

**La conciencia como puente temático
entre la fenomenología y la filosofía
analítica**

**Consciousness as a thematic bridge between phe-
nomenology and analytical philosophy**

Esteban Diego Ortiz Medina
IIF-SADAF, Argentina^φ
edeoeme@gmail.com



Recepción: 28-08-2017 **Aceptación:** 11-12-2017

Resumen: Usualmente la relación entre la fenomenología, como parte de la llamada filosofía continental, y la filosofía analítica se muestra como un conflicto. Pero esto no tiene por qué ser así. Ese es el motivo de este trabajo. Para ello se trazará un puente temático, que acorte las distancias, entre la fenomenología y la filosofía analítica. Aquel puente serán las reflexiones sobre la conciencia por parte de las teorías de orden superior, en general, y la teoría auto-representacional, en específico, como representantes de la filosofía analítica, y la fenomenología. De ese modo se mostrará que filosofías que, a primeras, se muestran como en conflicto pueden ser reconciliadas pues sus abordajes sobre un tema son similares. Lo anterior se logrará a través de una afirmación, una negación y una corrección.

Palabras clave: filosofía analítica – fenomenología – teorías de orden superior – teorías auto-representacionales – conciencia pre-reflexiva – conciencia fenoménica

Abstract: Usually the relation between phenomenology, as part of so-called continental philosophy, and analytic philosophy is shown as a conflict. But this does not have to be like this. That is the reason for this work. To do this, a thematic bridge will be drawn, bridging the gap between phenomenology and analytic philosophy. That bridge will be the reflections on consciousness by higher order theories in general and self-representational theory, specifically, as representatives of analytic philosophy, and phenomenology. In this way it will be shown that philosophies that at first appear as conflicting can be rec-

^φ Licenciado en Educación, Universidad de Concepción. Profesor de Filosofía, Universidad de Concepción. Magister en Filosofía, Universidad de Concepción. Becario CONICET. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF) de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF).

onciled because their approaches on a theme are similar. The above will be achieved through an affirmation, a negation and a correction.

Keywords: Analytic philosophy – phenomenology – higher-order theories – self-representational theories – phenomenal consciousness – pre-reflective consciousness

1. Introducción

Usualmente la relación entre la fenomenología, como parte de la llamada filosofía continental, y la filosofía analítica se muestra como un conflicto (véase: Sáez, 2002). Pero esto no tiene por qué ser así. Ese es el motivo de este trabajo. Para ello se trazará un puente temático, que acorte las distancias, entre la fenomenología y la filosofía analítica. Aquel puente serán las reflexiones sobre la conciencia por parte de las teorías de orden superior, en general, y la teoría auto-representacional, en específico, como representantes de la filosofía analítica, y la fenomenología.¹ De ese modo se mostrará que filosofías que, a primeras, se muestran como en conflicto pueden ser reconciliadas pues sus abordajes sobre un tema son similares. Lo anterior se logrará a través de una afirmación, una negación y una corrección.

Como afirmación, la idea es poder mostrar que la conciencia fenoménica (concepto típico de las teorías de orden superior y auto-representacional) es *equivalente* a la conciencia pre-reflexiva (concepto típico de la fenome-

1.- Según las teorías de orden superior, la respuesta a la pregunta ¿cuál es la diferencia entre un estado mental consciente y un estado mental no-consciente?, es que un estado mental es consciente cuando un sujeto está debidamente consciente de encontrarse en ese estado mental. Y aquello se logra porque habría un estado mental que no sería en sí mismo consciente. Es por esto que tendría que haber un estado mental, una representación acerca de ese estado mental (y por eso de segundo orden), que haría al sujeto consciente de la ocurrencia en él mismo de ese estado. 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. Las teorías auto-representacionales de la conciencia genéricamente se definen 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♦.” (Kriegel 2006: 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. Con lo cual la conciencia de un estado mental es parte de ese estado mental. De modo que toda conciencia es autoconciencia de sí.

nología).

Como negación, se presentarán dos críticas que realiza 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. En lo referente a la primera crítica, las teorías de orden superior establecen que el carácter subjetivo de la conciencia fenoménica es una relación extrínseca. En cambio, para la fenomenología el carácter subjetivo es una relación intrínseca. En lo referente a la segunda crítica, es el carácter objetivante de la teoría auto-representacional lo que se critica. Ambas críticas apuntan a la 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 son equivalentes.

Como corrección, frente a la primera crítica se hará una salvedad bibliográfica, la cual, en términos generales, consiste en que no todas las teorías de orden superior son extrínsecas, nuevos teóricos han desarrollado teorías de orden superior intrínsecas.² Por lo tanto, no todas las críticas fenomenológicas pueden ser aplicadas, sin más, a las teorías de orden superior como si fuesen un bloque unitario. Frente a la segunda crítica se mostrará un modo alternativo de construcción del carácter subjetivo. Que sería la auto-intimación (*self-intimation*).³ La auto-intimación respeta la descripción fenomenológica sin dejar de lado las descripciones de la filosofía analítica.

2. Afirmación⁴

Para mostrar que la conciencia fenoménica es *equivalente* a la conciencia pre-reflexiva, es necesario mostrar en qué consiste la primera pues es un aspecto específico de ésta el que permitirá mostrar la equivalencia. La conciencia fenoménica es el aspecto subjetivo de la experiencia, en el sentido expuesto por Thomas Nagel en *¿Cómo es ser un murciélago?*:“(…), 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: 46). 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*?” (2007: 227) o

2.- Por ahora no se definirá lo que es una teoría de la conciencia extrínseca e intrínseca pues no afecta al desarrollo del trabajo. Sí serán definidas, en el apartado 3), cuando sea importante para el desarrollo del trabajo.

3.- La auto-intimación significa que “toda conciencia incluye (*comport*) conciencia de sí misma” (Strawson 2015: 11). Strawson 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”.

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

“¿[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?” (2007: 228). Es decir, la conciencia fenoménica, en general, o más específicamente el carácter subjetivo de los estados mentales conscientes 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); 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: 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: 10).

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.

Como se dijo, 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.

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: 228). Y tampoco es un “yo-quale” (Kriegel y Zahavi 2016: 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: 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: 228).⁵ 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

5.- 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*.

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: 70). Los fenómenos aparecen en primera persona.

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” (2007: 76). “(...), 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: 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 porque ser consciente no es solo ser consciente de un objeto, también significa ser consciente, al mismo tiempo, de sí mismo. Desde luego, el tipo de autoconciencia presente en la conciencia de las experiencias tiene que ser mínima. A este nivel de autoconciencia no soy un espectador de mis experiencias, pues mis experiencias no son atendidas temáticamente. Esto es así porque el aspecto perspectival de la experiencia consistente en ser para un sujeto de experiencia ocurre de manera no mediada, implícita, involuntaria y espontánea.

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 la fenomenología 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.

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: 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”. (Thompson y Zahavi 2007: 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 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: 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: 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: 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: 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 en la conciencia pre-reflexiva, que es su base categorial.

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: 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: 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, es ubicuo, es involuntario y es posible realizarlo sin esfuerzo.⁶ 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 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

6.- 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: 532).

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, la conciencia pre-reflexiva se relaciona con ésta porque, dado que una experiencia se da a un sujeto de 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*.⁷ Entonces, si un sujeto “ve a su amigo, no puede

7.- 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

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.

3. Negación

Intrínseco/extrínseco

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.⁸

Rosenthal, como representante las teorías de orden superior, establece que es mejor pensar a la conciencia como extrínseca porque si ésta fuese una propiedad intrínseca no existiría la posibilidad de análisis teórico. Esto sería

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, 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: 100 - 101).

8.- 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.

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: 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: 736). La posibilidad de análisis teórico, para Rosenthal, está dada por 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: 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.

La fenomenología niega que la conciencia presente en la experiencia consciente sea extrínseca. Es a esta altura nos referiremos a Sartre. 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: 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: 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: 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 de orden inferior: "sin la cognición de orden superior, el estado mental, por ejemplo escuchar música o contar cigarrillos, sería no-consciente." (Gallager 2007: 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, 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: este problema conduce a que tales teorías deban postular, para evitar la regresión al infinito, que el estado de orden superior, mediante el cual uno es consciente del estado de orden inferior, además de extrínseco, 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 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. Recurri-

mos a Sartre mediante el siguiente ejemplo clarificador: 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: 22 - 23). De similar manera Janzen dice:

(...) 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: 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: 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: 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: 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: 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: 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: 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: 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: 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 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: 21).⁹

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.

9.- Cursivas mías.

Crítica al aspecto objetivante

La siguiente parte de este apartado es la crítica al aspecto objetivante de la teoría auto-representacional que realiza la fenomenología. La teoría auto-representacional 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 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: 105). También agrega, 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: 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. 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: 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: 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.

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: 80). La distinción entre sujeto y objeto es “una distinción entre lo que aparece y a quien le aparece” (Zahavi 2004: 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: 330). Para la fenomenología, la conciencia de una experi-

encia, 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: 336). Esta “(...) es una razón de por qué [la construcción objetual] es singularmente inadecuada como modelo para la comprensión [del carácter subjetivo].” (Zahavi 2004: 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: 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: 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: 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: 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 el aspecto objetivante de la teoría auto-representacional, se tiene por conclusión algo muy extraño, a saber: que “constantemente estaríamos objetivando nuestras propias experiencias.” (Zahavi 2004: 81). Pero esto contradice la idea del carácter subjetivo de la experiencia consciente como no objetivante.

4. Corrección

Nuevos desarrollos

Como ya se dijo, 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 y Rocco Gennaro, entre otros.¹⁰ 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: 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 carac-

10.- Para otros desarrollos de la idea de una teoría intrínseca de la conciencia favor remitirse a la compilación: Kriegel, U. y Williford, K. (2006).

terística 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: 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: 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: 55). El elemento relacional es, más específicamente, “una relación interna intrínseca entre partes [de un estado complejo].” (Gennaro 2012: 63).

Caston establece primero que la conciencia de los estados mentales se diferencia, por ejemplo, de la propiocepción:¹¹

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: 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: 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 relacion-

11.- Es importante aclarar que en el caso de Caston 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.

al/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: 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: 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.

Auto-intimación

En lo referente a la segunda crítica de la fenomenología, se mostrará un modo alternativo de construcción del carácter subjetivo.¹² Que sería la auto-intimación (*self-intimation*). La auto-intimación respeta tanto las descripciones de la fenomenología como las de la teoría auto-representacional.

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: 10 - 11). 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: 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: 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: 23). Según Strawson, la siguiente

12.- La crítica es el carácter objetivante de la teoría auto-representacional.

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: 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: 11).

La auto-intimación tiene como propiedad la reflexividad, y la reflexividad es un tipo de relación.¹³ Por lo tanto, la auto-intimación es una relación. Además, toda relación “implica una estructura (...)” (Strawson 2015: 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: 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 los 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: 20). Además, la auto-intimación “no involucra esencialmente ningún tipo de articulación discursiva o conceptual de nada.” (Strawson 2015: 14), y tampoco involucra “articulación cognitiva” alguna (Strawson 2015: 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.” (Strawson 2015: 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

13.- Reflexividad no entendida como estado mental consciente reflexivo.

la conciencia es ser conciencia de sí.” (1968: 20). 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: 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 idea de que la conciencia es conciencia de sí misma, pero sin aceptar su consecuencia objetivante. 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: 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: 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 respeta tanto las descripciones de la fenomenología como las de la teoría auto-representacional.

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: 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. Por un lado, esta idea integra el aspecto objetivante 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: 105). Por otro lado, integra las críticas desde la fenomenología al aspecto objetivante 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: 104).

5. Conclusión

Ya vistas la afirmación, la negación y la corrección es claro que la conciencia sí es un puente temático que puede ayudar a reconciliar y acortar distancias entre filosofías que usualmente se muestran como en conflicto. La conciencia fenoménica es *equivalente* a la conciencia pre-reflexiva. Además de que se

puede establecer una idea de carácter subjetivo de los estados mentales conscientes a fin tanto a las descripciones de la fenomenología como de la filosofía analítica. No sin antes haber pasado por ciertas críticas y correcciones.

Todo lo anterior no puede más que solo puede traer ventajas pues estos tópicos ya no serían tratados desde dos filosofías aisladas sino que sería posible desentrañar los problemas que implican de una manera más íntegra.

Referencias bibliográficas

Bermúdez, J. L. (1998). *The Paradox of Self-Consciousness*. Cambridge: A Bradford Book The MIT Press.

Brentano, F. (2009). *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge.

Caston, V. (2002). Aristotle on Consciousness. *Mind*, 111 (444), pp: 751 - 815.

Chalmers, D. (2007). The Hard Problem of Consciousness. En: Velmans, M., y Schneider, S. (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness* (pp. 225 - 235). Oxford: Blackwell Publishing.

Gallager, S. (2007). Phenomenological Approaches to Consciousness. En Velmans, M., y Schneider, S. (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness* (pp. 686 – 696). Oxford: Blackwell Publishing.

Gallager, S., y Zahavi, D. (2013). *La Mente Fenomenológica*. Madrid: Alianza Editorial.

_____ (2014). Phenomenological Approaches to Self-Consciousness. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [fecha de consulta: 12 julio 2017]. 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.

_____ (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. *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry* (pp. 221 - 239).

Oxford: Oxford University Press.

Husserl, E. (2006). *Investigaciones Lógicas 1*. Madrid: Alianza Editorial.

Janzen, G. (2008). *The Reflexive Nature of Consciousness*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Kriegel, U. (2004). Consciousness and Self-Consciousness. *Monist*, 87: 182 - 205.

_____ (2006). The Same-Order Monitoring Theory of Consciousness. En: Uriah Kriegel y Kenneth Williford (eds.), *Self-Representational Approaches to Consciousness* (pp. 143 - 170). Cambridge/London: A Bradford Book The MIT Press.

_____ (2009a). Self-Representationalism and Phenomenology, *Philosophical Studies*, 143: 357 - 381.

_____ (2009b). *Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory*. New York: Oxford University Press.

Kriegel, U. y Williford, K. (2006). *Self-Representational Approaches to Consciousness*. 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* (pp. 36 - 53). New York: Routledge.

Nagel, T. (2003). ¿Cómo es ser un murciélago?. En: Ezcurdia, M., y Hansberg, O. (comps.), *La Naturaleza de la Experiencia. Volumen I: Sensaciones* (pp. 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* (pp. 521 - 546). Oxford: Oxford University Press.

Rosenthal, D. (1997). A Theory of Consciousness. En: Block, N., Flanagan, O., y Güzeldere, G. (eds.), *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates* (pp. 729 - 753). Cambridge/London: A Bradford Book The MIT Press.

Sáez Rueda, L. (2002). *El Conflicto entre Continentales y Analíticos. Dos Tradiciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica.

Sartre, J.-P. (1993). *El Ser y la Nada*. Barcelona: Altaya.

Strawson, G. (2015). 'Self-intimation'. *Phenomenology and the Cognitive*

Sciences, 14 (1): 1 - 31.

Thompson, E. y Zahavi, D. (2007). Philosophical Issues: Phenomenology. En: Moscovitch, M., Thompson, E., y Zelano: D. (eds.), *The Cambridge Handbook of Consciousness* (pp. 67 - 87). Cambridge: Cambridge University Press.

Van Gulick, R. (2012). Subjective consciousness and self-representing. *Philosophical Studies*, 159: 457 - 465.

Wider, K. (1989). Through the Looking Glass: Sartre on Knowledge and the Pre-reflective Cogito. *Man and World*, 22: 329 - 343.

Wittgenstein, L. (2003). *Los Cuadernos Azul y Marrón*. Madrid: Tecnos.

Zahavi, D. (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: 7 - 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* (pp. 273 - 295). Cambridge/London: A Bradford Book The MIT Press.