthal para aceptar una teoría extrínseca de la conciencia, pues aceptar los razonamientos de la teoría extrínseca de la conciencia de Rosenthal implica aceptar las dicotomías que plantea éste como si no hubiese otras opciones. Pero hemos mostrado que estas dicotomías son falsas dicotomías y que sí existen otras opciones. Por lo tanto, el “o lo uno o lo otro” no tiene validez.

Por último, hacemos notar que las teorías intrínsecas de la conciencia poseen mayor ventaja que las teorías extrínsecas de la conciencia en al menos dos aspectos: simplicidad al explicar los estados mentales conscientes reflexivos y apelación al sentido común.

Tienen ventaja en simplicidad porque, en el caso de la conciencia reflexiva, no se necesitaría postular un estado mental de tercer orden que refiera al estado mental de segundo orden para hacerlo consciente. Esto se verá con mayor detalle en las próximas páginas, cuando se explique el “modelo de cambio de atención” (*attention-shift model*). Tiene ventaja en la apelación al sentido común porque parece muy plausible, dada la experiencia cotidiana desde el punto de vista fenoménico, que el estado de orden superior sea una propiedad intrínseca (algo que inclusive Rosenthal, siendo un teórico de la conciencia como propiedad extrínseca, acepta).

II.c) Auto-representacionalidad y conciencia

Recordemos que postular que el estado de orden superior que hace a uno consciente del estado de orden inferior es intrínseco, es decir, es parte de un solo estado internamente diferenciado, tiene como consecuencia la *auto-representacionalidad* de los estados mentales conscientes: dado que el estado de orden superior que hace consciente a uno del estado de orden inferior es parte de este estado mental consciente, puede decirse que este estado se representa a sí mismo. Es decir, un estado mental consciente es un estado que posee la característica de que una parte de sí mismo se encuentra dirigida hacia sí mismo. Hay, por tanto, una clara conexión entre intrínsecidad y auto-representacionalidad. En palabras de Kriegel: “para que un estado mental sea consciente, no es suficiente con que el sujeto sea consciente de éste; la conciencia del sujeto debe ser parte de ese mismo estado mental.” (2006, p. 146). De manera que un representante del carácter intrínseco de la conciencia puede ser a su vez considerado un representante de las teorías auto-representacionales de la conciencia.²²

Kriegel, específicamente, establece la siguiente metáfora para diferenciar entre una teoría de orden superior y una teoría auto-representacional:

“Ambas [teorías] se basan en la noción de que para que un estado mental sea un estado consciente tiene que ser representado de manera apropiada. En ambas teorías, la aparición de un estado consciente requiere la presencia de dos contenidos representacionales, un contenido de primer orden y un contenido de orden superior. (...). En ambas teorías, es el contenido de orden superior la clave para la conciencia. El único desacuerdo es sobre la cuestión de si los dos contenidos son llevados por un mismo vehículo o por dos vehículos distintos.” (2003, p. 486).

La metáfora de los vehículos hace referencia a los estados mentales distintos involucrados en la explicación de la conciencia, de modo que ser llevado por uno o dos vehículos distintos remite a la dicotomía intrínseca/extrínseca, antes vista.

²² Por ejemplo, Gennaro acepta en *The Consciousness Paradox* que su teoría posee elementos auto-representacionales: “(...) la estructura de los estados conscientes incluye un elemento de auto-referencia” (Gennaro 2012, p. 103). Weisberg (2014, p. 136) también hace de Gennaro un representante de las teorías auto-representacionales por su rechazo a una teoría extrínseca de la conciencia en términos de pensamientos de orden superior.

Con lo dicho anteriormente es que podemos, entonces, pasar de hablar de una teoría de la conciencia como una propiedad intrínseca que se explica en términos de pensamientos de orden superior, a hablar de una *teoría auto-representacional de la conciencia*. Esta transición es de suma importancia para entender después los aspectos brentanianos o (neo-brentanianos) de la teoría sartreana de la conciencia. Es por eso que la discusión intrínseco/extrínseco está más desarrollada en este capítulo. Del paso anterior tenemos que advertir dos cosas: primero, que somos silentes con respecto a la naturaleza del estado de orden superior en la teoría auto-representacional: si bien para llegar a ésta se pasó por una teoría que postula pensamientos de orden superior, eso no quiere decir que en la teoría auto-representacional tenga que ser un pensamiento. En las siguientes páginas ello no es tema de discusión. Segundo, perfectamente la teoría auto-representacional puede ser considerada como una teoría de *orden superior*, dado que en algún sentido hay un estado que es sobre otro estado, pero también a su vez, sin que sea contradictorio, se puede catalogar como una teoría *del mismo orden*.²³ Tal catalogación pone el énfasis en el aspecto intrínseco de la teoría porque no habría dos estados distintos sino un solo estado y, por tanto, un estado mental y la conciencia de éste estarían pertenecerían al mismo orden. Para este trabajo no hay problema alguno en que la teoría auto-representacional sea pensada o como una teoría de orden superior o como una teoría del mismo orden. Tal distinción no representa una real diferencia.

Ahora se procederá a revisar los argumentos a favor de las teorías auto-representacionales de la conciencia. Genéricamente Kriegel define a las teorías auto-representacionales de la conciencia de la siguiente forma: “Un estado mental M de un sujeto S es consciente si y solo si (i) M* es una parte (apropiada (...)) de M, (ii) M♦ es una parte (apropiada (...)) de M, y (iii) M* es una representación de M♦.” (2006, p. 148). M♦ sería el estado de orden inferior y M* el estado de orden superior. Es decir, un estado mental es consciente cuando éste se representa apropiadamente a sí mismo en virtud de ser un estado internamente diferenciado en partes. Pero antes de desarrollar en pleno la argumentación para establecer la auto-representacionalidad de los estados mentales conscientes es necesario ver una serie de distinciones que realiza Kriegel (2009b) sobre ciertos elementos (estructurales y no estructurales, y constitutivos y no constitutivos) de la conciencia.

La diferencia entre elementos estructurales y no estructurales de la conciencia es que los elementos estructurales son “aspectos de ésta—que hacen una diferencia en la fenomenología—sin ser un ítem en ésta” (Kriegel 2009b, p. 172). En cambio, un aspecto no estructural sería un ítem de la conciencia que formaría parte del *contenido* de la conciencia. Por ejemplo, la intensidad fenoménica es un elemento estructural de una experiencia consciente porque no agrega nada a la experiencia misma. La intensidad fenoménica se nota en tanto que algunos ítems en la experiencia consciente son más pronunciados que otros. Esta intensidad fenoménica se presenta en dos modalidades, focal y periférica. La modalidad focal y la modalidad periférica aplican “no solo globalmente, a través de toda la experiencia, sino también localmente, (...)” (Kriegel 2009b, p. 173). Por ejemplo, al leer mi conciencia visual del libro es focal mientras mi conciencia visual del escritorio donde se encuentra el libro es periférica.

²³ Ver Kriegel (2006).

La diferencia entre elementos constitutivos y no constitutivos de la conciencia está dada, según Kriegel, por el método utilizado al “tratar de imaginar una fenomenología sin un aspecto dado. [Y] [s]i nos encontramos con que no podemos imaginarnos lo que sería una fenomenología sin ese aspecto, esto debe ser tomado como evidencia (...) que [ese] aspecto (...) de la fenomenología es constitutivo” (Kriegel 2009b, p. 175). De este modo, se puede establecer que, por ejemplo, el estado de primer orden es una “condición necesaria para la existencia de cualquier fenomenología: no puedo concebir una fenomenología que consista en nada más que en la conciencia interior, (...)” (Kriegel 2009b, p. 175). Pero a su vez que una experiencia de contenido visual o gustativo sea una experiencia consciente es un hecho contingente, un rasgo no constitutivo del estado de primer orden. Tampoco se puede concebir

“lo que sería como tener una fenomenología que carece del tipo de conciencia interna que constituye el carácter subjetivo. [Por lo tanto] [i]ncluso la experiencia visual más simple—(...)—lleva dentro de ella una conciencia exterior (...) y una conciencia interna de la conciencia exterior” (Kriegel 2009b, p. 175).

Es decir, necesariamente toda experiencia consciente posee un carácter subjetivo. Por tanto, el carácter subjetivo es un elemento constitutivo de la experiencia consciente.

La argumentación de Kriegel para establecer la auto-representacionalidad de los estados conscientes es la siguiente. Primero, el carácter subjetivo de la experiencia fenoménica se da en virtud de que un sujeto es consciente *de* tal experiencia. Entonces la teoría auto-representacional tiene que dar cuenta de cómo la conciencia del sujeto de tal experiencia hace posible el carácter subjetivo de la experiencia fenoménica. Para Kriegel “la conciencia interna que tiene el sujeto del estado mental [constituye] el carácter subjetivo del estado. [El] carácter subjetivo en términos de conciencia interna daría claridad sobre la naturaleza del tipo de conciencia que constituye el carácter subjetivo (...)” (Kriegel 2009b, p. 106). A esta altura de la explicación hay un recorrido *del carácter subjetivo a la conciencia interna*.

Segundo, a esta altura también hay un recorrido *de la conciencia interna a la representación*. Siendo que “ser consciente [*aware*] de algo es una cuestión de representarlo” (Sebastián 2012b, p. 2), es muy probable que algún tipo de representación sea necesaria para la conciencia interna. Ahora bien, parece que la relación que se establece entre la conciencia interna y aquello de lo que uno es consciente es distinta a la relación que se establece entre una representación y lo que representa, en el sentido de que la primera relación es de algún modo más íntima que la segunda relación. Esta idea de intimidad se entiende como que no hay una brecha entre cómo la experiencia consciente es y cómo la experiencia consciente parece que es. No es posible que al tener una experiencia de una manzana roja, en donde el carácter cualitativo de esta experiencia es la rojez, el sujeto sea consciente de un carácter cualitativo verde. No es posible la brecha entre “las propiedades cualitativas que actualmente tiene la experiencia y las propiedades cualitativas de las que uno es consciente de tener.” (Kriegel 2009b, p. 108).

Frente a la imposibilidad de una brecha, Kriegel caracteriza a la relación que se establece entre la conciencia interna y aquello de lo que uno es consciente en términos de *representación constituyente (constituting representation)*. La idea de representación

constituyente es una buena caracterización para el tipo de intimidad que se establece entre los términos de la relación porque asume que la conciencia interna y aquello de lo que uno es consciente no son totalmente distintos, haciendo justicia a la idea de la imposibilidad de la brecha antes comentada. Por representación constituyente habrá que entender “[l]a idea de que las propiedades cualitativas [(aquello de lo que uno es consciente)] son constituidas por la representación consciente interna del estado consciente.” (Kriegel 2009b, p. 109). Dado que ahora la conciencia interna consiste en una representación constituyente de las propiedades cualitativas (aquello de lo que uno es consciente), la imposibilidad de la brecha es debida a que las propiedades cualitativas no pueden ser mal interpretadas por la conciencia interna. En efecto, “los elementos relevantes de los que uno es consciente—las propiedades cualitativas—son constituidas por la conciencia que tiene uno de estas.” (Kriegel 2009b, p. 111).

Hasta acá, lo que se tiene es i) un recorrido del carácter subjetivo a la conciencia interna y ii) un recorrido de la conciencia interna a la representación constituyente. Por lo tanto, a esta altura de la explicación el carácter subjetivo es entendido en términos de representación constituyente.

Tercero, ahora se pasa *de la representación constituyente a la auto-representación*. La idea es que al no haber brecha en el sentido de una representación constituyente, se hace justicia a la idea de intrínsecidad porque la conciencia interna y aquello de lo que uno es consciente no son totalmente distintos. Esto significa que el estado mental que representa apropiadamente a otro estado mental es intrínseco, es decir, no es un estado distinto del estado mental representado. Por lo tanto, un estado mental es consciente cuando se representa apropiadamente a sí mismo. El paso de la representación constituyente a la auto-representación se logra a través de la *via positiva* y la *via negativa*, como las llama Kriegel. Se comenzará por esta última.

La *via negativa* hace referencia a un problema ya señalado de las teorías extrínsecas de la conciencia de orden superior: al ser el estado de orden superior y el estado de orden inferior estados distintos y extrínsecos, puede ocurrir que el estado de orden superior sea una representación errónea del estado de orden inferior. La representación errónea puede surgir de dos formas: cuando un estado de orden superior representando, por ejemplo, que una experiencia consciente es de una manzana roja es erróneo porque en realidad la experiencia consciente no es de una manzana roja, y cuando un estado de orden superior representando que una experiencia consciente es de una manzana roja es erróneo porque en realidad la experiencia consciente no existe. Recordemos, en primer lugar, que la mala interpretación es excluida por la idea de una representación constituyente. Respecto a la segunda vertiente del problema (Kriegel 2009b, p. 130), se plantea el siguiente escenario. Supongamos que S1 y S2 son dos sujetos tal que (i) ambos tienen el estado de orden superior al mismo tiempo, pero (ii) en el caso de S1 existe una experiencia consciente mientras que en el caso de S2 no existe una experiencia en ese tiempo y (iii) tampoco se encuentran ambos en otro estado mental debidamente representado. Entonces, dado que el estado de orden superior es el que otorga el carácter subjetivo del estado mental, habría el mismo carácter subjetivo en S1 y S2 porque tienen el mismo estado de orden superior al mismo tiempo. Pero no tiene sentido que haya el mismo carácter subjetivo en ambos casos siendo que la experiencia consciente sólo está presente al sujeto S1 (y, por tanto, sólo hay

algo que es cómo es ser S1 en ese estado mental consciente). En otros términos: si, dado que tienen el mismo estado de orden superior al mismo tiempo, S2 instancia el mismo carácter subjetivo de S1 entonces debería haber un estado mental que es debidamente representado por ese estado de orden superior tal que haría que S2 también se encuentre en un estado mental consciente y así haya algo que es cómo es ser S2 en ese estado mental consciente. “Pero por [el punto (ii)] no existe tal estado. (...) hay y no hay un estado mental M tal que S2 se encuentra en M y M está debidamente representado por un estado de orden superior.” (Kriegel 2009b, p. 131). Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre con las teorías extrínsecas de la conciencia, desde una perspectiva auto-representacional tal problema es lógicamente imposible. Es “incoherente suponer que un estado mental pueda representarse a sí mismo (...) cuando en realidad no existe. Si no existe, no puede representarse a sí mismo—no puede representar nada. Suponer que un estado representa algo, es suponer que existe.” (Kriegel 2009b, p. 136).

Otro problema que enfrentan las teorías extrínsecas de la conciencia de orden superior es que si la conciencia fuese una propiedad extrínseca de los estados mentales, entonces sería una propiedad epifenoménica. El argumento es el siguiente: a) las propiedades extrínsecas son epifenoménicas; b) la conciencia de los estados mentales es una propiedad extrínseca según estas teorías; entonces c) la conciencia de los estados mentales es epifenoménica. Frente a tal consecuencia, las teorías extrínsecas de la conciencia de orden superior no evaden el epifenomenalismo sino que lo aceptan: las teorías extrínsecas “minimizan la eficacia causal de la conciencia.” (Kriegel 2009b, p. 142). Como por ejemplo lo muestra Dretske: las teorías extrínsecas de la conciencia de orden superior

“hacen preguntas acerca de la función de la conciencia difícil de responder. O, peor aún, dan la respuesta obvia: *no tiene ninguna función*. Si lo que hace a E (alguna experiencia) consciente es el hecho de que S (la persona en la que ocurre la experiencia) es, de alguna manera, consciente de E, entonces es claro que los poderes causales de E (en oposición a los poderes causales de S) no se ven afectados por el hecho de que es consciente. Los poderes causales de una roca (a diferencia de mis poderes causales) no cambian o se amplían por mi observación o por tener pensamientos sobre ésta. ¿Por qué deben los poderes causales de un pensamiento o una experiencia ser diferentes? Si la conciencia de los estados y procesos mentales se reduce a [una conciencia extrínseca] de orden superior de las mismas, (...), entonces la conciencia es un *epifenómeno*. (1995, p. 117).”²⁴

Así que más que resolver un problema se evade, pues parece que minimizar causalmente la conciencia no es lo adecuado. Lo adecuado sería aceptar que la conciencia posee poderes causales. Entonces, la conciencia es una propiedad intrínseca de los estados mentales, pues solo las propiedades intrínsecas tienen poderes causales. El argumento ahora es el siguiente: a) las propiedades intrínsecas tienen poderes causales; b) la conciencia de los estados mentales es una propiedad intrínseca; entonces c) la conciencia de los estados mentales tienen poderes causales.

²⁴ Cursivas mías.

Ahora es necesario mostrar cómo se relacionan las propiedades intrínsecas y los poderes causales. Para ello se recurre al conocidísimo experimento mental de la Tierra Gemela (*Twin Earth*).²⁵ El experimento consiste en imaginar una Tierra Gemela que es exactamente idéntica al Planeta Tierra. Siendo así, habría una copia físicamente idéntica a uno en la Tierra Gemela que sería también “una réplica psicológica y lingüística nuestra.” (Acero 2007, p. 182). Pero entre la Tierra Gemela y el Planeta Tierra habría una diferencia: el agua de la Tierra Gemela no es H₂O sino XYZ. Sin embargo, “XYZ no se distingue del [H₂O] a temperatura y presiones normales. En particular, sabe como el [H₂O] y como el [H₂O] apaga la sed. Imaginaré también que los océanos, lagos y mares de la [Tierra Gemela] contienen XYZ y no [H₂O]: que llueve XYZ, y no [H₂O], etc.” (Putnam 1984, p. 354). El experimento mental continúa porque ahora hay que imaginarse un retroceso en el tiempo hasta 1750: en “aquel entonces ni en la Tierra ni tampoco en la [Tierra Gemela] se había desarrollado la química. Los típicos terráqueos que hablaban español no sabían que el agua constaba de hidrogeno y oxígeno, y el típico otro-terráqueo que hablara español no sabía que el ‘agua’ constase de XYZ.” (Putnam 1984, p. 354). Entonces si, por ejemplo, Carlos

“un terráqueo que vivió en 1750, y su doble, que vivió en el correspondiente 1750, no sólo han pasado por las mismas experiencias fenomenológicas, (...). Por ejemplo, ambos han bebido del líquido que en esos planetas se llama ‘agua’ para saciar su sed, (...). Ambos, finalmente, en un cierto momento de sus vidas, ante un lago de su propio planeta, piensan que ahí, delante de ellos, hay agua. Los dos [Carlos] ignoran, sin embargo, que el líquido llamado ‘agua’ en la Tierra es H₂O, mientras que el líquido llamado ‘agua’ en la [Tierra Gemela] es XYZ (pues estamos en 1750). Esta diferencia en la naturaleza del entorno no es obstáculo para entender la similitud de las [experiencias fenomenológicas] de los dos [Carlos]. Vivir en un lugar donde hay H₂O y vivir en un lugar donde hay XYZ son propiedades extrínsecas de [los dos Carlos], (...).” (Acero 2007, p. 182).

Entonces las experiencias fenomenológicas del Carlos del Planeta Tierra y del Carlos de la Tierra Gemela no estarían causadas por propiedades extrínsecas, por lo tanto tiene que estar causadas por propiedades intrínsecas. Otro modo de establecer la relación entre las propiedades intrínsecas y los poderes causales es como lo hace Kim en su ensayo *Psychophysical supervenience*. La idea es que la relación anterior sería una tesis explicativa, como le llama Kim, es decir, al momento de buscar una explicación de un comportamiento se busca una causa psicológica, es decir, un antecedente causal psicológico de ese comportamiento. Dada la “contigüidad causal y [la] continuidad se llega a la creencia de que la causa próxima del comportamiento debe situarse dentro del organismo que emite el comportamiento, es decir, debe haber una explicación causal próxima de ese comportamiento en términos de un estado interno del organismo.” (1993, p. 190). En otros términos, y siguiendo a Kriegel, “los poderes causales de un estado mental residen enteramente en sus propiedades intrínsecas.” (2009, p. 140).²⁶ Por ejemplo, si se quiere lograr una explicación de por qué al momento de quemarse la mano uno retira ésta de la fuente del calor, se debe apelar a la sensación, sensación fenoménicamente consciente, de dolor. Es por la conciencia que se tiene del dolor que uno provoca el movimiento de retirar

²⁵ Putnam (1984).

²⁶ Para efectos de argumentación interno e intrínseco serán lo mismo. Lo mismo para no-interno y extrínseco.

la mano cuando se está quemando. Y siendo la conciencia una propiedad intrínseca de los estados mentales se da cuenta de la relación entre propiedades intrínsecas y los poderes causales. La relación anterior se verá reforzada si se encuentra evidencia empírica de que la conciencia posee poderes causales.

La evidencia empírica²⁷ de que la conciencia posee poderes causales es que, en términos generales, la conciencia es “una metadinámica (...). Dicha metadinámica sería producida de manera emergente por la actividad local de las células, pero a su vez la metadinámica tendría la capacidad submergente de afectar la actividad celular local, (...)” (Rodríguez 2008, p. 314). Por capacidad submergente hay que entender las propiedades “por las cuales un sistema ya dotado de propiedades emergentes, usa dichas propiedades para controlar o modular las propiedades locales de los elementos constituyentes del sistema.” (Rodríguez 2008, p. 309). Por lo tanto, si se acepta que la conciencia posee capacidad submergente, entonces tiene poder causal a tal punto que podría afectar las estructuras cerebrales. Para Rodríguez el siguiente ejemplo muestra que la conciencia posee capacidad submergente: de los registros de la actividad electro-encefálica de monjes tibetanos practicantes del budismo en periodos de meditación, se obtienen dos resultados; primero, se observa un “aumento del nivel de sincronía neural de más de dos a tres veces el nivel basal” (Rodríguez 2008, p. 318) en las áreas temporo-parietales y frontales mediales, que son las áreas relacionadas con la “planificación y control voluntario y (...) estabilización de un estado mental.” (Rodríguez 2008, p. 318); segundo, existe una correlación del 0.79 entre el nivel basal de sincronía neural y la experiencia meditativa de los monjes, en el sentido de que cuanto mayor experiencia meditativa tenía el monje mayor era el aumento basal de sincronía neural. Esta correlación, que es elevada para un experimento de esta naturaleza, “muestra que la mantención de un estado mental de manera regular y deliberada puede a lo largo del tiempo modificar profundamente la actividad cerebral.” (Rodríguez 2008, p. 319). Es decir, “ciertos patrones de actividad mental (...) durante largos periodos de tiempo produce cambios durables en la actividad espontánea del cerebro (...)” (Rodríguez 2008, pp. 319 - 320). De aquí se sigue que la conciencia no es epifenoménica sino que posee poderes causales; por lo tanto, es intrínseca a los estados mentales.

Las teorías extrínsecas de la conciencia de orden superior aceptan el epifenomenalismo con respecto a la conciencia, pero se acaba de mostrar que existe evidencia empírica de que la conciencia no es epifenoménica. En cambio, en el caso de las teorías auto-representacionales el problema del epifenomenalismo es evitado desde la raíz porque sostienen que la conciencia es una propiedad intrínseca, de modo que desde un principio no hay problema respecto a los poderes causales.

La *via positiva* a favor de la auto-representacionalidad consiste en el siguiente argumento: “(1) todo estado consciente no solo es representado sino conscientemente representado; (2) si este es el caso, entonces debe ser que todo estado consciente es auto-representado; se sigue que (3) todo estado consciente es auto-representado.” (Kriegel 2009b, p. 115).

²⁷ No hay que pensar que este párrafo entra en contradicción con lo dicho en el apéndice. No hay contradicción porque en el párrafo se habla de propiedades emergentes y no de reducción, y lo dicho en el apéndice es una crítica a la idea de reducción no de emergencia.

La premisa (1) puede ser subdivida en las siguientes cuatro premisas (que es el argumento para la premisa (1)):

“[a] tenemos evidencia de que todos los estados conscientes son representados; [b] si tenemos cualquier evidencia de que todos los estados conscientes son representados, debe ser evidencia fenomenológica directa; [c] tenemos evidencia fenomenológica directa de que todos los estados conscientes son representados solo si todos los estados conscientes son conscientemente representados; por lo tanto, [d] todos los estados conscientes son conscientemente representados.” (Kriegel 2009b, p. 128).

La premisa (1) establecería que hay evidencia fenomenológica directa de que el estado de orden superior es consciente. Es decir, “Para cualquier estado mental consciente M de un sujeto S, necesariamente, hay un estado mental M*, tal que S está en M*, M* representa a M, y M* es consciente.” (Kriegel 2009b, p. 115). Solo si M* es consciente se tendría evidencia fenomenológica directa de que los estados conscientes son conscientemente representados. Y solo si los estados mentales son conscientemente representados son fenoménicamente conscientes.

Por evidencia fenomenológica directa Kriegel entiende la evidencia fenomenológica de la cosa de la cual se trata de establecer su existencia. Por ejemplo, “evidencia fenomenológica directa de la existencia de una representación R estaría constituida por el hecho de que R es en sí misma fenomenológicamente manifiesta.” (Kriegel 2009b, p. 116). Se establece así que es fenomenológicamente manifiesto que los estados conscientes siempre son representados. De manera más precisa es fenomenológicamente manifiesto que todos los estados conscientes siempre son *conscientemente* representados porque “el único modo en que puede haber evidencia fenomenológica directa de que todos los estados conscientes están representados, es si todos los estados conscientes estaban representados conscientemente (...).” (Kriegel 2009b, p. 117).²⁸

Siendo que los componentes de la conciencia fenoménica tienen que ser fenomenológicamente manifiestos y que uno de los elementos de la conciencia fenoménica es el carácter subjetivo entonces el carácter subjetivo es fenomenológicamente manifiesto. El carácter subjetivo es fenomenológicamente manifiesto porque “está constituido por la (...) conciencia periférica interna”. (Kriegel 2009a, p. 362). Entonces, el tipo de conciencia que requieren los estados mentales para ser conscientemente representados es de tipo periférica interna. Los estados mentales serían conscientemente representados como conciencia periférica interna. Y la conciencia periférica interna sería fenomenológicamente manifiesta (si no, no sería conciencia). Lo cual explicaría por qué los estados mentales son

²⁸ Generalmente son las teorías extrínsecas de orden superior las que postulan que los estados mentales no son conscientemente representados. Pero si los estados mentales no son conscientemente representados se cae en una contradicción por parte de éstas teorías porque, entonces, “[las teorías extrínsecas de orden superior] adscribirían a las experiencias ordinarias, no-introspectivas, la misma fenomenología que las teorías de primer orden adscriben. Describen la fenomenología de las experiencias ordinarias, no-introspectivas, como constando exclusivamente de elementos de nivel-base [*floor-level elements*], precisamente como las teorías de primer orden lo hacen. Sin embargo, una vez que se admite que la fenomenología de los estados conscientes ordinarios consta enteramente de elementos de nivel-base, es difícil ver qué se supone que motiva la postulación de una [teoría extrínseca de orden superior] en primer lugar.” (Kriegel 2009a, p. 366).

conscientemente representados: solo de ese modo hay evidencia fenomenológica directa de que todos los estados conscientes son representados.

La premisa (2) se justifica estableciendo la incompatibilidad entre (1) y las teorías extrínsecas de la conciencia,²⁹ así como la incompatibilidad entre (1) y las teorías híbridas de la conciencia³⁰. Es decir, ni las teorías extrínsecas ni las teorías híbridas pueden dar cuenta de que los estados mentales conscientes sean conscientemente representados. La combinación de (1) y las teorías extrínsecas de la conciencia produce una regresión al infinito: al ser $M^* \neq M$ y ser M^* a su vez consciente, se necesitaría un estado M^{**} para explicar la conciencia de M^* y luego se necesitaría un estado M^{***} para explicar la conciencia de M^{**} , y así sucesivamente. Para el caso de la combinación entre (1) y las teorías híbridas de la conciencia ocurre que cuando $M^* \neq M$, hay regresión al infinito, como sucede con las teorías extrínsecas (aunque cuando $M^* \in M$, se trata de una auto-representación de los estados mentales conscientes que no conlleva ninguna regresión). Otro problema que plantea la combinación entre (1) y las teorías híbridas es que la conciencia resulta ser heterogénea, dado que en algunos casos $M^* \neq M$ y en otros casos $M^* \in M$. Pero de la conciencia se espera cierta homogeneidad.³¹ Es mejor entonces quedarse solo con la variante según la cual $M^* \in M$, que no introduce el problema de la regresión. Ahora bien, la combinación entre (1) y $M^* \in M$ es justamente la teoría auto-representacional de la conciencia. De manera que la teoría auto-representacional de la conciencia puede ser formulada en los siguientes términos más precisos: para cualquier estado mental consciente M de un sujeto S , necesariamente, hay un estado mental M^* tal que S se encuentra en M^* , M^* representa a M , $M^* \in M$, y M^* es consciente.

Como resultado de este análisis, tenemos que la teoría auto-representacional de la conciencia es un tipo de teoría intrínseca de la conciencia según la cual la conciencia de un estado mental es parte de ese estado mental. Además, al ser la conciencia de los estados mentales intrínseca, los estados mentales son representados por ellos mismos (es decir, se auto-representan), y al ser conscientes por lo tanto son representados por estados que son conscientes. Así Kriegel concluye: “Cuando tengo una experiencia consciente del color azul, estoy consciente (*aware*) de mi experiencia consciente (*conscious*). Pero la conciencia (*awareness*) no es un acto mental extra, que ocurre en adición a la experiencia.” (Kriegel 2006, p. 146). También es así porque, según Brogaard, “la naturaleza auto-representacional de los estados mentales conscientes es un tipo de conciencia periférica [*peripheral awareness*]. Si tengo una experiencia de rojo, estoy focalmente consciente [*focally aware*] de la rojez pero estoy periféricamente consciente [*peripherally aware*] de la experiencia misma.” (2012, pp. 467 - 468). Más específicamente, como ya dijimos, en este caso la conciencia periférica es conciencia periférica interna porque corresponde a la experiencia

²⁹ En términos más precisos: “Para cualquier estado mental consciente M de un sujeto S , necesariamente, hay un estado mental M^* tal que S se encuentra en M^* , M^* representa a M , y $M^* \neq M$ ” (Kriegel 2009b, p. 114).

³⁰ En términos más precisos: “Para cualquier estado mental consciente M de un sujeto S , necesariamente, hay un estado mental M^* tal que S se encuentra en M^* y M^* representa a M ; para algún M , $M^* \neq M$, y para algún M , $M^* \in M$.” (Kriegel 2009b, p. 114).

³¹ Se espera cierta homogeneidad porque la “conciencia parece ser una propiedad de clase natural. [Y] si es así, debe haber una unidad subyacente en el fenómeno, algo que asegure que la clase de los estados conscientes exhibe una fuerte homogeneidad, y en un nivel razonable de abstracción.” (Kriegel 2009b, p. 219).

consciente misma, y la conciencia focal es conciencia focal externa porque corresponde al estado del mundo que representa la experiencia consciente.

Una importante ventaja de la teoría auto-representacional de la conciencia sobre las teorías extrínsecas es que ofrece un modelo más simple para dar cuenta de los estados mentales conscientes reflexivos. Es decir, la teoría auto-representacional ofrece un mejor modelo para dar cuenta de la introspección en términos de simplicidad. Se recordará que en general el modelo de las teorías de orden superior para explicar los estados mentales conscientes reflexivos se caracteriza por involucrar un estado mental de tercer orden que está referido al estado mental de segundo orden mediante el cual una experiencia se vuelve consciente: el estado mental de tercer orden hace consciente así al estado mental de segundo orden mediante el cual una experiencia se vuelve consciente. En cambio, la teoría auto-representacional de la conciencia ofrece un modelo más simple llamado “modelo de cambio de atención” (*attention-shift model*), que hace hincapié en la experiencia fenoménica de la introspección. La idea es que cuando uno introspecciona sus estados mentales no siente que realiza un acto de tal magnitud que crea una nueva representación (de tercer orden) donde antes no había representación alguna. Más bien, cuando uno introspecciona sus estados mentales siente, simplemente, que cambia su foco de atención hacia un elemento que ya se encontraba previamente allí. Por lo tanto, la introspección “no implica entrar en un estado representacional completamente nuevo. Más bien, implica reorganizar la estructura centro/periferia de la [actual] experiencia, transformando la conciencia periférica interna que se tiene de la actual experiencia en una [conciencia focal interna].” (Kriegel 2009a, p. 372). Es decir, la introspección es una cuestión de conciencia focal interna. Bajo este modelo no hay nuevos estados representacionales que agregar sino que los componentes de la conciencia ya presentes se direccionan de diferente manera. La introspección cambia la conciencia periférica interna por una conciencia focal interna no agregando nada nuevo. Existe un cambio cualitativo, no un cambio cuantitativo (algo que es muy acorde con la experiencia fenoménica de la introspección). Al momento de la introspección, “la conciencia periférica interna que existía previa a la introspección (...) se ‘gradúa’ en conciencia focal. Esto es porque, (...), es una y la misma conciencia que es periférica antes de que el acto de introspección sea realizado y focal después de eso”. (Kriegel 2009a, p. 373). Previamente a la introspección, la conciencia de un evento del mundo es focal mientras que la conciencia interna de esa conciencia focal es periférica. Pero en la introspección, la *misma* conciencia interna desplaza a la conciencia de un evento del mundo, haciéndose focal. Entonces, no hay agregación sino reorganización.

Al ser la teoría auto-representacional de la conciencia un tipo de teoría intrínseca, postula que la relación entre M^* y $M\blacklozenge$ ³² es interna, constitutiva del estado mental consciente, ya que no se trata de estados ontológicamente independientes el uno del otro sino que M^* y $M\blacklozenge$ ahora son *partes* del estado mental consciente. Esto puede entenderse con el siguiente ejemplo dado por Kriegel:

“Cuando tengo una experiencia consciente (...), soy consciente de mi experiencia. Pero la conciencia no es un acto mental extra (...). (...) la conciencia es inherente a— se construye en—la experiencia. Es en ese sentido que la conciencia interna de

³² Recordar que $M\blacklozenge$ es el estado de orden inferior y M^* es el estado de orden superior.

una experiencia consciente es una parte (...) de esa misma experiencia.” (Kriegel 2009b, p. 216)

Siendo que un estado mental consciente está compuesto de dos partes, es necesario aclarar qué tipo de relación mereológica es la que las partes pueden establecer entre sí. Es al tratar de responder esta cuestión que surge una distinción sobre el tipo de relación entre dichas partes lógicas: una mera suma de partes o un estado complejo de partes. Cuando se refiere a un *estado complejo* de partes, como es el caso de un estado mental consciente, estas partes están esencialmente interconectadas en el sentido de que la relación entre las partes es la condición de existencia e identidad del estado complejo. En cambio, en la *mera suma* de partes la forma como las partes están conectadas no es esencial. Así, la mera suma deja de existir si una de sus partes deja de existir mientras que un estado complejo deja de existir si la relación entre sus partes es lo que cambia (entonces, puede dejar de existir sin que ninguna de sus partes deje de existir). De manera que si las partes de X se conservan pero X deja de existir porque la relación entre ellas cambia, X es un complejo.

Más arriba se decía que si se tiene una experiencia de rojo, habrá una conciencia focal externa de la rojez pero, a la vez, habrá una conciencia periférica interna de la experiencia misma. Siendo que una experiencia consciente no es una mera suma de partes sino que es un estado complejo, ¿cuál es la relación específica que establecen sus partes para que haya conciencia focal externa y, a la vez, conciencia periférica interna? Para poder responder la pregunta anterior se introduce la distinción entre representación directa y representación indirecta. Hay un sentido en el cual una representación directa de una parte de algo puede representar indirectamente a todo ese algo. Por ejemplo, la representación directa de la superficie de una fruta puede representar indirectamente a toda la fruta, o alguien puede decir que le duele el cuerpo en virtud de que le duele el estómago. En ese caso, “x (...) representa a y en virtud de estar representando a z porque z es una parte de y.” (Kriegel 2009b, p. 225). Ahora bien, lo que permite, para seguir con el ejemplo, que la superficie de la fruta represente indirectamente a toda la fruta es que la superficie de la fruta y la fruta se encuentran relacionadas de una manera íntima, profunda y cohesiva. En cambio, esa relación no se da entre la fruta y el lugar donde está contenida. Para el caso de la experiencia consciente diremos lo mismo: tiene que existir una relación tal que permita que M* representando directamente a M♦ represente indirectamente a M. Eso se logra en dos pasos. Primero, tiene que haber una relación causal entre M* y M♦. Segundo, M♦ tiene que ser una parte relevante de M. Así, “M* representa a M porque (i) establece una relación causal relevante con M♦ y (ii) M♦ establece una relación de parte relevante con M.” (Kriegel 2009b, p. 226). La relación de parte relevante que se necesita para que M* representando directamente a M♦ represente indirectamente a M es la relación de constituir un estado complejo, no una mera suma de partes. El resultado es que “(...) un estado fenoménicamente consciente, M, es un estado complejo que tiene dos estados, M* y M♦, como partes apropiadas, tal que M* representa directamente a M♦ e indirectamente a M en virtud de representar una de sus partes apropiadas.” (Sebastián 2012b, p. 2). O en palabras del propio Kriegel:

“Para cualquier estado M de un sujeto S, M es consciente si y solo si existe un M* y un M♦ tal que (i) M* es una parte apropiada de M, (ii) M♦ es una parte apropiada de

M, (iii) M es un estado complejo de M^* y $M\blacklozenge$, y (iv) M^* representa a M representando a $M\blacklozenge$.” (Kriegel 2009b, p. 228).

Finalmente, no parece erróneo realizar una equivalencia entre la mereología y la fenomenología de la conciencia. Habría una equivalencia entre cómo es que la conciencia mereológicamente se organiza y una manifestación fenoménica acorde a tal organización mereológica. Si M^* representa indirectamente a M en virtud de estar representando directamente a $M\blacklozenge$ porque $M\blacklozenge$ establece una relación mereológica tal que es una parte relevante de M, entonces la representación indirecta fenoménicamente se manifestaría como conciencia periférica interna y la representación directa fenoménicamente se manifestaría como conciencia focal externa.



Apéndice: Problemas con respecto a la reducción de la conciencia

En este apéndice quisiéramos mencionar un problema acerca del optimismo que hay por parte de las teorías de orden superior con respecto a la reducción de la conciencia.³³ Para Kriegel (2007a) la forma de lograr la reducción de ésta es, una vez identificadas las características fenoménicas de la conciencia, ofrecer una hipótesis de un *correlato neuronal* que coincida con esas características. Es decir, debe existir una correlación entre un micro-nivel, que sería la base neuronal, y un macro-nivel, que serían las características fenoménicas. Según la teoría auto-representacional una de las principales características de la conciencia es la relación entre la conciencia de un contenido y la conciencia de esa conciencia. Por lo tanto, “necesitamos corresponder elementos neuronales con tres ítems: (i) una representación de primer orden, (ii) una representación de segundo orden de esa representación de primer orden, y (iii) la integración funcional de esas dos representaciones.” (Kriegel 2007a, p. 901).

El correlato neuronal que corresponde a la representación de primer orden explicaría las particularidades de contenido de los estados mentales conscientes pero no explicaría la presencia de la conciencia fenoménica. Por ejemplo, la experiencia visual consciente del color rojo consistiría en la actividad de un conjunto de neuronas en la corteza visual, específicamente el área visual cortical extra estriada V4. Pero dado que el contenido de las experiencias conscientes cambia, es lógico pensar que la actividad neuronal que subyace a tales experiencias también cambia. El correlato neuronal que corresponde a la representación de segundo orden debiese estar en un área del cerebro asociada a una actividad cognitiva sofisticada, ya que las representaciones de segundo orden son representaciones no solo de estímulos sensoriales sino también de estados psicológicos. Considerada la actividad metacognitiva involucrada, el correlato neuronal de las representaciones de segundo orden estaría en la corteza prefrontal, específicamente en el corteza prefrontal dorsolateral. Finalmente, el correlato neuronal para la integración funcional es un tipo de actividad neuronal que unifica la representación del estímulo con la representación de la representación del estímulo. De esa forma se explicaría por qué a nivel fenoménico experimentamos una sola representación, que contiene en sí misma ambas representaciones, y que es lo que justamente distingue una experiencia consciente de una experiencia no consciente. El tipo de integración funcional necesario para dar cuenta de los aspectos fenoménicos de la conciencia es el modelo de sincronización neuronal que

³³ Razones para el optimismo hay en cuanto muchas de las tesis propuestas por los teóricos de orden superior explican datos empíricos. Por ejemplo, en el caso del escucha dicótico, donde “una persona escucha por el oído izquierdo la información I mientras que simultáneamente por el oído derecho se le suministra la información D (que tiene que ver con el contenido de la información I) pero de tal manera que la persona no la advierte (si se le pregunta, ella niega haber recibido la información D). Sin embargo, al resolver cuestiones que tienen que ver con ambas informaciones I y D la persona utiliza la información D (que niega haber recibido y guardar en su memoria) para resolver esas cuestiones.” (Villanueva 2007, p. 394). A este respecto, la teoría de pensamiento de orden superior dirá que “en un caso la información I dispara un pensamiento de orden superior que hace que esa información aparezca o se advierta, mientras que en el otro caso la información D no dispara ese pensamiento y aun cuando ingresó y es procesada en los módulos -para reaparecer después- no queda advertida en el momento de su ingreso por el escucha dicótico.” (Villanueva 2007, p. 395).

consiste en que el cerebro sincroniza las tasa de disparo (*firing rates*) del, para seguir con el ejemplo, área visual cortical extra estriada V4 y del córtex prefrontal dorsolateral, así se experimentaría una sola representación y no dos representaciones por separado.

A pesar de que se está hablando de correlación, Kriegel da un paso más allá estableciendo que la correlación de la sincronización neuronal y la activación del córtex prefrontal dorsolateral es el reductor neuronal de la conciencia. Con lo cual, la conciencia sería la sincronización neuronal y la activación del córtex prefrontal dorsolateral. El término “conciencia” “se comporta como lo hace “agua” y “calor”, por lo que debería seguirse que en cada mundo la conciencia es sincronización neuronal con activación del córtex prefrontal dorsolateral, y por lo tanto la conciencia *no es nada más que*—esto es, se *reduce a*— sincronización neuronal con activación del córtex prefrontal dorsolateral.” (Kriegel 2009b, p. 269). Para fijar que uno de los reductores de la conciencia es el córtex prefrontal dorsolateral Kriegel refiere a un estudio³⁴ sobre personas que padecen de visión ciega.³⁵ Usando imágenes por resonancia magnética funcional (IRMf)³⁶ se comparó la activación cerebral de estas personas en las partes ciegas de su campo visual y en las partes normales de su campo visual. Tras estas comparaciones la conclusión fue que “[l]a diferencia más significativa entre las dos condiciones, [...] la única significativa, fue la activación del córtex prefrontal dorsolateral, que se activaba en el conocimiento consciente, pero no en la condición no-consciente”. (Kriegel, 2007a: 905). Aquí es donde comienza el problema a comentar. El problema está en que la evidencia que Kriegel tiene para determinar el córtex prefrontal dorsolateral como uno de los reductores de la conciencia proviene de imágenes obtenidas por resonancia magnética funcional.

Lo que se quiere problematizar aquí es que si se usan técnicas de observación del sistema nervioso, específicamente imágenes obtenidas por resonancia magnética funcional, para reducir la conciencia existe una diferencia entre lo que se dice que se observa y lo que realmente se observa. O en palabras de Pérez Soto, “el asunto crucial, sin embargo, en la observación del sistema nervioso no es solo el que se observe algo, sino qué es lo que se observa, y cómo lo que se observa se relaciona con la función que se le atribuye. No es lo mismo observar la función respiratoria, o la función renal, que la función “mental”.” (2012, p. 81). Es menester aclarar que no se usarán argumentos filosóficos para dar cuenta del problema que se quiere comentar aquí, sino que se comentarán las limitaciones técnicas de observar el sistema nervioso desde la resonancia magnética funcional.

Para poder establecer una imagen, desde la IRMf, se usa la hemoglobina. La IRMf capta la diferencia que se da entre la hemoglobina portadora de oxígeno y la hemoglobina que ya ha liberado el oxígeno. Esto ocurre porque la hemoglobina portadora de oxígeno, ante la resonancia magnética, se “comporta” de manera distinta que la que ya ha liberado el oxígeno. “De esta manera, a través de la metabolización de la hemoglobina se puede

³⁴ Ver Saharaie et al. (1997).

³⁵ En términos generales la visión ciega se da cuando pacientes que dicen ser ciegos de una parte de su campo visual (de manera que al preguntarles si pueden ver el color o la forma de un objeto colocado en esa zona de su campo visual, responden que no), sin embargo, son capaces de ‘adivinar’ en un promedio superior al azar cuál es el color o la forma del objeto.

³⁶ La IRMf es un procedimiento mediante el cual es posible obtener una imagen de la actividad del cerebro mientras realiza una tarea por medio de la aplicación de campos magnéticos que miden la diferencia entre la hemoglobina que lleva oxígeno y la que lo libera después de que un sujeto realizó una tarea.

detectar el flujo sanguíneo, es decir, las zonas en que la sangre está siendo usada más o menos activamente.” (Pérez Soto 2012, p. 101). Es decir, “se tiene una técnica (...) para registrar... irrigación sanguínea”. (Pérez Soto 2012, p. 101).

La IRMf solo registra irrigación sanguínea entonces no registraría ni actividad fenoménica, ni actividad cognitiva, ni siquiera actividad neuronal porque solo detecta la diferencia entre la hemoglobina portadora de oxígeno y la hemoglobina que ya ha liberado el oxígeno. Kriegel malamente supone que tendría que existir más que una correlación entre actividad fenoménica y la irrigación sanguínea para poder determinar el córtex prefrontal dorsolateral como una parte de la reducción de la conciencia. Kriegel supone que en última instancia la actividad fenoménica sería reducible a la irrigación sanguínea porque eso es lo que capta la IRMf y es en la IRMf que Kriegel se basa para determinar el córtex prefrontal dorsolateral como una parte de la reducción de la conciencia. Pero esto no tiene por qué ser así.

Hay una serie de supuestos de los que Kriegel no da cuenta para establecer su reducción. Primero, no tiene por qué haber una correlación necesaria y directa entre actividad mental y actividad neuronal. Segundo, no tiene por qué haber una correlación necesaria y directa entre actividad mental y consumo de glucosa (es para éste que la hemoglobina aporta con oxígeno). Es posible que exista “un nivel de actividad neuronal previo y por debajo de tal consumo de glucosa. Es decir, suponemos que las neuronas que presentan alto nivel metabólico son proporcionalmente más activas respecto de la actividad específica de la sinapsis que las que presentan menos.” (Pérez Soto 2012, p. 102). Tercero, no tiene por qué haber una correlación necesaria y directa entre “zonas en que hay cambios metabólicos y el flujo sanguíneo, que en buenas cuentas es todo lo que se detecta, cuestión que tampoco tiene por qué ocurrir de manera necesaria.” (Pérez Soto 2012, p. 102).³⁷

Si ni siquiera las correlaciones son necesarias ¿por qué habría que aceptar una reducción? Si no son necesarias aquellas correlaciones ocurre que no en todo mundo la conciencia es sincronización neuronal con activación del córtex prefrontal dorsolateral. Entonces, la reducción no es capaz de dar una explicación de la conciencia. Por lo expuesto aquí es fácil ver que dada la forma como se determina córtex prefrontal dorsolateral como reductor, dista mucho de que sea realmente parte de la reducción de la conciencia. Todo lo que se observa es irrigación sanguínea, y no actividad fenoménica.

Finalmente, quisiéramos clarificar que el problema comentado acá sobre la reducción de la conciencia no debe tomarse como un fracaso del proyecto fiscalista con respecto a la conciencia. Pues, otros fiscalismos son posibles. (Es más, ¿por qué no considerar que la conciencia es tan real como el campo electromagnético?). Lo comentado

³⁷ También es importante señalar que “la señal que se obtiene por resonancia desde la hemoglobina oxigenada es apenas superior a la de la hemoglobina desoxigenada. Una diferencia que está completamente dentro del rango de ruidos electromagnéticos que produce el dispositivo en su conjunto. Debido a esto lo que se hace es restar punto a punto las imágenes obtenidas de una y otra para aislar solo aquella diferencia. Aun así es necesario aplicar poderosos procesos computacionales de corrección para mejorar la definición de la imagen resultante. Un resultado relativamente nítido, sin embargo, solo se obtiene promediando y sometiendo a correcciones estadísticas muchos registros de imágenes básicas.” (Pérez Soto 2012, p. 103). Es decir, que lo que se obtiene como evidencia ni siquiera puede considerarse como evidencia directa pues la imagen es solo un promedio de imágenes al cual se le aplicaron una serie de procesos computacionales de corrección.

acá debe considerarse como un fracaso del proyecto fiscalista reduccionista con respecto a la conciencia.



Capítulo III: La fenomenología y las teorías de orden superior sobre la conciencia³⁸

III.a) Afirmación

Para mostrar que la conciencia fenoménica es equivalente a la conciencia pre-reflexiva, es necesario recordar aquí que, como uno de los componentes de la conciencia fenoménica además del carácter cualitativo, el carácter subjetivo de una experiencia es el hecho de que esa experiencia sea como es para un sujeto (o para mí). Ahora bien, que haya algo que es cómo es ser para un sujeto tener una determinada experiencia, significa que toda experiencia no sólo ocurre en él sino también *para* él, en el sentido de que el sujeto tiene que ser consciente de esa experiencia como suya. Pero que un estado mental consciente ocurra *para* un sujeto implica que el estado mental consciente se da bajo cierta perspectiva, es decir, bajo *su* perspectiva. Es este aspecto perspectival de la conciencia fenoménica el que permitirá mostrar, en este apartado, que la conciencia fenoménica es equivalente a la conciencia pre-reflexiva. Es por eso que ahora se procederá a describir qué es lo que entiende la fenomenología por conciencia pre-reflexiva.

Para la fenomenología, la conciencia pre-reflexiva es un aspecto constante y estructural de los estados mentales conscientes, no se refiere a un contenido específico de conciencia. Tampoco “refiere a la suma diacrónica o sincrónica de contenidos [de conciencia], o alguna otra relación que podría obtenerse entre los contenidos en cuestión.” (Grünbaum y Zahavi 2013, p. 228). Y tampoco es un “yo-qualia [*self-qualia*]” (Kriegel y Zahavi 2016, p. 38) que se pueda experimentar, a través de la introspección, de manera aislada del contenido del estado mental consciente. La conciencia pre-reflexiva “no es en primera instancia un aspecto de qué se experimenta, sino de cómo se experimenta; no es un objeto de experiencia, sino una manera constitutiva de experimentar”. (Kriegel y Zahavi 2016, p. 38). No se refiere, pues, al *qué* de las experiencias conscientes sino al *cómo* de éstas. El *cómo* se expresa en que “la experiencia ocurre para el sujeto (...) de forma inmediata, y como parte de esa inmediatez está implícitamente marcada como *mi* experiencia.” (Gallager y Zahavi 2014).

Entonces, lo característico de la conciencia pre-reflexiva es que la experiencia consciente se da como *mi* experiencia. Con esto, las experiencias se “sienten” de una determinada manera para alguien. Poseen un “gusto” subjetivo. La conciencia pre-reflexiva “se refiere al hecho que las experiencias que estoy viviendo se dan de manera diferente (pero no necesariamente mejor) a mí que a cualquier otra persona.” (Grünbaum y Zahavi 2013, p. 228).³⁹

El *cómo*, o la forma como, se da la conciencia de las experiencias conscientes, el aspecto subjetivo/perspectival, implica que la conciencia de éstas conlleva un cierto tipo de autoconciencia, que según Thompson y Zahavi puede considerarse como “un tipo primitivo y básico de auto-conciencia [*self-awareness*]” (2007, p. 76). “Contrariamente a lo que la

³⁸ Se usarán indistintamente las expresiones “autoconciencia pre-reflexiva” y “conciencia pre-reflexiva” porque, a menos que se indique lo contrario, significan lo mismo.

³⁹ En la cita anterior los autores no diferencian entre que se experimente una sensación de un modo peculiar e idiosincrásico a que se experimente esa sensación como *mía*.

mayoría de los filósofos cree, la conciencia implica autoconciencia. La implicación generalmente es negada por dos razones: algunas criaturas conscientes no parecen ser autoconscientes, y la autoconciencia es estimada como una capacidad sofisticada, que no necesita acompañar todos los estados conscientes.” (Gennaro 1996, p. 1). Pero si no existiese esta autoconciencia no habría nada que es cómo es ser para un sujeto tener una determinada experiencia, y por lo tanto esa experiencia no sería consciente. Desde luego, el tipo de autoconciencia presente en la conciencia de las experiencias tiene que ser mínima. Esto es así porque el aspecto perspectival de la experiencia consistente en ser para un sujeto de experiencia ocurre de manera no mediada e implícita.

Es por esto que la autoconciencia presente en la conciencia pre-reflexiva, que sería una autoconciencia en su forma mínima, se puede caracterizar más específicamente como no observacional, en el sentido de que, a este nivel, la conciencia del estado mental consciente no es una conciencia temática que haga que el sujeto esté confrontado a la experiencia. Es decir, “(...) no es un tipo de observación introspectiva de mí mismo.” (Grünbaum y Zahavi 2013, p. 229). Que la autoconciencia presente en la conciencia pre-reflexiva sea mínima, significa que no debe confundirse con el tipo de autoconciencia que viene “al momento en que uno inspecciona con atención, o introspecciona reflexivamente, sus experiencias o reconoce su propia imagen especular en el espejo, o se refiere a sí mismo con el uso del pronombre de primera persona, o construye su yo narrativo” (Gallager y Zahavi 2014). Esto último tiene como consecuencia que basta que un sujeto sea fenoménicamente consciente para que sea posible adscribirle la autoconciencia en cuestión. Frente a una experiencia, el sujeto no tiene que identificarla para considerarla como *suya* desde una perspectiva de primera persona.

Además, la conciencia pre-reflexiva implica una particular forma de referencialidad, una “auto-referencialidad experiencial primitiva [*primitive experiential self-referentiality*]”. (Thompson y Zahavi 2007, p. 76). La auto-referencia es una característica del modo de darse de la conciencia pre-reflexiva. Mientras un sujeto está enfrascado en una experiencia no se atiende explícitamente a sí mismo, pero la experiencia no le aparece como anónima. Ésta no le aparece como anónima porque, implícitamente, la experiencia es para sí, es decir, posee auto-referencialidad. Con lo cual el sujeto de experiencia no necesita dirigirse explícitamente a sí mismo para poder reconocer la experiencia como suya.

A este nivel de autoconciencia, el sujeto no es un espectador de sus experiencias, en el sentido de que sus experiencias no son atendidas temáticamente como objetos de reflexión. Por eso, “es mejor decir que escuchamos, oímos, o sentimos conscientemente, en vez de decir que hay una percepción de un objeto, y en adición conciencia [*awareness*] de la percepción. La ventaja decisiva de la frase adverbial es que evita la interpretación de la conciencia secundaria como una forma de conciencia objetual.” (Grünbaum y Zahavi 2013, p. 229).

La autoconciencia pre-reflexiva es independiente de si un sujeto “tiene la capacidad de conceptualizar y articular (...) esto en pensamiento o lenguaje.” (Kriegel y Zahavi 2016, p. 40). Así, se distingue entre una autoconciencia mínima que puede identificarse con la conciencia fenoménica, y otra autoconciencia más sofisticada y/o robusta que tiene relación con ciertas capacidades. La autoconciencia en su forma mínima puede relacionarse con “diferentes formas de autoconciencia no conceptual, que son lógicamente y

ontogénicamente más primitivas que formas superiores de autoconciencia (...)", y además puede considerarse como el fundamento de esas formas superiores conciencia (Bermúdez 1998, p. 294). Según Kriegel y Zahavi, la conciencia pre-reflexiva es "la base categorial de nuestra capacidad para el pensamiento de primera persona, que explica por qué usualmente podemos (en posesión de las capacidades conceptuales necesarias) informar sobre nuestras experiencias de manera inmediata y sin esfuerzo." (2016, p. 49). También explicaría por qué podemos reflexionar. Es decir, las capacidades que tiene un sujeto de informar de manera inmediata y sin esfuerzo sobre su experiencia y de reflexionar sobre ésta está fundada (*grounded*) en la conciencia pre-reflexiva, que es su base categorial.

Esto último se nota en la relación pre-reflexividad/reflexividad. A pesar de que se está hablando de autoconciencia, a este nivel no se puede confundir con la reflexión. La autoconciencia de la cual se habla en la fenomenología es una autoconciencia no observacional, no objetivante, no reflexiva o, para ser más precisos, pre-reflexiva. No consiste ni en una creencia ni en un juicio. Es involuntaria y espontánea. Es pre-reflexiva porque es previa a la reflexión y no requiere de ella. Es más, la reflexión requiere de la pre-reflexión. Generalmente, en su diario vivir, el flujo de conciencia de los sujetos se encuentra absorto en proyectos y estados de cosas exteriores: se privilegia el mundo exterior a la vida experiencial interna. Esto no evita que el sujeto pueda atender su vida experiencial, tanto interna como externa, es decir, reflexione. Pero al momento de la reflexión, la experiencia ya le era familiar al sujeto. Previa a la reflexión, la experiencia no le estaba oculta al sujeto. De este modo, aunque la experiencia puede ser convertida en objeto de reflexión, esa operación no puede realizarse desde la nada. La experiencia tiene que estar ya presente *para* el sujeto, ser ya algo para el sujeto: la experiencia "tiene que estar ya disponible [para el sujeto] como algo que pueda atender." (Gallager 2007, p. 692). Es por esto que se dice que la reflexión requiere de la pre-reflexión. La experiencia para el sujeto estaba ya dada pre-reflexivamente antes de la reflexión. "Por lo tanto, la fenomenología mantiene que el acceso que tiene la autoconciencia reflexiva de la (...) experiencia fenoménica es posible a través de la conciencia pre-reflexiva, porque si no se es pre-reflexivamente consciente de nuestra experiencia, nuestra reflexión sobre [la experiencia fenoménica] no estaría motivada." (Gallager y Zahavi 2014).

En términos generales, Thompson y Zahavi resumen de la siguiente manera las características de la conciencia pre-reflexiva que ha resaltado la fenomenología: "(i) no requiere ningún acto posterior de reflexión o introspección, ocurre simultáneamente con la conciencia del objeto; (ii) no consiste en la formación de una creencia o un juicio; y (iii) es pasiva, en el sentido de ser espontánea e involuntaria" (2007, p. 76). Los puntos anteriores son importantes porque en la teoría auto-representacional de la conciencia se dice algo muy parecido. En efecto, según Kriegel (2004), el carácter subjetivo de la experiencia tendría las siguientes características: es no-introspectivo,⁴⁰ es ubicuo, es involuntario y es posible realizarlo sin esfuerzo. Estas características se oponen a la introspectividad, la rareza, la voluntariedad y la posibilidad de realizar con esfuerzo, como características típicas de los estados reflexivos. Por su no-introspectividad se entenderá el modo cotidiano de la

⁴⁰ La no-introspectividad es importante porque una de las características de la esquizofrenia es que los estados reflexivos se presentan bajo el modo de la hiper-reflexividad. Según Parnas y Sass, esto "refiere a una especie de autoconciencia exagerada, esto es, una tendencia a prestar atención, focal, directa, y objetivante hacia procesos y fenómenos que normalmente [no lo haría]." (2003, p. 532).

conciencia, es decir, el modo en que uno es consciente la mayor parte del tiempo, cuando se encuentra absorto en los estados de cosas exteriores. La ubicuidad hace referencia al hecho de que el carácter subjetivo de la experiencia está siempre presente. Dada la ubicuidad del carácter subjetivo de la experiencia cuando uno no introspecciona o reflexiona, debería concluirse que uno se encuentra involuntariamente en tal estado. Uno elige reflexionar, pero no elige estar consciente. Pues, a diferencia de la involuntariedad del carácter subjetivo de la conciencia fenoménica, uno requiere de cierto esfuerzo para reflexionar. Puede verse así, claramente, que la conciencia fenoménica y, más específicamente, el carácter subjetivo de ésta según la teoría auto-representacional son equivalentes a las descripciones que hace la fenomenología de la conciencia pre-reflexiva. Tanto la conciencia fenoménica como la conciencia pre-reflexiva resaltan el carácter perspectival subjetivo, es decir, el cómo se dan las experiencias a un sujeto. Tanto la conciencia fenoménica como la conciencia pre-reflexiva establecen la relación entre conciencia y una forma mínima de autoconciencia. Y tanto la conciencia fenoménica como la conciencia pre-reflexiva son caracterizadas como involuntarias y pasivas, entre otras cosas.

Por último, se mostrará que, según Gallager y Zahavi (2014), la conciencia pre-reflexiva puede ser relacionada con una serie de cuestiones típicas de la filosofía analítica de la mente. Estas cuestiones son la asimetría epistémica (entre la primera y la tercera persona) y la inmunidad al error por un fallo de identificación.

Respecto a la asimetría epistémica, la conciencia pre-reflexiva se relaciona con ésta en el modo como las experiencias se dan a un sujeto. Por ejemplo, tradicionalmente el mate se comparte. Un primer sujeto bebe mate y lo pasa a un segundo sujeto. Cada sujeto tiene una experiencia de sabor del mate, cada sujeto tiene *su* experiencia de sabor del mate. De este ejemplo se sigue que, aunque la accesibilidad al mate sea intersubjetiva, el segundo sujeto no puede conocer la experiencia de sabor del mate *para* el primer sujeto del modo como la conoce el primer sujeto cuando la tiene. De ahí la idea de asimetría epistémica según la cual, mientras el primer sujeto sabe de su experiencia de una manera directa, el segundo sujeto no puede tener ese conocimiento con respecto a la experiencia del primero. Esto no es posible porque, como se ha venido diciendo hasta ahora, las experiencias se dan desde una perspectiva subjetiva.

Respecto a la inmunidad al error por un fallo de identificación,⁴¹ la conciencia pre-reflexiva se relaciona con ésta porque, dado que una experiencia se da a un sujeto de

⁴¹ La inmunidad al error por un fallo de identificación es un modo de referirse a la oposición que se da entre los usos del pronombre 'yo' que Wittgenstein calificó como usos de 'yo' como sujeto y usos de 'yo' como objeto. Sobre los usos del 'yo' como sujeto y como objeto, Wittgenstein dice: "Hay dos supuestos diferentes en el uso de la palabra 'yo' (o 'mi'), que yo llamaría 'el uso como objeto' y 'el uso como sujeto'. Son ejemplos del primer tipo de uso los siguientes: 'Mi brazo está roto', 'Yo he crecido seis pulgadas', 'Yo tengo un chichón en la frente', 'El viento sopla sobre mi cabeza'. Ejemplos del segundo tipo son: 'Yo veo tal-y-tal', 'Yo oigo tal-y-tal', 'Yo intento levantar mi brazo', 'Yo pienso que lloverá', 'Yo tengo dolor de muelas'. Puede indicarse la diferencia entre estas dos categorías diciendo: los supuestos de la primera categoría implican el reconocimiento de una persona concreta, y en estos casos existe la posibilidad de un error, o como debería expresarlo mejor: se ha tenido en cuenta la posibilidad del error. (...). Es posible que, por ejemplo, en un accidente, yo sienta dolor en mi brazo, vea un brazo roto a mi lado y piense que es el mío, cuando en realidad es el de mi vecino. Y mirando al espejo yo podría confundir un chichón de su frente con uno en la mía. Por el contrario, no hay problema de reconocimiento de una persona cuando yo digo que tengo dolor de muelas. Carecería de sentido preguntar: '¿Está usted seguro de que es *usted* quien tiene dolores?' Ahora bien,

manera pre-reflexiva, es decir, de manera directa, entre otras características, él no necesita de ningún criterio previo para identificar que esa experiencia es *suya*. Entonces, si un sujeto “ve a su amigo, no puede equivocarse acerca de quién es el sujeto de esa experiencia [por la forma como se da esa experiencia], aunque sí puede estar equivocado (...) acerca de si es amigo (tal vez es su gemelo), o incluso sobre si en realidad lo está viendo (puede estar alucinando).” (Gallager y Zahavi 2014). Por cómo es que se dan las experiencias, de manera pre-reflexiva, el sujeto no puede equivocarse que es a él, y no a algún otro sujeto, a quien le ocurre la experiencia, es decir, no puede equivocarse en que la experiencia es para él más que para otro.

III.b) Negación

La fenomenología y las teorías de orden superior están de acuerdo en establecer una relación entre un estado mental y la *conciencia* de ese estado. Pero están en desacuerdo sobre la naturaleza de esa relación. La fenomenología niega que la conciencia presente en la experiencia consciente venga dada por un estado mental adicional, es decir, un estado de orden superior extrínseco, a diferencia de lo que ocurre en algunas teorías de orden superior. Para la fenomenología la conciencia es intrínseca, mientras que para algunas teorías de orden superior la conciencia es extrínseca. La fenomenología niega que la conciencia presente en la experiencia consciente sea extrínseca. Es a esta altura donde, por primera vez, nos referiremos a Sartre (solamente como fenomenólogo). Para él, la conciencia presente en la experiencia consciente no es un mero agregado, dado por otro estado de orden superior extrínseco desde fuera, sino que es el único modo de ser de la experiencia consciente. Una experiencia consciente no solo existe sino que necesariamente existe *para sí*. Sartre escribe: “esta conciencia (de) sí no debe ser considerada como una nueva conciencia, sino como *el único modo de existencia posible para una conciencia de algo*.” (1993, p. 23).

Ahora se procederá a revisar primero cómo, según la fenomenología, las teorías de orden superior entienden la conciencia fenoménica, para luego hacer su crítica. Según la fenomenología, la conciencia fenoménica es, para las teorías de orden superior, el resultado de la mente dirigiendo su intencionalidad hacia sus propios estados. Entonces, para las teorías de orden superior lo que diferencia a un estado mental fenoménicamente consciente de otro no-consciente es el hecho de que un estado mental es fenoménicamente consciente cuando es tomado “como un objeto por un estado de orden superior apropiado.” (Zahavi 2005, p. 17). Según Zahavi, “[u]na forma de ilustrar [esto] es comparando la conciencia con un foco. Algunos estados mentales están iluminados; otros permanecen en la oscuridad. Aquellos que están iluminados son [fenoménicamente] conscientes, aquellos que no lo están, son no-conscientes.” (2004, p. 66). Esto implicaría que, para las teorías de orden superior, la conciencia fenoménica presupone una capacidad cognitiva de orden superior porque hay un estado mental de orden superior apropiado dirigido hacia otro estado mental

si en este caso no es posible error alguno es porque el movimiento que podríamos inclinarnos a pensar que es un error, una ‘mala jugada’, no es siquiera un movimiento del juego. (...). Y este modo de expresar nuestra idea se sugiere ahora por sí mismo: que tan imposible es que al hacer el enunciado ‘Yo tengo dolor de muelas’ yo haya confundido a otra persona conmigo mismo, como lo es que me queje de dolor por equivocación” (2003, pp. 100 - 101).

de orden inferior: “sin la cognición de orden superior, el estado mental, por ejemplo escuchar música o contar cigarrillos, sería no-consciente.” (Gallager 2007, p. 693).

Por cómo es construida la conciencia fenoménica en las teorías de orden superior, se sigue que ésta es una propiedad extrínseca. Pues, es construida como la ocurrencia y presencia de un estado de orden superior apropiado dirigido hacia otro estado. Por lo tanto, para las teorías de orden superior la conciencia fenoménica tendría las siguientes propiedades: es no intrínseca o relacional, esto es, una propiedad que un estado mental tiene solo en la medida que mantiene una relación apropiada con otro estado.

De esta caracterización general, la fenomenología extrae ciertos problemas así como ciertas críticas y consecuencias. Uno de tales problemas es el problema de la regresión al infinito: se recuerda que en la versión estándar (la de las teorías de orden superior) este problema conduce a que tales teorías deben postular, para evitar la regresión al infinito, que el estado de orden superior, mediante el cual uno es consciente del estado de orden inferior, sea no-consciente. Pues, si el estado de orden superior fuese consciente se necesitaría otro estado de orden superior que explicara la conciencia de ese estado de orden superior. Pero, a su vez, como ese estado de orden superior también sería consciente, se necesitaría de otro estado de orden superior que explicara la conciencia de ese estado, y así sucesivamente. Este problema también puede ser planteado del siguiente modo: si es posible que el estado de orden superior sea consciente sin que ello implique una regresión al infinito de estados mentales conscientes de orden superior. Otro es el problema de la naturaleza extrínseca de la relación entre estados mentales distintos respecto a la posibilidad de explicar el carácter subjetivo de la experiencia.

En lo referente al problema de la regresión al infinito, la fenomenología plantea un problema distinto a raíz de la solución en su versión estándar.⁴² La fenomenología critica que postular estados de orden superior que sean no-conscientes es explicativamente vacío. ¿Cómo es que la relación entre dos procesos no-conscientes da como resultado que uno de estos sea consciente? Aunque la idea de que el estado de segundo orden es no-consciente evita la regresión al infinito, no explica por qué la conjunción del estado de segundo orden, que por sí solo es no-consciente, y el estado de primer orden, que por sí solo también es no-consciente, da como resultado que el estado de primer orden se vuelva consciente.

La fenomenología también da otra razón por la cual no postular estados no-conscientes, y ésta guarda relación con la evidencia fenoménica. Recurrimos a Sartre mediante el siguiente ejemplo clarificador: al contar cigarrillos “[p]uedo muy bien no tener en absoluto conciencia posicional de contarlos. No me ‘conozco en cuanto contante’. (...) Y, sin embargo, (...), tengo una conciencia no tética de mi actividad aditiva. Si se me interroga, (...) responderé al instante: ‘Estoy contando’; y esta respuesta (...) ha transcurrido sin haber sido objeto de reflexión, (...)” (1993, pp. 22 - 23). De similar manera Janzen dice:

⁴² Recordemos que la versión estándar del problema de la regresión al infinito dice que el estado de orden superior no debe ser a su vez consciente para que pueda explicar la conciencia. Si el estado de orden superior tuviese que ser consciente ocurriría una regresión al infinito porque al explicar el carácter consciente de un estado mental en términos de un estado consciente, luego habría que explicar el carácter consciente de ese estado en términos de otro estado consciente, el cual sería un estado consciente cuyo carácter consciente habría que explicar a su vez de la misma manera, y así sucesivamente.

“(…) si el estado mental en virtud del cual un sujeto es consciente de su propio estado de conciencia es en sí mismo inconsciente, entonces es difícil ver cómo el sujeto podría hacer un informe sobre ese estado. (…). Pero los sujetos suelen ser capaces de hacer informes detallados espontáneos de sus estados conscientes, incluso los no-introspectivos, lo cual sugiere que los estados mentales en virtud de los que son conscientes de esos estados son a su vez conscientes.” (2008, p. 114).

Así, la reportabilidad inmediata de los estados mentales conscientes es un buen argumento para creer que el estado de orden superior es consciente. Puesto que si los sujetos pueden dar informes espontáneos de sus estados conscientes, incluyendo los estados no introspectivos, entonces el estado de orden superior en virtud del cual un sujeto es consciente de su propio estado mental debe ser en sí mismo consciente.

Otra forma distinta a la del teórico de orden superior, de evitar una regresión al infinito es recurrir al propio Brentano, quien no postula elementos no-conscientes, sino que postula que el estado de orden superior que hace consciente al estado de primer orden es simplemente una característica interna del estado mental consciente como un todo internamente diferenciado. Es la característica intrínseca de la conciencia fenoménica lo que evitaría la postulación de elementos no-conscientes. Dice Brentano:

“La presentación del sonido y la presentación de la presentación del sonido forman un único fenómeno mental; es solo por considerarlo en su relación con dos objetos diferentes, uno de los cuales es un fenómeno físico y el otro un fenómeno mental, que decidimos dividirlo conceptualmente en dos presentaciones. En el mismo fenómeno mental en el cual el sonido se presenta a nuestras mentes, simultáneamente aprehendemos el fenómeno mental en sí mismo. Lo que es más, lo aprehendemos de acuerdo a su naturaleza dual en cuanto tiene al sonido como contenido dentro de él, y a él mismo como contenido al mismo tiempo.” (2009, p.98).

En otras palabras:

“un estado mental es consciente no al ser tomado como objeto por un estado mental distinto, sino al tomarse a sí mismo como objeto, (…).Tengo una percepción de la puesta de sol, y una conciencia de esa percepción, y por consiguiente dos objetos: la puesta del sol y la percepción. [Pero] (…), la percepción de la puesta de sol está intrínseca e íntimamente unida con la conciencia de la percepción de la puesta de sol, tal que constituyen un solo fenómeno psíquico. (…). Así, es importante enfatizar que el foco de atención está en la [puesta de sol], y que la conciencia del estado mental en sí mismo es normalmente secundaria e incidental.” (Zahavi 2004, pp. 71-72).

En efecto, se puede mostrar ahora que el estado de segundo orden el cual hace consciente a un estado mental M es a su vez consciente sin que eso signifique una regresión al infinito. Dado que tenemos un estado mental consciente M internamente diferenciado, resulta que el estado de segundo orden mediante el cual el estado mental M se vuelve consciente pertenece al propio estado mental M. Entonces, el estado de segundo orden es consciente porque hace consciente el estado mental M del que forma parte, de manera que

para explicar la conciencia del estado de segundo orden no es necesario postular ningún otro estado cuya conciencia tuviera que ser explicada mediante un nuevo estado y así sucesivamente. “Dado que el estado consciente M se representa a sí mismo, se sigue que M es conscientemente representado, es decir, representado por un estado consciente. No se necesita de otros meta-estados conscientes, y no se genera ningún regreso” (Van Gulick 2012, p. 459). Kriegel lo pone del siguiente modo: dado que “(...) los estados mentales conscientes son representados por ellos mismos, y ellos son conscientes, ellos son representados por estados que son conscientes.” (Kriegel 2009a, p. 359).

El siguiente problema que identifica la fenomenología es que la naturaleza extrínseca de la relación entre estados mentales distintos no explicaría el carácter subjetivo de la experiencia. En términos simples este problema puede plantearse del siguiente modo: la fenomenología no está convencida “de la afirmación de que un estado que carece de cualidades subjetivas o fenoménicas pueda ser transformado en uno con tales cualidades, (...), por la mera adición de una relación entre un meta-estado y su objeto intencional, el estado de orden inferior.” (Zahavi 2006, p. 281).

Específicamente, para la fenomenología, la conciencia pre-reflexiva, o el carácter subjetivo de la experiencia, implica una cierta forma de *identificación*. Entonces para dar cuenta de la conciencia pre-reflexiva, o el carácter subjetivo de la experiencia, se tiene que dejar en claro “la diferencia entre la conciencia de un objeto exterior y la conciencia del estado mental mismo. [Se tiene que] explicar la distinción entre la intencionalidad, que se caracteriza por una diferencia epistémica entre el sujeto y el objeto de la experiencia, y la [conciencia pre-reflexiva], que implica una cierta forma de [identificación]” (Zahavi 2004, p. 70) como pertenencia a un mismo sujeto o ser parte de la misma corriente de la conciencia.

Para explicar la identificación como pertenencia a un mismo sujeto o ser parte de la misma corriente de la conciencia no basta con que un estado de orden superior tome como su objeto, en una relación extrínseca, a un estado de orden inferior. Para dar cuenta de la identificación, el estado de orden superior debe reconocerse a sí mismo en el estado de orden inferior. “Es decir, la experiencia de primer orden debe ser tomada como siendo idéntica con el estado de segundo orden (...).” (Zahavi 2002, p. 16). Pero la relación de naturaleza extrínseca no puede dar cuenta de la identidad porque, como se vio anteriormente, postula que el estado de orden superior es no-consciente para evitar una regresión al infinito. Entonces, es imposible para el estado de orden superior reconocerse a sí mismo en el estado de orden inferior, lo cual es necesario para la identificación. ¿Cómo un estado mental puede reconocerse a sí mismo en otro si es no-consciente? “[U]n estado mental no-consciente de segundo orden (que por definición carece de conciencia de sí) no puede identificar o reconocer a un estado mental de primer orden como perteneciendo a la misma mente”. (Zahavi 2004, p. 70). Según la fenomenología, “si el estado de segundo orden tiene que encontrarse con algo como sí mismo, si ha de reconocer o identificar algo como sí mismo, es obvio que necesita un conocimiento previo consigo mismo.” (Zahavi 2002, p. 16). Pero si es no-consciente, ¿cómo logra ese conocimiento previo consigo mismo, que es una condición para poder identificarse con algo? Por eso es que Sartre (aquí nuevamente hacemos mención de él) concluye que en la conciencia no pueden existir

elementos no-conscientes: la conciencia es consciente de parte a parte, pues solo de ese modo la conciencia no sería ignorante de sí misma:

“Es una condición necesaria: si mi conciencia no fuera conciencia de ser conciencia (...), sería conciencia (...) sin tener conciencia de serlo, o, si se prefiere, una conciencia ignorante de sí misma, *una conciencia inconsciente, lo que es absurdo*. Es una condición suficiente: basta con que tenga (...) conciencia de tener conciencia (...) para que tenga efectivamente conciencia de ella.” (Sartre 1993, p. 21).⁴³

La crítica fenomenológica establece que las teorías de orden superior no explicarían cómo un determinado estado mental se vuelve consciente, es decir, no explicarían el carácter subjetivo de la experiencia. Esto se debe a que las teorías de orden superior no reconocen la importancia que tiene la descripción del aspecto vivido de la experiencia. Es decir, fallan en la descripción fenomenológica de la experiencia misma.

La siguiente parte de este apartado es la crítica al aspecto brentiano de la teoría auto-representacional que realiza la fenomenología. Como hemos visto ya desde el segundo capítulo, la teoría auto-representacional puede caracterizarse como brentiana en tanto considera que es el mismo estado mental consciente, como un estado internamente diferenciado, el que se representa a sí mismo. Pero también porque asume que el carácter subjetivo de la experiencia se da en términos objetuales. El carácter subjetivo de la experiencia sería el resultado de tomar como objeto secundario al propio estado mental consciente. Kriegel dice: “[e]n cualquier caso, (...), me parece conceptualmente verdadero que, en el sentido relevante de ‘objeto’, la conciencia de es siempre conciencia-de-objeto.” (Kriegel 2009b, p. 105). También agrega, en una nota al pie de página, que “decir que uno puede estar consciente de algo sin que ese ‘algo’ sea el objeto intencional de la conciencia, (...) me parece incoherente” (Kriegel 2009b, p. 105). Pero construir el carácter subjetivo de la experiencia en términos objetuales, es decir, en términos de un objeto para un sujeto, es precisamente el error que le recrimina la fenomenología al aspecto brentiano de la teoría auto-representacional. Es un error porque, al introducir una relación de tipo epistémico en la conciencia misma, no se condice con el cómo es que se da realmente la experiencia consciente. Típicamente las relaciones ente sujeto y objeto se caracterizan como relaciones de tipo epistémico. Sin embargo, para la teoría auto-representacional esto no representa ningún problema, ya que:

“sostener que nuestros estados conscientes son de alguna manera dados experiencialmente a nosotros, en el sentido de que poseen [carácter subjetivo], pero que tal [carácter subjetivo] no involucra una relación epistémica (...) entre el sujeto y su experiencia, es negar que un estado consciente experiencialmente dado fundamenta la conciencia de la experiencia por parte del sujeto.” (Kriegel 2009b, p. 104).

Es decir, la teoría auto-representacional sostiene que “es central para el carácter subjetivo que establezca una relación epistémica (...) entre el sujeto y su experiencia.” (Kriegel 2009b, p. 105). De hecho, para la teoría auto-representacional negar la relación epistémica entre el sujeto y su experiencia es negar el carácter subjetivo de la experiencia consciente.

⁴³ Cursivas mías.

Desde la fenomenología, en cambio, construir el carácter subjetivo de la experiencia en términos objetuales es “asumir erróneamente que solo hay un tipo de (...) manifestación, a saber la manifestación objetual.” (Zahavi 2004, p. 80). La distinción entre sujeto y objeto es “una distinción entre lo que aparece y a quien le aparece” (Zahavi 2004, p. 80). Pero según la fenomenología esto no puede ocurrir porque al nivel del carácter subjetivo aún no surge la dualidad sujeto/objeto: “[u]no no debe, (...), concebir [el carácter subjetivo] en el modo sujeto/objeto, esto es, desde el punto de vista del conocimiento (conocedor/conocido). No hay división sujeto/objeto en la conciencia al nivel pre-reflexivo.” (Wider 1989, p. 330). Para la fenomenología, la conciencia de una experiencia, el carácter subjetivo de la experiencia, “no es una conciencia de ella como un objeto.” (Gallager y Zahavi 2014). Que un estado mental “es *vivido* y, en tal sentido, es consciente, no quiere decir, no puede querer decir que sea *objeto* de la conciencia, en el sentido de un percibir, (...), de un juzgar dirigido sobre él” (Husserl 2006, p. 336). Esta “(...) es una razón de por qué [la construcción objetual] es singularmente inadecuada como modelo para la comprensión [del carácter subjetivo].” (Zahavi 2004, p. 81).

A esta altura, nuevamente nos referiremos a Sartre, ya que éste presenta la siguiente línea argumental para no caracterizar epistémicamente a la conciencia al nivel pre-reflexivo. Para Sartre, si se entiende epistémicamente la conciencia pre-reflexiva entonces se introduce la dualidad conocedor/conocido. Lo que a su vez produciría una regresión al infinito: al hablar de conocimiento se tiene que tener la conciencia de conocer o, equivalentemente, un conocimiento de estar conociendo, lo cual produce la necesidad de introducir un estado cognoscente que haga conocido al estado cognoscente anterior para que se pueda hablar de conocimiento de estar conociendo. Entonces, o se acepta la regresión al infinito o se detiene la serie arbitrariamente. Como estas soluciones son insatisfactorias, Sartre opta por no caracterizar epistémicamente a la conciencia pre-reflexiva. Por lo tanto, “[l]a conciencia [(de)] sí no es dualidad. Tiene que ser, si hemos de evitar la regresión al infinito, relación inmediata y no cognitiva consigo misma.” (Sartre 1993, p. 22). Es en la conciencia reflexiva donde comienza el conocimiento, no antes.

Como previamente se había dicho, para la fenomenología, el carácter subjetivo de la experiencia puede caracterizarse como no observacional, en el sentido de que la conciencia del estado mental consciente no es, a este nivel, una conciencia temática que haga que el sujeto esté confrontado a la experiencia como un objeto. Por lo tanto, el carácter subjetivo de la experiencia también es no objetivante. Cuando un sujeto percibe, por ejemplo, un libro, no se percibe comúnmente a sí mismo y a la experiencia misma de un modo objetivante: “(...) aunque [al sujeto le] falte la conciencia focal de [sí mismo], aunque no tome [su] experiencia como objeto temático, [el sujeto] todavía está en posesión del [carácter subjetivo] (Zahavi 2004, p. 80). Esto no puede explicarse caracterizando al carácter subjetivo de la experiencia como el resultado de tomar como objeto secundario al propio estado mental consciente porque eso “sugiere que el [carácter subjetivo] es un tipo de conciencia objetual.” (Zahavi 2004, p. 80). Eso no es acertado por cómo se da la conciencia según la fenomenología. Es por eso que no se ve cómo el carácter subjetivo de la experiencia puede construirse en términos objetuales: “la experiencia es dada no como un objeto, sino precisamente como experiencia subjetiva.” (Gallager y Zahavi 2013, p. 95).

Además, siempre que hay conciencia fenoménica hay carácter subjetivo, es decir, el carácter subjetivo es siempre presente. Si, además, a esto se le suma la caracterización por parte del aspecto brentiano de la teoría auto-representacional, se tiene por conclusión algo muy extraño, a saber: que “constantemente estaríamos objetivando nuestras propias experiencias.” (Zahavi 2004, p. 81) Pero esto contradice la idea del carácter subjetivo de la experiencia consciente como no objetivante.

III.c) Corrección

Como ya se dijo en la introducción, la salvedad bibliográfica consiste en mostrar que no todas las teorías de orden superior son extrínsecas, sino que existen nuevos desarrollos de teorías intrínsecas de orden superior. Ejemplos de estos desarrollos se encuentran en los trabajos de Victor Caston, Rocco Gennaro y la teoría auto-representacional de Kriegel.

La teoría de Gennaro sostiene que

“el estado mental que hace consciente a otro estado no puede ser cualquier estado mental. Si el estado mental no está importantemente relacionado al estado mental que hace consciente entonces es difícil ver cómo puede hacerlo consciente. Lo más razonable es pensar al estado mental que hace consciente al otro estado como dirigido hacia ese estado. Esto es, el estado mental que hace consciente al otro estado es sobre ese estado y así es un estado meta-psicológico. Mi [teoría] no trata al estado meta-psicológico como enteramente distinto del estado mental consciente. (...). Más bien, trata al estado mental consciente como un estado complejo con ambos, el estado mental y el meta-estado psicológico dirigido hacia ese estado, como partes.” (1996, p. 16).

Dado que el estado mental consciente es tratado como un estado complejo compuesto por el propio estado mental y el meta-estado psicológico dirigido hacia ese estado haciéndolo así consciente, se sigue que el carácter subjetivo de la experiencia es intrínseco al estado mental consciente.

Además, la teoría de Gennaro es más cercana a las descripciones realizadas por la fenomenología sobre la conciencia porque

“da cabida a la [intuición] de que la conciencia es una propiedad intrínseca de los estados mentales. (...), cuando estamos en un estado consciente, ciertamente parece que la conciencia es una propiedad intrínseca de la misma. La conciencia sin duda parece ser una característica intrínseca de los estados mentales desde el punto de vista de la primera persona. No parece como ‘ser el primo de...’ o ‘estar a la izquierda de...’ Está claro que es preferible conservar esta intuición si es posible. (1996, p. 27)

Si se acepta que la conciencia es intrínseca a los estados mentales, esto tiene como consecuencia que “(...) la estructura de los estados conscientes incluye un elemento de auto-referencia” (Gennaro 2012, p. 103). Los estados mentales conscientes, según Gennaro,

tendrían “una especie de auto-referencialidad interna y un elemento relacional (...) dentro de la estructura de dichos estados.” (Gennaro 2012, p. 55). El elemento relacional es, más específicamente, “una relación interna intrínseca entre partes [de un estado complejo].” (Gennaro 2012, p. 63).

Antes de comenzar con el caso de Caston es necesario hacer la salvedad de que los desarrollos teóricos de éste no corresponden, en estricto rigor, a una teoría sino más bien a una interpretación (y actualización) de las concepciones que tiene Aristóteles sobre la conciencia. De todos modos, lo importante es que en tal interpretación (y actualización) se favorece el desarrollo de una teoría intrínseca de orden superior. La interpretación de Caston establece primero que la conciencia de los estados mentales se diferencia, por ejemplo, de la propiocepción:

“Las cosas animadas no sólo son conscientes de los objetos de su entorno a través de la percepción; también son conscientes de sufrir esta alteración en sí. Eso no es propiocepción: no es una cuestión de ser consciente del movimiento de los ojos o similares, sino de ser conscientes de que una alteración en cierto sentido *constituye* la percepción (...). Para estar al tanto de los cambios a los que uno se somete [tiene que] ser consciente en algún sentido de su propia *percepción*. (Caston 2002, p. 757).

Pero ser consciente de la propia percepción, es decir, “percibir que percibimos, es parte integral de la percepción inicial. Tratándolo como una actividad separada produciría una redundancia contraria a los fenómenos.” (Caston 2002, p. 769). Ahora bien, si percibir que se percibe es parte integral de la percepción inicial, la teoría

“no está forzada a rechazar la fuerte intuición de que la conciencia es de alguna manera intrínseca a los estados mentales. [Esta interpretación], (...), preserva esa intuición, (...); [las] percepciones son ‘auto-iluminadas’ solo en la medida en que las percibimos. Lo que esas metáforas captan es solo la intuición de que nuestra conciencia no es algo extrínseco al estado original mismo. Las teorías extrínsecas de orden superior rechazan esto, en base a que esta conciencia es relacional. Pero eso no se sigue: las distinciones intrínseco/extrínseco y relacional/no-relacional se cruzan. Por lo tanto, Aristóteles es libre de sostener que esta conciencia de orden superior es al mismo tiempo relacional e intrínseca.” (Caston 2002, pp. 779 - 780).

Por último, la interpretación de Caston es cercana a las descripciones realizadas por la fenomenología sobre la conciencia porque la conciencia de la que habla Aristóteles compartiría similitudes con la idea de conciencia pre-reflexiva. Como lo muestra Caston, la conciencia de la que habla Aristóteles “(...) no significa que los animales están continuamente conscientes de tales cambios como resultado de una observación deliberada y de dirigir su atención a ellos. (...). La conciencia de que se trata forma parte de la experiencia normal de una manera discreta y sin esfuerzo.” (Caston 2002, p. 759).

Como se pudo ver en esta salvedad bibliográfica, existen teorías de orden superior que consideran a la conciencia como intrínseca a los estados mentales. Por lo tanto, a estas teorías no es posible aplicarles, estrictamente, las críticas presentadas en el segundo apartado de este capítulo. Es más, estas teorías se encuentran cercanas a las descripciones fenomenológicas, pues no cometen el error de las teorías extrínsecas consistente en no

reconocer la importancia que tiene la descripción del aspecto vivido de la experiencia. Esta es sin duda una razón para elegir las teorías intrínsecas de orden superior. Pero recordemos una vez más que considerar la conciencia como intrínseca a los estados mentales tiene como consecuencia la *auto-representacionalidad* de éstos: un estado mental consciente es un estado que posee la característica de que una parte de sí mismo, es decir, una parte intrínseca se encuentra dirigida hacia sí mismo. Entonces ahora se tiene también otro tipo de razones para preferir una teoría auto-representacional de la conciencia. Su cercanía con las descripciones fenomenológicas es un buen argumento para preferirla por sobre las teorías extrínsecas, además de los argumentos dados en el capítulo anterior, que destacaban la lógica interna de la teoría auto-representacional.



Capítulo IV: Sartre: una teoría auto-representacional de la conciencia

Es importante recordar antes de iniciar el capítulo que, dado el contexto fenomenológico en el cual se encuentra la teoría sartreana de la conciencia, el término “conciencia” significa más que nada representación, a diferencia del significado que tiene en el debate actual de la filosofía de la conciencia, es decir, el carácter fenoménico de los estados mentales conscientes. Gracias al capítulo anterior es posible subsanar esta diferencia terminológica. A este respecto Janzen dice que “todos los estados conscientes tienen intencionalidad (es decir, son de o ‘sobre’ algo).” (2008, p. 3). Bajo este contexto, “ser consciente de x” equivale a “representarse a x”.

IV.a) Caracterización de la conciencia y su no-egología

Para Rodríguez Sánchez (1980) la conciencia, según Sartre, poseería las siguientes características: es intencional, es emergente, es espontánea, es unificada y es vacía, entre otras. La intencionalidad de la conciencia, que es la característica por antonomasia que la fenomenología adscribe a ésta, quiere decir que toda conciencia es conciencia *de algo* que, al menos en una primera instancia, no es ella. La intencionalidad es el sello de la conciencia, la marca característica que la diferencia de otros fenómenos. Habría una relación necesaria entre la intencionalidad y la conciencia. Siendo una de las ideas de este trabajo destacar los aspectos brentanianos de las ideas de Sartre sobre la conciencia, creemos que éste no estaría en desacuerdo con la siguiente descripción, hecha por Brentano, de la intencionalidad:

“Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente. Todo fenómeno contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc...” (1926, p. 31).

Ahora bien, es necesario hacer una distinción entre intencionalidad derivada e intencionalidad no derivada (u original). Esta distinción es necesaria de realizar porque si, como se estableció, hay una relación necesaria entre la intencionalidad y la conciencia, habría fenómenos que poseen intencionalidad y que por lo anterior deberían ser conscientes, cuando en realidad no lo son. Por lo tanto, es un tipo específico de intencionalidad la que se relaciona íntimamente con la conciencia. Por ejemplo, se puede decir que una cámara fotográfica, un espejo, un libro o un computador poseen intencionalidad porque son sobre algo. Pero parece que no se debería decir que son conscientes. La intencionalidad de las cosas anteriormente nombradas (y de más cosas) sería una intencionalidad derivada porque no implica que haya conciencia. Los “(...), casos paradigmáticos de intencionalidad no derivada son estados conscientes o experienciales, mientras los casos paradigmáticos de intencionalidad derivada son cosas no experienciales (...).” (Strawson 2010b, p. 328). Para Strawson la distinción entre intencionalidad derivada

e intencionalidad no derivada (u original) es más bien una diferencia entre intencionalidad y “ser-sobre (*aboutness*)” (Strawson 2008a, p. 37), donde solo la intencionalidad no derivada (u original) es intencionalidad, mientras la intencionalidad derivada es ser-sobre algo. Por lo tanto, las cámaras fotográficas, los espejos, los libros y los computadores (entre muchas otras cosas) no poseerían intencionalidad como tal. Desde luego, la intencionalidad implica ser-sobre algo (“si algo tiene intencionalidad necesariamente es sobre algo” (Strawson 2010b, p. 327)) pero ser-sobre no implica tener intencionalidad: “ser-sobre, entonces, es necesario pero no suficiente para la intencionalidad.” (Strawson 2010b, p. 328). Tal es la íntima relación entre la intencionalidad y la conciencia que

“(…) lo único pertinente añadido en el caso de la intencionalidad es la presencia de experiencia, de contenido puramente experiencial con un cierto carácter cualitativo. (…). Cuando hay experiencia con este carácter cualitativo, (…), hay intencionalidad (…). Y esto –para dar un paso decisivo más– no se debe a que esa intencionalidad sea algo emergente e irreductible al fenómeno total de a) la experiencia con un cierto carácter cualitativo que tiene lugar en un ente que también posee b) todas las diversas propiedades, capacidades y disposiciones no experienciales pertinentes que nosotros podemos tener esencialmente en común con las máquinas sin experiencia. La existencia de la intencionalidad consiste simplemente en la existencia del fenómeno total a) + b) y no lo trasciende de ninguna manera. (…)” (Strawson 1997, p. 224).

Con respecto al carácter emergente de la conciencia,⁴⁴ Rodríguez Sánchez hace notar que éste es una consecuencia directa de la intencionalidad. De que la conciencia sea conciencia de algo, es decir, que sea intencional, se sigue la posibilidad de diferenciar entre dos (o más) distintas conciencias en términos de sus distintos contenidos. Y es entre una y otra conciencia que se suscita continuamente la emergencia. La conciencia es una serie de “experiencias, montadas sobre la base de las experiencias anteriores, aunque nacida cada una de ellas de las más absoluta espontaneidad.” (1980, p. 57). Es decir, se da una continua sucesión de conciencias (o estados mentales conscientes) “uno-después-un-otro” (Monnin 2005, p. 121), lo cual implica que, para Sartre, la conciencia es un *fluir* constante donde siempre es una nueva conciencia la que emerge. Ciertamente, en la conciencia las experiencias están enlazadas sobre la base de las experiencias anteriores. Para Sartre el lazo que se da entre las experiencias no es extrínseco porque “una conciencia no puede ser provocada *desde fuera* por otra conciencia; pero se constituye a sí misma según su intencionalidad propia” (1976, p. 162). Así, la “conciencia es síntesis por entero, es por entero íntima a sí misma: es en lo más profundo de esta interioridad sintética donde puede unirse, por un acto de retención o de protensidad, a una conciencia anterior o posterior.” (1976, p. 45). Además, la “conciencia no posee una superficie (…) inconsciente por donde podría aprehenderse, uniéndose a otra conciencia.” (1976, p. 45).

Entonces, el carácter espontáneo de la conciencia es una consecuencia del carácter emergente de ésta. La conciencia es espontánea porque a excepción de ella nada otro puede

⁴⁴ Como se verá, por emergente no se entiende aquí el sentido habitual que se le da al concepto en filosofía de la mente. En este contexto no se entendería que “ciertos niveles de complejidad física originan la existencia de propiedades emergentes [lo mental], propiedades no reducibles a las propiedades físicas pero que imprimen una peculiar eficacia causal a aquellos sistemas que las posean.” (Liz 2007, p. 216).

producirla. En palabras de Sartre: “sabemos que nada, salvo la conciencia, puede ser la fuente de la conciencia.” (1968, p. 30).⁴⁵ Siendo que la conciencia es fuente de la conciencia, se trata “(...) de un ser (...), se trata, por lo tanto, de un acto, de una operación. Es pura actividad, puro dinamismo constitutivo de sí. En el mejor de los casos, *es* porque ‘se hace’. Es un ‘hacerse’.” (Rodríguez Sánchez 1980, pp, 60).

Nada de lo dicho hasta acá niega la unidad de la conciencia. Debido a la espontaneidad de la conciencia no puede pensarse que exista algo ajeno a ésta que le dé unidad. La conciencia se auto-unifica, se unifica a sí misma en tanto que ella misma es su propio origen. Anteriormente, cuando nos referíamos a la característica emergente de la conciencia, se había puesto de relieve la dimensión temporal de ésta (retenciones y propensiones). Ahora bien, esta dimensión temporal de la conciencia también guarda relación con la unidad de la conciencia. Para dar cuenta de la unidad de la conciencia “(...) es necesario un principio de unidad *en la duración* para que el flujo continuo de las conciencias sea susceptible de poner objetos trascendentes fuera de él. Es necesario que las conciencias sean síntesis perpetuas de las conciencias pasadas y de la conciencia presente.” (Sartre 1968, p. 19). Luego continúa Sartre diciendo que es “(...) la conciencia la que se unifica a sí misma y concretamente por un juego de intencionalidades ‘transversales’ que son retenciones concretas y reales de las conciencias pasadas. Así, la conciencia reenvía perpetuamente a sí misma; (...).” (Sartre 1968, p. 19). A este respecto, es útil la siguiente comparación según la cual la unidad de la conciencia es como una pieza musical:

“Para enfatizar que no hay necesidad de postular una ‘X’ incognoscible o un núcleo al que las propiedades son inherentes Sartre nos invita a considerar el caso de una melodía. La sugerencia es que tal vez estaríamos más tentados a postular la existencia de un sustrato en el caso de un objeto físico que en el caso de un objeto musical. En el caso de una melodía, que algo sea una melodía depende de la inseparabilidad real de sus notas y otras propiedades musicales. Sartre dice que sería inútil postular un núcleo en un caso así.” (Priest 2000, p. 111).

La unidad de las notas mediante la melodía explicaría la unidad de la pieza musical, sin la necesidad de postular un sustrato al cual la unidad le sea una propiedad inherente. Del mismo modo, la conciencia no necesitaría de sustrato alguno que no sea ella sino que se bastaría a ella misma para unificarse, siendo síntesis perpetua de las conciencias pasadas y de la conciencia presente.

Pero a la vez la conciencia se unifica a sí misma en tanto es conciencia de algo que no es ella, es decir, la conciencia se unifica a sí misma trascendiéndose al objeto del cual es conciencia: la conciencia se unifica en el mundo. Con esto tenemos que, en la teoría de Sartre, se puede distinguir entre dos modalidades de la unidad de la conciencia: una unidad en la cual la conciencia se unifica *en* el objeto (a la cual podemos llamar unidad sincrónica) y otra unidad en la cual la conciencia se unifica *en* la duración (a la cual podemos llamar unidad diacrónica).

⁴⁵ Que la conciencia sea fuente de la conciencia hace referencia a una descripción a nivel fenomenológico de ésta.

La vaciedad de la conciencia, que no es otra cosa que una consecuencia lógica de la intencionalidad, puede ser entendida bajo las siguientes palabras de Sartre: “Toda conciencia, como lo ha demostrado Husserl, es conciencia *de* algo. Esto significa que no hay conciencia que no sea *posición* de un objeto trascendente, o, si se prefiere, que la conciencia no tiene ‘contenido’.” (1993, p. 21).

Por último, se sigue de la intencionalidad, la unidad y la vaciedad de la conciencia que la conciencia se caracteriza por poseer una estructura no-egológica. Más aún, que la conciencia posea una estructura no-egológica no es más que la conclusión última de la postulación de la intencionalidad. Recordemos primero que por estructura no-egológica de la conciencia se entiende que el Ego/Yo no está en la conciencia. Por lo tanto, no aparece como figurando en la experiencia humana ordinaria. Según las teorías de la estructura no-egológica no se necesitaría de un Ego/Yo presente en la conciencia ni como contenido de ella ni para dar cuenta del contenido de la experiencia. Precisamente, una de las razones más importantes para que el Ego/Yo sea un objeto trascendente a la conciencia, y no una parte o habitante de ésta, tiene que ver tanto con la intencionalidad como con la vaciedad.

Ahora bien, se podría llegar a pensar que el Ego/Yo es necesario como un polo unificador de la conciencia pero esto no es así. Como hemos visto, la conciencia se unifica así misma trascendiéndose hacia el objeto del cual es conciencia. Además, si los estados mentales son unificados, lo son por su “coexistencia y sucesión, y por la relación que [éstos] establecen entre ellos, pero no por virtud de una entidad especial distinta de los hechos conscientes, la cual tiene que dar soporte a esos hechos y darles unidad entre ellos.” (Gurwitsch 2009, p. 320). En párrafos anteriores, se mostraba que, según Sartre, la unidad de la conciencia se presenta de dos modos, *en* el objeto y *en* la duración, y que dada la forma de unificarse, la conciencia no necesita de sustrato alguno que diera cuenta de aquella unificación. Entonces, ni para la unidad *en* el objeto ni para la unidad *en* la duración es necesario postular un Ego/Yo en tanto sustrato que dé cuenta de estos modos de unidad. No es necesario postular un Ego/Yo para dar cuenta de la unidad *en* el objeto porque tal unidad se da cuando cada acto de intencionalidad de la conciencia establece una relación con un objeto que permanece idéntico; es decir, la conciencia se unifica por su intencionalidad en el objeto idéntico. No es necesario postular un Ego/Yo para dar cuenta de la unidad *en* la duración porque la unidad de los actos de conciencia, que hace que ésta sea como una especie de corriente, se da por la temporalidad misma de los actos.

Además, la presencia de un Ego/Yo en la conciencia es contradicha por la evidencia fenomenológica:

“Dado que mi comportamiento se realiza exclusivamente por, y teniendo en cuenta, los hechos objetivos, adopto una actitud que es no reflexiva. De hecho, de lo que soy consciente cuando un amigo necesita ayuda es de las circunstancias particulares que le molestan y de los medios que están disponibles para ayudarlo. Mas yo no soy consciente de mi propio ego y del estado desagradable provocado en mi ego por ver los problemas de mi amigo, sino que [hay conciencia de] deshacerse de este estado desagradable mediante la eliminación de la causa que lo produce.” (Gurwitsch 2009, p. 323).

Así cuando la atención está dirigida al objeto que se presenta en la experiencia, el sujeto de experiencia se encuentra tratando con tal objeto y, por lo tanto, “se ‘olvida’ de sí mismo, es decir, hay menos chance que una representación de su ego intervenga en su actividad consciente y operaciones.” (Gurwitsch 2009, p. 319). Entonces, en el instante en que la atención del sujeto está dirigida a tratar con los objetos, la experiencia no se experimenta como una manifestación que emerge desde un centro, polo y/o sustrato. Por lo tanto, en palabras de Gurwitsch: “Sartre sostiene ‘Hay una conciencia de esta silla’, en lugar de decir ‘Yo soy consciente de esta silla’”. (2009, p. 326). Pero aunque decir “hay una conciencia de x” en vez de decir “yo soy consciente de x” no indica que haya un Ego/Yo en la conciencia, sí indica que hay conciencia de sí misma. Mientras el sujeto de experiencia se encuentra tratando con un objeto, es al mismo tiempo consciente de que hay conciencia de tal objeto de experiencia. Tal conciencia de sí no es una conciencia reflexiva, sino que es una conciencia pre-reflexiva.⁴⁶ Pues, cuando el sujeto de experiencia es consciente de que hay conciencia de un objeto, esa conciencia no se experimenta como un segundo acto de experiencia que toma a la otra conciencia como su objeto (lo cual sería un acto de reflexión).

Para Tandon (1998), el Ego/Yo es un objeto de la conciencia y, por lo tanto, trascendente a está en varios sentidos. Un sentido hace referencia a que el Ego no es inmanente a la conciencia, en el sentido de que el Ego/Yo es un objeto para la conciencia tal como lo son los Egos/Yoes de los demás. Otro sentido hace referencia a que el Ego/Yo aparece en la reflexión. Por la reflexión, o conciencia reflexiva⁴⁷, se entiende la siguiente definición dada por Barnes: “el intento por parte de la conciencia para convertirse en su propio objeto.” (1992a, p. 633). Por ello, es recién a este nivel donde la división sujeto/objeto cobra sentido, de modo que se puede concebir la autoconciencia al nivel reflexivo desde el punto de vista del conocimiento, según el cual hay una distinción conocedor/conocido.⁴⁸ Por ello, el Ego/Yo no aparece más que en ocasión de un acto reflexivo:

“Al mismo tiempo aparece un objeto nuevo, ocasión de una afirmación de la conciencia reflexiva y que no está, por consecuencia, ni en el mismo plano que la conciencia irreflexiva (porque ésta es un absoluto que no tiene necesidad de la conciencia reflexiva para existir), ni en el mismo plano que el objeto de la conciencia irreflexiva (silla, etc.). Este objeto trascendente del acto reflexivo es el Yo.” (Sartre 1968, p. 31).

Con esto se tiene que el Ego/Yo es un objeto para la conciencia cuando un hecho de conciencia es tomado por un acto de reflexión. El hecho de conciencia tomado adquiere una estructura egológica que no tenía antes de que fuese tomado así. Por lo tanto, ni siquiera hay que pensar que el Ego/Yo se encontraba oculto, y que la reflexión lo revela. La cuestión es más fuerte: la reflexión produciría un nuevo objeto, el Ego/Yo.

⁴⁶ Por conciencia pre-reflexiva se entenderá que cuando uno es consciente “(...) no hay conocimiento sino una conciencia implícita de ser consciente de un objeto.” (Barnes 1992a, p. 629). En el próximo apartado se tratará con mayor detalle lo que significa e implica la conciencia pre-reflexiva.

⁴⁷ A su vez la conciencia reflexiva se da de dos modos, reflexión pura o reflexión impura, las cuales poseen connotaciones éticas, algo que en este trabajo no será explorado.

⁴⁸ Ver capítulo anterior.

Resulta interesantísimo que el Ego/Yo, a pesar de ser un objeto para la conciencia puesto por la reflexión, se presente a sí mismo como una entidad permanente. Para sí mismo el Ego/Yo no solo estaría conectado con un hecho de conciencia tomado por un acto de reflexión en particular sino que con todos y cada uno de los demás hechos de conciencia tomados por un acto de reflexión. Es por eso que al Ego/Yo se le podrían atribuir todos los hechos psíquicos de una vida: intuitivamente el Ego/Yo se da como produciendo esos estados. Por lo tanto, el Ego/Yo se presenta como la unidad “de las acciones, de los estados y de las cualidades” (Sartre 1968, p. 48). Pero, aun cuando al Ego/Yo se le puedan atribuir todos los hechos psíquicos de una vida porque se presenta a sí mismo como una entidad permanente, no hay que olvidar que a fin de cuentas “el Ego es un objeto aprehendido, pero también constituido por la conciencia reflexiva.” (Sartre 1968, p. 57). Por eso, no hay que entender que el Ego/Yo sea

“una suerte de polo X que sería el soporte de los fenómenos psíquicos. Una tal X sería, por definición, indiferente a las cualidades psíquicas de las cuales sería soporte. Pero el Ego, como lo veremos, no es indiferente jamás a estos estados, permanece ‘comprometido’ por ellos. Puesto que, precisamente, un soporte no puede estar así comprometido por lo que soporta, sino en el caso donde es una totalidad concreta que contiene y soporta sus propias cualidades. El Ego no es nada fuera de la totalidad concreta de los estados y de las acciones que soporta. Sin duda es trascendente a todos los estados que unifica, pero no como una X abstracta cuya misión es solamente la de unificar: más bien es la totalidad infinita de los estados y de las acciones que no se deja jamás reducir a *un estado* o a *una acción*. (...). El Ego en cambio aparece siempre en el horizonte de los estados. Cada estado, cada acción se da como no pudiendo ser, sin abstracción, separada del Ego.” (Sartre 1968, pp. 50 - 52).

El Ego/Yo no es una suerte de X que soportaría los fenómenos psíquicos porque no es indiferente a los fenómenos psíquicos de los cuales sería el soporte. Si el Ego/Yo fuese esa suerte de X que soporta los fenómenos psíquicos y que además, como intuitivamente pareciera ser, se da como produciendo los fenómenos psíquicos, entonces “(...) podríamos encontrar un polo esquelético si quitáramos una después de otra todas las cualidades.” (Sartre 1968, p. 54). Pero eso no ocurre. “Si el Ego aparece como más allá de cada cualidad o aún de todas, es porque es opaco como un objeto: sería preciso proceder a un desnudamiento infinito para quitarle todas sus potencias. Y al final de ese desnudamiento, no quedaría más nada, el Ego se habría desvanecido.” (Sartre 1968, pp. 54 - 55). Por eso, el Ego/Yo no es una suerte de X que soporta los fenómenos psíquicos. Como se ha venido diciendo, a pesar de que el Ego/Yo se presenta a sí mismo como una entidad permanente, realmente no lo es.

Pero si el Ego/Yo es un objeto, como se dice en el párrafo anterior, es un objeto que “(...) está afuera, [que existe] en el mundo (...)” (Sartre 1968, p. 11) y, por lo tanto, puede ser conocido por las demás personas como cualquier otro objeto en el mundo. Entonces, cuando un sujeto conoce su Ego/Yo lo conoce de modo público, es decir, tal y como las otras personas lo conocen. Por ello, para conocer su Ego/Yo, el sujeto también debe preguntar su parecer de otras personas. Es decir, conocer al Ego/Yo “es (...) tomar sobre sí el punto de vista del otro (...)” (Sartre 1968, p. 62). A diferencia de la conciencia, que solo

puede ser conocida por su sujeto, el Ego/Yo puede ser conocido por otras personas, de manera que no es epistémicamente privado. Así, siendo que existe una asimetría, porque el Ego/Yo de un sujeto puede ser conocido por todos y en cambio su conciencia permanece impenetrable para los demás, el Ego/Yo no puede ser o existir en la conciencia.⁴⁹

En *La Trascendencia del Ego*, Sartre establece también que una de las características de la conciencia, por poseer una estructura no-egológica, es la impersonalidad. Para explicar esta característica, hay que recurrir a un ejemplo dado por Sartre, que consiste en recordar cómo es una experiencia consciente, específicamente la lectura de un texto. En tanto que recuerdo mi experiencia, hay conciencia de los personajes y de los eventos ocurridos, entre otras cosas. Además, hay una conciencia interna de que hay conciencia de todo esto. Pero parece que ni en la conciencia de los personajes y de los eventos ocurridos ni en la conciencia interna hay en el momento de recordar una experiencia de un Ego/Yo.⁵⁰ Esto se debe a que al recordar la conciencia trata con su objeto, en este caso con los personajes y los eventos ocurridos. La conciencia interna es solo conciencia del tratar con tales objetos, sin conciencia de un Ego/Yo. Sartre se refiere a la impersonalidad de la conciencia también diciendo que la conciencia (pre-reflexiva) es pre-personal. Para Kenevan que la conciencia, por su estructura no-egológica, sea impersonal significa dos cosas, de las que destacamos especialmente la primera: “Primero, [Sartre] lo usa para significar ‘sin sujeto’ [*subject-less*] –la conciencia está desprovista de cualquier ego, Yo, (...) *como sujeto*. Segundo, él refiere a la intencionalidad– la conciencia es impersonal porque siempre está puesta en otra cosa que ella.” (1981, p. 199).⁵¹ Para Zahavi, que la conciencia, por su estructura no-egológica, sea impersonal tiene como consecuencia que es anónima. La conciencia sería anónima en el sentido de que habría experiencia sin un sujeto de experiencia, es decir, las experiencias no serían para un sujeto: “(...) la referencia al sujeto de experiencia es omitida, (...). No son estados o propiedades de nadie, los acontecimientos mentales simplemente ocurren, por lo que la autoconciencia propiamente dicha debe ser entendida como conocimiento anónimo [*anonymous acquaintance*] (...)” (2000, p. 56). Pero esto contradice el carácter subjetivo de los estados mentales conscientes: en una experiencia siempre hay algo que es cómo es ser para *algo o alguien* encontrarse en tal experiencia. Entonces, la conciencia no puede ser impersonal en ese sentido.

De ahí que en *El Ser y la Nada*, la obra posterior a *La Trascendencia del Ego*, Sartre cambia su postura con respecto a la impersonalidad de la conciencia, usando el término *ipseidad*. Dice Sartre: “(...) no ha de concluirse que [la conciencia] sea una pura y simple contemplación ‘impersonal’. Simplemente, lejos de ser el Ego el polo personalizante de una conciencia (...) es, al contrario, la conciencia en su *ipseidad* fundamental quien permite [su propia personalidad].” (Sartre 1993, p. 136). Por lo tanto, “(...) la conciencia, desde que surge, (...), se hace personal, pues lo que confiere a un ser la existencia personal no es la posesión de un Ego (...), sino el hecho de existir para sí como presencia a sí.” (Sartre 1993,

⁴⁹ Esto puede relacionarse con la distinción entre *personalidad subjetiva* y *personalidad psicológica*. Para la definición de estas ver más adelante.

⁵⁰ “(...) toda conciencia irreflexiva, siendo conciencia no-tética de sí misma, deja un recuerdo no-tético que se puede consultar.” (Sartre 1968, p. 25). Con esto Sartre establece una diferencia entre recordar y reflexionar: al momento de recordar no aparecería el Ego/Yo como ocurre en la reflexión.

⁵¹ Cursivas mías.

p. 136). La personalidad de la conciencia tiene que considerarse en el sentido del carácter subjetivo de las experiencias conscientes, que consiste, ahora, en que una experiencia es para alguien o algo cuando esa experiencia es presencia a sí, es decir, cuando se refiere a sí misma. Por eso podríamos llamar a esta personalidad como *personalidad subjetiva*. Desde luego, no tiene que ser confundida con la idea psicológica de personalidad, que consiste en la suma de rasgos y cualidades que son la manera de ser de una persona, que podríamos llamar *personalidad psicológica*.

Pero, para Zahavi aceptar que la personalidad subjetiva es una característica de la conciencia tendría como consecuencia que la conciencia posee una estructura egológica. Creemos, sin embargo, que, aunque es correcto que la personalidad subjetiva es una característica de la conciencia, es incorrecto concluir de esto que la conciencia posea una estructura egológica (como se establecerá en el capítulo V). Perfectamente se puede afirmar que la conciencia posee una estructura no-egológica sin que ello implique negar la personalidad subjetiva como característica de la conciencia. No hay que confundir, como Zahavi lo hace, la existencia de un Ego/Yo con la personalidad subjetiva de la conciencia, como muestra la cita anterior de Sartre. En Sartre, existe una relación entre personalidad y estructura no-egológica de la conciencia lo cual hace que la personalidad subjetiva de la conciencia requiera otra cosa que un Ego/Yo. Que la conciencia sea personal se logra porque ésta es capaz de referirse a sí misma, lo cual no implica que refiera a un Ego/Yo. Los problemas que implica la referencia a sí misma es un tópico que se abordará con mayor profundidad más adelante en el presente trabajo.

IV.b) Conciencia pre-reflexiva y auto-representacionalidad

Antes de entrar de lleno en la descripción de la conciencia pre-reflexiva, es necesario realizar cierta distinción previa, propia del aparatage conceptual del tratamiento sartreano de la conciencia. Se trata de la distinción entre conciencia posicional (o tética) y conciencia no-posicional (o no-tética). La conciencia es posicional (o tética) en cuanto se trasciende para alcanzar un objeto, es decir, afirma o coloca la existencia del objeto intencional. Por conciencia o autoconciencia no-posicional (o no-tética) se entiende la conciencia implícita de sí que acompaña a toda conciencia posicional (tética). Para una mejor comprensión, tengamos en cuenta la definición que da Wider del par posicional (o tético)/no-posicional (o no-tética), respectivamente:

“[p]or un lado, cualquier cosa que cae dentro del campo de conciencia y *hacia el cual se dirige la atención* es un objeto que se postula por la conciencia. De ahí que Sartre llame a la conciencia de ese objeto conciencia tética o posicional. Por otro lado, uno tiene solo una conciencia no-tética o no-posicional de cualquier cosa que cae dentro del campo de conciencia pero a la que *no se está prestando atención*.” (1997, p. 41).⁵²

Al menos a cierto nivel, el par posicional (o tético)/no-posicional (o no-tética) sería una distinción de grado de una capacidad, en este caso la atención. Pero es importante recalcar

⁵² Cursivas mías.

que atención y conciencia no tienen que homologarse, pues a la atención, generalmente, se le atribuyen características objetivantes que no son propias de la conciencia, como se vio en el capítulo anterior y más adelante en este. La comparación entre la atención y la conciencia, propuesta por Wider, solo hay que tenerla en cuenta en términos heurísticos.

Pues bien, la conciencia pre-reflexiva⁵³ no es más que el estado mental consciente compuesto por la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional. En efecto, dado que en primera instancia la conciencia se encuentra dirigida a otro objeto que no es ella, esto no basta para que sea completamente conciencia de tal objeto. Es necesario que a su vez sea autoconciencia no-posicional de sí misma. La autoconciencia no-posicional es constitutiva de la conciencia posicional de un objeto, tanto así que la conciencia tética de un objeto no puede darse sin la autoconciencia no-posicional por la que un estado mental es consciente: “(...), esa conciencia [es decir, la autoconciencia no-posicional] de mi percepción es *constitutiva* de mi conciencia [posicional] perceptiva.” (Sartre 1993, p. 22). Con lo cual, se puede llegar a la conclusión de que toda conciencia es a la vez autoconciencia no-posicional de sí, o en palabras de Sartre: “(...), toda conciencia posicional de objeto es a la vez conciencia no-posicional de sí misma.” (1993, p. 22).

La relación entre conciencia posicional y autoconciencia no-posicional no debe caracterizarse epistémicamente, es decir, no debe entenderse como la reflexión. Sartre lo pone de la siguiente forma: “Pero mi conciencia inmediata de percibir no me permite ni juzgar (...). Ella no conoce mi *percepción*; no la *pone*: todo cuanto hay de intención en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior, hacia el mundo.” (1993, p. 22). Dado que la relación entre conciencia posicional y autoconciencia no-posicional no es reflexiva, por lo tanto habría un tipo de autoconciencia, la autoconciencia no-posicional, que es previa a la autoconciencia reflexiva. La relación entre conciencia posicional y autoconciencia no-posicional “(...) no ha de entenderse como intencional, objetivante, o un acto epistémico, y consecuentemente no debe interpretarse como una percepción interna.” (Zahavi 2004, p. 84). En otras palabras, al nivel de la conciencia pre-reflexiva aún no surge la “(...) pareja [conocedor/conocido] ni siquiera en estado implícito (...)” (Sartre 1993, p. 267).

Rowlands presenta, desde el planteamiento de Sartre, otro argumento a favor de no caracterizar epistémicamente la relación entre conciencia posicional y autoconciencia no-posicional. Como se decía en la primera sección de este capítulo, según Sartre la conciencia, por ser siempre la conciencia de algo, no tiene contenido. A esto Rowlands le llama “la tesis del no-contenido: la conciencia no tendría contenido en el sentido de que cualquier objeto de conciencia no es parte de la conciencia.” (2011, p. 175). Cualquier objeto de conciencia, sea del tipo que sea, no es parte de la conciencia sino que es un objeto trascendente a ésta, es decir, se encuentra afuera de la conciencia. De esto se sigue que la conciencia puede ser caracterizada como vacía: la conciencia es “ser un vacío total (ya que el mundo entero está fuera de ella).” (Sartre 1993, p. 26). Por ello, de la tesis del no-contenido se sigue la tesis de la vacuidad: “la conciencia es vacía en el sentido de que

⁵³ La idea de conciencia pre-reflexiva es, también, una crítica a Descartes. Para Sartre, éste olvidó la conciencia pre-reflexiva en la aplicación de su duda metódica. Para que haya reflexión es necesaria antes la pre-reflexión porque puede haber conciencia pre-reflexiva sin que haya conciencia reflexiva, que es justamente como uno se encuentra el día a día: “(...) la conciencia [pre-]reflexiva hace posible la reflexión: hay un cogito prerreflexivo que es la condición del cogito cartesiano.” (Sartre 1993, p. 23).

existe solo como direccionalidad hacia el mundo.” (Rowlands 2011, p. 176). Ahora bien, de la tesis del no-contenido y de la tesis de la vacuidad se sigue que “esta conciencia de conciencia [la conciencia pre-reflexiva] no puede ser entendida de modo usual [de manera epistémica]. Cualquier objeto de conciencia, (...), es trascendente. Por lo tanto, es lógicamente imposible para la conciencia tomarse a sí misma como un objeto.” (2011, p. 178). La conciencia cuando se toma a sí misma no-posicionalmente no lo hace de un modo objetual que implique tomarse a sí misma de manera epistémica. Por lo tanto, la relación entre conciencia posicional y autoconciencia no-posicional no se caracteriza epistémicamente.

Dado que Sartre caracteriza la relación interna constitutiva de la conciencia pre-reflexiva como no epistémica, se refiere a ésta como conciencia (de) evitando usar el ‘de’ sin paréntesis, que por lo general indica una relación epistémica. “Las necesidades de la sintaxis nos han obligado hasta ahora a hablar de ‘conciencia no-posicional de sí’. Pero no podemos seguir usando esta expresión, en que el ‘de sí’ suscita aún la idea de conocimiento. (En adelante, pondremos entre paréntesis el ‘de’, para indicar que responde sólo a una restricción gramatical).” (Sartre 1993, p. 23). Según Catalano, “Sartre hablando de la conciencia de sí [*de soi*], dice que el ‘de’ [*de*] se debe poner entre paréntesis por una necesidad gramatical. Hazel Barnes da cuenta que en inglés simplemente se puede usar el término ‘autoconciencia’” (*selfconsciousness*).⁵⁴ (1985, pp. 32 - 33). Catalano sugiere, muy en línea de lo tratado hasta aquí, que sería mejor referirse a esta autoconciencia como (auto)conciencia. Así como se usa ‘(de)’ para indicar una relación no objetual, no epistémica, se podría usar ‘(auto)’ para indicar la misma idea.

Es importante aclarar que si bien la conciencia pre-reflexiva está compuesta de la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional, eso no significa que sean dos estados mentales distintos, es decir, eso no significa que sean dos conciencias: “(...) no hay aquí dos, sino una sola conciencia que, a la vez que pone el objeto [conciencia posicional], se percata de sí misma [autoconciencia no-posicional] en un único acto que fenomenológicamente tiene esa complejidad dual.” (Álvarez González 2008, p.12). Por lo tanto, ahora se puede comprender “por qué la conciencia [(de)] conciencia no es posicional: se identifica con la conciencia de la que es conciencia. Se determina a la vez como conciencia de percibir y como percepción.” (Sartre 1993, p. 23). Para Sartre la conciencia pre-reflexiva es un solo estado mental consciente internamente diferenciado, el cual posee un elemento que está referido a sí mismo. Si la conciencia se entendiese como compuesta por dos estados mentales distintos, habría una diferencia entre, por ejemplo, un dolor y la conciencia (de) dolor. Entonces, la conciencia (de) dolor sería algo que extrañamente se agregaría después, pues el dolor existiría antes de la conciencia (de) dolor. En efecto, si la conciencia se entendiese como compuesta por dos estados mentales distintos “(...) sería

⁵⁴ “Así, por su naturaleza, toda conciencia es autoconciencia” (Barnes 1992b, p. x). Luego para evitar confusiones con el tipo de autoconciencia del que, a esta altura, se está hablando, Barnes rectifica: “(...) pero por ésta Sartre no se refiere a que el Ego/Yo es necesariamente puesto como un objeto. Cuando soy consciente [*aware*] de una silla, soy no-reflexivamente consciente [*conscious*] de mi conciencia [*awareness*]. (...). El cogito pre-reflexivo es autoconciencia no-posicional. Sartre usa las palabras *conscience non-positionnelle* (*de soi*), y pone el ‘de’ entre paréntesis para mostrar que no hay separación, que no pone al Ego/Yo como un objeto de conciencia.” (1992b, p. x). Es importante señalar que “*self*” como parte de la palabra compuesta *self-consciousness* es un pronombre que simplemente expresa reflexividad, no es un sustantivo para hablar de un sujeto.

hacer de la conciencia no-tética una *cualidad* de la conciencia posicional (en el sentido en que la (...) conciencia posicional [el dolor], tendría por añadidura [extrínsecamente] la cualidad de conciencia (de sí) (...)" (Sartre 1993, p. 23). Además, si la conciencia se entendiese de modo extrínseco, es decir, como compuesta por dos estados mentales distintos se recaería, según Sartre, "en la ilusión de la primacía teórica del conocimiento." (1993, p. 24). Por eso, en tanto que la conciencia pre-reflexiva es un solo estado internamente diferenciado que está referido a sí mismo, se puede caracterizar a esta conciencia como siendo un círculo no vicioso: "(...) la naturaleza misma de la conciencia es existir 'en círculo'." (Sartre 1993, p. 23). Si la conciencia de un estado mental no puede ser caracterizada como extrínseca entonces tiene que ser caracterizada como intrínseca, pero entonces la conciencia pre-reflexiva existe en círculo dado que su ser es "indivisible, indisoluble" (Sartre 1993, p. 24).

Entonces, si la conciencia pre-reflexiva es un estado internamente diferenciado que está referido a sí mismo, resulta que, por ejemplo, el dolor⁵⁵ solo puede existir como siendo conciencia pre-reflexiva de dolor. Es decir, en tanto dolor no puede ser diferenciado de la conciencia pre-reflexiva de dolor: "la conciencia (de) [dolor] es constitutiva del [dolor], como el modo mismo de su existencia, como la materia de que está hecho y no como una forma que se impondría con posterioridad a una materia (...). El [dolor] no puede existir 'antes' de la conciencia de [dolor] (...)." (Sartre 1993, p. 24). Otra vez, no "(...) habría antes un '[dolor]' (inconsciente o psicológico) que recibiría después la cualidad de consciente, a modo de un haz de luz". (Sartre 1993, p. 24).⁵⁶ Mediante el ejemplo del dolor es posible dar cuenta, más claramente, de que la conciencia pre-reflexiva es un estado mental consciente internamente diferenciado, el cual posee un elemento que está referido a sí mismo. La conciencia de un estado mental es por lo tanto intrínseca, y en ese caso es auto-representacional. Es evidente que la conciencia de un estado mental es intrínseca porque el dolor solo puede existir como siendo conciencia pre-reflexiva de dolor. O, más

⁵⁵ Esto es válido para cualquier estado mental consciente.

⁵⁶ A esta altura quisiéramos hacer notar lo que podríamos llamar una 'coincidencia' entre el pensamiento de Sartre y el pensamiento de Kripke. Decimos que es una coincidencia porque ni Sartre está comprometido con la filosofía del lenguaje de Kripke ni Kripke está comprometido con la fenomenología de Sartre. Como se ha venido diciendo hasta ahora, según Sartre no hay diferencia de estados entre el dolor y la conciencia pre-reflexiva de dolor; es más, el dolor no sería otra cosa que la conciencia pre-reflexiva de dolor. De forma muy similar Kripke dice: "alguien puede estar en la misma situación epistémica en la que estaría si hubiese calor, aun cuando no hubiese calor, simplemente por el hecho de sentir la sensación de calor; e incluso en presencia del calor puede tener las mismas experiencias sensoriales que tendría en ausencia del calor simplemente por carecer de la sensación S. No existe ninguna posibilidad tal en el caso del dolor y de otros fenómenos mentales. Estar en la misma situación epistémica que se daría si uno tuviese un dolor *es* tener un dolor; estar en la misma situación epistémica que se daría en ausencia de un dolor *es* no tener un dolor." (2005, p. 147). Más adelante, también dice: "El dolor, por otro lado, no se selecciona por una de sus propiedades accidentales, sino que se selecciona por su propiedad de ser el dolor mismo, por su cualidad fenomenológica inmediata. Así, el dolor, a diferencia del calor, no solamente es designado de manera rígida por 'dolor', sino que la referencia del designador se determina mediante una propiedad esencial del referente. Si un fenómeno cualquiera se selecciona exactamente de la misma manera como seleccionamos el dolor, entonces ese fenómeno *es* el dolor." (Kripke 2005, p. 148). Es decir, el "dolor (...), el acacamiento de la sensación dolorosa, es en realidad lo que constituye la referencia de nuestro concepto de dolor." (Sanfélix 2003, p. 294). Por lo tanto, "(...) carece de sentido postular mundos imaginarios en los que existiera dolor no-sentido, ya que el dolor refiere a la sensación de dolor." (2003, p. 294). Entonces, poniendo juntas las reflexiones de Sartre y Kripke, resulta que si el dolor no puede diferenciarse de la sensación de dolor, se tiene que el dolor es la conciencia pre-reflexiva de dolor.

bien, si entre el dolor y la conciencia pre-reflexiva de dolor no hay diferencia de estados, la conciencia del dolor no puede ser extrínseca.

Ahora bien, que entre el dolor y la conciencia pre-reflexiva de dolor se establezca una relación en la que no hay diferencia entre ellos, se sigue que es posible aplicar, en un espíritu auto-representacional, la idea de auto-intimación (*self-intimation*) desarrollada por G. Strawson. Precisamente este modo alternativo de construcción del carácter subjetivo integrará y superará el aspecto brentiano de la teoría auto-representacional. Antes de definir la idea de auto-intimación, es necesario recordar qué significa el aspecto brentiano y las críticas desde la fenomenología a éste. El aspecto brentiano hace referencia no solo a que es el mismo estado mental consciente, como un estado internamente diferenciado, el que se representa a sí mismo sino también a que el carácter subjetivo de la experiencia se construye en términos objetuales. El carácter subjetivo de la experiencia resultaría de tomar como objeto secundario al propio estado mental consciente. Esto tiene como consecuencia, que es lo que justamente critica la fenomenología, que el carácter subjetivo de la experiencia se entienda de manera epistémica, es decir, en términos de la distinción entre sujeto y objeto. Lo cual es un error porque introducir una relación de tipo epistémico en la conciencia fenoménica no se condice con el cómo es que se da realmente la experiencia. Se supone que al nivel del carácter subjetivo aún no surge la dualidad sujeto/objeto.

En términos generales, la auto-intimación significa que toda conciencia incluye conciencia de sí misma: “(...) expresa la idea (...) de que cualquier cosa que sea correctamente identificada como un episodio de conciencia, de algún modo contiene la conciencia de sí enteramente dentro de sí.” (Strawson 2015, pp. 10 - 11).⁵⁷ Que la conciencia se incluya a sí misma es un asunto del ser mismo de la conciencia, de su ontología: “(...) parece ser que la [auto-intimación] es necesaria para la existencia de la cosa que caracteriza: la conciencia. Sospecho que la conciencia es (...) única en ser un bucle sobre sí misma.” (Strawson 2015, p. 7). Pero si la auto-intimación guarda relación con el ser mismo de la conciencia, debe ser una relación “que también tenga la propiedad de que su obtención es una característica esencial de la existencia de la [conciencia]” (Strawson 2015, p. 23). La auto-intimación “es una propiedad que la experiencia, considerada en cualquier momento dado, debe tener en sí misma considerada como un todo en ese momento dado, simplemente con el fin de ser lo que es.” (Strawson 2015, p. 23). Según Strawson, la siguiente cita de Brentano ilustra la idea de auto-intimación: “(...) la experiencia interna parece demostrar sin lugar a dudas que la presentación del sonido está conectada con la presentación de la presentación del sonido de una manera peculiarmente íntima tal que su existencia constituye un requisito intrínseco para la existencia de esta presentación.” (Brentano 2009, p. 98). Hay auto-intimación porque “la presentación de la presentación del sonido constituye un prerequisite intrínseco (no temporal) para la existencia de la presentación del sonido.” (Strawson 2015, p. 11).

⁵⁷ Desde el análisis de la auto-intimación se considera que las metáforas de la luz son inadecuadas. Las metáforas de la luz sostienen que la luz se auto-ilumina, y extenderían esta idea a la conciencia. La conciencia se auto-iluminaría porque toda conciencia incluye conciencia de sí misma, y de este modo poseería un brillo intrínseco. Pero el error está en que la luz “no se ilumina a sí misma como ilumina las demás cosas. En ese sentido no se auto-ilumina; simplemente ilumina” (Strawson 2015, p. 14). Las metáforas de la luz no logran capturar la especificidad de la conciencia.

La auto-intimación tiene como propiedad la reflexividad, y la reflexividad es un tipo de relación. Por lo tanto, la auto-intimación es una relación. Además, toda relación “implica una estructura (...)” (Strawson 2015, p. 20). Pero si la auto-intimación es constitutiva del ser mismo de la conciencia, la conciencia misma es una relación. Por lo tanto, la conciencia tiene una estructura. Además, si toda conciencia incluye conciencia de sí misma entonces hay relacionalidad. Esto es así porque el ‘de’ de la expresión ‘de sí misma’ indica relacionalidad. Pero esta relación de ser-de (*of-ness*) es suficiente, según Strawson, para que haya intencionalidad. Entonces en la conciencia hay intencionalidad de sí misma. Sin embargo, hay intencionalidad en un sentido que “no requiere de ninguna distinción óptica entre estado intencional y objeto intencional, ni de ningún tipo de ‘objetivación’ o foco atencional ‘posicional’ o ‘temático’.” (2015, p. 22). Es decir, la conciencia no se toma a sí misma como *objeto* intencional en forma temática. Por lo tanto, según Strawson la idea de auto-intimación es acorde con las descripciones que la tradición fenomenológica propone del carácter subjetivo de la experiencia: “acepto todos (...) los adjetivos que lo fenomenólogos usan para describir el modo (...) pre-reflexivo en el que la conciencia de la conciencia parece ser una característica necesaria de la conciencia.” (Strawson 2015, p. 20). Además, la auto-intimación “no involucra esencialmente ningún tipo de articulación discursiva o conceptual de nada.” (Strawson 2015, p. 14), y tampoco involucra “articulación cognitiva” alguna (Strawson 2015, p. 27). Se sigue de esto que hay que evitar “por completo (...) cualquier tendencia a malinterpretar [la auto-intimación] como un informe de algún tipo de intencionalidad reflexiva dirigida a la conciencia como *objeto* de la conciencia.⁵⁸” (Strawson 2015, p. 22). Como es obvio, esta consecuencia guarda relación con lo dicho anteriormente, en el sentido de que la conciencia no se toma a sí misma como objeto intencional en forma temática.

Strawson, que estipula la idea de auto-intimación, reconoce en Sartre uno de sus exponentes cuando éste plantea la siguiente descripción de la conciencia: “En efecto, la existencia de la conciencia es un absoluto, porque la conciencia es conciencia de sí misma. Es decir, que el tipo de existencia de la conciencia es ser conciencia de sí.” (1968, p. 20). Como se ha venido diciendo la conciencia pre-reflexiva tiene que ver con el ser mismo de la conciencia, su ontología, del mismo modo que la auto-intimación. Para Sartre la conciencia pre-reflexiva puede ser caracterizada como siendo un círculo, así como para Strawson la auto-intimación también puede ser descrita como un círculo: “La relación que es propia de la auto-intimación tiene que ser (...) como lo es la conciencia. El mejor modo de entender esta relación, el modo que mejor respondería a las propiedades de la auto-intimación, es como un círculo (...)” (2015, p. 21). Aunque en la auto-intimación la conciencia se toma a sí misma, es necesario aclarar que no se toma a sí misma como un objeto, del mismo modo que la conciencia no se toma a sí misma como objeto intencional en forma temática. Pues la auto-intimación fue caracterizada, como la conciencia pre-reflexiva, de manera no epistémica.

Hasta aquí puede verse que la construcción del carácter subjetivo de la experiencia como auto-intimación mantiene la tesis brentaniana de que la conciencia es conciencia de sí misma, pero sin aceptar su consecuencia objetivante. Más aún, mantiene la tesis brentaniana brindándole un estatus ontológico, sin que ello implique contradicción con el

⁵⁸ Cursivas mías.

estatus fenomenológico de la conciencia. Pero, aun así, Strawson introduce objetualidad en la conciencia como consecuencia de la relacionalidad propia de la intencionalidad, que implica ser-de (*of-ness*):

“(…) el ‘de’ es enteramente metafísicamente correcto, (…). Podemos insistir en que hay algo irreductiblemente relacional acerca de la auto-intimación de la experiencia o conciencia, incluso si aceptamos que es un fenómeno enteramente pre-reflexivo o si reconocemos que la experiencia o conciencia tiene para nosotros un carácter fenomenológicamente simple (…). Entonces podemos decir sin error que la conciencia es su propio objeto, incluso si tiene también otro objeto, e inclusive si no es su propio objeto de modo ‘temático’. También podemos decir que la conciencia es—esencialmente enteramente intencional con respecto a sí misma, aunque en ningún sentido esté temáticamente dirigida a sí misma. (…). Podemos (…) rechazar todas esas caracterizaciones que insisten en que la auto-conciencia de la conciencia es esencialmente irrelacional (…).” (Strawson 2015, p. 26).

Strawson introduce el concepto de objeto porque así queda claro el carácter relacional que tiene la conciencia. Pero es importante notar que el uso del concepto de objeto que tiene Strawson en mente es un “uso relajado de la palabra ‘objeto’.” (Strawson 2015, p. 26).

Es el uso relajado de la palabra ‘objeto’ lo que nos permitiría establecer la idea de auto-intimación como el modo alternativo de construcción del carácter subjetivo que integre y supere el aspecto brentiano de la teoría auto-representacional y las críticas desde la fenomenología a éste.

Pero antes es necesario aclarar lo que a primeras parece una contradicción. Pues, previamente se ha dicho que la idea de auto-intimación no entra en contradicción con el cómo es tener una experiencia consciente de acuerdo a las descripciones de la tradición fenomenológica. Es más, Strawson mismo dice que “necesitamos preservar la visión simple de la experiencia en un cierto sentido, (…) fenomenológicamente hablando.” (Strawson 2015, p. 28). Entonces ¿por qué usar a modo relajado la palabra ‘objeto’? Esto es lo que parece contradictorio, pero no lo es porque la introducción de un uso relajado de la palabra ‘objeto’ responde a la idea de que la conciencia es relacional en su estructura interna, y por lo tanto es intencional. De modo que, aunque sea de un modo no objetivante, se toma a sí misma como objeto. Es decir, Strawson está de acuerdo en que no se puede hablar de objeto en el sentido epistémico de la relación entre sujeto y objeto o, mejor dicho, de la relación entre conocedor/conocido. Por las citas anteriores, el modo en que la conciencia es su propio objeto, el uso relajado de la palabra ‘objeto’, se encuentra cercano al sentido en que no se puede hablar de objeto según la fenomenología: es decir, la conciencia de la experiencia no es, a este nivel, una conciencia temática que haga que el sujeto esté confrontado a la experiencia como un objeto.

Dicho lo anterior, ahora se puede mostrar por qué el uso relajado de la palabra ‘objeto’ y, por lo tanto, la idea de auto-intimación es el modo alternativo de construcción del carácter subjetivo. Lo cual a su vez implica que siendo Sartre uno de los exponentes de la idea de auto-intimación, es decir, siendo que es posible analizar la conciencia pre-reflexiva como auto-intimación en tanto modo alternativo de construcción del carácter

subjetivo, la teoría de Sartre ayudará a esclarecer y mejorar la propia teoría auto-representacional. Por un lado, esta idea integra el aspecto brentiano de la teoría auto-representacional ya que se sigue de ella que es conceptualmente verdadero que “la conciencia-de es siempre conciencia-de-objeto.” (Kriegel 2009b, p. 105). Por otro lado, integra las críticas desde la fenomenología al aspecto brentiano de la teoría auto-representacional porque la idea de auto-intimación no entra en contradicción con la caracterización realizada por la fenomenología del carácter subjetivo de la experiencia como no observacional, en el sentido de que el carácter subjetivo es no objetivante. No tiene como consecuencia la introducción de una relación de tipo epistémico en la conciencia misma, pues a esta altura hablar de objeto (o uso relajado de la palabra ‘objeto’) no equivale a introducir la división sujeto/objeto propia de la reflexión. Por lo tanto, desde la auto-intimación se niega la relación epistémica entre el sujeto y su experiencia como algo constitutivo del carácter subjetivo de la experiencia. No es válida, entonces, la idea de Kriegel de que si los estados conscientes son dados al sujeto tienen que ser dados en un sentido epistémico (2009b, p. 104).

Finalmente, la auto-intimación devela la lógica objetivante del lenguaje.⁵⁹ Por eso es necesario realizar una advertencia: cuando hablamos de objeto (o uso relajado de la palabra ‘objeto’) por ningún motivo tiene que pensarse que estamos haciendo referencia al objeto que aparece en la división sujeto/objeto propia de la reflexión y que implica una relación epistémica.⁶⁰

Por cómo se ha descrito la conciencia pre-reflexiva es posible tratarla como la relación mereológica de un estado complejo de partes. Recordemos que cuando se habla de la relación mereológica de un estado complejo de partes se hace en oposición a la relación mereológica de mera suma de partes. El primer tipo de relación mereológica es tal que las partes del estado complejo están esencialmente interconectadas en el sentido de que la relación entre las partes es la condición de existencia e identidad del estado complejo. En cambio, en el segundo tipo de relación mereológica resulta que la forma como las partes están conectadas no es esencial. Pues bien, diríamos que la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional, que son las partes que componen la conciencia pre-reflexiva, se encuentran relacionadas de una manera esencial tal que esa relación es la condición de existencia e identidad de la propia conciencia pre-reflexiva. No son, por tanto, una mera suma de partes.

⁵⁹ Del siguiente modo, un tanto dramático, Carlos Pérez Soto hace alusión a la lógica objetivante del lenguaje: “El ‘esto, aquí, ahora’, el singular absoluto, no tiene nombre. Si los singulares absolutos tuvieran nombre serían necesarios infinitos nombres, uno por cada ahora, uno por cada aquí. Es decir, lo que existe existe de manera singular absoluta y, en cambio, el lenguaje lo refiere como si fuera particular. No lo refiere como singular absoluto porque no hay infinitas palabras para cada cosa. Cuando el lenguaje refiere al algo, cuando refiere al uno, por ejemplo ‘una mesa’, condensa infinitos singulares absolutos en un particular. Esto implica que el lenguaje no se refiere a lo que existe como existe, si se refiriera a lo que existe como existe tendría que designarlo como singular absoluto. No, el lenguaje se refiere a lo que existe tal como distingue lo que existe, y entonces hay, ya en la referencia, una actividad constructiva que resume infinitudes de singulares en particulares.” (1998, p. 114). Cabe aclarar que la lógica objetivante del lenguaje estaría en que resume infinitudes de singulares en un particular.

⁶⁰ En el capítulo V se hará el mismo planteamiento sobre el sujeto de experiencia. Cuando hablemos del sujeto de experiencia por ningún motivo tiene que pensarse que estamos haciendo referencia al Sujeto que aparece en la división Sujeto/Objeto propia de la reflexión y que implica una relación epistémica.

Así, el carácter subjetivo debe entenderse en Sartre en términos de autoconciencia no-posicional (que a su vez debe entenderse, como ya se ha dicho, en términos de auto-intimación). Como se dijo anteriormente, si la autoconciencia no-posicional debe considerarse de modo intrínseco, entonces la conciencia pre-reflexiva es auto-representacional: posee un elemento que está referido a sí mismo. Dado que la autoconciencia no-posicional que representa la conciencia posicional es parte de la conciencia pre-reflexiva, puede decirse que la conciencia pre-reflexiva se representa a sí misma. Siguiendo la propuesta de Kriegel, tenemos que la conciencia pre-reflexiva (es decir, un estado mental consciente) es un estado complejo compuesto de la conciencia posicional (que es una parte apropiada de ese estado) y de la autoconciencia no-posicional (que es otra parte apropiada de ese estado), donde la autoconciencia no-posicional representa la conciencia pre-reflexiva por representar la conciencia posicional. En los términos planteados en el segundo capítulo, puede decirse que la conciencia posicional y la autoconciencia no-posicional son llevadas por un mismo vehículo, la conciencia pre-reflexiva.

Como anteriormente se había dicho que la autoconciencia no-posicional (o no-tética) es la conciencia *implícita* que acompaña a toda conciencia posicional (tética), entonces el carácter subjetivo de la conciencia se manifestaría, fenomenológicamente hablando, como conciencia implícita. Por ejemplo, en el momento pre-reflexivo de la experiencia de mirar un castaño, se está posicionalmente consciente (lo que podría considerarse a su vez como conciencia focal externa) del castaño y, simultáneamente, se está no-posicionalmente consciente, es decir, implícitamente consciente (lo que podría considerarse a su vez como conciencia periférica interna) de la experiencia misma. Con esto también se apunta a una distinción de grado entre la conciencia del objeto y la conciencia de la experiencia. Para poder dar más luces que ayuden a comprender de mejor manera la consideración que homologa autoconciencia no-posicional, conciencia implícita y conciencia periférica interna, es necesario recordar la idea de representación directa y representación indirecta. La idea es que una representación directa de una parte de algo puede representar indirectamente a todo ese algo. Para que pueda darse la representación directa y la representación indirecta en la conciencia pre-reflexiva, ésta tiene que ser, como ya se vio, un estado complejo de partes en que las partes (la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional) se encuentren relacionadas de una manera interna, constitutiva y esencial, y no como estados ontológicamente independientes el uno del otro. Es bajo este tipo de mereología que puede darse la representación indirecta de un estado mental consciente mediante la representación directa de una de sus partes. En el caso de la conciencia pre-reflexiva, ésta se representa indirectamente a sí misma mediante la autoconciencia no-posicional que representa directamente la conciencia posicional. La autoconciencia no-posicional representa la conciencia posicional porque establece una relación interna, constitutiva y esencial con ésta, la que a su vez establece una relación de parte relevante con la conciencia pre-reflexiva. Así, no parece erróneo decir que la representación indirecta se manifestaría fenoménicamente como autoconciencia no-posicional/conciencia periférica interna/conciencia implícita y la representación directa se manifestaría fenoménicamente como conciencia posicional/conciencia focal externa/conciencia explícita. Con esto se hace más claro que la teoría de la conciencia de Sartre es una teoría auto-representacional.

IV.c) Evaluaciones críticas

Gennaro (2002) sostiene que su teoría, conocida como *WIV* (*wide intrinsicity view*)⁶¹, posee gran similitud con las ideas de Sartre sobre la conciencia. Comparten la idea de que todo estado mental consciente es autoconsciente y comparten la idea de que el estado mental de orden superior es intrínseco al estado mental consciente, así como la idea de que se trata de un estado complejo internamente diferenciado. Para Gennaro cuando un estado mental es consciente también es autoconsciente por el solo hecho de estar compuesto en su propia estructura de un pensamiento meta-psicológico, como puede decirse similarmente del planteamiento de Sartre. La relación que quiere establecer Gennaro es representada mediante una figura,⁶² en la cual propone una relación uno a uno entre la teoría de Sartre y su teoría. No puede ser coincidencia que, como se ve, en esa figura el pensamiento meta-psicológico (no-consciente) de Gennaro y la autoconciencia no-posicional de Sartre ocupen espacialmente el mismo lugar.

Respecto a la introducción de elementos no-conscientes por parte de Gennaro, el problema es que en la filosofía de Sartre no existe espacio para la no-conciencia. Pero, a partir de las similitudes entre sus teorías, Gennaro insiste en la introducción de elementos

⁶¹ Dado que no se encontró una traducción al español que capturara el sentido del término *wide intrinsicity view*, éste se dejó sin traducir. “El *WIV*, (...), dice que los estados conscientes de primer orden son estados complejos que contienen a ambos, un estado mental dirigido al mundo y un pensamiento meta-psicológico (no-consciente) (*MET* [siglas en inglés por *meta-psychological thought*]). Los estados conscientes son así individualizados ‘ampliamente’. (...); esta alternativa sostiene que la conciencia es una propiedad intrínseca de los estados conscientes mientras que también proporciona un análisis de la mentalidad consciente. (...); tales estados no son simples, sino estados complejos con partes. En mi propuesta, el pensamiento meta-psicológico es un estado autoconsciente (...); incluso los estados conscientes de primer orden son autoconscientes. Mi percepción consciente de un árbol está acompañada por un pensamiento meta-psicológico (autoconsciente) dentro del estado consciente complejo mismo.” (Gennaro 2002, p. 302).

⁶² Gennaro (2002, p. 309):

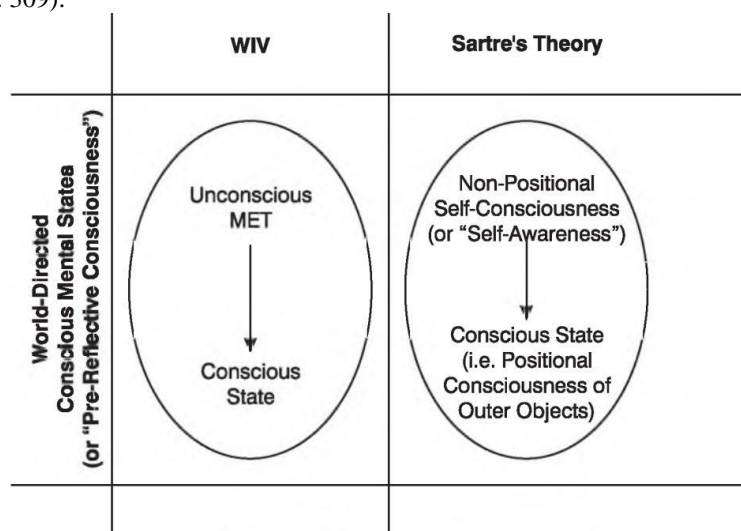


Figura 1

Para una mejor comprensión, se indicará a qué corresponden las siglas en español: *WIV*, ver nota anterior. *Unconscious MET* es Pensamiento Meta-Psicológico (No-Consciente).

no-conscientes para acomodar la teoría de Sartre dentro de su teoría auto-representacional de la conciencia. Esto se observa cuando se sostiene:

“[s]in embargo, sugiero que debemos interpretar a Sartre como comprometido lógicamente con la existencia de pensamientos meta-psicológicos no-conscientes. ¿Qué otra cosa puede ser la ‘autoconciencia no-posicional’ salvo algún tipo de estado mental meta-psicológico no-consciente? No puedo entenderlo de otra manera. (...). Además, o la ‘autoconciencia no-posicional’ es consciente (lo cual es absurdo y llevaría a la regresión al infinito) o es un estado mental no-consciente de algún tipo (que, por lo tanto, es la única alternativa viable). La mente consciente no puede estar dirigida, al mismo tiempo, hacia un objeto exterior y hacia sí misma, por lo que la autoconciencia no-posicional que acompaña a la conciencia (posicional) pre-reflexiva de los objetos exteriores deben ser no-consciente.” (Gennaro 2002, pp. 307 - 308).”

En la cita anterior se observan dos argumentos según los cuales la autoconciencia no-posicional es un tipo de estado mental no-consciente. El primero es que si la autoconciencia no-posicional fuese un estado consciente entonces se caería en una regresión al infinito, de manera que la autoconciencia no-posicional tiene que ser no-consciente. El segundo argumento es que, dado que una mente consciente no puede estar dirigida a un objeto exterior y a sí misma al mismo tiempo, la autoconciencia no-posicional tiene que ser no-consciente. Primero, se le puede acusar de plantear un falso dilema respecto a la autoconciencia no-posicional, entre que sea un estado consciente y entonces se caiga en una regresión al infinito o que sea un estado no-consciente y se evite la regresión. Es un falso dilema porque hay una tercera opción, la cual consiste en destacar el aspecto brentiano de la teoría de la conciencia de Sartre. En efecto, destacar el aspecto brentiano implica plantear nuevamente los argumentos de las teorías auto-representacionales según los cuales no es necesario postular estados no-conscientes para evitar la regresión al infinito. La autoconciencia no-posicional puede ser consciente sin que ello signifique una regresión al infinito porque es consciente en virtud de ser parte del estado mental (la conciencia pre-reflexiva) que es consciente por tener a la autoconciencia no-posicional como uno de sus elementos constituyentes. Así, dado que la autoconciencia no-posicional es un estado de orden superior que es consciente por participar de la conciencia del estado mental complejo del que forma parte, no se requiere postular una autoconciencia no-posicional adicional, es decir, *otro* estado de un orden más alto aún para explicar por qué ese estado de orden superior es consciente.

Además, que la autoconciencia no-posicional sea consciente guarda relación con la evidencia fenoménica, como ya fue comentado en el capítulo anterior respecto a cómo la fenomenología crítica la intromisión de los elementos no-conscientes para explicar la conciencia fenoménica. Pero Sartre tiene sus propias razones para negar que haya elementos no-conscientes desde la ontología misma de la conciencia. La idea es que los elementos no-conscientes no tendrían ‘la fuerza de producir una conciencia’:

“En efecto ¿de dónde vendría la conciencia, si pudiera ‘venir’ de alguna cosa? De los limbos del inconsciente (...). Pero, si se pregunta cómo pueden existir, a su vez, esos limbos, y de dónde toman su existencia, nos vemos reconducidos al concepto de existencia pasiva; es decir, que no podemos comprender ya en absoluto cómo

esos datos no-conscientes, cuya existencia no toman de sí mismos, pueden sin embargo perpetuarla y hallar además la fuerza de producir una conciencia.” (Sartre 1993, p. 25).

Respecto al segundo argumento según el cual una mente consciente no puede estar dirigida a un objeto exterior y a sí misma al mismo tiempo, Gennaro concluye: “[s]i se quiere sostener que alguna forma de autoconciencia acompaña a todos los estados conscientes dirigidos al exterior (como yo lo hago), es mejor sostener que tal autoconciencia es en sí misma no-consciente.” (2008, p. 50). Precisamente la distinción posicional (o tético)/no-posicional (o no-tética) es una distinción de grado de la capacidad de la conciencia. Al tener, por ejemplo, la percepción de una raíz de un castaño, se tiene a su vez la conciencia de esa percepción, pero la conciencia estaría centrada primariamente en la raíz del castaño y secundariamente en el estado mismo. De hecho parte de tal capacidad está dada porque la autoconciencia no-posicional es consciente. Y por esto no sería necesario postular que la autoconciencia es en sí misma no-consciente. Aquí también es importante referirnos a la distinción entre conciencia focal y conciencia periférica ya que igualmente es una diferencia de grado de la capacidad de la conciencia. Recordemos que la distinción entre conciencia focal y conciencia periférica es una distinción en el modo de presentación de algunos ítems en la experiencia consciente. Algunos ítems se presentan de manera más intensa que otros. Su presentación es más pronunciada que otros. Siguiendo con el ejemplo, en la experiencia de la percepción de una raíz de un castaño, estaría la conciencia visual de la raíz que sería focal y también habría conciencia periférica que sería de la experiencia misma. Y así nuevamente no sería necesario postular que la autoconciencia es en sí misma no-consciente. Además, no olvidar que por su naturaleza auto-representacional la conciencia es, necesariamente, un dirigirse hacia sí misma además de estar dirigida a un objeto exterior. De lo cual se sigue el aspecto brentiano anteriormente destacado.

Gennaro acepta que “(...) hay grados de atención consciente y autoconciencia (...)” (2008, p. 49). Pero creemos que Gennaro entiende mal la idea de que la autoconciencia se presenta en grados. Primero dice: “(...) cuando estoy absorto haciendo una tarea o realizando una hermosa pintura (...) no se tiene noticia en absoluto de componentes de orden-superior conscientes.” (2008, p. 49). Luego continúa: “[Mi] teoría también sostiene que hay una autoconciencia implícita involucrada en cualquier estado consciente, pero eso no significa que tal autoconciencia sea en sí misma consciente. De hecho, si lo fuera, entonces tendríamos un caso de introspección, no un estado consciente dirigido al mundo.” (2008, p. 49). Para Gennaro que la autoconciencia no-posicional sea en sí misma consciente ya implica la reflexión. Entonces, Gennaro no estaría reconociendo realmente diferentes grados de autoconciencia. Solo reconocería dos estados discretos: un estado de autoconciencia no-consciente (grado 0) y la autoconciencia consciente (grado 1) propia de la reflexión. Pero, como ya hemos visto, Sartre sostiene que la autoconciencia se presenta en grados, dado que puede haber autoconciencia consciente sin que ello implique reflexión. Para que exista reflexión, el estado de orden superior, en este caso la autoconciencia no-posicional, no solo tiene que ser consciente sino que tiene que serlo de un modo específico tal que exista una relación epistémica. Con lo cual se tiene, finalmente, que la interpretación de Gennaro no da cuenta de toda la complejidad que tiene el fenómeno de la autoconciencia en el planteamiento de Sartre.

Capítulo V: Subjetividad mínima

Antes de comenzar con el capítulo es necesario decir que si uno de los aportes de Sartre a la discusión de las teorías de la conciencia es la idea de auto-intimación según la cual puede hablarse de objeto en un sentido relajado, entonces puede explorarse la cuestión de si también puede hablarse de sujeto en un sentido relajado.

V.a) Despliegue conceptual

Recordemos primero que la autoconciencia no-posicional constituye el carácter subjetivo de la conciencia pre-reflexiva. Además, dado que la autoconciencia no-posicional, que hace consciente a la conciencia posicional, es parte de la conciencia pre-reflexiva, la conciencia pre-reflexiva se representa a sí misma. Es decir, habría auto-representacionalidad de los estados mentales conscientes. Con lo cual resulta que para explicar el carácter subjetivo de la experiencia no es necesario referirse a un Ego/Yo. En efecto, Sartre dice que el carácter subjetivo “(...) es un regreso, a pesar de todo, a sí mismo.” (1967, p. 123). Entonces, el carácter subjetivo de la conciencia se logra porque ésta es capaz de referirse a sí misma, dado que toda conciencia es autoconciencia no-posicional de sí misma en la medida en que la autoconciencia no-posicional forma parte del estado mental consciente. Es importante destacar que la auto-referencia del estado mental consciente es algo que se requiere para mantener el carácter subjetivo de los estados mentales conscientes. Sartre mismo lo dice claramente: “[l]o que puede llamarse propiamente subjetividad es la conciencia (de) conciencia.” (1993, p. 31).

A partir de esta auto-representacionalidad o auto-referencialidad desarrollaremos la idea de subjetividad mínima según la cual la experiencia se toma a sí misma como *sujeto* de experiencia. Se trata de que habría una identidad entre una experiencia y el sujeto de esa experiencia precisamente porque en la conciencia hay un elemento auto-representacional: la experiencia se convierte en su propio sujeto de experiencia al representarse a sí misma.

Para poder desarrollar de mejor manera la idea de subjetividad mínima es necesario, primero, desplegar el aparataje conceptual de Galen Strawson con respecto a la idea de sujeto de experiencia. Tal aparataje nos permitirá establecer la diferencia entre ser un Ego/Yo y ser un sujeto de experiencia. Empecemos entonces estableciendo qué es, para Strawson, la *Tesis de Frege*. Ésta dice: “No puede haber experiencia sin un sujeto de experiencia porque la experiencia es necesariamente *para* alguien o algo, un sujeto experienciante. La experiencia implica necesariamente una dimensión cualitativa, y esa dimensión cualitativa es necesariamente *para* alguien o algo.” (Strawson 1997, p. 148). O en palabras de Frege: “Una sensación no es posible sin alguien que la sienta.” (Frege 1998, p. 209). Parece que la Tesis de Frege es una verdad metafísica e incluso hasta podría considerarse que es una obviedad conceptual. Dado que según el concepto mismo de experiencia *hay algo que es cómo es* tener una experiencia, se sigue necesariamente que una experiencia es *para alguien (o algo)*. Pero si una experiencia es tal que hay algo que es cómo es ser para alguien o algo tener esa experiencia, entonces no puede haber experiencia sin un sujeto de experiencia. En el momento en que se establece la Tesis de Frege, se debe preguntar: “¿qué debe existir dado que existe [la experiencia]?” (Strawson 1997, p. 148), y

dado lo anterior siempre se tendrá que responder que existe un sujeto de experiencia. De manera más precisa, se tiene que distinguir al “(...) sujeto de experiencia (...) [para] dar una explicación completa de qué es lo que hay, dado que hay [experiencia].” (Strawson 1997, p. 149).

Es importante notar que, al momento de dar una explicación completa de qué es lo que hay dado que hay experiencia, necesariamente se debe mencionar un tipo de complejidad, que es una polaridad que resulta de la distinción *prima facie* entre una experiencia y el sujeto de esa experiencia. Con lo cual, a causa de esta polaridad puede decirse que la experiencia posee una estructura sujeto-objeto. La experiencia siendo experienciada “‘se encuentra enfrente’ del sujeto [de experiencia] como objeto⁶³ al sujeto.” (Strawson 2011, p. 259).⁶⁴

Entonces, siendo que hay un sujeto de experiencia, parece pertinente preguntarse por la naturaleza de éste, así como también es pertinente la pregunta por la relación entre una experiencia y el sujeto de esa experiencia. Para lograr responder a estas preguntas es que se presentarán primero algunas de las formas principales como, según Strawson, puede concebirse un sujeto de experiencia.

Se trata de la concepción amplia (*thick conception*), la concepción tradicional interna (*traditional inner conception*) y la concepción reducida (*thin conception*). Por la concepción amplia se tiene que el sujeto de experiencia es el organismo entendido como un todo, es decir, bajo esta concepción el sujeto de experiencia es un ser humano o, por ejemplo, un murciélago. En la concepción tradicional interna el sujeto de experiencia se entiende como una entidad persistente, que es una especie de presencia mental interna persistente distinta del ser humano o del murciélago; “esta concepción del sujeto [de experiencia] (...) surge de manera extremadamente natural en nosotros, dado el carácter de nuestra experiencia;” (Strawson 2008c, p. 155). La última concepción del sujeto de experiencia, la concepción reducida, sostiene que el sujeto de experiencia es algo que existe si y solo si existe la experiencia de la cual es el sujeto. De manera que un sujeto de experiencia no existe ni puede existir en cualquier momento determinado a menos que tenga una experiencia en ese momento. Así, bajo la concepción reducida un sujeto de experiencia es “esencialmente experiencialmente ‘vivo’, no puede ser meramente disposicional; si no hay experiencia (...), no hay sujeto de experiencia.” (Strawson 2011, pp. 260 - 261). La gran diferencia entre estas tres concepciones es que tanto la concepción amplia como la concepción tradicional interna asumen que el sujeto de experiencia continúa existiendo incluso si no existe experiencia alguna. Sea que se “piense a los sujetos (...) como un todo o que se los piense como algo mental interno” (Strawson 2008c, p. 155), o que sean pensados como “una red neuronal persistente, [o inclusive como] simplemente ‘colecciones de poderes experienciales’ (Strawson 2011, p. 261), se los pensará como si

⁶³ Nuevamente aquí queda en evidencia la lógica objetivante del lenguaje que se comentó anteriormente.

⁶⁴ Aunque la experiencia posea una estructura sujeto-objeto no es contradictorio con las descripciones fenomenológicas de la conciencia, de acuerdo al uso relajado de la palabra ‘objeto’. Además, consideraremos que el polo sujeto de la estructura debe entenderse como subjetividad mínima. Esto será tratado con mayor detenimiento en la parte final de este trabajo. Mientras la estructura sujeto-objeto sea considerada desde el uso relajado de la palabra ‘objeto’ y la subjetividad mínima no habrá contradicción con las descripciones fenomenológicas de la conciencia. Pues, en ese sentido la estructura sujeto-objeto no implica relación epistémica alguna.

ellos pudiesen seguir existiendo durante periodos no-experienciales en los que no son la fuente o sitio de cualquier experiencia. En cambio, según la concepción reducida el sujeto de experiencia solo existe cuando una experiencia existe. No existe ni antes ni después de tener alguna experiencia. Entonces, como ya se dijo, el sujeto de experiencia es necesariamente un sujeto vivo (*live subject*) en el sentido de que no puede existir cuando no hay experiencia de la cual es el sujeto.

Ahora bien, aunque bajo la concepción reducida el sujeto de experiencia y su experiencia existen necesariamente al mismo tiempo, nada implica esto sobre la relación entre ambos. Aun cuando el sujeto de experiencia se presente necesariamente al mismo tiempo que su experiencia, perfectamente podría ser extrínseco respecto a ella. Pero también podría tratarse de una relación intrínseca, pues podría ser que una experiencia y su sujeto estén en un tipo de relación que hace que se presenten como una unidad, y que esa sea la razón por la que se presenten necesariamente al mismo tiempo. Inmediatamente Strawson establece que la relación entre un sujeto y la experiencia de ese sujeto es de unidad. De hecho, aunque no haya implicación, la concepción reducida del sujeto de experiencia parece estar más cercana a la idea de una relación como unidad que de otra cosa. Esto se debe a que si sujeto de experiencia es algo que existe si y solo si existe la experiencia de la cual es el sujeto, de manera que no existe ni puede existir en cualquier momento determinado a menos que tenga una experiencia en ese momento, entonces parece que una explicación de ese hecho es pensar la relación entre sujeto y experiencia como una unidad.

Strawson propone que la relación de unidad entre sujeto y experiencia es *fuerte* (Strawson 2010a, p. 69), teniendo en cuenta la Tesis de Frege (toda experiencia tiene un sujeto de experiencia) y la concepción reducida del sujeto de experiencia (el sujeto de experiencia es algo que existe si y solo si existe la experiencia de la cual es el sujeto). Aun cuando la experiencia o el campo experiencial es amplio (involucra muchas cosas, un contenido, áreas focales, áreas periféricas, entre otras cosas), la experiencia se presenta de manera unificada y, por lo tanto, indivisible. Pero es unificada e indivisible por ser la experiencia de un solo sujeto de experiencia en un momento dado. Con lo cual se muestra que existe una codependencia entre una experiencia o, más precisamente, entre el campo experiencial y el sujeto de esa experiencia, que puede ser representada de la siguiente forma: “experiencia↔sujeto de experiencia.” (Strawson 2010a, p. 71):

“*un* campo, un único campo [experiencial], implica un sujeto, un único sujeto [de experiencia], y a la inversa. Si traes a la existencia a un único sujeto reducido [*thin subject*] en *tI* entonces necesariamente traes a la existencia a un único campo experiencial unificado en *tI*, y a la inversa. La unidad del sujeto (reducido) en *tI* implica, y es esencialmente constitutiva de, la unidad de su campo experiencial total en *tI*. Así también la unidad del campo experiencial total en *tI* implica la unidad de su sujeto en *tI*, pues el material que es experienciado es necesariamente experienciado en una única o unificada perspectiva experiencial.” (Strawson 2010a, p. 81).

La unidad fuerte, que viene dada por la codependencia entre un sujeto y su experiencia, consiste por tanto en que para un único campo experiencial total hay un único sujeto reducido, y que para único un sujeto reducido hay un único campo experiencial total; sin

importar su complejidad o simpleza, o su duración, un campo experiencial total siempre implicará un único sujeto reducido.

La unidad formada por el campo experiencial y el sujeto de experiencia, como unidad indivisible, es una “unidad concreta (...) de un muy fuerte tipo.” (Strawson 2010a, p. 84). A diferencia de objetos físicos como mesas, tenedores y otros, los cuales pueden perder una de sus partes y todavía considerarse los objetos físicos que son (lo cual quiere decir que tienen condiciones de identidad relajadas), la unidad fuerte entre un sujeto y su campo experiencial implica que no se puede perder ninguna de sus partes y seguir siendo lo que es (lo cual quiere decir que tienen condiciones de identidad estrictas). “Cada parte es tan esencial como cualquier otra parte solo por ser, de hecho, una parte. Son indivisibles (y en ese sentido simple) unidades.” (Strawson 2010a, p. 84).⁶⁵

La experiencia considerada como tal tiene que estar *compuesta* del campo experiencial y del sujeto de experiencia, con lo cual la experiencia debe tener partes o elementos distinguibles. Pero por ser una unidad fuerte tales partes distinguibles tienen que mantenerse juntas en una relación específica tal que si ésta es cambiada de la forma que sea, ya no se tendrá más la misma experiencia. El campo experiencial, entonces, no podría existir aparte del sujeto de experiencia, y viceversa. La unidad es una relación fuerte tal que, además de tener que mantenerse de una determinada manera, hace que el

“[campo experiencial] está, de alguna manera, implicado en [el sujeto de experiencia] de tal modo que su ser es al menos en parte constitutivo del ser del [sujeto de experiencia]. En esta visión [el campo experiencial] es, por así decirlo, *el cuerpo o la carne* del [sujeto de experiencia], sin el cual el [sujeto de experiencia] (como sujeto reducido) no puede existir, porque entonces no sería nada. El [sujeto de experiencia], sentimos, (...) no es nada sin el [campo experiencial]—no solo completamente vacío, sino que inexistente. El [sujeto de experiencia], en esta visión, posiblemente no puede existir aparte del [campo experiencial].” (Strawson 2008c, p. 169).⁶⁶

Entonces, se tiene que la existencia de la experiencia no es realmente otra cosa más que la existencia del campo experiencial y del sujeto de experiencia. La experiencia está compuesta del campo experiencial y del sujeto de experiencia. Es decir, la experiencia es idéntica al campo experiencial más el sujeto de experiencia. Para poder desarrollar de mejor manera la idea anterior, por ahora dejaremos en *stand-by* el desarrollo conceptual de

⁶⁵ Para Strawson la discusión sobre la unidad entre la experiencia y el sujeto de experiencia está enmarcada en una discusión de otros ribetes, que connota implicaciones mucho más fuertes de las que, por los objetivos de este trabajo, estamos dispuestos a tratar. Para él la discusión sobre la unidad fuerte tiene que ver con la verdad del fisicalismo: “Asumo en una visión fisicalista estándar que [el sujeto de experiencia] está totalmente constituido de una pluralidad de entidades fundamentales en un cierto estado de activación—‘partículas’ o ‘cuerdas’ o ‘campos’ o ‘simples físicos’ o *últimos*, como llamaría a los constituyentes últimos de la realidad, cualesquiera que sean—y voy a considerar que sus condiciones de identidad como un trozo de proceso-materia [*process-stuff*] que ésta en una estricta función de sus partes dinámicamente concebida: si se añade o sustrae un único último o si se cambia su estado de activación dinámica de cualquier manera, ya no se tendrá más la misma sinergia o el mismo sujeto.” (Strawson 2008c, p. 163). Para los objetivos de este trabajo lo importante de esta cita es la idea de que si se cambia (añade o sustrae) una parte de la unidad fuerte, ésta se pierde.

⁶⁶ Cursivas mías.

Strawson e introduciremos la otra parte del aparatage conceptual, la tesis de *composición como identidad*.

La composición como identidad es una tesis ontológica acerca de cómo los objetos concretos están compuestos por sus partes. O, dicho de otro modo, cuál es la relación entre un objeto concreto y las partes que lo componen. La composición como identidad puede ser definida del siguiente modo⁶⁷: “el todo es *literalmente* idéntico a todas sus partes.” (Wallace 2011, p. 806). Otro modo de definirla es diciendo que el “predicado ‘son’ usado para indicar la relación de composición es literalmente otra forma del ‘es’ de identidad.” (Wallace 2011, p. 806). En el caso de la experiencia, de la primera definición se sigue que una experiencia es literalmente idéntica al campo experiencial y al sujeto de experiencia. De la segunda definición se sigue que el campo experiencia y el sujeto de experiencia son idénticos a la experiencia.

Es importante aclarar que la composición como identidad “no significa que el todo es idéntico a cada una de sus partes, tomadas individualmente. Si no más bien, el todo es idéntico a sus partes tomadas conjuntamente.” (Wallace 2011, p. 807). O, más específicamente, la composición como identidad no significa que el todo es idéntico a cada una de sus partes consideradas *distributivamente*. Si no más bien, significa que el todo es idéntico a sus partes consideradas *colectivamente*.⁶⁸ Entonces, una experiencia es idéntica al campo experiencial y al sujeto de experiencia considerados colectivamente. Para poder hacer sentido a la tesis de composición como identidad y a la diferencia entre considerar las partes distributivamente y colectivamente es necesario dar “sentido *gramatical* de la identidad muchos-uno” (Wallace 2011, p. 810).

Para lograr lo anterior es que se debe adoptar un lenguaje plural completo con términos plurales, variables plurales, cuantificadores plurales y predicados plurales, e introducir un predicado híbrido de identidad singular-plural. Para los términos plurales se puede usar “‘,’” como una forma de ir concatenando términos singulares, donde, por ejemplo ‘x,y’ significa ‘x e y, considerados juntos.’” (Wallace 2011, p. 810). O, siguiendo con nuestro caso, ‘campo experiencial, sujeto de experiencia’ significa ‘campo experiencial y sujeto de experiencia, considerados colectivamente’. Sider dice: “En este nuevo lenguaje, los predicados-argumentos no son de manera fija singulares o plurales; de hecho, uno puede

⁶⁷ Otro modo de definir la tesis de composición como identidad es: “El predicado ‘son’ usado para indicar la relación de composición es solo otra forma análoga del ‘es’ de identidad.” (Wallace 2011, p. 806) (Según Wallace esta definición corresponde a una versión débil de la tesis de composición como identidad). También, puede considerarse la siguiente afirmación de Kant como un modo de definir la tesis: “Así, la *universalidad (totalidad)* no es más que la pluralidad considerada como unidad; (...).” (2011, p. 116).

⁶⁸ Sider lo pone del siguiente modo: “‘Ted = cabeza, brazos, piernas, y torso’ no significa ‘Ted = cabeza y Ted = brazos y Ted = piernas y Ted = torso’. (Eso sería un sin sentido.) Comparen el predicado ‘rodeaban’ en ‘Tom, Dick, and Harry rodeaban al preso fugado’. Dos puntos. Primero, este uso de ‘rodeaban’ es colectivo más que distributivo: la oración no es equivalente a ‘Tom rodeaba al preso fugado y Dick rodeaba al preso fugado y Harry rodeaba al preso fugado’. Tom, Dick, y Harry pueden rodear al preso a pesar de que ninguno (...) rodea al prisionero por su cuenta. Segundo, rodeando no es (...) una relación entre el prisionero y alguna entidad extra que envuelve a Tom, Dick, y Harry en uno. (...). Así, ‘rodean’ es irreductiblemente plural: relaciona a los tres hombres directamente con el prisionero, y es colectiva. Lo mismo sucede con ‘es idéntico a’, (...) —incluso cuando ese predicado expresa identidad en el sentido más estricto. El signo de identidad en ‘Ted = cabeza, brazos, piernas, y torso’ es colectivo, y relaciona cabeza, brazos, piernas, y torso directamente con Ted” (2007, p. 56).

simplemente dejar de lado la distinción singular-plural por completo.” (2007, p. 57). Con lo cual el lenguaje plural sería el más capacitado para dar cuenta del hecho de que ‘experiencia’ y ‘campo experiencial, sujeto de experiencia’ “seleccionan la misma porción de realidad.” (Sider 2007, p. 57). Con respecto al predicado híbrido de identidad singular-plural, éste se usa porque el “predicado tradicional de primer orden de identidad solo acepta términos singulares como lugar de argumentos.” (Wallace 2011, p. 810). Pero al usarse el predicado híbrido de identidad se permite a términos plurales como lugares de argumento. Es importante aclarar que el predicado híbrido de identidad no entra en contradicción con el predicado tradicional de primer orden de identidad, sino que ahora este último pasaría a ser un caso del primero. Así, desde la composición como identidad se puede representar el predicado híbrido de identidad como “ $=_h$ ”, que toma ya sea términos plurales o términos singulares como lugares de argumento: $a =_h b$, donde a y b pueden ser tanto términos plurales como términos singulares.” (Wallace 2011, p. 810).

Aun cuando el predicado de identidad sea híbrido éste debe entenderse como clásicamente se ha entendido la identidad. El predicado híbrido de identidad “es transitivo, reflexivo, simétrico, sin ambigüedades, intuitivo, y obedece a la ley de Leibniz” (Wallace 2011, p. 807),⁶⁹ con la “excepción de que la relación de identidad híbrida nos permite afirmar que muchas cosas pueden ser idénticas a una cosa singular.” (Wallace 2011, p. 810).

Una buena razón para adoptar la composición como identidad es que puede articular la intuición de “que las partes tienen un estatus único como una relación especialmente íntima.” (Sider 2007, p. 54). Para Cotnoir esto puede verse en la siguiente serie de principios que “representan aspectos de esa intimidad” (2014, p. 5): “Otorgamiento de intrínsecidad”, “Otorgamiento de locación”, “Unicidad de Composición” (Sider 2007, p. 70), entre otros. Por ejemplo, el otorgamiento de locación dice que el todo está en la misma locación de sus partes porque el primero es idéntico a las segundas. En la composición como identidad las partes se reflejan en el todo. Al explicar esa serie de aspectos que representan la intimidad, se articula la intuición de intimidad.

Por último, basados en el análisis anterior parece ser claro que la composición como identidad se conjuga de buena manera con lo que hemos dicho hasta aquí para llegar a la idea de subjetividad mínima. Esto puede verse, por ejemplo, en que es posible relacionar la intuición de intimidad, de la que la composición como identidad da cuenta, con la idea de auto-intimación, que fue revisada en el capítulo anterior. Recordemos que la auto-intimación hace referencia a que todo episodio de conciencia trae consigo conciencia de sí mismo. Es decir, la conciencia se conecta a sí misma, lo cual es indicativo de la intuición de intimidad, que por la composición como identidad “conecta una cosa a *sí misma*” (Sider 2007, p. 54). Si la conciencia es entendida como auto-intimación a través de una de sus partes puede aplicársele la composición como identidad según la cual la conciencia se conecta a sí misma a través de sus partes. También puede verse que si la composición como

⁶⁹ Por transitividad hemos de entender que “si algo es parte de otra cosa que es parte de una tercera cosa, la primera es parte de la tercera.” (Cotnoir 2014, p. 15). La reflexividad quiere decir que “todo es parte de sí mismo.” (Cotnoir 2014, p. 15). La simetría dice que si un elemento z está relacionado con un elemento w entonces el elemento w está relacionado con el elemento z . Por la ley de Leibniz hay que entender que si dos objetos x e y tienen exactamente las mismas propiedades entonces son idénticos.

identidad solo aplica cuando se considera que el todo es idéntico a sus partes tomadas colectivamente, y no distributivamente, esta idea de composición encaja con las condiciones de identidad de la conciencia. Pues, las partes del todo deben considerarse de cierta manera conjunta para que sean idénticas al todo, como ocurre en el caso de la conciencia. Las partes de la conciencia deben encontrarse en una relación tal que solo mediante esa relación son constituyentes de ella. La conciencia es un estado complejo de partes porque sus partes están esencialmente interconectadas en el sentido de que la relación entre éstas es la condición de existencia e identidad de la conciencia. Precisamente, las partes de una unidad fuerte han de mantenerse juntas en una relación específica tal que si ésta es cambiada, no se tendrá más la misma conciencia. Entonces, el considerar las partes colectivamente puede ser entendido como una condición de identidad similar a la que es propia de un estado complejo de partes y una unidad fuerte.

Pues bien, las ideas de unidad fuerte y de composición como identidad nos permiten poner la relación entre una experiencia y su sujeto como si ambos términos de la relación sólo fueran conceptualmente distintos, no realmente distintos. A esta altura es necesario oponer la distinción real a la distinción conceptual, para poder dar con el punto que queremos establecer. Por distinción real se entiende la distinción que puede realizarse entre dos (o más) cosas en la realidad: que dos (o más) cosas en la realidad son realmente distintas significa que pueden existir aparte una(s) de la(s) otra(s). La distinción real aplica a dos (o más) cosas si pueden “existir aparte ‘fuera de nuestro pensamiento’, como opuesto a meramente ‘en nuestro pensamiento’.” (Strawson 2008b, p. 271). La distinción real, específicamente, “no es una cuestión de qué cosas actualmente existen separadamente, en realidad, (...), sino es una cuestión de qué cosas pueden existir separadamente, una cuestión de qué es posible como una cuestión de hecho objetivo.” (Strawson 2008b, p. 271). Un ejemplo de distinción real es el que “se da propiamente entre dos o más sustancias.” (Descartes 2002, p. 57).⁷⁰ Para entender qué es la distinción conceptual se recurrirá al siguiente ejemplo, dado por Strawson: se pide que se considere la triangularidad y la trilateralidad de una figura rectilínea cerrada (un triángulo hecho de madera, por ejemplo). Parece obvio que existe una distinción entre la triangularidad y la trilateralidad. La primera es sobre ángulos y la segunda es sobre lados. Pero aunque exista una distinción entre ambas, ningún objeto puede instanciar una sin instanciar la otra. Ambas propiedades pueden existir aparte en nuestro pensamiento pero no fuera de éste: la triangularidad y la trilateralidad “(...) pueden ser (...) distinguidos o tenidos aparte en el pensamiento, pero no pueden existir aparte en la realidad concreta.” (Strawson 2008b, p. 271). Pues, “cualquier caso actualmente existente de triangularidad es [un] caso [actualmente existente] de trilateralidad” (Strawson 2008c, p. 180). En efecto, “la real existencia de una consiste enteramente en la misma cosa en la cual consiste enteramente la real existencia de la otra. Ni la existencia real de la una excede la existencia real de la otra de manera alguna. El ser (concreto) de una es – (...) – el ser (concreto) de la otra (...)” (Strawson 2008b, p. 271). Por el ser (concreto) hay que entender el triángulo hecho de madera del ejemplo. Así, cuando hay un triángulo hecho de madera necesariamente hay triangularidad y necesariamente hay trilateralidad. El ser (concreto) de estas propiedades es el mismo. Por lo

⁷⁰ La distinción real aplicaría en el caso de la sustancia porque una sustancia es “(...) aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.” (Spinoza 2009, p. 46).

tanto, dado que no pueden existir la una aparte de la otra, lo que hay entre ellas es “(en términos cartesianos) (...) una distinción conceptual (...).” (Strawson 2008c, p. 180).

Una vez entendida la relación entre una experiencia y su sujeto en términos de unidad fuerte y de composición como identidad, se sigue que solo se le podría aplicar la distinción conceptual. Esto es así porque, como vimos, la experiencia es una unidad fuerte que se mantiene siendo lo que es si y solo si sus partes componentes (el campo experiencial y el sujeto de experiencia) están esencialmente interconectadas en una relación específica tal que la experiencia *es* el campo experiencial y el sujeto de experiencia o, al revés, el campo experiencial y el sujeto de experiencia *son* la experiencia. Por ser una unidad fuerte la experiencia es idéntica a sus componentes. Entonces, los términos ‘experiencia’ y ‘campo experiencial, sujeto de experiencia’ seleccionan la misma porción de realidad. Un caso actualmente existente de experiencia es un caso actualmente existente de sujeto de experiencia. Siendo que el ser concreto del sujeto de experiencia es la experiencia misma, en cualquier caso concreto en que haya una experiencia necesariamente hay un sujeto de experiencia. La existencia real del sujeto de experiencia consiste enteramente en la misma cosa en la cual consiste enteramente la existencia real de la experiencia. La existencia real de la experiencia no excede la existencia real del sujeto de experiencia. Lo anterior puede plantearse diciendo que la experiencia “(...) no puede venir aparte de sí misma.” (Strawson 2008b, p. 272). Esto significa que una experiencia y su sujeto no pueden existir aparte. De este modo, una experiencia y su sujeto no solo “(...) son abstractamente distintos pero actualmente inseparables.” (Martin 2003, p. 184), sino que no “es posible como una cuestión de hecho objetivo” (Strawson 2008b, p. 271) que existan aparte. Por la unidad fuerte y la composición como identidad no hay distinción real entre una experiencia y su sujeto, dado que no pueden existir separadamente. Entre el sujeto de experiencia y una experiencia solo hay una distinción ‘en nuestro pensamiento’, no ‘fuera de nuestro pensamiento’. Se tiene así que “no puede haber un sujeto sin la experiencia tal como una superficie sin extensión.” (Strawson 2010a, p. 71). Entre superficie y extensión se puede realizar una distinción conceptual pero no pueden existir separadamente: lo mismo aplica para una experiencia y su sujeto.

Podemos reforzar la idea con un poco de especulación. Se puede llegar a decir que “(...) no tenemos ninguna razón para rechazar la idea de que la experiencia pueda ser ella misma una substancia, una substancia-proceso que de alguna manera incorpore tanto las experiencias como un sujeto de experiencias, y que no tenga necesidad metafísica de ninguna otra cosa distinta de sí misma para existir (...).” (Strawson 1997, p. 130). Entonces, si, como señalamos con anterioridad, la distinción real solo se aplica entre substancias, no se podría aplicar tal distinción entre el sujeto de experiencia y su experiencia dado que el sujeto de experiencia no sería una substancia. El sujeto de experiencia sería parte de la substancia que es la experiencia. O, por así decirlo, el sujeto de experiencia sería una distinción *dentro* de la experiencia.⁷¹ Así, entre una experiencia y su

⁷¹ Siguiendo con la especulación, podría pensarse que, al no haber distinción real entre una experiencia y su sujeto, no caen en el mismo tipo de relación que se establece entre un objeto y sus propiedades. Entre ambos no habría el contraste, que generalmente se considera, entre un objeto y sus propiedades. En efecto, generalmente se considera que un objeto y sus propiedades pueden existir realmente separados. Con lo cual se piensa que existe una distinción real entre ambos, y de esta manera sería posible distinguir “entre la existencia (...) del objeto, dado cualquier tiempo, y su naturaleza, (...) dado cualquier tiempo.” (Strawson 2008c, p.

sujeto no habría una distinción real, es decir, no serían ontológicamente distintos: “no se desprende que debamos concebir el sujeto de experiencia como ontológicamente distinto del ser del cual (...) es experiencia (...).” (Strawson 1997, p. 150).

Por último, digamos que, al no haber una distinción real entre una experiencia y su sujeto de experiencia, es posible realizar el paso desde la unidad fuerte y la composición como identidad a la *identidad*. Si una experiencia y su sujeto designan la misma porción de realidad de tal modo que no pueden existir aparte, “entonces ellos no son realmente dos sino solo uno: ellos son idénticos (es decir, es—por supuesto—idéntico a sí mismo).” (Strawson 2008c, p. 181). Strawson se refiere a la no distinción real entre el sujeto y su experiencia como la *tesis de la identidad experiencia/experienciante* (*Experience/Experiencer Identity Thesis*),⁷² que enuncia del siguiente modo: “el sujeto es idéntico con su experiencia.” (2011, p. 260).

V.b) Conciencia pre-reflexiva y subjetividad mínima

Una vez finalizado el despliegue del aparato conceptual de Strawson con respecto a la idea de sujeto de experiencia, queda por ver cómo tal despliegue nos permite establecer la diferencia entre un Ego/Yo y un sujeto de experiencia, y así introducir la idea de subjetividad mínima desde la cual mostrar que la teoría de Sartre, en tanto teoría no-epistemológica de la conciencia, no excluye la existencia de un sujeto de experiencia.

Recordemos que, por la Tesis de Frege, es propio de una experiencia que haya algo que es cómo es tener esa experiencia y, por tanto, esa experiencia es para alguien o algo. Lo interesante de la teoría de Sartre es que para explicar la Tesis de Frege no tiene la necesidad de postular un Ego/Yo: la explicación de que hay algo que es cómo es para alguien o algo tener una experiencia se logra porque la experiencia se refiere a sí misma. Se refiere a sí misma porque toda conciencia pre-reflexiva (es decir, toda experiencia consciente) es autoconciencia no-posicional de sí misma, que forma parte de esa misma experiencia. Entonces, en la teoría de Sartre el sujeto de experiencia podría ser la *autoconciencia no-*

171). Pero, ¿es esto así? Basta con observar cualquier objeto, por ejemplo una mesa, para dar cuenta que lo que generalmente se considera como relación entre un objeto y sus propiedades colapsa en sí misma. En efecto, entre una mesa y sus propiedades “no hay subordinación ontológica de las [propiedades de la mesa] a la [mesa] en sí misma. No hay desigualdad existencial o prioridad de cualquier tipo, no hay dependencia existencial ni del uno ni del otro, ni independencia existencial ni del uno ni del otro.” (Strawson 2008b, p. 279). ¿Podrían el color de la mesa, la altura de ésta o su extensión existir separados de la mesa? Como la respuesta parece ser negativa, debe concluirse que los objetos y sus propiedades no pueden existir realmente separados. Entonces, entre un objeto considerado en cualquier tiempo y sus propiedades consideradas en ese mismo tiempo, la distinción que se establece entre ellos solo es conceptual, no real. Por lo tanto, no hay problema en ver la relación entre la experiencia y el sujeto de esa experiencia como un caso del tipo de relación esclarecida que se establece entre un objeto y sus propiedades. Ciertamente esto no significa pensar la experiencia como usualmente se piensa la relación sujeto-predicado (objeto-propiedades). Este es el sentido en que ninguna “experiencia que presenta algo (...) puede figurar como propiedad de otra cosa” (Strawson 1999, p. 113), en este caso del sujeto de experiencia. Esto puede ser clarificado, como lo hace Strawson, usando la siguiente cita de Kant: las propiedades “no se hallan propiamente subordinadas respecto de la sustancia, sino que son el *modo* según el cual existe la sustancia misma.” (2011, p. 387) (Cursivas mías).

⁷² Esto no es algo nuevo, ya fue propuesto por Kant, quien lo pone del siguiente modo: “(...) la existencia del pensamiento y la existencia [del sujeto de experiencia] son uno y el mismo.” (1970, p. 75).

posicional.⁷³ Pero precisamente esto corresponde a la idea de *subjetividad mínima*. Por lo tanto, para defender la idea de subjetividad mínima en Sartre es necesario ver cómo puede entenderse la conciencia pre-reflexiva como una unidad fuerte en conjunción con la composición como identidad, y finalmente como una identidad. Primero, dado que en el capítulo anterior definimos la conciencia pre-reflexiva como un estado complejo de partes, entonces no parece errado ahora tratar a ésta, además, como una unidad fuerte. Tanto la unidad fuerte como el estado complejo de partes se definen por una relación específica entre sus partes: las partes de la unidad fuerte y del estado complejo tienen que mantenerse juntas en una relación específica tal que si ésta es cambiada de la forma que sea, ya no existirán más. La unidad fuerte y el estado complejo de partes no pueden perder ninguna de sus partes y seguir siendo lo que son. Siendo así una unidad fuerte, la conciencia pre-reflexiva no podría existir sin que la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional, que son sus partes, se encuentren en la relación adecuada. Es fácil ver ahora, en segundo lugar, que es posible aplicar la tesis de la composición como identidad a la conciencia pre-reflexiva. La composición como identidad aplica porque la conciencia pre-reflexiva es idéntica a sus partes tomadas colectivamente y no distributivamente. En particular, la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional deben considerarse de cierta manera para que sean idénticas a la conciencia pre-reflexiva. Entonces, la composición como identidad es similar a la unidad fuerte en tanto que las partes de la conciencia pre-reflexiva deben encontrarse en una relación tal que solo en esa relación son constituyentes de ella. Esa relación es la relación de auto-representacionalidad. Solo de este modo la conciencia pre-reflexiva es idéntica a la autoconciencia no-posicional y a la conciencia posicional, o la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional son idénticas a la conciencia pre-reflexiva.

Tal como se hizo en el apartado anterior, ahora es posible decir que la relación entre la conciencia pre-reflexiva y la autoconciencia no-posicional (es decir, la relación entre una experiencia y su sujeto), entendida en términos de unidad fuerte y de composición como identidad, es tal que no se aplica la distinción real. Por ser unidad fuerte y por composición como identidad, la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional están esencial y específicamente relacionadas de manera tal que la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional *son* la conciencia pre-reflexiva. Entonces, los términos ‘autoconciencia no-posicional, conciencia posicional’ y ‘conciencia pre-reflexiva’ seleccionan la misma porción de realidad. Esto implica que la conciencia pre-reflexiva y la autoconciencia no-posicional (es decir, una experiencia y su sujeto) no pueden existir aparte. Es decir, la autoconciencia no-posicional no es ontológicamente independiente con respecto a la conciencia pre-reflexiva. La primera es el ser concreto de la segunda: en lo que consiste la real existencia de la conciencia pre-reflexiva es lo mismo en lo que consiste la real existencia de la autoconciencia no-posicional. Pero, aunque no haya una distinción real entre ambas, puede decirse que sí hay una distinción conceptual. La siguiente cita de Sartre puede leerse como una confirmación de este punto: dado que la conciencia pre-reflexiva es una relación entonces “implica dualidad, y por lo tanto, separación, por lo

⁷³ Si recordamos que en el apartado anterior habíamos dicho que la experiencia está compuesta del campo experiencial y del sujeto de experiencia y que en el capítulo anterior habíamos dicho que la conciencia pre-reflexiva está compuesta de la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional, entonces podemos establecer las siguientes equivalencias: experiencia = conciencia pre-reflexiva, campo experiencial = conciencia posicional y sujeto de experiencia = autoconciencia no-posicional.

menos virtual.” (1993, p. 111). O de manera más categórica: dado que entre la autoconciencia no-posicional y la conciencia pre-reflexiva no hay una distinción real (sino conceptual), “(...) si nos preguntamos ahora: ¿qué es lo que separa [a la conciencia pre-reflexiva]?, nos vemos obligados a confesar que no es nada.” (Sartre 1993, p. 111). No parece errado entonces que la idea de *separación virtual* o de *nada* sea entendida como mera distinción conceptual (en tanto las anteriores no puedan existir separadamente con respecto a la conciencia pre-reflexiva). Gennaro lo pone del siguiente modo: “(...) la ‘dualidad’ en el nivel pre-reflexivo (...) no es una ‘separación’ *literal* entre (...) la autoconciencia no-posicional y la otra parte del estado complejo consciente [la conciencia posicional]. Tal vez esto es lo que Sartre entiende por una ‘separación virtual,’ es decir, una separación *dentro* de un estado complejo consciente.” (2002, p. 315). Gennaro continúa diciendo que “hablar de una ‘dualidad dentro de una unidad’ hace sentido (...). También hace sentido la afirmación de que no hay ‘nada’ entre las partes, ya que son partes de un mismo estado mental consciente.” (2002, p. 315).

Lo anterior nos permite pasar ahora a la idea de identidad. Si tanto la existencia de la autoconciencia no-posicional como la existencia de la conciencia posicional no son realmente otra cosa que la existencia de la conciencia pre-reflexiva, es posible decir que están en una relación de identidad. Ahora bien, dado que la conciencia pre-reflexiva puede ser entendida como una identidad, podemos establecer, de manera más detallada, cómo se aplica la idea de subjetividad mínima en una teoría no-egológica de la conciencia que no postula la existencia de un Ego/Yo. En efecto, si la conciencia pre-reflexiva (es decir, la experiencia consciente) es una *unidad* tal que sus partes componentes no pueden existir separadamente, entonces la autoconciencia no-posicional, que es el sujeto de experiencia, debe entenderse bajo la *concepción reducida* según la cual el sujeto de experiencia es algo que existe si y solo si existe la experiencia consciente de la cual es el sujeto. El sujeto de experiencia (es decir, la autoconciencia no-posicional) no existe ni puede existir en cualquier tiempo a menos que exista su experiencia (es decir, la conciencia pre-reflexiva). Pero si a causa de ser una unidad fuerte la conciencia pre-reflexiva es entendida también como una *identidad*, entonces la conciencia pre-reflexiva y su sujeto de experiencia no son realmente distintos sino que son idénticos. La conciencia pre-reflexiva y su sujeto, la autoconciencia no-posicional, constituyen la misma porción de realidad. Con esto se puede defender ahora, respecto a la conciencia pre-reflexiva en Sartre, *la tesis de la identidad experiencia/experienciante*.

De ahí toman sentido las palabras de Williford, quien en una serie de escritos se refiere a la idea de subjetividad mínima de la siguiente manera: “la auto-representación constituye la subjetividad de la conciencia. Por ‘subjetividad’ (...) quiero decir el hecho de que todas las experiencias conscientes son para un sujeto. Desde esta perspectiva, el sujeto de conciencia es solo el episodio consciente mismo.” (2006, p. 121); “El ‘modo de darse en primera persona’ [*first-personal mode of givenness*], como veremos, está bien caracterizado por la auto-manifestación de la corriente [de la conciencia], en términos sartreanos, por la autoconciencia no-posicional.” (2011, p. 203); “Toda corriente de la conciencia tiene su sujeto transitorio (a saber, sí mismo) que no es un yo sustancial.” (2015, p. 17). Dado que ‘modo de darse en primera persona’ indica que en la conciencia hay algo que es cómo es ser para alguien o algo, ese algo o alguien sería la autoconciencia no-posicional como sujeto de experiencia. Pero dado que, como hemos visto, la autoconciencia no-posicional es

solo una distinción conceptual de la conciencia pre-reflexiva, no realmente distinta de ella, tenemos que el sujeto de experiencia no es realmente distinto sino idéntico a la conciencia pre-reflexiva. Esto nos permite decir que lo que puede llamarse propiamente subjetividad mínima es la conciencia (de) conciencia.

V.c) El Ego/Yo no es el sujeto de experiencia

Es fácil ver ahora, por cómo se ha descrito la subjetividad mínima, que para tener un sujeto de experiencia no se requiere un Ego/Yo diferenciado, lo que significa que de la necesidad de un sujeto de experiencia no se sigue que la conciencia tenga una estructura egológica. Específicamente, debe tenerse en cuenta que la necesidad de un sujeto de experiencia es un requerimiento de la ontología de la conciencia. Se trata, como se ha venido diciendo, de que al momento de tener una experiencia hay alguien o algo para quien hay algo que es cómo es tener esa experiencia, que es el carácter subjetivo de la experiencia. En cambio, el Ego/Yo resulta ser un fenómeno posterior que tiene que ver más con la fenomenología de la reflexión. Pues, la conciencia se basta a sí misma, en su auto-representacionalidad, para dar cuenta del carácter subjetivo de la experiencia. De hecho, dado que el sujeto de experiencia no es realmente distinto de la experiencia misma (o en el contexto sartreano, de la conciencia pre-reflexiva misma), no es necesario introducir un Ego/Yo como sujeto de experiencia.

Otro modo de descartar al Ego/Yo como sujeto de experiencia tiene que ver con la manera en que el primero se presenta a sí mismo. Como vimos en el cuarto capítulo, el Ego/Yo se presenta a sí mismo, en la experiencia de la reflexión, como una entidad permanente, lo cual quiere decir que al Ego/Yo se le pueden atribuir todos los hechos psíquicos de una vida. Así sería, entonces, el portador de lo que llamamos *personalidad psicológica*⁷⁴ en el capítulo anterior. Y desde el momento en que el Ego/Yo puede ser relacionado con la personalidad psicológica, es que se puede mostrar que el Ego/Yo no es el sujeto de experiencia. Esto se debe a que es posible concebir cada estado, cada acción, cada hecho psicológico consciente como pudiendo ser separado del Ego/Yo, es decir, como desprovisto de personalidad psicológica. Strawson lo muestra diciendo:

“La mayoría de las personas tiene en ocasiones, y aunque sea temporalmente, experiencias (...) desprovistas de personalidad [psicológica], desprovistas de las particularidades del carácter, un mero punto de vista (cognitivo). Algunos lo han experimentado durante largos periodos de tiempo. Esto puede ser resultado del cansancio o la soledad, del pensamiento abstracto o un baño caliente. También es una característica común de la depresión severa, en el que se puede experimentar ‘despersonalización’. (...)”

La experiencia sostenida de despersonalización es clasificada como psicótica relativa a la condición humana normal, pero es, por supuesto, experiencialmente real, y uno puede imaginarse seres humanos quedarse atascados en tal condición; algunos lo hacen. Del mismo modo, uno puede imaginar alienígenas para los cuales

⁷⁴ Recordar que por personalidad psicológica designamos la suma de rasgos y cualidades que son la manera de ser de una persona.

esa es su condición normal. Tal alienígena todavía puede tener un claro sentido de [personalidad subjetiva]. (...), del mismo modo en que normalmente lo hacemos, no sólo cuando sufrimos de despersonalización, sino también en la vida cotidiana.” (2002, pp. 13 - 14).

Para la experiencia consciente entonces, la personalidad psicológica es algo incidental, a diferencia de la *personalidad subjetiva*.⁷⁵ Es posible imaginar experiencias desprovistas de personalidad psicológica pero no desprovistas de personalidad subjetiva (pues, si estuvieran desprovistas de personalidad subjetiva no serían experiencias). Pero si el Ego/Yo está asociado a la personalidad psicológica, que no es necesaria sino incidental para la experiencia consciente, se sigue que el Ego/Yo también lo es. Por el contrario, si el sujeto de experiencia está asociado a la personalidad subjetiva, que es necesaria para la experiencia consciente, entonces el sujeto de experiencia también lo es.

El siguiente modo de descartar al Ego/Yo como sujeto de experiencia tiene que ver con la manera como éste aparece en la reflexión. Cuando un estado mental consciente es tomado por un acto de reflexión el Ego/Yo aparece como un objeto del estado mental consciente. Y es en ese momento en que el estado mental consciente tomado por un acto de reflexión adquiere una estructura egológica que antes no tenía. Antes de la reflexión el Ego/Yo no se encontraba oculto de tal modo que ahora es develado sino que la reflexión produce al Ego/Yo. Justamente por esto, por el hecho de que el Ego/Yo solo aparece en la reflexión (más aun, llega a ser por la reflexión) es que se puede establecer la diferencia entre el Ego/Yo y el sujeto de experiencia. Pues, ha sido parte de este trabajo mostrar que antes de la conciencia reflexiva ya tiene que haber una conciencia previa, la conciencia fenoménica o conciencia pre-reflexiva, que hace posible la conciencia reflexiva. En el diario trámite del vivir, generalmente se privilegia el mundo exterior a la vida experiencial interna. Pero en los momentos en que se atiende, se reflexiona, la vida experiencial interna ya era familiar: la experiencia, previa reflexión, no estaba oculta sino que ya estaba presente para algo o alguien. De hecho, para que sea posible la reflexión la experiencia ya tiene que estar disponible como algo que se pueda atender. Es decir, la experiencia tiene que estar ya dada pre-reflexivamente antes de la reflexión. De la relación pre-reflexión/reflexión se descarta así que el Ego/Yo pueda ser considerado como sujeto de experiencia, pues si antes de la reflexión, que es cuando aparece el Ego/Yo, ya hay conciencia fenoménica en el sentido de que la experiencia ya es para *alguien*, el Ego/Yo no puede ser el sujeto de experiencia. Recordemos que en el contexto de este trabajo ese *para alguien* es un *para sí*, dado que el sujeto de experiencia es la conciencia pre-reflexiva en su auto-representacionalidad.

En este punto, la reflexión también nos lleva al último problema a tratar en este capítulo. Como se ha dicho, solo al nivel de la reflexión se establece la división sujeto/objeto, desde la cual se puede concebir la autoconciencia producto de la reflexión bajo el punto de vista del conocimiento, según el cual hay una distinción conocedor/conocido. A nivel pre-reflexivo, por el contrario, la conciencia no se caracteriza epistémicamente. Ahora bien, el problema surge porque en este mismo capítulo hemos argumentado que, para dar una explicación completa de la experiencia consciente, se debe

⁷⁵ Recordemos que por personalidad subjetiva designamos al carácter subjetivo de las experiencias conscientes.

dar cuenta de una polaridad sujeto-objeto. Entonces la idea es mostrar que lo que a primeras parece un problema, no lo es: la polaridad sujeto-objeto de la conciencia pre-reflexiva no es lo mismo que la división sujeto/objeto (que conduce a la distinción conocedor/conocido) típica de la reflexión. El punto es que la polaridad sujeto-objeto no se experimenta fenoménicamente como la distinción conocedor/conocido. Pues, mientras que el correlato fenoménico de la polaridad sujeto-objeto es la conciencia pre-reflexiva, el correlato fenoménico de la división sujeto/objeto es la *fenomenología cognitiva* propia de los estados epistémicos o cognitivos, que no es la implicada en la mayoría de los casos de conciencia pre-reflexiva. Esto puede verse en el uso relajado de la palabra ‘objeto’ de la idea de auto-intimación de la experiencia consciente: “decir que toda experiencia tiene una estructura sujeto-objeto en este sentido [polaridad sujeto-objeto] no es decir que toda experiencia necesariamente tiene una estructura sujeto-objeto fenomenológicamente hablando.” (Strawson 2011, p. 259). En este punto es necesario detenerse para darle un mayor detalle a la idea de fenomenología cognitiva y así poder argumentar de mejor forma el punto anterior.

La fenomenología cognitiva es la fenomenología particular de estados cognitivos como creer o pensar, donde no están presentes las cualidades sensoriales de la experiencia. Es decir, un estado cognitivo tendría un carácter fenoménico particular: habría algo que es cómo es para un sujeto de experiencia encontrarse en un determinado estado mental cognitivo. Sin embargo, esa modalidad fenoménica es no sensorial. Para el caso que estamos tratando, proponemos una fenomenología particular ligada a la reflexión.

La visión estándar con respecto a este tema en la literatura es una visión conservadora según la cual las fenomenologías típicamente asociadas a, primero, las modalidades sensoriales de los sentidos (visión, audición, olfato, gusto y tacto) y, segundo, a sensaciones corporales como el dolor, el hambre, sed, la picazón, entre otros, son las únicas que existen. Según la visión conservadora los pensamientos no tendrían un tipo de fenomenología no sensorial distintiva y, por tanto, serían conscientes solo en un sentido no fenoménico. También existe una versión débil de la visión conservadora, la cual dice que los pensamientos conscientes pueden tener carácter fenoménico de tipo sensorial. Es decir, la fenomenología asociada a un pensamiento no sería distintiva respecto a la fenomenología asociada a las modalidades sensoriales de los sentidos y/o sensaciones corporales.

Pero hoy en día existen visiones que, por el contrario, postulan la existencia de una fenomenología distintiva asociada a estados cognitivos. Es desde esta visión liberal que estableceremos que la polaridad sujeto-objeto no se experimenta fenoménicamente como la distinción conocedor/conocido, dado que en la reflexión sobre una experiencia no están presentes las cualidades sensoriales de esta última. Pero antes de mostrar lo anterior, debemos dar argumentos a favor de la realidad de la fenomenología cognitiva en tanto fenómeno no reducible a otro tipo de fenomenología. Para ello se presentarán dos argumentos: uno basado en la posibilidad lógica y el otro basado en la fenomenología. El argumento basado en la posibilidad lógica se presenta porque muestra que no es contradictorio pensar en la fenomenología cognitiva pero, dado el contexto en el que nos encontramos, el argumento basado en la fenomenología es el más importante ya que en éste se justificará la idea a mostrar.

El argumento basado en la posibilidad lógica de la fenomenología cognitiva es el llamado, por Kriegel (2015), *argumento de Zoe*. Antes de dar con el argumento es necesario clarificar que éste presupone un criterio de fijación de referencia para el concepto “fenoménico”. La referencia para el concepto “fenoménico” aplica para un estado mental respecto del cual es posible hablar de una brecha explicativa.⁷⁶ De manera formal: “Para cualquier propiedad *mental* F, F es una propiedad fenoménica si hay una apariencia racionalmente justificada de una brecha explicativa (...) entre F y propiedades físicas.” (Kriegel 2015, p. 51). Si existe un estado mental respecto del cual es posible hablar de una brecha explicativa, para una explicación en términos funcionales y/o fisicalistas de ese estado, entonces este estado mental es un estado mental fenoménicamente consciente. Teniendo en cuenta lo anterior, Kriegel busca definir la fenomenología cognitiva del siguiente modo: “Hay una propiedad mental no sensorial (...), tal que (i) hay una apariencia racionalmente justificada (...) de una distintiva (...) brecha explicativa entre ella y propiedades físicas, y (ii) no es reducible a una fenomenología perceptual, algedónica,⁷⁷ emocional y/o conativa.” (Kriegel 2015, p. 53). Y para ello utiliza el argumento de Zoe.

El argumento de Zoe pide imaginarnos *zombis parciales*, donde un zombi parcial es un tipo de zombi-de-filosofía⁷⁸ el cual carece de una específica experiencia consciente, a pesar de ser conductual, funcional y físicamente igual a cualquier ser humano. Por ejemplo, podríamos imaginarnos a Zoe como careciendo de la fenomenología particular asociada a la visión, luego a la audición y así sucesivamente hasta encontrarnos con un zombi sensorial. Zoe sería un zombi sensorial porque “[t]odos los sistemas sensoriales estarían similarmente (...) afectados, por lo que no producen ninguna fenomenología sensorial. No habría fenomenología visual, auditiva, olfativa, gustativa, táctil, ni propioceptiva.” (Kriegel 2015, p. 54). También es posible imaginar un zombi emocional (carecería de la fenomenología típicamente asociada a emociones) y un zombi algedónico (carecería de la fenomenología típicamente asociada al placer y al dolor). Pero al mismo tiempo existiría una gran cantidad de procesamiento sensorial subyacente que contribuye al funcionamiento mental general. Por lo tanto, “es perfectamente concebible una persona que no tiene la fenomenología sensorial pero considerable funcionamiento mental.” (Kriegel 2015, p. 54).

El experimento continúa imaginando ahora que Zoe es una persona con gran habilidad para las matemáticas.⁷⁹ Este punto es importante porque establecería que no

⁷⁶ Recordemos que por brecha explicativa (*explanatory gap*) debe entenderse “(...) que un sujeto puede tener un conocimiento completo y perfecto de los hechos físicos, un conocimiento completo y perfecto de los hechos fenoménicos, y aun así no estar en condiciones de conocer un conjunto más de hechos, a saber, los relativos a la relación entre el primero y el último. Dos elementos centrales de la brecha explicativa empiezan a destacar aquí. Una de ellas es la *falta de deducibilidad*: incluso un agente epistémico con un conocimiento completo de los hechos físicos y fenoménicos (y, presumiblemente, con las capacidades de razonamiento perfecto) sería incapaz de razonar para establecer los otros hechos. Un segundo elemento es la explicación de la razón subyacente a esa falta de deducibilidad: los hechos físicos acerca del cerebro son sobre *estructuras y funciones* (...), mientras que los hechos fenoménicos van esencialmente más allá de la estructuras y funciones.” (Kriegel 2015, p. 49).

⁷⁷ Relativo tanto al placer como al dolor.

⁷⁸ Recordar que por zombis-de-filosofía se entienden seres los cuales carecen de cualquier experiencia consciente a pesar de ser conductual, funcional y físicamente iguales a los humanos.

⁷⁹ Este punto resulta interesante porque la relación con las entidades matemáticas, y otras entidades abstractas, es en sí misma un buen argumento a favor para la fenomenología cognitiva. “Al mismo tiempo, puede haber algunas entidades abstractas que solo pueden estar relacionadas intencionalmente con estados cognitivos. Por

existe una contradicción en que una persona tenga una animada vida intelectual y que carezca de cualquier otro tipo de fenomenología (sensorial, emocional, algedónico). Si tenemos en cuenta que Zoe es un zombi sensorial, parece haber buenas razones para creer que en el momento en que Zoe se encuentra realizando ejercicios matemáticos solo hay fenomenológica cognitiva no reductible a cualquier otro tipo de fenomenología (sensorial, emocional, algedónica).

Además, podemos hacer notar cómo aparecería la brecha explicativa, lo cual nos permitirá decir que hay fenomenología cognitiva. Parece claro que si se explica solo de manera funcional y/o fisicalista el momento en que Zoe se encuentra tratando de resolver un problema de matemática, hay algo que queda de lado. Parece incompleto pensar que el momento de la solución es solo la fricción entre sí de miles y miles de neuronas siguiendo un programa dentro de un cráneo. Kriegel lo plantea de la siguiente manera:

“Imaginemos que un agente epistémico ideal construye una perfecta simulación de computadora de los razonamientos de Zoe. Esta no parece captar, por ejemplo, los diferentes niveles de alerta o vivacidad que caracterizan los diferentes episodios de Zoe de realización de cómo una prueba [matemática] debe ir. La simulación computacional *funcionaliza* los episodios relevantes, pero parece dejar algo fuera.” (Kriegel 2015, p. 58).

Si la referencia del concepto “fenoménico” está fijada de modo que exista una brecha explicativa entre un estado mental y las propiedades físicas y, por el argumento de Zoe, existen estados mentales cognitivos en los cuales hay una brecha explicativa, entonces hay estados mentales cognitivos fenoménicamente conscientes. Es decir, hay fenomenología cognitiva.

El argumento basado en la fenomenología es el argumento de la cognoscibilidad de primera-persona (*first-person knowability*) o cognoscibilidad inmediata del contenido (*immediate knowledge of content*).⁸⁰ Este argumento dice:

“(1) Es posible identificar inmediatamente los pensamientos conscientes ocurrientes de uno (equivalentemente (...): uno puede saber (...) *cuál* (...) pensamiento consciente ocurrente particular es); pero (2) esto no sería posible, identificar inmediatamente los pensamientos conscientes de uno, a menos que cada tipo de pensamiento consciente tenga una fenomenología (...) distintiva; así que (3) cada tipo de pensamiento consciente – (...) – tiene una fenomenología (...) distintiva.” (Pitt 2004, p. 8).

De manera más específica, Pitt dice que es posible que realicemos conscientemente, y de manera no inferencial, las siguientes tres tareas: distinguir entre nuestros estados mentales cognitivos fenoménicamente conscientes y otro tipo de estados mentales conscientes;

ejemplo, es plausible (aunque no incuestionable) que las entidades matemáticas no pueden ser sentidas. Uno no puede sentir que $2 + 2 = 4$, solo lo puede pensar. Del mismo modo para entidades morales: es imposible sentir la justicia, (...), solo se puede captar intelectualmente. Si esto es correcto, entonces la direccionalidad intencional de algunas entidades abstractas, tales como las matemáticas y/o morales, pueden al menos ser condición suficiente para que un estado mental sea cognitivo. (Kriegel 2015, p. 46).

⁸⁰ Kriegel (2015) y Pitt (2004) respectivamente.

distinguir entre distintos pensamientos conscientes ocurrentes; e identificar el contenido que tienen los pensamientos individualizándolos como el pensamiento que son. Es posible la realización de las tres tareas nombradas (pero aquí interesa principalmente la de distinguir entre nuestros estados mentales cognitivos fenoménicamente conscientes y otro tipo de estados mentales conscientes) porque tales estados mentales cognitivos poseen su propia fenomenología no reductible a cualquier otro tipo de fenomenología (sea sensorial, emocional o algedónica). Si no, ¿cómo podría explicarse, por ejemplo, que un sujeto sea capaz de distinguir entre un pensamiento y un dolor? Esto puede explicarse solo si el pensamiento posee una fenomenología distinta a la que posee el dolor. Difícilmente alguien que se encuentre en un estado mental cognitivo dice que es como si se encontrara en un estado mental algedónico. Dicho de otro modo, es posible distinguir entre nuestros estados mentales cognitivos fenoménicamente conscientes y otro tipo de estados mentales conscientes porque tales estados mentales cognitivos cumplirían con la siguiente condición: “Un sujeto S está (...) familiarizado con un estado mental consciente particular M (un pensamiento, una imagen, un sentimiento, una sensación, etc.) si S diferencia a M de su ambiente mental solamente sobre la base de la forma como M es experimentado por S, (...)” (Pitt 2004, pp. 9 - 10). En relación con el ejemplo, diríamos que S diferencia un pensamiento fenoménicamente consciente de un dolor solamente sobre la base de la forma como el pensamiento es experimentado por S. El pensamiento se experimenta de distinta forma de cómo se experimenta el dolor, y por eso se podría diferenciar.

Como se había dicho, es el argumento basado en la fenomenología el más importante aquí, ya que en éste se justificará la idea de que la polaridad sujeto-objeto no se experimenta fenoménicamente como la distinción conocedor/conocido (pues, en la reflexión sobre una experiencia no están presentes las cualidades sensoriales de ésta). Desde el argumento de la cognoscibilidad de primera-persona, o cognoscibilidad inmediata del contenido, recurriremos a la *forma* de un ejemplo de Sartre ya comentado anteriormente en otro contexto.⁸¹ Podemos imaginar que nos encontramos reflexionando sobre un dolor acaecido hace algún tiempo. Si en ese momento llega alguien y nos pregunta: “¿Qué te ocurre?”, será fácil responder al instante “Estoy reflexionando sobre un dolor que tuve”. Es posible entender el ejemplo anterior como un argumento a favor de la existencia de la fenomenología cognitiva. Esto es así porque si somos capaces de identificar inmediatamente que nos encontramos en un determinado estado mental cognitivo, como distinto a, por ejemplo, sentir actualmente un dolor, entonces esto sugiere que los estados mentales cognitivos tienen una fenomenología particular. Si no, no sería posible explicar que al momento en que se nos pregunte “¿Qué te ocurre?” respondamos “Estoy reflexionando sobre un dolor que tuve”, y no “Me duele”. La respuesta es indicativa de que el estado mental cognitivo tiene su propia fenomenología particular, que no es reducible a otro tipo de fenomenología. Es decir, hay algo que es cómo es para nosotros encontramos en un determinado estado mental cognitivo, pero sin que en la reflexión sobre la experiencia estén presentes las cualidades sensibles de ésta.

⁸¹ Sartre dice que al contar cigarros “[p]uedo muy bien no tener en absoluto conciencia posicional de contarlos. No me ‘conozco en cuanto contante’. (...) Y, sin embargo, (...), tengo una conciencia no tética de mi actividad aditiva. Si se me interroga, (...) responderé al instante: ‘Estoy contando’; y esta respuesta (...) ha transcurrido sin haber sido objeto de reflexión, (...)” (1993, pp. 22 - 23).

Por lo dicho aquí es relativamente sencillo ver, finalmente, cómo la polaridad sujeto-objeto es una condición para que se dé la distinción conocedor/conocido. Basta con tener en cuenta que la polaridad sujeto-objeto se manifiesta fenoménicamente como conciencia pre-reflexiva, y que la distinción conocedor/conocido es la manifestación fenoménica de la conciencia reflexiva. Por lo tanto, la relación entre la polaridad sujeto-objeto y la distinción conocedor/conocido es la misma relación que entre pre-reflexividad y reflexividad. Entonces, así como la pre-reflexividad es una condición necesaria de la reflexividad, la polaridad sujeto-objeto es una condición necesaria de la distinción conocedor/conocido. Si en la conciencia pre-reflexiva los estados mentales no se atienden téticamente pero tal conciencia es necesaria para la atención tética al momento de la reflexión, en el mismo sentido puede decirse que la polaridad sujeto-objeto, que no implica relación epistémica alguna, es necesaria para una posterior distinción epistémica conocedor/conocido.



Conclusión

El objetivo de este trabajo era mostrar que la mejor teoría, o explicación, de la conciencia fenoménica, y el tratamiento de los problemas que ésta implica, es la teoría auto-representacional de Sartre. Es por ello que en lo que sigue se darán a conocer de manera sintética los contenidos más relevantes del trabajo.

a) Las teorías de segundo orden explican la conciencia fenoménica en términos representacionales. La conciencia fenoménica es explicada como una relación entre dos niveles de estados mentales, un estado de orden inferior y un estado de orden superior, donde el estado de orden superior es acerca del estado de orden inferior. Como representación, el estado mental de segundo orden toma al estado mental de primer orden como su objeto haciendo al sujeto consciente de la ocurrencia en él mismo del estado mental de primer orden.

b) La posibilidad de una teoría auto-representacional está dada, en parte, por las ventajas explicativas de una teoría que entiende el estado de orden superior como intrínseco por sobre una teoría que entiende el estado de orden superior como extrínseco porque mostrar las ventajas explicativas de una teoría que entiende el estado de orden superior como intrínseco es, también, mostrar las ventajas explicativas de una teoría auto-representacional. Si la conciencia, lograda gracias al estado de orden superior, es intrínseca, entonces ésta se explicaría en términos auto-representacionales. El estado de orden superior es parte del mismo estado mental que hace consciente mediante la representación del estado de orden inferior de ese estado mental. La primera ventaja de una teoría intrínseca tiene que ver con que devela una falsa dicotomía. La falsa dicotomía está en que para una teoría extrínseca la conciencia o es intrínseca y no analizable o es extrínseca y analizable. Siendo que la conciencia es analizable, ésta sería extrínseca. Las conexiones anteriores no tienen por qué ser así, no se ve cómo se conecta lo no analizable con lo intrínseco. Es posible que exista una alternativa donde la conciencia es intrínseca y, a la vez, analizable. Esta posibilidad la da una teoría intrínseca, donde el estado de orden superior es parte de la estructura del estado mental consciente. La segunda ventaja de una teoría que entiende el estado de orden superior como intrínseco es que explica de manera más simple los estados mentales conscientes reflexivos que una teoría que entiende el estado de orden superior como extrínseco. La simplicidad está en que no hay agregación sino reorganización. Una teoría extrínseca explica la reflexión como la agregación de un estado mental de tercer orden que hace consciente así al estado mental de segundo orden mediante el cual una experiencia se vuelve consciente. En cambio, una teoría intrínseca, haciendo hincapié en la experiencia fenoménica de la introspección, explica la reflexión como la reorganización del foco de atención. Cuando uno introspecciona sus estados mentales lo que ocurre es que los componentes de la conciencia ya presentes se direccionan de diferente manera. La introspección cambia la conciencia periférica interna por una conciencia focal interna no agregando nada nuevo. La tercera ventaja es la apelación al sentido común porque parece muy plausible, dada la experiencia cotidiana desde el punto de vista fenoménico, que el estado de orden superior sea una propiedad intrínseca.

c) Siendo una teoría de segundo orden, la teoría auto-representacional dice que un estado mental es fenoménicamente consciente cuando éste se representa apropiadamente a sí mismo en virtud de ser un estado internamente diferenciado en partes. Uno de los puntos a destacar de la teoría auto-representacional es que, a diferencia de la versión estándar del problema de la regresión al infinito, postula que el estado de orden superior es consciente sin que ello implique problema alguno. Al ser la conciencia de los estados mentales intrínseca, los estados mentales se auto-representan, y al ser conscientes por lo tanto son representados por estados que son conscientes. Es importante hacer notar que a esta altura nos encontramos describiendo un estado mental consciente y no un estado mental consciente reflexivo, por lo tanto la conciencia interna es de tipo periférico.

d) La teoría auto-representacional de la conciencia postula que la relación entre el estado de orden inferior y el estado de orden superior (M_{\blacklozenge} y M^*) es interna, constitutiva del estado mental consciente. El estado de orden inferior y el estado de orden superior no son estados ontológicamente independientes el uno del otro sino que son partes del estado mental consciente. Debido al tipo de relación que se establece entre, ahora, las partes del estado mental consciente les corresponde la relación mereológica de un estado complejo de partes. Por ser un estado complejo de partes la relación que se establece entre éstas es esencial en el sentido de que es condición de existencia e identidad del estado mental consciente. Si la relación entre las partes cambia el estado complejo deja de existir.

e) Es importante clarificar qué tipo de relación establece el estado complejo de partes con la conciencia focal externa y la conciencia periférica interna. Es decir, cómo es la relación entre la mereología y la fenomenología de la conciencia. La relación se clarifica gracias a la distinción entre representación directa y representación indirecta. Puede ser que una representación directa de una parte de algo pueda representar indirectamente a todo ese algo. En el caso de la conciencia esto se logra cuando M^* representa a M_{\blacklozenge} y M_{\blacklozenge} establece una relación de parte con M . La relación de parte que se necesita para que M^* representando directamente a M_{\blacklozenge} represente indirectamente a M es la relación de un estado complejo de partes. M^* representa directamente a M_{\blacklozenge} e indirectamente a M en virtud de lo anterior. Entonces, si M^* representa indirectamente a M en virtud de estar representando directamente a M_{\blacklozenge} , la representación indirecta fenoménicamente se manifestaría como conciencia periférica interna y la representación directa fenoménicamente se manifestaría como conciencia focal externa.

f) Es relevante para este trabajo mostrar que la conciencia fenoménica equivale a la conciencia pre-reflexiva de tal modo que se acortan distancias entre la teoría auto-representacional y la fenomenología. Pues, esto permitirá luego entender a Sartre como un teórico auto-representacional. La conciencia fenoménica significa que hay algo que es cómo es para un sujeto tener una determinada experiencia, en el sentido de que el sujeto tiene que ser consciente de esa experiencia como suya. Lo cual implica que el estado mental consciente se da bajo su perspectiva. Es ese aspecto perspectival de la conciencia fenoménica el que permitirá mostrar que ésta es equivalente a la conciencia pre-reflexiva. La conciencia pre-reflexiva no se refiere al qué de las experiencias conscientes sino al cómo de éstas. El cómo se expresa en que la experiencia está implícitamente marcada como mi experiencia. El cómo, el aspecto perspectival, implica que la conciencia conlleva un cierto tipo de autoconciencia. Basta que sujeto sea fenoménicamente consciente de una

experiencia para que sea posible adscribirle la autoconciencia en cuestión. Con esto se establece la conexión directa con la conciencia fenoménica. Desde la teoría auto-representacional se considera que la conciencia conlleva cierto tipo de autoconciencia porque si no existiese la anterior no habría nada que es cómo es para un sujeto tener una determinada experiencia, y eso significaría que la experiencia no sería consciente. El tipo de autoconciencia presente en la conciencia de la experiencia tiene que ser mínima de modo el sujeto no es un espectador de sus experiencias, sus experiencias no son atendidas temáticamente como objetos de reflexión.

g) Otro punto de conexión con la teoría auto-representacional es que la fenomenología también critica la versión estándar del problema de la regresión al infinito, planteando un problema a la solución dada por las teorías de orden superior. Postular estados de orden superior que sean no-conscientes no explica nada. ¿Por qué la conjunción de un estado de segundo orden no-consciente con un estado de primer orden no-consciente daría como resultado la conciencia del estado de primer orden? Otro modo de criticar a la versión estándar es apelando a la evidencia fenoménica de la reportabilidad inmediata de los estados mentales conscientes, que implica que el estado de segundo orden es consciente. Solo de ese modo se explicaría por qué los sujetos pueden dar informes espontáneos de sus estados conscientes. Que el estado de segundo orden sea consciente no conlleva regresión alguna porque dado un estado mental consciente, que es internamente diferenciado, se tiene que el estado de segundo orden mediante el cual el estado mental se hace consciente es parte del propio estado mental consciente. El estado de segundo orden es consciente porque hace consciente el estado mental del que forma parte.

h) Todo lo anterior puede entenderse como preludeo para dar cuenta de la teoría de Sartre sobre la conciencia como una teoría auto-representacional. Característica fundamental de la teoría auto-representacional de Sartre es que la conciencia posee una estructura no-egológica dada las características generales que posee ésta (intencionalidad, su emergencia, espontaneidad, entre otras). El Ego/Yo no aparece como figurando en la experiencia humana ordinaria. Cuando hay conciencia de una experiencia, el sujeto de experiencia se encuentra tratando con tal experiencia y, por lo tanto, no hay necesidad de una intervención del Ego/Yo. La conciencia del sujeto está dirigida a la experiencia. La experiencia, fenomenológicamente hablando, no se experimenta como una manifestación que emerge desde un centro, polo y/o sustrato. Por eso se tiene que decir “hay una conciencia de x” en vez de decir “yo soy consciente de x” como indicativo de que hay conciencia de sí misma, de la experiencia misma, y no de un Ego/Yo. Al poseer la conciencia una estructura no-egológica es posible adscribirle la impersonalidad. Pero si la conciencia es impersonal tiene como consecuencia que es anónima. Es decir, las experiencias no serían para un sujeto de experiencia. Sin embargo, esto no es posible por lo que Sartre re-establece la personalidad de la conciencia. La personalidad, que es el carácter subjetivo de las experiencias conscientes, se lograría por la ipseidad de la conciencia, que consiste en que ésta existe para sí como presencia a sí. Es decir, una experiencia es para alguien o algo cuando esa experiencia es presencia a sí, o mejor dicho, cuando se refiere a sí misma. Con ello, se puede afirmar que la conciencia posee una estructura no-egológica y a su vez que la personalidad es una característica de la conciencia. Es posible establecer una relación entre personalidad y estructura no-egológica de la conciencia lo cual hace que para la personalidad de la conciencia se requiera a sí misma y no a un Ego/Yo.

i) La auto-representación, en Sartre, se explica desde la conciencia pre-reflexiva, que no es otra cosa que el estado mental consciente compuesto por la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional. En una primera instancia la conciencia, en tanto posicional, se encuentra dirigida a otro objeto que no es ella. Pero esto no basta para que haya conciencia fenoménica sino que es necesario a su vez que haya autoconciencia no-posicional de sí misma. La autoconciencia no-posicional, por lo tanto, pasaría a ser constitutiva de la conciencia posicional de un objeto, a tal punto que la conciencia posicional de un objeto no puede darse sin la autoconciencia no-posicional por la que un estado mental es fenoménicamente consciente. Aunque la conciencia pre-reflexiva sea un compuesto, eso no significa que sea un compuesto de dos estados mentales distintos, es decir, eso no significa que la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional sean dos conciencias distintas. Solo hay una conciencia que se experimenta como una complejidad dual: a la vez que es conciencia posicional se percata de sí misma, mediante la autoconciencia no-posicional, en un único acto. La conciencia pre-reflexiva es un estado mental consciente internamente diferenciado, con lo cual la autoconciencia no-posicional es intrínseca a ella. En tanto la conciencia tética de un objeto no puede darse sin la autoconciencia no-posicional puede decirse que la conciencia pre-reflexiva está referida a sí misma. Es decir, la conciencia pre-reflexiva es auto-representacional porque mediante la autoconciencia no-posicional está referida a sí misma. Dado lo anterior, es posible entender a la conciencia pre-reflexiva como un estado complejo de partes. Estando la conciencia pre-reflexiva compuesta por la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional, éstas se encuentran relacionadas de una manera esencial, tal que la relación es la condición de existencia e identidad de la conciencia pre-reflexiva.

j) El carácter subjetivo de los estados mentales debe entenderse en términos de autoconciencia no-posicional. El carácter subjetivo de los estados mentales se logra porque la autoconciencia no-posicional representa la conciencia pre-reflexiva por representar la conciencia posicional. Si la autoconciencia no-posicional es la conciencia implícita que acompaña a toda conciencia posicional, entonces el carácter subjetivo de la conciencia se manifestaría fenomenológicamente como conciencia implícita. De manera más precisa, gracias a la relación mereológica de estado complejo de partes, así como la distinción entre representación directa y representación indirecta, se puede sostener que la conciencia pre-reflexiva se representa indirectamente a sí misma mediante la autoconciencia no-posicional en la medida en que ésta representa directamente la conciencia posicional. La conciencia implícita sería el correlato fenomenológico de la representación indirecta.

k) Uno de los principales aportes de Sartre a la discusión sobre las teorías de la conciencia es que la conciencia pre-reflexiva, al entenderse como auto-intimación, integraría y superaría tanto el aspecto brentaniano de la teoría auto-representacional como las críticas desde la fenomenología a éste. El aspecto brentaniano refiere a que el carácter subjetivo de la experiencia se da en términos objetuales porque el propio estado mental consciente se toma a sí mismo como objeto secundario. Esto significa que se da en términos de un objeto para un sujeto, lo cual implica que en la conciencia misma se introduce una relación de tipo epistémico. Para el aspecto brentaniano de la teoría auto-representacional negar la relación epistémica entre el sujeto y su experiencia es negar el carácter subjetivo de la conciencia fenoménica. Sin embargo, para la fenomenología, incluyendo a Sartre, es un error introducir una relación de tipo epistémico en la conciencia

misma: no se condice con el cómo es que se da realmente la conciencia fenoménica. A esta altura no hay una distinción entre sujeto y objeto o, mejor dicho, desde un punto de vista epistémico no hay una distinción entre conocedor y conocido. El carácter subjetivo de la experiencia no es una conciencia temática que haga que el sujeto esté confrontado a la experiencia como un objeto. Ahora bien, por la auto-intimación se llegaría a una integración y superación: al considerar que toda conciencia contiene la conciencia de sí enteramente dentro de sí se establece que en la conciencia hay intencionalidad de sí misma. Lo cual quiere decir que, en algún sentido, la conciencia se toma a sí misma como objeto. Pero la conciencia se toma a sí misma como objeto según un uso relajado de la palabra 'objeto'. No se toma a sí misma como objeto intencional en forma temática. Entonces la auto-intimación se encuentra en concordancia con las descripciones que realiza la tradición fenomenológica del carácter subjetivo de los estados mentales conscientes. Es el uso relajado de la palabra 'objeto' lo que permite integrar y superar el aspecto brentiano de la teoría auto-representacional y las críticas desde la fenomenología a éste. El primero es integrado en tanto que se acepta que hay un sentido en el cual se puede hablar de objeto. Integra las críticas al primero porque no hay contradicción con la fenomenología de la conciencia. Se trata de una superación porque es posible hablar de objeto (mediante un uso relajado de la palabra 'objeto') sin que el carácter subjetivo sea objetivado. No se introduce una relación de tipo epistémico en la conciencia porque no se hace referencia al objeto que aparece en la división sujeto/objeto propia de la reflexión.

1) Bajo la idea de subjetividad mínima, otro aporte de Sartre a la discusión sobre las teorías de la conciencia, es posible distinguir entre un Ego/Yo y un sujeto de experiencia. Ya habíamos establecido que es posible establecer una diferencia entre el Ego/Yo y la personalidad de la conciencia pre-reflexiva. En tanto una experiencia es para alguien o algo, la personalidad se logra porque la conciencia pre-reflexiva es capaz de referirse a sí misma. La idea de subjetividad mínima le da un mayor contenido a esa referencia a sí misma de la conciencia pre-reflexiva porque añade la idea de que, dada tal auto-referencia, la experiencia se toma a sí misma como sujeto de experiencia. Entonces, hay una identidad entre una experiencia y el sujeto de esa experiencia. Específicamente, la referencia a sí misma se logra porque toda conciencia pre-reflexiva, toda experiencia consciente, es autoconciencia no-posicional de sí misma, y ésta forma parte de esa misma experiencia. Entonces, el sujeto de experiencia es la autoconciencia no-posicional. Cuando en la conciencia hay algo que es cómo es ser para alguien o algo, ese algo o alguien es la autoconciencia no-posicional. Pero, al ser la conciencia pre-reflexiva entendida como un estado complejo de partes ahora puede entenderse como una unidad fuerte. Como unidad fuerte, la conciencia pre-reflexiva no puede existir sin que la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional, que son sus partes, se encuentren en la relación adecuada de representación. A esta altura es fácil poder aplicar la tesis de la composición como identidad a la conciencia pre-reflexiva. La conciencia pre-reflexiva es idéntica a la autoconciencia no-posicional y a la conciencia posicional tomadas colectivamente, no distributivamente. Lo cual quiere decir que la conciencia pre-reflexiva es la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional (o la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional son la conciencia pre-reflexiva). De manera más precisa podemos decir que los términos 'autoconciencia no-posicional, conciencia posicional' y 'conciencia pre-reflexiva' seleccionan la misma porción de realidad. Al seleccionar la misma porción de realidad la conciencia pre-reflexiva y la autoconciencia no-posicional (es decir, una experiencia y su

sujeto), no pueden existir aparte una de la otra. Si existe la conciencia pre-reflexiva entonces existe la autoconciencia no-posicional porque es su sujeto de experiencia (y la experiencia no puede darse sin sujeto de experiencia). La real existencia de la conciencia pre-reflexiva es la misma que la real existencia de la autoconciencia no-posicional. Lo cual significa, además, que solo se les puede aplicar una distinción conceptual, no una distinción real. Entonces, el sujeto de experiencia (es decir, la autoconciencia no-posicional) no es realmente distinto sino idéntico a la experiencia consciente (es decir, la conciencia pre-reflexiva). Con esto se puede plantear finalmente que la tesis de la identidad experiencia/experienciante es aplicable a la conciencia pre-reflexiva. Este es el pleno contenido de la idea de subjetividad mínima aplicable a la conciencia pre-reflexiva.

m) Se estableció que el uso relajado de la palabra ‘objeto’ no introduce una relación epistémica en ésta porque no se habla de objeto en el sentido que aparece en la división sujeto/objeto propia de la reflexión. Del mismo modo mediante la idea de subjetividad mínima no se introduce una relación epistémica en la conciencia porque no se habla de sujeto en el sentido que aparece en la división sujeto/objeto propia de la reflexión. De hecho, la subjetividad mínima no se experimenta fenoménicamente como el sujeto de la división sujeto/objeto. El correlato fenoménico de la primera es la conciencia pre-reflexiva, mientras que el correlato fenoménico de la segunda es la *fenomenología cognitiva* propia de un estado reflexivo.



Bibliografía

- Acero, J. J. (2007). “Teorías del Contenido Mental”. En Broncano, F. (ed.), *La Mente Humana*, 175 - 206. Madrid: Editorial Trotta.
- Álvarez González, E. (2008). “La Cuestión del Sujeto en la Fenomenología Existencial de Jean Paul Sartre”. *Estud. Filos* 38: 9 - 45.
- Barnes, H. (1992a). “Key to Special Terminology”. En Sartre, J-P., *Being and Nothingness*, 628 - 634. New York: Washington Square Pres.
- _____ (1992b). “Translator’s Introduction”- En Sartre, J-P., *Being and Nothingness*, viii - xliii. New York: Washington Square Pres.
- Bermúdez, J. L. (1998). *The Paradox of Self-Consciousness*. Cambridge: A Bradford Book The MIT Press.
- Blackmore, S. (2005). *Consciousness. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Brentano, F. (1926). *Psicología*. Madrid: Revista de Occidente.
- _____ (2009). *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routhledge.
- Brogaard, B. (2012). “Are conscious states conscious in virtue of representing themselves? On Uriah Kriegel’s Subjective consciousness: a self-representational theory”, *Philosophical Studies* 159 (3): 467 - 474.
- Carruthers, P. (2007). “High-Order Theories of Consciousness”. En Velmans, M., y Schneider, S. (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, 277 – 286. Oxford: Blackwell Publishing.
- Caston, V. (2002). “Aristotle on Consciousness”. *Mind* 111 (444): 751 - 815.
- Catalano, J. S. (1985). *A Commentary on Jean-Paul Sartre’s “Being and Nothingness”*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cavanna, A. E., y Nani, A. (2014). *Consciousness. Theories in Neuroscience and Philosophy of Mind*. Heidelberg: Springer.
- Chalmers, D. (2007a). “Naturalistic Dualism”. En Velmans, M., y Schneider, S. (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, 359 - 368. Oxford: Blackwell Publishing.
- _____ (2007b). “The Hard Problem of Consciousness”. En Velmans, M., y Schneider, S. (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, 225 – 235. Oxford: Blackwell Publishing.
- _____ (2010a). “Consciousness and its Place in Nature”. En Chalmers, D. (ed.), *The Character of Consciousness*, 103 - 139. Oxford: Oxford University Press.
- _____ (2010b). “What is a Neural Correlate of Consciousness”. En Chalmers, D. (ed.), *The Character of Consciousness*, 59 - 90. Oxford: Oxford University Press.
- Cotnoir, A. J. (2014). “Composition as Identity: Framing the Debate”. En Cotnoir, A. J., y Baxter, D. L. M., (eds.), *Composition as Identity*, 3 - 23. Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, R. (2002). *Los Principios de la Filosofía*. Barcelona: RBA Coleccionables.
- _____ (2006). *Meditations, Objections, and Replies*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc..
- _____ (2010). *Discurso del Método. Las Pasiones del Alma. Meditaciones Metafísicas*. Buenos Aires: Aguilar.
- Dretske, F. (1995). *Naturalizing the Mind*. Cambridge/London: A Bradford Book The MIT Press.

- Frege, G. (1998). *Ensayos de Semántica y Filosofía de la Lógica*. Madrid: Tecnos.
- Gallagher, S. (2007). "Phenomenological Approaches to Consciousness". En Velmans, M., y Schneider, S. (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*, 686 - 696. Oxford: Blackwell Publishing.
- Gallagher, S., y Zahavi, D. (2013). *La Mente Fenomenológica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gallagher, S., y Zahavi, D. (2014). "Phenomenological Approaches to Self-Consciousness". Stanford Encyclopedia of Philosophy. [fecha de consulta: 12 julio 2016]. Disponible en: <<http://plato.stanford.edu/entries/self-consciousness-phenomenological/>>.
- Gennaro, R. (1996). *Consciousness and Self-Consciousness. A Defense of the Higher-Order Thought Theory of Consciousness*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- _____ (2002). "Jean-Paul Sartre and the HOT Theory of Consciousness". *Canadian Journal of Philosophy* 32 (3): 293 - 330.
- _____ (2004). "Higher-Order Theories of Consciousness: An Overview". En Gennaro, R. (ed.), *High-Order Theories of Consciousness. An Anthology*, 1 - 13. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- _____ (2008). "Representationalism, Peripheral Awareness, and the Transparency of Experience". *Philosophical Studies* 139: 39 - 56.
- _____ (2012). *The Consciousness Paradox. Consciousness, Concepts, and High-Order Thoughts*. Cambridge/London: A Bradford Book The MIT Press.
- Grünbaum, T. y Zahavi, D. (2013). "Varieties of Self-Awareness". En Davies, M., Fulford, K. W. M., Gipps, R. G. T., Graham, G., Sadler, J. Z., y Stanghellini, G. (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, 221 - 239. Oxford: Oxford University Press.
- Gurwitsch, A. (2009). "A Non-Egological Conception of Consciousness". En Kersten, F. (ed.), *The Collected Work of Aron Gurwitsch (1901 – 1973). Volumen II. Studies in Phenomenology and Psychology*, 319 - 334. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones Cartesianas*. México D.F.: FCE.
- _____ (2006). *Investigaciones Lógicas I*. Madrid: Alianza Editorial.
- Janzen, G. (2008). *The Reflexive Nature of Consciousness*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Kant, I. (1970). *Philosophical Correspondence 1759-1799*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____ (2011). *Crítica de la Razón Pura*. México D.F.: Taurus.
- Kenevan, P. B. (1981). "Self-Consciousness and the Ego in the Philosophy of Sartre". En Schilpp, P.A. (ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, 197 - 210. Illinois: Open Court.
- Kim, J. (1993). "Psychophysical Supervenience". En Kim, J. (ed.), *Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays*, 175 - 193. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kriegel, U. (2003). "Consciousness, Higher-Order Content, and the Individuation of Vehicles". *Synthese* 134: 477 - 504.

- _____ (2004). "Consciousness and Self-Consciousness". *Monist* 87: 182 - 205.
- _____ (2006). "The Same-Order Monitoring Theory of Consciousness". En Kriegel, U. y Williford, K. (eds.), *Self-Representational Approaches to Consciousness*, 143 - 170. Cambridge/London: A Bradford Book The MIT Press.
- _____ (2007a). "A Cross-Order Integration Hypothesis for the Neural Correlate of Consciousness". *Consciousness and Cognition* 16: 897 - 912.
- _____ (2007b). "Philosophical Theories of Consciousness: Contemporary Western Perspectives". En Moscovitch, M., Thompson, E., y Zelano, P. D. (eds.), *The Cambridge Handbook of Consciousness*, 35 - 66. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2009a). "Self-Representationalism and Phenomenology", *Philosophical Studies* 143: 357 - 381.
- _____ (2009b). *Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory*. New York: Oxford University Press.
- _____ (2015). *The Varieties of Consciousness*. New York: Oxford University Press.
- Kriegel, U. y Williford, K. (2006). "Introduction". En Kriegel, U. y Williford, K. (eds.), *Self-Representational Approaches to Consciousness*, 1 - 8. Cambridge/London: A Bradford Book The MIT Press.
- Kriegel, U. y Zahavi, D. (2016). "For-Me-Ness: What it is and What it is not". En Dahlstrom, D. A., Elpidorou, A. y Hopp, W. (eds.), *Philosophy of Mind and Phenomenology. Conceptual and Empirical Approaches*, 36 - 53. New York: Routledge.
- Kripke, S. (2005). *El Nombrar y la Necesidad*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Liz, M. (2007). "Causalidad y Contenido Mental". En Broncano, F. (ed.), *La Mente Humana*, 207 - 243. Madrid: Editorial Trotta.
- Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. México D.F.: FCE.
- Martin, C. B. (2003). "Power for Realist". En Bacon, J., Campbell, K., y Reinhardt, L. (eds.), *Ontology, Causality and Mind. Essays in Honour of D. M. Armstrong*, 175 - 194. Cambridge: Cambridge University Press.
- Monnin, N. (2005). "Del elogio a la crítica. Jean-Paul Sartre y Husserl". En López, M. J., y Santos Herceg, J. (comp.), *La fenomenología y sus herejías*, 113 - 142. Santiago: Universidad Alberto Hurtado.
- Nagel, T. (2003). "¿Cómo es ser un murciélago?". En Ezcurdia, M., y Hansberg, O. (comps.), *La Naturaleza de la Experiencia. Volumen I: Sensaciones*, 45 - 63. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Parnas, J. y Sass, L. (2003). "The Structure of Self-Consciousness in Schizophrenia". En Gallagher, S. (ed.), *The Oxford Handbook of the Self*, 521 - 546. Oxford: Oxford University Press.
- Pérez Soto, C. (1998). *Sobre un Concepto Histórico de Ciencia. De la Epistemología Actual a la Dialéctica*. Santiago: Editorial LOM.
- _____ (2012). *Una Nueva Antipsiquiatría. Crítica y Conocimiento de las Técnicas de Control Psiquiátrico*. Santiago: Editorial LOM.

- Pitt, D. (2004). "The Phenomenology of Cognition, or, What is it Like to Think that P?". *Philosophy and Phenomenological Research* 69 (1): 1 - 36.
- Priest, S. (2000). *The Subject in Question. Sartre's Critique of Husserl in The Transcendence of the Ego*. London/New York: Routledge.
- Putnam, H. (1984). "El significado de "significado"". *Teorema XIV* (3 - 4): 345 - 405.
- Rodríguez Sánchez, A. (1980). "La fundamentación de la noción de conciencia en Sartre". *Anales del seminario de metafísica XV*: 55 - 77.
- Rodríguez, E. (2008). "Ideas para Naturalizar el Estudio de la Conciencia", En Cornejo, C., y Kronmüller, E. (eds.), *Ciencias de la Mente. Aproximaciones desde Latinoamérica*, 301 - 324. Santiago: J.C. Editor.
- Rosenthal, D. (1997). "A Theory of Consciousness". En Block, N., Flanagan, O., y Güzeldere, G. (eds.), *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, 729 - 753. Cambridge/London: A Bradford Book The MIT Press.
- _____ (2005a). "The Independence of Consciousness and Sensory Quality". En Rosenthal, D. (ed.), *Consciousness and Mind*, 135 - 148. Oxford: Clarendon Press.
- _____ (2005b). "Two Concepts of Consciousness". En Rosenthal, D. (ed.), *Consciousness and Mind*, 21 - 45. Oxford: Clarendon Press.
- Rowlands, M. (2011). "Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness". *Topoi* 30: 175 - 180.
- Saharaie, A., Weiskrantz, L., Barbur, J. L., Simmons, A., Williams, S. C. R., & Brammer, M. J. (1997). "Pattern of neuronal activity associated with conscious and unconscious processing of visual signals". *Proceedings of the National Academy of Science USA* 94: 9406-9411.
- Sanfélix, Vicente. (2003). *Mente y Conocimiento*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Sanguineti, J.J. (2014). *Neurociencia y Filosofía del Hombre*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Sartre, J.-P. (1967). "Consciousness of Self and Knowledge of Self," En Lawrence N., y O'Connor D. (eds.), *Readings in Existential Phenomenology*, 113 - 142. New Jersey: Prentice-Hall.
- _____ (1968). *La trascendencia del Ego*. Buenos Aires: Ediciones Calden.
- _____ (1976). *Lo Imaginario. Psicología Fenomenológica de la Imaginación*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- _____ (1993). *El Ser y la Nada*. Barcelona: Altaya.
- Sebastián, M. Á. (2012a). "Experimental Awareness: Do You Prefer "It" To "Me"?" *Philosophical Topics* 40 (2): 155 - 177.
- _____ (2012b). "Uriah Kriegel Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory". *Disputatio IV* (32): 413 - 417.
- Sider, T. (2007). "Parthood". *Philosophical Review* 116 (1): 51 - 91.
- Spinoza, B. (2009). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Strawson, G. (1997). *La Realidad Mental*. Barcelona: Editorial Prensa Ibérica.
- _____ (1999). "The Self and the SESMET". *Journal of Consciousness Studies* 6 (4): 99 - 135.
- _____ (2002). "The Self". En Gallagher, S., y Shear, J. (eds.), *Models of the Self*, 1 - 24. Exeter: Imprint Academic.

- _____ (2008a). "Intencionalidad Real 3 (Por qué la Intencionalidad Entraña Conciencia)". *Teorema* XXVII (3): 35 - 68.
- _____ (2008b). "The Identity of the Categorical and the Dispositional". *Analysis* 68 (4): 271 - 282.
- _____ (2008c). "What is the Relation Between an Experience, the Subject of the Experience, and the Content of the Experience?". En Strawson, G., *Real Materialism*, 151 - 187. Oxford: Oxford University Press.
- _____ (2010a). "Fundamental Singleness: How to Turn the 2nd Paralogism into a Valid Argument". En Basile, P., Kiverstein, J., y Phemister, P. D. (eds.), *The Metaphysics of Consciousness. Royal Institute of Philosophy Supplement*: 67, 61 - 92. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2010b). *Mental Reality*. Cambridge/London: A Bradford Book The MIT Press.
- _____ (2011). "The Minimal Subject". En Gallagher, S. (ed.), *The Oxford Handbook of the Self*, 253 - 278. Oxford: Oxford University Press.
- _____ (2015). "Self-intimation". *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 14 (1): 1 - 31.
- Tandon, A. (1998). "Sartre's Non-Egological Conception of Consciousness". *Indian Philosophical Quarterly* XXV (4): 467 - 476.
- Thompson, E. y Zahavi, D. (2007). "Philosophical Issues: Phenomenology". En Moscovitch, M., Thompson, E., y Zelano, P. D. (eds.), *The Cambridge Handbook of Consciousness*, 67 - 87. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Gulick, R. (2012). "Subjective consciousness and self-representing". *Philosophical Studies* 159: 457 - 465.
- Villanueva, E. (2007). "Conciencia". En Broncano, F. (ed.), *La Mente Humana*, 385 - 400. Madrid: Editorial Trotta.
- Wallace, M. (2011). "Composition as Identity: Part 1". *Philosophy Compass* 6 (11): 804 - 816.
- Weisberg, J. (2014). *Consciousness*. Cambridge: Polity Press.
- Wider, K. (1989). "Through the Looking Glass: Sartre on Knowledge and the Pre-reflective Cogito". *Man and World* 22: 329 - 343.
- _____ (1997). *The Bodily Nature of Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Williford, K. (2006). "The Self-Representational Structure of Consciousness". En Kriegel, U. y Williford, K. (eds.), *Self-Representational Approaches to Consciousness*, 111 - 142. Cambridge/London: A Bradford Book The MIT Press.
- _____ (2011). "Pre-Reflective Self-Consciousness and the Autobiographical Ego". En Webber, J. (ed.), *Reading Sartre. On Phenomenology and Existentialism*, 195 - 210. London/New York: Routledge.
- _____ (2015) "Representationalisms, Subjective Character, and Self-Acquaintance". En Metzinger, T. y Windt, J. (eds.), *Open MIND*, 1 - 27. Frankfurt am Main: MIND group.
- Wittgenstein, L. (2003). *Los Cuadernos Azul y Marrón*. Madrid: Tecnos.

- Zahavi, D. (2000). "Self and Consciousness". En Zahavi, D. (ed.), *Exploring the Self. Philosophical and Psychopathological Perspectives on Self-Experience*, 55 - 74. Oxford: Oxford University Press.
- _____ (2002). "First-Person Thoughts and Embodied Self-Awareness: Some reflections on the relation between recent analytical philosophy and phenomenology". *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1: 07 - 26.
- _____ (2004). "Back to Brentano?". *Journal of Consciousness Studies* 11 (10 - 11): 66 - 87.
- _____ (2005). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge/London: A Bradford Book The MIT Press.
- _____ (2006). "Thinking about (Self-)Consciousness: Phenomenological Perspectives". En Kriegel, U. y Williford, K. (eds.), *Self-Representational Approaches to Consciousness*, 273 - 295. Cambridge/London: A Bradford Book The MIT Press.

