

ARANA, JUAN

¿Qué es la conciencia?, Senderos, Sevilla, 2021, 184 pp.

Esta “introducción” a un tema humano difícil y relevante consta de veintisiete epígrafes, introducción y conclusión. Parte indicando que la psicología, la filosofía (sobre todo la fenomenológica) y la ética aluden a la conciencia. Pero denuncia que falta aclarar “en qué consiste, cuáles son sus causas y qué destino ha de asignársele” (p. 14), pues “no hay consenso” respecto de su índole, su “origen” y “destino”. Con todo, es una realidad humana de primera magnitud, porque con ella “*nos la jugamos todos*” (p. 18).

“Conciencia es lo que yo mismo y el lector tenemos en la cabeza cuando no hemos perdido el sentido” (p. 21), lo que comporta que “admite interrupciones, intermitencias y altibajos” (*Ibid.*). “*Es un atributo del hombre, de todo él*” (p. 23). ¿Su tema? “No hay en la conciencia humana ideas innatas ni mecanismos de innovación intelectual” (p. 26); versa sobre cualquier objeto, y “está acompañada por la autoconciencia” (p. 31). Acepta esta definición de la RAE: “actividad mental del propio sujeto que permite sentirse presente en el mundo y en la realidad”, porque tal descripción denota acción, asunto mental, sujeto o yo, giro reflexivo y anclaje realista.

El autor revisa el *status quaestionis* sobre la conciencia en el pensamiento moderno y contemporáneo, que concluye en “la impotencia de la ciencia natural para explicar el funcionamiento del cerebro hasta el punto de dar cuenta por completo de los fenómenos de conciencia” (p. 64). Falta, en cambio, lo asentado en el pensamiento clásico: la “conciencia sensible” de Aristóteles; los hábitos adquiridos como ‘conciencia de nuestras operaciones inmanentes’ racionales, la sindéresis como “conciencia innata de nuestras potencias” del pensamiento tomista; y también la superior, el “ser consciente de ser una persona”, de lo que trata Leonardo Polo.

En el *item* 7, “La tridimensionalidad de la conciencia”, se afirma: “de manera que es como si la conciencia se desdoblara por un extraño sortilegio y añadiera al primer papel que le corresponde en el reparto (el de *espectador*) los de *apuntador*, *director de escena* y hasta *crítico* de la representación” (p. 70). Pero ese “extraño sortilegio”

tiene neta explicación, pues el papel de “espectador” se puede comparar al conocer de los actos de la razón; el de “apuntador” al de los hábitos adquiridos, y el de “director de escena” al conocer mediante el cual sabemos que somos persona. Todos estos conocimientos son jerárquicamente distintos, pero se ejercen a la vez. El hombre no es simple sino compuesto; composición que afecta a su conocer. Frente a la pluralidad de asuntos conocidos por la “conciencia”, pluralidad de actos de conocer aunados, como sienta Polo de modo axiomático, porque de conocerse un acto a la par que conocer su objeto y al sujeto, tales temas serían indiscernibles. Con todo, la defensa del autor de que la conciencia es irreductible a lo orgánico es correcta. En el *item* 8 el autor admite un único conocer consciente para la razón y la voluntad (un único “puchero” con multitud de ingredientes, p. 78). Tomás de Aquino decía que ambas potencias son respaldadas por la *sindéresis*, y Polo añade que este hábito innato cuenta con dos dimensiones distintas noéticas, una para cada potencia inmaterial. En suma, del modelo de la “unicidad de la conciencia” hay que pasar a pluralidad de niveles noéticos que se ejercen a la par, lo cual no obsta para que estén unificados; pero nótese: se une lo distinto.

En el 11 se dice que “la conciencia no se identifica con el sujeto” (*yo, mente, alma*), porque es “adjetiva” respecto de él, afirmación verdadera. En el 12 se lee que “*mientras puede muy bien haber cuerpo sin conciencia, no es posible que haya conciencia (como la nuestra) sin cuerpo*” (p. 102), tesis problemática, porque se puede demostrar no solo la inmortalidad del alma humana, sino también que esta sigue siendo consciente *post mortem*. En el 13 se indica que una inteligencia sin conciencia tiene “mucho que competir con las inteligencias biológicas y artificiales”. En el 14 se la compara con el cálculo y la escritura. En el 15, con los algoritmos de la inteligencia artificial. En el 16 se concluye que “algunos procesos inteligentes están tanto en la naturaleza como en las máquinas”, pero la conciencia no lo está. En el 17 comparece esta verdad: “el yo no se conoce a sí mismo *objetivamente*, sino como tal, como sujeto” (p. 125). En el 18 se añade otra: que la conciencia supone un “*plus*” respecto de los actos de la razón con que se conforma la ciencia. Ese acompañar a los actos, superior a ellos, si de la razón tratamos, se atribuye a los hábitos adquiridos, a los que

el autor no alude, porque son tema prácticamente perdido desde el s. XIV. Y si de la conciencia moral se trata, de esta responde la sindéresis, también olvidada desde la misma centuria.

En el *item* 19, “Geografía de la conciencia”, se lee: “los humanos operamos con dos tipos de conciencia: la primera es *meramente intencional*; es transitiva y se refiere a algo que va más allá de sí... [el autor la atribuye también a los animales y a otras realidades, lo cual es demasiado conceder]. La segunda forma de conciencia es la también llamada ‘autoconciencia’... Sólo sus poseedores merecen ser llamados ‘sujetos’ con plenitud de derecho (también ‘personas’)” (p. 135). Añade que se accede a la autoconciencia por “introspección”, una “intuición empírica en la que el yo se hace patente a sí mismo”. Independientemente de las precisiones que estas afirmaciones requieren, lo que el autor defiende de la “autoconciencia” es claro y aceptable. Tal tesis está en línea con el epígrafe 20, a saber: “oposición a la idea de naturalizar el hombre”, de asimilarlo a los animales y realidades físicas, pues “lo que distingue al hombre de los otros seres es la conciencia”; por tanto “el destino de la humanidad es el mismo que el de la conciencia: *o crece o muere*” (p. 144).

En los epígrafes finales se indica que aunque no se puede explicar enteramente qué sea la conciencia, algo de ella se ha aclarado; que “su surgimiento y cese sí que están sometidos a una porción considerable de leyes naturales —empezando por las de la fisiología cerebral—, sin las cuales no se da (aunque con sólo las cuales, tampoco)” (p. 147); que “una conciencia no misteriosa no sería conciencia, porque el ojo que mira no puede verse a sí mismo mientras mira” (p. 153); que “la autoconciencia que cada uno de nosotros tiene no está gobernada por una instancia nomológica, o sea, *no consiste en la ley de la serie de sus determinaciones*” (p. 158), porque nadie está atado a su conciencia; que el conocimiento propio —autoconciencia— otorga libertad; que aunque la conciencia guarda memoria de sí, desconocemos su origen y destino. Se concluye que “cada conciencia humana constituye una instancia nomogónica independiente (y por lo tanto irreductible a cualquier otra)” (p. 178).

Al margen de lo matizado, es verdad que la conciencia humana es un tema tan difícil como poco explorado en filosofía. Por tanto, el

lector tiene en su mano un ameno y sugerente ensayo sobre esta relevante realidad humana, narrado de tal manera que en su redacción se manifiesta el pensamiento rápido, la actitud cordial y la retórica agradable distintivas de su autor.

Juan Fernando Sellés. Universidad de Navarra
jfselles@unav.es

BERLIN, ISAIAH

Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo, edición de Henry Hardy, Página indómita, Salamanca, 2021, 156 pp.

Simone Weil afirmaba en 1943 que “el gran animal europeo del siglo XX tenía un marcado gusto por el fascismo”. Esta reflexión, incluida en su ensayo *Oppression et liberté* —y publicada también por Página indómita—, no solo ha resultado ser cierta durante el pasado siglo, sino también en nuestros días. *Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo* fue redactado por Isaiah Berlin en la década de los 40 y revisado posteriormente en los años 60. Sin embargo, el texto no fue publicado hasta 1990 en la antología titulada *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, editada por Henry Hardy. Con motivo del segundo centenario de la muerte de Joseph de Maistre, Página indómita ha tenido el acierto de rescatar este magnífico ensayo del filósofo liberal.

Pero, ¿qué podemos aprender hoy de Joseph de Maistre? Y, sobre todo, ¿por qué I. Berlin cree encontrar en el filósofo francés la paternidad del fascismo? Berlin considera que “cada época alberga su propia visión; explicar y peor aún juzgar el pasado según nuestros valores contemporáneos haría de la historia un disparate, como de hecho ha ocurrido con frecuencia” (p. 74). Probablemente, los fascistas del siglo XXI no conozcan la figura, ni las ideas del pensador contrarrevolucionario. Pero, ¿hasta qué punto sus ideas pudieron llegar a influir en los fascistas del siglo pasado? Lo perturbador de este trabajo es que Berlin logra mostrarnos lugares comunes, paralelismos ideológicos, que hacen que su lectura sea cuanto menos inquietante.