

# *Sobre la causalidad de la conciencia*

JOSÉ M. ARIAS AZPIAZU  
Madrid

## **1. Causa**

La experiencia nos ofrece una conexión regular y constante entre fenómenos sucesivos, es decir, una conexión tal que, dado un determinado fenómeno, otro fenómeno determinado se sigue siempre. Llamamos causalidad a esta conexión. Podemos distinguir en ella los siguientes rasgos: 1) Distinción real de dos fenómenos. 2) Sucesión temporal entre ellos. 3) Constante, o tal que dado el primer fenómeno, el otro se sigue siempre.

Nuestro concepto corriente de causa añade a estas tres notas objetivas una 4), esta vez subjetiva y, según Hume, fruto del hábito: que la conexión sucesiva entre los dos fenómenos es necesaria o infalible, es decir, que dado el primero, el segundo no puede dejar de darse.

¿Qué puede significar esa «conexión necesaria»? Creo que sólo una de estas dos cosas:

O que entre los dos fenómenos hay identidad, es decir, que no se trata de dos fenómenos, sino de dos aspectos de la misma realidad una. Tratándose de identidad, es imposible que sea real un aspecto sin que sea real el otro. Por tanto, dado uno, el otro se sigue —en sentido lógico, no en sentido temporal— necesaria o infaliblemente.

No vamos a discutir aquí la conveniencia de llamar causalidad a esa conexión que anula las dos primeras notas de su noción empírica, como hace la corriente racionalista, ni menos si toda causalidad se reduce a ese tipo de conexión, como parece la secreta inspiración del racionalismo. Supondremos la

distinción real de causa y efecto al menos en la medida en que viene exigida por la «temporalidad real» de los fenómenos. Y, en todo caso, es esta noción de causalidad, sea correcta o no, la única relevante en nuestros análisis posteriores.

¿Qué puede significar entonces que hay una conexión necesaria o infalible entre causa y efecto? Creo que únicamente esto, siempre que se la refiera a la situación objetiva y no a la necesidad del sujeto: que, aunque distintas, son realidades dependientes: una depende de la otra, o llega a la existencia en virtud de la otra. Dicho en sentido inverso: esta otra hace existir a la primera. No concebimos otro vínculo necesario entre fenómenos distintos: uno tiene la virtud de hacer que el otro exista; éste depende en su existencia del primero.

El hecho es que nuestra noción corriente de causa incluye la siguiente nota, no distinta de la 4) (su segundo aspecto), como ella subjetiva y, según Hume, igualmente fruto del hábito: el primer fenómeno hace que el segundo exista. Es decir: el primero tiene la virtud de traer el segundo a realidad; el segundo depende en su realidad del primero. Con otras palabras: el segundo no se limita a seguir al primero, a ser *después de él* (aunque se precise: «siempre», «en todos los casos», «de modo constante»); el segundo es *porque* el primero ha sido. En lugar de darse entre los dos fenómenos la simple relación *post hoc* (éste después de ése), se da la relación *propter hoc* (éste por, en virtud de, ése).

La noción de causa constituida por esas cuatro notas —o en la que se añade esa cuarta nota subjetiva a las tres notas objetivas— no sólo es nuestra noción corriente, sino, según Hume, nuestra noción inevitable: creemos en la causalidad como conexión necesaria y como hacer existir un fenómeno a otro, como existir de un fenómeno en virtud de otro, por irresistible impulso de la naturaleza, aunque esos rasgos no tengan justificación objetiva alguna.

En realidad, reducimos nuestra noción de causa a «lo que hace existir algo» [segundo aspecto de la 4) nota]. Este aspecto subsume: *a)* la distinción real de causa y efecto [1) nota] y *b)* la necesidad de la conexión entre ellos [primer aspecto de la 4) nota], y deja en un segundo plano *c)* la constancia de la conexión [3) nota] y *d)* la sucesión temporal [2) nota].

*a)* Si la causa hace ser al efecto, causa y efecto deben ser realmente distintos. Para poder causar, la causa debe ser; para poder ser causado, el efecto debe no ser. Si causa y efecto se identificasen, se trataría de algo que es (en cuanto causa, en cuanto hace existir algo) y no es (en cuanto es causado, en cuanto es efectuado), lo que es contradictorio. Nada se causa a sí mismo. (Esto indica que la causa de la tradición racionalista que no se distingue realmente de su efecto no es lo que «lo hace existir», sino lo que justifica su existencia ante nuestra razón —o la razón en general—, lo que da razón suficiente de su existir.)

b) En la medida en que no percibimos el influjo causal de un determinado fenómeno sobre otro, necesitamos de la constancia de su sucesión para persuadirnos de que media entre ellos la relación de causalidad y no se trata de mera coincidencia. Pero si suponemos ya la causalidad como «hacer existir algo», ese «hacer existir algo» significa que ese «algo» viene a existir: el «hacer existir» entraña la conexión necesaria. Podemos dudar de que algo sea efectivamente causa o que haga existir determinado fenómeno y exigir que esa conexión se muestre constante bajo el cambio de todas las demás circunstancias o fenómenos concomitantes en cada caso. Si advertimos esa constancia, supondremos que su conexión es necesaria o que el primero hace ser al segundo. Pero si, por las razones que sean, suponemos que algo es causa en el sentido de hacer existir otra cosa, estamos suponiendo la conexión necesaria: si hace existir a otro, este otro no puede dejar de venir a la existencia.

c) Por tanto, si hay un «hacer existir a otro» ya sabemos que hay conexión necesaria y no necesitamos la experiencia de la conexión constante para persuadirnos de ello.

d) Por último, si algo «hace existir otra cosa» le llamamos causa, sin exigir además la sucesión temporal entre causa y efecto. Quizá la experiencia sólo ofrezca conexiones constantes sucesivas, pero es perfectamente concebible una causa simultánea a su efecto incluso en el seno de la realidad temporal. O bien: Si algo hiciese existir otra cosa simultáneamente, sin mediar sucesión entre ese algo y la otra cosa, no habría razón para negarles los nombres respectivos de «causa» y «efecto». De hecho el lenguaje habitual se los concede.

De esta noción hacemos uso, pero le damos en ocasiones un alcance metafísico. Como ocurre siempre que nuestro pensamiento es metafísico, utilizamos nociones obtenidas en la experiencia y las depuramos para que puedan ser extendidas fuera de su ámbito. ¿En qué consiste en este caso esa extensión y esa depuración?

El concepto de causa se extiende a Dios. Pero Dios no es un fenómeno (un cambio en nuestra experiencia), ni es temporal, ni ejerce siempre su causalidad de un modo repetido (crea el universo una sola vez), único al que podría corresponder el rasgo de «constante». El concepto empírico originario debe depurarse en sus notas para poder serle aplicado:

1. Ya no será distinción real de dos fenómenos, sino de dos seres o realidades.
2. La sucesión temporal entre ellos deja de ser una exigencia: Sólo los efectos podrán ser temporales, siendo la causa divina simultánea en su eternidad a todo tiempo.
3. No se precisará repetición de la conexión de causa y efecto, pudiendo consistir la causalidad en un acto único.
4. Esta nota permanecerá inmutada: Dada la causa (el *fiat* divino crea-

dor, por ejemplo), el efecto se sigue necesaria e infaliblemente: esa causa lo hace existir.

Como se ve, esta noción de causa depurada y preparada para su uso metafísico coincide con la que espontáneamente formamos al reducirla al segundo aspecto de la 4) nota. Quizás esa reducción estaba ya preparada por inclinaciones metafísicas y antropomórficas.

Alguien podría rechazar esta noción depurada y limitarse a una noción empírica que no contenga nada más que lo que la experiencia manifiesta. Sería tanto como rechazar la metafísica. Si dejamos abierta su posibilidad o si, simplemente, queremos discutirla o rechazarla de forma motivada, tendremos que tomar en consideración esa noción que le es constitutiva. ¿Cómo podría definirse, una vez depurada? Suprimidas las notas 2) y 3), modificada la 1) y subsumido el primer aspecto de la 4) en el segundo, quedaría así: Causa es lo que hace existir otra cosa. De un modo aún más simple [en cuanto la 1) nota modificada queda subsumida en el segundo aspecto de la 4)]: Lo que hace existir algo.

¿Puede esta noción, forjada para ser aplicada a situaciones metafísicas como la de la creación divina, aplicarse en efecto a ella sin contradicción? Expresado de una manera más general: ¿Está libre de contradicción la noción de una causa enteramente consciente, o de una conciencia que es causa en tanto que conciencia, dándose cuenta de su eficacia causal y, por tanto, también del efecto que con ella alcanza?

## 2. Conciencia causa

La causalidad puede considerarse un hecho al menos en el sentido de que la realidad es temporal y los fenómenos se suceden en ella según reglas constantes. Podrá tratarse de una realidad unitaria, pero al menos se dan en ella momentos heterogéneos distintos que se suceden regularmente, y esta distinción basta para asegurar la efectividad de la noción. Todos los fenómenos de la experiencia, sin excepción, parecen sujetos a la causalidad: son efectos y son, a su vez, causas. Incluso se ha llegado a establecer como rasgo definitorio de lo real interactuar con otras realidades. Definida según las tres primeras notas, la causalidad puede considerarse un hecho. No así según la cuarta nota, a la que, en último término, hemos reducido su significado. Creemos, sin embargo, en ella. Nos movemos dentro de esa creencia y la tenemos por real.

También es un hecho real la conciencia, pese a los intentos de dejarla fuera de consideración. La experimentamos en nosotros mismos y la suponemos en nuestros semejantes. Pero a la hora de definirla no nos encontramos en la misma favorable situación en que nos hallábamos frente a la causalidad, que podíamos descomponer en notas más simples. La conciencia no tiene

notas más simples a partir de las cuales pudiera caracterizarse. Es un concepto límite que corresponde a una experiencia límite. Las palabras sirven en este caso en la medida en que remitan a ella. Utilicemos para ese fin la expresión, equivalente a conciencia, «darse cuenta de algo». Ese «algo» es su objeto.

Lo que nos preguntamos ahora es si la conciencia —que experimentamos en nosotros mismos, pero que puede darse en otros seres y, eventualmente, en un ser Supremo— está dotada de causalidad, y en qué grado se trata entonces de una causa consciente o de una conciencia causa. Cabrían tres posibilidades:

1. Coincidencia en la misma realidad sin identificación. Un ser consciente que es, además, causa, siendo su conciencia y su causalidad, posiblemente, dos cosas distintas. En este sentido somos, indudablemente, causas y somos conscientes: hay en nosotros conciencia y hay en nosotros procesos causales fisiológicos internos y procesos de interacción física con el medio, que podemos ignorar y de los que podemos tomar conciencia, y que parecen, en cualquier caso, fenómenos causales distintos de la conciencia que podemos tener de ellos. Pero no se nos llama «causas conscientes» más que en la medida en que somos conscientes de nuestra causalidad (y no sólo de otro objeto cualquiera), en que la conciencia distinta de la causalidad la tiene por objeto. No es este sentido débil de *causa consciente* el que queremos aquí someter a examen.

2 y 3. Identificación entre conciencia y causalidad: Un ser cuya conciencia tiene eficacia causal, o en el que conciencia y causalidad son lo mismo. Más que causa consciente (aplicable a la primera posibilidad), podría denominarse *conciencia causa*. Semejante conciencia es una realidad que experimentamos en nosotros mismos. A determinadas manifestaciones suyas siguen de modo regular otros determinados fenómenos, no menos que en el resto de la naturaleza, y al igual que en los demás casos, también aquí concebimos la causa, una vez puesta, como necesariamente ligada al efecto, o como aquello que lo hace existir.

Se presenta aquí, sin embargo, una dificultad, que consiste en que la causalidad que más claramente nos parece advertir en nuestros actos de conciencia podría no ser realmente causalidad. Nos parece que a determinados actos de voluntad o de querer, que son indudablemente actos de conciencia (son un peculiar modo de darnos cuenta de nosotros mismos), siguen de modo constante determinados movimientos de nuestro cuerpo o determinados nuevos actos de conciencia: queremos mover un brazo, y lo movemos; queremos representarnos un objeto, y nos lo representamos. Hay, sin embargo, razones sólidas para pensar que ese acto de querer no es distinto del movimiento del brazo o del acto de representarnos un objeto, sino que no es más que el carácter voluntario de ese acto. Querer mover el brazo y moverlo —cuando efectivamente lo movemos, cuando no nos vemos inopinadamente

impedidos— serían exactamente lo mismo. En tal caso el movimiento del brazo no puede ser efecto del querer, y, por tanto, el querer queda privado de la causalidad que inicialmente le atribuíamos. Con todo, la causalidad de la conciencia sigue siendo manifiesta. En primer lugar, porque esos movimientos corporales «voluntarios» son causa de modificaciones en el medio, en el mundo exterior. Una de dos: O el querer es distinto del movimiento del propio cuerpo, y entonces es su causa; o se identifica con el movimiento del propio cuerpo, y entonces es causa de la modificación del medio. En segundo lugar, porque el flujo de los fenómenos de conciencia, entre los que se inserta el acto de querer (cuya posible identidad con un movimiento corporal no le priva de pertenecer al flujo de la conciencia), muestra también regularidades, conexiones constantes, sólo que más complejas y difíciles de percibir con distinción. La considere o no una realidad autónoma, la mayoría de los científicos que se ocupan de la conciencia (que le conceden la condición de objeto posible de ciencia) estará hoy dispuesto a reconocer que se da en ella no menor regularidad que en la materia, y todos convendrán en que se dan en ella regularidades. La experiencia y el hábito concurren en este caso del mismo modo que en el resto de los casos, y ninguna razón suficiente podría autorizarnos a negar causalidad a la conciencia si la afirmamos fuera de ella.

En todo caso, el no reconocimiento de causalidad a la conciencia no afecta a nuestro objetivo, que consiste en decidir, no si existe un determinado tipo de conciencia, causa que precisaremos, sino si es al menos posible.

Una conciencia que es causa es algo que, con las limitaciones señaladas y a las que tenemos que volver en seguida, pertenece a nuestra experiencia, que es real, y por tanto que tiene que ser posible. No es éste el concepto de causa consciente cuya posibilidad cuestionamos.

¿Podemos decir de una tal conciencia que es consciente de su propia causalidad? Sólo en un sentido muy limitado. No tenemos experiencia alguna del influjo causal, ni en la realidad externa ni, lo que ahora interesa, en la conciencia o de la conciencia a la realidad exterior. Así lo puso de manifiesto Hume, sin que sus razones, en lo esencial, hayan perdido valor, hayan sido superadas. En la medida en que hemos definido la causalidad como hacer que algo sea, en rigor no existe una conciencia inmediata y directa de la causalidad, ni, por tanto, de la condición de causa o de efecto de algo. Al no tener conciencia de su influjo, la conciencia no puede serlo de su propia condición de causa ni de la condición de efecto de lo causado. Pero la conexión constante entre un fenómeno determinado, en este caso de conciencia, y otro fenómeno determinado, hace que creamos que éste es efecto y aquél causa, que preveamos y esperemos la aparición del efecto, puesta la causa, que creamos que hay causalidad. Esta creencia es una forma de conciencia. Diremos, pues, de una conciencia que es causa (en rigor, que creemos causa) que es en cierto modo consciente de su causalidad.

Las posibilidades 2) y 3) significan identificación entre conciencia y causalidad o conciencia causa. Distingamos ahora una de otra.

2. Sin ser consciente de su eficacia causal misma, de su influjo causal. Su propia causalidad no es percibida, aunque es creída por la constante conexión con que aparecen unidas en la experiencia esa conciencia y determinados fenómenos subsiguientes. Es *sólo en cierto modo consciente de su causalidad*. La causalidad de la conciencia excede la conciencia.

3. Siendo consciente de su eficacia causal misma, de su influjo causal, de su hacer ser al efecto, y, por tanto, también de su propia condición de causa y del efecto que alcanza con su causalidad. Siendo el influjo causal una realidad relativa, sólo es posible tener conciencia de ese influjo teniéndola del término al que se refiere. Una causa enteramente consciente de su causalidad sería, pues, consciente de su influjo causal, de su condición de causa y de su efecto. La causalidad de la conciencia no excede la conciencia: nada de esa causalidad queda fuera de la conciencia, aunque la conciencia en cuestión podría exceder su propia causalidad. Podría denominarse *conciencia enteramente consciente de su causalidad o conciencia que es causa en tanto que conciencia*.

De esta conciencia, de la que no tenemos experiencia alguna y, por tanto, en principio, no sabemos si existe, nos preguntamos si es al menos posible.

Alguien podría, sin duda, afirmar que tenemos experiencia del influjo causal de nuestra conciencia, y por tanto que una causa enteramente consciente de su causalidad debe ser posible, puesto que es real. Procedería como acabamos de hacer aquí respecto de los dos sentidos menos fuertes de causa consciente. Lo hemos hecho en la convicción de que esa causalidad es generalmente admitida. Pero la realidad dentro de nuestra experiencia de una causa consciente de su influjo causal es más bien generalmente negada. Y en todo caso intentamos mostrar que tal cosa es una contradicción. Si lo logramos, podremos afirmar que semejante causa no existe, que no puede darse una experiencia de ella. Entre tanto, la suposición de que no tenemos experiencia de una tal causa sirve de guía en la exposición; pero no es algo de lo que dependa el valor de las consideraciones posteriores.

### 3. Conciencia causa en tanto que conciencia

Para discutir la posible contradictoriedad de una causa consciente en este tercero y más fuerte de sus sentidos, volvamos a la noción de conciencia como «darse cuenta de algo». Hemos llamado a ese «algo» de lo que la conciencia se da cuenta, su objeto. Etimológicamente, «objeto» significa lo que yace (*iectum*), esto enfrente (*ob*), en este caso de la conciencia. En este sentido es lo que aparece como distinto de la conciencia y enfrentado a ella. La conciencia se refiere o dirige (en latín, *intendit*) a ese algo que se le aparece

como distinto de sí misma, y a esa propiedad de la conciencia de referirse a objeto que se le enfrenta se llama intencionalidad.

Voy a tomar la palabra «objeto» en un sentido más amplio que el que sugiere su etimología. Cuando decimos que conciencia significa «darse cuenta de algo», ese «de algo» no significa siempre intencionalidad, referencia a algo que aparece como distinto de la conciencia, como sucede cuando nos damos cuenta de los seres físicos que nos rodean, del término de nuestros deseos o de nuestras alegrías, del contenido de nuestras fantasías y de nuestros recuerdos. Además de darnos cuenta del término de nuestros deseos y alegrías nos damos cuenta del deseo y de la alegría mismos. Cuando me alegro, me alegro de algo distinto del alegrarme mismo; por ejemplo, del regreso de un ser querido; y «me doy cuenta» de ese algo al que se refiere mi alegría. Pero también me doy cuenta de la alegría misma. El deseo y la alegría no son otra cosa que un peculiar «darse cuenta». En este caso es el propio acto de conciencia el que se muestra, el que aparece o se hace transparente, y no algo otro que se le muestre enfrentado como su término. Se trata, pues, de un acto de conciencia que lo es de sí mismo, se trata de autoconciencia. También hay, pues, un darse cuenta del propio acto de conciencia, que, por lo demás, es condición para que advirtamos el objeto intencional como otro que la conciencia, como enfrentado a ella. En realidad todos los sentimientos, todos los estados afectivos son primariamente autoconciencia —alegría, tristeza, dolor, placer...—, aunque, además, se ofrecen ligados a objetos intencionales. Hay que entender, por tanto, por ese «algo» todo aquello que aparece o se manifiesta, todo aquello de lo que hay «darse cuenta», se trate del propio acto de conciencia o de sus términos intencionales.

En realidad, la expresión «de algo» es redundante en la caracterización de la conciencia como «darse cuenta» (pero no hay que ser avaros de las palabras cuando su función es guiarnos en una experiencia, más que definirla). Conciencia es «darse cuenta», y en ese darse cuenta se incluye que hay «algo» respecto de lo cual es un «darse cuenta». Si no hay algo de lo que haya darse cuenta, no hay «darse cuenta». Sin distinguir, pues, qué sea ese algo del que hay conciencia, del que hay darse cuenta, y siéndonos indiferente que se muestre como siendo el propio acto de conciencia o su término intencional, llamaremos a ese algo del que hay un darse cuenta, su objeto. El hecho de que la etimología de la palabra, y después su uso más frecuente —pero no único—, aluda sólo a lo enfrentado a la conciencia, puede deberse al hecho de que la conciencia humana es intencionalidad primaria, o su atención se orienta principalmente hacia el objeto intencional. Habitualmente no se presta atención a la autoconciencia misma. Y cuando se quiere concentrar la atención en ella, de ordinario es preciso que la conciencia vuelva sobre sí misma, que se la convierta en objeto intencional mediante un nuevo acto de conciencia, llamado conciencia refleja, que «objetiva» lo que antes era autoconciencia, que lo convierte en objeto intencional.



Ahora vamos a proceder en sentido inverso. Después de haber ampliado el significado de «objeto» respecto de su etimología, ahora vamos a restringirlo respecto de su uso más generalizado.

Cuando se dice, por ejemplo, «el objeto de nuestras investigaciones es la causa del cáncer», se da por supuesto que el cáncer tiene una causa (de acuerdo con la convicción de la causalidad universal), que en la realidad el cáncer viene precedido y hecho existir por una causa, que actualmente se ignora y se busca. Lo que aquí se llama objeto es algo que puede llegar a hacerse objeto de conciencia, pero que actualmente no lo es. Es más un objetivo que un objeto. Cuando se dice que el objeto de la facultad visiva son todos los colores del rojo al violeta y sus diversas combinaciones, no quiere decirse que todos ellos sean objetos actuales de conciencia. Cuando se dice que el objeto de la biología es la vida en todas sus formas, tampoco quiere decirse que se tenga una conciencia actual de todas ellas. En estos casos se hace referencia a todo lo que puede llegar a hacerse objeto, pero que en muchos casos no lo es todavía. En realidad, se está llamando objeto a lo que lo es de una facultad o capacidad. Pero nosotros estamos ahora considerando la conciencia, la actualidad de darse cuenta de algo, y por tanto objeto debe significar ahora lo que lo es de la conciencia actual, aquello respecto de lo cual hay un darse cuenta. Lo que en los ejemplos anteriores se llama objeto es la realidad misma tal como pueda ser en sí, porque se considera que nuestra conciencia se refiere a la realidad y que ésta puede siempre llegar a hacerse objeto. Si yo contemplo un paisaje, considero el paisaje real, tal como es en sí mismo, el objeto de mi contemplación. Sin embargo, en todos esos casos hay muchos rasgos reales que ignoro, de los que no me doy cuenta, que no están presentes en mi conciencia. En el primer ejemplo, la causa del cáncer es ignorada (así sucede por fuerza con el objeto en la investigación). En el último hay o puede haber miles de rasgos en el paisaje real que mi percepción no registra. Incluso podría darse el caso de que ésta fuera un fenómeno parcialmente subjetivo, que los rasgos de mi percepción —por ejemplo, el color, o las tonalidades que yo veo— no se diesen en el objeto real. Lo que yo percibo será ciertamente una simplificación de la realidad, y posiblemente una interpretación subjetiva y hasta una deformación. En el límite, pudiera darse el caso de que lo que yo percibo no exista con independencia, más allá de mi percepción, aunque a mí me aparece como siendo un más allá independiente, como siendo real. Lo único que pretendo decir es que podría no darse una equivalencia o una correspondencia perfecta entre la realidad tal como es en sí misma con independencia de mi conciencia, y lo que aparece a mi conciencia, aquello de lo que «me doy cuenta». Ni siquiera puede excluirse enteramente la posibilidad teórica de que no exista una realidad independiente de la conciencia. Llamaremos, pues, objeto —y a esto se dirijan las posibilidades planteadas—, no a la realidad de la que la conciencia se da cuenta, tal como pueda ser en sí misma, sino tal como aparece a la conciencia, tal como está

presente a ella o tal como hay sobre ella un «darse cuenta». Con esto no quiero decir que la conciencia no pueda alcanzar algo que la trascienda, que sea distinto de ella. Es lo que pretende el idealismo y constituye el llamado principio de inmanencia. Para mí ahora es una cuestión irrelevante. Pudiera ser que el objeto de la conciencia fuera inmanente o identificado con la conciencia misma. Pudiera ser que fuera trascendente o distinto de ella. En este segundo supuesto siempre cabría distinguir entre la realidad distinta de la conciencia tal como es en sí, en toda su concreción, y esa misma realidad tal como está ante ella. Sólo de esto segundo diremos que es su objeto. Habitualmente llamamos objetos a las cosas en su ser real, porque suponemos que a ellas se refiere nuestra capacidad de conocer y pueden en algún grado llegar a hacerse término de la intención de la conciencia. Nosotros llamaremos aquí objeto sólo a lo que está presente a la conciencia y constituye aquello de lo que se da cuenta, siéndonos indiferente si ese algo de lo que se da cuenta es realmente la conciencia misma (aunque no lo parezca, como sucede con todos los objetos intencionales, y eso los distingue de la autoconciencia) o algo distinto de ella.

La ampliación del significado de «objeto» respecto de su etimología y su restricción respecto de su uso más generalizado, que acabamos de proponer, no son arbitrarias ni contrarias al uso lingüístico. Vienen exigidas por el contexto en que la palabra «objeto» se utiliza aquí, que es el de la conciencia actual, el acto de darse cuenta de algo. Referirse a objeto en este contexto es referirse a todo y sólo aquello de lo que hay un «darse cuenta». Si a *todo*, también a la autoconciencia (ampliación). Si a *sólo*, no a la realidad tal como pueda ser en sí misma, si no se hace objeto; no a lo que puede llegar a hacerse objeto de conciencia sin serlo en la actualidad (restricción).

Al ampliar el significado de «objeto» respecto de su etimología a todo aquello de lo que hay un «darse cuenta», sea objeto intencional o autoconciencia, pudimos concluir que si no hay algo de lo que haya darse cuenta, no hay «darse cuenta»: si no hay objeto, no hay conciencia. Al restringir ahora el significado de «objeto» a lo presente a la conciencia, a lo que constituye aquello de lo que se da cuenta, sea esto realmente idéntico o distinto de la conciencia, podemos concluir que si no hay «darse cuenta», no hay algo de lo que haya que darse cuenta: si no hay conciencia, no hay objeto (aunque pueda haber ser, realidad). Conciencia y objeto son, pues, correlativos e inseparables.

Ahora estamos en condiciones de hacer la siguiente afirmación: La causalidad de la conciencia de que ésta es, por hipótesis, enteramente consciente (en el sentido definido) forma parte de su objeto. La hipótesis era: La conciencia es causa; su causalidad es consciente; enteramente, es decir, es consciente su influjo causal mismo (no sólo cree que hay tal influjo porque ve aparecer constantemente determinado fenómeno después del correspondiente acto de conciencia) y, por tanto, también su condición de causa y el efecto al que ese influjo causal se refiere (y no sólo cree que el fenómeno que

sigue constantemente al correspondiente acto de conciencia es efecto, y el acto de conciencia, causa). Se trata, pues, de un acto de conciencia que se autoconoce en su concreta realidad de causa de un efecto concreto. Su influjo causal y su efecto forman parte, pues, de su objeto.

Dicho, si se prefiere, con otras palabras: Todo aquello de que la conciencia es consciente es su objeto. Todo aquello que la conciencia alcanza «en tanto que conciencia» es su objeto. Negativamente: La conciencia sólo es consciente de su objeto; la conciencia «en tanto que conciencia» sólo puede alcanzar su objeto.

La hipótesis es que esa conciencia, «en tanto que conciencia», es causa, alcanza un efecto. Luego hay que concluir: El efecto de esa conciencia es su objeto. El efecto de esa conciencia no puede trascender su condición de objeto, pues, si lo hiciera, la conciencia ya no sería consciente de él, o, si se prefiere, ya no sería «enteramente» consciente de él.

Ciertamente, una conciencia puede ser causa de un efecto que no es su objeto. Pero en ese caso no es enteramente consciente de ese efecto, no es causa de ese efecto «en tanto que conciencia». En ese caso la condición de causa excedería la condición de conciencia. Eso es, repetimos, ciertamente posible, es incluso real (es el caso de la causalidad de nuestra conciencia, si es verdad que se da tal causalidad, como inevitablemente creemos, aunque no lo percibimos); pero no es el supuesto que estamos considerando.

Ya he dicho antes que dejo abierta la posibilidad de que el objeto de conciencia, presente siempre a ella, se identifique o se distinga de la conciencia, sea sólo inmanente o también trascendente la conciencia. La afirmación de que la conciencia, en tanto que conciencia, se limita a su objeto no supone, pues, aceptación del principio de inmanencia y del idealismo. Para mayor claridad convendría distinguir estos tres supuestos:

1. La conciencia sólo es consciente de su objeto.
2. El objeto que es de lo que sólo es consciente la conciencia se identifica con la conciencia, es sólo imanente. La realidad distinta de la conciencia, trascendente, no es en realidad objeto de conciencia.
3. El objeto que es de lo que sólo es consciente la conciencia y se identifica con la conciencia es lo único que existe. No hay un más allá trascendente la conciencia.
  1. Es tautológico, y por tanto necesariamente verdadero. Expresa sólo el significado dado a las palabras.
  3. Es metafísico en el sentido más fuerte, va más allá de las posibilidades de la conciencia, es inafirmable con fundamento. Es enteramente dogmático.
  2. Sería el único sentido discutible. He preferido no entrar en la discusión y dejar el problema abierto, en la convicción de que la tesis que voy a defender se mantiene sea cual fuere la respuesta que se dé a este problema.

Esa tesis se apoya exclusivamente en el supuesto 1.

A pesar de su evidencia, de su carácter tautológico, puede encontrar resistencias la afirmación de que la conciencia no puede alcanzar como enteramente consciente lo que trasciende su objeto (no decimos «lo que trasciende la conciencia», que sería el principio de inmanencia y que no goza de la misma evidencia). Parecen poder aducirse experiencias contrarias, como la del acto de querer. Es un acto de conciencia, una peculiar autoconciencia que tiene asociada la representación intencional de lo querido. Pero lo que se quiere en ese acto es la realidad de lo representado, que va más allá de su representación y de la autoconciencia del querer. La realidad de una cosa y su representación anticipada en la conciencia no son lo mismo. En cuanto conciencia, el querer va unido inseparablemente a la representación del efecto. Pero no a su realidad, hasta verla aparecer ante una nueva forma de conciencia. Si la representación de algo en la conciencia y su realidad coincidiesen, el querer se haría completamente inútil: ya existiría aquello que, en otro caso, se alcanzaría a través del querer. La conciencia que consiste en querer y la que consiste en complacerse en lo querido alcanzado no son la misma conciencia. El querer, que es conciencia, incluye sólo la representación de lo querido. Pero quiere su realidad. El querer, pues, va más allá de su objeto, se trasciende.

Abramos un paréntesis. ¿Supone esa afirmación una superación del principio de inmanencia? Sólo en cuanto supone una *conciencia realmente temporal*, para la que hay algo más que su propio presente; para la que hay dos formas distintas de objeto: la percepción y la representación. Esta conciencia se trasciende: reconoce que lo que ahora es sólo representación en la memoria fue antes percepción, y que lo que ahora es percepción fue antes representación anticipadora en la fantasía. Pero podría tratarse de un flujo de conciencia y nada fuera de ella. Habría lo que trasciende la conciencia actual; no por ello lo que trasciende toda forma de conciencia. Y ahora volvamos a lo que nos ocupaba.

Hay que conceder que en algún sentido la conciencia que quiere trasciende su objeto, alcanza lo que no es su objeto. Pero esto es más bien una confirmación que una refutación. Que alcanza lo que va más allá de su objeto quiere decir que ese más allá no es su objeto, que de él no hay conciencia, y que por tanto no alcanza ese más allá «en tanto que conciencia». Con otras palabras: Que lo alcanza en una causalidad que no percibe, de la que no es inmediata y directamente consciente. Que quiera la realidad y que incluya como conciencia sólo su representación tiene como condición de posibilidad que las representaciones remitan a la realidad al menos posible (por su origen, por su copresencia con las percepciones o por lo que fuera); lo que no las convierte en percepciones.

La objeción surge cuando se funden estas dos apreciaciones contradictorias: 1) El querer va más allá de su objeto. 2) El querer es enteramente consciente de su influjo causal.

En primer lugar, nos parece que el querer causa el movimiento de nuestro propio cuerpo. No vemos, no podemos ver inmediatamente la posible

identidad entre conciencia y materia. El acto de querer se percibe como siendo el propio acto de conciencia, es autoconciencia; el movimiento corporal, el cuerpo en todas sus manifestaciones se ofrece como distinto de la propia conciencia, como objeto intencional de la conciencia sensible. Prevemos el movimiento corporal en dependencia de nuestro querer, lo vemos surgir desde él, desde la conciencia. Además, podemos querer y, sin saber por qué, no ver producirse el efecto deseado.

En segundo lugar, tan habituados estamos a la conexión constante de nuestro querer con el movimiento de nuestro cuerpo, tan natural nos parece el surgimiento de ese movimiento dado el correspondiente querer, que nos parece percibir su influjo causal, nos parece ser enteramente conscientes de esa causalidad. Nos parece, pues, ser enteramente conscientes de una causalidad de conciencia en la que el efecto excede el objeto.

En tercer lugar, no concebimos que pueda darse una conciencia mayor de la que efectivamente tenemos en este caso. En lo que, como veremos, no nos equivocamos. Al referirnos a nuestra conciencia como no enteramente consciente de su causalidad no estamos sugiriendo que podría ser más consciente de lo que es.

En conclusión: Estos hechos no parecen contradecir nuestra afirmación más que si se supone al mismo tiempo que percibimos la causalidad de nuestra conciencia. Pero no la percibimos. Ninguna experiencia puede oponerse a la imposibilidad de que la conciencia alcance en cuanto conciencia lo que excede su objeto, porque esta imposibilidad se refiere a un supuesto —el de una conciencia enteramente consciente de su causalidad— del que no tenemos experiencia alguna ni —como veremos— podemos tenerla nunca.

Pero, si alguien niega esta última afirmación, ¿perdería valor para él lo que vamos diciendo? En ningún caso podría presentar una objeción coherente, pues, como se ha indicado, la objeción sólo surge de la fusión de dos apreciaciones contradictorias entre sí. Seguiría teniendo valor que la conciencia (en cuanto conciencia) no puede exceder su objeto, no puede alcanzar lo que trasciende su objeto. Nadie que haya definido «objeto» como se ha hecho aquí y que preste atención a lo que acabo de decir podrá negarlo. El que rechace la tesis de Hume de que no percibimos el influjo causal de nuestra conciencia se verá sumido en la perplejidad si, al mismo tiempo, actualiza la consideración anterior.

Para resumir lo dicho últimamente: La posibilidad de resistencia a la afirmación de que la conciencia en tanto que conciencia no puede exceder su objeto obedece a los siguientes factores: 1) Se considera el querer como causa del movimiento corporal. 2) Se advierte que ese movimiento corporal real trasciende el acto de querer así entendido y la representación que le acompaña. 3) Se supone que tenemos conciencia del influjo causal de ese querer sobre el movimiento corporal. 4) Se supone que ese querer, con la representación que le acompaña, no puede ser más consciente de lo que es (o, mejor:

no se ve que pueda darse una conciencia mayor). 2) y 4) son enteramente correctos. 1) Podría serlo, y en todo caso así aparece inicialmente; pero hay razones para pensar que es falso. 3) Es falso aun en el supuesto de que 1) sea verdadero; es falso respecto de la causalidad de cualquier acto de conciencia, como veremos en seguida.

Admitido que la conciencia en tanto que conciencia no puede exceder su objeto, la hipótesis de una conciencia enteramente consciente de su causalidad, o causa en tanto que conciencia, equivale, según nuestras últimas consideraciones, a la hipótesis de una conciencia cuyo efecto es su objeto. ¿Es esto posible? ¿Puede el objeto de una conciencia ser su efecto?

La aplicación de los conceptos de causa o de efecto al objeto respecto de la conciencia provoca un rechazo espontáneo. Estamos persuadidos de que la conciencia es efecto y es causa, pero no de su propio objeto. La causa de la conciencia es otra forma de conciencia, o bien un influjo físico que de ninguna manera es del objeto, sino de la realidad física material. Se considera que el objeto, en el sentido preciso antes definido, no está en esa realidad física que es la causa, sino que aparece sólo con la conciencia, en el efecto. La realidad que es su causa lo es en su ser físico, no en su ser representativo o de conciencia, no en su ser de objeto. Conciencia y materia, a las que corresponden, respectivamente, el ser objeto y el ser físico, aparecen como heterogéneas. En el supuesto de que la realidad visible —los seres materiales de nuestro entorno— sea la causa de nuestra visión, lo sería por su acción física en el órgano de la vista. El objeto visto, en el sentido preciso de objeto antes definido, comenzaría con la conciencia, sería parte de ella, sería efecto y no causa, y efecto de la realidad material, no de la conciencia. E igualmente el efecto de la conciencia será otra forma de conciencia posterior o una modificación de nuestro propio cuerpo o de los cuerpos que nos rodean, no el objeto de aquella primera conciencia, que estaba supuesto en la realidad misma de esa conciencia. En el fondo es la suposición que subyace al llamado principio de inmanencia: el objeto, en su ser de objeto, es la conciencia misma; conciencia y objeto son realmente idénticos. Supuesto que ha conducido a la convicción de que la realidad trascendente la conciencia no puede ser establecida y es objeto de duda teórica posible, por hiperbólica y extravagante que pueda resultar en la práctica.

Pero nosotros pretendemos aquí algo más que levantar sospechas contra la hipótesis de una conciencia cuyo efecto es su objeto.

Hemos dicho al hablar de la causalidad en general que causa y efecto no pueden identificarse sin contradicción, que algo no puede ser causa de sí mismo. Una contradicción semejante a la de una causa que se causara a sí misma se daría en una conciencia que causara su propio objeto, sin que esta afirmación signifique pronunciarse acerca de la posible identidad o distinción real del objeto respecto de la conciencia. En nuestra hipótesis, la causa es la conciencia enteramente consciente de su causalidad. La condición para

poder causar es que la conciencia sea. Pero no es sin objeto. Luego la condición para poder causar es que el objeto de la conciencia sea. La condición para poder ser causado es no ser. Luego para que algo puede ser efecto de una causa tiene que no ser. Pero el efecto de la conciencia causa que estamos considerando es su objeto. En cuanto objeto tendría que ser (como condición para que la causa sea). En cuanto efecto tendría que no ser. Tendría, pues, que ser y no ser a la vez.

Con otras palabras: Una conciencia enteramente consciente de su causalidad o que es causa en tanto que conciencia no puede causar más que su objeto, pues de algo que excediera su objeto no tendría conciencia ni, por tanto, podría ser causa consciente en tanto que conciencia. Pero su objeto existe ya como condición para que pueda darse tal conciencia, y por tanto para que pueda causar. Luego el objeto no puede ser causado. La conciencia no puede causar en tanto que conciencia, porque en tanto que conciencia no puede exceder su objeto, y su objeto es lo dado ya con ella. Exige como condición para poder causar conscientemente que sea ya aquello que debería causar.

Hume dijo que no tenemos conciencia del influjo causal de nuestra conciencia, y aportó en su favor pruebas que no han podido ser superadas. Yo afirmo además que tal conciencia es imposible, que entrañaría contradicción.

Pero ¿por qué no limitarse a la conciencia humana, o a la conciencia tal como tenemos de ella experiencia, y definir la conciencia en función de esa experiencia, en lugar de especular fuera de la experiencia con un concepto, el de una conciencia causa en tanto que conciencia o enteramente consciente de su causalidad, metafísico y posiblemente irreal? El interés de introducir la hipótesis metafísica es poder decidir si al menos es pensable, o, por el contrario, contradictoria, pues en este caso sabemos que no puede existir.

#### **4. Conciencia creadora**

¿Qué se deriva de esta imposibilidad, de esta contradicción? Nos referiremos ahora sólo a una de sus posibles consecuencias.

Hay un pretendido caso de una conciencia cuya causalidad sería enteramente consciente y, por tanto, imposible: la del Dios creador del teísmo.

Dios es creador del mundo. La creación es un modo eminente de causalidad que consiste en hacer existir algo en la totalidad de su ser, sin nada previo (a diferencia de la transformación, que hace existir sólo una nueva forma en una materia preexistente); pero es, al fin y al cabo, causalidad. El mundo es efecto de Dios.

Pero Dios es conciencia pura y perfecta. No es un ser material al que corresponda una conciencia imperfecta como la nuestra. Es espíritu puro, sin materia, y la actividad de ese espíritu es la forma suprema de conciencia, el pensamiento. Dios es, pues, pensamiento perfecto eternamente actual. Basta-

ría decir que es conciencia perfecta, con lo que se quiere significar que su ser no sólo es consciente, sino que no hay nada en El que escape a su conciencia.

Dios es, pues, enteramente consciente de su causalidad y de su efecto. Su efecto es su objeto. Lo que es contradictorio. Un Dios conciencia perfecta creador del mundo es una contradicción. Lo que basta para excluir la existencia del Dios del teísmo.

¿Hay alguna manera de escapar a esta conclusión?

No dentro del teísmo, o, para ser más explícito, del monoteísmo occidental. Para escapar a la contradicción habría que admitir alguno de estos supuestos:

1) No podemos hacer un uso metafísico de la noción de causa. Al depurarla de sus notas empíricas la noción se desvanece. (Repárese en que no es éste el caso de Kant, quien consideraba la noción de una causa primera divina como teóricamente pensable y prácticamente real.) Sería algo más que el rechazo de la consideración metafísica como infundada o incontrolable. Sería su rechazo como enteramente vacía, sin sentido. Yo no comparto esta actitud. Quien la sustente no podrá pensar a Dios como causa, porque no podrá pensar una causa metafísica. Si piensa en Dios, ese Dios no es causa. Pero si Dios no es causa no procedemos de El ni puede El hacer algo para satisfacer nuestras necesidades o nuestros anhelos. Nuestra vida no le debe nada: nada ha de serle restituído con ella. En realidad, no poder pensar a Dios como causa es tanto como no poder dar cauce o expresión racional a determinados sentimientos que están en la base de la actitud religiosa, renunciar a ella.

Si se admite que el concepto de causa depurado de sus condiciones empíricas sigue teniendo un significado, sólo cabría escapar a la contradicción aceptando alguno de los siguientes supuestos:

2) Existe Dios, pero no es causa del mundo. Coincide en parte con el supuesto 1). Sería tanto como decir que no hemos recibido de Dios nuestra vida, y que, por tanto, nada debemos restituir a ese Dios con ella.

Una forma particular de afirmar un Dios que no es causa del mundo sería identificarlo con el mundo. Es el supuesto panteísta. En realidad, en ese supuesto sólo el mundo existe. ¿Qué ganamos con llamarlo Dios, salvo ocultarnos su pérdida real y mantenernos en la ilusión de que el mundo es bueno? ¿Qué superación podríamos hallar de la inseguridad del mundo en un Dios que sería esa misma inseguridad?

Y si no es causa del mundo ni se identifica con el mundo, nada puede interesarnos ese Dios extranjero. No habría vía de acceso para alcanzarlo (pues sólo la causalidad puede llevarnos más allá de los objetos percibidos) ni podría significar algo para nuestra afectividad (nada habríamos recibido de él, nada podría hacer por nosotros).

3) Existe una causa del mundo, pero no es Dios. Sería tanto como decir que la causa del mundo pertenece al mundo, que no es trascendente, sino in-



manente al mundo. Es decir: Que sea cualquiera el estado en que consideremos el mundo, ese estado tiene una causa mundana.

4) Existe un Dios causa del mundo, pero no es enteramente consciente de su causalidad. Habría que decir que ese ser imperfecto no es Dios, que no puede serle atribuido el nombre de Dios. En cuanto imperfecto pertenecería a este mundo. Sería a lo sumo como nosotros los hombres. Estaríamos entregados al mundo y a sus leyes sin una instancia superior que nos consuele y nos salve.