

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLITICAS

LAS FUNCIONES DE LA CONCIENCIA

**DISCURSO LEIDO EL DIA 15 DE NOVIEMBRE DE 1983
EN EL ACTO DE SU RECEPCION PUBLICA COMO
ACADEMICO DE NUMERO POR EL EXCELENTISIMO
SEÑOR DON JOSE LUIS PINILLOS DIAZ**

Y

**DISCURSO DE CONTESTACION DEL ACADEMICO
EXCMO. SR. D. MARIANO YELA GRANIZO**



MADRID

1 9 8 3

SEÑORES ACADÉMICOS:

Gratitud es, sin género de duda, la primera palabra que acude a mis labios esta noche para expresar mis sentimientos. Gratitud para quienes han querido distinguirme con su aprecio al aceptarme como miembro de tan ilustre Academia. Gratitud también para quienes nos acompañan, y sé que se alegran conmigo en estos momentos. Y agradecimiento profundo para quienes un día fueron mis maestros.

Lo fue por poco tiempo, pero lo fue, don Leopoldo Eulogio Palacios, que honró con sus méritos, como antes lo hiciera don Rafael Altamira, la medalla que voy a recibir. Altamira se interesó algo por la psicología, concretamente por la psicología del pueblo español, tema al que dedicó un libro que aún puede leerse con gusto y provecho. Las preocupaciones de Palacios estaban, en cambio, más alejadas de la psicología, a la que que, sin embargo, no era ni mucho menos insensible, como no podía por lo demás serlo un hombre de su finura intelectual, con una veta lírica tan notable y una espiritualidad tan honda.

De hecho, cuando andando el tiempo tuve el privilegio de coincidir con él como colega en la antigua Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, va ya para veinte años, no fueron pocas las ocasiones en que conversamos de cuestiones harto

diversas, a veces psicológicas, en las que siempre ponía una nota de agudeza y el giro inesperado que da el talento a cuanto toca. Recuerdo que uno de los temas frecuentes de diálogo, casi siempre en los pasillos, apoyado él contra la pared, con las manos a la espalda, era la evolución biológica. Yo insistía en los hechos, y él me hacía notar dificultades no resueltas, a las que no era sencillo responder.

Siendo profesor mío, contrajo una grave enfermedad que lo alejó de la Universidad por algún tiempo. Lo volví a ver años después, en la Residencia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Había escrito La prudencia política, y además de catedrático de Lógica era ya una figura intelectual del Madrid de aquel entonces, mediados los años cuarenta. En el de antes de la guerra, Palacios había publicado en revistas como Cruz y Raya y Acción española, hacía poesía que estimaba Juan Ramón Jiménez, y le distinguía con su amistad Ramiro de Maeztu. Su buena pluma le valió ser Premio Nacional de Literatura después de la guerra, y le llevó a la aventura literaria de dirigir la revista cultural Finisterre, en la que hizo una interesante labor. Por aquella época retomó, según creo recordar, uno de sus temas predilectos, La vida es sueño. El mismo tenía un aire soñador:

Yo voy como una sombra por la plaza
De este pueblo encantado, voy perdido,
Sin saber si la música es el cielo,
O el mar, o el paraíso.

Así, como sus versos, así lo recuerdo yo. Viviendo en un tiempo ajeno a los tiempos, fiel a sus ideas, preocupado más por el deber ser y las normas que por los hechos, y como sospechando que la verdadera realidad estaba más allá de las vicisitudes de esta vida. Fue, sin duda, ese talante, ético y estético, riguroso en la expresión, íntegro en la conducta, sutil en el pensamiento, lo que le llevó en 1952 a la Academia de que hoy voy a formar parte como sucesor suyo. Para entonces, Palacios ya era conocido fuera de España; había profesado cursos en la Universidad Laval, de Quebec, y algunos de

sus trabajos habían sido traducidos. Difícil tarea, pues, la mía como encargado de sucederle.

Lo normativo fue siempre para Palacios objeto de especial preocupación. No en vano era catedrático de lógica. Un número apreciable de sus publicaciones se orienta hacia problemas que tienen que ver con la prudencia al aplicar las normas, y con su violación. Como a Menéndez Pelayo, la heterodoxia no le pasó desapercibida. Luis de Bonald y su platonismo empírico constituyó el tema de su Discurso de entrada en esta Academia, porque la figura del vizconde galo representaba de alguna manera sus propios intereses en la lucha contra la disolución de la verdad cristiana. Maritain le atrajo, en cambio, por razones bien distintas. Este problema de las relaciones entre el catolicismo y el liberalismo continuó preocupándole hasta bien poco antes de su muerte. Fue una constante de su pensamiento. Sobre La gracia de la naturaleza había escrito ya un trabajo en 1936, aparecido en los Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras. El mito de la nueva Cristiandad se publicó por primera vez en 1951. Y de 1979 es una Nota crítica a la declaración conciliar sobre la libertad religiosa, aparecida en los Anales de esta Academia. Palacios dominaba el latín, lo escribía y lo hablaba.

De su obra profesional como lógico poco es lo que un absoluto lego en la materia como yo puede decir. Conozco su Filosofía del saber, sé de una Introducción a la lógica, y he consultado algunas veces su traducción de la célebre tesis de Schopenhauer, De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, que me ha parecido el modelo de lo que debe ser una traducción filosófica. Schopenhauer fue un autor por el que Palacios sintió afición intelectual profunda, y al que dedicó trabajos que han sido recogidos en otros países con gran aprecio.

Son muchos, en fin, los escritos de Leopoldo Eulogio Palacios que han quedado sin comentar. Ni mi competencia, ni el tiempo de que dispongo me permiten hacerlo. No quiero, sin embargo, dejar de mencionar un trabajo póstumo, el último de los que conozco, dedicado al rostro humano. El rostro y su anulación es un ensayo, repleto como muchos otros

suyos, de perspicaces observaciones psicológicas. La psicología perdió con Palacios un sagaz observador de la conducta humana y de sus más profundas motivaciones. Este último escrito da buen testimonio de ello. Por él podremos imaginarnos siempre el psicólogo que Palacios pudo haber sido, y con buen juicio no quiso ser quizá, pues otros temas le apremiaban. El tino con que los atendió todos, su buen hacer y su honestidad harán que su rostro jamás quede anulado de la memoria de quienes tuvimos la suerte de haberle conocido.

LAS FUNCIONES DE LA CONCIENCIA

Por razones en buena medida estimables, el tema de la conciencia ha permanecido relegado a un segundo término, cuando no decididamente proscrito de la psicología científica occidental, durante una gran parte de nuestro siglo. De serlo casi todo en la época de Wundt, pasó a no ser nada, o casi nada, con Watson.

Ya en 1904, uno de los prohombres de la psicología de aquel entonces, y de la de siempre, William James, se había permitido dudar públicamente de la existencia de la conciencia, al menos como entidad, en un sonado artículo que aún sigue citándose: *Does consciousness exist?* La respuesta no se hizo esperar mucho. En 1913, John Broadus Watson declaró a la conciencia persona *non grata*, en cualquiera de sus formas, para la ciencia de la conducta, la gran innovación psicológica de aquel momento. Fueron años amargos. La psicología introspectiva se desplomó espectacularmente, y hasta la década de los sesenta apenas se volvió a oír hablar de la conciencia en los laboratorios de psicología, excepto para renegar de ella o convertirla en chivo expiatorio de todas las culpas.

Hoy, aunque algunos psicólogos todavía se resistan fren-

te a lo que consideran una regresión al mentalismo, lo cierto es que la reposición de la denigrada conciencia es ya un hecho manifiesto, imposible de ignorar. Las últimas revisiones del problema que han llevado a cabo Hilgard y Natsoulas, y en España Ruiz de la Peña, así lo prueban sin lugar a dudas ¹.

Es mi parecer que con la recuperación de la conciencia la psicología ha recobrado también una parte del sentido que había perdido al reducirse a una ciencia de la conducta sin más, esto es, ajena a la experiencia interna. Reconozco, sí, que a través de la «noche oscura del alma» impuesta por las psicologías objetivas de 1900, el mentalismo recibió una merecida penitencia. Pero entiendo también que, desde entonces, la mente se ha disciplinado y tiene una compostura que la hace apta para ser objeto de una disciplina científica. Ya diremos cómo y por qué. Pero el tema es amplio, el tiempo corto, mis conocimientos menguados, y así habré de limitarme a una sola de las tantas cuestiones que podrían plantearse. Ella no es otra que averiguar, si pudiere, *para qué sirve la conciencia: cuál es su función*. Se trata de un viejo problema que conviene retomar. Antes de abordarlo, sin embargo, tendremos que explicar lo que queremos decir con la palabra conciencia. No será fácil.

A QUÉ LLAMAMOS CONCIENCIA

La conciencia es algo esquiva, rehúye las definiciones y, por supuesto, no se deja ver en público; dos milenios de pesquisas filosóficas y un siglo de psicología científica no han conseguido desvelar su verdadero rostro. Con razón, Cassirer la tildó de auténtico Proteo del pensamiento. Surge, sí, en todos sus problemas, pero en ninguno de la misma forma; cambia de aspecto sin cesar y reaparece cuando ya se la daba

¹ E. R. HILGARD, «Consciousness in Contemporary psychology», *Ann. Rev. Psychol.*, 1980, 31: 1-26. T. NATSOULAS, «Basic Problems of consciousness», *Journ. of personality and Soc. Psychol.*, 1981, 41: 132-176. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, «Psyché. El retorno de un concepto exiliado», *Salmanticense*, 1982, 29: 171-202.

por perdida. Isis miriónima del psiquismo humano, la conciencia hace quiebras al que pretende aprehenderla en conceptos, a la vez que persigue con aire burlón a quien intenta deshacerse de ella. Ciertamente, a lo que menos se parece es a nada que pueda verse. Con Machado hay que decir:

*El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas;
es ojo porque te ve.*

Mas si el ver no puede ser visto, y si la conciencia juega al escondite epistemológico ¿se podrá saber entonces de qué vamos a hablar aquí? ¿Será acaso verdad que el vocablo conciencia no es sino un *flatu vocis*, o a lo sumo un modo figurado de hablar sobre el cerebro?

No me lo parece. Puede que ese recóndito interior a que alude la palabra conciencia sea «cosa recia de examinar», como en esta misma casa nos recordó hace años, citando a Santa Teresa, Mariano Yela². Lo es: «Son tan oscuras de entender estas cosas interiores, que a quien tan poco sabe como yo, forzado habrá de decir muchas cosas superfluas y aun desatinadas, para decir alguna que acierte. Es menester tenga paciencia quien lo leyere, pues yo la tengo para escribir lo que no sé, que cierto algunas veces tomo el papel como una cosa bova, que ni sé qué decir, ni cómo comenzar.»

Y es por eso que tan bien dice la Santa, que seguiré desde ahora otro consejo suyo, a saber: «que siempre en cosas dificultosas, aunque me parece que lo entiendo y que digo verdad, voy con este lenguaje de que *me parece*»³. Y es mi parecer que aun siendo la conciencia cosa tan dificultosa que ni siquiera es una cosa, debo decir con verdad lo que de ella me parece.

¿Y qué es ello? Pues por lo pronto, eso, que no es una

² M. YELA, *La estructura de la conducta. Estímulo, situación y conciencia*, discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1974.

³ SANTA TERESA, *Moradas primeras*, cap. II, 7, y *Moradas quintas*, cap. I, 8, respectivamente.

cosa. Antes bien, es el marco subjetivo en que se nos muestran todas las cosas; por eso no puede ser una de ellas. Y a quienes se escandalicen de que me atreva a discurrir sobre lo que no se puede observar, les recordaré que, sin ir muy lejos, la propia observación es inobservable. Después de todo, lo visible de la observación sólo son los movimientos corporales del observador; en cuanto acto cognoscitivo, la observación es una operación privada, un acto mental consciente, de cuyo término nadie tiene conocimiento inmediato excepto quien lo ejecuta. Y si esa operación subjetiva de observar es tan real que con ella se decide nada menos que la realidad de las cosas, ¿por qué negar entonces realidad a la conciencia, si a la postre la observación es un acto consciente? Parafraseando a Koffka, habría que señalar que nadie observaría nada si su conducta como observador se redujera a los movimientos corporales que son públicamente observables⁴.

No, el hecho de que algo sea inobservable no significa necesariamente que sea irreal, a no ser, claro, que contra toda razón se decida así. Quizá lo que se quiere decir es que hay actos conscientes, pero no una conciencia superior a ellos. Ya hablaremos de eso. Acaso lo que se insinúa al rechazar la conciencia es simplemente que, por ser subjetivos, sus actos carecen de la intersubjetividad que exige el conocimiento científico. A última hora, se nos puede argüir, la conciencia tiene vocación de solipsismo; cada cual tiene certeza de sus propios actos conscientes, pero sólo de ellos. Lo cual, sin embargo, no deja de ser una verdad a medias. En un cierto sentido, es innegable que cada conciencia permanece de por vida recluida en su almarío particular; nadie, a no ser por experiencia propia, puede tener noticia inmediata de lo que es ser consciente. A propósito de la visión, nuestro San Juan de la Cruz acertó a expresarlo con sencillez envidiable:

«Si a uno que nació ciego (el cual nunca vio color alguno) le estuviesen diciendo cómo es el color blanco o el amarillo, aunque

⁴ K. KOFFKA, *Bases de la evolución psíquica*, Revista de Occidente, 1926, p. 31.

más le dijese, no entendería más así que así, porque nunca vio los tales colores ni sus semejanzas para poder juzgar dellos; solamente se quedaría con el nombre...»⁵.

Y sólo un nombre sería, desde luego, la conciencia si cada hombre no poseyera experiencia inmediata de que siente, piensa, quiere o imagina. Lo cual es, sin embargo, lo que precisamente le ocurre al ser humano por el hecho de serlo, no accidentalmente. Los hombres somos seres conscientes por la misma razón específica por la que somos corporales, bípedos o aptos para hablar. Dicho de otra forma, la subjetividad consciente es una propiedad tan objetiva de la especie humana como la corporalidad; ambas le son connaturales, aun cuando una sea públicamente observable y la otra no. De lo que nadie puede estar seguro es de lo que, en concreto, piensan los demás; pero, al mismo tiempo, nadie duda de que los otros sienten, imaginan, quieren o piensan, como seres humanos que son. En semejante connaturalidad experiencial —firmemente anclada en la unidad de la especie, difícilmente recusable— reposa la posibilidad efectiva de que el término conciencia posea un significado homólogo para todos nosotros. Sin duda, el hecho de conciencia es inderivable, «un hecho, como confesó Freud, que sabía algo de eso, sin par ni equivalente alguno, que no puede explicarse ni describirse... y que no obstante todo el mundo sabe por experiencia propia de qué se trata cuando se habla de él»⁶.

La conciencia es tan inherente a la vida humana que acaso más que pretender demostrar su existencia habría que preguntarse por los singulares motivos que han llevado a negarla. Uno de ellos puede consistir justamente en su omnipresencia, pues no es sencillo reparar en lo que todo lo envuelve. Los viejos pitagóricos pensaban que el universo estaba bañado en una armonía de celestes sonidos, que nadie oye precisamente porque es permanente, y a propósito de la conciencia era Ortega quien pensaba que por ser un carácter

⁵ San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo*, libro II, cap. 3.

⁶ S. FREUD, «Esquema del Psicoanálisis», cap. IV, *Obras completas*, t. III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967, edic. original, 1940.

tan genérico, su descripción presentaba una dificultad incomparable:

«Si todo en el universo fuera azul y no pudiéramos referirnos a nada que no fuera también azul necesitaríamos el mayor esfuerzo de abstracción para caer en la cuenta de que lo azul existía... pues bien, el fenómeno 'relación de conciencia' es el elemento universal donde flotan todos los demás fenómenos, y que penetra hasta sus últimas partículas todos los objetos reales y posibles»⁷.

Además de ser tan pegadizo, el acto de conciencia remite siempre primariamente a lo conocido en él; el acto de conciencia es ante todo «conciencia de», y sólo secundariamente, o por reflexión, es conciencia de sí mismo, autoconciencia. Circunstancia que complica, ni que decir tiene, el conocimiento que la conciencia pueda llegar a tener de sí y de sus actos.

Todo ello, en suma, y más razones que ya veremos, avala la tesis de que no es fácil saber a qué atenerse al hablar de la conciencia. De ahí, quizá, que algunos supongan que el léxico y las expresiones con que el lenguaje alude a la experiencia interior no sean más que reliquias de viejas supersticiones, producidas por un pecado categorial originario: residuos de una leyenda, propia en todo caso de una velada invernal junto al fuego de una chimenea. A mí, por el contrario, no me lo parece. Si les digo a ustedes que me duele un diente, todos entienden al momento y sin dificultad que me ocurre algo que sólo siento yo, es decir, que no puede verse. El referente del sustantivo «diente» se puede ver, tocar y pesar; la forma verbal «me duele» expresa un hecho privado; pero ambas cosas son reales, y si me apuran, el dolor más que el diente. Para la comprensión de la frase no estorba la circunstancia de que uno de sus elementos, el verbo, exprese o tenga como campo referencial una vivencia subjetiva.

Del mismo modo, tampoco creo que carezcan de sentido expresiones tan usuales como hacer algo a conciencia, ser concienzudo o inconsciente, u objetor de conciencia, tener

⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *Investigaciones psicológicas*, Revista de Occidente-Alianza Editorial, 1981.

conciencia de clase, tomar conciencia de una situación, ser consciente de una responsabilidad o de los propios actos, perder la conciencia o recobrarla, obrar conforme a ella o en contra de sus dictados, remorderle a uno la conciencia, hacer examen de conciencia, tenerla lúcida o confusa, recta o desviada, ancha o estrecha, falsa o auténtica, limpia o sucia, tranquila o inquieta, mala o buena. Nadie con una mínima competencia lingüística ignora el sentido de semejantes expresiones; muchas e importantes son las decisiones que tomamos en conciencia todos los hombres, a despecho de que no sepamos definirla con precisión, como por lo demás acontece con tantos vocablos ilustres —el tiempo, la materia, la energía— que utilizamos a diario. De hecho, *un sector importante de todas las lenguas remite a un universo de vivencias comunes a los hablantes*, por más que las palabras y giros que las expresan carezcan de un referente público. Circunstancia que, de otra parte, no excluye el que tales sucesos internos se manifiesten en gestos o movimientos corporales, constituyan un aspecto expresivo de la conducta, y sean comunicables por medio de obras y palabras, como de forma bien cabal mostró Pedro Laín en su *Teoría y realidad del otro*⁸.

Es verdad que, por el hecho de ser subjetivos, los sucesos íntimos poseen un valor epistemológico limitado, requieren para ser usados de una metodología rigurosa, y por descontado su descripción es cualquier cosa menos sencilla. Razón de más, pues, para que tratemos de precisar a qué llamamos conciencia, antes de adentrarnos en el estudio de sus funciones.

ORIGEN Y ACEPCIONES DEL TÉRMINO

La palabra conciencia, que empieza a usarse en castellano hacia 1300, procede obviamente del latín *conscientia*, nombre derivado a su vez de *conscire*, ser consabedor o tener noticia

⁸ P. LAÍN, *Teoría y realidad del otro*, Revista de Occidente, 1961.

de algo juntamente con otro, acaso ser cómplice de alguna maldad, tener manchado el ánimo por consaberla. Originariamente, la conciencia comenzó siendo moral, y ser consciente o consapiente podía significar estar conchabado, entre otras cosas. Cuando un acusado reconocía la culpa de que se le acusaba, nos dice Unamuno, «cuando se consabía de ella, decíase que tenía conciencia de ella. Era la confesión íntima para consigo mismo»⁹. Saber con otro, *scientia cum alio*, saber moral de la propia intimidad, y, asimismo, darse cuenta de que se sabe fueron los significados primeros del vocablo, tanto en latín como en el griego clásico, de donde a su vez fueron tomados por Roma.

La palabra latina se compone, igual que la griega, de dos elementos: una preposición, *cum*, equivalente al *syn* griego, y un sustantivo, *scientia*, que representa la *eídesis* helénica, esto es, ciencia, conocimiento, saber. Literalmente, pues, conciencia significa «con ciencia», en compañía de ella, como cuando se hace algo a sabiendas, a ciencia y conciencia, y también ciencia en compañía de otro o en complicidad con él. De hecho, los primeros usos del verbo *synoida* —del cual se deriva *syneidesis*— son prácticamente los mismos que ya hemos mencionado, esto es, saber con otro, ser cómplice o confidente, o simplemente saber, acerca de algo o sobre el propio acto de saber, en lugar de ignorarlo, como cuando se reconoce estar enterado de una cosa o no desconocerla.

El *Thesaurus Linguae Latinae*¹⁰ define así los campos semánticos que cubre el vocablo *conscientia*:

⁹ M. DE UNAMUNO, «Consabiduría y contontería», *Los Lunes del Imparcial*, Madrid, 10-II-1924.

¹⁰ En el *Lexicon totius latinitatis* (Aegidio Forcelini, 1771), se distinguen netamente la acepción moral y la psicológica. En el primer sentido, *conscientia est communis plurium scientia, seu notitia alicujus rei, tum bonae, tum malae*. En el segundo, más frecuente, *conscientia ponitur pro privata unius-cujusque scientia... seu certa notitia et cognitione quam quisque habet privatim alicujus rei, ita ut de re ipsa minime dubitet. Consciens etiam dicitur et est qui solus scit rem aliquam*. Se alude también a la acepción intimista: *mihi conscius sum, numquam me nimis cupidum fuisse vitae*, a la que en las ediciones

1. *Communis complurium scientia*, o ciencia común de muchos.
2. *Animi status quo quis alicuius rei sibi conscius est*, o estado anímico en el cual se tiene noticia de alguna cosa, o se es consabedor de ella.
3. *Intus hominis*, o interior del hombre, intimidad.
4. *Scientia, cognitio, doctrina*, esto es, saber.

Términos como *cogitatio*, *apperceptio* y *sensus internus* son asimismo mencionados como sinónimos de *conscientia*, a los cuales cabría agregar tal vez otros como *mens*, *scintilla animae*, *lumen*, *synderesis* o *intentio*, que eventualmente pueden referirse también a la conciencia psicológica o moral.

La primera acepción que da el *Thesaurus* coincide con la que menciona inicialmente Bailly¹¹ para el verbo *synoida*, y con la que propone en primer término el *Oxford English Dictionary* para el nombre *consciousness: joint or mutual knowledge*, conocimiento compartido. A este consaber que funda la relación humana, que nos instala en lo consabido, dice relación no sólo la conciencia moral, sino el hecho aún más genérico de la connaturalidad experiencial del género humano, esto es, el hecho de que se compartan no las mismas experiencias, pero sí un mismo tipo de experimentar: el propio del hombre.

La segunda acepción se ajusta más al acto psicológico de darse cuenta o tener noticia de algo; es lo que suele llamarse conciencia directa o «conciencia de». El tercer campo semántico alude claramente al concepto intimista de conciencia de sí, autoconciencia o conciencia refleja, forzando también un poco la equivalencia de las expresiones que, como en el caso

modernas del *Thesaurus* se refieren expresiones como esta: *sibi conscius... conscia mens ut unique sua est*.

¹¹ M. A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette. Cf. asimismo, PAPE, *Wörterbuch-Griechisches-Deutsches*, Akademische Druck, Graz, 1954. Idem, *Greek-English Lexikon*, de LIDDEL y SCOTT, Oxford, 1968, edic. revisada.

anterior, presentan matices distintos. En términos muy simplificados, la «conciencia de» se refiere sobre todo al objeto que en ella se hace manifiesto, mientras la autoconciencia expresa la entrada del alma en sí misma, su propia presencia ante sí, la noticia de sus propios actos o estados. Finalmente, la cuarta acepción se refiere al saber o ciencia, cuya aplicación a algo constituye justamente el acto de conciencia. Es el saber con que dejamos de ignorar.

No son éstas, desde luego, las únicas acepciones del vocablo, pero sí las principales. La que tuvo mayor vigencia en la Antigüedad clásica y en la Edad Media fue la acepción moral, que Cicerón define en el *Pro Milone* como la ciencia segurísima y la certeza de cuanto hay en nuestro ánimo de bueno o de malo, y que más tarde sería tematizada como sindéresis o *scintilla conscientiae*, encargada de iluminar y vigilar moralmente el interior del hombre. Fue a partir de la Edad Moderna cuando se abrió realmente paso la acepción psicológica que ha cobrado carta de naturaleza entre nosotros, sea como acto de tener noticia de algo, sea como darse cuenta de sí, o ambas cosas a la vez.

En algunas lenguas modernas se emplean términos distintos para designar la conciencia moral y la psicológica; la lengua inglesa, por ejemplo, usa *conscience* para la primera y *consciousness* para la segunda, además de *awareness*, que significa darse cuenta o tomar noticia de algo, previamente a toda discriminación y discernimiento que pueda seguir, y que traduciremos por *noscencia*. Hasta el siglo XVIII, en alemán, se usó un solo término, *das Gewissen*, que era la conciencia moral; y justamente para traducir los términos *cogitatio* y *apperceptio*, utilizados por Descartes y Leibniz para referirse a la conciencia psicológica como un acto de percatación racional propio de un yo cognoscente, el racionalista Christian Wolff acuñó el neologismo *Bewusstsein* en una notable obra, publicada en 1720, con el insólito título de *Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y el alma, y, asimismo, sobre todas las cosas en general*. El libro de Wolff pasó sin gran pena ni

gloria; no así el término *Bewusstsein*, ser consciente, ni sus derivados, que hicieron rápidamente fortuna. Además de *Gewissen* y *Bewusstsein*, la lengua alemana dispone del nombre abstracto *Bewusstheit*, que viene a significar algo así como la cualidad esencial de lo consciente, y una larga serie de formas derivadas que no procede enumerar ahora.

En castellano acostumbra a utilizarse sólo el término conciencia, aunque en filosofía y psicología se distinga a veces entre él y el cultismo consciencia. De las tres acepciones que recoge la Real Academia Española en su Diccionario de la Lengua, la primera es, por decirlo así, cartesiana: «Propiedad del espíritu humano de reconocerse en sus atributos esenciales y en todas las modificaciones que en sí mismo experimenta.» La segunda es moral: «Conocimiento interior del bien que debemos hacer y del mal que debemos evitar.» En último lugar, por conciencia se entiende el «conocimiento exacto y reflexivo de las cosas» (conciencia intelectual), pero no se registra la cualidad de darse cuenta (*awareness*). «Consciente» significa a su vez que alguien siente, piensa, quiere u obra sabiendo lo que hace, o bien lo hecho en tales condiciones. Hay luego una abundante variedad de giros y expresiones que matizan y amplían esas acepciones: fuero interno, tener noticia, percatarse, etc. En el lenguaje corriente, conciencia tiene al menos los siguientes significados:

1. Estado de vigilia, alerta o lucidez, por oposición a la modorra o al sueño. Sentido que el sujeto recobra el volver en sí de un desmayo, al despertarse o despa-bilarse.
2. Darse cuenta, percatarse, tener noticia de algo, enterarse, hacerse cargo, advertir qué ocurre, como opuestos al ignorar.
3. Atención deliberada, percepción clara y distinta, discernimiento reflexivo, por oposición a la distracción.
4. Experiencia interna, advertencia que el sujeto tiene de sus propios estados, actos y modificaciones, vivencia de la identidad personal.

5. Evaluación moral de los propios actos e intenciones.
6. Conjunto de contenidos mentales —intenciones, imágenes, etc.— presentes a un sujeto, así como los procesos correspondientes.

La palabra conciencia, en suma, tiene muchas y a veces imprecisas acepciones, que se entremezclan en el lenguaje corriente. Es preciso, por tanto, proseguir el análisis desde otras perspectivas distintas de los meros usos, que esclarezcan las líneas básicas del concepto.

APROXIMACIÓN HISTÓRICA

En realidad, la tematización de la conciencia es un fenómeno tardío, que se da con plenitud a partir de Descartes. Por supuesto, en Grecia se dan planteamientos originales y significativos ya desde el siglo V y IV a. d. C., como, por ejemplo, ocurre en la medicina hipocrática y sus asomos de psicofisiología de ciertos procesos cognitivos, o en Tucídides, que emplea el vocablo *synesis* en el sentido de discernimiento, dando un giro intelectual a lo que en la Odisea significaba unión de dos cosas o confluencia de dos ríos. Platón y Aristóteles hacen también uso del término, el primero, por ejemplo, en el diálogo *Cratilo*, en el que habla de tener conocimiento —*synesin ékhein*— y el segundo en los *Primeros Analíticos*, donde *synesis* equivale a tener conocimiento en general, en oposición a la *ágnoia* o ignorancia. Asimismo, Eurípides utiliza el vocablo para referirse al conocimiento íntimo que una persona tiene de sí misma, y sin dificultad podrían agregarse otros ejemplos ¹².

¹² En el *Cratilo*, Platón define la *synesis* como perspicacia y discernimiento respecto de la praxis. En la *Ética*, Aristóteles la identifica con una de las virtudes dianoéticas, que tiene sólo carácter crítico. Para Demócrito, *synesis* significa discernimiento rápido, sagacidad. En el *Teeteto*, Platón emplea expresiones que aluden al diálogo del alma consigo misma. Aristófanes utiliza el verbo *syndeo* para hacer decir

No obstante, ni la filosofía presocrática, ni los grandes sistemas de Platón y Aristóteles, objetivistas cada uno a su modo, hicieron de la conciencia objeto de auténtica reflexión. En el *Teeteto*, por ejemplo, Platón alude al conocimiento de lo que aparece y se divisa —emplea los verbos *phaino* y *episkopeo*— dentro del alma; pero a la postre de lo que se trata no es del alma misma, sino del ser común a todas las cosas que en ella se muestra al conocimiento. En otros momentos, Platón establece, sí, una distinción entre conocer algo y darse cuenta de que se conoce, pero tampoco llega a tematizarla en un sentido psicológico. En su *Index Aristotelicus*, Bonitz¹³ registra una docena de usos del vocablo *synesis*, y ni que decir tiene que la teoría aristotélica del sentido común —*koinon aisthesis*, *aistheterion*— se asemeja a la idea de conciencia sensible, y que su doctrina del entendimiento contiene *in nuce* la doctrina medieval de la inexistencia intencional de los objetos en el alma. Mas, a pesar de todo, el tema de la conciencia personal no es un tema griego clásico; en todo caso, su iniciación hay que ponerla en la cuenta del pensamiento helenístico.

En los umbrales del siglo III a. de C., se apunta una especie de instinto originario, o sentido interno, *oikeiosis*, que permite al hombre descubrir en su interior lo que es conforme a la naturaleza y, en consecuencia, ajustar su conducta al ideal del sabio. El griego de esa época se siente inseguro de lo que le rodea y busca refugio en sí mismo; esa actitud va a promover la indagación de las operaciones internas del alma que son capaces de facilitar el acceso a la sabiduría, esto es, la *con*-sabiduría. Es Crisipo, otro estoico, quien, según Diógenes Laercio declara en el libro I de *Los fines*, afir-

a un personaje que es «consciente de sí», pero gradualmente, ya a partir de Dionisio de Halicarnaso, el uso de *syneidesis* se restringe al campo de la conciencia moral, que es el prevalece como sentido fuerte hasta la Edad Moderna.

¹³ H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, 2.ª edic., Akademische Druck, Graz, 1955.

ma que la inclinación radical del ser vivo es tener conciencia —sensible— de sí: *ten tautes synaisthesin*.

Gradualmente, el acento recae más y más en la acepción moral del problema, de suyo la primera y más fuerte de las varias que poseía el verbo *synoida*, y que Aristóteles también utiliza alguna vez. Dionisio de Halicarnaso, retórico que enseñó en Roma unos años antes del nacimiento de Cristo, emplea ya la palabra *syneidesis*, cuyo significado es a la par intimista y moral, sentimiento íntimo y conocimiento del bien y del mal. El vocablo se usa definitivamente en el Nuevo Testamento, y en autores próximos al comienzo de la era cristiana, como Diodoro de Sicilia, con una acepción claramente religioso-moral, que en los primeros Padres de la Iglesia incluirá la *metanoia*, la lucha interior y el arrepentimiento que conducen a la conversión. La *synesis*, conciencia psicológica, es al mismo tiempo conciencia de sí y del valor moral o religioso de los propios actos, es decir, *syneidesis* o sindéresis. Esa ecuación va a mantenerse vigente en gran medida hasta el final de la Edad Media y, sobre todo, hasta que Descartes replantee a fondo la cuestión.

Dos figuras clave en la historia de nuestro problema son el neoplatónico Plotino y San Agustín. De ellos arranca en última instancia la línea intimista que, hasta cierto punto y con variantes innegables, relanzará muchos siglos después Renato Descartes. En efecto, la relación filial del hombre con un Dios Padre y Creador, que le ha insuflado un alma libre y responsable de su propia salvación, exige la elaboración de un concepto moral y, *eo ipso*, intimista y personalizado de conciencia. Ya Roma había asumido la idea de conciencia moral, acentuando sus matices seculares y prescindiendo cada vez más de los religiosos, hasta que el cristianismo desplaza la concepción pagana del mundo. La vieja tesis órfica de que el cuerpo es la cárcel del alma —*soma, sema*— y que es prescindiendo de él como el alma se conoce mejor a sí misma, cobra forma en Plotino, en el siglo III de nuestra era. Para Plotino, que destaca mucho la actividad de la conciencia, ésta no es tanto el conocimiento de las cosas ni la reflexión sobre sus

propios actos, como un hacerse patente a sí mismo el hombre interior —*endos anthropos*— en una fusión del ser y del conocer, que brota «cuando el pensamiento se encorva sobre sí y lo que según la vida del alma es activo es devuelto como en un espejo»¹⁴. En rigor, es Plotino quien configura la noción de hombre interior y de autoconciencia: *parakolouthēin heautō*, pensamiento que se acompaña a sí mismo, que discurre consigo. Es un paso decidido, tornasolado ya religiosamente —Plotino se halla muy próximo al cristianismo— hacia el *noli foras ire* agustiniano. A diferencia de lo que ocurrirá en la Escolástica, que va a acentuar la transcendencia de la conciencia moral por la vía del objeto y del fin del acto, la opción intimista insistirá en la autopresencia del sujeto, con el subsiguiente riesgo de tener que recurrir a la omnipotencia divina para que el sujeto no quede recluido en la inmanencia de sus propios actos anímicos.

La idea de que en el fondo del alma refulge una especie de fosforescencia que ilumina su ser íntimo —*lumen animae, scintilla animae sive rationis*, según los casos —se desarrolla en San Agustín al hilo de un sentido interior muy diferente del sentido común aristotélico y del conocimiento reflexivo del alma que defenderá Santo Tomás. El alma espiritual se conoce inmediatamente a sí misma por virtud de su inmaterialidad: *aspectus animi, quo per se ipsum, non per corpus, verum intuetur*. Tal es el punto de partida de la psicología agustiniana de la conciencia; un acto de un sentido interior, *sensus interioris hominis*, del que no cabe dudar, porque el que duda piensa, sabe que no sabe, porque si yerro soy: *si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire... si fallor, sum*.

De alguna forma, Descartes está ya a la vista. En efecto, nos va a decir San Agustín, nada conoce el alma tan bien como lo que le es más próximo, y nada lo es tanto como ella misma. Además, ese conocimiento interior añade al conocimien-

¹⁴ *Eneadas*, III, 8, 6. Plotino usa el término *synesis* unas veces en su acepción intimista, como «reflexión sobre sí» del alma, y en otras ocasiones como sinónimo de con-sensación —*synaisthesis*— o cualidad de los contenidos psíquicos.

to de lo que le ofrecen los sentidos externos y al de los propios estados internos del alma, el de las verdades eternas ínsitas en el alma. La verdad está en el hombre interior: *Noli foras ire... in interiore homine habitat veritas*¹⁵. A descubrirla contribuye decisivamente Dios, que a modo de un sol secreto alumbraba el interior del alma y lo hace patente al hombre en el acto del sentido interno. Para que el hombre tenga conciencia de sí, le es asimismo precisa la memoria; como en Bergson, conciencia y memoria van estrechamente unidas en San Agustín. Plotino había destacado como propia de la conciencia la función de anticipar —tomemos nota de ello para más adelante. San Agustín, en cambio, subraya la memoria de los propios actos, sin la que evidentemente serían inconcebibles la autoconciencia y la conciencia moral. Tampoco sería posible el mismo acto voluntario del sentido interno, la *intentio animi*, donde dicho sea de pasada ni el cuerpo ni el mundo exterior parecen desempeñar un cometido importante.

Dibujada a grandes rasgos, ésta es la noción de conciencia que desde la margen subjetiva del problema se desarrolla durante la Edad Media, con las variantes de rigor, frente al concepto más objetivo de la Escolástica. Neoplatónicos, agustinianos, místicos de la escuela de San Víctor, franciscanos como San Buenaventura hacen de contrapunto a la otra gran opción filosófica que representa el pensamiento aristotélico-escolástico.

En el seno de esta tradición se concibe la conciencia como el acto de aplicación de la ciencia a algo, que no incluye la intuición inmediata del propio acto en que semejante aplicación consiste: «*Alius es actus —distinguirá Santo Tomás— quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem; et sic deinde*»¹⁶. El acto de entender algo, en suma, es distinto del acto de entender que se ha entendido algo. La conciencia sabe de sí misma reflexionando sobre sus actos pasados, que reconoce como suyos en un nuevo acto que los tiene como objetos. No hay, pues,

¹⁵ *De vera religione*, 72.

¹⁶ *S. th.*, I, q. 87, a. 3, ad 2.

una presencia intuitiva del alma ante sí, una intuición interna de sus estados. No niega Santo Tomás que el alma se conozca a sí misma, pero sí que sea capaz de intuir su propia esencia. Nuestra alma se conoce a sí misma por sí misma en cuanto conoce su propia existencia; en efecto, en cuanto conoce su propia actividad, percibe su propia existencia. La conciencia es un acto que no se tiene a sí mismo por objeto. Serán figuras posteriores, como Guillermo de Occam, las que afirmen que «tenemos conciencia inmediata de nuestros propios actos»¹⁷. La tradición aristotélico-escolástica entiende, en cambio, algo bastante distinto. La conciencia de las cosas sensibles depende del *sensus communis*, cuyo acto es a modo de una sensación de sensaciones; excepto que, ésta es la cuestión, ni los sentidos corpóreos son capaces de percibir sus propios actos —son incapaces de reflexión—, ni el sentido común, que asimismo es corpóreo, puede percibir tampoco su propia actividad: sólo percibe la de los sentidos específicos. En el caso de la conciencia intelectual sí acontece que el acto del entendimiento agente es incorpóreo y, por tanto, es apto para reflexionar. Pero lo que no puede hacer, y en esto estriba la dificultad, es pensar a la vez más de un pensamiento, puesto que una potencia no contiene al tiempo más que un solo acto. La conciencia del acto, pues, no puede ser simultánea a su ejecución, ha de ser posterior a ésta. No hay conciencia inmediata de los propios actos; la hay por reflexión sobre el recuerdo de los ya ocurridos. Ni la conciencia sensible, ni la intelectual son entendidas por los escolásticos como una intuición interior, valga la redundancia, al estilo de lo postulado por San Agustín.

Por otro lado, hay que señalar también la prioridad que la escolástica concede al objeto del acto de la conciencia: *prius es intelligere aliquid quam se intelligere*. La trascendencia del acto consciente queda reforzada en la medida en que por definición ha de serlo de algo distinto de sí mismo; su propia estructura psicológica le fuerza a ser «conciencia de». Y esta estructura la conserva naturalmente la concien-

¹⁷ *Sent.*, I, prol., q. 1.

cia moral, pues ya hemos dicho que a la par que psicológica la conciencia es moral en toda esta época. Es en tales términos como Santo Tomás define el problema:

*«Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actus. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus. Idem autem apparet ex his quae conscientiae attribuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare, vel instigare, vel etiam censare, vel etiam remordere, sive reprehendere»*¹⁸.

El acto de la conciencia es evidentemente psicológico. Pero puede consistir en una acción moral, en dar testimonio, contener las pasiones, instigarlas o excitarlas, reprobar algo, arrepentirse de algo, reprender a alguien, o en cualquier otro acto ordenado a un fin moral exterior a él. Del modo que se mire, el acto consciente se ordena siempre a un término que lo trasciende. El hecho de que la conciencia sea acto puede limitar, es cierto, su jurisdicción y plantear algunos problemas en relación con la memoria, pongamos por caso, aunque no es cuestión que nos incumba ahora. Antes bien, los problemas van a surgir como resultado de la dilatación a que la conciencia es sometida por el pensamiento moderno, que la convierte en una *Grundfunktion* o gran facultad.

Renato Descartes convierte la conciencia punto menos que en el constitutivo esencial del hombre. Así lo hará constar Leibniz: *«Princeps Cartesius admonuit quid simus, mentem scilicet seu Ens cogitans seu consciuum sui»*¹⁹. Somos una mente o ser pensante consciente de sí. En un conocidísimo pasaje, relata Descartes cómo descubrió que mientras podía dudar de todo, era en cambio evidente que el yo que dudaba tenía que ser algo:

¹⁸ S. th., I, 79, 13. Cf. I-II, 19, 15. *De ver.*, q. 17, a. 1. En el pasaje citado, unas líneas más arriba, Santo Tomás inicia una definición psicológica de la conciencia, que luego desarrolla en un sentido moral: *«Conscientia... nominat ipsum actum qui est applicatio cujuscumque habitus vel cujuscumque notitiae ad aliquem actum particularem.»*

¹⁹ Citado por W. KABITZ, *Die Philosophie des jungen Leibniz*, 1909.

«Conocí de ahí que yo era una substancia cuya esencia o naturaleza no es sino pensar, y que para ser no tiene necesidad de ningún lugar, ni depende de ninguna cosa material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinto del cuerpo, y aún más fácil de conocer que él, y aun en el caso en que éste no existiera, no dejaría por ello de ser lo que es» ²⁰.

La conciencia deja, pues, de ser el acto de una subjetividad corpórea e invade, metafóricamente hablando, todo el espacio anímico. El cuerpo sólo es extensión; la conciencia, sólo pensamiento, es decir, actos cogitativos como entender, querer, imaginar, sentir, razonar, percibir, etc., de una sustancia o cosa pensante, de una mente: «*qui omnes sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis, sive conscientia, conveniunt; atque substantiam cui insunt, dicimus esse rem cogitantem, sive mentem*» ²¹.

El hombre es sólo pensamiento, y el pensamiento es conciencia, conciencia pura que no precisa del cuerpo ni de ninguna cosa material para existir. Los actos conscientes pertenecen, sí, a una sustancia pensante, a una *res cogitans*, a una mente, que por no apoyarse en un cuerpo necesita, sin embargo, y esto es lo grave, pensar siempre para existir: *anima semper cogitans*. ¿Y cómo podrá pensar mientras duerme? ¿Es que habrá acaso un pensamiento del que no nos damos cuenta, una segunda conciencia de la que nada sabemos? ¿O de qué forma podrá una conciencia incorpórea mover el cuerpo en los actos voluntarios, o ser afectada por los movimientos de un cuerpo con el que no tiene nada que ver? ¿Y qué ocurrirá con el origen de las ideas, si los sentidos lo son del cuerpo?

He ahí, en pocas palabras, el agridulce panorama que se alza ante la psicología moderna por virtud del protagonismo febril que Descartes otorga a la conciencia. Recluida en sí misma, ha de recurrir a Dios —la glándula pineal no basta— para acceder a las cosas e interactuar con el cuerpo; a la postre, la psicología se disuelve en teología, no hay «conciencia

²⁰ *Discurso del método*, IV.

²¹ *Meditationes de prima philosophia*, obj. III, obj. 2.

de» sino por intercesión divina. Surgirá el problema de las ideas innatas, la leyenda de los dos mundos, el insoluble enigma de la comunicación de las sustancias y, paradójicamente, la reflexología y la exigencia de un psiquismo inconsciente, entre otras muchas consecuencias que no nos conciernen.

Todo ello es verdad, pero no toda la verdad. Descartes abrió las puertas del idealismo subjetivo, pero al mismo tiempo estimuló el análisis de lo que, frente al mero existir de las cosas, significa tener conciencia de ellas y del propio pensar. Sin esa arriesgada operación cartesiana, la psicología habría perdido una de sus más interesantes dimensiones.

Simplificando el problema, dos van a ser las vías principales de la tematización de la conciencia. La primera, de condición marcadamente metafísica, entiende la conciencia como un *cogito* sustancial, o como una facultad general de conocer; es la concepción racionalista, idealista, intelectualista o fenomenológica, según los contextos históricos en que aparezca. La segunda, de propensión más empirista y científica, viene a identificar la conciencia con los procesos psíquicos, entendidos en términos asociativos, y se desarrolla en el seno de la llamada *mental philosophy* que va a desembocar en la nueva psicología de la época de Wundt. Para entendernos, llamaremos *conciencia fenomenológica* a la primera de las nociones citadas, y *conciencia asociativa* a la segunda. En todo este proceso histórico actúan como protagonistas Descartes, el racionalismo, el idealismo y el espiritualismo, de una parte, y, por otra, Bacon y el empirismo inglés, el sensualismo francés, y, más tarde, la fisiología experimental. A ello hay que agregar la dialéctica antivitalismo-vitalismo que se establece en el XIX, donde el idealismo voluntarista de Schopenhauer y Nietzsche van a facilitar el desarrollo de la psicología de lo inconsciente.

En muy pocas palabras, esto es lo que ocurre. Descartes se niega a concebir la conciencia en los términos mecanicistas en que lo hace el atomista Gassendi y luego desarrolla el empirismo. Por otro lado, no tiene reparo en aplicar la mecánica al cuerpo y reducirlo a un sistema de automatismos. De la primera actitud surge el relanzamiento del intimismo y

la potenciación de una conciencia fenomenológica *avant la lettre*. De la segunda, arranca la reflexología. Pero lo que Descartes hace con el cuerpo, otros lo intentan con la mente; así surge la conciencia asociativa que recibirá Wundt, la conciencia de la psicología científica introspectiva. Entretanto, la opción fenomenológica queda descolgada de la corriente psicológica principal, y se aloja en el idealismo alemán, en la escuela escocesa de Reid, y en el espiritualismo francés de Maine de Biran. La opción fenomenológica discurre así por cauces filosóficos notables, que van sin duda a enriquecer el concepto para posteriores usos, pero no es bien acogida por la psicología que aspira a convertirse en ciencia. De quienes aspiran a ello, unos optan pronto por la máquina del cuerpo, como La Mettrie, y se desentienden de la mente, mientras otros en cambio retienen la conciencia, aunque para ello hayan de trocearla en elementos de acuerdo con el renovado atomismo de la época. Este es el camino que conduce a la psicología introspectiva; primero como filosofía de la mente —desde Locke, Hume o Condillac hasta Hartley, Stuart Mill o Taine— y luego como ciencia experimental de la conciencia, apoyada más en la fisiología de los sentidos que en la reflexología, y de la que Guillermo Wundt será en cierto modo alfa y omega, creador y testigo de su extinción.

Hacia 1900 se perfilan, en suma, tres grandes corrientes de pensamiento psicológico —cuatro si tenemos en cuenta el psicoanálisis— que de un modo u otro deben mucho a Descartes. Una de ellas se ha alejado de la conciencia; por sus aguas navegan los materialismos, la reflexología y las nuevas psicologías objetivas. Otra está empeñada en reducir la conciencia a una asociación de elementos mentales o ideas, para ponerse al nivel de la física y la química, hasta el punto de que si tales elementos no existieran hubiera habido que inventarlos; en su seno emerge la nueva psicología introspectiva, como estudio científico de los hechos de conciencia, al estilo de Wundt. Una tercera, de propensión fenomenológica más o menos clara, pretende atenerse con fidelidad al fenómeno psíquico tal como se muestra en la experiencia inmediata; Brentano, James, Stumpf, Dilthey, Bergson y Husserl,

luego los psicólogos de la Gestalt, forman en sus filas. Finalmente, hay quien piensa que además del cerebro, los reflejos, la conducta y la conciencia existe una vida mental inconsciente; es naturalmente el psicoanálisis de Freud, y antes Carus y Hartmann, el que tira de este hilo.

Muy a nuestro pesar, habremos de dejar prácticamente intacta esta larga peripecia intelectual de la conciencia humana, para limitarnos a unas breves observaciones sobre el final de la historia que aquí interesa, a saber: sobre la conciencia asociativa y la conciencia fenomenológica.

De la conciencia asociativa propia de la psicología introspeccionista poco hay que decir ahora, excepto recordar que fue barrida de la escena a principios de este siglo, en virtud de razones bastante fundadas, que en seguida detallaremos. Ese concepto compositivo de conciencia-mosaico, inerte y troceada, desapareció para siempre de la psicología, pienso, y en todo caso su consideración no parece que pudiera sernos de mucha utilidad. Prescindiremos, pues, de ella por el momento al menos, y centraremos nuestra atención en el rastro fenomenológico del problema.

LA CONCIENCIA FENOMENOLÓGICA

Cuando Descartes pretende esclarecer lo que entiende por pensar recurre, como evidencia última, al acto de conciencia: *«tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous mêmes»*. En este percibirnos inmediatamente por nosotros mismos radica la certeza definitiva en que Descartes apoya su idea del hombre como *res cogitans*. Ser pensante equivale, a fin de cuentas, a ser consciente: *Bewusstsein*, en la traducción de Wolff. La conciencia invade así el pensamiento y se configura como Yo presente a sí mismo en sus actos. Es el punto de partida del idealismo subjetivo, pero también de un aspecto muy importante de la psicología empírica.

Leibniz establece una distinción, que recuerda la introducida por Platón entre conocer y saber que se conoce, cuando

distingue la percepción, que es el estado *interno* de la Mónada que representa las cosas externas, y la apercepción, que es la *conciencia* o el conocimiento reflexivo de ese estado interior. Los cartesianos, puntualiza Leibniz²², han fallado al ignorar que no todo cuanto tiene existencia mental es consciente; la observación es correcta y apunta nada menos que hacia una psicología de lo inconsciente. Pero, a su vez, contiene otro matiz de no menor importancia, que le pasa inadvertido y que Kant roza en sus reflexiones sobre el yo. Kant afirma, desde luego, que el «yo pienso» originario, el mirar primigenio que no puede ser visto, no puede a su vez ser objeto de conocimiento porque es la condición de la posibilidad de todo conocimiento, de toda objetividad. Del yo como sujeto trascendental sólo puede saberse su tipo de ser, no su naturaleza. Lo cual no obsta para que el «yo pienso» tenga que poder acompañar a todas mis representaciones, ya que de lo contrario *no serían nada para mí*²³. Kant postula la existencia de un sentido interno que hace patentes los fenómenos psíquicos para un yo psicológico consciente de sí, en una intuición empírica dada en el tiempo, no en el espacio, coincidiendo con Descartes en que un yo inadvertido de sí no sería empírico, y asimismo en que semejante advertencia acontece en el tiempo, no impresiona los sentidos externos. De alguna manera, pues, Kant realza el cometido del yo psicológico y sus actos conscientes; sin la conciencia las cosas no serían nada para mí, no se me aparecerían como fenómenos ni de ninguna forma, porque yo mismo, mi propio cuerpo, las representaciones que son algo para mí y el propio mí que las advierte no serían advertidas por nadie. El hecho capital de que algo se haga manifiesto para alguien presente a sí mismo pasa, en definitiva, por un acto de conciencia. Esa es la cuestión decisiva que a fin de cuentas tematizan el racionalismo y el idealismo, aunque a veces por modos harto extraños y difíciles de asimilar empíricamente.

²² *Philosophische Schriften*, editados por G. I. Gerhardt., 4, 600.

²³ *Crítica de la razón pura*, Analítica trascendental, lib. I, 16. Cf. Dialéctica trascendental, paralogismos.

Es verdad que el *cogito* cartesiano queda preso en las redes de la inmanencia con que él mismo se protege de la duda. Es cierto igualmente que cuando el idealismo deja de ser trascendental y se hace absoluto, la conciencia se desplaza del plano gnoseológico al metafísico, y de principio sintético de unificación formal pasa a ser principio de realidad. El yo cartesiano no pone las cosas; tampoco el kantiano las crea. Pero el yo de que habla Fichte es autodeterminante y creador: *el yo se pone, y al ponerse pone el no yo*. No se trata de una cogitación sustancial, es hacer creador, *Tathandlung*. También en Hegel cobra la conciencia un protagonismo desmedido; en última instancia, su despliegue se identifica con el de la realidad. Sin duda, todo esto es menester aceptarlo, hay que admitir que la psicología científica del siglo XIX tuvo buenas razones para distanciarse de tanta especulación, si bien el modelo atomista al que se acudió para estructurar la introspección tampoco anduvo falto de ella. Pero una vez reconocidas las razones, permanece en pie el hecho principal de que en el acto consciente se consuma la entrada del hombre en sí mismo y la presencia del mundo en él. Es siendo consciente como el hombre se eleva del «en sí» al «para sí», como se entera de que existe entre las cosas y puede hacerse en cierto modo todas ellas, poseyéndolas virtualmente y experimentando su resistencia. Por la conciencia, en definitiva, actualizan los seres humanos el sentir y el sentirse para el que son aptos y salen de la privación del ignorar. Es capital, sí, para el comportamiento humano y para la ciencia que lo estudia esa propiedad de darse cuenta que llamamos conciencia. Despojados de ella, seríamos autómatas, hombres máquina, es decir, no seríamos personas, no tendríamos vida biográfica. *Si la conciencia suspendiera sus funciones, se produciría la defunción biográfica del género humano*. Es mérito indiscutible de Descartes haber alertado la conciencia del hombre moderno.

La conducta —afirmaba Yela en su discurso de ingreso en esta Academia— sigue siendo el objeto primordial de la psicología; pero en ella, añadía acto seguido, se manifiesta la conciencia: «La conciencia se nos da en la acción, en la

conducta»²⁴. Más todavía, pienso yo, sin ella no habría conducta ni acción humanas. Obviamente, una buena parte de éstas acontecen al margen de la conciencia, que por descontado ni es pura, ni es una entidad independiente del cuerpo, ni es diáfana y patente para sí misma por modo cartesiano. Pero aún así, si careciéramos de ella la conducta no sería praxis, sería un proceso mostrenco, una concatenación de estímulos y respuestas irresponsables. De no ser por la conciencia, la cualidad específicamente humana de nuestra conducta se volatilizaría.

De acuerdo. Supongámoslo. Pero entonces la obligación de poner en claro de una vez la naturaleza de la conciencia parece hacerse del todo imperiosa. Veremos más adelante, sin embargo, que el *qué* y el *para qué* de la conciencia son cuestiones hasta cierto punto tratables por separado. No obstante, puesto que siempre es conveniente tener alguna idea de cómo son las realidades cuyo funcionamiento interesa, no vendrá mal antes de seguir adelante ensayar una caracterización, siquiera mínima, de la conciencia.

Naturalmente, lo que voy a ofrecerles no es más que un bosquejo, una aproximación ligera a un tema ingente, cuya única pretensión es apuntar algunos de los rasgos más distintivos de esa evasiva realidad que resulta tan difícil de advertir precisamente porque es el acto en que todo se advierte.

LOS CARACTERES DE LA CONCIENCIA

1. Comenzaremos por recordar que lo consciente es subjetivo no porque acontezca dentro del organismo o en el interior del cerebro, no porque tenga lugar debajo de la piel, sino precisamente porque es el resultado de una operación gnoseológica que ejecuta un sujeto apto para ella. Su *intus* no se refiere a la interioridad del cuerpo por oposición a lo que se encuentra fuera de él, sino a la interioridad de un

²⁴ *Op. cit.*, p. 93.

acto mental que contiene virtualmente un objeto. No se trata, pues de un dentro corporal, sino gnoseológico, que es subjetivo por oposición a la objetividad a que dice referencia. Este radical malentendido vicia de raíz numerosas aproximaciones contemporáneas al hecho de conciencia, que se identifica con procesos neurofisiológicos o realidades físicas.

2. El hecho de ser consciente es un hecho inderivable, no en el sentido de que carezca de génesis, sino por cuanto la única evidencia real que tenemos acerca de él procede de la conciencia misma, de la nescencia de cada cual, de la propia experiencia inmediata. Nescencia que, sin embargo, se nos muestra espontáneamente como una propiedad tan connatural a todos los miembros de la especie humana como pueda serlo su corporalidad específica. Ese «ser consciente» indefinible, del que, no obstante, todos tenemos noticia inmediata, es lo que designamos con el término *nescencia*, que como apuntamos acaso podría servir de traducción del *awareness* inglés, un simple darse cuenta no discriminativo, cuyo opuesto sería el absoluto ignorar. Dicho con brevedad, consciente es el acto de un sujeto en que algo se le hace manifiesto, el acto subjetivo en que al mero existir de las cosas se añade el que se hagan patentes para alguien. En esa patentización, en ese fenómeno, en el sentido originario de aparición, consiste la nescencia, la cualidad de darse cuenta de algo, de tener noticia. Es, en suma, la relación de conciencia de que ningún hombre se halla libre.

3. Ahora bien, como tal relación nos acompaña siempre que nos las habemos con el mundo y con nuestro propio cuerpo, y como su término primario no es la propia relación sino el objeto a que apunta, acontece que usualmente pasa desapercibida. *El acto de tener noticia no se hace notar*. Antes bien, su aprehensión requiere una cierta contorsión de la conciencia, que sólo al arquearse sobre sí misma queda advertida de ella por un modo más explícito que el usual. Reparar en que la realidad se nos manifiesta por virtud de un acto, no por el mero hecho de que las cosas existan, requiere un cierto esfuerzo de abstracción, que en alguna medida con-

traviene la vocación extrospectiva de la conciencia misma. La introspección entraña una dificultad innegable, pero acontece.

4. Por modo primario, el acto de conciencia contiene intencionalmente algo como objeto: es la inexistencia intencional del objeto en la subjetividad, donde inexistencia significa «existir en». Brentano, para quien todo fenómeno psíquico es consciente, entiende la intencionalidad del acto mental como la ordenación o referencia a algo que aparece en él como una objetividad inmanente. Cada acto contiene, de ahí la inmanencia, algo como «objeto otro» que el acto en que aparece, de ahí la objetividad; si bien distintas clases de actos remiten a sus objetos por modos diversos: en la representación algo es representado, en el juicio algo afirmado o negado, en el deseo algo es deseado. Son los modos primarios de referencia al objeto, los modos radicales de la intencionalidad, que convienen todos ellos en la ordenación a un objeto. Sin embargo, a la vez que es *de algo*, la conciencia lo es, asimismo, *de alguien*; junto al carácter de la *objetividad* hay que señalar el de la *genitividad*. Todo acto mental, esto es, consciente, según Brentano, implica la conciencia de sí; por simple que sea tiene un doble objeto, uno primario y otro secundario. En el acto de oír, lo primario es el sonido; lo secundario, el acto mismo de oír. De hecho, sea o no como afirma Brentano, en el acto de aprehender un objeto como otro que el sujeto que lo aprehende hay siempre una *referencia consabida* al protagonista del acto, respecto del cual el objeto aprehendido se muestra como otro. Justo esa copresencia del sujeto en la aprehensión del objeto, es lo que secundariamente expresa el *con* de la conciencia, el saber de mí que acompaña al de lo que es distinto de mí. De esta copresencia dice Brentano que es colateral —*nebenbei*— a todo conocimiento de algo. En suma, la conciencia humana es también autoconciencia; de lo contrario no podría ser personal. Cuando la conciencia deja de poseerse a sí misma en este sentido, se convierte en una conciencia alienada. *La genitividad y la objetividad de la conciencia se corresponden.*

5. Ahora bien, el hecho de que el acto de conciencia contenga intencionalmente un objeto no significa que la concien-

cia sea un receptáculo, una especie de cuarto interior, como pensaba Locke, en el que entran y salen por una estrecha abertura las «ideas» de las cosas, ni una especie de escenario —la metáfora es de Hume— por donde desfilan las percepciones. *Se trata de un acto, no de una entidad* en que se depositan pasivamente las copias de las cosas, su reflejo. En cualquier caso habría que hablar de un reflejo activo; tanto que puede construir su propio objeto de conocimiento. En un importante y muy comentado pasaje sostiene Brentano que la relación de conciencia es sumamente peculiar:

«Mientras en otras relaciones tanto el fundamento como el término de la relación son reales, en la relación psíquica sólo el primero es real... Si pensamos alguna cosa, el sujeto pensante debe existir, pero no así el objeto de nuestro pensamiento; de hecho, si negamos la existencia de esa cosa se la está excluyendo necesariamente, siempre que la negación sea correcta. El sujeto pensante es la única cosa postulada por la relación psíquica: el término de esa sedicente relación no necesita existir»²⁵.

En esta tesis, luego abandonada, se apunta la capacidad de la conciencia para algo más que hacer patentes las cosas reales; de algún modo, la relación de conciencia puede ordenarse a objetos irreales, posibles o imposibles, puestos a fin de cuentas por la conciencia misma. Un paso más, y estamos ya en la conciencia constituyente del objeto, en el polo opuesto de la conciencia receptáculo.

6. Husserl atribuye a la intencionalidad la función de elevar el material hilético, los datos sensibles, al nivel objetivo de unidad de sentido: es la función propia de la intencionalidad constituyente del objeto. En las *Investigaciones lógicas* se atiene todavía a la noción referencial de la intencionalidad; en las *Ideas* subraya el carácter activo de la «conciencia de», hasta que concluye afirmando abiertamente su carácter constituyente. Lo que se me aparece como objeto, nos dirá Husserl, cobra para mí todo su sentido a partir de

²⁵ Cf. Introducción de OSKAR KRAUS a *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Félix Meinert Verlag, 1973.

mi intencionalidad constituyente: ni una brizna del objeto quedará ya excluido de la intencionalidad²⁶.

Quizá Husserl no conceptúa debidamente el polo mundano como apoyo del sentido constituido por la intencionalidad, puesto que al poner entre paréntesis la existencia del mundo para quedarse con su esencia corre el riesgo de reducir el mundo a un significado puesto por la conciencia misma, cuya actividad cobra así tornasoles idealistas. Husserl, es cierto, hace que la corporalidad tome parte en la constitución de la intencionalidad de la conciencia; el cuerpo posee, a su juicio, una especie de conciencia prerreflexiva —a diferencia de la materia inerte—, que intercala entre los estímulos y las respuestas. Con todo, el plano fundante de la intencionalidad husserliana es la subjetividad transcendental, no el organismo, y ello ha contribuido al sambenito idealista que arrastra la psicología fenomenológica, a pesar de que en ella la conciencia siempre tuvo un marcado carácter de logro, de *Leistung*, si bien intelectual, que Merlau-Ponty pretendió convertir al realismo con su idea de un originario *puedo* que fundase el posterior *pienso*. En todo caso, frente a su alegada condición meramente espectral, *la conciencia fenomenológica se muestra constructiva, esto es, constituyente de su objeto y de espacios de posibilidad que trascienden lo que hay*. Esa condición de la conciencia sostiene activamente el proyecto vital del hombre.

7. Hasta ahora hemos hablado indistintamente de conciencia y de actos conscientes. Hay, sin embargo, quien acepta éstos, pero rechaza aquélla. En su crítica de la conciencia como entidad, William James sostiene que la llamada conciencia no es en realidad sino una sucesión de experiencias sin solución de continuidad, un continuo fluir, para cuya designación la metáfora del río o de la corriente es lo más apropiado. La verdad es que la metáfora fluvial ha sido profusamente usada, y tanto Brentano como Husserl la utilizan igual que muchos otros. Con su concepto de *durée*, Bergson ha descrito también el flujo consciente como una experiencia

²⁶ Cf. H. DRÜE, *Edmund Husserls System der Phänomenologischen Psychologie*, Walter de Gruyter, 1963.

presente que se hace pasado a la vez que invade el futuro. Lo que aparece en este fluir es una sucesión de episodios que se continúan a través de inflexiones transitivas, pero nada más; como dato, la conciencia no aparece por ninguna parte, a no ser que entendamos por tal la totalidad de esos episodios, la serie abierta de sucesos que constituyen el flujo experiencial. Wundt apunta que la conciencia es un concepto genérico, un *Oberbegriff*, que designa no meramente la suma de experiencias, sino su totalización en cuanto configuradas por un nexo común. ¿Y en qué consiste ese nexo común? Evidentemente, en que todas ellas aparecen enhebradas en el hilo de su pertenencia a un mismo sujeto que las sabe suyas, esto es, en la genitividad que las engarza como miembros de una serie personal, propia de un sujeto que retiene su identidad en el cambio, que sigue siendo él mismo aunque nunca sea lo mismo. La conciencia es movediza, pero no es mero fluir. Después de todo no es sólo una serie de sucesos mostrencos que se siguen unos a otros según determinadas leyes y nada más; antes bien, consiste en una seriación que el sujeto reconoce de algún modo como suya. Justamente, es la pertenencia de todos sus momentos a un único yo lo que hace de ellos hechos de una misma conciencia. A esa cobertura de propiedad podemos llamarla conciencia, sin riesgo de reificarla en una sustancia mental, ni de disolverla en un mero pasar. *La conciencia se manifiesta así como una cualidad de la praxis, que no sólo no se identifica con el puro decurso de los hechos conscientes, sino que los identifica como propios.* Por eso son hechos de conciencia, o mejor aún, de un sujeto con conciencia de sí ²⁷.

8. El fluir de la conciencia no es, por otra parte, pura sucesión lineal de momentos conscientes infinitesimales; en cierto modo refluye sobre sí mismo y se remansa en esa forma de presencia distendida que es el ahora vivido, un ahora que al deshacerse hace el pasado, le confiere espesor psicológico, a la par que se rehace y renueva trayendo al presente trozos del futuro. En una palabra, la sucesión se vive

²⁷ Cf. A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Editorial Rialp, 1967.

como *duración*, la diversidad temporal se organiza en *presencia*, a la vez que la pluralidad de contenidos que se hacen presentes en ella se organiza en *campos* de conciencia. Desde esta perspectiva, *la conciencia se nos muestra como una pluralidad organizada en presencia de campo*. Lo que se manifiesta no son eslabones de una cadena ni piezas de un mosaico; el fenómeno psíquico no aparece desmembrado en elementos, ni su fluir dividido en rodajas. Lo originariamente vivido en la experiencia consciente es el devenir sin fisuras de una pluralidad organizada, susceptible de un análisis que no presuponga la condición compositiva del conjunto. En todo caso, de emplear este lenguaje, habría que hablar de un conjunto totalizado y nunca de un conjunto de agregación.

9. Al igual que la corriente de conciencia, *el campo experiencial que se hace presente en el ahora vivido posee una estructura*. Esta condición estructurada impregna todas las manifestaciones conscientes: la intencionalidad es ordenación a algo, la experiencia perceptiva se articula en fondo y figura, en campo y foco, en tema y contexto, al tiempo que el pensar posee una dirección, el querer procede conforme a fines, la sucesión o recuperación de representaciones tiene sus leyes y, en su conjunto, la vida consciente lleva el sello de una inequívoca organización. Cabe llamar a esto estructura, siempre y cuando no se tome al pie de la letra la definición de *elementos en orden*, puesto que la conciencia carece propiamente de elementos. Es decir, de la misma forma que su dinamismo no es inteligible en términos mecanicistas, tampoco lo es la pluralidad de sus contenidos. Lo que al sujeto se le hace patente, para expresarlo con palabras de Husserl, es una pluralidad organizada en la que cabe distinguir modalidades y gradaciones o niveles que sólo existen en calidad de tales, no como elementos con entidad propia. Los modos de presencia del fenómeno psíquico varían cualitativamente de unos actos a otros; no es igual imaginar algo que percibirlo, ni razonar es lo mismo que sentir, o estar lúcido que confuso. Pero en todos los casos lo que hay son diferenciaciones modales o intensivas de un darse cuenta no tematizado, que se destacan

en él sin serle extraños. *La estructura de la conciencia no es mecánica.*

10. Los hechos de conciencia presentan relaciones mutuas que tampoco son conceptuales mecánicamente, esto es, como colisiones entre elementos; su enlace no es el de una pura concatenación causal. Las relaciones que guardan entre sí los hechos de conciencia, cuando menos en sus niveles superiores, son más bien de implicación y sentido que de causación, y ni siquiera las impresiones sensoriales son causadas por los estímulos físicos al modo en que una bola de billar causa el movimiento de otra al chocar con ella: los estímulos *elicitan* las respuestas, son asumidos por la subjetividad que se siente impresionada. En el hombre, la conciencia de los condicionamientos modula sus efectos, alterando así la concatenación causal ciega, que naturalmente se cualifica todavía más en el orden del pensar y del querer voluntario. Wundt mismo advirtió ya el carácter *sui generis* de la *causalidad psíquica*, al puntualizar que la conciencia transciende sus condiciones, o por lo menos es apta para trascenderlas. Evidentemente, la conciencia está determinada de muchas maneras —orgánicas unas, físicas o socioculturales otras—, pero es capaz de darse cuenta de ello, lo cual la sitúa de alguna forma fuera de la necesidad y la hace a su vez determinante. Las determinaciones que la afectan quedan inscritas en un trasfondo de autoapropiación capaz de advertirlas como tales determinaciones y, por tanto, de distinguirse de ellas. Esta posibilidad de distanciamiento se manifiesta, asimismo, en la forma anticipatoria con que la conciencia se adelanta a sus determinaciones futuras, previniéndolas o previniéndolas por virtud de una actividad propositiva que excede del marco de la casualidad eficiente y se sitúa en el de la finalidad. En definitiva, *las leyes que regulan la determinación de los hechos de conciencia están de alguna manera abiertas a la finalidad de ésta*; autoconciencia y autodeterminación se implica a la postre mutuamente. De ahí que el hombre viva abierto al mundo²⁸, se halle instalado tem-

²⁸ Esta idea ha sido ampliamente desarrollada por Marías. Cf. *Introducción a la Filosofía*, Revista de Occidente, 1974, y sobre todo en

poralmente en él —mundo y tiempo son los horizontes de su instalación— en vez de encontrarse inscrito en un medio prefijado por su aparato senso-motriz; por eso el animal tiene ambiente, *Umwelt*, y el hombre tiene en cambio mundo. Uno está enclasado en un medio, puntualizará Zubiri, y el otro, está abierto a la realidad, aprehendiendo estímulos reales o realidades estimulantes en lugar de responder a meras estimulaciones, esto es, respondiendo responsablemente en lugar de por instinto. A última hora, nuestra libertad transcendental, como posibilidad de abrirnos al mundo y de darnos destino en él, se ejecuta en el acto de un yo en relación de conciencia con lo otro que él y consigo mismo. En el acto consciente la biología se hace biografía y el puro existir se eleva a existencia. Es siendo consciente como el hombre puede llegar a ser en cierto modo todas las cosas y a la par su propia posibilidad. *Sin conciencia del mundo y de su existencia en él, el hombre no sería una realidad personal*. Nada menos que éste es el cometido que desempeña la conciencia humana.

* * *

Con mayor o menor acierto, en suma, hemos tratado de recapitular en estas páginas algunos de los rasgos que componen el perfil conceptual de la conciencia. Nos hemos hecho cargo de que buscarla entre las cosas es el más colosal de los patinazos intelectuales que cabe imaginar. Mal que bien sabemos ya a qué llamamos conciencia; podemos entenderla como el acto en que algo se hace manifiesto para alguien que a la vez se hace presente a sí mismo como protagonista del acto. Sabemos también que el lugar de semejante acto es gnoseológico, no material; por eso es privado y es inútil buscarlo en la materia, por altamente organizada que esté, sin que ello signifique, no obstante, que sea el acto de una sustancia mental. Si lo fuera, estaríamos ante una conciencia pura en plenitud de autopresencia y totalmente apropiada de

Antropología Metafísica (Revista de Occidente, 1970), donde tematiza a fondo el concepto de instalación.

sí, exenta de cualquier determinación corporal. Si por el contrario fuera un mera cosa, «no podría responder intencionalmente a situaciones significativas», como ha señalado también Yela²⁹. Pero no acaece ni lo uno ni lo otro. Acontece el hecho paradójico de que la conciencia es una cualidad de la acción humana que confiere significado a los movimientos del cuerpo, precisamente siendo incorpórea.

Por modos muy diversos se ha intentado dar razón de este enigmático hecho, en virtud del cual lo en sí deviene para sí. Resolver tan gigantesco enigma no entra, por descartado, en nuestras pretensiones. Aspirábamos sólo, y no es poco, a precisar mínimamente el significado de la palabra conciencia, desde la perspectiva fenomenológica «heredada». Convendría, no obstante, actualizarla, incorporando a ella algunos comentarios sobre el punto de vista de Merleau-Ponty, al que nuestra opinión es afín en algunos puntos.

El autor de la *Fenomenología de la percepción*³⁰ no se limita a sostener que la conciencia es un aspecto de la conducta; afirma que el cuerpo es conciencia y la conciencia cuerpo, pues en el cuerpo hay originariamente una significación motriz y todo movimiento del cuerpo es una conciencia corporal del movimiento. Radicalmente, la conciencia emerge bajo la forma de un *puedo*, no como un *cogito*; hay una prioridad genética de la acción sobre el pensamiento, una intencionalidad práctica originaria que asciende luego al nivel intelectual. Merleau no entiende la conciencia originaria como un *cogito* puro, cuya condición radical sea tética, consista en poner pensamientos, sino como una conciencia ejecutiva, accional, que formaliza sentientemente el medio. La conciencia, pues, no es puro tener noticia, puro darse cuenta; es el cuerpo mismo como sistema de significaciones vividas, como sujeto pretemáticamente consciente de su equilibración con el medio. El cuerpo, en suma, no tiene conciencia: lo es originariamente, aunque de un modo imperfecto. Es una manera de afirmar que la conciencia es una propiedad sustantiva del sujeto, no algo que tardíamente se le añade³¹.

²⁹ *Op. cit.*, p. 92.

³⁰ *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1961.

Cómo esta subjetividad embrionaria, esta conciencia preobjetiva deviene un pienso constitutivo de la objetividad que recubre el puedo originario, es una arcana cuestión en la que es fácil extraviarse. Piaget no logró nunca explicar el paso de la causación, que regula las reacciones senso-motrices, a la implicación que rige en el plano de la conciencia. Merlau-Ponty, a mi parecer, lo intentó partiendo de una corporalidad concebida ya originariamente como un instrumento de comprensión, recurso quizá más útil para eludir el problema que para resolverlo a fodo; pero, no obstante, el puedo originario del pensador francés introdujo en la fenomenología de la conciencia una nota accional de la que ésta andaba necesitada.

He ahí, en definitiva, el estado de la cuestión. No disponemos aún de una teoría general de la conciencia capaz de integrar seriamente tanto cabo suelto. Tenemos motivos, sin embargo, para pensar que la conciencia es una propiedad sustantiva del ser humano, que pasa de un puedo originario a una constitución de la objetividad, donde el hacerse manifestar las cosas para un sujeto advertido de sí mismo y de sus actos en modo alguno es ajeno a la práctica, pero tampoco idéntico con ella. De esta conciencia ejecutiva y tética, que es propiedad sustantiva de un sujeto, es de la que más adelante trataremos de decir para qué sirve.

EL SUJETO CONSCIENTE

Aunque ya hemos indicado de varias maneras que la conciencia es siempre de alguien —nunca es mostrenca— permítasenos un breve *excursus* al respecto.

Hay un lapidario *dictum* escolástico que implícitamente hemos asumido hasta ahora, y que a partir de este momento subscribimos formalmente: *actiones sunt suppositorum*. En

³¹ Sobre *La noción de comportamiento según Merlau-Ponty* existe una tesis doctoral de J. Viejo Moltó, sumamente documentada, que fue leída en el año 1982 en la Universidad Complutense, Facultad de Psicología, y en la que se analiza escrupulosamente esta cuestión.

efecto, en líneas generales la conciencia es una propiedad inherente a los seres vivos dotados de actividad nerviosa superior —puede que en alguna forma rudimentaria lo sea de toda la materia viva—, que se produce en la forma de un flujo de impresiones, estados y actos subjetivos caracterizados por una noscencia actuante o, si se prefiere, por una acción noscente. En pocas palabras, y dejando para otra ocasión el debate sobre semejante alternativa, la actividad consciente lo es inevitablemente de un sujeto —*operari sequitur esse*—, que justamente mediante ella se pone en relación intencional con su entorno y se hace presente a sí mismo como otro que éste. No es una realidad sustancial que exista con independencia de un organismo, que en el caso del hombre es personal: es una de sus actividades de relación. En rigor, la conciencia no es el substrato de los actos conscientes, sino la forma general con que el sujeto los hace suyos.

Mas aunque no sustanciales, la conciencia y los actos conscientes son, sin embargo, sustantivos, *tienen una existencia real y propia* en el sentido de que son propiedades reales de una realidad personal, irreductibles en su cualidad noscente a cualquier otra propiedad del sujeto a que son inherentes, y en el que desempeñan funciones efectivas de realización. La conciencia, en suma, no es sustancial, pero es sustantiva, posee una cierta suficiencia en cuanto propiedad irreductible de una subjetividad en la que ejerce cometidos propios. Cuando William James hablaba de estados sustantivos, refiriéndose a los estados de conciencia, quería decir justamente eso, que sin ser una sustancia la conciencia tampoco era un epifenómeno.

La única realidad sustancial o subjetual, que diría Zubiri ³², es siempre alguien, una realidad personal de carne y hueso, que cuenta entre sus propiedades sustantivas la de ser corpóreamente consciente. De esa realidad tan radical como la propia vida del hombre es de la que partiremos en nuestras consideraciones del valor funcional de la conciencia. Cómo se ha llegado a costituir un ser de semejante condición es un

³² *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y publicaciones, 1962.

problema que no afecta a nuestro planteamiento, aunque tenerlo resuelto sería tan bueno como saber exactamente de qué modo la actividad cerebral desemboca en la experiencia consciente. Mientras se averigua, intentaremos arreglárnoslas para mostrar que, de hecho, el sujeto humano ejecuta operaciones conscientes que poseen un carácter funcional efectivo, que tienen un valor biológico y biográfico.

Pero antes de entrar en ello es indispensable añadir unas palabras acerca del estado de la cuestión en la psicología actual. Conviene, en efecto, poner en claro hasta qué punto la psicología de hoy —que por cierto no es monolítica— ha recuperado la conciencia en unos términos compatibles con nuestra posición y nuestro propósito.

MUERTE Y TRANSFIGURACIÓN DE LA CONCIENCIA

Entre 1910 y 1920, aproximadamente, la psicología introspeccionista fue barrida de la escena científica y, con ella, también la conciencia, que buscó refugio en la psicología fenomenológica, en la escuela de la forma y en algún cognitivista prematuro. La tormenta venía cerniéndose desde tiempo atrás, y después de varios amagos descargó en 1913, con el célebre manifiesto conductista de Watson. Ocurrió lo que pocos años antes había previsto uno de los maestros del propio Watson, James Rowland Angell, figura notable del funcionalismo de aquel entonces:

«A mi juicio, decía Angell, es muy posible que el término *conciencia* caiga en un desuso tan marcado como el término *alma*... Ello no significará la desaparición de los fenómenos que llamamos *conscientes*, pero sí que el interés de la psicología se desplazará hacia otros fenómenos para los cuales resulta más útil un término como *conducta*»³³.

En un principio, Watson se limitó a poner la conciencia entre paréntesis, pensando que con ello removería la barrera

³³ Discurso pronunciado en 1910.

que separaba la psicología del resto de las ciencias naturales. Pero unos años después, en 1919, el fundador del conductismo radicalizó su postura y declaró que quienquiera que reconociera la conciencia, ya fuese como epifenómeno o como una fuerza que se inserta en los sucesos físicos y químicos, incurriría en un espiritualismo o en un vitalismo incompatible con la ciencia. El conductista, concluyó Watson, no encuentra la conciencia en su tubo de ensayo. A partir de entonces sobrevino el desastre.

En buena medida, la historia de las desventuras de la conciencia comenzó con la crisis de la introspección, a la que ya puso mala nota Kant, y Augusto Comte calificó de auténtica quimera. A esas críticas siguieron otras, y en 1860 y 1870 aparecieron las primeras psicologías objetivas de la mano de Lange, Rush y Sechenov, lanzados evidentemente por el camino de la psicología sin alma, que luego proseguirían autores como Lloyd Morgan, Jacques Loeb, Bethe, Beer, Thorndike o el propio von Uexküll, empeñados ya en hacer de la psicología animal una ciencia objetiva de la conducta, que evitara los riesgos antropomórficos del razonamiento por analogía con la experiencia interna del hombre.

Brevemente, un siglo después de que Auguste Comte lanzara sus primeras críticas contra la introspección, el positivismo había ganado la partida. Tras la reflexología y Watson entraron en acción el positivismo lógico y el operacionismo, reforzando la base epistemológica del antimentalismo. Hacia 1930, Rudolph Carnap publicó un influyente trabajo en la revista *Erkenntnis*, que sentó las bases de un extremado fisicalismo psicológico; los problemas de la psicología, afirma Carnap, deben formularse en el lenguaje de la física, puesto que todas las proposiciones psicológicas hablan en realidad de procesos físicos. En otras palabras: *las leyes psicológicas son casos especiales de las leyes físicas que rigen en lo inorgánico*³⁴.

Al respaldo epistemológico del fisicalismo se añadió el procedente del operacionismo de Bridgman, que encajó bien

³⁴ *Erkenntnis*, 1932-1933, 3.

con la actitud experimentalista y tuvo un amplio eco en los círculos psicológicos más avanzados de entonces, por ejemplo, en la escuela de Yale y ya antes en la obra de Tolman, además de en libros tan influyentes como *La Lógica de la Psicología moderna*, de Pratt, claramente inspirada en *La Lógica de la Física moderna*, de Bridgman. Las tesis fisicalistas y operacionistas desencadenaron una plétora de intentos de reducir los hechos de conciencia a hechos físicos, entre los que son naturalmente de mención obligada el conductismo lógico de Gilbert Ryle y la teoría de la identidad de lo físico y lo mental postulada por Smart y Feigl. Con estos golpes, el descalabro de la conciencia acabó de consumarse³⁵.

No debe entenderse, sin embargo, que la totalidad de la psicología de esas décadas discurriera por la órbita del objetivismo radical. Para empezar, extramuros de la psicología científica apenas se produjo el rechazo de la experiencia interna (el ejemplo más patente es la psicología fenomenológica de Husserl), e incluso en el seno de la psicología experimental autores como Bartlett o Michotte, y por supuesto los gestaltistas, se las ingeniaron para hacer compatible el más escrupuloso rigor con el uso de la información subjetiva y de conceptos teóricos coherentes con la noción de conciencia. Tampoco cognitivistas como Tolman y Piaget puede decirse que participaran del antimentalismo reinante, aunque ciertamente no fueran conciencistas. A pesar de lo cual, por múltiples razones que no es el momento de detallar, tales como el desmantelamiento político de la Gestalt y la guerra que asoló Europa, pero no América, el hecho se produjo, y el grueso de la psicología occidental prescindió aparentemente de la conciencia y de la introspección.

También aquí sería menester cualificar esa afirmación. Clark L. Hull, por caso, que inició su brillante carrera en el conductismo negando a la conciencia toda utilidad para la investigación, abandonó finalmente su actitud despectiva, hasta el punto de que en una obra publicada en el año de su muerte, 1952, reconoció que los estados subjetivos tales como

³⁵ *The «mental» and the «physical»*, Univ. Minnesota Press, 1967.

el placer y el dolor constituyen condiciones internas características de los organismos, susceptibles de ser observadas por receptores internos y capaces de dar origen a informes subjetivos de naturaleza verbal, frecuentemente útiles en situaciones clínicas o para propósitos cualitativos gruesos³⁶.

Poco después surgieron las dificultades y las críticas internas en la teoría conductista del aprendizaje, a la vez que se iniciaba también el declive del neopositivismo y del operacionismo. Bridgman desautorizó la forma en que las definiciones operacionales se utilizaban en psicología, y el mismo Carnap rectificó públicamente su posición de los años treinta:

«Aunque muchos de los resultados alegados por la introspección fueron en realidad cuestionables, la conciencia que una persona tiene de sus propios estados afectivos, de sus imágenes, etc., debe aceptarse como una clase de observación que en principio no difiere de la observación externa y, por consiguiente, debe reconocerse como una fuente legítima de conocimiento, si bien limitada por su carácter subjetivo»³⁷.

Medio siglo después del anatema watsoniano, la conciencia emprendía su regreso al hogar, del que por otra parte nunca llegó a estar tan ausente como se ha dicho. Por Jacobson se ha sabido, en efecto, que el propio Watson no tenía a menos reunirse con Lashley para hacer sus introspecciones, que luego traducía con todo cuidado al lenguaje objetivo del conductismo. Julián Jaynes³⁸ ha contado, asimismo, que, al margen de lo que se publicaba y decía oficialmente, en su época de conductista «nadie creía en realidad que carecía de conciencia». Y otro eminente profesional de la psicología como George Mandler³⁹, arrepentido igualmente de sus juve-

³⁶ «Mind, mechanism, and adaptive behavior», *Psychological Review*, 1937, 44: 1-32.

³⁷ *A behavior system*, Yale Univ. Press, 1952.

³⁸ *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*, Houghton Mifflin, 1976.

³⁹ «Consciousness: Respectable, useful, and probably necessary», en R. L. Solso (ed.), *Information processing and cognition*, Erlbaum, 1975.

niles pecados contra la conciencia, ha tratado no hace mucho de «remediar en lo posible los padecimientos sufridos por la conciencia durante cincuenta años, aproximadamente desde 1910 hasta 1960, durante su reclusión en las mazmorras del conductismo», en las que todavía desearían verla encerrada algunos conductistas anacrónicos y hasta algún cognitivista que otro.

En resumen, la penitencia fue larga y dura, como muchas y graves habían sido también las acusaciones y las faltas. Desde el materialismo, se había tachado a la psicología introspectiva, y no sin razones, de dualista: Wundt lo fue abiertamente. A juicio del monismo materialista, la conciencia no era ningún principio explicativo, y menos aún una sustancia mental; su estatuto era el de un *explanandum*: en realidad el de un epifenómeno de la actividad cerebral ajeno al curso de las causas efectivas. Las objeciones epistemológicas, metodológicas y prácticas fueron muchas. Se sacaron a relucir el determinismo causal, el antifinalismo, el principio de la «parsimonia», la exigencia de intersubjetividad en las observaciones, la imposibilidad de someter a un verdadero análisis la experiencia subjetiva, el riesgo de ser juez y parte en el acto introspectivo, la influencia de la observación en lo observado, el carácter evanescente y huidizo del fenómeno psíquico, su escasa condición objetual justamente por ser subjetivo y, finalmente, su pretendida libertad, incompatible con la existencia de leyes. Muchas de las objeciones eran fundadas; otras, no tanto. A todas ellas se añadieron problemas prácticos, tales como las dificultades típicas de la comunicación entre los psicólogos introspeccionistas, que a veces se enzarzaban en estériles disputas sobre si el azul verdoso que veía uno era lo mismo que el verde azulado que percibía el otro. Se apeló, asimismo, a la imposibilidad de hacer una psicología introspectiva con animales, niños pequeños, pacientes psiquiátricos deteriorados o seres primitivos. También se alegó la carencia de contenidos introspeccionables en la ejecución de ciertas operaciones intelectuales, puesta de relieve por la fugaz escuela de Würburgo, y se adujeron las realizaciones positivas de la incipiente psicología conductista que había

prescindido de semejante maraña mentalista. A la postre todo eso pudo más, y la psicología introspectiva, y con ella la prometedora ciencia de la conciencia, hizo un penoso mutis por el foro. Fueron cincuenta años de purgatorio que, a fin de cuentas, no vinieron mal.

La situación empezó a cambiar con la caída del neopositivismo y las dificultades internas de la teoría del aprendizaje, con el descrédito de las variables intermedias definidas operativamente, a la par que con la aparición de la cibernética, de la teoría de la información y de la teoría general de sistemas, el desarrollo del funcionalismo perceptivo, la aparición de la psicolingüística racionalista de Chomsky —radicalmente opuesta al empirismo skinneriano— y la recuperación anglosajona del viejo cognitivista Piaget, asimismo más próximo a una epistemología racionalista que al empirismo de los conductistas. Bajo semejante protección propicia al cognitivismo, el camino para el regreso de la conciencia quedó relativamente despejado. No obstante, todavía en 1960, Solley y Murphy seguían considerando temerario tomar públicamente en cuenta el cometido de la conciencia en la percepción, cosa que por lo demás hicieron en su excelente monografía sobre el desarrollo del mundo perceptual ⁴⁰. Pero ya en ese mismo año, 1960, tres distinguidos hombres de ciencia, Miller, Galanter y Pribram, advirtieron no sin inquietud que su conductismo exhalaba un tufo subjetivo muy sorprendente. El resultado de su asombro fue un importante libro, *Planes y estructura de la conducta* ⁴¹, donde no sólo se reconoce ya la función efectiva de los mapas cognitivos, de las imágenes y de los esquemas en la organización de la experiencia interna conforme a planes subjetivos, sino que se habla expresamente del acceso a la conciencia de ciertas partes de tales planes a las que se llama intenciones. Se entiende que el lenguaje está puesto al servicio de la expansión de la conciencia que el ser humano tiene del mundo y de sí mismo y, lo que es más importante, los autores encuentran un nuevo lenguaje para el tratamiento científico de todo ello: el lenguaje de la

⁴⁰ *Development of the perceptual world*, Basic Books, 1960.

⁴¹ *Plans and the structure of behavior*, Holt, 1960.

cibernética y de la teoría de la información. Con ello se pone término al monopolio de la causalidad lineal mantenida por el conductismo clásico, y se da paso al concepto de retroalimentación como herramienta válida para conceptualizar la autoposesión cognitiva y accional propia de la subjetividad humana. Los planes e intenciones del sujeto se asimilan así a modelos de procesamiento de la información, más centrados sobre el valor informativo del estímulo que sobre su acción causal. El comportamiento humano se empieza a entender como procesamiento de información —o como operación de un sujeto sobre un objeto, en el caso de Piaget—, y entra en crisis su reducción a la mera respuesta al estímulo, tal como lo venía entendiendo la ciencia de la conducta.

El resto de la historia es bien conocido. Como resultado del giro copernicano a que acabamos de aludir, vino la eclosión del cognitivismo y, a su amparo, la rehabilitación de la denigrada conciencia. Muchos psicólogos hicieron examen de conciencia, y la vieja cuestión se retomó con un nuevo espíritu. Brevemente, se reconsideró la posibilidad de aprovechar para la investigación psicológica el caudal informativo procedente de la experiencia interior, una vez tomadas las medidas precautorias pertinentes. El secular problema se replanteó de una forma nueva. La conciencia introspectiva que había muerto con el asociacionismo mental regresó como información subjetiva útil para la ciencia psicológica. Resucitó transfigurada, no en un cuerpo glorioso, pero sí en un elemento indispensable para la mejor comprensión de la conducta de que forma parte, y conveniente para el estudio psicológico de muchos problemas que de otro modo no podrían abordarse. De cómo se ha operado semejante metamorfosis diremos unas palabras inmediatamente.

LA CONCIENCIA EN LA PSICOLOGÍA ACTUAL

Revisiones recientes del problema, como las llevadas a cabo por Hilgard en 1980, por Joynson en 1972 y 1980, Nat-soulas en 1981, Pope y Singer en 1978, Richardson en 1980,

o Valentine en 1982⁴², prueban, sin lugar a dudas, que numerosos e importantes sectores de la psicología actual hacen uso de técnicas subjetivas y de conceptos mentales, que por supuesto son vistos con desconfianza o rechazados por otros círculos no menos importantes. La psicología fisiológica, la psicofarmacología, la psiconeurocirugía y las neurociencias en general recurren de ordinario, como siempre lo han hecho, a la experiencia interna de los sujetos en todos aquellos casos en que resulta posible y conveniente. Como ciencias seguras de su identidad se permiten el lujo de ejercer el sentido común, a despecho de las críticas de la filosofía analítica a los conceptos mentales. La psicopatología y la psicología clínica proceden de una forma parecida, escuchando lo que sus pacientes tienen que declarar acerca de sí mismos, y poniendo en juego a la vez técnicas autoinformativas y de autocontrol bastante elaboradas desde el punto de vista psicométrico y terapéutico. Son dos sectores importantes en que se hace uso discreto de la experiencia interna, en la medida en que los problemas lo exigen y los resultados lo avalan.

Hay otros campos de la psicología, por ejemplo, la psicología matemática, la medida de la inteligencia, el procesamiento de la información, el aprendizaje animal o la psicología experimental donde la posibilidad y la exigencia de recurrir a la experiencia interna son mucho menores, y a veces francamente nulas. Pero incluso aquí hay ocasiones en que la introspección, o el autoinforme, si se prefiere esta expresión, se revelan como un elemento auxiliar sumamente válido, en cuanto fuente de hipótesis que de otra forma serían inaccesibles. Fenómenos como el efecto Greenspoon, o revisiones del condicionamiento en seres humanos al estilo de la llevada a cabo por Brewer, a la vez que el concepto mismo de aprendizaje vicario formulado por Bandura, están en bue-

⁴² Además de las revisiones citadas en la nota 1 de este trabajo, pueden consultarse R. B. JOYNSON, «The return of mind», *Bull. Br. Psychol. Soc.*, 1972, 23: 261-269; K. S. POPE y J. L. SINGER (eds.), *The Stream of Consciousness*, Plenum, 1978; J. T. RICHARDSON, *Mental imagery and human memory*, St. Martin's Press, 1980; y E. R. VALENTINE, *Conceptual issues in psychology*, George Allen & Unwin, 1982.

na medida fundados sobre informaciones de carácter subjetivo, como lo están, asimismo, las investigaciones relativas a la intervención de las imágenes mentales o de la mediación verbal en los procesos de aprendizaje, en la memoria, en la solución de problemas y el razonamiento o en la creatividad. Algo semejante cabe afirmar de muchos estudios sobre la percepción, la toma de decisiones, la motivación, las emociones y el sentimiento, sin excluir evidentemente la personalidad, el comportamiento social, la terapia y la dinámica de grupos. En todos estos campos los hechos hablan por sí mismos. Para no extenderme citaré sólo un par de ejemplos. De una manera brevísima recordaré que, al fin y al cabo, ha sido por la vía introspectiva como se ha caído en la cuenta, y comprobado después, que la conciencia del condicionamiento influye en éste, y que las expectativas que el experimentador y los sujetos se forman respecto de un experimento condicionan los resultados del mismo. Es verdad que las investigaciones de Brewer, Rescorla, Greenspoon, Rosenthal, Orne, etc., han sido criticadas duramente y tendrán, cómo no, aspectos posiblemente erróneos. Pero, en el fondo, guste o no a los conductistas, ese tipo de trabajos ha levantado una liebre que había estado agazapada durante mucho tiempo. Por muy espesas que sean las paredes del laboratorio, los hilos de la intencionalidad acaban traspasándolas. Esta es la cuestión.

Renuncio, desde luego, a acumular ejemplos ilustrativos de lo que nadie ignora. Pues ¿será acaso menester insistir en que para averiguar los efectos del LSD en la percepción o en la fantasía conviene que los relate el que tiene experiencia inmediata de ellos? Más bien parece preferible dirigir la atención a otros lugares donde en principio parecería muy poco probable que la conciencia se hubiera atrevido a penetrar. Uno de ellos es la epistemología y otro el propio conductismo. Al menos desde hace un cuarto de siglo, pocos son ya los filósofos de la ciencia que se atreven a subscribir la idea fotográfica que el positivismo tenía de la observación; al fin se ha reconocido que entre la realidad y la forma en que se nos manifiesta en la observación hay una mediación subjetiva nada sencilla de eludir. De una sutil manera difícil de cali-

brar, acontece que en lo positivo hay algo que el sujeto pone, al tiempo que los hechos son también en parte el resultado de un hacer subjetivo. Sin renunciar al postulado metafísico del realismo, la epistemología se ha desplazado, no obstante, algún que otro punto hacia el subjetivismo. ¿Y qué decir, sino alabanzas, de un conductismo que apela a las imágenes mentales como elemento terapéutico, que hace uso del lenguaje interior como principio regulador de la conducta, y restablece la vigencia del *self* en el proceso de control del comportamiento?

No es preciso insistir más en ello. La experiencia interna y los conceptos mentales que la representan desempeñan un cometido creciente en la psicología de hoy, acaso porque muchas de sus cuestiones principales están aún en agraz y no han llegado al punto en que puedan desentenderse de la introspección. Ribot sabía lo que se traía entre manos cuando afirmó que en psicología nada comienza sin introspección y nada concluye con ella. Hoy por hoy continúa siendo necesaria, conforme lo demuestra el uso que hacen de la información subjetiva centenares de profesionales de la psicología, y no digamos los teóricos preocupados por los fundamentos de su disciplina. En este orden de cosas, el problema de lo físico y lo mental se ha recrudecido si cabe en los últimos lustros, en lugar de haber pasado definitivamente al panteón de la historia, como muchos suponían ⁴³.

La conciencia, sí, ha regresado por modos muy diversos y en no pocos problemas a la psicología contemporánea. El tema de la atención, vaya por caso, tan estrechamente vinculado al *intendere* radical de la conciencia y al yo que la dirige —James Ward definió el hombre como un sujeto en atención— es uno de tantos que resultan poco compatibles con la teoría del estímulo-respuesta, y de los que se han ocu-

⁴³ Me he ocupado de este problema en «Lo físico y lo mental», *Bol. Fundación Juan March*, 1978, en relación específica con la psicología y, de un modo más general, en otro trabajo, «Lo físico y lo mental en la ciencia contemporánea», que forma parte del volumen *Antropología y Teología*, CSIC, 1978, en colaboración con Benzo, Alfaro y Rahner.

pado figuras como Kahneman o Shallice y fisiólogos como R. W. Sperry, cuyo interés por los mecanismos cerebrales de la conciencia es bien conocido. Refiriéndose a la memoria, uno de los más distinguidos discípulos de Skinner, W. K. Estes⁴⁴, no ha tenido empacho en reconocer que en los últimos años se advierte una notable superación de las inhibiciones conductistas y la aparición de estudios experimentales a gran escala, que recogen las introspecciones de sujetos que rastrean recuerdos, manipulan imágenes y demás. Paivio, Bruner, Johnson-Laird y una larga retahíla de nombres respetables que se podrían mencionar en este contexto, no rehúyen el cuestionarse experimentalmente las imágenes, ni la «corriente de conciencia» o el «soñar despierto» que ocasionalmente practicamos los seres humanos, incluidos, por supuesto, los adversarios de la conciencia.

En modo alguno pretendemos insinuar con estos ejemplos que el progreso de las neurociencias o de la psicología experimental dependa puntualmente de los autoinformes de los sujetos. Es posible repasar volúmenes bien recientes como el de Pompeiano y Marsan⁴⁵ sobre los mecanismos cerebrales de la conciencia perceptual y la conducta propositiva, sin encontrar apenas otra cosa que potenciales provocados, diagramas de circuitos, análisis bioquímicos de la neurotransmisión y cuestiones similares. Pero, asimismo, cabe tener en cuenta la experiencia subjetiva, como lo han hecho Penfield, Jason Brown, Pribram, Adrian, Eccles y tantos otros biólogos sensatamente dispuestos a *reprendre son bien où elles le trouvent*. Hay, en suma, incontables problemas, como el de la conciencia onírica, los estados alterados de conciencia, el *biofeedback* o el *selfmanagement*, por no hacerme reiterativo, que han obligado por fin a que la psicología tome conciencia de la conciencia, si se me permite expresarlo así.

Claro es que de tan complejo y amplio panorama sólo podremos atender aquellos aspectos que más directamente inci-

⁴⁴ «The state of the field», en *Handbook of Learning and Cognitive Problems*, dirigido por W. K. ESTES, Erlbaum, 1975.

⁴⁵ O. POMPEIANO y C. AJMONE MARSAN, *Brain Mechanisms of perceptual Awareness and Purposeful Behavior*, Raven Press, 1981.

dan sobre nuestra cuestión, esto es, sobre las funciones que la conciencia desempeña en el comportamiento del hombre. Uno de ellos es el eterno problema de la conciencia y el cuerpo, que ha sido objeto de algunos interesantes ensayos de renovación, me refiero al emergentismo, que son coherentes con la idea de sujeto que hemos apuntado y con la tesis de la funcionalidad de la conciencia. Otro atañe a la utilidad de la introspección para el desarrollo de la teoría y de la práctica psicológicas. También hubiera sido interesante recoger aportaciones relativas al concepto mismo de conciencia. La realidad, no obstante, es que las que conozco, quizá con la excepción de Sperry, constituyen más bien observaciones ocasionales, que planteamientos teóricos propiamente dichos que superen la concepción heredada que ya comentamos.

El fisiólogo Bremer, por ejemplo, hará notar que la conciencia es una propiedad especial de la actividad cerebral, caracterizada por una notable reactividad electiva y por una organización armónica de actos completos de conducta, que facilitan la adaptación. Eccles insiste en el cometido sintético de la conciencia como unificadora de la experiencia individual. Moruzzi entiende que la conciencia es un proceso que permite valorar críticamente la información sensorial, mediante su inscripción en el marco de la memoria y la reflexión. Jasper sugiere la decisiva participación que pueden tener en la nescencia una red de circuitos nerviosos compuesta de elementos neuronales heteromorfos, que se extiende por el tronco encefálico hasta el diencefalo y penetra en el cortex cerebral. Penfield recalca la participación del sistema centroencefálico en la génesis de la experiencia consciente, y así muchos otros como Ey, Gazzaniga, D. Hebb, Flor-Henry, Mountcastle, Pribram y el inabarcable etcétera que ha terciado en la cuestión. Hay en todo ello, repito, observaciones pertinentes que atañen a la funcionalidad de la conciencia, y datos neurofisiológicos de un enorme interés. Pero a la postre no hay una teoría de la conciencia, ni descubrimientos que alteren sustancialmente el concepto que ya tenemos de ella.

Otro tanto hay que decir a propósito de las aportaciones propiamente psicológicas. Lo que prevalece es el reconoci-

miento de que la psicología no debe excluir de su ámbito el problema de la conciencia, o de la experiencia subjetiva. Algunos, así Reuchlin, van más allá y ponen en práctica este principio general, aplicándolo operativamente a problemas concretos, esto es, desvelando la función reguladora y útil que los actos conscientes desempeñan en la conducta. Esta es también la línea que sigue normalmente la psicología soviética, donde autores como Bassov, Leontiev, Rubinstein, Shorjova, Talyzina o Vigotski, y el mismo Luria, se han ocupado a fondo del tema. Pero en su conjunto, a juzgar por las revisiones del mismo que han llevado a cabo recientemente los autores ya citados, la contribución de la psicología occidental se ha centrado sobre todo en la operacionalización de los informes introspectivos, en cuestiones metodológicas que atañen al uso de la introspección, y en los grandes problemas epistemológicos y ontológicos que plantea la incorporación de los conceptos mentales y de la conciencia a la psicología científica. A mi parecer es en estos puntos, no en la descripción de la conciencia ni en su conceptualización teórica, donde se ha hecho notar más la renovación del viejo tema. De todas maneras, y antes de ocuparnos de tales cuestiones, dedicaremos unas breves páginas al tratamiento que el concepto de conciencia ha recibido psicológicamente en los últimos decenios.

Existen, como decimos, opiniones sumamente heterogéneas. Es frecuente que se vincule la experiencia consciente a la actividad de los sentidos, esto es, a la proyección de sus impulsos sobre las áreas sensoriales de un cerebro despierto o tonificado por la acción del sistema reticular activador ascendente. Hay también quienes cifran la conciencia en un sistema de condicionamientos sociales, es decir, de reflejos condicionados que inhiben los impulsos socialmente inaceptables; así es como Eysenck interpreta la conciencia moral, en un claro intento de ofrecer una versión reflexológica del superego freudiano. Freud, sin embargo, postula un sistema neuronal perceptivo que confiere a los contenidos y procesos mentales una eventual cualidad consciente, que no es con-

ciencia moral (*Bewissen*), sino conciencia psicológica (*Bewusstsein*), y que consiste en la propiedad de tener noticia o darse cuenta de; una propiedad de la que Freud acentúa el carácter fugaz y excluye la memoria. A diferencia de lo que hace Bergson, Freud excluye o minimiza efectivamente la memoria y la duración, como conviene al planteamiento psicoanalítico. Miller y Buckhout especifican una serie de medidas neurofisiológicas que correlacionan con los grados de alerta o niveles de conciencia del organismo, siendo el nivel de *arousal* o activación cortical la variable preferida como candidato al soporte cerebral del hecho consciente, que por otra parte corresponde a una dimensión de la conducta, concretamente la discriminativa. Hebb, que identifica el yo con el organismo y rechaza toda capacidad introspectiva de la mente para conocerse de un modo directo a sí misma, parece entender la conciencia como el estado normal de vigilia de un organismo dispuesto para responder, o el estado correspondiente de la actividad cerebral en ese momento, entendida principalmente en términos sensoriales y de elaboración por el «sistema nervioso conceptual», es decir, central; o ambas cosas, estado de vigilancia responsiva y cerebro activado. Otros autores, por ejemplo, O'Shaughnessy, recalcan la función de realidad de la conciencia humana, su exigencia de discernimiento, mientras los hay más interesados en su dimensión de «trance», esto es, de transcendencia o superación de la función adaptativa y pérdida del yo en una expansión mística que desvela la realidad secreta. Aparte del estudio de la conciencia alterada, en el sentido psicopatológico, hay también investigaciones empíricas de formas de conciencia ajenas a la experiencia del hombre occidental. Deikman, por caso, entiende que junto al modo activo, intencional y responsivo, de la conciencia, hay un modo receptivo del simple «dejarse existir», propio de los estados de meditación Zen, cuyos correlatos electroencefalográficos han sido por lo demás comprobados de modo fehaciente. Deikman conceptúa la conciencia como el aspecto complementario de la organización biológica del ser humano, y en esta misma línea dis-

curren numerosas investigaciones neurofisiológicas y psicológicas de la meditación transcendental, abiertas a dimensiones de la experiencia que habían sido descuidadas por el pensamiento occidental de hoy y por la psicología científica. En un contexto especulativo occidental, algún autor reciente ha ensayado una interpretación física de la conciencia, asimilándola a la función de onda en un sistema de Pauli. También Mackay ha sugerido que el correlato físico de la conciencia es una actividad metaorganizadora de una parte del sistema nervioso central, especializada en la elección de fines, supervisión de las entradas de información y salidas efortoriales, y en la coordinación jerarquizada del conjunto conforme a una evaluación global del proceso. La psicología cognitiva tampoco está ausente de semejantes intentos tematizadores de la conciencia, que incluso el conductismo radical asume bajo la fórmula de conducta discriminativa, aunque negando el acceso prelingüístico a la experiencia interna. El cognitivista Neisser, por ejemplo, sostiene que el problema psicológico de la conciencia no se agota en su descripción introspectiva, sino que principalmente atiende a cómo esos sucesos mentales constituyen, o son constituidos por nosotros en una serie coherente y duradera de actividades conscientes de un mismo yo.

Es el redescubrimiento de la subjetividad que confiere unidad personal a la corriente de conciencia, lo que se advina en ese tipo de reflexiones al estilo de Neisser o de Globus. Más de un cognitivista, aunque no ciertamente todos, ha caído en la cuenta de que muchos conceptos cognitivos presuponen una subjetividad consciente; así ocurre con la noción piagetiana de operación sobre un objeto, ininteligible sin un sujeto epistémico que se oponga al objeto; eso acontece con la atención y la dirección del pensamiento, desde luego, y con aspectos de la memoria tales como la recuperación y búsqueda de contenidos significativos, o la fijación de sucesos en la memoria a corto plazo. Shallice, por ejemplo, atribuye a la conciencia una función operativa que concurre al control de la acción, como también lo hace Piaget, y es iso-

mórfica con las entradas o *inputs* intensos en el sistema de acción dominante ⁴⁶.

Como puede apreciarse, se trata de reflexiones o hipótesis de desigual valor, tomadas en buena parte de la psicofisiología, en las que de ordinario terminan reiterándose repertorios de notas más o menos razonables, ya conocidas, y poco más. Así, Burt repara en la cualidad de darse cuenta, *awareness*, y en la existencia de datos inmediatos o contenidos sensoriales, imágenes mentales, sentimientos y demás, referido todo ello a un sujeto advertido de sí mismo. Piaget ha equiparado la conciencia a un sistema de significados, mientras Rozebroom caracteriza los contenidos conscientes como condiciones no verbales de origen central —suscitados por antecedentes sensoriales o ideacionales— que incluyen un potencial de *aboutness*, esto es, de referencia a algo otro que ellos, y que autores como Pylyshyn continúan considerando enigmático, mientras otros como Place lo sitúan en el centro de la «falacia fenomenológica» ⁴⁷. Hay quienes destacan aspectos particulares de la experiencia consciente, como son su carácter representativo, su perspectividad, su dimensión propositiva y anticipatoria, que sería tedioso y poco útil enumerar. No faltan los intentos de reducir la conciencia a sucesos encubiertos (*covert events*), de explorarla bajo el control de la hipnosis, en situaciones oníricas, con métodos de informes parciales, de incomunicación de ambos hemisferios, o de postular la existencia de un «observador oculto», que sería una segunda conciencia paralela, oculta a la otra, o un sistema cognitivo que

⁴⁶ Una información mucho más extensa y puntual de la cuestión que la apuntada aquí a título solamente ilustrativo, en los trabajos citados en las notas 1 y 42 y en H. Ey, *La conciencia*, Editorial Gredos, 1967, y A. FERNÁNDEZ-GUARDIOLA (ed.), *La conciencia*, Trillas, 1979. De los países socialistas contienen información interesante el volumen de S. L. RUBINSTEIN, *El ser y la conciencia*, Editorial Universitaria de La Habana, 1965, y *El problema de la conciencia*, de E. SHOROJOVA, Editorial Grijalbo, 1963.

⁴⁷ Incursos en tal pretendida «falacia» estarían conceptos y autores como los siguientes: «*données immédiates de la conscience*» (BERGSON), «*intentionale Inhalte*» (BRENTANO), «*immediate phenomenological qualia*» (KRIPCKE), «*contents of experience*» (LASHLEY), «*unmittelbare Erfahrung*», «*Bewusstseingegebenheiten*» (WUNDT), etc.

procesaría información a un nivel temporalmente subconsciente. Todo ello, en fin, dibuja un panorama de acercamientos parciales al problema de conceptualización de la conciencia, que hasta el momento constituyen más bien piezas sueltas, algunas nuevas, de un rompecabezas cuya figura general o no difiere mucho de la heredada o no se adivina todavía.

A nuestro entender, la línea más prometedora es la que, arrancando del sujeto consciente como hecho unitario, constituido en el seno de una evolución emergente, subraya la condición activa de la conciencia, su íntima relación con la práctica y su dimensión funcional, determinada, sí, por el cuerpo y las cosas, pero a su vez determinante de ambos. Contra este «riesgo» nos previene Armstrong cuando advierte que una colección de episodios conscientes constituiría una única mente tan sólo en la medida de que todos ellos fueran estados o procesos de una única sustancia, a la que habilitaran para ejecutar cierta clase de conductas no instintivas. La circunstancia de que Armstrong se oponga a estas conjeturas mentalistas, no invalida la corrección de las mismas. Exactamente se trata de eso, esto es, de que los hechos conscientes son propiedades de un sujeto, de las que éste se vale para incrementar su autonomía funcional. De no ser así costaría trabajo entender por qué hay seres conscientes, y por qué los que lo son más muestran mayor capacidad adaptativa que los que lo son menos.

La obra de Razran *Mind in evolution* y la monografía de Leontiev *Génesis del psiquismo*⁴⁸ ofrecen cumplida información a propósito de esta descuidada vertiente filogenética del problema de la conciencia. En una obra póstuma, Leontiev desarrolla una teoría encaminada a mostrar cómo la actividad humana es una praxis consciente, y la conciencia sólo existe como una dimensión de la práctica. La percepción, vaya por caso, no es un mero registro sensorial de las cosas estímulo, sino una representación condicionada por la práctica con ellas y por el lenguaje que absorbe la práctica social y la

⁴⁸ *Mind in Evolution*, Houghton Mifflin, 1971. *Le développement du psychisme*, Editions sociales, París, 1976.

cultura de un grupo humano. A su vez, los movimientos corporales con que se cumplen las acciones tampoco son pura cinemática, sino movimientos sentientes o significativos de un ser consciente. Lo que, por supuesto, no ha de entenderse en el sentido de que todas las acciones que ejecuta el hombre son plenamente conscientes. La circunstancia de que el hombre sea un ser racional no significa que todos sus actos sean racionales. De igual modo, ser consciente significa únicamente que el hombre necesita de la conciencia, como de la razón, para no ser un autómatas o un organismo meramente instintivo. Quizá, eso sí, Leontiev enfatiza en exceso el principio dialéctico de que todo depende de todo, y a consecuencia de ello recorta demasiado la dimensión posibilitadora de la conciencia, su vuelo imaginativo y teórico. Mas ello no resta valor a su empeño de no reducir la intencionalidad a un momento exclusivamente tético, ni la conciencia a un epifenómeno o a un modo de hablar.

En Merleau-Ponty, tal empeño se ejerce no desde la dialéctica marxista, sino desde una versión de la fenomenología que tiene, además de un influjo existencialista, un toque sumamente francés, ya esbozado por Maine de Biran⁴⁹, y que consiste en tematizar la ontogénesis de la intencionalidad a partir de la dialéctica de esfuerzos y resistencias corporales que originariamente se establece entre el ser vivo y su entorno. Así como Husserl recurre a última hora a una génesis transcendental de la conciencia, Merleau-Ponty recurre a una génesis carnal, o mejor dicho, parte de una carnalidad preintencional que actualiza sus posibilidades intencionales en el decurso de su ontogénesis. Ambos puntos de vista presentan el especial interés de que coinciden en entender la conciencia como una propiedad radical del sujeto humano, que no necesita inyectarse en él desde fuera, ni interactuar con su cuerpo, porque la pertenece por naturaleza.

Por último, la posición del funcionalismo actual, basada en la metáfora del ordenador o de la máquina de Turing en

⁴⁹ Cf. H. CARPINTERO, *Teoría psicológica y experiencia vital en Maine de Biran*, tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Complutense, Madrid, 1970.

muchos casos, sigue un camino de excepcional interés, pero desentendido de la conciencia, cuando no claramente empeñado en reducirla a las propiedades funcionales de los sistemas artificiales, salvo excepciones como Hilary Putnam, que parece haber entendido que la conciencia consiste justamente en darse cuenta de lo que se hace, no simplemente en ejecutarlo. Pero de ello nos ocuparemos a no tardar.

Ahora concentraremos nuestra atención en los dos problemas principales a que nos referimos hace unos instantes. Esto es, la cuestión de la utilidad psicológica de la experiencia interior, y la no menos importante del cuerpo y la mente, a la que, a nuestro entender, le sobra justamente la y. Comenzaremos por esta última.

EL EMERGENTISMO

En realidad, la innovación de más fuste que registran los últimos decenios en torno al problema del monismo y de la supuesta condición epifenoménica de la conciencia es la teoría emergentista, que en la medida en que es genuina, y no un subterfugio más del reduccionismo, se propone dar cuenta de la aparición de la actividad consciente en términos de un fenómeno cualitativamente nuevo respecto de los procesos cerebrales que la han originado en su interacción con el medio ambiente físico y social⁵⁰.

A estas alturas, es difícil dudar de que el desarrollo de la conciencia ha discurrido al hilo de la cerebración creciente que se advierte en el despliegue de la filogénesis, cuyo término somos por el momento los seres humanos. Es la única explicación natural coherente con el hecho indudable de nuestra conciencia, del que no podemos dudar sino por virtud de un acto consciente que anule la duda. Es altamente presumible que esta propiedad que constatamos en nosotros mismos la posean, en grado menor, las especies que poseen un cerebro similar al nuestro y con las que tenemos una con-

⁵⁰ Cf. PINILLOS, obras citadas en la nota 43.

tinuidad de originación difícil de rechazar, aunque continuidad de originación no signifique la inexistencia de diferencias específicas decisivas. En todo caso, para nuestros propósitos no hay por qué entrar en ello. Lo que principalmente cuenta es que en el ser humano la conciencia aparezca como una propiedad sustantiva, real, efectiva e irreductible, aunque inseparable de la organización corporal. Esto es lo que importa y de lo que no cabe dudar.

Cabe, sin embargo, malentenderlo. De ahí que convenga salir al paso de algunas interpretaciones erróneas del problema mente-cuerpo, que confunden el monismo de originación con el reduccionismo de lo mental a lo físico. El *epifenomenismo* es uno de los errores más extendidos a este respecto, que consiste en hacer de la conciencia una especie de exudado de la actividad cerebral, sin función alguna que desempeñar en el órgano que la produce. Por descontado, atribuir a un órgano material la capacidad de segregar un epifenómeno que no es material, ajeno al curso de las causas físicas, es igual de gratuito que sostener la tesis contraria, a saber: que el cerebro es una materialización de la mente. Es un dogma del materialismo decimonónico, ininteligible y a todas luces en contradicción con los hechos. Como veremos más adelante, hay en el epifenomenismo un punto de razón, desvirtuado por el contexto en que se inscribe, por cuanto es cierto que en la conciencia se suspende la cadena causal de los estímulos y las respuestas, que es sustituida o elevada al plano de la representación, donde entran en juego operaciones intelectuales que permiten reconducir la respuesta *en razón de*, en lugar de ejecutarla fatalmente *por causa de*. Si de alguna manera la conciencia no se sustrajera a la concatenación causal es obvio que el hombre no podría conducirse de acuerdo con fines elegidos por él; su conducta sería un efecto y no el proyecto que es. Eso por un lado, y por el otro, la curiosa hipótesis de que un resultado tan importante de la evolución como es el desarrollo de un cerebro consciente carezca de significado biológico, hacen del epifenomenismo un curioso vestigio del pasado, con escasa autoridad intelectual.

tual para retener a la conciencia en el limbo a que la había relegado.

Otro malentendido, en que incurren los conductistas lógicos, muchos filósofos analíticos y, en general, el materialismo mecanicista, consiste en reducir el hecho de conciencia a un hecho físico sin más. La explicación más frecuente y más elaborada al respecto es la propuesta por la *teoría de la identidad*, cuyo representante más fino es probablemente Feigl, pero que cuenta con partidarios, incluso en el emergentismo mecanicista y en el funcionalismo reduccionista. Muy relacionada con el positivismo y el conductismo lógicos, la teoría de la identidad de lo físico y lo mental recurre a la vieja distinción de Frege entre significado o connotación, de un lado, y referencia o denotación, de otro, esto es, entre *Sinn* y *Bedeutung*. De acuerdo con la teoría, el léxico mentalista y el fisicalista sólo diferirían en su significado o connotación, pero no en su denotación o referente real, porque ambos denotan, en realidad y de verdad, únicamente hechos físicos. En su monografía *Mind-body, not a pseudoproblem*, sostiene Feigl la identidad de lo físico y lo mental con este argumento:

«Ciertos términos neurofisiológicos denotan (se refieren a) exactamente los mismos sucesos, estados y procesos que son también denotado por ciertos términos fenoménicos mentales»⁵¹.

En pocas palabras, lo mental no es otra cosa que una manera de hablar sobre lo físico. Es la vuelta a la antigua tesis de Demócrito, remozada luego por el empirismo inglés, según la cual aparentemente hay color, sabores dulces y amargos, pero en realidad sólo hay átomos y vacío. La única realidad verdadera es la física, con sus magnitudes objetivas, sean las señaladas por Locke —tamaño, figura, número, situación, movimiento o reposo de las partes sólidas de las cosas—, sean las propias de la física moderna o, mejor dicho, de las físicas modernas, cuales pueden ser la masa, la energía, la carga y demás. Tales son las propiedades que pueden

⁵¹ *Op. cit.*

ser consideradas reales, originales, «porque están en las cosas mismas, independientemente de que las percibamos o no»⁵². Las otras cualidades son simplemente sensibles o secundarias, pues tanto el color, como el sonido, el olor o el sabor no son sino efectos o impresiones que las primarias causan en nuestros sentidos al actuar sobre ellos; es decir, apariencias. A estas apariencias hay quien las llama epifenómenos, propiedades secundarias que forman parte de una especie de limbo ontológico que no cuenta para nada en la ciencia; otros las reducen a meras connotaciones de los hechos físicos, que carecen de realidad objetiva. Pero, en todo caso, como ha subrayado Zubiri⁵³, poseen una innegable realidad subjetiva, por secundaria que sea. En efecto, sin alguien que las oyera, las vibraciones de un metal se quedarían en mera «sonoración»; habría vibraciones, pero no habría «audición», esto es, no habría sensación de sonido; que es exactamente lo mismo que viene a decir Locke. O sea, el reconocimiento de la diferencia real que hay entre el mero existir de las cosas y su conocimiento⁵⁴.

Prescindiendo ahora del vulnerable supuesto de que las llamadas propiedades reales lo sean de verdad, el hecho indiscutible es que las cualidades sensibles representan la irrupción de algo cualitativamente nuevo respecto de la mera existencia física de las cosas. Desconocerlo es contumacia o incapacidad intelectual; todos los malabarismos semánticos son incapaces de encubrir la diferencia que hay entre el mero ser y el ser conocido. Fue Einstein quien le dijo una vez a Feigl que, de no ser por la conciencia, su mundo físico de magnitudes sería pura basura. La manifestación de las cosas es un hecho subjetivo que se añade a su mero existir, y lo es todavía mucho más la manifestación consciente de objetos imaginarios que carecen de correlato real. Justamente merced a su irrealidad podemos trascender la realidad y confor-

⁵² J. LOCKE, *Essay Concerning Human Understanding*, cap. VIII.

⁵³ *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, 1980.

⁵⁴ Paradójicamente, esta cuestión parece preocupar más a los físicos; por ejemplo, a Einstein, o a Schrödinger, que a muchos filósofos y psicólogos contemporáneos.

marla a imagen y semejanza de nuestros pensamientos. Puestos a hablar de leyendas y errores categoriales, habría que ocuparse de los epifenómenos y del fisicalismo, más que de la conciencia. Como han terminado reconociendo abiertamente algunos distinguidos fisicalistas, apeados a la postre de su confusión, la mente es un rasgo real y autónomo de nuestro mundo. Estoy plenamente de acuerdo con Ferrater Mora⁵⁵ en que el dualismo mente-cuerpo es insostenible; discrepo en cambio de su interpretación del monismo. Entre los términos neurales y los mentales no hay tan sólo una diferencia intensional; ambos tienen campos referenciales reales, pero distintos. Unos términos se refieren a las cosas, y otros al acto en que las cosas se nos hacen manifiestas, y de no ser por éste no podríamos referirnos a aquéllas. Aceptar la existencia de actos conscientes no es incurrir en ningún mentalismo inconsciente; es más bien atenerse a los hechos y detenerse ante la pendiente mecanicista que aleja del emergentismo. Porque en ninguna parte está dicho que la continuidad de originación excluya la emergencia de propiedades inéditas a lo largo del proceso evolutivo. Cuando la tierra era una masa incandescente no había en ella cualidades sensibles, ni nada de lo que luego la materia daría de sí. Pero el hecho de que las rocas ígneas fueran anteriores a la aparición de la vida y la conciencia, no anula la ostensible diferencia que separa la roca del acto mental que la conoce. *A la aparición de determinaciones nuevas en el seno de un mismo proceso de originación es a lo que se llama emergencia*, no a su rechazo en nombre de un concepto «cósico» de la realidad. En este caso, el idealismo no consiste en reconocer la existencia de realidades que no son cosas ni magnitudes físicas, sino en desconocer lo que no se ajusta a una idea fija, que en este caso se llama mecanicismo. Lo mío es realismo.

De alguna manera que estamos muy lejos de conocer todavía, a partir de la primitiva nebulosa de hidrógeno se ha llegado al hombre por un proceso de complejificación creciente que ha terminado por hacerse presente a sí mismo en un

⁵⁵ *De la materia a la razón*, Alianza Editorial, 1979.

acto de reflexión consciente. Calificar de «falacia fenomenológica» el reconocimiento de este *opus magnum* de la evolución me parece no ya un error, sino un anacronismo. Además de que negar los actos mentales con un acto mental es un curioso contrasentido, un *Widersinn* lo llamaría Husserl, hace tiempo que se cayó en la cuenta de que todo reduccionismo serio presupone un análisis asimismo riguroso de lo que va a ser reducido⁵⁶. Si el análisis de la conciencia se acomete de verdad, se está ya en la fenomenología o en algo que se le parece mucho; si no, el problema queda planteado en falso.

Estimo, en definitiva, que no hay razones de peso para continuar privando de realidad propia y de efectividad funcional a la conciencia. A mi ver, el epifenomenismo se apoyaba en el dogma de la causación ascendente, vigente en el materialismo del siglo pasado, pero no hoy; y la teoría de la identidad es un ingenioso malabarismo semántico ordenado a la defensa del concepto neopositivista de la «teoría unificada de la ciencia», esto es, del fisicalismo. A fin de cuentas, ambas posiciones descansan en el supuesto de que la realidad es únicamente material, en el sentido cósmico del término, y que la única interacción real es la que tiene lugar entre los componentes físicos de la materia. Todo lo demás es apariencia de ser —un subproducto deleznable y milagroso de la materia— o *une façon de parler*, sin correlato real. Uno y otro supuesto, que vienen a ser el mismo, carecen hoy, en mi opinión, del respaldo epistemológico suficiente para interponerse en nuestro camino. Hablemos, pues, de la denostada introspección, que parece haber resucitado de sus cenizas para prestar servicios rentables a la psicología.

LA VALIDEZ DEL INFORME INTROSPECTIVO

La historia del introspeccionismo clásico fue escrita hace tiempo, o cuando menos pergeñada en sus líneas generales, por Edwin Garrigues Boring, uno de los personajes más dis-

⁵⁶ Cf. T. NAGEL, «What it is like to be a bat?», *Philosophical Review*, 1974, 83: 435-450.

tinguidos de la psicología de este siglo⁵⁷. En la introspección clásica, tal como se practicaba en los laboratorios de Wundt y Titchener, el psicólogo recibía un entrenamiento previo, por virtud del cual en vez de describir los contenidos de la experiencia interna en su configuración originaria, la descomponía en sensaciones elementales de brillo, textura, croma, peso, etc., etc., de cuya asociación se suponían compuestas las representaciones de las cosas. Esta manera ficticia de entender la introspección fracasó rotundamente, si bien habría que hacer algunas reservas por lo que se refiere a sus derivaciones para la psicofísica y la psicofisiología de los procesos sensoriales. En cualquier caso fue ese introspeccionismo analítico y sensista el que se hundió a principios de siglo. No es a él, pues, al que haremos referencia cuando hablemos de informe introspectivo, o autoinforme, experiencia interna o cualquiera que sea la expresión elegida para aludir a la recogida por parte de un sujeto de sus vivencias y a su posterior expresión objetivada en palabras o números. Sin llegar al grado de finura conceptual de las descripciones fenomenológicas, estos informes introspectivos tienen de común con ellas el partir de una experiencia interna no descoyuntada en elementos ficticios, sino atendida en lo posible a lo que de una manera espontánea hace acto de presencia en la mente del sujeto o acontece en ella, dentro de las constricciones impuestas por las instrucciones a que deba atenerse la auto-percepción, que eventualmente puede ser, asimismo, libre.

Numerosos autores, como McKellar, Pilkington y Glasgow, Natsoulas, Radford y Burton o Evans han sometido a rigurosos análisis un procedimiento, en apariencia tan sencillo como «mirar en el interior de nuestras propias mentes y relatar lo que descubrimos allí», para emplear la deliciosa, pero literaria definición de James. En realidad, ese atender a lo que acontece en el interior de nuestras mentes plantea innumerables problemas teóricos y prácticos, que van desde la negación de que ocurra verdaderamente algo digno de ser advertido o que se pueda advertir, hasta la afirmación de la

⁵⁷ «A history of introspection», *Psychol. Bull.*, 1953, 50: 169-189.

infalibilidad de la experiencia inmediata —previa a todo juicio—, pasando por el rechazo de los lenguajes privados y de los supuestos hechos conscientes que deberían expresar⁵⁸.

De tal ingente elenco de problemas nos fijaremos sólo en los que atañen a la validez del autoinforme. En primer lugar, advirtamos que al hablar de informes introspectivos y no de introspección a secas, se está apuntando la existencia de una mediación lingüística entre el hecho de conciencia, como experiencia inmediatamente aprehendida por un sujeto, y su expresión en un lenguaje capaz de transmitir a los demás esa experiencia privada. Dejando a un lado la circunstancia muy probable de que ni siquiera el sujeto retiene mentalmente tales experiencias inmediatas a no ser con el concurso del lenguaje con que las maneja, el supuesto básico en que se funda el informe introspectivo es que las palabras con que un sujeto expresa sus estados internos suscitan en los demás vivencias semejantes a las experimentadas por él; sin semejante correspondencia no habría transmisión de la experiencia interna, no habría intersubjetividad. Por descartado, es posible utilizar los informes subjetivos de otra manera, sin presumir que las respuestas de los sujetos reflejen en realidad vivencias de ninguna clase, esto es, correlacionándolas entre sí y con algún criterio, como se hace tantas veces con los cuestionarios de personalidad; mas ciertamente no es eso lo que se pretende con los informes introspectivos, cuya finalidad es precisamente averiguar qué es lo que de verdad siente o piensa «por dentro» una persona. El primer supuesto del autoinforme, ya lo hemos dicho, es que las mismas palabras tengan el mismo significado en quienes las dicen y en quienes las escuchan o leen. El segundo consiste en que el sujeto acierte a expresar lo que siente y sea sincero. Uno y otro han de cumplirse para que el informe introspectivo sea válido, es decir, haga pública la experiencia privada. A este tipo de validez podríamos llamarla comunicativa.

⁵⁸ Cf. T. NATSOULAS, «What are perceptual reports about?», *Psychol. Bulletin*, 1967, 67: 249-272. Del mismo autor, «Interpreting perceptual reports», *Psychol. Bulletin*, 1968, 70: 575-591. También Valentine dedica un capítulo al tema en la obra citada en la nota 42.

Mientras no dispongamos de un «psicoscopio» para entrar en la intimidad ajena y comprobar directamente lo que acontece en ella, nunca sabremos con absoluta seguridad si la correspondencia entre lo vivido por el sujeto informante y lo revivido, o simplemente entendido, por los informados es real y efectiva, y en qué grado lo es o deja de serlo. A falta de tal psicoscopio, hemos de conformarnos con una apreciación indirecta del asunto, fundada por lo pronto en dos tipos de apoyo. De una parte, la competencia psicolingüística del sujeto, y de otra, su motivación para dar cuenta verbal de fenómenos psíquicos accesibles al relato, no muy complicados, tal como se manifiestan, o sea, sin inscribirlos en una interpretación preconcebida, psicoanalítica o de cualquiera otra clase (*no embedding reports in a theoretical network*). Naturalmente, en este punto cabe ir de situaciones relativamente sencillas, como manifestar que le escuece a uno un rasguño, a situaciones francamente complejas, como las psicoterapéuticas, en las que el paciente puede concluir mezclando sus vivencias con determinadas teorías psicológicas sugeridas por el terapeuta o por lecturas y conocimientos más o menos ocasionales. Considerada desde semejante perspectiva, es obvio que la validez de los informes introspectivos presenta grados de verosimilitud muy distintos, donde de todas maneras la certidumbre acerca de su validez siempre es moral más que otra cosa.

Esa certeza subjetiva, que se parece bastante a la *belief* de Hume, no carece, sin embargo, de un cierto peso. Algo significa, creo, el que precisamente haya sido el creador del operacionismo, P. W. Bridgman, quien concluyera en su segunda salida epistemológica por aceptar las posibilidades comunicativas del informe introspectivo. Muy a la llana explica Bridgman de qué modo llega uno a la convicción de que ha entendido lo que le ocurre a otro:

«Si logro imaginarme utilizando la misma palabra que otro, puesto en su misma situación, entonces he comprendido su mensaje y él ha logrado comunicar el suyo»⁵⁹.

⁵⁹ *The way things are*, Harvard, Univ. Press, 1959.

Así es, piensa Bridgman, como ocurren las cosas —*The way things are*— o como son, excepto que la ciencia acostumbra a rodearse del mayor número de garantías posibles cuando se trata de calibrar la fiabilidad y validez de una información. Tales garantías nunca son absolutas, desde luego, y menos en un área tan compleja como la introspectiva. Pero las hay, y a veces harto convincentes. Así ocurre, valga el ejemplo, con las técnicas utilizadas por Stromeyer y Postka⁶⁰ para garantizar la autenticidad de las imágenes eidéticas de los sujetos que aseguran tenerlas. Es cierto que, hoy por hoy, nadie más que ellos, los eidéticos, pueden contemplar tales imágenes; pero, asimismo, es verdad que la única manera de explicar la forma en que esos sujetos responden a las preguntas del experimentador es admitiendo que retienen en sus mentes la clase de imágenes fotográficas que dicen retener. Todo acontece como si esto fuera cierto, y no se conoce una explicación alternativa mejor que la de dar por buenos los hechos de conciencia alegados por los eidéticos.

De otro lado, la validez de los informes subjetivos ha sido objeto de numerosos trabajos de investigación, cuyas conclusiones varían mucho en función de circunstancias que no podemos pormenorizar. En general, se ha hecho uso de operaciones convergentes, encaminadas a comparar los datos procedentes de los informes introspectivos con medidas psicofisiológicas —electroencefalográficas, dermogalvánicas o de otra índole—, conductuales o psicofísicas. Ha habido intentos de perfeccionar incluso la «mecánica del juicio», y se ha tratado por todos los medios de excluir los factores contaminantes de la simple descripción de los hechos de conciencia, esto es, las valoraciones o interpretaciones sobreañadidas a ella. No obstante, aun reconociendo que el estudio de la conciencia es una de las tareas básicas del psicólogo, como lo hace Neisser⁶¹, vaya por caso, es preciso admitir también que son muchos y enrevesados los hilos que quedan sin atar en asunto tan complicado como el informe subjetivo.

⁶⁰ «The detailed texture of eidetic images», *Nature*, 1970, 225: 346-349.

⁶¹ *Cognition and reality*, Freeman, 1976.

Comunicar con fidelidad la experiencia propia no es empeño sencillo. Por lo pronto, es preciso estar seguro de lo que se quiere decir y, en segundo lugar, es menester saber decirlo. Y aun cuando sea cierto que si alguien ve algo es verdad que lo ve, lo que ve puede ser falso, puede experimentar deformaciones al ser recordado, puede ser mal expresado, olvidado en parte o qué sé yo cuántas cosas más. Entiéndase que no estoy negando el carácter antepredicativo, ajeno, por tanto, a la verdad o a la falsedad del juicio, de lo inmediatamente dado en la conciencia, de la simple aprehensión de un contenido. En este orden de fenómenos lo que aparece es lo que es: *esse, percipi*. Pero no es de eso de lo que estoy hablando, sino de la descripción verbal de la experiencia subjetiva que se intenta hacer pública en los informes. Aquí entran en juego mediaciones que complican la cuestión sobremanera.

Aunque si dudamos de lo que nos pasa no podemos dudar de que dudamos, y esto es seguro, puede en cambio ocurrir que nos equivoquemos al relatar lo que sentimos confusamente: podemos recordarlo mal, mezclar deseos, interpretaciones o viejos recuerdos con la memoria del hecho reciente, deformarlo inconscientemente, expresarlo con palabras inadecuadas que confundan al que las oye y a quien las dice. Aun con la mejor voluntad, la eventualidad de errores operativos de este tipo jamás puede descartarse. Más todavía, sabemos que se producen con singular frecuencia en ciertas situaciones y clases de autoinformes. Los contenidos son más fáciles de describir que los actos en que se hacen manifiestos; las investigaciones recientes no han hecho sino confirmar lo advertido hace ya casi un siglo, a propósito del pensamiento, por los colaboradores de Külpe y por otros funcionalistas europeos. Los sentimientos son más retráctiles y evanescentes que las sensaciones de dolor o que las emociones, que pueden resistir más que aquéllos la atención íntima del sujeto. Por otra parte, el *set* instruccional, o las características de la demanda subjetiva espontánea, influyen notablemente en los resultados de la introspección. Todos estos puntos, y muchos más, han sido cuidadosamente analizados y debati-

dos en los últimos decenios, sin que quepa decir que los críticos hayan sido tímidos a la hora de precisar las limitaciones de las técnicas introspectivas y de señalar sus fuentes de error. Nisbett y Wilson⁶² han puesto de relieve lo poco fiables que son los informes de los sujetos respecto de los determinantes de sus conductas. Al intentar contradistinguir el informe subjetivo de otras técnicas psicológicas de obtención de datos, Natsoulas, Pilkington y Glasgow⁶³ han argüido, sin embargo, que pese a sus limitaciones y riesgos la introspección no difiere esencialmente del resto de las técnicas. Personalmente me inclino a pensar que hay un punto en que sí difiere, aunque ello no la prive de validez. El rasgo distintivo del autoinforme es que lo observable de él no es sino un hecho físico que expresa un hecho psíquico; lo decisivo del informe introspectivo no es su realidad fonetográfica observable, sino la experiencia subjetiva inobservable que comunica. Esta es la cuestión que no cabe soslayar, como tampoco el hecho de que esa experiencia interna que maneja el sujeto no es la experiencia inmediata misma, infalible e incorregible, sino su retrospección verbalizada y sujeta a error.

En consecuencia, la validez comunicativa de la introspección se halla afectada de una limitación congénita muy específica que es menester admitir y vigilar. La forma en que esto puede hacerse difiere muy poco, en cambio, de la estipulada por la ciencia para confirmar o falsar las teorías, que naturalmente tampoco son susceptibles de ser verificadas por inspección directa. A mi juicio, y para cerrar este apartado, las dos cuestiones capitales para decidir sobre el valor psicológico de los informes introspectivos pueden cifrarse en dos palabras, *originalidad* y *verificabilidad*. En primer lugar, parece razonable asumir que los informes introspectivos nos proveen de conocimientos o, si se prefiere, de hipótesis psicológicas que de otra manera permanecerían ignoradas —ya quedamos en que la conciencia es inderivable y el hecho de

⁶² «Telling more than we can know: verbal reports on mental processes», *Psychol. Review*, 1977, 84: 231-259.

⁶³ Cf. NATSOULAS, nota 58; G. W. PILKINGTON y W. D. GLASGOW, «Towards a rehabilitation of introspection as a method in psychology», *J. of Existentialism*, 1967, 7: 329-350.

conciencia es privado— o en todo caso resultarían sumamente difíciles de generar, incluso admitiendo que las vivencias se expresan en los movimientos corporales y en las acciones. Como *fuerza de hipótesis originales* relativas a la experiencia interior, el informe subjetivo presenta un valor que oscila entre la necesidad y la conveniencia, según los casos; posiblemente, la introspección es superflua en campos avanzados, pero imprescindible o conveniente en los que no lo están tanto, que aún son bastantes.

En segundo lugar, y entendida así, *la información de origen subjetivo es susceptible de tratamiento científico*, en tanto se maneje como una hipótesis que genere predicciones conductuales verificables por la vía ordinaria de la observación pública. En la medida en que el informe subjetivo se utilice de este modo, para enriquecer la teoría psicológica con hipótesis de las que se deduzcan hechos nuevos, susceptibles de ser comprobados por observación, su estatuto epistemológico está asegurado. De una cuestión *de jure* pasa a convertirse en una cuestión *de facto*. En el panorama actual de la psicología científica no escasean, en verdad, los ejemplos que avalen tales usos. Ante semejante realidad, metodológicamente lícita y justificada por la práctica, las críticas radicales a la introspección resultan hoy algo extemporáneas. Los informes subjetivos están en condiciones objetivas de aportar a la psicología datos útiles para muchos problemas, que de otro modo serían inaccesibles o difíciles de obtener, y que además pueden ser fuente de hipótesis susceptibles de ser confirmadas o refutadas en la misma medida, siempre relativa, en que lo son las demás. En definitiva, la psicología actual ha acertado a operativizar o positivizar la experiencia interna, con frutos nada desdeñables. Pienso que esto representa de algún modo una cierta demostración de que la conciencia es algo más que una palabra vana. Trataremos ahora de confirmarlo por otros medios, aunque en el fondo tener que hacerlo —y todavía es aconsejable— no deje de ser pintoresco. Comenzaremos por hacernos cargo de las razones que, en su día, movieron a otros psicólogos a emprender una tarea parecida a la que esta noche intento llevar a cabo.

EL FUNCIONALISMO PSICOLÓGICO

De un modo u otro, una parte muy considerable de la psicología ha sido siempre funcionalista, en la medida en que ha considerado los fenómenos psíquicos como procesos, actos u operaciones de una subjetividad que se realiza a través de ellos. Desde Aristóteles, la psicología ha albergado un componente funcional, que se trasluce sin dificultad en la consideración de operaciones vitales que han tenido los actos psicológicos en la tradición escolástica. Otra cosa es, desde luego, la tematización específica de esa dimensión funcional del psiquismo hasta hacer de ella el eje de una posición de escuela. Este es un hecho reciente, suscitado por condiciones históricas muy concretas.

El empirismo inglés se interesó de forma especial por el costado receptivo de la mente y por la índole compositiva de su estructura. Locke y Hume, es cierto, intentaron no prescindir de las operaciones reflexivas de la conciencia, pero a fin de cuentas la sensación y el nexo asociativo constituyeron los puntos fuertes de la *mental philosophy* y determinaron la concepción elementalista de la mente que asumió la nueva psicología de fines del XIX y que se desmoronó a principios del XX. En esa psicología empirista, de cuyo valor como precedente de la teoría del aprendizaje no cabe dudar, la unidad radical y la espontaneidad dinámica de la conciencia tuvieron mal acomodo, y no digamos en las psicologías materialistas y objetivistas, con lo cual se creó un vacío intelectual que fue ocupado por otras escuelas⁶⁴.

Desde Descartes, el racionalismo y el idealismo, y en líneas generales la psicología alemana, habían insistido en la radical unidad de la conciencia y en la cualidad sintética de su actividad, si bien sus planteamientos se deslizaron quizá en exceso hacia la especulación, con un cierto descuido de la vertiente utilitaria y biológica del problema. El funcionalismo germánico se gestó en un clima cultural más preocu-

⁶⁴ Cf. G. VILA, *La psicología contemporánea*, Torino, 1899, y L. PONGRATZ, *Problemggeschichte der Psychologie*, Francke, 1967, que cubren razonablemente la historia del concepto de conciencia.

pado por cuestiones gnoseológicas que pragmáticas, y así tanto la psicología del acto, en Brentano, como el concepto de *Funktion* en Stumpf, no tienen como foco de sus preocupaciones la condición adaptativa, biológica y social, de los actos y funciones conscientes. No significa ello que esa psicología pase por alto la condición funcional de la actividad consciente, en cuanto entiende que se trata de una actividad ordenada a un fin. Más todavía, ese fin es nada menos que la constitución de la objetividad, esto es, algo de cuyo valor biológico es difícil dudar. A pesar de lo cual, este capital aspecto biológico del problema no halló en el funcionalismo alemán el eco que encontró en la psicología de habla inglesa, y en parte también en la francesa, más próxima, sin duda, al evolucionismo y al ingrediente pragmático que en el fondo conlleva el empirismo.

Ya Spencer concibe la conciencia como un órgano adaptativo que trasciende las posibilidades de los reflejos y de los actos automáticos, esto es, como una especie de órgano de la innovación adaptativa que entra en juego cuando fallan las conductas prefijadas o los hábitos. En esta tesis se mantiene William James, a pesar del escaso aprecio que sentía por Spencer, y frente a los antimentalistas de la época entiende que la conciencia es lo que cabía esperar de un cerebro demasiado complejo para regularse a sí mismo: *Siendo la conciencia un producto de la evolución resulta sumamente improbable que carezca de utilidad*. La idea de la utilidad biológica de la conciencia se inscribe, pues, en el ámbito del evolucionismo, que va a prestar un apoyo científico e ideológico a la nueva causa.

Con James, John Dewey es otra de las figuras que más van a contribuir a la génesis del movimiento funcionalista de Chicago. Un discípulo de ambos, James Rowland Angell, será quien acometa la empresa de averiguar qué es lo que en concreto añade la conciencia al cometido regulador de los actos automáticos:

«Si se acepta —nos dice— que la conciencia trabaja constantemente en la formación de hábitos a partir de coordinaciones

que se hallan bajo un control imperfecto, y que tan pronto como son controlados por ella su dirección mental tiende al automatismo, entonces es casi inevitable concluir que la conciencia, inmanentemente considerada, es *per se* acomodación a lo nuevo»⁶⁵.

Para constituirse en escuela, el funcionalismo necesitaba en realidad contradistinguirse de aquella psicología de inspiración empirista a que aludimos hace un momento y de la que era, en el fondo, una especie de contrapunto. En un artículo de 1884, James había apuntado ya la distinción, hasta entonces latente, entre lo funcional y lo estructural. Pero es Titchener quien, respondiendo indirectamente a Dewey, desarrolla más a fondo tal distinción en un trabajo de 1898 sobre «Los postulados de la psicología estructural», en el que sostiene que la investigación de la estructura de la conciencia, al estilo de lo preconizado más o menos por Wundt, debe preceder al estudio de sus funciones. El funcionalismo, afirma Titchener, se preocupa por el *is for* —para qué es la conciencia—, mientras que la psicología estructural considera que el *is* es anterior al *for*. La psicología debe conocer lo que la conciencia *es* antes de ponerse a indagar *para qué* sirve. Es en este contexto donde se concretan y cobran un perfil definido las aspiraciones de la escuela funcionalista de Chicago.

En un importante estudio, que titula «La parcela de la psicología funcional», Angell contradistingue este tipo de psicología de las que reducen la conciencia a un epifenómeno, a la vez que justifica la aproximación funcional. Integra a tal efecto tres aspectos de la función. Primero, el funcionalismo se ocupa del *cómo* y del *por qué* de la conciencia, no del puro *qué* de la misma. Segundo, la mente es una función mediadora entre las necesidades del organismo y el ambiente, posee un carácter instrumental de clara utilidad biológica y su estudio es de interés práctico. Tercero, la psicología funcional asume la existencia de una relación psicofísica efectiva entre la mente y el cuerpo, pero no necesita adscribirse a ninguna

⁶⁵ «The Province of Functional Psychology», *Psychological Review*, 1907, 14: 61-91.

posición determinada en este asunto, que compete a otras parcelas o provincias de la psicología.

En suma, Angell se opone frontalmente a la propuesta de Titchener, que pretende que de momento sea la fisiología la que se ocupe de las funciones psíquicas. Al mismo tiempo, influido por la psicología animal, que no admite un tratamiento introspectivo, Angell desvincula, en cierto modo, la conciencia de la introspección, a la vez que del complicado problema psicofísico en el que ha naufragado la psicología wundtiana. Las funciones de la conciencia pueden inferirse de la observación de la conducta y de sus resultados. Lo que evidentemente sitúa el problema en un plano donde tanto la introspección como la cuestión psicofísica pueden ser puestas entre paréntesis. La circunstancia es de sumo interés, y merece la pena subrayarla, incluso con más energía de la que puso en ello el autor.

Para Angell —luego insistirán en esto McDougall y otros— el signo externo de la mediación mental se manifiesta en la presencia de una variabilidad selectiva en las respuestas que dan los organismos a las situaciones problemáticas que no pueden resolverse con los hábitos y las reacciones prefijadas. En estos casos, entran en acción respuestas flexibles, intentos orientados hacia metas distantes por el dinamismo innovador de la conciencia. Prescindiendo operacionalmente de la conciencia, no muy distinta será la descripción que haga Tolman más tarde de la conducta propositiva. Finalmente, sin embargo, Angell acabó confesando que la búsqueda de los aspectos útiles de la conciencia era a la vez fascinante y decepcionante, puesto que todos ellos eran subsumibles en el principio de *acomodación selectiva*. Ello no impidió que otros prosiguieran la tarea.

El sucesor de Angell en Chicago fue Carr, que además de insistir en la utilidad de la conciencia como elemento facilitador del ajuste innovador al medio, perfiló el concepto de función en unos términos que continuaban siendo interesantes en la actualidad. En respuesta a los críticos, que acusaban al funcionalismo de operar con un concepto ambiguo de función, que unas veces se entendía como mera actividad y otras

como resultado útil, Carr hizo ver que se trataba de dos momentos de una única realidad funcional, y que, en definitiva, su concepto de función era el expresado por la ecuación $y=f(x)$ y nada más. El hecho de que una actividad sea útil, arguyó, no implica que la actividad sea una función y su resultado una función de ella, una función de una función. Lo que se está expresando es una relación de contingencia entre el resultado de una actividad y la actividad misma, es decir, lo que hoy llamaríamos una relación funcional entre un antecedente, el proceso, y su término, el resultado.

El problema es algo más complicado, desde luego, de lo que pretendía Carr; pero la realidad es que de ese concepto de función, excluyendo de él la conciencia de la relación funcional, se ha alimentado la ciencia de la conducta, a la que el funcionalismo contribuyó en buena medida. La escuela funcionalista de Chicago se extinguió con Carr, pero no sin haber dejado un germen teórico que ha inspirado a numerosos psicólogos de otras escuelas, o simplemente eclécticos, y se ha reavivado en la actualidad.

Por esos años, en la Universidad de Columbia se desarrolla otra modalidad de funcionalismo, que ya había sido esbozada por Galton en Inglaterra, y que en los Estados Unidos encabeza un ex ayudante de Wundt, el emprendedor James McKeen Cattell, a quien interesan sobremanera las diferencias individuales de aptitud, por la indudable significación práctica que poseen. Cattell orienta sus investigaciones hacia la medida del rendimiento individual en una serie de pruebas de dudoso valor predictivo, que acaban, sin embargo, desembocando en los *tests* mentales que hoy conocemos. A decir verdad, la conciencia queda por completo al margen de esta orientación diferencial del funcionalismo. Lo que cuenta son las diferencias objetivas, cuantificables, del rendimiento en las pruebas y, sobre todo, su valor predictivo del éxito profesional. Pero, indirectamente, es claro que la funcionalidad de la mente se acredita con la efectividad de los *tests* mentales, que ponen de relieve la utilidad social de las aptitudes que miden.

Otro miembro del grupo, Edward Lee Thorndike, se inte-

resa en cambio por la «inteligencia» animal, que investiga desde una perspectiva conductual donde la conciencia apenas tiene cabida. De hecho, Thorndike opera con un concepto de función que hace de la respuesta una variable dependiente, un resultado de condiciones y consecuencias estimulares objetivas ajenas a la mente. Es la transición del funcionalismo mental al conductista, que va a culminar con Watson. El espíritu del funcionalismo perduró en muchos psicólogos posteriores, por ejemplo, en Woodworth, pero al igual que el de Chicago, el funcionalismo de Columbia se extinguió muy pronto como escuela. Sería injusto, no obstante, dejar de mencionar la importancia del legado funcionalista para nuestro problema. Merced a él se ha probado empíricamente la utilidad social de las funciones mentales, se ha perfeccionado el conocimiento de su naturaleza, de su medida y de su adecuación a las profesiones, se ha abierto una vía para el estudio de la conciencia que es independiente, en cierto modo, de la introspección y, por último, se ha desvinculado también la cuestión de los planteamientos psicofísicos tradicionales, al desglosar la estructura de la función.

Por supuesto, al funcionalismo europeo se deben asimismo aportaciones importantes. Husserl, por ejemplo, contempla la actividad de la conciencia ordenada a un fin como una función que reemplaza la descripción estática y la mera clasificación de las vivencias singulares, que se asumen desde la perspectiva teleológica de su unificación sintética en la objetividad. Carl Stumpf, influido por Brentano, tematiza la idea de función psíquica, análoga al concepto de acto, insistiendo en que el fenómeno psíquico, el contenido, se diferencia de la función por su carácter pasivo: uno es una formación, *Gebild*, y la otra es la actividad sintética que la conforma: *Funktion*. La escuela de la forma de Graz, asimismo inspirada en Brentano, presta especial atención al cometido funcional que las significaciones desempeñan en la estructuración de la conciencia, mientras el grupo de Külpe, en Würzburg, pone de manifiesto la función de las tareas, *Aufgaben*, y de las intenciones, *Absichten*, en el pensamiento; a partir de ellas cabe inferir la acción directiva de los *sets* mentales

que la introspección no alcanza a descubrir en la experiencia del pensar. Por su parte, Freud va también más allá de la conciencia, pero se sirve de ella para dibujar la organización funcional del aparato psíquico y la atribuye a la vez funciones esenciales para la supervivencia, por ejemplo, la función de realidad. En la psicología de lengua alemana, pues, las implicaciones funcionales de la conciencia constituyen uno de los focos de la investigación psicológica, que la escuela de la forma de Berlín ciertamente mantiene vivo a su manera: pensamiento productivo, solución de problemas, positividad del comportamiento y tantas otras cuestiones que manifiestan la oposición de la escuela a las concepciones antimentalistas de la época y al concepto asociacionista de la mente, que por lo demás también era funcional a su modo.

La psicología de lengua francesa tampoco permaneció ajena al espíritu del funcionalismo. Ribot, por ejemplo, llegó a conclusiones similares a las del grupo de Würzburg en lo relativo a la dirección del pensamiento sin imágenes, y terminó reconociendo la importancia de la experiencia interna no sólo en la práctica de la investigación psicológica, sino asimismo en la organización de la conducta. Tampoco cabe ignorar la obra de Alfred Binet, tan atenta al significado práctico de la vida mental y de sus diferencias individuales. De otro lado, el psicólogo suizo Edouard Claparède⁶⁶ se distingue por la atención que dedica al punto de vista funcional, que, por otra parte, no intenta desgajar radicalmente de la estructura del psiquismo. Claparède señala que al estudiar el cometido de las actividades mentales es preciso determinar las circunstancias en que se desarrollan. Las numerosas «leyes» que formula se hallan, no obstante, impregnadas de un espíritu manifiestamente funcional. La *ley de la necesidad* alude a la suscitación motivacional de reacciones instrumentales encaminadas a su ulterior satisfacción. En la *ley de la extensión de la vida mental* se refiere al cometido que en esa dilatación de la mente desempeña la desproporción entre las necesidades y los medios de satisfacerlas. La *ley de la toma*

⁶⁶ «La Psychologie fonctionnelle», comunicación al X Congreso Internacional de Psicología, 1932.

de conciencia, asumida luego por su sucesor en Ginebra Jean Piaget, indica que el sujeto tarda tanto más en tomar conciencia de un proceso, cuanto más primitiva y automática es la conducta que lo implica. La *ley de la anticipación* advierte que las necesidades de más difícil satisfacción se hacen manifiestas anticipadamente, etc. Por último, entre tantas cosas que habríamos de mencionar, ¿cómo no aludir al profundo carácter funcional del cognitivismo de Piaget? Obviamente, sus conceptos de asimilación y acomodación, que hacen pensar en los de integración y desintegración de Spencer, y su idea central de la equilibración ascendente que interioriza la acción en operaciones intelectuales, no pueden ser más funcionales, aunque como en Claparède lo funcional no excluya la consideración de la estructura. Y si bien es cierto que la conciencia no constituye el foco de las preocupaciones psicológicas de Piaget, también es verdad que la *prise de conscience* tiene para él un significado funcional, en la medida en que es una reconstrucción de la acción, que se superpone a ella y la confiere propiedades nuevas, tales como el sentimiento de la duración del acto y la posibilidad de controlarlo e integrarlo en un plano superior: el del hablar⁶⁷.

Por lo demás, es difícil mencionar la escuela de Ginebra sin referirse también a la de Moscú, cuyo fundador, Vigotski, sostuvo siempre que la exclusión de la conciencia conduce inevitablemente al dualismo en psicología. Para la escuela de Moscú, el reflejo psíquico, esto es, la conciencia, desempeña un cometido en el comportamiento. Rubinstein, vaya por caso, atribuye al reflejo psíquico una doble función reguladora: una *función inductora* o determinante de la acción —aspecto ideomotor de la representación mental—, y una *función ejecutiva* que posibilita el análisis de las señales objetivas de las condiciones en que se ejecuta la acción. Luria y Leontiev, por su parte, llaman la atención acerca de la *función reguladora* que la conciencia, íntimamente unida al lenguaje como en Piaget, ejerce sobre el comportamiento, y señalan a la vez la existencia de funciones psicológicas para las que no

⁶⁷ J. PIAGET, *La toma de conciencia*, Morata, 1976.

hay órgano cerebral específico, sino articulaciones de centros que se establecen como resultado de las exigencias de una determinada tarea. Otros autores, como Bassov, advierten que es mediante la función anticipadora de la conciencia como el ser humano logra actuar en *razón de*, y no simplemente de una forma mecánica. A lo cual, todos ellos agregan la necesidad de no disociar la actividad consciente de la práctica, y el principio de la interdependencia: la conciencia está determinada por su medio, pero es a la vez determinante de él. La acción recíproca incluye la conciencia⁶⁸.

Son innumerables, en fin, los psicólogos y pensadores contemporáneos que han considerado la perspectiva funcional de la conciencia. Entre los coetáneos de James no hemos mencionado, por ejemplo, a George Trumbull Ladd, que además de apuntar que la conducta humana es inexplicable sin la existencia de un yo activo, identifica la conciencia con tal actividad y cifra su valor adaptativo en la capacidad de resolver problemas y de anticipar fines, a la vez que aconseja la aproximación de la psicología a la práctica. En el ámbito del pensamiento francés hemos omitido también las perspicaces observaciones de Maine de Biran sobre las nociones de esfuerzo y finalidad, que caracterizan el yo como poder espontáneo y libre, a la vez que tampoco hemos dicho nada sobre la función existencial que el gran pensador francés atribuye a la conciencia: «Un ser no existe para sí mismo —es Maine de Biran quien habla, no Sartre— más que en tanto que lo sabe o lo piensa»⁶⁹. En la conciencia, nos dice Biran, se realiza el ser humano como ser para sí; la conciencia ejerce una función de realización existencial.

Tantas o más excusas, si cabe, tendría que darles por no recoger en esta apresurada revisión del funcionalismo las numerosas y brillantes ideas de Bergson⁷⁰ acerca de las funciones que desempeña la conciencia en la vida: esclarecimen-

⁶⁸ Cf. nota 46.

⁶⁹ *Fundamentos de la psicología*, Sistema reflexivo, cap. IV, Edic. de Tisserand, vols VIII-IX.

⁷⁰ *Oeuvres*, PUF, 1963. Principalmente, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, *Materia y memoria* y *La energía espiritual*.

to de la zona de virtualidades que rodea el acto, posibilidad de cursos alternativos de acción, vivencia de la duración, memoria, anticipación, elección. Hay en Bergson todo un pensamiento acerca del tema. Como James, Bergson entiende que la conciencia es activa y funcional. ¿Qué sentido tendría si no una conciencia que fuera un mero duplicado, un reflejo dócil de lo exterior a ella, que no trascendiera su aquí y ahora, no retuviera el pasado ni se dilatara en el futuro y no tuviera noticia del propio existir? Bergson comprende que la conciencia es una dimensión útil de la vida: forma parte de ella, eleva el determinismo a libertad, hace de la necesidad elección y es, en suma, un elemento clave de la innovación creadora que caracteriza el comportamiento del hombre. La materia es necesidad; la conciencia es libertad. ¿O habrá, en fin, que recordar que otro gran compatriota de Bergson, Jean-Paul Sartre, concibe la «nadidad», la no cosa que es la conciencia, como una intencionalidad que tiene que habérselas con el mundo, es decir, como una función existencial?

Tendríamos, en suma, que hacer un repaso de media psicología y media filosofía contemporánea. ¿Cómo ignorar, por ejemplo, la condición radicalmente funcional que para Ortega desempeña el yo ejecutivo como fundamento originante de la relación de conciencia? Tendríamos, tendríamos, tendríamos... Pero el tiempo se agota, y hemos de conformarnos con unas pocas referencias más al funcionalismo contemporáneo.

No es posible pasar por alto el funcionalismo probabilístico del malogrado Egon Brunswik y sus repercusiones en el campo de la percepción. Ames, Bruner, Ittelson, Atkinson y McClelland, Witkin, el *new look*, el transaccionismo, Gibson y su teoría de los sentidos como órganos perceptuales a la búsqueda de la información que el organismo necesita, todo ello rezuma funcionalismo de la más pura cepa, esto es, un funcionalismo de *realización*, no de mero *procesamiento*, en el que se hace de la exploración perceptiva una necesidad y de la curiosidad un motivo orgánico (Butler, Berlyne). Finalmente, se entiende, como lo ha hecho Paillard, que la percepción es la operación orgánica que tiene por finalidad «cap-

turar» la mayor cantidad posible de información útil; igual que la memoria, no sólo retiene (Bartlett) sino, asimismo, conforma y subjetiva el material memorizado según fines personales. Para decirlo en muy pocas palabras, una buena parte de la psicología contemporánea de la percepción interpreta ésta no como un puro procesamiento automático de la información, donde, por ejemplo, las memorias fueran nada más que *almacenes*. La entiende como la exploración activa del medio que ejecutan unos seres vivos vertidos a la busca y captura de información adecuada a sus necesidades y fines, esto es, como una actividad de realización, que implica la conciencia. Y así en muchos otros campos.

En el ámbito de las psicologías dinámicas, de las orécticas y de las cognitivas, el panorama no difiere del anterior. Freud asigna a la conciencia nada menos que la función de realidad, de discriminar entre lo que es inmanente al aparato psíquico —una representación alucinatoria, por ejemplo— y lo que lo trasciende y se impone con la resistencia propia de lo real. Jung entiende, asimismo, la conciencia como una función que mantiene viva la relación entre los contenidos psíquicos y el yo que los maneja. Tampoco es ajena la conciencia al uso de los constructos personales, ni a lo que acontece en las disonancias cognitivas o en los procesos de atribución. Todo lo que es operación sobre un objeto comporta a la postre, se diga o no, un sujeto; y si la operación es cognitiva, un sujeto epistémico, o mejor dicho, con una mínima conciencia.

Así lo entiende en el campo de la psicología social, vaya por caso Daniel Katz, que atribuye a las actitudes, además de una función instrumental, adaptativa o utilitaria, una función defensiva del yo, una función valorativa asimismo personal y una función cognoscitiva, encargada de estructurar y dar sentido, es decir, de totalizar la representación que el sujeto tiene del mundo.

En síntesis, la idea que de algún modo la conciencia tiene una intervención efectiva y real en la conducta —aunque no siempre útil, porque también hay disfunciones de la conciencia— forma parte indiscutible de la psicología contemporánea.

nea. Esa idea se inscribe en el marco epistemológico de una explicación funcional, cuya naturaleza y posibilidades psicológicas es menester examinar.

LA EXPLICACIÓN FUNCIONAL

La psicología funcionalista aduce un cúmulo de razones en pro de la utilidad de la conciencia. Algunos argumentos son de peso; otros no tanto. Pero aunque lo fueran, ¿explicarían realmente algo? ¿Podrían considerarse como auténticas explicaciones científicas? He ahí el problema que replanteó Charles Taylor en su debatido libro de 1964, *The Explanation of Behavior*⁷¹, y del que inevitablemente hemos de hacernos cargo también nosotros.

La palabra función significó originariamente cumplimiento o ejecución de algo debido. En latín, *fungor* significaba cumplir, pagar una deuda o un tributo, hacer lo apropiado; y la acepción fuerte de *functio* unía a la idea de cumplimiento la del ejercicio de una facultad con miras a un fin. Función, en suma, era equivalente de la operación propia de un ser: su *ergon*. En este sentido dice Platón que la función del ojo es ver, la del oído oír y la del alma en su conjunto dirigir y mandar.

En la misma línea de su maestro, Aristóteles advierte que la operación propia de un ser es lo que éste hace mejor que nadie, y agrega que a semejante hacer le pertenecen las notas de finalidad y realización. La operación, nos dice, es fin, y la potencia de ejecutarla existe en vista de ese fin. En efecto, los animales no ven por tener vista, sino que tienen la vista para ver. Y la operación es además realización, en cuanto en ella se actualiza un fin propio. Como todas las operaciones que tienden a un fin, la operación propia no constituye en sí misma un fin, sino que lo realiza en la consumación de su acto: ver, oír, dirigir, entender o lo que quiera que sea el acto en cuestión. Es en este contexto en el que debe inscribirse el

⁷¹ *The Explanation of Behaviour*, Routledge and Kegan, 1964.

concepto originario de función, aplicable por igual a las operaciones propias del cuerpo y a las del alma, que al cabo eran todas biológicas para Aristóteles, con excepción de la del entendimiento agente.

De hecho, la biología asume este concepto de función, como actividad propia de un órgano, ordenada a la conservación del organismo. La idea de una actividad orgánica útil para la vida está, en principio, inscrita en el marco aristotélico y contiene un ingrediente obviamente teleológico, del que, sin embargo, la *nuova scienza* va a prescindir. En el siglo XVII se formula una interpretación matemática de la función, que se expresa usualmente con la ecuación $y = f(x)$, donde la función es una relación de dependencia entre los valores de dos variables, de tal manera que todo cambio de valor en x , la variable independiente, va seguida de un cambio de valor en y , la variable dependiente. La fórmula explicativa adoptada por el conductismo, $R = f(E)$, está calcada del concepto matemático de función, que evidentemente no contempla las notas aristotélicas de finalidad y realización, y mucho menos la idea de naturaleza o principio interno de movimiento en que reposa el concepto de operación propia. La relación de dependencia expresada por la ecuación $y = f(x)$ es simplemente una relación funcional sin más, que formaliza el hecho de que un cambio en x va seguido de un cambio en y . La aplicación de este concepto lógico-matemático de función a las ciencias empíricas requiere una suavización estocástica de la necesidad ideal de la relación de dependencia, esto es, la transposición del plano lógico-matemático al de la probabilidad estadística; pero esto no importa ahora. Lo que interesa puntualizar es que, de suyo, ese concepto de función no incluye referencia alguna a la idea finalística de que los cambios en la variable independiente estén ordenados al logro de un cambio propio en la variable dependiente, es decir, no se estipula que los cambios en x acontezcan *para* que en y acontezca algo útil, y menos aún que x constituya un principio operativo tendente a la realización de una finalidad valiosa.

Ni por lo más remoto se me ocurre cuestionar la legiti-

midad epistemológica de este concepto de función, ajeno a la causalidad final, a la conciencia y a los juicios de valor; justamente a él se debe el progreso de la física clásica y, en general, de las ciencias naturales. Pero he de señalar que, al adoptarlo, la ciencia de la conducta redujo la respuesta humana a una variable dependiente, esto es, pasiva, y excluyó de su horizonte intelectual la dimensión propositiva y consciente del comportamiento, a la par que de otra parte retuvo, en flagrante contradicción con ese concepto, el sentido adaptativo del proceso conductual. Una cosa excluye la otra, o en todo caso no se sigue de ella. La idea de adaptación, como cambio conductual que posee un valor de supervivencia, constituye evidentemente un plus significativo que no se deduce del concepto lógico-matemático de función adoptado por la psicología científico-natural, y muy en especial por el conductismo.

En realidad, la forma que ha tomado la explicación psicológica habitual reduce la conducta a un proceso, a una mera concatenación causal de antecedentes y consiguientes, a una «relación funcional» en la que no tiene cabida epistemológica un sujeto capaz de iniciar operaciones propias en razón de un fin. No importa en este momento que esa propositividad sea o no consciente; la cuestión es que el planteamiento la deja fuera, instalada en una vaga filosofía de la adaptación de la que no forman parte los recursos epistemológicos precisos para estudiarla. Naturalmente, para un sistema explicativo que sitúa la causación en el estímulo la conciencia, caso de admitirla, no podía ser nada más que un fenómeno colateral y superfluo: nunca una actividad propositiva capaz de alterar la relación funcional entre los estímulos y las respuestas. Parece evidente que para esta versión empirista de la explicación científica la conciencia está de más.

Ahora bien, la explicación científica se dice de varias maneras, no se limita exclusivamente al establecimiento de «relaciones funcionales» o leyes empíricas de sucesión de los fenómenos, ni a la determinación de las condiciones de existencia o variación de éstos, de tal modo que puestos ciertos antecedentes o condiciones —si no se quiere hablar de cau-

sas— se sigan ciertos resultados, consiguientes o efectos, con un grado de probabilidad mayor o menor. Este método, que es al que los skinnerianos suelen llamar análisis funcional, es indiscutiblemente útil, y no hemos de regatearle méritos. Pero, con certeza, no es la única forma de entender la explicación científica; hay otras formas de dar razón de las cosas, en términos genéticos, estructurales, fenomenológicos quizá, y desde luego hipotético-deductivos y funcionales. Es de estas dos últimas formas, la hipotético-deductiva y la funcional, de las que debemos ocuparnos aquí, en la medida en que pueden complementarse.

El meollo de la explicación hipotético-deductiva consiste en poseer una teoría de la que lo real se dé como deducido. Es decir, un fenómeno puede considerarse explicado por referencia a una ley empírica o relación funcional establecida, de la que constituya un caso particular, pero también queda explicado si se deduce de una teoría que dé razón de lo que acontece en un campo, o cuando menos de una porción importante de ese acontecer. Si una teoría es coherente con las regularidades fenoménicas de un campo, con sus «leyes» empíricas, si queremos llamarlas así, si da razón de los hechos conocidos y permite deducir otros nuevos, esto es, hacer pronósticos específicos confirmables es, en principio, una teoría científica, susceptible de ser falsada cuando las predicciones no se cumplan. En este tipo de teoría, que surge al filo de la observación y la interpretación de lo que acontece en un campo determinado de fenómenos, la validez de los postulados teóricos no reposa sobre la evidencia de éstos, ni sobre sus garantías formales, o reposa sólo en parte, sino que básicamente se apoya en la verificación real y efectiva de lo que se deduce de la teoría. En esta línea ha escrito Zubiri que «una ciencia es, en efecto, realmente ciencia y no simplemente una colección de conocimientos, en la medida en que se nutre formalmente de sus principios, y en la medida en que, desde cada uno de sus resultados, vuelve a ellos»⁷². En otros términos, esto quiere decir que, en principio, toda hipótesis que

⁷² En *Naturaleza, historia, Dios*, 1942, «Ciencia y realidad».

incremente la capacidad real de una teoría debe ser considerada científicamente útil, y también significa que en caso de que la utilidad se confirme la teoría ha de dar cabida a la hipótesis, autocorrigiéndose para ello si fuera preciso. En ningún lugar está dicho que las hipótesis que se manejan en el método hipotético-deductivo no puedan ser formuladas en términos de conceptos mentales; esta condición no dimana de la formalidad del método, sino de la carga teórica mecanicista que subrepticamente se le ha añadido. Lo que de cierto estipula el método es que las deducciones que se hagan de las hipótesis sean contrastables empíricamente, verificables mediante una observación pública. Por consiguiente, si las hipótesis procedentes de la experiencia interna dan origen a predicciones interesantes, susceptibles de ser comprobadas intersubjetivamente, y si la génesis de tales hipótesis se funda en indicios asimismo públicos, nada se opone formalmente a su uso en la ciencia psicológica, a título de variables intermedias. El uso o desuso de conceptos mentales es, metodológicamente hablando, una cuestión de utilidad, un problema funcional, no de principio, por decirlo así.

Pero ¿qué relación tiene esto con la explicación funcional? A mi entender la tiene, y grande. Por supuesto, la explicación funcional consiste en otra cosa. Dentro de su contexto, algo se considera funcional cuando se descubre que contribuye al mantenimiento de un sistema; por ejemplo, al equilibrio o supervivencia de un organismo. La operación de ver es funcional en el sentido de que facilita el conocimiento del medio en que existimos, del mismo modo que la función locomotriz constituye una ventaja adaptativa propia del reino animal. De alguna manera, averiguar la funcionalidad de ciertas actividades de los seres constituye un modo de dar razón de ellos, de enriquecer su conocimiento, que no se ve por qué ha de ser excluido de la ciencia, máxime en una ciencia como la psicología. Explicar las cosas por sus antecedentes está bien; es el camino que ha seguido la física, y sus logros justifican sobradamente el método. Pero acontecimientos de otro orden que el físico, por ejemplo los psicológicos, pueden requerir un tipo de explicación distinto —homogéneo con su natura-

leza—, conforme a lo cual las conductas ocurren en función de lo que resulta de ellas. Dicho muy simplemente, en un caso las causas son eficientes, y en el otro, finales; *en un orden de cosas los acontecimientos resultan de sus antecedentes, y en el otro, dependen de sus resultados*. En última instancia, el condicionamiento operante funciona así; según el propio Skinner el organismo opera sobre el medio *para* obtener consecuencias, es decir, en orden a un resultado cuyo sentido es, salvo fallos, obviamente supervivencial. Es posible que el animal no sea consciente de la relación instrumental que existe entre sus operantes —operaciones propias las llamaría yo— y las consecuencias que se derivan de ellos. Pero es evidente en grado sumo que, aunque de una forma imperfecta, el hombre tiene conciencia, o puede tenerla, que es lo que importa, de esa relación de medio a fin entre sus acciones y los resultados que espera de ellas. Este es un dato capital del que la psicología no puede desentenderse, so pena de mutilar gravemente la naturaleza de lo que pretende estudiar. No reconocerlo es volverse de espaldas a la realidad, a no ser que la reducción sea puramente metódica.

Como advertía William James, la prosecución de metas futuras y la elección de medios para su logro constituyen propiedades innegables de la vida mental del hombre. Tan obvia es la cuestión, que hasta un materialista como Henry Maudsley admite que la anticipación del resultado de un acto es la característica esencial de la volición. Podría argüírse, desde luego, que esa conciencia que parece decidir la ordenación de ciertos actos a la consecución de un fin es puramente ilusoria, y que, por lo tanto, la explicación funcional no explicaría nada. Pudiera ser. Pero también cabría alegar que la reducción de la experiencia inmediata a un epifenómeno es el resultado de un dogma positivista que se compagina mal con la historia de la humanidad. Sea como sea, lo que verdaderamente cuenta es si la hipótesis de la funcionalidad de la conciencia es o no justificable.

En opinión de Taylor, el comportamiento humano no se explica en realidad por sus antecedentes causales, sino en

términos del mismo orden que produce: acontece a causa de lo que resulta de él. Y el propósito no es ninguna entidad directiva especial; simplemente, *la exigencia de un suceso para el logro de un fin es condición suficiente de su ocurrencia*⁷³. Es muy posible que la afirmación de Taylor sea excesivamente drástica; no parece que las cosas sean tan sencillas. Pero de algún modo ésta es la idea que subyace a la tesis de Luria⁷⁴ cuando afirma que en el cerebro humano se articulan o arman órganos funcionales por exigencias de las tareas, es decir, en orden a la realización de un fin vital. A mi entender, esta idea tiene un profundo sentido biológico, y psicológico también.

Cuando se nos hace manifiesta la conveniencia de un fin, sea lograr la posesión de algo, sea simplemente ejercer una actividad, actuamos en consecuencia, a menos que lo impidan otras consideraciones u obstáculos materiales de cualquier clase, externos o internos. La simple conciencia de la necesidad de un resultado no siempre es en la práctica una condición del todo suficiente para realizarlo, pero hay que reconocer que se le parece bastante. Es posible que el hecho sea infinitamente complicado, que no sepamos cómo ocurre, y hasta puede que la conciencia de que actuamos en razón de fines sea ilusoria; pero la realidad es que la tenemos. Acerca de esto caben muy pocas dudas. Falta ahora por ver si semejante conciencia se puede conceptualizar convenientemente en los términos de una explicación funcional válida. Para dilucidar lo cual no habrá otro remedio que hacer varias precisiones.

1. *Análisis funcional y explicación funcional*. Telegráficamente cito a Skinner: «Las variables externas de las cuales la conducta es función, proporcionan lo que podemos llamar un análisis causal o funcional. Nos proponemos predecir y controlar la conducta del organismo individual. Esta conducta es nuestra «variable dependiente», el efecto del que vamos

⁷³ *Op. cit.* en nota 71.

⁷⁴ *El cerebro humano y los procesos psíquicos. Análisis neuropsicológico de la actividad consciente*, Fontanella, 1979.

a averiguar la causa»⁷⁵. La conducta es, pues, efecto de una causa. ¿De qué naturaleza es esa causa?

Ni que decir tiene que en el conductismo watsoniano la causa es una estimulación que antecede a la respuesta. Lo que Skinner dice de la conducta operante, y lo que esta misma parece ser de suyo, daría pie para pensar que aquí el análisis funcional hace de la conducta un resultado no de sus antecedentes, sino de sus consecuencias. Con lo cual, análisis funcional y explicación funcional vendrían a ser casi lo mismo. A pesar de ello, Skinner no sólo insiste en que las variables independientes, las causas de la conducta son sus condiciones externas, esto es, no orgánicas, y menos mentales, sino que expresamente niega la posibilidad de que lo que todavía no es, el refuerzo, ejerza efectos causales directos sobre la respuesta. Las consecuencias de un operante concreto no pueden ser su causa, ni reforzarlo, puesto que todavía no existen cuando el operante está actuando ya; lo que hacen las consecuencias es reforzar la clase de conducta a que pertenece el operante, o ciertos componentes de respuesta de esa clase, mas no el operante mismo en cuanto respuesta concreta. Y así tendría que ser, en efecto, si la representación mental del fin, *que es un hecho anterior a la puesta en práctica del operante, aunque se refiere a las consecuencias futuras de éste*, careciese de toda posible efectividad causal: que es lo que en realidad sostiene Skinner. En su opinión la anticipación mental de las consecuencias de un acto es irrelevante para su ejecución, del mismo modo que la experiencia interna no elabora respuestas discriminativas. En definitiva, el análisis funcional renuncia al concepto de finalidad, no sólo al de conciencia, si bien a la hora de definir los operantes Skinner se vea obligado a reconocer que el operante es lo que el organismo *hace* —no lo que le ocurre— *para* obtener consecuencias⁷⁶. De hecho, lo que Skinner ofrece se parece mucho a un intento de explicación mecánica de la finalidad,

⁷⁵ *Ciencia y conducta humana*, Fontanella, 1970, p. 60.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 86. Este concepto, al igual que las alusiones que hace al *feed-back* dos páginas después, se compagina mal con la idea de análisis funcional a que se refiere en la p. 60.

es decir, un mecanismo ciego de cuya operación dimanaban resultados útiles para la supervivencia del organismo.

No vamos a discutir aquí la propuesta de Skinner, que en realidad encontraría mejor acomodo intelectual en el seno de un pensamiento cibernético o de la teoría de sistemas que en su concepción lineal de la causalidad. Realmente, sólo pretendemos dejar puntualizadas las importantes diferencias que separan el análisis funcional de la explicación funcionalista. De otra parte, es asimismo obvio que la relación funcional se entiende en el conductismo como una ley empírica, inspirada en el modelo lógico-matemático de función y no en la causalidad final, de la que, sin embargo, suele quererse dar razón en términos de pura causalidad eficiente. De cualquier modo, la explicación funcional no es asimilable al análisis funcional, ni a la relación funcional. Una y otras, no obstante, pueden coordinarse.

2. *Estructura y función.* Otra manera de entender la función, que requiere ciertas cualificaciones, es aquella que la considera como la actividad de una estructura. Desde luego, el concepto de estructura se complica extraordinariamente en cuanto se intenta decir de él algo más que una generalidad; por ejemplo, que consiste en un conjunto de elementos que cumplen unas leyes. En la práctica, los biólogos solían equiparar la estructura a un órgano, aparato o centro cuya actividad desempeña un cometido útil para la conservación o perfeccionamiento del organismo, agregando así a la idea de la actividad del órgano la del resultado útil de tal actividad. Aditamento finalístico que curiosamente solía suprimirse al hablar de la conciencia. En este caso, la conciencia era simplemente una función del cerebro, un resultado de la actividad de éste —o su misma actividad— y nada más. El valor biológico de la conciencia quedaba por lo general, y todavía hay mucha gente que sigue en ello, al margen de toda consideración. Cuando se habla de la conciencia como función del cerebro es menester averiguar qué es lo que se quiere decir, pues las más de las veces esa expresión no tiene

el sentido funcional que uno puede imaginarse, por analogía con el que tienen otras funciones biológicas.

En los últimos decenios, el concepto de estructura ha sido depurado y reemplazado en cierto modo por el de sistema, entendido éste como el conjunto de elementos implicados en una operación determinada, cuyo resultado puede refluir sobre el sistema mismo⁷⁷. Desde luego, la idea de sistema abre una serie de posibilidades importantes para el tema de la conciencia, realmente difícil de abordar desde un concepto lineal de la causalidad eficiente que desconoce la idea de retroacción. Sin duda, los planteamientos sistémicos han abierto nuevos espacios epistemológicos donde pueden alojarse con mayor holgura intelectuales nociones como las de autoapropiación o propositividad, a la vez que han facilitado la construcción de modelos de procesamiento de la información en la psicología cognitiva y son útiles para la conceptualización de innumerables problemas psicofisiológicos, conductuales y hasta éticos. Pero al mismo tiempo, y esto es lo que deseamos subrayar ahora, la profundización de los conceptos mismos de estructura y función ha reavivado la vieja teoría de que la explicación funcional es relativamente independiente del análisis de las estructuras. Vincular en exceso la función a la estructura supondría, en nuestro caso, regresar al superado localicismo del siglo pasado.

Luria⁷⁸ ha sido uno de los neurólogos actuales que con mayor lucidez ha señalado que la intervención de los centros cerebrales en las funciones psíquicas no significa que éstos las produzcan localmente; ninguna función mental es la actividad de una estructura cerebral específica, por necesaria que sea su participación en el proceso: «Incluso procesos tan elementales como la sensibilidad cutánea u óptica, o fenómenos tales como el reflejo rotuliano, poseen una estructura compleja y una localización consistente en varias etapas que se apoya en toda una cadena de centros estructurados jerárquicamente.» Es más, semejante estructuración posee el ca-

⁷⁷ *L'explication en psychologie*, III, 2: *Relations entre structures et fonctions*, ponencia de Marc Jeannerod, PUF, 1980.

⁷⁸ *Op. cit.* en nota 74.

rácter de una articulación flexible, que en el caso de las funciones superiores se reordena de acuerdo con las exigencias de la interacción del sujeto con su mundo, constituyendo sistemas funcionales complejos atendidos a sus respectivas tareas. Las funciones superiores constituyen sistemas que se apoyan en el trabajo conjunto de diversas zonas cerebrales; a veces, como en el caso de la conciencia, más en ciertas áreas corticales y centroencefálicas que en otras, pero todo intento de buscar en el cerebro algún «órgano» de la actividad consciente carece de sentido; lo tendría acaso en lo que se refiere al estado de vigilia, y aun así la función lo sería de la totalidad del organismo y no de ninguna de sus estructuras locales. Como rotundamente ha afirmado un neurólogo de Stanford, Ralph Kiernan, la idea misma de localizar una función «representa una imposibilidad conceptual, puesto que una entidad como la función, que no es física, no puede ser localizada físicamente en ninguna parte»⁷⁹.

Ninguna de estas observaciones ha de interpretarse en el sentido de que el conocimiento de la estructura de un órgano, o de una máquina, es irrelevante para el estudio de sus funciones. Por supuesto, no se trata de eso. Para cualquier estudioso de la cuestión son del máximo interés las investigaciones psicofisiológicas sobre las bases materiales de la conciencia. Son importante, ya lo hemos dicho, los descubrimientos de Magoun y Moruzzi⁸⁰ sobre la participación del sistema reticular activador ascendente en la alertación del organismo; se sabe así que el encendido generalizado de la corteza, su *arousal*, es condición de la nescencia del sujeto. Gracias a Penfield⁸¹, que también subraya el cometido del

⁷⁹ «Localization of Function: The Mind-Body Problem Revisited», *J. of Clinical Neuropsychology*, 1981, 4: 345-352.

⁸⁰ *The ascending reticular activating system*, Association Mental and Nervous Diseases, 1952.

⁸¹ «Speech, perception and the cortex.» En el volumen dirigido por Eccles, *Brain and Consciousness*, Springer, 1966, que recoge otras contribuciones importantes. Una actualización del problema, en el volumen dirigido por G. Globus, G. Maxwell e I. Savodnik, *Consciousness and the Brain*, Plenum, 1976. Igualmente, la obra de K. POPPER y J. ECCLES, *The Self and Its Brain*, Springer, 1977. K. PRIBRAM, *Languages of the Brain*, Prentice-Hall, 1971.

tronco encefálico y del tálamo en la génesis del estado consciente, conocemos qué tipos de vivencia se suscitan en el sujeto cuando son estimuladas ciertas áreas de su corteza cerebral. Flor-Henry⁸² parece compartir también esta fundada teoría central, mientras Mountcastle⁸³ advierte que los lóbulos parietales están comprometidos en la atención voluntaria, y Luria adscribe a su tercer bloque, que comprende los lóbulos frontales, una participación en la formación de intenciones y programas de conducta, sin que ello deba interpretarse que la conciencia se produce allí, ni en ningún otro lugar específico del cerebro, ni siquiera en su totalidad, sino en su interacción social. Sperry⁸⁴ sospecha que los programas conscientes del cerebro se constituyen en una actividad que transciende y difiere de la que acontece en el sistema estriado genicular, y que en la función consciente está implicado un registro continuo del esquema corporal dinámico, que compromete niveles de acción más elevados, siendo, finalmente, la experiencia subjetiva «una propiedad holística de ciertas pautas espacio-temporales de excitación cerebral, que, a título de entidades funcionales, determinan directamente el curso ulterior de la actividad del cerebro».

Indirectamente, estos datos apoyan la tesis de la explicación funcional. Se entiende en ella que una misma estructura puede desempeñar funciones distintas, a la par que una misma función puede estar servida por estructuras diferentes. Además, se piensa que la determinación de las funciones depende de consideraciones teleológicas y axiológicas que exceden de la estructura misma. Brevemente dicho, se supone que la estructura y la función sólo se recubren parcialmente y originan explicaciones complementarias. Algún autor, como Fodor⁸⁵, ha ido más allá, negando de forma bastante drástica

⁸² «Lateralized temporal-limbic disfunction and psychopathology», *Ann. N. Y. Acad. Sci.*, 1976, 280: 777-795.

⁸³ «Some neural mechanisms for directed attention.» En P. A. BUSER y A. ROUGEUL-BUSER (eds.), *Cerebral Cortex of Conscious Experience*, North-Holland, 1978.

⁸⁴ *Science and Moral Priority*, Columbia Univ. Press, 1983.

⁸⁵ *La explicación psicológica*, Ediciones Cátedra, 1980, edic. original, 1968.

que las proposiciones funcionales puedan ser propiamente expresadas en términos de causa-efecto, esto es, aduciendo que la estructura es la condición empírica necesaria de la función. El hígado, por ejemplo, es condición empírica necesaria de diversas actividades que producen resultados útiles para la vida, pero también lo es de la esclerosis. La serie de fines a que puede ordenarse la actividad de una estructura es una serie abierta a evaluaciones que exceden de la propia estructura. Es más, estamos ahídos de comprobar que la exigencia de un fin determina la creación de una estructura. Al *homo technicus* no debería costarle trabajo imaginar que la función es capaz de crear el órgano. Como tampoco es aventurado aceptar que el análisis de los resultados de las operaciones mentales ha servido para iluminar algunos aspectos recónditos de la estructura de la mente, de la conciencia. De seguro, el mundo de las capacidades y disposiciones, de las facultades, los factores, las aptitudes y los rasgos es *disposicional* y no se recubre conceptualmente con el de las operaciones, los actos y las funciones; pese a lo cual el panorama mental que se va dibujando desde una y otra perspectiva tiende a confluír. Semejante convergencia, puesta de relieve por la similitud de la cartografía factorial de la mente con el panorama descrito por el cognitivismo funcionalista, inclina a pensar que la aproximación funcional es válida.

Son muchas, en suma, las razones para subscribir la tesis de que, si bien limitada en su alcance, la explicación funcional presenta posibilidades y ventajas que no deben desaprovecharse. Su relativa autonomía la independiza bastante de la introspección, de la neurofisiología y del problema mente-cuerpo. De esta forma, la funcionalidad de la conciencia puede ser investigada sin esperar a que se resuelva la cuestión psicofísica, sin necesidad de aguardar a que las neurociencias dispongan de conocimientos cabales sobre las bases materiales de la mente, y sin tropezar con las insalvables limitaciones que la introspección presenta en la descripción de los actos conscientes. De otro lado, al equiparar la conciencia a un aspecto de la organización funcional de cierto tipo de máquinas o sistemas, el funcionalismo psicológico ha encon-

trado un nuevo e importante apoyo en sectores muy significativos de la psicología cognitiva, que también soslayan los inconvenientes mencionados ⁸⁶.

A última hora, la fórmula típica de la psicología diferencial, $R = f(R)$, que expresa la interdependencia de las respuestas, puede leerse también en el sentido de que las Respuestas son función de sus Resultados. Las orientaciones del funcionalismo de Chicago y de Columbia quedarían así reflejadas en esta doble lectura de la ecuación anterior, que es algo más que una figura literaria. Tomada trivialmente, la explicación de una respuesta concreta por los resultados o efectos que produce no tiene demasiado interés, por cuanto no es sino una explicación *ad hoc*, posterior a la ejecución de la respuesta y sin valor predictivo. Sin embargo, es posible estipular indicadores que permitan conjeturar de antemano la naturaleza de un propósito, esto es, determinar el fin de una probable acción y las condiciones discriminativas que eventualmente faciliten su realización, y proceder consecuentemente a una predicción fundada en la supuesta anticipación del resultado. Dicho muy sumariamente, la conducta puede estar determinada por sus antecedentes y por sus consecuencias, efectivas o simplemente imaginadas. Lógicamente, ello abre dos espacios explicativos distintos, de los cuales se ha utilizado preferentemente uno solo, el del determinismo causal; pero nada se opone al uso del otro, siempre y cuando las predicciones que origine se confirmen empíricamente. A fin de cuentas, de este determinismo intencional se alimentan muchas de las previsiones que los seres humanos hacemos del comportamiento ajeno, y por supuesto nuestras propias realizaciones conductuales. Ya Tolman ensayó esta vía explicativa en los animales, dejando a un lado la conciencia. Si contamos con ella, las posibilidades de la opción son mayores.

En definitiva, el estudio de la conciencia se acompasa bien en principio con la explicación funcional. Sólo que siempre queda la duda de si esa supuesta mediación de la conciencia será en el fondo ilusoria.

⁸⁶ Cf. N. BLOCK (ed.), *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. I, parte tercera, consagrada al funcionalismo, Methuen, 1980.

3. *La causación descendente.* Frente a la tesis de la conciencia epifenómeno aduciremos argumentos de tres órdenes, relativos al método, a la epistemología y a la biología del cerebro.

Metodológicamente, la mediación de la conciencia es cuando menos útil para la investigación de muchos problemas psicológicos. No hemos de insistir en el tema, que demás de tratado con anterioridad es tan obvio que no precisa de excesivas aclaraciones.

Desde el punto de vista epistemológico, la pretensión de que las causas operan sólo de abajo arriba, desde los niveles inferiores de la realidad hacia los superiores, constituye un dogma metafísico del mecanicismo que no es menester compartir. Karl Popper⁸⁷ ha cuestionado muy seriamente el dogma de la «causación ascendente», un tipo de reduccionismo epistemológico con el que la nueva física no parece hallarse muy de acuerdo, si hemos de tomar en cuenta la opinión de físicos como Heisenberg, Weizsäcker o Prigogine⁸⁸. Refiriéndose al cerebro, Popper recuerda que las fuerzas eléctricas, atómicas, moleculares y celulares, así como sus leyes, se inscriben en el ámbito que definen las fuerzas configuracionales de los procesos superiores tales como el razonamiento o la decisión, de tal manera que quedan integradas en ellos y, por decirlo así, bajo su dirección, a su servicio. Sperry ha comparado lo que acontece en el cerebro a lo que ocurre en un televisor cuando se da entrada a un programa o se cambia de canal, a saber: que los átomos y las moléculas son asumidos y configurados por las propiedades superiores del todo. Los procesos de los niveles inferiores continúan operando conforme a sus leyes, excepto que al servicio de un nivel superior. La causación también puede ser descendente, *downward*.

⁸⁷ *Op. cit.* en nota 81.

⁸⁸ PINILLOS, *op. cit.* en nota 30. C. F. VON WEIZSÄCKER señala en sus *Diálogos sobre la física atómica*, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, que el objetivo final y la ley causal son dos maneras de expresar el mismo principio: «El fin sólo expresa la consecuencia que necesariamente ha de seguirse por la ley, así como la ley está instituida de manera que los efectos imperados por ella realicen el fin», p. 166.

En verdad, la idea de que la realidad está organizada en niveles, que no difieren sólo en su grado de complejidad, sino en la cualidad de su configuración, es por lo menos tan antigua como Aristóteles, y hoy es admitida por todos los que de un modo u otro aceptan el hecho de la evolución emergente. Hablar, pues, de una causalidad descendente equivale a reconocer la reciprocidad de acción que ha de coordinar el funcionamiento de los distintos niveles. Por lo que hace al sistema nervioso, ha pasado ya un siglo desde que el gran neurólogo inglés John Hughlings Jackson propuso su conocida teoría de los niveles, que hoy ha cobrado nuevo impulso en la obra del premio Nobel Roger W. Sperry.

Sperry, y últimamente también Eccles, otro premio Nobel, abogan abiertamente por la teoría del influjo funcional efectivo, esto es, causal, de la experiencia consciente sobre la actividad del cerebro. No voy a pretender reproducir en sus pormenores la teoría modificada de la conciencia que el neurofisiólogo estadounidense acaba de resumir en su reciente libro *Brain and Moral Priorities*⁸⁹. Entiende Sperry que en el cerebro humano corona su obra la evolución de la vida, y piensa además que la conciencia culmina a su vez la actividad del cerebro. No considera que la conciencia es una entidad separada que interacciona con el sistema nervioso: «En cuanto atributo funcional emergente de la actividad cerebral, la experiencia consciente se halla inextricablemente unida al funcionamiento del cerebro y es inseparable de él. Tan sólo en las relaciones funcionales que acontecen en la matriz del procesamiento cerebral aparecen las cualidades subjetivas y tienen significación.» La conciencia no tiene existencia aparte; es, diríamos nosotros, una propiedad sustantiva del sujeto. Pero, a la vez, las cualidades subjetivas se reconocen como «reales y causales por derecho propio, en cuanto experimentadas por el sujeto, y cualitativamente diferentes de sus componentes materiales, nerviosos, moleculares y demás.» En otras palabras, el modelo de Sperry da prioridad a los fenómenos mentales conscientes, sin negar por ello su pertenencia

⁸⁹ *Op. cit.* en nota 84.

cia al organismo. La mente y el cerebro son partes inseparables de un mismo y único continuo jerárquico, donde la posición de mando la ocupa el nivel más alto: «Concibo el cerebro, nos dice, como un tremendo generador de fenómenos inéditos, emergentes, que una vez surgidos ejercen un control meliorativo sobre las actividades de los niveles inferiores. Las entidades funcionales superiores de la experiencia interna poseen su propia dinámica en la actividad cerebral y... también interactúan causalmente entre sí en su propio nivel».

En términos no muy diferentes se expresa Eccles al reconocer que «la unidad de la experiencia consciente es un acto de la mente y no de la maquinaria neural»⁹⁰. A mi modesto entender, este punto de vista es más fiel al espíritu del monismo emergentista que el adoptado por Mario Bunge⁹¹ en su libro *The Mind-Body Problem*, donde termina por negar que la mente constituya un nivel funcional propio. Creo, sin embargo, que la conciencia desempeña un papel decisivo en la autodeterminación del hombre, y por supuesto en la responsabilidad de su respuesta, lo cual conlleva inevitablemente la admisión de un mínimo de autonomía del nivel de la experiencia subjetiva, y el rechazo de toda posición que deje totalmente inscrito este nivel en el orden psicofísico. La admisión de la función causal de la conciencia exige naturalmente aceptar la realidad de su autonomía, por limitada que sea. Aceptación que, por descartado, supone el rechazo de cualquier reduccionismo, aunque como veremos el rechazo no tiene por qué ser total.

4. *El momento epifenoménico de la conciencia.* La teoría epifenoménica de la conciencia contiene, en nuestra opinión, un núcleo de verdad, que se convierte en error de bulto al ser extrapolado. En efecto, si por epifenómeno entendemos un quedar al margen de la concatenación causal, fuera del curso de las causas y efectos físicos, es indudable que el fenómeno consciente cumple de alguna manera esa condición en sus

⁹⁰ *Op. cit.* en nota 84. Cf. *The Human Mystery*, Springer, 1978.

⁹¹ *The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach*, Pergamon Press, 1980.

niveles superiores. Justamente lo que ocurre cuando el efecto de una estimulación no es una respuesta muscular, sino la representación mental de una situación, es que el curso causal estímulo-respuesta se interrumpe y asciende a un plano cognitivo donde queda en suspenso, quizá sólo momentáneamente, hasta que en virtud de una deliberación que considera diversos cursos posibles de acción, ésta se restablece en la línea que marca la conciencia.

Evidentemente, si la causación del estímulo siguiera su curso, la conciencia sería incapaz de ejercer influjo causal alguno sobre la conducta. Es necesario que la concatenación causal sea suspendida para que la representación consciente cumpla su función de reflejar virtualmente la situación estimulante, y opere mentalmente por modos cognitivos que exceden de la causación física: implicativos y reversibles, por ejemplo, si se trata de saber a qué atenerse. En realidad, no todo lo que entra sale, si cabe hablar así. De hecho, una proporción muy importante de los estímulos que activan los sentidos no elicitán respuestas —conductuales, se entiende— ni acaso tampoco desembocan en hechos de conciencia, si bien una parte de ellos se queden en meras representaciones o reflejos conscientes de la realidad, más o menos fugaces, pero aparcados al fin y al cabo fuera de la circulación de las causas. Creo que esto es verdad hasta cierto punto, parcialmente, no en cuanto pretenda ser toda la verdad de la conciencia. De algún modo que los neurofisiólogos están tratando de poner en claro, la conciencia se las arregla para dirigir la acción hacia metas que ella misma, es decir, el sujeto consciente propone. *El hecho de que la conducta no sea sólo respuesta, sino también y sobre todo propuesta, pasa necesariamente por la suspensión de la causalidad estimular, por ese momento epifenoménico, si queremos llamarlo así, en que transitoriamente se sitúa la conciencia para substraerse a la necesidad y poder elegir su propio curso de acción. Es la garantía de la autodeterminación humana.*

Indudablemente, la autodeterminación que el hombre ejerce desde su conciencia es sólo relativa; sobre la conciencia del hombre, qué duda cabe, pesan muchos condicionamientos

que no vamos a discutir. Además, la conciencia puede ser disfuncional. Pero lo que cuenta ahora es ver que el grado de autonomía funcional que poseemos frente al medio y que nos instala en un mundo abierto, depende en grado sumo de nuestra capacidad para poseerlo conscientemente. El error del epifenomenismo consiste en no ver que, precisamente porque la conciencia es capaz de sobrepasar la cadena causal de los estímulos y las respuestas, el hombre es algo más que sus condiciones, y la conciencia es funcional. Es en este contexto explicativo en el que intentaremos mostrar lo que la vida humana le debe a la conciencia.

5. *La irreductibilidad de la función consciente.* Añadiremos ahora unas observaciones sobre los reduccionismos funcionalistas, necesarias para enmarcar debidamente el tipo de explicación funcional que pretendemos ofrecer, frente a otras posturas actuales con las que podría confundirse. Dicho con toda claridad, yo no pienso que los estados internos de una máquina de Turing sean asimilables a los estados internos de la conciencia humana⁹². Me parece cierta y plausible la tesis de que dos sistemas puedan ser funcionalmente isomórficos con independencia de su naturaleza; ya hemos admitido que la misma función puede ser desempeñada por estructuras diversas: se puede volar batiendo las alas o impulsado por un cohete. Es posible procesar información con el cerebro o con un ordenador o quién sabe con qué. Entre la organización funcional de un ordenador y la del cerebro existe una cierta analogía, a juzgar por la similitud de los correspondientes *outputs* o salidas de resultados. Incluso ocurre que en algunos tipos de procesamiento el ordenador supera al hombre. En muchos aspectos es cierto que hay un isomorfismo funcional entre ambos sistemas, a despecho de que uno sea un organismo y el otro una máquina. Todavía más, por el camino de la simulación podría llegarse a construir un autómatas cuyas reacciones fueran indiscernibles de las de un ser humano. Hasta cabría suponer, ¿por qué no?, que un día se constru-

⁹² Cf. BLOCK, *op. cit.* en nota 86, cap. 21.

yera no ya una inteligencia artificial, sino un ser artificial dotado de conciencia. No lo creo muy probable, pero podría ser.

Pues bien, ni en un caso ni en otro habríamos probado nada en contra de la irreductibilidad de la conciencia como cualidad irreemplazable de la vida humana. Los autómatas serían funcionalmente idénticos a nosotros excepto, naturalmente, en que carecerían de conciencia, o ya no serían autómatas; estarían equipados con sensores, procesarían información, ejecutarían movimientos análogos a los humanos, pero no sentirían, ni entenderían, ni en realidad se darían cuenta de nada. Es más, a última hora tendrían que haber sido programados por unos seres conscientes que supieran por experiencia propia lo que los autómatas deberían simular. El engaño sólo probaría que los seres humanos son capaces de construir excelentes simuladores de sí mismos, justamente gracias a su autoconciencia.

Y aun en el supuesto extremo de que se llegara a construir seres artificiales dotados de capacidad heurística y conciencia de sus «actos», ello sólo probaría que semejantes sistemas habrían dejado de ser autómatas para convertirse en androides provistos de algún tipo de función consciente. Con lo cual habríamos probado la capacidad del hombre para producir artificialmente un nivel de actividad consciente similar al generado por la evolución; nada menos, pero tampoco nada más. La nueva conciencia seguiría siendo tan cualitativamente distinta del resto de las funciones físicas del sistema como lo es en el hombre, o no sería conciencia: seguiría siendo una cualidad irreductible a todas las demás.

6. *Génesis y funcionamiento.* Por último, una brevísima apostilla al problema de la génesis de la conciencia. Al afirmar que la conciencia es irreductible o inderivable no insinuamos que carece de origen. Ya dijimos que hay razones más que sobradas para pensar que ha emergido en el curso de la filogénesis, como una propiedad más, aunque muy importante, de las que componen la organización de los seres vivos. Creemos también que esa propiedad biológica se ha

hecho biográfica en el curso del proceso de humanización que sucedió al de hominización, y en cuyo análisis no tenemos por qué entrar. Como quiera que fuese, los homínidos se humanizaron y su conciencia cobró la forma que posee en el género humano. Lo cual, a la postre, es lo que nos interesa.

Reconocemos de buen grado, cómo no, que la consideración minuciosa de la filogénesis de la conciencia, de su humanización histórica y de su ontogénesis enriquecería notablemente el conocimiento de su ser actual. Pero en última instancia nada nos impide partir del hecho de que hay seres conscientes, que funcionan como tales, y de cuyo funcionamiento es lícito ocuparse sin más. Originados por el modo que fuere, que tanto da ahora para el caso, los seres conscientes están ahí, estamos aquí, y su funcionamiento es un hecho tan investigable, por lo menos, como cualquiera otro.

* * *

En definitiva, tal como la concebimos, la explicación funcional contempla la conducta humana como una realización, no como una reacción, de la que es menester dar cuenta en razón de sus propios resultados; se trata de una actividad que brota del propio ser que la ejerce y que éste ejecuta en vista de sus consecuencias, a causa de sus efectos, y no como efecto de causas. Tal es el modo de existir en el mundo propio de los seres humanos, dicho sea muy resumidamente.

A través de semejante ordenación instrumental de los propios actos a un fin asimismo propio, se sitúa la explicación de la actividad en el mismo orden de los fenómenos que produce, en sus resultados, en lugar de hacer de la actividad el resultado de una causación. La actividad del sujeto es suscitada por los fines que el sujeto propone, atraída por ellos, no empujada por causas. Desde esta perspectiva, que no excluye las causales, pero que las asume perfectivamente, se confirma el viejo aforismo: *Finis est primum in intentione et ultimum in executione*. Es el fin como principio y el fin como término: «y entre uno y otro —estoy citando a Leopoldo Eulogio Palacios— los «medios», es decir, los que ocupan la

mitad, y la mitad de la mitad, del proceso teleológico, los que tienen la misión de unir el principio con el término...»⁹³.

Cuando mi antecesor en la Academia escribía esas líneas, la idea de que desde la conciencia de un fin pudiera instrumentarse la acción ordenada a realizarlo todavía parecía un despropósito científico a muchos psicólogos. Hoy, después de que la cibernética, la teoría de la información, la teoría de sistemas y la propia neurología han superado el dogma de la causalidad lineal y ascendente⁹⁴, no parece ya tan descaminado afirmar que, a partir del ahora de su acto psicológico, la conciencia sitúa intencionalmente al sujeto en la virtualidad de un resultado futuro y pone en marcha los mecanismos que instrumentan su realización.

Es en este contexto donde inscribiremos nuestra reflexión final. Ha llegado el momento de poner orden y forma en la cuestión, mostrando cómo, en realidad y de verdad, la conciencia es la condición de que nuestras vidas sean algo más que sus condiciones. Del certificado de defunción de la conciencia se ha pasado a la reivindicación de sus funciones.

LAS FUNCIONES DE LA CONCIENCIA

Al sostener que la conciencia desempeña una función decisiva en la vida del hombre, queremos decir que su mediación es indispensable para que el ser humano se realice como tal, pero ni por asomo se nos ocurre negar que una gran parte de nuestra conducta acontezca al margen de la conciencia, maquinalmente, sin que el sujeto se aperciba formalmente de ella. Más aún, también hemos apuntado aquí y allá que la conciencia puede ser disfuncional, puede entorpecer de muchos modos el curso de la vida. En ocasiones interfiere con los actos automáticos y los desorganiza al prestarles atención; no hay como ponerse a reflexionar sobre la forma

⁹³ *Filosofía del saber*, Editorial Gredos, 1974, cap. X, 5.

⁹⁴ Cf. W. BUCKLEY (ed.), *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist*, Aldine, 1968. Especialmente la parte segunda, *Parts, Wholes, and Levels of Integration*.

en que nos anudamos la corbata para no dar pie con bola. Los sentimientos pierden también su espontaneidad si se concentra la atención sobre ellos; muchos, no todos, son retráctiles, y se contraen como las hojuelas de las sensitivas al más ligero toque de la conciencia refleja. Asimismo, la toma de conciencia de un acto corriente, o de una motivación inadvertida, puede provocar inhibiciones notables. Pese a lo cual, sigue en pie el hecho de que la pérdida o disminución de la conciencia degrada el comportamiento. Su función es necesaria, esto es, no puede cesar sin que la vida decaiga.

No nos parece necesario mostrar paso a paso a qué quedaría reducida nuestra vida si se la despojara de la conciencia sensible. De hecho, dada la estructura empírica de nuestro cuerpo, la simple pérdida de las funciones sensoriales bastaría para dejarnos inermes. Esto es evidente, pero no constituye la verdadera cuestión. Lo que debemos preguntarnos, me parece, es por qué la naturaleza nos ha hecho así, por qué nuestra relación con el mundo y con el propio cuerpo es una relación de conciencia, una relación sentida y no meramente recibida para su procesamiento inconsciente y eventual salida automática. Pues es claro que la naturaleza ha seguido la vía de los sentidos y de los movimientos sentientes; nos ha dotado de sentidos y no de sensores, de movimientos que son significativos y no pura cinemática. Este es un hecho de tal magnitud, que no puede pasarse por alto.

No pretendo averiguar los designios de la Providencia, pero se me antoja que la cualidad consciente es lo que precisamente habría de tener un organismo vocado a ser personal. De conciencia es justamente de lo que tendría que estar provista la vida para hacerse, como tantas veces ha repetido Julián Marías, para hacerse biográfica, es decir, para hacerse a sí misma y no ser hecha. Si se repara en que nuestra racionalidad no es mostrenca, es poseída en actos conscientes, esto es, se consume en ellos y se regula desde ellos; si se cae en la cuenta de que toda elección —y la vida es elegir— implica conciencia, se advertirá al pronto que el valor de sus funciones excede con mucho de la utilidad biológica que, en el mejor de los casos, se le suele atribuir. Nuestra relación con el

mundo y la vida en él está empapada de conciencia *personal*. La conciencia, por descartado, facilita la supervivencia, pero sobre todo es condición de la existencia. Para existir como persona no es suficiente vivir: es preciso saber que se vive. Esta es la gran cuestión que tanto se olvida.

Podrían decirme que, en el fondo, todo esto no es sino una solemne perogrullada, y puede que lo sea. Sólo que durante varias generaciones psicólogos, filósofos y hombres de ciencia se han resistido —y de qué manera— a admitir lo consabido, es decir, lo consciente. Es posible, entonces, que no esté tan de más esforzarse en hacer patente lo que a fuerza de obvio no se advierte. Extraviadas irían las ciencias humanas si despojaran al hombre del acto en que se da cuenta de sí y da cuenta de sus actos. Me atreveré, pues, a pesar de la desproporción del empeño, pero movido por la conciencia que defiendo, me atreveré a intentar mostrar lo obvio, a saber: que la relación de conciencia es la gran condición *sine qua non* del vivir humano. Es más, me conformaría con hacerlo entrever. ¡Curiosa aspiración! O mejor, curioso mundo el que la provoca.

1. *La hipertextualización.* La conciencia, pues, no es sólo lo que cabría esperar de un cerebro demasiado complejo para autorregularse de otra forma en la interacción con el medio; es también, y ante todo, lo que cabría esperar de un organismo vocado a existir como persona. A esto segundo se ordena lo primero. La conciencia es el modo supremo de hipertextualización que corresponde a un cerebro personal, apto para integrar en unidades de sentido la ingente cantidad de los mensajes que procesa.

En sus *Elementos de psicofísica*, Fechner ya señala que la multiplicidad física de los estímulos se simplifica e integra de forma singular en la unidad psíquica de la sensación. Y otro psicólogo notable, Höffding, hizo notar que la multiplicidad simultánea que acontece en el fenómeno consciente ocurre sin que sus partes sean exteriores unas a otras. La función de síntesis que subyace a la unidad significativa del percepto desemboca en un *tota simul*, donde la pluralidad de las cua-

lidades sensibles se ofrece como unidad de sentido. Es así, me parece, como el microcosmos de nuestra conciencia refleja y es en cierto modo todas las cosas. Dicho en unos términos más clásicos, aseguraríamos que la posesión de las formas de las cosas sin su materia representa el más alto grado de formalización que puede alcanzar el conocimiento humano. En esa *unitas multiplex* culmina el procesamiento cerebral de la información. Su acto final es un acto de experiencia subjetiva, que trasciende las posibilidades físicas del cerebro. Es un acto que se hace con el cerebro, pero que no es del cerebro, sino del sujeto que lo ejecuta. Es un acto personal.

Sólo un idealista, desde luego, podría sostener que semejante operación la ejecuta una conciencia pura. El acto consciente viene preparado por una compleja instrumentación cerebral, pero a última hora se cumple y consiste en el acto de experiencia de un sujeto que se apropia de sí justamente siendo consciente. Lo cual, como veremos, no se reduce a tener noticia de lo que ocurre alrededor.

2. *La adaptación.* Evidentemente, la relación informativa del hombre con el medio exterior y con el medio interno es en gran medida una relación de conciencia. El ser humano sabe dónde está y lo que le ocurre mayormente a través de sus actos conscientes, esto es, en la medida en que la realidad se le hace manifiesta en forma de experiencia consciente. Quiere ello decir que la pérdida de la información consciente que recibe a través de los sentidos representaría la anulación de sus principales formas de relación con el medio exterior, y también en parte, aunque en menor grado, del conocimiento de sus estados internos corporales. En este sentido, es obvio que la conciencia representa una mediación capital de la adaptación humana. No vamos a abundar en ello.

Pero, además, ocurren un par de cosas sobre las que es menester llamar la atención. Una muy sabida: que el hombre pose una conciencia intelectual, cuya función no es meramente reproductora. Otra, que incluso la conciencia llamada sensible tampoco es exclusivamente refleja, esto es, tampoco tiene una función puramente fotográfica. El estado conscien-

te de un organismo supone ante todo su alertación biológica, su ascenso o subida a un nivel de vigilancia propio del cerebro despierto, que comporta junto a la nescencia una preparación para la acción. La expresión italiana *all'erta* —procedente del latín *erigere*, enderezar, levantar— se empleaba para ordenar a los soldados su obligación de ponerse en pie, en la posición de atención vigilante presta para la acción, que requieren las situaciones de peligro. Algo así como una suscitación verbal anticipada, un condicionamiento semántico del reflejo de orientación que se produce ante las alteraciones imprevistas del ambiente. Es decir, la alertación muestra ya que las formas originarias del despertar de la nescencia poseen una connotación activa, que luego se trasluce también en el cometido innovador que la conciencia desempeña en la adaptación.

Frente a los obstáculos o situaciones insólitas, cuando fallan los reflejos y los mecanismos habituales de respuesta, la conciencia se aplica con mayor atención al entorno y lo escudriña con patente intención solutoria. A esta elemental operación heurística la llamó Angell acomodación selectiva, subrayando con tal expresión el carácter innovador y electivo de la conciencia, su función capital en la apertura de espacios conductuales distintos de los prefijados por la herencia o el hábito, mediante el establecimiento de relaciones de medio a fin entre los movimientos corporales, las posibilidades ambientales y las necesidades del organismo. En el fondo, no muy distinta de esta idea era la teoría de Tolman acerca de los mapas cognitivos y de las disposiciones medio-fin que subyacen a la conducta propositiva de los animales, aunque revestido todo ello del operacionismo de la época. Y a este respecto aún recuerdo lo que un día me dijo el etólogo austriaco von Allesch, a quien impresionaba profundamente advertir cómo en muchas ocasiones los animales inferiores ajustaban sus pautas conductuales estereotipadas a las peculiaridades de cada situación concreta, igual que si una relación de conciencia rudimentaria les ayudara a acomodar selectivamente la prefijación específica al entorno imprevisto. También Bergson ha hecho notar que es en la conciencia don-

de se hacen presentes y se optimizan las salidas comportamentales del *impasse* a que abocan las reacciones automáticas; en el acto consciente se le hace manifiesta al sujeto la zona de virtualidades que rodea al reflejo. Por eso los organismos responden y no sólo «reflejan».

El fenómeno es harto más patente cuando se trata de la conciencia humana, de la que sí tenemos experiencia inmediata. Aquí se advierte, sin necesidad de recurrir a razonamientos por analogía que pueden ser tachados de antropomórficos, que la conciencia ejerce funciones distintas de la puramente reproductora; la conciencia refleja las situaciones, las representa y reflexiona sobre ellas. En el acto consciente, las cosas se hacen manifiestas en sus conexiones reales y posibles; la realidad se hace patente como hecho y a la vez como posibilidad, *sub specie perfectionis*: se hace manifiesta siendo, pero también valiendo y pudiendo ser otra. La conciencia es, pues, reflejo y reflexión y evaluación; concurre por modo activo a transcender las coordenadas espacio-temporales del aquí y el ahora, anticipando metas, arbitrando medios, imaginando, evaluando. Tomar conciencia de una situación significa, en suma, mucho más que reflejarla; es ponerla en relación con otras situaciones, totalizarla, abrirla al futuro, entenderla, conectarla con un proyecto vital, hacerse cargo de ella, decidir lo que se va a hacer.

En definitiva, la instrumentación vital de los recursos subjetivos, que por supuesto sólo en una mínima parte son conscientes, desemboca en el acto de un sujeto que posee conscientemente sus operaciones propias, que está advertido de ellas y de sí mismo, y las ejecuta en razón de un proyecto de vida personal. Como escribió Victor Cousin, «una inteligencia sin conciencia sería una inteligencia sin inteligencia, una contradicción radical, una quimera». La conciencia supone, desde luego, la existencia de unas facultades y de un sinnúmero de recursos psicofísicos y de conocimientos: es el *con* aplicativo de todo ello. Pero el acto con que el sujeto aplica sus disposiciones y saberes al cuidado de su vida es un acto personal, un acto lúcido en el que el hombre siente y se siente, se da cuenta del mundo y de sí y de que ha de dar

cuenta de sus actos, responder de sus respuestas y propuestas. De no ser así, su conducta no sería suya; sería sólo proceso, no praxis.

La conciencia, en suma, desempeña una función activa en la adaptación, ya desde sus más humildes orígenes. Es alerta, en un sentido biológico cabal que trasciende el puro reflejar, como quizá Schopenhauer adivinó antes que nadie. Su función no es puramente reproductora, pasivamente informativa; pone sentido en lo que llega por los sentidos y dispone para habérselas con lo que llega. Contiene ingredientes totalizadores, reflexivos, teleológicos, evaluativos, heurísticos y ejecutivos. Bien lo vio Ortega cuando calificó al yo de ejecutivo radical. Desempeña funciones inductoras e iniciantes de la acción, y funciones ejecutivas, directivas de la realización: es el supremo artífice de la realización personal. Retiene la realidad en forma de representación substraída a la necesidad de las causas, y la recombina por modos virtuales que trascienden la actualidad de lo representado y reconducen la conducta. Anticipa situaciones de riesgo, y ofrece cursos alternativos de acción, susceptibles de ser puestos a prueba con escaso riesgo. No interfiere con el decurso habitual de los actos, y los recubre con su previsión. En su seno cobran significado los movimientos corporales, se ordenan al proyecto a que conducen.

La conciencia, en fin, abre grietas de mundo en el ambiente, reemplaza el enclasmamiento por la instalación, que dirían Zubiri y Marías; merced a ella adapta el hombre el medio a su proyecto, y no simplemente se acomoda a él; es iniciante, además de acomodaticia; unas veces llega tarde y como a remolque, y otras se anticipa. Sin duda está determinada: la herencia, el lenguaje, lo inconsciente conforman sus operaciones. Pero, a la postre, está determinada a ser determinante. Por ello la adaptación humana no es iterativa, es abierta, abre espacios históricos, trasciende sus condiciones: es creadora.

3. *La vida biográfica.* Indudablemente, se puede vivir sin saber que se vive; la inmensa mayoría de los organismos

que pueblan la tierra lo hacen así. Incluso el hombre pasa una gran parte de su vida privado de conciencia, durmiendo, y es bien sabido que una considerable porción de nuestra conducta discurre de forma maquinal, casi automática, sin que nos apercibamos de ella. Quien haya visto caminar a un sonámbulo sabe que se las arregla para llevar a cabo actos más o menos coordinados sin el concurso de la conciencia. En plena vigilia podemos caminar ensimismados, absortos en nuestras reflexiones, y llegar sin tropiezos adonde queríamos ir, o hasta conducir un coche durante un buen rato, mientras pensamos en otra cosa. Después de Freud no hace falta insistir demasiado en las debilidades de la conciencia, y lo que hoy se va sabiendo acerca de las funciones de los grandes hemisferios del cerebro sugiere que, en efecto, el ser humano es capaz de realizar algunas conductas no verbales y resolver pequeños problemas psicomotores, que ignora haber llevado a cabo. La vida biológica, en resumen, no necesita para existir de la relación de conciencia que conocemos los hombres. De alguna manera, la adaptación se realiza sin ella en la mayoría de los organismos.

En el ser humano, no obstante, la situación es diferente. Aunque no en todo momento es consciente de sus actos, el hombre precisa de la conciencia para vivir. Miles de veces se ha repetido que lo precario de nuestras prefijaciones adaptativas específicas, la debilidad de nuestros instintos —no de nuestras pulsiones— nos obliga a inventarnos la vida, a idear un proyecto vital que exige la mediación de la conciencia. Del mismo modo que no siempre actuamos razonablemente, pero necesitamos de la razón para existir, los seres humanos necesitamos de la conciencia aun cuando a veces no actuemos conscientemente. Para existir humanamente hay que saber que se vive. La vida biológica no precisa de esta condición; la vida biográfica sí. Tener biografía exige tener conciencia de sí, estar advertido de la propia existencia, darse cuenta del mundo y de la vida en él. La relación de conciencia del hombre es con las cosas y consigo mismo; ambas noticias son inseparables. Aunque por un artificio se las pudiera dissociar y se lograra que un ser humano sobreviviera sin saber

de sí, su modo de existir no sería humano, su vida no sería biográfica, para decirlo con esta expresión tan de Marías⁹⁵. Personalizar la vida biológica, hacerla biográfica es la función capital de la conciencia.

Por lo pronto, la respuesta humana nunca sería una respuesta responsable si el sujeto no dispusiera conscientemente de ella. Todo organismo está apropiado en alguna forma de sus respuestas, en la medida en que es una unidad de acción vital. Sólo que tales respuestas son suyas por un modo de atribución que no implica responsabilidad: le son atribuibles, pero no imputables. No son respuestas responsables. Las nuestras sí lo son, en cuanto directa o indirectamente dimanen de actos conscientes que ejecutamos en razón de un fin, en cuanto proceden de una autodeterminación noticiosa de sí, que no es impuesta por causas ajenas a la propia decisión.

No se me oculta, claro, que esa autodeterminación es sólo relativa y que, entre otras cosas, se halla condicionada por el sistema de fines y valores de la cultura a que el sujeto pertenece; enseguida hablaremos de ello. Los fines de la conciencia pueden estar tan condicionados como las pautas de respuesta que se emplean para alcanzarlos, si bien entre ambos condicionamientos hay una sutil diferencia que el anti-mentalismo no parece tener en cuenta. Me refiero al hecho de que, en el hombre, la conciencia del condicionamiento altera los efectos de éste, o en todo caso sitúa la respuesta condicionada en el plano de las reacciones inevitables que no dependen de su decisión voluntaria y, por tanto, no le son imputables. A la postre, la conciencia es capaz, básicamente, de objetivar sus propios condicionamientos. Por eso uno se siente responsable de los actos que ejecuta conscientemente, a ciencia y conciencia de lo que hace. Como quiera que sea, y no tengo por qué ir más lejos, la ética, el derecho y la vivencia de la responsabilidad presuponen de forma ineludible la posesión consciente del propio acto. Una de las funciones de la conciencia humana es posibilitar la responsabilidad. *Para que el hombre esté obligado a dar cuenta de sus*

⁹⁵ Cf. nota 28.

actos ha de darse cuenta de ellos: sin conciencia no hay responsabilidad.

La psicología actual parece ir haciéndose cargo cada vez más de la necesidad de investigar la forma en que el sujeto realiza esas operaciones internas de autodirección de su comportamiento. Son muchos los modelos que en estos momentos pretenden dar razón del problema. Casi todos ellos asumen tres cosas. Primera, que el sujeto lúcido tiene noticia de sus estados mentales y procura conocerlos, esto es, hace introspección espontánea. Segunda, que además los evalúa, los compara con su yo ideal o con los modelos de conducta que estima mejores. Y tercera, que a la vista del resultado de su autoevaluación se autorrefuerza o se autoimpreca, con un lenguaje interior que a lo que más se parece es a la voz de la conciencia⁶. En conjunto, esos modelos no hacen sino revalidar el efecto de control que ejerce sobre el comportamiento propio la toma de conciencia, tal como ya adelantaron en su tiempo Claparède y Piaget. La elevación de la conducta al plano de su representación verbal es otra de las funciones conscientes que inciden en la configuración biográfica de la vida humana. El uso de las imágenes mentales y del lenguaje interior en la terapia actual de ciertos trastornos psicológicos, como las fobias, la hiperactividad infantil y las depresiones neuróticas representa al cabo una confirmación empírica de lo que significa para el ser humano la toma de conciencia de su experiencia y sus actos, para no hablar del psicoanálisis, que hace de la concienciación una de las claves principales del proceso terapéutico.

La importancia de las regulaciones cognitivas ha sido reconocida —ya Séneca lo hizo— por innumerables estudiosos de la conducta humana, desde Luria hasta Festinger, desde H. Wallon a Zazzo, o desde James hasta los investigadores modernos de la imagen de sí mismo que tiene el sujeto y a la que procura atenerse. El yo ideal que Freud albergó en el superego ha resultado ser una dimensión investigable de la conciencia, que ejerce una función importante en el compor-

⁶ Cf. F. KANFER, «Self-management methods», en *Helping People Change*, F. Kanfer y A. Goldstein (eds.), Pergamon Press, 1980.

tamiento individual, a cuya estabilidad, mejora o deterioro, según los casos, contribuye eficazmente.

Por último, ¿cómo sería concebible nuestra identidad personal si careciésemos de conciencia? ¿Cómo yo podría ser yo si una vivencia de duración no enhebrara la serie de mis actos en una unidad subjetiva que se sabe dueña de ellos? Si hay una condición necesaria de la identidad personal es la genitividad de la conciencia y la presencia consciente del hombre ante sí mismo como sujeto permanente de todos los cambios. La condición biográfica de la vida humana se consume en un acto de experiencia interior. Indefectiblemente, su carencia alejaría al hombre de sí mismo, lo alienaría en la más radical y profunda de las alienaciones: la ignorancia de su propia realidad. La autorrealización supone la existencia de un *autós* advertido de sí. Esa decisiva tarea es función de la conciencia, se realiza en ella⁹⁷.

Cabría, sin duda, señalar muchas otras funciones de las que cumple la conciencia. Pero no tiene gran sentido pretender ser exhaustivo en una labor cuyo término ni siquiera se adivina. Para cerrar nuestro discurso, haremos un par de reflexiones más sobre la historicidad de la conciencia humana y sobre su condición personal.

4. *La conciencia histórica.* La conciencia humana es la de un ser histórico que comparte con sus semejantes una cultura; no es una conciencia natural sin más. Como mencionamos al principio, y luego olvidamos, *lo consciente comienza por ser lo consabido*, el saber común que envuelve a los miembros de un grupo humano y hace posible la comunicación entre ellos, su cooperación social. Ahora bien, en el mundo histórico ese saber está depositado en el lenguaje, es la palabra común que utiliza el individuo para entenderse con los demás y también consigo mismo: el *verbum mentis*. La conciencia no se reduce a un sistema de significaciones verba-

⁹⁷ R. Harré y P. Secord hacen una observación parecida a la apuntada por Maine de Biran, en el sentido de que a su parecer la conciencia es lo que nos hace humanos. Cf. *The Explanation of social behaviour*, Blackwell, 1972.

les, pero opera básicamente con ellas, en el contexto de un lenguaje que, a la par que un medio de expresión, es una interpretación del mundo, como ya advirtió Wilhelm von Humboldt y antes Herder. El relativismo lingüístico de Sapir, de Whorf o de Weisgerber no carece totalmente de razón cuando afirma que las personas que hablan idiomas distintos viven de algún modo en mundos diferentes. El lenguaje absorbe la práctica social de los grupos humanos y la deposita en el léxico, en los giros, en las connotaciones de las palabras y hasta en la sintaxis. Una lengua dirige la atención de sus hablantes hacia determinados aspectos críticos del ambiente o de la vida en común, o los elude, según los casos. Los esquimales poseen una notable riqueza léxica para designar la nieve y sus distintos estados, pero no para las arenas del desierto, mientras que a los tuareg les ocurre lo contrario; su lengua posee un poder discriminativo grande en lo que se refiere a la arena, pero no en lo relativo a la nieve. Las ideologías, los sentimientos nacionales, las concepciones del mundo operan de una forma parecida en relación con las clases sociales, los sistemas políticos, las razas o los ciudadanos de otros países. La misma palabra, por ejemplo, capitalismo o burguesía, es connotada de formas antagónicas por personas cuyos respectivos lenguajes han sido sometidos a condicionamientos semánticos de signo político opuesto. El referente puede ser el mismo para unos que para otros; no así las connotaciones afectivas que le acompañan.

En definitiva, el lenguaje condiciona profundamente el modo en que la realidad se nos hace manifiesta, esto es, la conciencia del mundo y de la vida, nuestra propia imagen y los ideales a que ordenamos nuestros actos. A través de la tinción lingüística, la conciencia se historifica, es determinada, sobre todo en sus fines y valores, por la consabiduría que la envuelve. Con lo cual el determinismo reaparece subrepticamente, bajo la forma insidiosa del condicionamiento semántico de las metas de la vida. Excepto que a liberarse de semejante condicionamiento le ayudan a la conciencia su condición racional y algunas de las operaciones emancipadoras que ya vimos, a la vez que la propia cultura termina siempre

por ofrecer instrumentos críticos y fisuras a las que aplicarlos. De no ser así, el movimiento ascendente de la historia no habría comenzado nunca. Trabajosamente, la conciencia intelectual del hombre va emancipándose de sus condiciones, trascendiéndolas en ese interminable ascenso hacia la verdad que constituye la más propia de sus operaciones y justifica sus errores.

Uno de los más graves ha consistido en ignorar que la toma de conciencia es el indetenible mecanismo que garantiza al ser humano la posibilidad de advertir y objetivar los condicionamientos que determinan a la conciencia misma. Ha sido un largo proceso histórico el que ha conducido a semejante error. Con el empeño de la psicología por imitar a la nueva ciencia, la *conscientia* perdió su *cum* y se quedó sólo en *scientia* o, mejor dicho, se transformó en una ciencia donde en realidad sobraba la conciencia. La primera víctima fue el alma; de un tajo metafísico, Descartes la separó del cuerpo. Muy pronto sucumbió también la mente misma, y las pulsiones del instinto comenzaron a invadir el terreno, ya mal defendido, del yo. El ello fue la *vis a tergo* que lo reemplazó en el protagonismo de la vida. Era la última línea de defensa de un vitalismo amenazado por la mecánica de Newton y las ecuaciones de Laplace. La ciencia había llevado a la razón fuera de la vida, y ésta regresaba a sus estratos profundos, anteriores a la razón y a la conciencia. Fue el drama histórico en que se vio envuelto Freud, contra el que luchó Bergson y al que dio respuesta Ortega, con su idea de la razón vital e histórica, que lamentablemente no llegó a tiempo de influir en la psicología.

El mecanicismo, dicho en pocas palabras, deja al ser humano despojado de ese espacio gnoseológico donde la física se hace paisaje y la vida biografía, y la conducta se reduce así a pura cinemática sin una brizna de mente. El vitalismo defiende la espontaneidad, entregándola a unas oscuras pulsiones que inundan el yo de irracionalidad, y suponen el triunfo de la fuerza sobre el sentido. Finalmente, el historicismo recupera el sentido, pero a expensas de la persona, es decir, completa el cerco de la conciencia. El lenguaje, la economía, las estruc-

turas, la tecnología y la ciencia misma en cuanto prácticas sociales componen la indetenible corriente de la historia, de cuya marcha y sentido los pobres hombres apenas somos inflexiones pasajeras. La conciencia personal, se nos dirá, sólo es auténtica si participa hasta su último resquicio de la conciencia histórica; lo demás es falsa conciencia. El desahucio se consume así, con la sustitución de la conciencia personal por la conciencia histórica. Fuera de esa operación, las posibilidades de la conciencia son nulas; o se convierte en una exudación del cerebro, o queda prisionera del instinto. La única salida consiste en su entrega a la historia; como alternativa a su cosificación o a su biologización no hay más que la historificación.

Pero, ¿es esto verdad? Malparadas quedarían las funciones de la conciencia si así fuera.

5. *La conciencia personal.* A última hora —todo lo que hemos venido diciendo apunta a ello— la función capital de la conciencia es hacer de la vida una realización con sentido propio: teñir de significación los movimientos corporales, poner lucidez en la oscuridad de la pulsión, hacer de la vida biografía. Siempre lo contrario de reducir la vida a mero efecto, a mecanismos, a instinto, a guiñol de la historia.

Es cierto que la vida del hombre contiene esos ingredientes; no somos pura conciencia. Pero la que tenemos nos salva precisamente de ser exclusivamente autómatas, fieras o títeres. Defenderla es defendernos como seres humanos. Y semejante defensa no puede cumplirse desde el mecanicismo, el irracionalismo o el historicismo, que son los ismos que han viciado la mente del hombre contemporáneo. Ha de hacerse desde la conciencia personal.

Ahora bien, al hombre de este siglo parece haberle inquietado más la presencia de la conciencia que su pérdida, a juzgar por el empeño que ha puesto en desentenderse de ella o en reducirla a otras cosas. No le ocurre lo que a Amiel; no se le oye exclamar, ¡mi yo, mi yo, que me arrebatan mi yo! Si acaso, los ecos de este grito resuenan confusamente en las protestas de la contracultura. Son legión los encantados con

que de su conducta responda el ello, no el yo; hay complacencia en sentir que las pulsiones inconscientes aneguen la conciencia. Se deja uno llevar con facilidad río abajo por las aguas de la historia y se busca con ahínco que sea la sociedad lo que nos asegure contra el riesgo de existir por nuestra cuenta y razón, que es el único modo auténtico de hacerlo. El hombre no acierta o no se atreve a definirse como fin propio, porque una conciencia exhausta por tantos ataques duda ya de sí misma, busca su fin fuera de sí, esto es, no *con* las cosas y *con* los demás hombres, sino enajenadamente. Bien lo sabía Unamuno cuando decía a sus contemporáneos: «¿Habré de volver a hablaros de la suprema vaciedad de la cultura, de la ciencia, del arte... si al fin y al cabo, dentro de cuatro días o dentro de cuatro millones de años —que para el caso es igual— no ha de existir conciencia humana que reciba la cultura, el arte y todo lo demás así?» No, concluía don Miguel; el individuo es el fin del universo. Sin la conciencia que lo posee, todo habría sido en vano, no habría nada para nadie.

¡Grave cuestión para un pobre psicólogo! Ciertamente, si el hombre es o no el fin del universo es difícil de dilucidar con argumentos psicológicos. Pero lo que sí está al alcance de la psicología es mostrar que, despojado de la conciencia, el hombre no sería alguien, sería ese nadie que aterraba a mi eximio paisano, y a mí también. Sin una apropiación consciente de sí, no es posible ejercer de persona, no se puede tener fines verdaderamente propios ni responder de lo que se hace; de la sola inconsciencia no surge la realización, es la alienación lo que se deriva de ella. Con Ortega habría que decir que en la conciencia nos reconocemos causantes de nuestras acciones, autores de nuestros proyectos y responsables de nuestras biografías. La vida biográfica exige saber que se vive y, asimismo, aunque no hayamos hablado de ello, saber que la vida tiene un fin. Ambas cosas forman parte de lo consabido, de lo consciente; son como el haz y el envés, como la figura y el fondo de la experiencia connatural a todos los hombres. Y el sentido de una de ellas, de la vida, es inseparable del acto en que concluye, pues el sentido del ca-

mino está siempre definido por su término. De ahí que si la muerte no se asume se desvirtúa la vida. Ser persona, ser fin en sí mismo supone saberse finito, tener conciencia no sólo de fines propios, sino del propio fin; un fin incierto en el cuándo, pero irremisible a la postre, absolutamente definitivo. Nada hay más personal que la propia muerte; rehuir su realidad es contrario a la realización de la persona.

A veces me pregunto si lo que de verdad ha llevado a la postergación de la conciencia no ha sido el temor de tener que encararse con el fin de la propia realización; con un fin entendido como mero final, esto es, con la forma más precaria en que puede concebirse un fin, como un final de trayecto en que simplemente se deja de ser. Para una conciencia que tiene el privilegio de poseerse a sí misma y se nutre de su autoposesión es difícil de aceptar un fin que sólo es final. Excluida, para muchos, la perduración en otra vida que ésta, la propia conciencia rehúye la consideración de su último fin; se defiende de muchas maneras, negándose a sí misma, rehusando aceptar que la vida tenga sentido alguno, o dejando que lo absorba la historia.

A la postre, la vida se realiza en fines siempre penúltimos, que dejan en suspenso el que da sentido a la realización, porque el hombre no entiende bien que sólo se pueda ser para la muerte. Este es el drama psicológico de una conciencia disminuida en su calidad personal. Un drama que ni la física, ni la biología, ni la historia son capaces de asumir. ¿Podrá hacerlo acaso la psicología? Ciertamente, no es ése su oficio. Pero puede dar facilidades, en lugar de ponerlo difícil.

La recuperación de la conciencia personal es uno de los caminos que se pueden seguir. Hemos visto que la conciencia es un fermento activo de la adaptación del medio al hombre, de la instalación biográfica en el mundo, de su desclasamiento y emancipación como persona. Sin duda, se nutre de la historia, y es tan inseparable de ella como lo es del cuerpo; pero de alguna manera los trasciende a ambos, puede constituirlos en objeto de reflexión, elevarse mientras el cuerpo decae, flotar en la corriente de la historia lo suficiente para avistarla y distinguirse de ella.

La conciencia es corporal, desde luego, en cuanto dice relación necesaria al cuerpo de que es propiedad; pero no es un cuerpo sin más. Y es histórica porque necesita de la historia para comprenderse a sí misma y entender el mundo, precisa de la cultura para existir en forma personal; pero no es el episodio insignificante de un acontecer mostrenco que prosigue cuando ella cesa. La conciencia humana es parte esencial de una realidad para sí, relativamente absoluta, en la que alguien se reconoce como fin propio y reconoce a la vez su propia finitud, la muerte, que es el más intransferible y personal de todos los fines, lo que sella definitivamente el ciclo de cada vida, lo cierra sobre sí y lo singulariza. La conciencia del hombre no es, pues, un valor que pueda endosarse sin más a la historia y al cuerpo.

Ser consciente de la propia vida es, pues, serlo también de su fin. La conciencia tiene luces y sombras, pero igual que la libertad forma un todo indivisible, que se vicia cuando no se acepta íntegramente. El hombre de hoy, al menos el *homo psychologicus*, parece haber reparado por fin en que apostar de la conciencia es hacerlo también de la condición humana. Le aguarda, sin embargo, un nuevo trance: asumir que el fin capital de su conciencia entraña la conciencia del fin con que se cierra toda realización personal. Ser fin de sí mismo exige ser consciente del propio fin. Es la última función de la conciencia, no la menos importante, hacer presente al hombre que la vida cobra mayor espesor y calidad personal cuando es consciente de su finitud. Es entonces, como nos recuerda Marías en su *Antropología metafísica*, cuando hay que preguntarse qué cosas interesan de verdad en esta vida, cuáles son las que en realidad valen la pena, aquellas por las que tiene sentido desvivirse. La integridad de la conciencia pone al servicio de la vida su propia finitud, realza la vida desde su mismo fin.

La conciencia, en suma, no es todo el hombre; pero es necesaria para serlo. Es la conciencia de la propia finitud lo que a la postre engrandece al ser humano y le abre a ese infinito de esperanza sin el cual todo habría sido en vano. Esta es, a decir verdad, la suprema función de la conciencia del hombre.

Señores académicos:

Entre las muchas cosas buenas que, con otras de distinto cariz, nos trae la vida, una de las más limpias y mejores es el gozo por el triunfo ajeno. Yo tengo ahora la fortuna de ese gozo. Celebro un éxito más de José Luis Pinillos.

Claro que el éxito no es en esta ocasión del todo ajeno, pues Pinillos me está muy próximo. Tanto, que nuestras vidas son, en cierto modo, paralelas. Y no porque, como las rectas de Euclides, nunca se encuentren, sino porque, unidas por la vocación y las circunstancias, siguen aproximadamente el mismo rumbo y persigue, cada una a su modo, parecidas metas. Tal vez un día lo demuestre algún Plutarco que no tenga mejor cosa que hacer.

La vida intelectual de Pinillos —y muchos otros costados de su biografía, que no hacen ahora al caso— es ajetreada y un tanto dispersa. El mismo ha expresado su temor de que le pase, como nos pasa a tantos, lo que a la ardilla de la fábula de Iriarte:

*Yo soy viva
soy activa,
me meneo,
me paseo,*

*yo trabajo,
subo y bajo,
no me estoy quieta jamás*¹.

Y él mismo se ha preguntado:

*Tantas idas
y venidas,
tantas vueltas
y revueltas,
quiero amiga
que me digas:
¿son de alguna utilidad?*

Es cierto. Pinillos no ha parado. Ha tocado casi todos los temas de la psicología y no pocos de la biología, la filosofía y la cultura de nuestro tiempo. Alguna vez los ha enumerado²: percepción, personalidad, actitudes, tests, psicología cognoscitiva y el conductismo; la génesis, la estructura aprendizaje, historia de la psicología, epistemología... Y se queda corto. Hay muchos más que, por modestia o elegancia, se calla, y que el lector podrá comprobar en el resumen de su vida y su obra que doy al final de estas páginas: la sabiduría y la ciencia; el psicoanálisis, la fenomenología, la psicología cognitiva y el conductismo; la génesis, la estructura y las funciones del comportamiento de los organismos; la evolución emergente y la filogenia y la ontogenia de la conciencia y la conducta; lo físico y lo mental; el lenguaje y el determinismo teleológico sociocultural; la vejez y la juventud, el sexo y el mito de la mujer; la ley del efecto y el condicionamiento intrumental; los problemas psicológicos de la enseñanza, la educación, el trabajo y la clínica; el progreso del hombre y sus posibilidades y peligros; la contaminación psicológica y la psicopatología de la vida urbana... Y, por si fuera poco, sus cursos, conferencias y asesoramientos en múltiples instituciones en España y en diversos países de Euro-

¹ *La Psicología y el hombre de hoy*, 1983, prólogo y p. 16.

² *Ibidem*, prólogo.

pa y América y la dirección de más de cien tesis doctorales entre las que merecen especial mención las dedicadas a la investigación experimental de aspectos y variables cognoscitivas en los condicionamientos pavloviano y operante.

Para qué seguir. Son, en verdad, demasiadas cosas. ¿O no lo son? Porque, por de pronto, habría que preguntarse, ¿podía o debía haberlo evitado?, ¿no era eso precisamente lo que pedían las circunstancias?

Algo puedo decir sobre el asunto, porque a mí, también en la misma situación, me ha pasado más o menos lo mismo. Cuando los dos empezamos, en España apenas había psicología ni medios para hacerla. Antes de cultivar a fondo ninguna parcela, como tal vez hubiera sido nuestro gusto, había que poner en pie la psicología. Teníamos que tocar todos los palos y templar todas las gaitas. Es lo que vino a escribir una vez Pinillos, refiriéndose a mí: Un día Yela y Linz se fueron a los Estados Unidos. Yela volvió y Linz se quedó. Linz pudo investigar y Yela investigó lo que pudo. Pero Yela trabajó y penó aquí y a él le debemos, en buena parte, el renacer de nuestra psicología.

No sé si se me debe nada. Pero aun en el caso de que así fuera, lo mismo puedo y debo decir yo de él, y seguramente con más razón. Los dos hemos sido maestros y discípulos el uno del otro y de los cientos de profesores e investigadores, ahora más especializados y competentes que nosotros, con que hoy cuenta nuestra psicología. Nos tocó roturar un campo casi yermo. Lo hicimos. Y ahí está, por nuestros méritos y nuestras culpas, la espléndida y criticable cosecha.

Para mí no hay duda. La incansable y dispersa actividad de Pinillos ha sido de alguna utilidad. Yo diría que de mucha. A él se debe, en gran parte, lo que hoy es la psicología española.

Pero, además, ¿por qué hablar de dispersión? ¿Es ésa la palabra justa? Creo que no. Yo aprecio más bien en la obra de Pinillos otras características distintas, que resumiré en tres: amplitud, unidad y responsabilidad.

Amplitud, desde luego. Ya queda consignado. Pero también unidad. Si Pinillos ha escrito de todo, todo lo ha escrito

con una intención unificadora, caracterizada por su preferencia por la psicología de la personalidad, su atención a los aspectos sociales, su preocupación epistemológica y su constante esfuerzo de síntesis.

Pinillos piensa, y así se hace patente o transluce en sus trabajos, que ningún fenómeno psicológico del hombre puede estudiarse con alguna plenitud si no se le considera finalmente en el contexto de la personalidad total.

Pinillos defiende una psicología científica, cuya justificación última reside en la comprobación empírica, reiterada y pública. Para él, la psicología es, desde luego, una ciencia natural. Pero no se reduce a serlo. Es, al mismo tiempo, inevitablemente, una ciencia social, cultural e histórica: *Nulla mens sine corpore*, pero también *nulla mens sine cultura*.

Pinillos defiende en psicología la causalidad lineal, en parte mecánica y asociativa. Pero muestra que es insuficiente. Para explicar la actividad de los organismos, su progresión evolutiva y, en particular, la acción humana, es preciso recurrir a otros ámbitos epistemológicos que reclaman la admisión en la ciencia psicológica de la causalidad final y la explicación del comportamiento no sólo por las causas de que es efecto sino también por las consecuencias que persigue.

Pinillos, en fin, tiñe todo lo que estudia de un cierto matiz integrador. Trata siempre de integrar, en la medida de lo posible —que, en psicología, suele ser escasa— las perspectivas sincrónicas y las diacrónicas. Las sincrónicas, en sus diversos niveles jerarquizados, donde cada nivel se apoya en el inferior, al que no se reduce, y sirve al superior, con el que no se confunde. Y las diacrónicas, tanto las filogenéticas y culturales, que ponen al hombre en conexión con la cosmogénesis, la evolución de la vida y el drama de la historia, como las ontogenéticas, que aclaran el origen de las formas adultas de comportamiento y mentalidad a partir del desarrollo activo del hombre desde su concepción y nacimiento.

Creo, sin embargo, que la nota más saliente de la obra de Pinillos es la responsabilidad, esa cualidad del comportamiento humano que tan pulcramente ha estudiado en su último trabajo, todavía inédito, sobre *Ortega y la respuesta respon-*

sable y que analiza a fondo en el discurso que acaba de leer, Pinillos quiere ser, en efecto y sobre todo, un científico —y tal vez un filósofo— responsable. De ahí su fidelidad, su prudencia, su coherencia y su apertura.

Fidelidad, esto es, ateniimiento a los datos y a las pruebas, vengan de donde vinieren. Prudencia, es decir, clara distinción entre lo comprobado, que en psicología suele ser mucho, y lo dudoso, que en psicología suele ser más. Coherencia, a saber, esfuerzo por llevar a unidad y síntesis los datos y las teorías, sin caer en fáciles sincretismos; lo que suele hacer palpable, en sus trabajos de mayor aliento, una vigorosa tensión hacia la unidad, que se insinúa alcanzable, y, a la vez, un cierto desencanto por la multiplicidad de pruebas y enfoques parciales que hoy dominan en la ciencia psicológica y que son, por el momento, difíciles de integrar. Y, por eso mismo, apertura, quiero decir, apertura crítica a todas las teorías y apertura esperanzada hacia una síntesis superadora. «Cada escuela —nos dice— tiene el deber de perseguir sus objetivos hasta el límite; pero debe hacerlo con la conciencia de que esa unilateralidad sólo cobra sentido como momento de una síntesis superior»³.

Con estas características ha ido Pinillos haciendo su obra. Nació en 1919, en Bilbao; inició sus estudios en Vizcaya y cursó Filosofía y Letras en Zaragoza y Madrid, donde obtuvo el Premio Extraordinario de Licenciatura en Filosofía, en 1946, y el grado de doctor con una tesis sobre *El concepto de sabiduría*, en 1949. Amplió estudios de psicología en Bonn, con Gruhle, Behn, Rothacker, Litt y Thomae, y en Londres, con Eysenck. Desde 1950 se incorpora a nuestro pequeño grupo —Ubeda, Siguán, Secadas— que, bajo la dirección de Germain y el patrocinio de nuestro llorado compañero don Juan Zaragueta, empezaba entonces, en el recién fundado Departamento de Psicología Experimental, del CSIC, la tarea, punto menos que heroica, de reanudar el hilo de la ciencia psicológica española, roto por nuestra guerra civil. Allí inició sus trabajos empíricos sobre percepción y personalidad. En 1955

³ *Principios de Psicología*, p. 604.

es nombrado profesor de Psicología Experimental en la Escuela de Psicología y Psicotecnia que, con el amparo de Laín, acabábamos de organizar en la Universidad de Madrid. Ganó luego unas oposiciones de colaborador en el CSIC y, finalmente, la cátedra de Psicología de la Universidad de Valencia en 1962 y, por concurso de traslado, la de Madrid, en 1966. Y aquí sigue, para mi fortuna y la de todos sus colegas y alumnos.

Ha publicado cientos de trabajos, ensayos y artículos en revistas científicas y en la prensa diaria. Y una veintena larga de libros propios o en colaboración. Entre ellos, textos y apuntes, como *Relaciones Humanas* (1958), *Apuntes de Psicología Experimental* (1959) y *Cuestiones de Psicología Evolutiva* (1964); opúsculos y fascículos, como *Grandeza y servidumbre de la Metafísica* (1958) y *Charles Darwin* (1970), y numerosos capítulos en libros colectivos, como *Deutschland von aussen gesehen* (1963), con Arnold Toynbee y otros, *International resources in Clinical Psychology* (1964), dirigido por David, *Historia Universal de la Medicina* (1975), dirigido por Laín, *Antropología y Teología* (1978), con Benzo y otros, o los numerosos volúmenes de la colección del *Instituto de Ciencias del Hombre*.

Con *Introducción a la Psicología contemporánea* (1962) inicia la serie de sus libros propios. En éste estudia la situación actual de la psicología, sus raíces filosóficas y científicas y los rasgos esenciales del método positivo y de los dogmas adventicios —empirismo, naturalismo, mecanicismo, asociacionismo, fisicalismo— que lo han deformado.

En *Constitución y Personalidad* (1966) expone, en colaboración con López Piñero y García Ballester, el origen y desarrollo de las teorías somatotípicas y sus relaciones con las psicotipologías, hace un análisis de las recientes aportaciones factoriales y experimentales y resalta la validez básica y las limitaciones de estos enfoques en el estudio de la personalidad.

En su *Psicopatología de la vida urbana* (1977) se enfrenta con las inmensas posibilidades que la ciudad ha abierto a la civilización y la cultura y los abrumadores riesgos y defor-

maciones que su crecimiento desordenado ha impuesto o amenaza con imponer al hombre: congestión espacial, aceleración temporal, contaminación física y psíquica, multiplicación de las relaciones anónimas, masificación, anomía, insolidaridad y pérdida de la ilusión de vivir y del sentido personal de la existencia.

Recoge Pinillos en un libro que acaba de aparecer, *La Psicología y el hombre de hoy* (1983), algunas de sus investigaciones y ensayos, y sus aportaciones empíricas al estudio de las actitudes sociales, las preferencias nacionales, la personalidad autoritaria y la psicolingüística. El libro es una buena radiografía de su vida intelectual.

Pero las obras de Pinillos que, a mi parecer, más sobresalen son *La mente humana* (1969) y los *Principios de Psicología* (1975). *La mente humana* es, creo, el libro psicológico más popular en España. Es sencillo y profundo. Toca con brevedad y elegancia los temas fundamentales de la psicología y los inscribe, en síntesis espléndida, en el panorama total de la evolución biológica, la hominización de los primates y la humanización del hombre, al hilo de la complejidad neurológica creciente, la telencefalización, la emergencia de la conciencia y la cultura y la apropiación por el hombre del mundo y de sí mismo. Como digo, el libro, del que se han impreso casi un millón de ejemplares, se ha hecho popular. Recuerdo que una vez, paseando con su autor por Salamanca, lo descubrimos en la vitrina de una minúscula librería. Pinillos, que se había quedado sin copias, lo quiso comprar. Pero el librero se negó a venderlo: ese libro me gusta mucho —nos dijo—, es el único ejemplar que me queda y lo quiero para mí.

Los *Principios de Psicología*, ya por la novena edición, son el manual de cabecera de todos los psicólogos y alumnos de psicología en España y en buena parte de Hispanoamérica. Es un libro complejo y de considerable dificultad teórica y técnica. Sus más de setecientas apretadas páginas están escritas, sin embargo, en el mismo estilo claro y suelto que tan bien domina Pinillos y que salpica aquí y allá con alguna gota de humor. Recuerdo, por ejemplo, que, para subrayar el carácter suprafísico de los fenómenos mentales, que ni pesan ni

ocupan espacio, agrega: «como el vino de la canción vasca, el evento mental ni es blanco, ni es tinto, ni tiene color»⁴, o cuando trata del cuerpo calloso, que une los dos hemisferios cerebrales, escribe: «si por alguna causa esa transmisión se interrumpe, el organismo queda reducido literalmente a esa condición evangélica en la cual la mano derecha no sabe lo que hace la izquierda»⁵. El libro está elaborado en la misma perspectiva integradora a que antes nos referimos y yo me atrevería a decir que es uno de los textos generales más sistemáticos, completos e incitantes de la bibliografía psicológica.

En él figura la definición de la psicología que se ha hecho poco menos que clásica y que hoy todos repetimos: «El objeto de la psicología es aquella actividad mediante la que los organismos existen en sus respectivos medios, respondiendo a sus estimulaciones y operando sobre ellos, de un modo propositivo y en parte consciente» (pág. 692).

El libro termina con estas palabras: «Es sumamente improbable, escribía hace un siglo William James, que un producto de la evolución como la conciencia carezca de utilidad biológica. No nos es posible en este epílogo, ya demasiado largo, desarrollar el rico contenido de semejante enunciado, pero es desde dentro de su espíritu desde donde yo desearía que se interpretara mi definición del objeto de la psicología...»

El desarrollo del enunciado de James no fue posible entonces. Lo ha sido ahora. Es el discurso que acaban ustedes de oír. Al toro —*sit venia verbo*— de la conciencia le había hecho ya Pinillos muy cumplidas faenas. Ahora, por fin, lo coge por los cuernos. A través de un minucioso estudio de las raíces etimológicas y del desarrollo semántico del término, de los avatares del concepto por la historia de la filosofía y de las ciencias y de sus períodos de esplendor y de eclipse, termina Pinillos por situar a la conciencia donde, a mi juicio, debe estar. Procedente de la cosmogénesis y de la evolución biológica, en continuidad de origen con estructuras y funcio-

⁴ *La Psicología y el hombre de hoy*, p. 150.

⁵ *Principios de Psicología*, p. 361.

nes biofísicas que la posibilitan o exigen, la conciencia es una propiedad emergente irreductible a todas ellas. Determinada por sus condiciones físico-químicas, biológicas y socio-culturales, la conciencia las trasciende porque precisamente está determinada a ser determinante. Sus funciones, inasequibles a la mera corporeidad física, permiten la hiperformalización del medio, al que elevan a formas significativas en un mundo abierto al sentido personal; inauguran la adaptación innovadora, más allá del reflejo, el hábito y el instinto; personalizan la vida biológica, haciéndola biográfica; fundamentan la autoposesión personal que, sujeta a las leyes de las cosas, a las fuerzas de la vida y a la trama de la historia, «le permite al hombre saber que vive, responder de sí mismo y ser más que sus condiciones: ser persona».

Y, finalmente, la conciencia hace posible que el hombre se encare con el problema y el misterio de su propio fin, como final en que todo termina o como cumplimiento de una vida personal que carece de sentido si se disuelve en la nada.

¡Qué suprema vaciedad, nos advierte Pinillos con palabras de Unamuno, la de la cultura, la ciencia, el arte... si, al fin y al cabo, dentro de cuatro días o dentro de cuatro millones de años —que para el caso es igual— no ha de existir conciencia humana que reciba la cultura, el arte y todo lo demás!

Es lo que, según nos recuerda, le dijo Einstein a Feigl: «Mire, si no fuera por esa iluminación interior, el mundo no sería sino un montón d basura»⁶. Expresión casi literalmente coincidente con la de Dobzhansky cuando señala que sólo por la conciencia son diferentes un montón de basura y la Venus de Milo, ambos, si no, meras combinaciones de átomos⁷.

Creo que Pinillos tiene razón. Estoy totalmente de acuerdo con sus conclusiones. No lo estoy del todo —qué le vamos a hacer— con este o aquel pormenor. No es ahora el momento para exponer mis ideas. Lo que importa hoy es subrayar

⁶ *Principios de Psicología*, p. 410.

⁷ *Diversidad genética e igualdad humana*, Barcelona, Labor, 1978, p. 110.

el mérito eminente de las tuyas. No haré más que una observación. Repito que estoy de acuerdo con sus conclusiones. Me parecen dudosas algunas de las vías que sigue para llegar a ellas. Las descripciones que a veces ofrece de la conciencia como algo capaz de suspender la causalidad biofísica que llega al cerebro y se transmuta en evento mental para luego interactuar con la actividad nerviosa y dirigirla, se aproximan peligrosamente al dualismo psicofísico que el mismo Pinillos rechaza. Yo estoy más cerca que él de la postura de Feigl. Creo como éste que lo físico y lo mental tienen sentidos distintos e irreductibles, pero denotan lo mismo. Sólo que, para Feigl, esa realidad única que denotan es algo físico, y para mí, es algo humano, una significación personal corpóreamente realizada y una actividad corpórea que, en cuanto humana, es personalmente significativa.

Pero dejemos mis interpretaciones que, después de todo, tal vez coincidan con las de Pinillos, quien mantiene una y mil veces la irreductibilidad mutua de lo mental y lo físico, pero no como dos realidades, sino como dos tipos de propiedades o niveles que interactúan dentro de la única realidad del sujeto humano, consciente y corpóreo.

En cualquier caso, el tema no puede darse por concluso. Pinillos, estoy seguro, lo continuará. Y continuaremos los dos discutiendo, discrepantes en concordia, como solemos. Justamente cuando escribo estas líneas me llega la noticia de la muerte de nuestro inquieto e inquietante José Bergamín. Y me vienen a las mientes, con algún eco de Píndaro y de Fichte, estas palabras tuyas:

*Hombre, no te desesperes,
algún día llegará
en que seas el que eres.*

No te desesperes, amigo Pinillos. Has escogido temas arduos y difíciles, tal vez en algo o en mucho indescifrables. Has llegado muy lejos. Prosigue, hasta llegar del todo a ser el que eres.

De momento, la Academia te honra al admitirte en su seno y tú honras a la Academia al incorporarte a sus tareas. Seas bienvenido a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, excelentísimo señor don José Luis Pinillos.

o