

## **Sartre: una teoría auto-representacional de la conciencia\***

*Sartre: A Self-Representational Theory of Consciousness*

**Esteban Ortiz Medina\*\***

### **Resumen**

El objetivo de este trabajo es proponer una teoría auto-representacional de la conciencia fenoménica desde Sartre. Para ello clarificaré y mostraré la cercanía de dos ideas. La primera de ellas es la llamada teoría auto-representacional de la conciencia, que sostiene que un estado mental es consciente si y solo si se representa a sí mismo de manera correcta. La segunda de ellas son las descripciones de la conciencia de Sartre, las cuales dicen que toda conciencia es a la vez autoconciencia de sí, o de manera más precisa: toda conciencia posicional de un objeto es a la vez conciencia no posicional de sí misma. Con lo anterior, la conciencia fenoménica sería autoconciencia de sí y la autoconciencia de sí sería auto-representación.

**Palabras claves:** conciencia fenoménica; carácter subjetivo; teoría auto-representacional de la conciencia; conciencia pre-reflexiva; auto-intimación.

### **Abstract**

The aim of this paper is to propose a self-representational theory of phenomenal consciousness from Sartre. For it I will clarify and show the closeness of two ideas. The first of these is the so-called self-representational theory of consciousness, which holds that a mental state is conscious if and only if it represents itself in the right way. The second of these are the descriptions of consciousness from Sartre, which say that all consciousness is self-consciousness of itself, or more precisely: every positional consciousness of an object is at the same time a

---

\* Recibido: agosto 2017. Aceptado: junio 2018.

\*\* CONICET/IIIF-SADAF. Buenos Aires, Argentina. Email: edeoeme@gmail.com

non-positional consciousness of itself. With the above, the phenomenal consciousness would be self-consciousness of itself and the self-consciousness of itself would be self-representation.

**Keywords:** Phenomenal Consciousness; Subjective Character, Self-representational Theory of Consciousness; Pre-reflective Consciousness, Self-intimation.

## 1. La conciencia fenoménica

La conciencia es un tema que genera polémicas. Intentar explicar qué es la conciencia, es abarcado, hoy en día, desde múltiples disciplinas, partiendo por la filosofía llegando a las ciencias cognitivas pasando por la psicología y la neurología. El principal interés de la filosofía es dar cuenta de una teoría que contemple los avances empíricos y que, por supuesto, explique el sentido relevante de conciencia, es decir, la *conciencia fenoménica*.

Por conciencia fenoménica se entiende lo que expone Nagel en *¿Cómo es ser un murciélago?*: “[...] fundamentalmente, un organismo tiene estados mentales conscientes si y sólo si hay algo que es cómo es *ser* ese organismo, algo que es cómo es *ser para* ese organismo” (Nagel, 2003, 46). Además, la conciencia fenoménica posee dos componentes. El *carácter cualitativo*, el “algo que es cómo es”, y el *carácter subjetivo*, el “ser para un sujeto (o para mí)”. El carácter cualitativo es el factor que explica la variedad de los estados mentales conscientes, explicaría la diferencia entre la experiencia consciente de mirar una raíz de castaño y la experiencia consciente de mirar un partido de fútbol. Las experiencias conscientes poseen diferencias cualitativas porque representan distintas sumas de propiedades cualitativas del ambiente en un tiempo dado. El carácter subjetivo es el factor común a todo estado mental consciente, que sería un cierto matiz subjetivo, experiencial y cualitativo. El carácter cualitativo de un estado fenoménicamente consciente define qué tipo de estado consciente es (sus características); en cambio el carácter subjetivo de un estado fenoménicamente consciente es precisamente lo que lo hace ser un estado consciente como tal. Esto quiere decir que todo estado mental consciente tendría un cierto carácter subjetivo. Todo estado mental consciente ocurriría *en* alguien pero también, y esto es lo importante, ocurriría *para* alguien, es decir, alguien tiene que estar consciente del estado mental como suyo. Dadas estas distinciones se tiene que “para que un estado mental se vuelva fenoménicamente consciente, debe adquirir el carácter subjetivo; una

vez que lo tiene, por así decirlo, se vuelve fenoménicamente consciente, [y] es su carácter cualitativo el que hace que sea el tipo específico de estado fenoménicamente consciente que es” (Kriegel, 2009b, 10). Por lo tanto,

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

La filosofía buscaría dar cuenta de una teoría que explique la conciencia fenoménica, en general, y el carácter subjetivo de los estados mentales conscientes, en específico. Una de las formas de explicar la conciencia fenoménica es a través de las teorías auto-representacionales de la conciencia.

## 2. La teoría auto-representacional de la conciencia

Antes de revisar los argumentos a favor de la teoría auto-representacional de la conciencia es necesario realizar dos aclaraciones. Primero, las teorías auto-representacionales pueden ser consideradas como un tipo específico de teoría de la conciencia de *orden superior*<sup>1</sup>. Las teorías de orden superior explicarían la conciencia fenoménica como una relación de dos niveles de estados mentales. Un estado de orden inferior y un estado de orden superior, donde el estado de orden superior es acerca del estado de orden inferior. Cuando un estado de orden superior toma a un estado de orden inferior como su objeto (*target*), el sujeto es consciente de la ocurrencia en él mismo del estado de orden inferior. Se explica así el anteriormente mencionado carácter subjetivo que todo estado mental consciente tiene. Entonces, las teorías de orden superior explicarían el carácter subjetivo de un estado mental consciente apelando a un estado de segundo orden acerca de ese estado. De esta manera, un estado mental es consciente cuando hay un estado de segundo orden que representa tanto la ocurrencia del estado mental como al sujeto teniendo tal ocurrencia<sup>2</sup>.

Segundo, toda teoría auto-representacional de la conciencia es también una teoría intrínseca de la conciencia, siendo su opuesto una teoría extrínseca de la conciencia. En términos generales, el estado de orden superior es entendido como *extrínseco* cuando es enteramente distinto del estado de orden

---

<sup>1</sup> O de segundo orden.

<sup>2</sup> Para mayor detalle sobre estas teorías ver Ortiz (2015).

inferior<sup>3</sup>, y el estado de orden superior es entendido como *intrínseco* cuando forma parte de un estado internamente diferenciado el cual se compone del estado de orden superior y del estado de orden inferior<sup>4</sup>. En otras palabras, la conciencia, obtenida gracias al estado de orden superior, es intrínseca cuando el estado de orden superior forma parte de un *estado internamente diferenciado*. Postular que el estado de orden superior que hace a uno consciente del estado de orden inferior es intrínseco, es decir, es parte de un solo estado internamente diferenciado, tiene como consecuencia la *auto-representacionalidad* de los estados mentales conscientes: dado que el estado de orden superior que hace consciente al sujeto del estado de orden inferior es parte de este estado mental consciente, puede decirse que este estado se representa a sí mismo. Es decir, un estado mental consciente es un estado que posee la característica de que una parte de sí mismo se encuentra dirigida hacia sí mismo. Hay, por tanto, una clara conexión entre intrínsecidad y auto-representacionalidad. En palabras de Kriegel: “para que un estado mental sea consciente, no es suficiente con que el sujeto sea consciente de éste; la conciencia del sujeto debe ser parte de ese mismo estado mental” (Kriegel, 2006, 146).

Ahora se procederá a revisar los argumentos a favor de la teoría auto-representacional de la conciencia. Genéricamente las teorías auto-representacionales de la conciencia pueden ser definidas de la siguiente forma: “Un estado mental M de un sujeto S es consciente si y solo si (i) M\* es una parte (apropiada (...)) de M, (ii) M♦ es una parte (apropiada (...)) de M, y (iii) M\* es una representación de M♦” (Kriegel, 2006, 148). M♦ sería el estado de orden inferior y M\* el estado de orden superior. Es decir, un estado mental es consciente cuando éste se representa apropiadamente a sí mismo en virtud de ser un estado internamente diferenciado en partes.

La argumentación para establecer la auto-representacionalidad de los estados conscientes es la siguiente. Primero, el carácter subjetivo de la experiencia fenoménica se da en virtud de que un sujeto es consciente *de* tal experiencia. Entonces la teoría auto-representacional tiene que dar cuenta de

---

<sup>3</sup> En términos más precisos: “Para cualquier estado mental consciente M de un sujeto S, necesariamente, hay un estado mental M\* tal que S se encuentra en M\*, M\* representa M, y M\* ≠ M” (Kriegel, 2009b, 114).

<sup>4</sup> Kriegel establece la siguiente metáfora para diferenciar entre una teoría extrínseca y una teoría intrínseca: “Ambas [teorías] se basan en la noción de que para que un estado mental sea un estado consciente tiene que ser representado de manera apropiada. En ambas teorías, la aparición de un estado consciente requiere la presencia de dos contenidos representacionales, un contenido de primer orden y un contenido de orden superior [...] En ambas teorías, es el contenido de orden superior la clave para la conciencia. El único desacuerdo es sobre la cuestión de si los dos contenidos son llevados por un mismo vehículo o por dos vehículos distintos” (Kriegel, 2003, 486). La diferencia entre las teorías estaría dada por la diferencia numérica de ser llevado por uno (intrínseca) o dos vehículos (extrínseca).

cómo la conciencia del sujeto de tal experiencia hace posible el carácter subjetivo de la experiencia fenoménica. Para Kriegel “la conciencia interna que tiene el sujeto del estado mental [constituye] el carácter subjetivo del estado. [El] carácter subjetivo en términos de conciencia interna daría claridad sobre la naturaleza del tipo de conciencia que constituye el carácter subjetivo [...]” (Kriegel, 2009b, 106). A esta altura de la explicación hay un recorrido *del carácter subjetivo a la conciencia interna*.

Segundo, a esta altura también hay un recorrido de *la conciencia interna a la representación*. Siendo que “ser consciente [*aware*] de algo es una cuestión de representarlo” (Sebastián, 2012, 2)<sup>5</sup>, es muy probable que algún tipo de representación sea necesaria para la conciencia interna. Ahora bien, parece que la relación que se establece entre la conciencia interna y aquello de lo que uno es consciente es distinta a la relación que se establece entre una representación y lo que representa, en el sentido de que la primera relación es de algún modo más íntima que la segunda relación. Esta idea de intimidad se entiende como que no hay una brecha entre cómo la experiencia consciente es y cómo la experiencia consciente parece que es. No es posible que al tener una experiencia de una manzana roja, en donde el carácter cualitativo de esta experiencia es la rojez, el sujeto sea consciente de un carácter cualitativo verde. No es posible la brecha entre “las propiedades cualitativas que actualmente tiene la experiencia y las propiedades cualitativas de las que uno es consciente de tener” (Kriegel, 2009b, 108).

Frente a la imposibilidad de una brecha, la relación que se establece entre la conciencia interna y aquello de lo que uno es consciente se caracteriza en términos de *representación constituyente*. La idea de representación constituyente es una buena caracterización para el tipo de intimidad que se establece entre los términos de la relación porque asume que la conciencia interna y aquello de lo que uno es consciente no son totalmente distintos, haciendo

---

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

justicia a la idea de la imposibilidad de la brecha antes comentada. Por representación constituyente habrá que entender “[I]a idea de que las propiedades cualitativas [(aquello de lo que uno es consciente)] son constituidas por la representación consciente interna del estado consciente” (Kriegel, 2009b, 109). Dado que ahora la conciencia interna consiste en una representación constituyente de las propiedades cualitativas (aquello de lo que uno es consciente), la imposibilidad de la brecha es debida a que las propiedades cualitativas no pueden ser mal interpretadas por la conciencia interna. En efecto, “los elementos relevantes de los que uno es consciente—las propiedades cualitativas—son constituidas por la conciencia que tiene uno de estas” (Kriegel, 2009b, 111).

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

Tercero, ahora se pasa de *la representación constituyente a la auto-representación*. La idea es que al no haber brecha, en el sentido de una representación constituyente, se hace justicia a la idea de intrínsecidad porque la conciencia interna y aquello de lo que uno es consciente no son totalmente distintos. Esto significa que el estado mental que representa apropiadamente a otro estado mental es intrínseco, es decir, no es un estado distinto del estado mental representado. Por lo tanto, un estado mental es consciente cuando se representa apropiadamente a sí mismo. El paso de la representación constituyente a la auto-representación se logra a través de la *via positiva* y la *via negativa*.<sup>6</sup> Se comenzará por esta última.

La *via negativa* hace referencia a un problema que tendrían las teorías extrínsecas de la conciencia de orden superior: al ser el estado de orden superior y el estado de orden inferior estados distintos y extrínsecos, puede ocurrir que el estado de orden superior sea una representación errónea del estado de orden inferior. La representación errónea puede surgir de dos formas: cuando un estado de orden superior representando, por ejemplo, que una experiencia consciente es de una manzana roja es erróneo porque en realidad la experiencia consciente no es de una manzana roja, y cuando un estado de orden superior representando que una experiencia consciente es de una manzana roja es erróneo porque en realidad la experiencia consciente no existe. Recordemos, en primer lugar, que la mala interpretación es excluida por la idea de una representación constituyente. Respecto a la segunda vertiente del problema se

---

<sup>6</sup> Kriegel (2009b, 113-155).

plantea el siguiente escenario. Supongamos que S1 y S2 son dos sujetos tal que (i) ambos tienen el estado de orden superior al mismo tiempo, pero (ii) en el caso de S1 existe una experiencia consciente mientras que en el caso de S2 no existe una experiencia en ese tiempo y (iii) tampoco se encuentran ambos en otro estado mental debidamente representado. Entonces, dado que el estado de orden superior es el que otorga el carácter subjetivo del estado mental, habría el mismo carácter subjetivo en S1 y S2 porque tienen el mismo estado de orden superior al mismo tiempo. Pero no tiene sentido que haya el mismo carácter subjetivo en ambos casos siendo que la experiencia consciente sólo está presente al sujeto S1 (y, por tanto, sólo hay algo que es cómo es ser S1 en ese estado mental consciente). En otros términos: si, dado que tienen el mismo estado de orden superior al mismo tiempo, S2 instancia el mismo carácter subjetivo de S1 entonces debería haber un estado mental que es debidamente representado por ese estado de orden superior tal que haría que S2 también se encuentre en un estado mental consciente y así haya algo que es cómo es ser S2 en ese estado mental consciente. “Pero por [el punto (ii)] no existe tal estado [...] hay y no hay un estado mental M tal que S2 se encuentra en M y M está debidamente representado por un estado de orden superior” (Kriegel, 2009b, 131). Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre con las teorías extrínsecas de la conciencia, desde una perspectiva auto-representacional tal problema es lógicamente imposible. Es “incoherente suponer que un estado mental pueda representarse a sí mismo [...] cuando en realidad no existe. Si no existe, no puede representarse a sí mismo—no puede representar nada. Suponer que un estado representa algo, es suponer que existe” (Kriegel, 2009b, 136).

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

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

“[a] tenemos evidencia de que todos los estados conscientes son representados; [b] si tenemos cualquier evidencia de que todos los estados conscientes son representados, debe ser evidencia fenomenológica directa; [c] tenemos evidencia fenomenológica directa de que todos los estados cons-

cientes son representados solo si todos los estados conscientes son conscientemente representados; por lo tanto, [d] todos los estados conscientes son conscientemente representados” (Kriegel, 2009b, 128).

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

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

Siendo que los componentes de la conciencia fenoménica tienen que ser fenomenológicamente manifiestos y que uno de los elementos de la conciencia fenoménica es el carácter subjetivo entonces el carácter subjetivo es fenomenológicamente manifiesto. El carácter subjetivo es fenomenológicamente manifiesto porque “está constituido por la [...] conciencia periférica interna” (Kriegel, 2009a, 362). Entonces, el tipo de conciencia que requieren los estados mentales para ser conscientemente representados es de tipo periférica interna. Los estados mentales serían conscientemente representados como conciencia periférica interna. Y la conciencia periférica interna sería fenomenológicamente manifiesta (si no, no sería conciencia).<sup>7</sup> Lo cual explicaría

---

<sup>7</sup> La conciencia periférica es un modo en cómo se presenta la intensidad fenoménica. El otro modo es la conciencia focal. La intensidad fenoménica se nota en tanto que algunos ítems en la experiencia consciente son más pronunciados que otros. La modalidad focal y la modalidad periférica aplican “no solo globalmente, a través de toda la experiencia, sino también localmente [...]” (Kriegel, 2009b, 173). Por ejemplo, al leer mi conciencia visual del libro es focal mientras mi conciencia visual del escritorio donde se encuentra el libro es periférica.



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

La premisa (2) se justifica estableciendo la incompatibilidad entre (1) y las teorías extrínsecas de la conciencia, así como la incompatibilidad entre (1) y las teorías híbridas de la conciencia.<sup>8</sup> Es decir, ni las teorías extrínsecas ni las teorías híbridas pueden dar cuenta de que los estados mentales conscientes sean conscientemente representados. La combinación de (1) y las teorías extrínsecas de la conciencia produce una regresión al infinito: al ser  $M^* \neq M$  y ser  $M^*$  a su vez consciente, se necesitaría un estado  $M^{**}$  para explicar la conciencia de  $M^*$  y luego se necesitaría un estado  $M^{***}$  para explicar la conciencia de  $M^{**}$ , y así sucesivamente. Para el caso de la combinación entre (1) y las teorías híbridas de la conciencia ocurre que cuando  $M^* \neq M$ , hay regresión al infinito, como sucede con las teorías extrínsecas (aunque cuando  $M^* \in M$ , se trata de una auto-representación de los estados mentales conscientes que no conlleva ninguna regresión). Otro problema que plantea la combinación entre (1) y las teorías híbridas es que la conciencia resulta ser heterogénea, dado que en algunos casos  $M^* \neq M$  y en otros casos  $M^* \in M$ . Pero de la conciencia se espera cierta homogeneidad<sup>9</sup>. Es mejor entonces quedarse solo con la variante según la cual  $M^* \in M$ , que no introduce el problema de la regresión. Ahora bien, la combinación entre (1) y  $M^* \in M$  es justamente la teoría auto-representacional de la conciencia. De manera que la teoría auto-representacional de la conciencia puede ser formulada en los siguientes términos más precisos: para cualquier estado mental consciente  $M$  de un sujeto  $S$ , necesariamente, hay un estado mental  $M^*$  tal que  $S$  se encuentra en  $M^*$ ,  $M^*$  representa a  $M$ ,  $M^* \in M$ , y  $M^*$  es consciente.

Como resultado de este análisis, tenemos que la teoría auto-representacional de la conciencia es un tipo de teoría intrínseca de la conciencia según la cual la conciencia de un estado mental es parte de ese estado mental. Además, al ser la conciencia de los estados mentales intrínseca, los estados mentales son representados por ellos mismos (es decir, se auto-representan), y al ser conscientes por lo tanto son representados por estados que son conscientes. Así Kriegel concluye: “Cuando tengo una experiencia consciente del color

---

<sup>8</sup> En términos más precisos: “Para cualquier estado mental consciente  $M$  de un sujeto  $S$ , necesariamente, hay un estado mental  $M^*$  tal que  $S$  se encuentra en  $M^*$  y  $M^*$  representa a  $M$ ; para algún  $M$ ,  $M^* \neq M$ , y para algún  $M$ ,  $M^* \in M$ ” (Kriegel, 2009b, 114).

<sup>9</sup> Se espera cierta homogeneidad porque la “conciencia parece ser una propiedad de clase natural. [Y] si es así, debe haber una unidad subyacente en el fenómeno, algo que asegure que la clase de los estados conscientes exhibe una fuerte homogeneidad, y en un nivel razonable de abstracción” (Kriegel, 2009, 219).

azul, estoy consciente (*aware*) de mi experiencia consciente (*conscious*). Pero la conciencia (*awareness*) no es un acto mental extra, que ocurre en adición a la experiencia.” (Kriegel, 2006, 146). También es así porque “la naturaleza auto-representacional de los estados mentales conscientes es un tipo de conciencia periférica [*peripheral awareness*]. Si tengo una experiencia de rojo, estoy focalmente consciente [*focally aware*] de la rojez pero estoy periféricamente consciente [*peripherally aware*] de la experiencia misma” (Brogaard, 2012, 467-468). Más específicamente, como ya dijimos, en este caso la conciencia periférica es conciencia periférica interna porque corresponde a la experiencia consciente misma, y la conciencia focal es conciencia focal externa porque corresponde al estado del mundo que representa la experiencia consciente.

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

Cuando tengo una experiencia consciente [...] soy consciente de mi experiencia. Pero la conciencia no es un acto mental extra [...] la conciencia es inherente a— se construye en—la experiencia. Es en ese sentido que la conciencia interna de una experiencia consciente es una parte [...] de esa misma experiencia. (Kriegel, 2009b, 216)

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

En párrafos anteriores se decía que si se tiene una experiencia de rojo, habrá una conciencia focal externa de la rojez pero, a la vez, habrá una con-

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

Para cualquier estado  $M$  de un sujeto  $S$ ,  $M$  es consciente si y solo si existe un  $M^*$  y un  $M\blacklozenge$  tal que (i)  $M^*$  es una parte apropiada de  $M$ , (ii)  $M\blacklozenge$  es una parte apropiada de  $M$ , (iii)  $M$  es un estado complejo de  $M^*$  y  $M\blacklozenge$ , y (iv)  $M^*$  representa a  $M$  representando a  $M\blacklozenge$ . (Kriegel, 2009b, 228)

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

entonces la representación indirecta fenoménicamente se manifestaría como conciencia periférica interna y la representación directa fenoménicamente se manifestaría como conciencia focal externa.

### 3. Sartre: una teoría auto-representacional de la conciencia

Para poder establecer la teoría auto-representacional de Sartre es necesario describir la *conciencia pre-reflexiva*. La conciencia pre-reflexiva está compuesta por la *conciencia posicional* (o *tética*) y *autoconciencia no-posicional* (o *no-tética*)<sup>10</sup>. La conciencia es posicional en cuanto se trasciende para alcanzar un objeto, es decir, afirma o coloca la existencia del objeto intencional. Por conciencia o autoconciencia no-posicional se entiende la conciencia implícita de sí que acompaña a toda conciencia posicional.

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

La relación entre conciencia posicional y autoconciencia no-posicional no debe caracterizarse epistémicamente, es decir, no debe entenderse como la reflexión.<sup>11</sup> Sartre lo pone de la siguiente forma: “Pero mi conciencia inmediata de percibir no me permite ni juzgar [...] Ella no conoce mi *percepción*; no la *pone*: todo cuanto hay de intención en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior, hacia el mundo” (Sartre, 1993, 22). Dado que la relación entre conciencia posicional y autoconciencia no-posicional no es reflexiva, habría

---

<sup>10</sup> Se pueden usar indistintamente.

<sup>11</sup> Esta idea es típica del razonamiento fenomenológico. Por ejemplo, que un estado mental “es *vivido* y, en tal sentido, es consciente, no quiere decir, no puede querer decir que sea *objeto* de la conciencia, en el sentido de un percibir, [...] de un juzgar dirigido sobre él” (Husserl, 2006, 336).

un tipo de conciencia, la pre-reflexiva, que es previa a la conciencia reflexiva. La relación entre conciencia posicional y autoconciencia no-posicional “[...] no ha de entenderse como intencional, objetivante, o un acto epistémico [...]” (Zahavi, 2004, 84). Hacer eso sería “asumir erróneamente que solo hay un tipo de [...] manifestación, a saber la manifestación objetual” (Zahavi, 2004, 80), con lo cual habría una distinción entre sujeto y objeto. La distinción entre sujeto y objeto es “una distinción entre lo que aparece y a quien le aparece” (Zahavi, 2004, 80). Pero según Sartre esto no puede ocurrir porque al nivel de la conciencia pre-reflexiva aún no surge la dualidad sujeto/objeto: “[u]no no debe [...] concebir [la conciencia pre-reflexiva] en el modo sujeto/objeto, esto es, desde el punto de vista del conocimiento (conocedor/conocido). No hay división sujeto/objeto en la conciencia al nivel pre-reflexivo” (Wider, 1989, 330). En otras palabras, al nivel de la conciencia pre-reflexiva aún no surge la “[...] pareja [conocedor/conocido] ni siquiera en estado implícito [...]” (Sartre, 1993, 267).<sup>12</sup> Para Sartre, la conciencia de una experiencia «no es una conciencia de ella como un objeto» (Gallager y Zahavi, 2014).

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

---

<sup>12</sup> Rowlands presenta, desde el planteamiento de Sartre, otro argumento a favor de no caracterizar epistémicamente la relación entre conciencia posicional y autoconciencia no-posicional. Según Sartre la conciencia, por ser siempre la conciencia de algo, no tiene contenido. Esto se llama “la tesis del no-contenido: la conciencia no tendría contenido en el sentido de que cualquier objeto de conciencia no es parte de la conciencia” (Rowlands, 2011, 175). Cualquier objeto de conciencia, sea del tipo que sea, no es parte de la conciencia sino que es un objeto trascendente a ésta, es decir, se encuentra fuera de la conciencia. De esto se sigue que la conciencia puede ser caracterizada como vacía: la conciencia es “ser un vacío total (ya que el mundo entero está fuera de ella)” (Sartre, 1993, 26). Por ello, de la tesis del no-contenido se sigue la tesis de la vacuidad: “la conciencia es vacía en el sentido de que existe solo como direccionalidad hacia el mundo” (Rowlands, 2011, 176). Ahora bien, de la tesis del no-contenido y de la tesis de la vacuidad se sigue que “esta conciencia de conciencia [la conciencia pre-reflexiva] no puede ser entendida de modo usual [de manera epistémica]. Cualquier objeto de conciencia [...] es trascendente. Por lo tanto, es lógicamente imposible para la conciencia tomarse a sí misma como un objeto” (Rowlands, 2011, 178). La conciencia cuando se toma a sí misma no-posicionalmente no lo hace de un modo objetual que implique tomarse a sí misma de manera epistémica. Por lo tanto, la relación entre conciencia posicional y autoconciencia no-posicional no se caracteriza epistémicamente.

(Catalano, 1985, 32-33).<sup>13</sup> Catalano sugiere, muy en línea de lo tratado hasta aquí, que sería mejor referirse a esta autoconciencia como (auto)conciencia. Así como se usa ‘(de)’ para indicar una relación no objetual, no epistémica, se podría usar ‘(auto)’ para indicar la misma idea.

Es importante aclarar que si bien la conciencia pre-reflexiva está compuesta de la autoconciencia no-posicional y la conciencia posicional, eso no significa que sean dos estados mentales distintos, es decir, eso no significa que sean dos conciencias: “[...] no hay aquí dos, sino una sola conciencia que, a la vez que pone el objeto [conciencia posicional], se percata de sí misma [autoconciencia no-posicional] en un único acto que fenomenológicamente tiene esa complejidad dual” (Álvarez González, 2008, 12). Por lo tanto, ahora se puede comprender “por qué la conciencia [(de)] conciencia no es posicional: se identifica con la conciencia de la que es conciencia. Se determina a la vez como conciencia de percibir y como percepción” (Sartre, 1993, 23). Para Sartre la conciencia pre-reflexiva es un solo estado mental conscientemente internamente diferenciado, el cual posee un elemento que está referido a sí mismo. Si la conciencia se entendiese como compuesta por dos estados mentales distintos, habría una diferencia entre, por ejemplo, un dolor y la conciencia (de) dolor. Entonces, la conciencia (de) dolor sería algo que extrañamente se agregaría después, pues el dolor existiría antes de la conciencia (de) dolor. En efecto, si la conciencia se entendiese como compuesta por dos estados mentales distintos “[...] sería hacer de la conciencia no-tética una *cualidad* de la conciencia posicional (en el sentido en que la [...] conciencia posicional [el dolor], tendría por añadidura [extrínsecamente] la cualidad de conciencia (de) sí [...]” (Sartre, 1993, 23). Además, si la conciencia se entendiese de modo extrínseco se recaería “en la ilusión de la primacía teórica del conocimiento” (Sartre, 1993, 24). Por eso, en tanto que la conciencia pre-reflexiva es un solo estado internamente diferenciado que está referido a sí mismo, se puede caracterizar a esta conciencia como siendo un círculo no vicioso: “[...] la naturaleza misma de la conciencia es existir 'en círculo’” (Sartre, 1993, 23). Si la conciencia de un estado mental no puede ser caracterizada como ex-

---

<sup>13</sup> “Así, por su naturaleza, toda conciencia es autoconciencia” (Barnes, 1992, x). Luego para evitar confusiones con el tipo de autoconciencia del que, a esta altura, se está hablando, Barnes rectifica: “[...] pero por ésta Sartre no se refiere a que el Ego/Yo es necesariamente puesto como un objeto. Cuando soy consciente [*aware*] de una silla, soy no-reflexivamente consciente [*conscious*] de mi conciencia [*awareness*] [...] El cogito pre-reflexivo es autoconciencia no-posicional. Sartre usa las palabras *conscience non-positionnelle* (de) soi, y pone el ‘de’ entre paréntesis para mostrar que no hay separación, que no pone al Ego/Yo como un objeto de conciencia” (Barnes, 1992, x). Es importante señalar que “*self*” como parte de la palabra *selfconsciousness* es un pronombre que simplemente expresa reflexividad, no es un sustantivo para hablar de un sujeto.

trínseca entonces tiene que ser caracterizada como intrínseca, pero entonces la conciencia pre-reflexiva existe en círculo dado que su ser es “indivisible, indisoluble” (Sartre, 1993, 24).

Entonces, si la conciencia pre-reflexiva es un estado internamente diferenciado que está referido a sí mismo, resulta que, por ejemplo, el dolor solo puede existir como siendo conciencia pre-reflexiva de dolor. Es decir, en tanto dolor no puede ser diferenciado de la conciencia pre-reflexiva de dolor: “la conciencia (de) [dolor] es constitutiva del [dolor], como el modo mismo de su existencia, como la materia de que está hecho y no como una forma que se impondría con posterioridad a una materia [...] El [dolor] no puede existir ‘antes’ de la conciencia de [dolor] [...]” (Sartre, 1993, 24). Otra vez, no “(...) habría antes un ‘[dolor]’ (inconsciente o psicológico) que recibiría después la cualidad de consciente, a modo de un haz de luz” (Sartre, 1993, 24)<sup>14</sup>. Mediante el ejemplo del dolor es posible dar cuenta, más claramente, de que la conciencia pre-reflexiva es un estado mental consciente internamente diferenciado, el cual posee un elemento que está referido a sí mismo. La conciencia de un estado mental es por lo tanto intrínseca, y en ese caso es auto-representacional. Es evidente que la conciencia de un estado mental es intrínseca porque el dolor solo puede existir como siendo conciencia pre-reflexiva de dolor. O, más bien, si entre el dolor y la conciencia pre-reflexiva de dolor no hay diferencia de estados, la conciencia del dolor no puede ser extrínseca.

---

<sup>14</sup> A esta altura quisiéramos hacer notar lo que podríamos llamar una ‘coincidencia’ entre el pensamiento de Sartre y el pensamiento de Kripke. Decimos que es una coincidencia porque ni Sartre está comprometido con la filosofía del lenguaje de Kripke ni Kripke está comprometido con la fenomenología de Sartre. Como se ha venido diciendo hasta ahora, según Sartre no hay diferencia de estados entre el dolor y la conciencia pre-reflexiva de dolor; es más, el dolor no sería otra cosa que la conciencia pre-reflexiva de dolor. De forma muy similar Kripke dice: “alguien puede estar en la misma situación epistémica en la que estaría si hubiese calor, aun cuando no hubiese calor, simplemente por el hecho de sentir la sensación de calor; e incluso en presencia del calor puede tener las mismas experiencias sensoriales que tendría en ausencia del calor simplemente por carecer de la sensación S. No existe ninguna posibilidad tal en el caso del dolor y de otros fenómenos mentales. Estar en la misma situación epistémica que se daría si uno tuviese un dolor *es* tener un dolor; estar en la misma situación epistémica que se daría en ausencia de un dolor *es* no tener un dolor” (Kripke, 2005, 147). Más adelante, también dice: “El dolor, por otro lado, no se selecciona por una de sus propiedades accidentales, sino que se selecciona por su propiedad de ser el dolor mismo, por su cualidad fenomenológica inmediata. Así, el dolor, a diferencia del calor, no solamente es designado de manera rígida por ‘dolor’, sino que la referencia del designador se determina mediante una propiedad esencial del referente. Si un fenómeno cualquiera se selecciona exactamente de la misma manera como seleccionamos el dolor, entonces ese fenómeno *es* el dolor” (Kripke, 2005, 148). Es decir, el “dolor [...], el acaecimiento de la sensación dolorosa, es en realidad lo que constituye la referencia de nuestro concepto de dolor” (Sanfélix, 2003, 294). Por lo tanto, “[...] carece de sentido postular mundos imaginarios en los que existiera dolor no-sentido, ya que el dolor refiere a la sensación de dolor” (Sanfélix, 2003, 294). Entonces, poniendo juntas las reflexiones de Sartre y Kripke, resulta que si el dolor no puede diferenciarse de la sensación de dolor, se tiene que el dolor es la conciencia pre-reflexiva de dolor.



Ahora bien, que entre el dolor y la conciencia pre-reflexiva de dolor se establezca una relación en la que no hay diferencia entre ellos, se sigue que es posible aplicar, en un espíritu auto-representacional, la idea de *auto-intimación* (*self-intimation*). Una de las ventajas de este modo alternativo de construcción del carácter subjetivo es que integra y supera el aspecto brentiano de la teoría auto-representacional. Antes de definir la idea de auto-intimación, es necesario saber qué significa el aspecto brentiano de la teoría auto-representacional. El aspecto brentiano hace referencia no solo a que es el mismo estado mental consciente, como un estado internamente diferenciado, el que se representa a sí mismo sino también a que el carácter subjetivo de la experiencia se construye en términos objetuales. El carácter subjetivo de la experiencia resultaría de tomar como objeto secundario al propio estado mental consciente.<sup>15</sup> Esto tiene como consecuencia que el carácter subjetivo de la experiencia se entienda de manera epistémica, es decir, en términos de la distinción entre sujeto y objeto. Lo cual es un error por lo visto anteriormente desde Sartre.

En términos generales, la auto-intimación significa que toda conciencia incluye conciencia de sí misma: “[...] expresa la idea [...] de que cualquier cosa que sea correctamente identificada como un episodio de conciencia, de algún modo contiene la conciencia de sí enteramente dentro de sí” (Strawson, 2015, 10-11). La auto-intimación que significa que “toda conciencia incluye (*comport*) conciencia de sí misma” (Strawson, 2015, 11).<sup>16</sup> Que la conciencia se incluya a sí misma es un asunto del ser mismo de la conciencia, de su ontología: “[...] parece ser que la [auto-intimación] es necesaria para la existencia de la cosa que caracteriza: la conciencia. Sospecho que la conciencia es [...] única en ser un bucle sobre sí misma” (Strawson, 2015, 7). Pero si la auto-intimación guarda relación con el ser mismo de la conciencia, debe ser una relación “que también tenga la propiedad de que su obtención es una característica esencial de la existencia de la [conciencia]” (Strawson, 2015, 23). La auto-intimación “es una propiedad que la experiencia, considerada en cualquier momento dado, debe tener en sí misma considerada como un todo en ese momento dado, simplemente con el fin de ser lo que es” (Strawson, 2015, 23). La siguiente cita de Brentano ilustra la idea de auto-intimación:

---

<sup>15</sup> “La presentación del sonido y la presentación de la presentación del sonido forman un único fenómeno mental; es solo por considerarlo en su relación con dos objetos diferentes, uno de los cuales es un fenómeno físico y el otro un fenómeno mental, que decidimos dividirlo conceptualmente en dos presentaciones [...] Podemos decir que el sonido es el objeto primario del acto de escuchar, y el acto de escuchar mismo es el objeto secundario” (Brentano, 2009, 98).

<sup>16</sup> Strawson, en una nota al pie de página, dice que el vocablo *comport* está inspirado en el vocablo francés *comporter*. Otros modos de traducir *comport* serían “lleva dentro de sí”, “acarrea”, “trae consigo”.



“[...] la experiencia interna parece demostrar sin lugar a dudas que la presentación del sonido está conectada con la presentación de la presentación del sonido de una manera peculiarmente íntima tal que su existencia constituye un requisito intrínseco para la existencia de esta presentación” (Brentano, 2009, 98). Hay auto-intimación porque “la presentación de la presentación del sonido constituye un prerrequisito intrínseco (no temporal) para la existencia de la presentación del sonido” (Strawson, 2015, 11).

La auto-intimación tiene como propiedad la reflexividad, y la reflexividad es un tipo de relación.<sup>17</sup> Por lo tanto, la auto-intimación es una relación. Además, toda relación “implica una estructura [...]” (Strawson, 2015, 20). Pero si la auto-intimación es constitutiva del ser mismo de la conciencia, la conciencia misma es una relación. Por lo tanto, la conciencia tiene una estructura. Además, si toda conciencia incluye conciencia de sí misma entonces hay relacionalidad. Esto es así porque el ‘de’ de la expresión ‘de sí misma’ indica relacionalidad. Pero esta relación de ser-de (*of-ness*) es suficiente para que haya intencionalidad. Entonces en la conciencia hay intencionalidad de sí misma. Sin embargo, hay intencionalidad en un sentido que “no requiere de ninguna distinción óptica entre estado intencional y objeto intencional, ni de ningún tipo de ‘objetivación’ o foco atencional ‘posicional’ o ‘temático’.” (Strawson, 2015, 22). Es decir, la conciencia no se toma a sí misma como *objeto* intencional en forma temática. Por lo tanto la idea de auto-intimación es acorde con las descripciones que propone Sartre del carácter subjetivo de la experiencia: “acepto todos [...] los adjetivos que los fenomenólogos usan para describir el modo [...] pre-reflexivo en el que la conciencia de la conciencia parece ser una característica necesaria de la conciencia” (Strawson, 2015, 20). Además, la auto-intimación “no involucra esencialmente ningún tipo de articulación discursiva o conceptual de nada” (Strawson, 2015, 14), y tampoco involucra “articulación cognitiva” alguna (Strawson, 2015, 27). Se sigue de esto que hay que evitar “por completo [...] cualquier tendencia a malinterpretar [la auto-intimación] como un informe de algún tipo de intencionalidad reflexiva dirigida a la conciencia como objeto de la conciencia” (Strawson, 2015, 22). Como es obvio, esta consecuencia guarda relación con lo dicho anteriormente, en el sentido de que la conciencia no se toma a sí misma como objeto intencional en forma temática.

Strawson, que estipula la idea de auto-intimación, reconoce en Sartre uno de sus exponentes cuando éste plantea la siguiente descripción de la con-

---

<sup>17</sup> No hay que entender la reflexividad como reflexión sino como relación reflexiva. Una relación reflexiva es aquella donde un elemento está relacionado consigo mismo.

ciencia: “En efecto, la existencia de la conciencia es un absoluto, porque la conciencia es conciencia de sí misma. Es decir, que el tipo de existencia de la conciencia es ser conciencia de sí” (Sartre, 1968, 20). Para Sartre la conciencia pre-reflexiva puede ser caracterizada como siendo un círculo, así como para Strawson la auto-intimación también puede ser descrita como un círculo: “La relación que es propia de la auto-intimación tiene que ser [...] como lo es la conciencia. El mejor modo de entender esta relación, el modo que mejor respondería a las propiedades de la auto-intimación, es como un círculo [...]” (Strawson, 2015, 21). Aunque en la auto-intimación la conciencia se toma a sí misma, es necesario aclarar que no se toma a sí misma como un objeto, del mismo modo que la conciencia no se toma a sí misma como objeto intencional en forma temática. Pues la auto-intimación fue caracterizada, como la conciencia pre-reflexiva, de manera no epistémica.

Hasta aquí puede verse que la construcción del carácter subjetivo de la experiencia como auto-intimación mantiene la tesis brentaniana de que la conciencia es conciencia de sí misma, pero sin aceptar su consecuencia objetivante. Más aún, mantiene la tesis brentaniana brindándole un estatus ontológico, sin que ello implique contradicción con el estatus fenomenológico de la conciencia. Pero, aun así, Strawson introduce objetualidad en la conciencia como consecuencia de la relacionalidad propia de la intencionalidad, que implica ser-de (*of-ness*):

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

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

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

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

Dicho lo anterior, ahora se puede mostrar por qué el uso relajado de la palabra ‘objeto’ y, por lo tanto, la idea de auto-intimación es el modo alternativo de construcción del carácter subjetivo. Lo cual a su vez implica que siendo Sartre uno de los exponentes de la idea de auto-intimación, es decir, siendo que es posible analizar la conciencia pre-reflexiva como auto-intimación en tanto modo alternativo de construcción del carácter subjetivo, la teoría de Sartre ayudará a esclarecer y mejorar la propia teoría auto-representacional. La auto-intimación integra el aspecto brentaniano de la teoría auto-representacional ya que se sigue de ella que es conceptualmente verdadero que “la conciencia-de es siempre conciencia-de-objeto” (Kriegel, 2009b, 105). Por otro lado, supera al aspecto brentaniano de la teoría auto-representacional porque la idea de auto-intimación no tiene como consecuencia la introducción de una relación de tipo epistémico en la conciencia misma, pues a esta altura hablar de objeto (o uso relajado de la palabra ‘objeto’) no equivale a introducir la división sujeto/objeto propia de la reflexión. Por lo tanto, desde la auto-intimación se niega la relación epistémica entre el sujeto y su expe-

riencia como algo constitutivo del carácter subjetivo de la experiencia. No es válida, entonces, la idea de que si los estados conscientes son dados al sujeto tienen que ser dados en un sentido epistémico (Kriegel, 2009b, 104).

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

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

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

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

## Referencias bibliográficas

- Álvarez González, Eduardo (2008). “La Cuestión del Sujeto en la Fenomenología Existencial de Jean Paul Sartre”. *Estudios de Filosofía*, N°38. Antioquia: Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.
- Barnes, Hazel (1992). “Translator’s Introduction”. En Sartre, J-P., *Being and Nothingness*. New York: Washington Square Press.
- Brentano, Franz (2009). *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge.
- Brogaard, Berit (2012). “Are conscious states conscious in virtue of representing themselves? On Uriah Kriegel’s Subjective consciousness: a self-representational theory”. *Philosophical Studies*, Volumen 159, N°3. Dordrecht: Springer.
- Catalano, Joseph (1985). *A Commentary on Jean-Paul Sartre’s “Being and Nothingness”*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gallager, Shaun y Zahavi, Dan (2014). “Phenomenological Approaches to Self-Consciousness”. En Stanford Encyclopedia of Philosophy. Consulta: 12 de julio de 2016: <http://plato.stanford.edu/entries/self-consciousness-phenomenological/>
- Gennaro, Rocco (1996). *Consciousness and Self-Consciousness. A Defense of the Higher-Order Thought Theory of Consciousness*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Husserl, Edmund (2006). *Investigaciones Lógicas I*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kriegel, Uriah (2003). “Consciousness, Higher-Order Content, and the Individuation of Vehicles”. *Synthese*, Volumen 134, N°3. Dordrecht: Springer.
- Kriegel, Uriah (2006). “The Same-Order Monitoring Theory of Consciousness”. En Uriah Kriegel y Kenneth Williford (eds.), *Self-Representational Approaches to Consciousness*. Cambridge/London: A Bradford Book The MIT Press.
- Kriegel, Uriah (2009a). “Self-Representationalism and Phenomenology”. *Philosophical Studies*, Volumen 143, N°3. Dordrecht: Springer.
- Kriegel, Uriah (2009b). *Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory*. New York: Oxford University Press.

- Kripke, Saul (2005). *El Nombrar y la Necesidad*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nagel, Thomas (2003). “¿Cómo es ser un murciélago?”. En Maite Ezcurdia y Olbeth Hansberg (eds.), *La Naturaleza de la Experiencia. Volumen I: Sensaciones*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ortiz, Esteban (2015). *Cuadernos de Filosofía*, N°33. Concepción: Departamento de Filosofía de la Universidad de Concepción.
- Rowlands, Mark (2011). “Jean-Paul Sartre’s Being and Nothingness”. *Topoi*, año 30, N°2. Dordrecht: Springer.
- Sanfélix, Vicente (2003). *Mente y Conocimiento*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Sartre, Jean-Paul (1968). *La trascendencia del Ego*. Buenos Aires: Ediciones Calden.
- Sartre, Jean-Paul (1993). *El Ser y la Nada*. Barcelona: Altaya.
- Sebastián, Miguel Ángel (2012). “Uriah Kriegel Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory”. *Disputatio*, Volumen IV, N°32. Lisboa: Philosophy Centre of the University of Lisbon.
- Strawson, Galen (2015). “Self-intimation”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, año 14, N°1. Dordrecht: Springer.
- Wider, Kathleen (1989). “Through the Looking Glass: Sartre on Knowledge and the Pre-reflective Cogito”. *Man and World*, año 22, N°3. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Zahavi, Dan (2004). “Back to Brentano?”. *Journal of Consciousness Studies*, año 11, N°10 - 11. Exter: Imprint Academic.

