

## LA DENSIDAD ONTOLÓGICA DE LO PSÍQUICO: EL SUBCONSCIENTE

Me gustaría dibujar en estas páginas un panorama fenomenológico de lo psíquico. Ni el ser físico con toda la riqueza y complejidad del mundo externo, ni el ser ideal con sus múltiples figuras, agotan lo real. La esfera del ser psíquico, de la conciencia, muestra un mundo peculiar, un mundo que no es exterior a mí, sino que es pura interioridad, que, en definitiva, soy yo misma.

Para obtener una geografía de lo psíquico creo que es imprescindible seguir al fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, y partir del presente de conciencia, de las vivencias presentes, del aparecer como tal, que forma la capa más “superficial” de la esfera psíquica. En ella se constituye el mundo externo e ideal, pero también se configura el propio yo. Las descripciones del joven Jean-Paul Sartre nos muestran que, sin necesidad de salir del presente, encontramos una multitud de objetos psíquicos: el amor sentido por tal persona, el rencor, la alegría, la ilusión ante futuros proyectos..., que no pertenecen al mundo, sino a la vida misma del yo. En el presente tenemos también lo que el último Husserl denomina los “hábitos trascendentales”. Tanto los hábitos que han ido arraigando en el sujeto, como lo que suele denominarse el “carácter”, constituyen una parte fundamental de la esfera psíquica.

Pero entender el presente exige acudir a su génesis, a la historia pasada del yo. Husserl mostró de modo magistral que la conciencia interna del tiempo nos abre intencionalmente al pasado: no sólo al pasado del mundo externo, sino también al pasado del yo, en el que se han ido formando algunos objetos psíquicos actuales y, sobre todo, los hábitos y el carácter del presente. Ahora bien, la descripción del mundo psíquico queda incompleta si no hacemos intervenir ese “inconsciente” del que ya hablaba Husserl, y que Max Scheler estudia de modo más explícito como “subconsciente”. Por supuesto, al ámbito subconsciente pertenecen todas las vivencias pasadas, la historia ya vivida por el sujeto. Pero, incluso en el mismo presente, parece claro que el conjunto de mis hábitos actuales, la

gama completa de mis actuales conocimientos, sentimientos, ilusiones... han de extenderse más allá de la esfera formada por lo estrictamente consciente; el presente no se agota en el aparecer atento o implícito, sino que también hay en él una parte subconsciente. (Al haber adoptado desde un comienzo una perspectiva fenomenológica, mi investigación podrá prescindir en este punto de una discusión directa con el psicoanálisis).

Pues bien, a la esfera psíquica así descrita podemos denominarla con el término “yo”. Al yo pertenecen las vivencias pasadas y presentes, los hábitos, los conocimientos, los sentimientos, el carácter... Pero dentro de lo psíquico encontramos también un punto de unidad central, en torno al que se articulan las distintas capas conscientes y subconscientes: se trata justamente del yo en sentido más técnico, del *ego* sin el *cogito*. Por mi parte, lo voy a denominar “proto-yo”, yo originario, porque así puedo reservar el término “yo” para el todo formado por el proto-yo y el resto de la esfera psíquica. Otros autores, por el contrario, prefieren hablar del “yo” como sujeto originario, y del “me” o el “mí mismo” como el todo que engloba las distintas capas psíquicas —y que tiene una clara dimensión social—.

Se trata, por tanto, en estas páginas de explorar la densidad ontológica del yo, de mí misma como sujeto psíquico. Al tratar acerca del yo, no me preocupa situarme desde el comienzo en el paradigma de la conciencia, porque, por supuesto, con ello no pretendo negar la importancia del cuerpo, la intersubjetividad, el lenguaje, la historia, la praxis, la finitud, etc. Éstos son problemas decisivos, cuya solución es la cuenta pendiente que tiene la filosofía actual. Creo, no obstante, que el único modo de poder saldar esta cuenta es justamente partir de una teoría suficiente acerca del sujeto. Expondré, por tanto, con un cierto detalle, cuáles son los niveles que deben ser diferenciados en el ser psíquico y, sólo una vez hecho esto, me referiré a los problemas propios de una ontología genética, en la que se trata de dar un marco ontológico que permita explicar la génesis del yo. Entonces podrá entenderse cómo el cuerpo, la intersubjetividad, la historia, el lenguaje... intervienen en dicha constitución temporal del yo.

Pero pasemos ya a la investigación concreta. En la esfera de lo psíquico, voy a proponer distinguir los siguientes niveles, que estudiaré en los sucesivos apartados de este trabajo:

1. Las vivencias. Vivencias atentas e implícitas.
2. Los objetos psíquicos. Los estados y las acciones.
3. Las potencias psíquicas. Los hábitos y el carácter.
4. El subconsciente (pasado y presente).
  - 4.a. El subconsciente pasado. Las vivencias, los objetos y las potencias pasados.

- 4.b. El subconsciente presente. Los objetos y las potencias que existen en un presente duradero.
5. El proto-yo.

## 1. LAS VIVENCIAS. VIVENCIAS ATENTAS E IMPLÍCITAS

El nivel más “superficial” de la conciencia es justamente el más inmediato, es el *cogitare*, el formado por las vivencias presentes. La ontología de las vivencias que llenan el presente es sencilla, pues su ser consiste en su aparecer. Como ha mostrado E. Husserl, la nota peculiar de la mayoría de las vivencias conscientes es la intencionalidad: el aparecer es aparecer de un objeto. Explorar la dirección intencional de las vivencias abre un inmenso campo de trabajo del que, sin embargo, no me voy a ocupar aquí. En estas páginas no me interesa mirar hacia la multiplicidad de objetos intencionales a los que apuntan las vivencias, sino, más bien, en dirección contraria: hacia el yo que vive dichos actos de conciencia. Se trata de buscar, más allá —o mejor, más acá— de las vivencias presentes, otros niveles de conciencia que también han de considerarse estrictamente subjetivos.

Antes de entrar en ello, hemos de empezar por distinguir dentro de las propias vivencias dos modos de conciencia: la atenta y la implícita. Conciencia, en principio, es conciencia atenta. Pero toda conciencia atenta va acompañada de un halo de *conciencia implícita*<sup>1</sup>. Disponemos, en este punto, de las magníficas descripciones de Husserl y, por tanto, me puedo limitar a hacer a continuación algunas observaciones que permitan entender por qué lo no atento merece seguir llamándose consciente.

Cuando estoy mirando la pantalla del ordenador en el que ahora escribo, los ruidos de fondo acaban pasando desapercibidos; son conscientes pero no atendidos. Tampoco atiendo a los objetos perceptivos que hay en ese momento en el despacho: la puerta, la alfombra, los libros..., sino que mi mirada se centra en la pantalla del ordenador. De repente, mi perro, que estaba tumbado a la puerta del despacho, se levanta y pega un fuerte ladrido. Entonces lo miro con atención. Antes también lo veía: estaba en el mismo sitio que está ahora y dicho lugar quedaba claramente dentro de mi campo visual. Pero mi atención estaba acaparada por la pantalla del ordenador, y lo captaba tan sólo implícitamente, como algo dado, pero no atendido. El problema es exponer teóricamente esta diferencia que se da con bastante claridad a nivel descriptivo, pues hay que justificar por qué lo

1 Es claro que esta distinción no se aplica sólo a las vivencias, sino también a los objetos y potencias.

no atendido se sigue llamando consciente. Sólo cuando el perro se mueve lo veo. ¿Por qué afirmar que previamente había también conciencia del perro?

Una primera razón es que lo no atendido, al pasar a darse de modo atento, se muestra como habiendo sido consciente en el momento anterior. Distingo el levantarse del perro del aparecer de un perro que saliera de repente de debajo del suelo, sin haber estado previamente tumbado a la puerta del despacho. En este último caso, me sorprendería profundamente al ver el perro, en el anterior no. Un segundo argumento es que si de hecho desaparece lo no atendido se modifica la capa atendida. Estoy leyendo en una habitación con mucho ruido de fondo que entra por una ventana que da a la calle. Estoy concentrada en la lectura y no atiendo a los ruidos, pero si alguien cierra la ventana y desaparecen, es claro que el fenómeno consciente se modifica. Esto no sucede si el cambio es meramente objetivo y no afecta para nada a mi conciencia: si alguien cierra la ventana de la casa de al lado, mi fenómeno consciente no sufre ninguna variación<sup>2</sup>.

En definitiva, la conciencia no se agota en el *cogito* atento, sino que hay también un *cogito* no atento o implícito. Pero lo que aquí comprobaremos, al profundizar en las capas de la subjetividad, es que hay otro tipo de ser, el subconsciente<sup>3</sup>, que sin ser conciencia atenta tampoco podrá entenderse como *cogito* implícito.

## 2. LOS OBJETOS PSÍQUICOS. LOS ESTADOS Y LAS ACCIONES

Las vivencias pueden dirigirse a cosas externas, pero en ellas pueden constituirse también unos objetos peculiares, que no pertenecen al mundo exterior, sino que forman parte de la realidad del sujeto. Se trata de lo que podemos denominar objetos psíquicos y creo que para estudiarlos resultan de utilidad las descripciones de Jean-Paul Sartre, que, en *La trascendencia del ego*<sup>4</sup>, propone distinguir los *estados* y las *acciones*.

2 Estos argumentos sobre la distinción entre las vivencias atentas y no atentas aparecen en mi libro *Fenomenología del ser espacial*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1999, pp. 263-7.

3 Se trata de lo que Husserl denomina "inconsciente": "el así denominado 'inconsciente', que no es una nada fenomenológica, sino él mismo un modo límite de la conciencia" (Husserliana XVII, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974, pp. 318-9). Pero la dificultad reside justamente en que Husserl sitúa este inconsciente en el ámbito de lo "implícito" (por ejemplo, Husserliana XI, *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926, M. Nijhoff, Den Haag, 1966, pp. 171 y 174).

4 *La transcendence de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Vrin, Paris, 1965.

## 2.A. LOS ESTADOS

El odio, el amor, la creencia en Dios, el deseo de fama, la alegría, la tristeza, la envidia... son ejemplos de estados. Poseen un ser que va más allá del mero aparecer presente de las vivencias; debido a esto, decimos que son trascendentes respecto a ellas y los consideramos objetos psíquicos. Su carácter trascendente está muy bien descrito por J.P. Sartre<sup>5</sup>, que muestra que el odio es un estado psíquico, que no se confunde con la vivencia actual de repulsión y cólera que experimento al ver a la persona odiada. En un estado de furia me puede parecer que odio a alguien, pero en realidad no es así:

“Es lo que puede verse cuando alguien después de haber dicho cuando está furioso: ‘te detesto’, rectifica y dice: ‘no es verdad, no te detesto, dije eso cuando estaba furioso’”<sup>6</sup>.

El odio no se agota entonces en la vivencia presente, pues su unidad implica, al menos, una multiplicidad posible de vivencias puntuales de repulsión, rechazo... Encontramos así un tipo de unidad superior al de la vivencia aislada del presente momentáneo. Pero, aunque los estados vayan más allá de las vivencias, si queremos clasificarlos podemos utilizar el esquema que E. Husserl propuso para las vivencias. Tenemos, en primer lugar, los estados *teóricos* (conocimientos, creencias...). En segundo lugar, los estados *afectivos* (amor, odio...) y, por último, los estados *apetitivos* (deseos, voliciones...).

Los estados presentan una trascendencia auténtica que, sin embargo, no es la trascendencia externa o física, con la que estamos más familiarizados, sino una trascendencia que es propiamente psíquica. La mayoría de las vivencias presentes (las que calificamos como intencionales) apuntan a una cosa física, pero lo que ahora nos interesa es que también se puede constituir en ellas un objeto psíquico. En la vivencia en la que veo a la persona odiada, aparece dicha persona como la odiada por mí (trascendencia física), y al mismo tiempo tiene lugar una referencia hacia el odio, como estado psíquico trascendente a la vivencia: mi vivencia lo es de odio, es una manifestación del odio. Si hacemos una analogía entre la captación de lo físico y de lo psíquico, podemos decir que al igual que la mesa del despacho es más que lo que de ella se manifiesta en mi visión actual, el odio es más que lo que de él muestra mi vivencia actual. Se trata, en los estados, de una referencia trascendente que va más allá de la vivencia, aunque no por ello sale del ámbito de lo psíquico, para introducirse en el mundo físico exterior al sujeto. Desde luego, la trascendencia de los estados resulta bastante más difícil de descubrir que

5 *Op. cit.*, pp. 45-51.

6 *Op. cit.*, p.48.

la de las cosas externas, porque habitualmente no atendemos a ellos. Debido a la naturaleza intencional de la conciencia, la atención suele estar centrada en los objetos que forman el mundo externo. En realidad, para que el estado psíquico sea captado de modo atento, es necesario que se produzca un cambio atencional: he de preocuparme por la esfera interior de la conciencia, en lugar de dejarme absorber por el mundo exterior.

¿Cuál es la relación de los estados con las vivencias? Sartre propone que su relación es de *emanación*. Del estado de odio emana la vivencia actual de repulsión por tal persona; de mi conocimiento del idioma alemán, la vivencia que ahora tengo del significado de tal palabra alemana. Habría que matizar, sin embargo, que esta relación no se puede aplicar en un plano genético, pues aquí se tiene, más bien, la relación contraria: son las vivencias las que dan lugar al estado<sup>7</sup>. En cualquier caso, creo que debemos utilizar un término más neutral para describir la relación entre la vivencia y el estado, y afirmar que la vivencia es *manifestación* del estado; la vivencia apunta al estado correspondiente y así lo manifiesta.

Mientras que las vivencias se dan de modo totalmente apodictico, debido a que su ser se agota en su aparecer, hemos de sostener que en el nivel de los estados ya es posible el error. Tal como mostró Husserl, la vivencia se puede dar de modo totalmente adecuado en percepción interna, pero para lograr la adecuación y con ella la apodicticidad, he de limitarme a describirla sin ir más allá de ella. Ahora bien, ¿qué sucede con los estados? Al percibir la vivencia no en sí misma, sino como manifestación de un estado, es claro que la percepción interna va más allá de la vivencia: deja entonces de ser adecuada y cabe el error. Esta vivencia me parece manifestación del amor, mas puede que no lo sea, que en realidad en mí no haya el estado psíquico que denominamos amor. El amor va más allá de la vivencia y su ser trascendente implica otras vivencias ulteriores, como, por ejemplo, nuevas vivencias de interés por la otra persona en su totalidad, futuros actos de perdón... Si estos actos psíquicos no fueran posibles, si estuvieran excluidos de mi vida psíquica, podemos concluir que lo que ahora experimento no es manifestación del amor, es decir, que, en realidad, no estoy enamorada, aunque así me lo parezca. Recordemos el ejemplo que proponía Sartre: en un estado de furia me puede parecer que odio a alguien, pero de hecho mi conciencia no alberga ningún sentimiento de odio. En esta posibilidad de percepción interna falaz han insistido J. P. Sartre (en *La trascendencia del ego*) o M. Scheler (en *Los ídolos del autoconocimiento*), que creen oponerse así a Husserl. Pero, en realidad, como acabo

7 La génesis de los estados, y sobre todo de los hábitos y el carácter, muestra que se trata de objetos o potencias presentes que, sin embargo, incluyen el pasado (aunque éste no se da "como pasado").

de indicar, Husserl no identifica percepción interna y adecuada, y, por tanto, aceptaría la existencia de percepción interna no apodíctica.

## 2.B. LAS ACCIONES

Frente al ser estático de los estados psíquicos, encontramos el devenir de las acciones. De nuevo, la acción no se agota en la vivencia actual que la manifiesta, y la prueba es que una misma vivencia actual puede pertenecer a varias acciones. Para entender este argumento, mejor que limitarnos al texto de Sartre, que no es aquí muy explícito, podemos echar mano de un ejemplo que propone el filósofo actual John Searle (aunque él lo utiliza para un fin algo distinto):

“Por ejemplo, uno y el mismo conjunto de movimientos corporales humanos podría constituir una danza o la realización de señales o el hacer ejercicio o el probar los propios músculos o nada de lo anterior”<sup>8</sup>.

No es fácil precisar con rigor lo que son las acciones. Propongo entenderlas como “sucesos”, de modo que podamos incluir en ellas no sólo las acciones voluntarias, que proceden del querer, sino también las *acciones pasivas*, las acciones *involuntarias* que se imponen al yo, que le sobrevienen al sujeto sin su intervención (por ejemplo, el sentir envidia o el percibir). Además, hemos de distinguir dos tipos de acciones: las *acciones psíquicas*, que son las que no van más allá del ámbito inmanente de la conciencia, y las *acciones conductuales* (o físicas), en las que ya interviene el cuerpo.

Las acciones psíquicas son, por ejemplo, el dudar, razonar, meditar, enamorarse, deducir, atender... En ellas podemos adquirir ciertos estados psíquicos: la acción de razonar nos pone en un determinado estado cognoscitivo. Pero éste es el momento de precisar que, en realidad, las vivencias consideradas en el apartado anterior son acciones, si bien *acciones puntuales* (no acciones como objetos psíquicos). Las acciones psíquicas se pueden clasificar, entonces, al igual que las vivencias, en teóricas (como razonar), afectivas (como enamorarse) y apetitivas (como desear).

Por su parte, las acciones conductuales pueden ser *acciones corporales*, que se limitan al movimiento del cuerpo, como bailar, andar... o *acciones externas*, cuyo fin no es el mero movimiento corporal, sino una modificación del mundo externo, como limpiar la casa o envolver un regalo... Es necesario indicar que para

<sup>8</sup> Minds, *Brains and Science. The 1984 Reith Lectures*. Trad. cast. *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 66.

considerar las acciones físicas como pertenecientes al ámbito de lo psíquico del que aquí estamos hablando, hemos de limitarnos a su aspecto vivido. Andar, por ejemplo, no haría referencia al desplazamiento físico de mi cuerpo a través del espacio objetivo, sino a la experiencia de sentir el cuerpo por dentro que se produce durante dicho desplazamiento. A la acción de limpiar la casa pertenecerían tan sólo mis vivencias subjetivas, dirigidas al fin que consiste en que la casa quede limpia.

### 3. LAS POTENCIAS PSÍQUICAS. LOS HÁBITOS Y EL CARÁCTER

Si el primer nivel de trascendencia psíquica que distingue Sartre, en *La trascendencia del ego*, es el de los estados y acciones, el segundo es el de las *cualidades*. Este término quizás no resulta muy expresivo, pues con él pretende referirse Sartre a las *disposiciones* psíquicas. Por mi parte, prefiero no emplear tampoco este último vocablo y hablaré, más bien, de *potencias* psíquicas, para evitar justamente que éstas se entiendan en el sentido clásico de disposiciones, es decir, como meros supuestos ontológicos utilizados para explicar las acciones; acciones que serían, por lo tanto, las únicas dadas de modo directo y fenoménico, quedando las disposiciones en un plano hipotético e inaccesible a la descripción fenomenológica.

La relación de la potencia con el objeto psíquico es de *actualización*. Recordamos que la vivencia era manifestación del estado o de la acción —en la que, a su vez, se pueden adquirir los estados—. Pues bien, ahora añadimos que las acciones (incluidas las vivencias como acciones puntuales) son actualizaciones de las potencias psíquicas. Sartre muestra que la diferencia entre los objetos psíquicos y las potencias es que los primeros están en acto, aunque de ellos no emane la vivencia presente que les corresponde: estoy enamorada, a pesar de que ahora no piense en la persona que es objeto de mi amor; estoy decorando mi casa, pero en este día festivo, en el que no puedo comprar ningún mueble, me distraigo viendo una película en el cine. En cambio, la cualidad está en potencia mientras no se produzca el estado que la actualiza: mi ser enamoradiza es una potencia, que sólo adquiere actualidad cuando de hecho me enamoro.

El “ser potencia” hemos de entenderlo, con Sartre, como un *modo de existencia*; y decir que es un modo de existencia significa que para una potencia *no tiene sentido* el ser en acto. En acto sólo pueden ser los estados o las acciones (y, por supuesto, las vivencias), pero no las potencias:



“La potencialidad no es la simple posibilidad: ella se presenta como algo que existe realmente, pero cuyo modo de existencia es el ser en potencia”<sup>9</sup>.

Dentro de las potencias psíquicas, propongo distinguir los hábitos y el carácter. El *carácter* es la unidad de los hábitos de una persona. José Luis Aranguren lo define como la “estructuración unitaria y concreta de los hábitos de cada persona”<sup>10</sup>. Los *hábitos* son disposiciones a realizar determinadas acciones. Los podemos clasificar, al igual que las acciones, en hábitos psíquicos y conductuales<sup>11</sup>. Los *hábitos psíquicos* son la disposición a realizar (pasiva o activamente) ciertas acciones psíquicas, y, a su vez, se dividen en cognoscitivos, afectivos y apetitivos, según el tipo de acción psíquica en la que se actualicen. Los hábitos cognoscitivos, como disposición a acciones cognoscitivas, son, por ejemplo, el tener buena capacidad matemática o lingüística, mala visión mecánica... Entre los hábitos afectivos, que se actualizan en acciones afectivas, se cuentan el ser alegre (disposición a alegrarse con frecuencia), el ser enamorado (disposición a enamorarse con facilidad)... En tercer lugar, habría hábitos apetitivos, en los que se actualizan vivencias de tipo apetitivo: el ser impulsivo, nervioso... Por su parte, los *hábitos conductuales* pueden ser meramente corporales o de acción externa. Los primeros son los que el cuerpo adquiere gracias a la práctica repetida. Pensemos en el hábito del virtuoso del violín, en el del buen nadador o en los hábitos más elementales que consisten en saber andar o mover con precisión las manos para coger objetos. Los hábitos de acción externa son los que se actualizan en acciones orientadas a modificar el mundo externo: la valentía lleva a realizar acciones valientes, la solidaridad a ayudar a otras personas.

Al estudiar las potencias psíquicas, es fundamental tener en cuenta la siguiente tesis de Scheler: las potencias, en tanto que tales potencias, pueden ser vividas en sentido estricto, es decir, hay *la vivencia del poder*. Debemos sostener el carácter vivido de las potencias, tanto frente a Sartre, que las considera como trascendencias constituidas, como frente a la filosofía clásica, en la que serían supuestos metafísicos para explicar la acción. Por ello las potencias no son meras “disposiciones”: las disposiciones las supongo, no las puedo vivir. Si entiendo las potencias psíquicas como disposiciones, las convierto, como señala Scheler, en la unión de varios fenómenos que, en realidad, son algo muy distinto de la vivencia del poder. Estos fenómenos serían la representación de algo que hay que hacer, más el recuerdo de que ya hemos realizado otra vez ese contenido, más la esperanza

9 *La transcendence de l'ego*, pp. 53-4.

10 Aranguren, J.L., *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 133.

11 Los hábitos y el carácter pueden ser innatos o adquiridos (entre los adquiridos se incluyen las virtudes —hábitos buenos— y los vicios —hábitos malos—), pero de esta cuestión no puedo hablar aquí.

de que, si se diera el caso, habríamos de ejecutar lo mismo de nuevo. Pero leamos al propio Scheler, que se expresa así en su *Ética*:

“Este poder, como acto de vivencia en el que nos pueden ser dados los contenidos de la apetición de modo originario en un ‘yo puedo algo’, se distingue enteramente de la mera conciencia del poder. En él nos es dado inmediatamente cualquier contenido como sometido al poderío de nuestra voluntad. Se ha intentado con frecuencia reducir este ‘poder’ a la conjunción de una representación de algo que hay que hacer o producir, más el recuerdo de que ya hemos realizado otra vez ese contenido, más la esperanza, que se une a esto, de que, si se diera el caso, habríamos de realizar lo mismo de nuevo. Esto es, se considera que, para saber si ‘puedo’ hacer algo, debo recordar alguna de las acciones ya realizadas o reproducir los impulsos anteriores semejantes, y así el ‘poder’ no significa otra cosa que la esperanza de que haré nuevamente, dado el caso, lo que ya hice una vez. Esta disolución intelectualista del ‘poder’ descansa, no obstante, sobre un completo error. Esperamos, que, dado el caso, haremos algo a causa de que tenemos la conciencia inmediata de ‘poder ese algo’. Mas el poder no consiste en la combinación precedente. Según esto, es evidente que el ‘poder’ mismo como fenómeno es totalmente diferente de toda mera existencia de disposiciones y ‘facultades’ de hacer o producir algo”<sup>12</sup>.

#### 4. EL SUBCONSCIENTE (PASADO Y PRESENTE)

Tomar en serio lo psíquico implica aceptar el subconsciente, pues si lo psíquico se identifica con lo consciente queda drásticamente reducido. Creo que Scheler tiene razón cuando afirma que al negar el subconsciente caemos en un *epifenomenalismo*, en el que lo psíquico se convierte en un mero epifenómeno de la realidad física (del cuerpo). En efecto, afirmar que las vivencias pasadas desaparecen totalmente de la conciencia y que sólo quedan del pasado algunas disposiciones fisiológicas lleva finalmente a una teoría epifenomenalista, que quita todo su valor a lo psíquico, pues confunde la psicología con la fisiología; con una “fisiología del sentido interno”<sup>13</sup>, en los términos de Scheler. Frente al epifenomenalismo,

12 *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Gesammelte Werke, Band 2, sechste, durchgesehene Auflage, Francke Verlag, Bern und München, 1980, p. 239. Sobre esto ver también p. 50 y p. 144. Existe una reciente traducción castellana de esta obra: Ética, Caparrós, Madrid, 2001. Pero, en las citas del presente trabajo, he modificado esta traducción siempre que lo he considerado conveniente.*

13 Op. cit., p. 416.

Scheler defiende la irreductibilidad de lo psíquico y para ello propone la idea del subconsciente: las vivencias quedan en el yo y forman la esfera de lo subconsciente.

Por mi parte, voy a diferenciar, en las páginas que siguen, dos tipos de subconsciente. Un primer tipo es el que está formado por lo psíquico pasado. Por tanto, de acuerdo con lo que hemos expuesto en secciones anteriores, estará integrado por las vivencias pasadas, los objetos (estados y acciones) pasados y las potencias (hábitos y carácter) pasadas. Un segundo tipo es el subconsciente presente, en el que están incluidos los objetos y las potencias (pero, claro, no las vivencias) que no se han convertido aún en pasados, es decir, que siguen perteneciendo al presente, pero que no son vividos de modo consciente (atenta o implícitamente).

#### 4.A. EL SUBCONSCIENTE PASADO

Al subconsciente pasado pertenecen tanto las vivencias pasadas, como las potencias y objetos pasados, pero para facilitar la exposición, me voy a centrar en el tratamiento de las vivencias pasadas, pues Scheler se refiere principalmente a ellas.

En primer lugar, hemos de mostrar que las vivencias pasadas no son “conscientes” al igual que las vivencias ahora presentes (pues si lo fueran, no habría ninguna necesidad de hablar del subconsciente). Es claro que no son conscientes en el sentido de las vivencias atentas, pero el problema reside en justificar que tampoco se dan de modo implícito. No basta un cambio de atención, como el considerado en el primer apartado de este trabajo, para que lo subconsciente pase al nivel de la conciencia. El rayo de la atención, por mucho que profundice en la vivencia presente, no es capaz de descubrir en ella ninguna de las vivencias que la han precedido. Aunque ponga todo mi interés en atender, por ejemplo, al campo visual que ahora experimento, no lograré dar con aquel campo visual pasado en el que aparecía el rostro de un amigo al que no he vuelto a ver hace años.

Pero el que las vivencias pasadas carezcan del ser consciente propio de las vivencias presentes (atentas o implícitas) no significa que no sean nada o que deban entenderse como meras disposiciones fisiológicas o psicológicas. Después de lo consciente no pasamos directamente a la nada o bien al ámbito de las disposiciones, sino que topamos con lo subconsciente. Scheler propone un ejemplo, en el que hace una analogía entre la donación del yo con sus capas subconscientes y la donación del mundo externo. A pesar de que muchas de las partes del mundo externo no se dan en la vivencia presente, esto no impide que las consideremos como existentes: el sol existe, aunque yo no lo vea. Pues bien, igualmente las capas subconscientes del yo existen, aunque yo no las viva en presente:

“El epifenomenalismo confunde, por tanto, la ‘Fisiología del sentido interno’ con la Psicología misma. Pues la afirmación de que mi vivencia del yo pasada no es ni existe en absoluto es tan absurda como la afirmación de que el sol del entorno no está ahí, porque yo no lo veo”<sup>14</sup>.

Recordemos que esta misma analogía fue utilizada por Henri Bergson, en *Materia y memoria*, para impedir que el pasado se convierta en un mero no ser:

“Pero devolved a la conciencia su verdadero papel: no habrá ya más razón para decir que el pasado una vez percibido desaparece que para suponer que los objetos materiales dejan de existir cuando yo dejo de percibirlos”<sup>15</sup>.

La teoría de Scheler atribuye al cuerpo la función de seleccionar la vivencia presente y relegar el resto al subconsciente. Defiende entonces la existencia de un “sentido interno”, que es el que nos permite convertir lo psíquico en consciente. Al igual que el cuerpo dispone de unos sentidos externos, mediante los que se nos dan las distintas partes del mundo externo, este mismo cuerpo funciona también al modo de un sentido interno, que nos permite acceder al mundo psíquico, a través de una percepción interna. Debido a esta teoría, Scheler identifica la donación consciente de las vivencias con la percepción interna (que, por tanto, no tiene nada que ver con una captación reflexiva de las vivencias): lo consciente no es todo lo psíquico, sino sólo la parte de lo psíquico captada gracias al cuerpo, en un acto de percepción, no externa, pero sí interna. En consecuencia, para convertir lo subconsciente en consciente, para que lo subconsciente se haga objeto de percepción interna, se necesita una condición especial: ha de producirse un cambio en el cuerpo. Pero leamos ya directamente los textos de Scheler:

“No entiendo por esfera ‘subconsciente’ de la percepción interna lo no observado, ni lo no notado, etc., sino todo aquello que, al ser puesto, suprimido o variado, produce en el correspondiente estado total de lo percibido internamente una ‘variación’ en determinada dirección, sin que con anterioridad hubiera sido dado separadamente (incluso en una actitud de máxima observación)”<sup>16</sup>.

“Todos los contenidos en la esfera de la intuición interna se convierten en todos los grados de claridad y precisión también en contenidos de la percepción real, tan sólo hasta tanto y en la medida en que su ser o no ser, su ser así o de otra manera, traiga consigo cualesquiera variaciones del cuerpo. Este hecho lo caracterizo del modo siguiente: toda percepción interna se realiza mediante un ‘sentido interno’, en virtud del cual todo contenido de una

14 *Op. cit.*, pp. 416-7.

15 *Matière et mémoire*, en *Oeuvres. Édition du centenaire*, P.U.F., Paris, 41984, p. 284.

16 *Op. cit.*, p. 391 (nota).

posible percepción interna que no traiga consigo una variación del cuerpo queda en la esfera de lo 'subconsciente'"<sup>17</sup>.

¿Qué variaciones en el cuerpo son necesarias para que la vivencia pase a ser consciente? En su *Ética*, Scheler afirma que para que las vivencias pasadas se conviertan en objeto de percepción interna lo que se requiere es "una excitación orgánica parecida a la que ocurrió cuando fueron vividas"<sup>18</sup>. Pero, en *Esencia y formas de la simpatía*, encontramos una respuesta más precisa: las variaciones en el cuerpo han de entenderse como cambios en el sistema nervioso (incluido el cerebro). Son las modificaciones del sistema nervioso las responsables de que lo subconsciente pase a la esfera consciente. Con esta teoría Scheler se opone explícitamente al epifenomenalismo. El supuesto paralelismo con primacía física, en el que todo lo psíquico ha de entenderse como el resultado de una actividad del sistema nervioso, se limita a la *manifestación de lo psíquico*, es decir, a su *donación consciente*. La manifestación de lo psíquico exige cambios corporales, pero lo decisivo es que esa dependencia de lo físico se limita a la manifestación. Lo psíquico como tal, considerado en su esencia y, más aún, en su existencia, no depende en ningún sentido de lo corporal. Recordemos de nuevo la analogía con el mundo físico. Al igual que el cuerpo, con su cerebro y su sistema nervioso, no determina ni la esencia ni la existencia del mundo, sino sólo qué partes de él son percibidas, tampoco determina la esencia y la existencia de lo psíquico, sino sólo qué partes de lo psíquico son percibidas en el presente:

"Es decir, el cerebro y el sistema nervioso y todos los procesos que tienen lugar en él es sólo determinante para la percepción, no para la producción y el contenido de los procesos anímicos. La función del sistema nervioso no es 'esencialmente' distinta para lo físico que para lo psíquico. Es condición de la percepción de su ser así, no de su ser así mismo —ni menos aún de su existencia—. Al igual que para la existencia y características de la luna y del sol no hay procesos determinados corporalmente, sin los cuales no podrían existir estos cuerpos, sino que sólo los hay para el modo y manera como nos son dados (como este círculo de luz en el cielo nocturno), tampoco hay, para la existencia y propiedades de un proceso anímico, condiciones unívocas en el sistema nervioso; sólo hay condiciones unívocas para el modo de darse en la percepción interna. Es decir, el cuerpo es, en sus 'variaciones', sólo la condición para las caras, los 'aspectos', que nuestro vivir toma para el sentido interno, pero nunca para ese vivir mismo"<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 410.

<sup>18</sup> *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 415.

<sup>19</sup> *Wesen und Formen der Sympathie*, *Gesammelte Werke*, Band 7, 6., durchgesehene Auflage von "Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle", Francke Verlag, Bern und München, 1973, p. 248.

Vayamos ya al centro de la cuestión: ¿se puede justificar la existencia del subconsciente? Scheler, desde luego, cree que sí, y el principal argumento que ofrece al respecto es el siguiente: se trata de realizar un experimento mental en el que pensamos la posibilidad de que las vivencias pasadas se modifiquen, es decir, suponemos que el pasado ha sido distinto de como de hecho ha sido y que, por tanto, las vivencias pasadas sufren una alteración. Parece, entonces, claro que, al modificarse las vivencias pasadas, cambiaría también la “vivencia total” del presente, y esto muestra que las vivencias pasadas siguen poseyendo un ser psíquico, aunque sea subconsciente, pues, en caso contrario, su modificación no podría alterar la vivencia presente. Si hace algunos meses se produjo el nacimiento de mi primer hijo, afirmar que la vivencia del nacimiento de mi hijo pertenece ahora al subconsciente, significa, entonces, lo siguiente: si suponemos por un momento que yo no he experimentado el nacimiento de mi hijo, resultaría que la vivencia total de mi presente sería necesariamente distinta de como ahora es. Pero podemos leer directamente las formulaciones del argumento que elabora Scheler:

“Las vivencias pasadas no han cesado de existir ni de operar: existen en el yo y ‘en’ el yo —y la eliminación de una de estas vivencias también variaría por principio de algún modo la vivencia total (*Total-Erlebnis*) presente”<sup>20</sup>.

“Si se pregunta, por tanto, ¿hasta qué punto las vivencias pasadas ‘son’?, habré de decir: ‘son’ en mi yo (...) No están pues en un místico espacio del pasado, como sombras exangües que a veces llaman a mi presente para beber en él la sangre de mi vida. Pero tampoco puede decirse que no existen como vivencias, sino únicamente como ‘disposiciones’ de un alma o como disposiciones del cuerpo. (...) La vivencia pasada se halla presente ‘en’ el yo mismo y está dada también en la intuición interna, en tanto que ‘operante’, en tanto que cualquier variación de una de esas vivencias variaría el correspondiente contenido total (*Totalgehalt*) de esa intuición en una dirección determinada. Me ‘hablan’ desde todos los puntos de mi vida y ‘motivan’ cada una de mis vivencias más lejanas con una influencia unitariamente vivida. Mas no por ello están presentes, con su peculiar contenido positivo, a la percepción interna, condicionada sensiblemente (...)”<sup>21</sup>.

Por mi parte, creo que para que la tesis de Scheler sea válida hay que introducir algunos matices de importancia. En primer lugar, consideremos el alcance del subconsciente. Scheler parece querer afirmar que *toda* vivencia pasada forma parte del subconsciente. Estaría así de acuerdo con Bergson, que, al referirse a lo que denomina la primera forma de memoria (la memoria en sentido estricto), sostiene que “ella no descuidará ningún detalle; dejará a cada hecho, a cada gesto, su

20 *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 415.

21 *Op. cit.*, p. 416.

lugar y su fecha”<sup>22</sup>. Pero, frente a esto, parece, más bien, que la finitud fáctica pone límites al subconsciente: el olvido definitivo de ciertas partes del pasado es un dato que no puede ignorarse<sup>23</sup>. Hemos de reconocer la existencia de vivencias que al convertirse en pasado pierden definitivamente todo su ser. Por ejemplo, el acto de haber visto a tal desconocido en tal vagón del tren una de las mañanas que he ido a trabajar no parece tener la suficiente entidad psicológica para pasar al subconsciente y es que, aunque no hubiera visto a dicho desconocido o en lugar de verle a él hubiera visto a otra persona, mi “vivencia total” del presente sería exactamente la misma<sup>24</sup>.

En definitiva, podemos encontrar ciertas vivencias pasadas para las cuales no funciona el argumento de Scheler. Pero, desde luego, esto no mostraría la inexistencia del subconsciente, sino tan sólo que esas vivencias en concreto no pertenecen a él (quizás porque su ser presente carecía de todo interés para la formación y la posterior actuación libre del yo maduro).

En segundo lugar, la vivencia actual que cambia si se modifica la pasada no tiene que ser necesariamente la “vivencia total” que ahora *de hecho* experimento. Efectivamente, volvamos a preguntar por la pertenencia al subconsciente de la vivencia de tener un hijo o, para lograr un ejemplo más plástico, consideremos, en el caso de la mujer, la peculiar experiencia del parto. Y supongamos que la vivencia total que ahora *de hecho* experimento consiste en demostrar un teorema matemático. Parece claro entonces que este presente no se alteraría aunque desapareciera de mi pasado la vivencia del parto.

Para reformular de modo más correcto el argumento de Scheler, creo que podemos utilizar un método semejante al de la *variación eidética* propuesto por E. Husserl. Hay que afirmar que es suficiente con encontrar una única vivencia presente que variaría al cambiar la pasada, porque si la vivencia pasada no fuera nada, es claro que su desaparición no podría afectar a *ninguna* vivencia actual. En definitiva, con que *una posible vivencia* varíe, habremos mostrado el ser sub-

22 *Matière et mémoire*, p. 227.

23 En esta línea, Jean-Louis Chrétien, en *L'inoubliable et l'inespéré* (Desclée de Brouwer, Paris, 2000), considera a Bergson como un representante de las filosofías del “nada se pierde” y, frente a ellas, propone un discurso en el que se reconozca una forma esencial de la pérdida, que es el olvido. Pero creo que J.-L. Chrétien está hablando, no tanto de límites al recuerdo, sino a la propia conciencia: del pasado inmemorial del hombre no hay recuerdo, porque tampoco ha habido conciencia. Es un pasado más anciano que todo recuerdo, debido a que es siempre ya pasado, a que es un pasado que no ha sido nunca presente. Se trata “de un primer olvido, de un olvido fundador de nuestra vida, de un olvido solidario de la encarnación y del nacimiento” (*op. cit.*, p. 33). La conciencia sólo puede vivirse como ya encarnada, no puede asistir a su propia encarnación, a su propio origen (tampoco a su muerte), porque para ello tendría que acceder a lo previo a ella, es decir, tendría que ser ya antes de empezar a ser.

consciente de la pasada. Puedo entonces ir considerando vivencias hasta encontrar la más apropiada para poner de manifiesto los contenidos del subconsciente. A fin de mostrar, por ejemplo, el carácter subconsciente de la experiencia del parto, serviría como vivencia presente el pasar por la zona de maternidad de un hospital, al ir a visitar a un familiar enfermo. Es palmario que este suceso se vive de modo muy distinto, según se haya tenido o no previamente la experiencia del parto.

El subconsciente que modifica no sólo algún presente, sino absolutamente todos los presentes, se corresponde con aquello que Dietrich von Hildebrand denomina el saber sobre-actual<sup>25</sup>. D. von Hildebrand califica de sobre-actuales aquellos saberes que, aunque no se viven de modo consciente, constituyen un trasfondo continuo de todas nuestras experiencias actuales. Ahora bien, como muestra este autor de un modo descriptivamente certero, el saber sobre-actual incluye sólo lo “importante”: lo que tiene una significación metafísica decisiva, lo referido a las cuestiones más existenciales y fundamentales, lo dotado de alto valor, los hechos que tienen un valor estructural en el armazón exterior de nuestra vida, etc. (Los ejemplos que pone von Hildebrand de saber sobre-actual son las convicciones religiosas, el conocimiento de la existencia y personalidad de seres queridos, el saber que voy a morir, el conocimiento del barrio en el que vivo... Pero, como veremos más adelante, estos ejemplos hay que ubicarlos en el subconsciente presente.) Entonces, si aceptamos la tesis que he defendido más arriba según la cual, el subconsciente ha de modificar alguno de mis presentes y no todos, hemos de afirmar que en el subconsciente hay bastante más fenómenos que los sobre-actuales: ellos no afectan quizás al presente concreto que ahora vivo, pero podrían cambiar otro presente y, por tanto, pertenecen al ámbito de lo subconsciente. En el ejemplo considerado antes, la vivencia del parto no es sobre-actual, aunque sí lo sea, desde luego, el saber que se tiene un hijo de corta edad (que, de nuevo, pertenece al subconsciente presente).

Tras esta matización de la tesis de Scheler, voy a proponer utilizar un segundo argumento que permita mostrar la existencia del subconsciente. Si las vivencias actuaran sobre el yo, lo transformarían y tras esto desaparecerían, el ser psíquico sería exactamente igual que el físico —e igualmente carente de libertad—. En efecto, la vivencia, en tanto que ser psíquico, actuaría sobre otros seres psíquicos y después desaparecería por completo (en consecuencia, no podría volver a actuar). Entonces las vivencias pasadas determinarían “causalmente” las vivencias ulteriores, de tal forma que lo que soy ahora sería el producto final de esa determinación

24 Las primeras etapas de la vida consciente: embrionarias, nacimiento..., también parecen escapar necesariamente al recuerdo y, por tanto, parecen quedar fuera de los límites fácticos del subconsciente.

25 Cf. *What is philosophy*, Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1960, capítulo 2.



lineal. Esto puede suceder en el ámbito de las cosas externas, pero es obvio que así no se tiene una buena descripción del mundo psíquico, en el que impera la libertad. Mi actuación presente no viene determinada sólo por lo que soy ahora como consecuencia de lo que he sido, sino que perfectamente puedo dejar que en mí influya de nuevo una vivencia pasada, que quizás en su momento no tuvo ninguna repercusión sobre mi yo —y, por tanto, no ha determinado mi ser actual de modo lineal— o bien influyó en un sentido muy distinto de lo que en este instante lo va hacer. Realmente, lo que queda del pasado gracias a la causalidad lineal no es suficiente a la hora de entender las actuaciones libres propias del ser psíquico. Sólo la permanencia del pasado como subconsciente hace posible las decisiones libres, pues sólo él ofrece el campo necesario para poder ejercer la libertad. Dicho de otro modo, la vivencia actual es excesivamente limitada si queremos encerrar en ella todo el pasado que necesitamos a fin de explicar nuestro ser presente y nuestras acciones libres.

El problema es que contra este segundo argumento la opción epifenomenalista tiene una fácil respuesta: el pasado no permanece sólo de modo lineal, sino también en forma de “disposiciones”, que se actualizarían según vayan siendo necesarias. Estas disposiciones serían la traducción psíquica de una realidad meramente física, de unas ciertas estructuras neuronales complejamente organizadas. Ahora bien, frente al epifenomenalismo, caben dos tipos de argumento. En primer lugar, podemos utilizar las ideas de Scheler y mostrar que la tesis epifenomenalista deforma los datos a fin de poder adaptarlos a una teoría preconcebida. En efecto, al convertir una vivencia en una disposición, está introduciendo una alteración básica en los datos de partida. Si el “ser pasado” robase a las vivencias pasadas su carácter de vivencias para transformarlas en meras disposiciones —como pretende el epifenomenalismo—, las habría destruido al haberlas sustituido por algo bien distinto. Y es que equiparar las disposiciones con las vivencias pasadas no es más que un absurdo: una disposición no se puede considerar en ningún sentido como una vivencia pasada por la sencilla razón de que no ha sido *nunca* vivencia. Y la vivencia pasada no puede entenderse como una disposición, porque ella no se actualiza, sino que ya es actual en tanto que vivencia pasada y su actualidad es precisamente la que le permite actuar sobre mi presente. El haber vivido el nacimiento de un hijo es una vivencia, no una disposición, y como tal vivencia sigue actuando sobre el presente.

En segundo lugar, creo que el argumento clave contra la explicación epifenomenalista de la permanencia del pasado consiste, de nuevo, en que hace imposible la libertad. Si el pasado quedara solamente almacenado en la forma de configuraciones físicas del cerebro, tal como proponen los epifenomenalistas, entonces su actuación sobre el presente, aunque no fuera lineal, seguiría leyes puramente físico-químicas y esto anularía, sin más, la libertad. El pasado que hace

posible la libertad ha de tener la naturaleza de lo psíquico y no (o, mejor, y no sólo<sup>26</sup>) de lo físico, porque, en este caso, habría mera necesidad física, en la que el presente queda automáticamente determinado por el estado físico pasado. El sujeto libre ha de poder elegir a partir de su pasado, y esto exige que el pasado sea una realidad psíquica accesible al sujeto y no una realidad físico-química, que impone sus leyes al sujeto.

He de precisar, en este punto, que el propio Scheler parece ceder al epifenomenalismo que anula la libertad, cuando defiende la tesis pragmatista según la cual, las variaciones en el cuerpo que determinan el presente se hacen depender del propio cuerpo regido por leyes pragmáticas. A juicio de Scheler, las variaciones corporales han de tener importancia para la finalidad de la actividad del cuerpo; por consiguiente, el presente, y con él el paso a conciencia de lo subconsciente, ha de responder siempre a las necesidades prácticas. Se trata aquí de la misma tesis propuesta por Bergson, pues, para este autor, el pasado no ha cesado de existir, sino de ser útil<sup>27</sup>. El cuerpo limita el espíritu, selecciona sólo una parte de lo psíquico (el presente) con vistas a la acción: "El cuerpo, siempre orientado hacia la acción tiene por función esencial limitar, en vista de la acción, la vida del espíritu"<sup>28</sup>.

Por mi parte, no comparto esta tesis de Scheler y Bergson, porque si el presente responde sólo a leyes pragmáticas, se bloquearía toda posibilidad de influencia libre del pasado subconsciente en dicho presente. Para no caer en el epifenomenalismo, hemos de aceptar que el paso al presente de la conciencia, que viene ligado a cambios en el sistema nervioso corporal, no responde sólo a las leyes propias del cuerpo y, por tanto, a necesidades prácticas, sino también a la libertad del sujeto; se trata, en este último caso, de motivación puramente psicológica por libertad. Y es que el presente no se agota en la percepción sensible que responde a las leyes puramente físicas del cuerpo, sino que también hay los actos propios de un querer libre, en los que se decide, sin seguir necesariamente leyes pragmáticas, cuál va a ser la próxima acción que llene el presente y también qué parte del subconsciente ha de convertirse en presente consciente.

26 También para el contenido de las vivencias pasadas hay correlatos neuronales, pero lo importante es que la influencia que ejerce el pasado no la marcan siempre ellos, sino que caben las acciones libres en las que entra en juego el pasado entendido como realidad psíquica.

27 *Matière et mémoire*, en *Oeuvres*. Édition du centenaire, P.U.F., Paris, 41984, p. 291.

28 *Op. cit.*, p. 316.

## 4.B. EL SUBCONSCIENTE PRESENTE

Las potencias y los objetos (estados y acciones) psíquicos trascienden el aparecer puntual de las vivencias. Su ser presente es un presente no momentáneo, sino “duradero”, un presente con una cierta permanencia. El estado psíquico de odio seguirá durando cuando se extinga la vivencia que ahora lo manifiesta. Y el hábito que consiste en ser ordenada no desaparecerá cuando deje de vivirlo (cuando finalice, por ejemplo, la acción de ordenar mi habitación o cuando ya no esté observando una casa en total desorden). Este presente duradero puede vivirse de modo consciente (atenta o implícitamente), pero lo cierto es que la mayoría de las potencias y objetos psíquicos que ahora tengo quedan fuera del campo de la conciencia. Y ellos son justamente los que integran el subconsciente presente.

Los ejemplos nos servirán para aclarar desde el comienzo qué es este tipo de subconsciente. Dentro de los estados teóricos encontramos lo que José Ortega y Gasset denomina “creencias”. Al subconsciente presente pertenecen algunas “ideas” en el sentido de Ortega: las que ahora tengo. Pero lo que resulta más interesante es que a él pertenecen todas las creencias. Las creencias son las ideas fundamentales: “no son ideas que tenemos sino ideas que somos”<sup>29</sup>; no las pensamos, sino que “contamos con” ellas<sup>30</sup>. Las creencias formarían, entonces, el estrato más básico del subconsciente teórico y vendrían a coincidir con el saber sobre-actual del que hablaba von Hildebrand.

Otro ejemplo de estados subconscientes es el que expone E. Husserl en las *Meditaciones cartesianas*. El Husserl de *Ideas I* sólo reconoce el yo como polo idéntico de conciencia (lo que voy a denominar el proto-yo), pero en las *Meditaciones cartesianas*<sup>31</sup> le otorga toda su densidad ontológica y habla de “habitualidades”. Las habitualidades (*Habitualitäten*) o hábitos (*Habitus*) son propiedades (*Eigenheiten*) duraderas del yo, que el yo adquiere como resultado de resoluciones de tipo teórico, valorativo o volitivo. Una resolución teórica consiste en decidirme a hacer un juicio determinado. Entonces queda en mí la resolución tomada, en el sentido de que ya soy de tal opinión: aunque ahora no esté realizando el juicio, sigo teniendo dicha opinión. Husserl habla aquí de hábitos en el sentido de propiedades que me pertenecen *de modo habitual*. Pero en la terminología que yo he utilizado coinciden con los estados subconscientes y no con los

29 *Ideas y creencias*, en *Obras completas*. Tomo 5, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 384.

30 *Op. cit.*, p. 387.

31 *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950, &32.

32 Otro nivel que señala Husserl en este mismo texto es el del “carácter personal”. Cuando algunos hábitos cambian, hay algo que permanece: el carácter personal, un estilo personal del yo, que es más duradero que los hábitos. Y esto sí coincide con lo que he llamado carácter.

hábitos<sup>32</sup>. Por su parte, los ejemplos de hábitos subconscientes son fáciles de encontrar. Una persona que posee el hábito de la valentía quizás no vive en este momento su ser valiente (al realizar, por ejemplo, un acto de valor), pero su hábito pertenece al subconsciente presente: por ello cuando se presente la ocasión, actuará de modo valeroso.

Los ejemplos de acciones que pertenecen al subconsciente presente vienen dados por acciones que fueron iniciadas en su momento y todavía no han concluido; el sujeto no las está realizando ahora ni pensando siquiera en ellas, pero sigue queriendo llevarlas a término. La acción de reformar mi casa puede durar mucho tiempo y no todos los presentes deben considerarse acciones parciales de esa acción global: si escucho las noticias de la radio antes de ir a elegir azulejos para la cocina, el escuchar las noticias no constituye una acción parcial dentro de la de reformar la casa. Esta última acción no se vive conscientemente mientras oigo la radio, sino que queda en el ámbito subconsciente. El sujeto “está en ello”, aunque en este preciso momento se esté ocupando de otra cosa distinta.

Las acciones, así como los estados del querer que las acompañan y los deseos orientados al futuro, que pertenecen al subconsciente presente, permiten entender la tesis, tan subrayada por el existencialismo, de que el hombre es proyecto, es futuro. Ahora no soy tanto lo que he sido, sino lo que quiero ser en el futuro: aunque en el momento presente esté resolviendo un problema matemático, lo que me define es, más bien, el querer acabar en algunos meses el libro ya comenzado, el estar decorando poco a poco mi nueva casa... Pero lo importante es que el futuro sólo se integra en la vida del hombre gracias a potencias y objetos psíquicos (actos de querer, de deseo, acciones...) que pertenecen al subconsciente presente; o, por supuesto, porque es objeto para vivencias presentes. El deseo de ser visitada por un amigo, que experimenté con gran fuerza en el momento en el que me fue comunicada dicha visita, es lo que ahora permanece como parte del subconsciente presente y me abre así al futuro. Por tanto, creo que no se debe poner en paralelo el pasado y el futuro en la constitución de la vida psíquica, ni menos hacer desempeñar un papel preponderante al futuro, como pretenden las corrientes existencialistas.

Es necesario, llegados a este punto, establecer una relación explícita entre los dos subconscientes de los que venimos hablando, porque los objetos y las potencias psíquicas pueden pertenecer a ambos. Su ser presente dura más que el de las vivencias, pero llegará un momento en que dicho ser acabe por extinguirse. En efecto, la opinión que ahora sostengo forma parte del subconsciente presente, mas es probable que próximamente la abandone y sustituya por otra, quizás totalmente contraria. En ese mismo instante, la opinión que ya no tengo, pero que he tenido, pasa al subconsciente pasado. De modo análogo, los hábitos que ahora poseo pertenecen al subconsciente presente, pero puedo perder un hábito que me ha

caracterizado durante muchos años, y entonces pasa a integrar el subconsciente pasado. Igualmente las acciones que todavía quiero concluir (aunque ahora no las esté realizando) las atribuyo al subconsciente presente y, sin embargo, las acciones que ya he terminado de ejecutar totalmente forman el subconsciente pasado: por ejemplo, sigo respondiendo de ellas moral y legalmente, y respondo de ellas en cuanto pasadas. La diferencia entre los objetos o potencias del subconsciente presente y las del subconsciente pasado se constata en su paso a conciencia. Un contenido del subconsciente presente al convertirse en consciente se da “como presente”, mas presente duradero, distinto del de la vivencia. En el subconsciente pasado quedan las opiniones, las capacidades, los sentimientos... que tuve, pero ya no tengo; y éstos, al pasar a conciencia, lo hacen con el carácter “como pasado”.

Surge aquí, sin embargo, una difícil cuestión: ¿cómo se lleva a cabo en ambos subconscientes el paso a conciencia que acabo de mencionar? En el caso del subconsciente pasado, afirmábamos que el paso a conciencia exige cambios en el cuerpo (en el sistema nervioso, incluido el cerebro) y podemos extender la validez de esta tesis al subconsciente presente<sup>33</sup>. Pero ahora se trata de *mostrar fenomenológicamente cómo se produce este paso a conciencia*, que exige ciertos cambios corporales.

Para Scheler, la experiencia en la que el subconsciente se hace presente de modo directo, dejando claro su anterior carácter subconsciente, es la experiencia del *recogimiento*. Si logramos no estar exclusivamente volcados al mundo y nos recogemos en nosotros mismos, el subconsciente sale de su estado de ocultamiento y se nos da con todas sus partes compenetradas:

“Existe un estado al que el idioma llama ‘*recogimiento (Sammlung)*’, es decir, un estar en sí concentrado; por así decir, un ‘hondo vivir en sí’. Ocurrer aquí como si toda nuestra vida anímica, incluso la del pasado, se concentrara en una unidad y actuara como una unidad; estos momentos son raros —por ejemplo, los tenemos ante las grandes decisiones y acciones. No recordamos nada ‘particular’ de nuestras vivencias anteriores; pero de algún modo todo está ‘allí’ y ‘actúa’. No estamos vacíos por ello, sino totalmente ‘llenos’ y ‘ricos’. Nos hallamos verdaderamente ‘en nuestra casa’. Las vivencias operantes nos hablan desde todos los puntos de nuestra vida; millares de ‘voces’ resuenan quedamente en nosotros desde el pasado y el futuro. ‘Pasamos revista’ a nuestro yo entero en toda su multiplicidad o lo vivimos como un todo, entrando en un acto, una acción, un hecho, una obra. Y, sin embargo, no nos encontramos ‘ante’ ninguna vivencia particular de nuestro pasado, ni

33 Investigar la relación entre estos cambios corporales y los que tienen lugar cuando se produce la vivencia presente, es un tema que incumbe a la neurología como ciencia empírica.

aplicamos intensamente la atención sobre nada de eso —ni siquiera ‘sobre nuestro yo’—. Pero, no obstante, ‘vivimos’ la totalidad del yo de un modo peculiarmente concentrado”<sup>34</sup>.

Este recogimiento del que habla Scheler se corresponde *mutatis mutandis* con lo que Bergson denomina la actitud del “hombre soñador”, del hombre desligado de la acción. Recogerse en sí mismo equivale justamente a desconectar la acción, pues ella es la que nos limita al presente regido por las necesidades prácticas del cuerpo. El acceso privilegiado al subconsciente se produce pues, para Bergson, en el caso de un hombre apartado totalmente de la vida activa. Un hombre soñador, que soñara su existencia en lugar de vivirla, tendría todo el pasado bajo su mirada:

“Pero si nuestro pasado nos permanece casi todo entero oculto porque está inhibido por las necesidades de la acción presente, él reencontrará la fuerza para pasar el umbral de la conciencia en todos los casos en los que nos desinteresemos de la acción eficaz para situarnos de nuevo, en cierto modo, en la vida del sueño.(...) Un ser humano que soñara su existencia en lugar de vivirla tendría sin duda así bajo su mirada en todo momento la multitud infinita de detalles de su historia pasada”<sup>35</sup>.

El recogimiento o la actitud del hombre soñador nos permite acceder al subconsciente. Pero intentemos analizar con más detalle de qué tipo de experiencias se trata aquí. Creo que para que el subconsciente pase a conciencia lo que se necesita es algo así como un *cambio de atención*, aunque muy peculiar y claramente distinto de aquel que consideramos en el primer apartado de este escrito, que convierte las vivencias meramente implícitas en atentas. A fin de comprobarlo, podemos poner otros ejemplos más habituales de acceso al subconsciente que los señalados por Scheler o Bergson: ellos no nos permitirán acceder simultáneamente a todo el subconsciente, pero sí nos descubrirán algunas de sus partes.

Centrémonos primero en el subconsciente presente. Ahora, mientras realizo las acciones que consisten en escribir este texto y en pensar sus contenidos, decido explorar mi estado sentimental y descubro que siento un profundo afecto por una determinada persona; o bien necesito utilizar mis conocimientos de ciertas palabras alemanas y me es fácil volver a hacerlos conscientes. Para traer los mencionados fenómenos subconscientes al plano de la conciencia, parece que lo que he necesitado es un cambio de atención. Pero dicho cambio se distingue totalmente del que convierte las vivencias implícitas en atentas. La diferencia es que, al darse estos fenómenos subconscientes, no lo hacen *como habiendo sido conscientes* en el presente inmediatamente anterior, como habiendo estado incluidos

34 Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, p. 417.

35 Matière et mémoire, p. 295.

en mi anterior vivencia presente, sino como habiendo estado siempre “fuera” de ella, fuera del plano consciente. No vienen a donación como lo hace un ruido de fondo al que no atendía, pero realmente era consciente; se dan, más bien, como algo que no formaba parte de mi fenómeno consciente<sup>36</sup>. Podemos añadir otro ejemplo. Supongamos que estoy demostrando un teorema matemático. El objeto psíquico correspondiente es el conocimiento de dicho teorema, que va más allá de los actos puntuales de demostración. Ahora tomo la decisión de explorar mi subconsciente y aparece el estado de amor hacia mis padres. Este estado no se da como habiendo sido captado de modo consciente en mi vivencia de demostración del teorema, sino como algo bien distinto de dicha demostración, que permanecía en un plano no consciente. En el fondo, para rescatar el subconsciente, he de realizar justamente lo contrario que para rescatar las vivencias implícitas. No he de atender al presente vivido, para fijarme en sus partes no atentas, sino que he de desviar mi atención de ese presente vivido, a fin de poder acceder a otra parte distinta de lo psíquico<sup>37</sup>.

Podemos hacer aquí una analogía con la percepción externa. El subconsciente presente se da igual que las cosas no percibidas ahora: si en este momento estoy viendo la mesa de mi despacho, he de dejar de mirar la mesa para poder percibir los coches que ahora circulan por la calle. En la percepción externa, la introducción de datos no conscientes exige cambios físicos de posición del propio cuerpo o bien de la cosa que va a ser percibida, porque sólo así se obtiene nueva información acerca del mundo externo. Pero en el acceso al mundo interior subconsciente no necesito los mencionados cambios de posición relativa sujeto-objeto a fin de introducir novedad en la conciencia. Se trata en este caso de desviar la atención, lo cual puede implicar cambios corporales en el sistema nervioso, pero no exige cambios físicos de posición, como los que tienen lugar en la percepción externa.

36 La pertenencia de lo implícito al presente consciente hace que su desaparición cambie necesariamente la vivencia presente (una película sin los actores secundarios y decorados, que proporcionan los fondos implícitos, se distinguiría de inmediato de una película normal). En cambio, ya vimos que la desaparición de un episodio subconsciente no cambia necesariamente “esta” vivencia presente —aunque sí alguna otra relacionada con él—.

37 He de precisar que lo que en cualquier vivencia se da de modo no atento, en el sentido estricto del primer apartado del presente trabajo, es el yo y, por tanto, el subconsciente como fondo indeterminado del yo (y no en sí mismo). Pero sobre esto he hablado en “El yo y su donación pre-reflexiva” (Cuadernos salmantinos de filosofía, Vol. XXIX, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2003). Allí he considerado el paso a atento del yo —que es un cambio de atención como el estudiado en el primer apartado— también como un modo de recogimiento, debido a que implica una vuelta del yo hacia sí mismo; y el cambio de atención que permite descubrir el subconsciente lo he entendido entonces como un tipo de recogimiento especial.

¿Cómo accedemos habitualmente al subconsciente pasado? Hemos de utilizar el mismo cambio de atención que nos abre al subconsciente presente, pero ahora el foco de atención ha de estar dirigido al pasado como tal. El paso del subconsciente pasado a conciencia se puede considerar entonces como un tipo de “recuerdo”, si bien es recuerdo en un sentido muy especial. Efectivamente, en el recuerdo sin más, que viene regido por el mundo externo, el pasado de la conciencia se da como quiere la opción epifenomenalista, es decir, como un mero no ser: como algo que fue, pero ya no es en ningún sentido. Por el contrario, en el recuerdo que nos abre al subconsciente se trata de ver el pasado como existente (existente “como pasado”); como existiendo ahora que lo hago presente, pero también como habiendo existido antes, pues en eso consistía su ser subconsciente. Y es que si no hubiera subconsciente, el pasado habría desaparecido totalmente y el recuerdo sólo constataría su no ser; por ello, el recuerdo que accede al subconsciente no lo ha de captar como un no ser, sino como una capa psíquica siempre actual que forma parte del ser del sujeto.

Antes de terminar, debo señalar, aunque aquí no pueda entrar en ello, que en ambos subconscientes pueden incluirse determinadas vivencias que sean totalmente refractarias al mencionado cambio de atención: pasar a conciencia ciertos episodios del pasado puede resultar sumamente difícil y, además, la mirada que explora tanto el pasado como el subconsciente presente puede ser engañada con facilidad. El psicoanálisis ha convertido esta problemática en el núcleo de su teoría, pero dentro de la propia fenomenología contamos con un buen ejemplo de la dificultad de que ciertos datos del subconsciente presente pasen a conciencia. Se trata del *resentimiento*, del que habla M. Scheler<sup>38</sup> de un modo tan brillante. Cuando el resentido decide explorar su vida psíquica subconsciente, difícilmente encontrará en ella el resentimiento y, sin embargo, es este estado psíquico, que se esconde a la mirada, el responsable de los errores de valoración del sujeto, que rebaja los valores al nivel de lo que él apetece de hecho o puede ambicionar, no reconociendo aquellos valores más altos que le resultan inalcanzables.

#### 4.C. EL PROBLEMA DEL INCONSCIENTE

La discusión acerca de la teoría scheleriana del subconsciente quedaría incompleta si no precisáramos qué lugar debe asignarse en ella al inconsciente. A mi jui-

38 Sobre la posición de Scheler respecto a Freud cf. *Wesen und Formen der Sympathie*, especialmente pp. 195-208. La tesis freudiana de la sublimación también es criticada por Scheler en *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Späte Schriften, Gesammelte Werke, Band 9, zweite, durchgesehene Auflage, Bouvier Verlag, Bonn, 1995, pp. 46-8.



cio, hay una tesis de Scheler acerca del subconsciente que es realmente impactante y que permite entender su posición en el tema del inconsciente. Se trata de la afirmación según la cual, el subconsciente no sólo existe, sino que queda en el ámbito de la intuición, del fenómeno. Veamos en qué sentido.

Para Scheler el subconsciente pertenece a la *intuición* interna<sup>39</sup>, aunque, claro está, no a la *percepción* interna. En efecto, lo consciente es lo que se da en percepción interna; lo subconsciente, por su parte, no podemos sostener que se da perceptivamente, pero sí de modo intuitivo. Calificar como intuitiva la esfera del subconsciente está en línea con otras afirmaciones explícitas que hace Scheler, según las cuales esta esfera pertenece al ámbito del fenómeno, del aparecer. Por ejemplo, en su *Ética* encontramos un pasaje muy significativo: “para estos hechos ‘subconscientes’, que pertenecen, pues, todavía por completo a la esfera *fenoménica*”<sup>40</sup>. E igualmente, en *Los ídolos del autoconocimiento*, podemos leer: “El subconsciente es, por tanto, todavía algo consciente”<sup>41</sup>. A mi juicio, esta tesis de Scheler debe entenderse del modo siguiente: se trata de mostrar que lo psíquico conserva siempre su relación con la conciencia. Las vivencias pasadas no pierden su ser de vivencias por pertenecer al pasado, no se convierten en meras disposiciones de naturaleza no consciente, y por esta razón podemos afirmar que siguen siendo fenómenos, que continúan poseyendo una naturaleza intuitiva. Si recordamos la analogía con el mundo externo que proponía Scheler, podemos decir que la tesis del carácter fenoménico del subconsciente es lo que marca justamente la diferencia entre ambos. El subconsciente existe como el sol del mundo externo, pero la diferencia es que el subconsciente queda en el ámbito de la intuición, del fenómeno; el sol, por el contrario, mientras no es percibido carece de toda dimensión intuitiva, ya que no se puede afirmar en ningún sentido que tenga la naturaleza del fenómeno.

En la teoría de Scheler, por tanto, lo subconsciente todavía debe calificarse de fenoménico. Pues bien, lo que ahora nos interesa es que lo inconsciente ya no merece esta denominación; ya no es consciente en ningún sentido. Frente a lo subconsciente, lo inconsciente estaría formado por “disposiciones psíquicas”. No se trata de lo que antes hemos denominado potencias, porque éstas pueden ser vividas. Las disposiciones, por el contrario, no son fenómeno en ningún sentido: ellas ni son ni pueden ser vividas. Leamos un texto fundamental al respecto:

39 Esta tesis aparece varias veces en la *Ética*: pueden verse los textos ya citados de las páginas 410 y 416 y también otro pasaje de la página 415.

40 *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 391 nota.

41 *Die Idole der Selbsterkenntnis*, en *Vom Umsturz der Werte*, *Gesammelte Werke*, Band 3, 5. Auflage, Francke Verlag, Bern und München, 1972, p. 249.

“pero todo lo real psíquico (*psychisch Reale*) que corresponde a esos fenómenos, es decir, los llamados acaecimientos y procesos psíquicos, su causalidad, las disposiciones psíquicas hipotéticamente supuestas para la formación de un nexo causal, etc., deben llamarse inconscientes”<sup>42</sup>.

Y en este lugar introduce Scheler la siguiente nota:

“También para estos hechos ‘subconscientes’, que pertenecen, pues, todavía por completo a la esfera fenoménica hay, a su vez, lo real psíquico, disposiciones como para los fenómenos sobreconscientes, de modo que la esfera de lo inconsciente se escinde en una esfera de lo inconsciente-subconsciente y en otra de lo inconsciente-sobreconsciente”<sup>43</sup>.

¿Qué valor ontológico hemos de dar al inconsciente? Scheler parece otorgarle categoría ontológica cuando se refiere a él como lo “real psíquico”. Pero creo que en el fondo le quita toda relevancia, pues lo que su teoría muestra es que las funciones psíquicas que podemos asignar al inconsciente en realidad las cumple el subconsciente. En efecto, Scheler parte de una identificación de lo psíquico con lo fenoménico; entonces, para no limitar lo psíquico al mero presente momentáneo, se introduce la idea de lo subconsciente, donde se incluye todo el pasado, además de los objetos y las potencias psíquicas presentes, pero no vividos conscientemente. De este modo, lo que queda más allá del subconsciente escapa totalmente al ámbito de lo psíquico, y se convierte, por tanto, en una “hipótesis puramente trascendente”, que nunca es dada en la intuición:

“Algo psíquico que no fuere vivido (ni siquiera como subconsciente) sería una hipótesis puramente trascendente, un mero símbolo que puede suprimirse y para el cual jamás se podría mostrar un cumplimiento en la intuición”<sup>44</sup>.

“esto no tiene absolutamente nada que ver con el llamado ‘inconsciente’, es decir, con una mera construcción para la explicación causal de la vida anímica, por ejemplo, tomado como lugar de ‘disposiciones psíquicas’”<sup>45</sup>.

A mi juicio, una vez aceptado el subconsciente, el inconsciente se convierte en una hipótesis trascendente, porque el inconsciente se identifica sencillamente con *lo no consciente*, que no es otra cosa que *lo fisiológico*. Lo “real psíquico” que podemos suponer para explicar lo psíquico, en realidad ya no es psíquico, sino fisiológico. Es decir, si contamos con que existen disposiciones fisiológicas necesarias para la explicación causal de la vida psíquica, podemos postular sus corres-

42 *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 391.

43 *Op. cit.*, p. 391 (nota).

44 *Op. cit.*, p. 416.

45 *Die Idole der Selbsterkenntnis*, p. 249.

pondientes correlatos psíquicos y éstos serían justamente las “disposiciones psíquicas”, que quedan más allá del subconsciente. Pero entonces lo único real son las disposiciones fisiológicas: las disposiciones psíquicas inconscientes, postuladas como correlatos, son un mero reflejo de lo físico y, por tanto, en el fondo no son nada —nada psíquico—.

## 5. EL PROTO-YO Y LA GÉNESIS DEL YO

El núcleo central de lo psíquico es lo que podemos denominar el proto-yo, el yo originario, a fin de reservar el término “yo” para la totalidad formada por el proto-yo y los distintos niveles que hemos descubierto en la esfera psíquica. Las vivencias, los objetos psíquicos (estados y acciones) y las potencias (hábitos y carácter), que pueden darse conscientemente (de modo atento o implícito) y también subconscientemente (en el subconsciente presente y pasado), se unifican gracias al proto-yo, y constituyen una totalidad que es justamente nuestro yo, el sujeto que vive abierto a un mundo y va fraguando en él su propia historia.

En un artículo ya mencionado<sup>46</sup>, me he ocupado de estudiar el proto-yo y aquí no puedo volver sobre esta difícil cuestión. Tan sólo indicaré que el yo originario se caracteriza, en primer lugar, por su identidad, entendida como unidad y permanencia (la identidad en el presente es mera unidad, pero en el tiempo se convierte en permanencia). En segundo lugar, hay que añadir que este ser unitario y permanente posee la suficiente densidad ontológica para mantener en el ser los distintos elementos que, según hemos visto, forman la esfera psíquica y van más allá de la vivencia presente: los estados, las acciones, los hábitos y el carácter. Los estados, acciones y hábitos se han de incorporar al proto-yo, para que pueda constituirse de este modo el yo maduro, que cuenta con un determinado carácter (ciertamente modificable, pero de modo muy difícil y costoso). En tercer lugar, una característica fundamental del proto-yo es la libertad. El proto-yo puede realizar actos del querer, es decir, no sólo experimenta deseos pasivos, sino que es capaz de llevar a cabo actos de la voluntad decididos libremente. La constitución del yo es, entonces, una aventura de la libertad.

Hemos topado así de lleno con un problema fundamental que es el de la génesis del yo. Si utilizamos las expresiones de Xavier Zubiri, se trata de que el hombre es siempre “el mismo”, pero no es siempre “lo mismo”. Al decir que es el mismo, hacemos hincapié en la identidad, y al señalar que no es siempre lo mismo, consideramos el aspecto dinámico de la vida, su hacerse de modo progresivo. Pues

46 “El yo y su donación prerreflexiva”.

bien, la estructura psíquica que he intentado explicitar en las páginas anteriores nos permite un primer acercamiento a la compleja génesis del yo, que tiene lugar tanto en el plano consciente como subconsciente. El hombre es siempre el mismo gracias a la existencia de un proto-yo, de un yo entendido como polo de unidad, que es totalmente originario. Y no es siempre lo mismo, porque el proto-yo se distingue del yo total, que está formado por las distintas capas psíquicas conscientes y subconscientes, en las que se producen cambios con mayor o menor frecuencia: no sólo las vivencias, que experimentan una alteración constante, sino también los estados y acciones, los hábitos y el carácter, van sufriendo modificaciones a lo largo del tiempo.

Esta génesis del yo está, por supuesto, ligada al cuerpo (aquí no puedo ni siquiera plantear el problema mente-cuerpo) y viene también condicionada por factores externos. El mundo no humano puede influir en el desarrollo genético del yo, mas éste depende muy especialmente de los otros yoes, es decir, del tú y de los distintos grupos sociales. Y, por tanto, depende también de todos los entes culturales, de todas las figuras del “espíritu objetivo” (lenguaje, leyes, artes plásticas, literatura, mitos, religiones...). Se produce así un condicionamiento cultural en la génesis del yo, que tiene un carácter claramente histórico, ya que los entes culturales “viven” en la historia y no sólo en las conciencias individuales.

En definitiva, en la génesis del yo intervienen elementos tan decisivos como el cuerpo, la intersubjetividad, el lenguaje, la historia... Pero lo que he intentado justificar en estas páginas es que, para entender dicha génesis, es imprescindible partir de la peculiar estructura fenomenológica que muestra la esfera psíquica, en la que descubrimos las vivencias, los objetos y las potencias, que no sólo tienen un ser consciente, sino también subconsciente. Hay que contar, además, muy especialmente con el proto-yo, que permite mantener la identidad a lo largo del complejo proceso genético, en el que se va formando el yo con toda su densidad ontológica.

PILAR FERNÁNDEZ BEITES