

Conciencia y Sistema Social

Víctor Manuel Alarcón Viudes

Resumen

Este artículo es un acercamiento a las interacciones entre conciencia y sociedad. Se ha investigado las corrientes principales de los conceptos de *conciencia* y de *sociedad* que han surgido a lo largo de la historia en las disciplinas de la filosofía, sociología, antropología y psicología. En la teoría sociológica, las conexiones entre la sociedad y la conciencia ha sido objeto de multitud de investigaciones y es central en la epistemología de las ciencias sociales. Se añade, así mismo, un esbozo somero del concepto de dominación que se realiza en la conciencia humana a partir de las estructuras sociales. También se presentan tres hipótesis acerca de los límites del conocimiento que pretenden ser un paradigma de circunscripción de la interpretación de los saberes.

Palabras clave: conciencia, sociedad, filosofía, sociología, antropología, psicología, conocimiento.

Abstract

This article is an approach to the interactions between conscience and society. There has been investigation into the main trends concerning the concepts of *conscience* and *society* that have arisen throughout history in the disciplines of philosophy, sociology, anthropology and psychology. According to sociology, connections between conscience and society have been object of many an investigation and are of central importance in the epistemology of social sciences. Furthermore, this article includes a brief outline on the concept of domination which is carried out in the human mind according to social structures. In addition, three hypotheses concerning the limits of knowledge are presented; these intend to be a paradigm of how to circumscribe the interpretation of knowledge.

Key words: conscience, society, philosophy, anthropology, psychology, knowledge.

El estudio de las conexiones entre los problemas asociados al pensamiento-conciencia, conocimiento y sociedad ha sido uno de los temas recurrentes en la historia del pensamiento humano. Tanto en su vertiente filosófica-gnoseológica, sociológica, como psicológica se han producido, secularmente, todo tipo de especulaciones e investigaciones sobre las posibles relaciones mente-cerebro-mundo y la eventual existencia de isomorfismos con la realidad, y por tanto, con esa realidad «artificial» a la que llamamos sociedad. Algunos pensadores e intelectuales han puesto el acento en la

presencia de una concatenación absoluta, lógica, entre estos términos; mientras otros han llegado, incluso, a la negación de la propia existencia de la conciencia subjetiva-individual para cargar el acento en los aspectos arquitectónicos de los sistemas sociales y su efecto «constructivo» del pensamiento como posibilidad inmanente del conocer. Dado que todo conocimiento se realiza en la mente del sujeto y ésta es casi por definición conciencia, ya que ambos términos son la cara de una misma moneda, podemos decir que, independientemente del problema mente-cerebro, el sistema de conocimiento se estructura en torno a una conciencia incapaz de salir de sí misma para decir qué es conocimiento en sentido absoluto, es decir un conocimiento que no sea “interpretación” de una conciencia que es el resultado de una endogénesis evolutiva devenida de un proceso crecimiento de las especie hasta conformar el sistema altamente complejo al que llamamos cerebro. Por lo tanto, en un principio y desde una perspectiva ontogenética, no es fácil deslindar las disfuncionalidades del conocimiento, y del conocimiento específicamente social, de la propia actividad/acción de la conciencia ya que, la conciencia-mente es por definición el *organon* del conocimiento y no existe otro a nuestro alcance. Al igual que sucede en el error propio de toda medición efectuada en las ciencias, no es posible descartarlo de forma absoluta sino meramente acotarlo, determinarlo y delimitarlo como medida incorporada al propio acto del conocimiento. En algún sentido, y como demuestra el teorema de indeterminación de Heisenberg, no es posible el acercamiento a una medición exacta de un fenómeno ya que los errores se realizan de forma simultánea y el acotamiento de uno de ellos impide la delimitación exacta del otro.

Definimos ahora una serie de hipótesis sobre el conocimiento/no-conocimiento que sitúa con claridad las coordenadas del problemas que estamos desarrollando en este trabajo: 1) Hipótesis de Incompletud Cognitiva: Nuestra hipótesis de partida postula la posibilidad de que la complejidad del universo¹ sea mayor que la complejidad de la mente cognoscente. Lo que implicaría la imposibilidad de un completo conocimiento del mismo. Si un sistema social es el resultado de un proceso de evolución de los sistemas naturales y manifiesta su mayor grado de complejidad, entonces dicho sistema social contiene infinitos grados de complejidad y, por lo tanto, la posibilidad de que una también infinidad de errores esté presente en la intelección del mismo a través de la mente humana. Es decir: existe un límite a la capacidad de conocimiento que tiene el hombre ya que la complejidad de lo real actual está contenida, como potencia, en la complejidad del orden subyacente del universo. 2) Hipótesis de Indecibilidad Cognitiva: Es imposible saber hasta qué grado es posible el conocimiento de los sistemas —incluidos lo sistemas sociales— y de las pautas de comportamiento relacional de los individuos dentro de un sistema social dado. Para que ello fuese posible sería necesario tener un conocimiento previo de la «totalidad» del mismo conocimiento. 3) Hipótesis de Indeterminación Cognitiva: No sabemos hasta qué punto lo conocido, con respecto a los diversos sistemas, es relevante o plausible para el conocimiento de dichos sistemas. Es decir, no sabemos con certeza si conocemos de forma «adecuada».

Lo social se manifiesta en lo «interior» del actor social por medio de las agencias de socialización y de la pregnancia que el sujeto vive como certeza del único mundo posible, de la única realidad accesible, constituyendo un absoluto que opera como organización interior, como sistema autocontenido o conjunto de relaciones estructurales pertenecientes a la realidad privada del actor social. Es decir, lo exterior volcado en y constituyendo la conciencia es vivido por el individuo como la «realidad». El desconocimiento profundo de lo interior que opera tanto en las capas conscientes como inconscientes de ese individuo posibilita la dominación. Esto supone la posibilidad y el

¹ Entendido el término “universo” en toda su extensión, es decir, considerando también los sistemas sociales como estructuras ínsitas de ese mismo Universo.

hecho fáctico del control social y por ende de la gobernabilidad de una sociedad a través de una serie de instituciones y de la dirección ejercida como regulación a partir de determinadas instancias (Gobierno, Estado, etc.). La dominación se hace posible por medio del desconocimiento, la desinformación, la información tergiversada, el mito o el puro y simple engaño social donde los poderes dirigen la conducta y modelan el carácter de los sujetos²

La relación de los componentes que manejamos es posible esquematizarla en unos pocos rasgos:

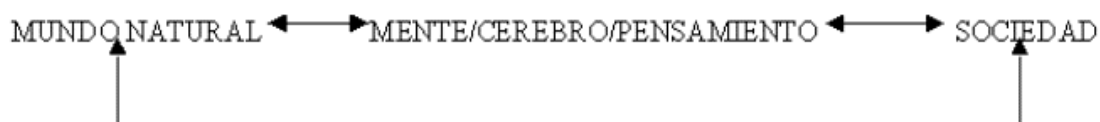


Figura: Esquema general de interacciones. (Fuente: *elaboración propia*)

Sobre esa mente/cerebro/pensamiento se ejerce la alienación. La mente resulta alienada como producto de la dominación. El individuo deja de ser autónomo con respecto al pensamiento y la acción para pasar a ser *heterónomo* con respecto a la capacidad de autonomía. El mundo social se revela al análisis profundo como «apariencia inducida». El mismo conocimiento se presenta como intento de certeza. En este sentido se tiende a producir una coherencia informacional acorde con la estructura de esquema de conocimiento latente antes de la incorporación del nuevo saber.

Desde la óptica de los diversos saberes, los actores social, pertenezcan a la comunidad científica o no, tiende a la confirmación de la hipótesis de partida. La epistemología de K. Popper ha hecho hincapié en el concepto de «falsación» como profilaxis de la tendencia confirmatorias en las ciencias inductivas que cargan, en su origen, con el problema de Hume a cerca de la plausibilidad de las inferencias inductivas en el conocimiento científico natural. Un ejemplo tipo es el postulado mertoniano de la «profecía que se autocumple» como resultado de una serie de asertos que los actores sociales realizan sobre determinados aspectos de la vida social. El Teorema de Thomas³ indica que cuando los actores sociales definen una situación como real, es real en sus consecuencias, da idea de cómo el conocimiento confirmatorio se configura como una estructura simbólica, de tipo inductivo, asertórico que realizan los sujetos a cada momento en la vida cotidiana. El principio de causalidad es aplicado a cada paso confirmatorio de una forma unívoca sin tener en cuenta la posibilidad de que el componente causal no sea único sino que, por el contrario, sea múltiple y por tanto sin tener en cuenta las múltiples influencias previas que estén en la base de cualquier fenómeno social. En este sentido, es aleccionadora la anécdota que relata Y. Jurgin:

«Si ponemos una cucaracha sobre una mesa y damos unos golpecitos con el dedo a un mueble, el insecto se echa a correr. Si después le arrancamos a la cucaracha las patas, la ponemos de nuevo sobre la mesa y volvemos a dar unos golpes, el insecto no echará a correr. Por consiguiente, puede hacerse la conclusión de que la cucaracha oye con las patas.»⁴

² Vide, p.ej., el trabajo de Ignacio Gómez de Liaño, *La mentira social: imágenes, mitos y conducta*. Tecnos, Madrid, 1989.

³ Este teorema puede encontrarse en la obra de Merton: *Teoría y estructura sociales*. FCE. México, 1970.

⁴ Y. Jurgin: *¿Qué son las matemáticas?* Ediciones de Cultura Popular. México. D.F. 1985. pág. 124.

La verdad, y el conocimiento de ella, se constituyen en un compuesto relacional meramente arquitectónico pero con consecuencia reales en el plano de la vida y de lo social.

Las imbricaciones, interacciones, sinergias, y demás modos relacionales, producidos entre el conocimiento, el pensamiento y la sociedad —grupos sociales— son de unas características tales, que hacen que estos aspectos de una macrorealidad abarcadora ocupen un puesto de honor en el modo de ser de lo existente, y en los supuestos ontológicos de la conformación de lo real-universal. Si bien el componente conciencia puede estar dotado de una propiedad de inmediatez con respecto al componente sociedad, en el sentido de ser un presupuesto de ésta, es cierto que, a la luz de las teorías de la sociología contemporánea, la propia conciencia ha sido interpretada como el resultado de la existencia del ser social, es decir, del hecho conformativo que supone la presencia de las estructuras sociales.

La sociología marxiana parte de un conocido presupuesto epistemológico cuando sostiene que es la realidad la que determina la conciencia y no la conciencia la que determina la realidad. Mientras que para Lenin, en una especie de «realismo ingenuo» de tipo russelliano, la conciencia reflejaría la realidad subyacente; la conciencia de clase de Marx supone un agregado de representaciones ideológicas creadas en la mente de los individuos a través del entendimiento del funcionamiento de las estructuras económicas —de la «clase en sí» a la «clase para sí»—, y de otras estructuras sociales, junto con los vínculos que mantienen entre ellas. Por lo tanto, la sociología marxista prioriza el papel de lo social-económico-cultural —el «ambiente»— en lo referente a la elaboración del pensamiento.

El comportamiento social, manifestado esencialmente en los roles sociales, queda así configurado por los componentes ideológicos —de apariencia ínsita— que permiten al sujeto la sensación de permanencia a una determinada clase social en exclusión y oposición con otra clase social. Para los marxistas, y en general para la filosofía materialista, la conciencia es independiente en cierto modo de lo real: «la conciencia no determina la vida; es la vida la que determina la conciencia» (*Ideología alemana*). Por una parte está el ser real objetivo, y por otra, el ser social como formas separadas de la *conciencia reificada* del individuo. Sin embargo —para este pensamiento—, no es posible hablar estrictamente de dualismo ser-conciencia, sino, más bien, de que el «ser» es independiente de la conciencia; pero no a la inversa. Los marxistas hegelianos armonizaron la preocupación de Hegel por la conciencia, con la de los pensadores deterministas por los aspectos estructurales de la economía dentro de la sociedad. Al menos desde el punto de vista teórico, confirman la importancia de la conciencia individual y de la relación entre pensamiento y acción; sobre todo a través de su principal exponente: George Lukács. Es Marx el que sostiene que el hombre liga la conciencia a sus acciones; efectuando una crítica al pensamiento de Hegel y su análisis de la conciencia como si ésta tuviese entidad independiente del individuo. La conformación del pensamiento/conocimiento se estructura a partir de la acción e interacción humana, al ser un producto social; determinado por las relaciones sociales y de producción material. De aquí el concepto marxista de «alienación», que es denominado como distorsión producida por las estructuras sociales capitalistas en la naturaleza humana. A partir de este supuesto, Marx distingue entre «conciencia individual» y «conciencia de una “época”» y pasa al análisis, tanto de la conciencia de clase, como de la falsa conciencia. Esta última, según Marx, está presente tanto en el capitalista como en el trabajador, al no tener ambos una percepción correcta del modo en que funciona el sistema y del papel que desempeñan.

El aspecto funcional de la acción ha sido estudiado por los funcionalistas como T. Parsons donde el funcionamiento del sistema social está garantizado por el equilibrio y

la estática social guiados por una concepción conservadora de la organización política de la vida comunal.

Uno de los autores que redujo la conciencia a mera función fue el psicólogo y filósofo norteamericano William James, al considerar que dicha conciencia no es una entidad; produciendo así una reducción de aquella a las «realidades de experiencia». En los *Ensayos sobre empirismo radical* sostiene que: «existe solamente una materia prima en el mundo». Para este intelectual los pensamientos cumplen un papel funcional al conocer y que estos pensamientos están constituidos de la misma materia que los demás objetos materiales —*monismo neutral*—. La llamada «duplicidad interior» no existe en los materiales que conocemos del mundo. La disociación de estos materiales entre, por una parte, los que tienen la propiedad de conocer y, por otra, los que son conocidos no suponen una dualidad primordial. Algo similar sostiene la filosofía analítica de B. Russell al considerar que el acto mental de la percepción incorpora en sí mismo la vinculación o relación entre el perceptor y lo percibido. No hay que olvidar el papel puntero de la filosofía analítica en su íntima relación con el lenguaje, y por lo tanto con la Lógica, y el entramado de relaciones y vínculos intelectuales con los positivistas lógicos del *Círculo de Viena*.

En la sociología norteamericana, Cooley y Mead⁵ rechazaron la separación entre conciencia y sociedad —contexto social— a través del concepto de «*self*⁶ especular». Los individuos tienen conciencia y ésta se va construyendo en la interacción social. Así, para Mead y su interaccionismo simbólico, la conciencia tiene dos significados diferentes. El primero es aquel que hace referencia a la subjetividad, a lo que solamente el actor social tiene acceso. El segundo está asociado a la inteligencia reflexiva o modo de pensar sobre el mundo social. La conciencia es concebida como procesual-social. Es funcional —no está definida en términos idealistas— y está situada en el mundo objetivo; es decir, pertenece al medio «real» en el que estamos ubicados. La Teoría del intercambio (Homans) no concedió demasiado interés a la conciencia, centrándose en los aspectos de la *recompensa* de los individuos. Otra cosa sucede con la Teoría crítica (Escuela de Frankfurt: Max Horkheimer, J. Habermas, Adorno, W. Benjamín, H. Marcuse, A. Schmidt, W. F. Haug, R. Reiche, P. Breines, H Berndt, etc.) preocupada por los actores sociales y por la misma conciencia; y que, sin embargo, no efectúa una separación clara en sus investigaciones entre la conciencia individual y la conciencia revolucionaria. Esta escuela, heredera del marxismo hegeliano, realizó aportaciones sumamente importantes a través de sus grandes teóricos críticos, tales como Habermas o Marcuse, en lo referente a las interrelaciones cultura-conciencia por medio de la asimilación e incorporación de la teoría freudiana, en el caso de Marcuse.

Braverman, siguiendo las teorías antropológicas de K. Marx, afirma que el entorno natural es siempre necesario para el mantenimiento de la vida, es decir, la utilización de la naturaleza como posibilidad del existir; pero que lo que caracteriza sustancialmente al hombre es la conciencia. Desde el punto de vista nominalista, los fenómenos sociales no ejercen «efectos independientes y determinantes sobre la conciencia y la conducta de los individuos». Punto de vista opuesto a la concepción realista que acentúa el efecto de la sociedad sobre el pensamiento, constituyendo a ésta y controlando los procesos cognitivos-mentales de los sujetos. La aplicación de estos aspectos en el conocimiento científico en general viene dado por la implantación de los científicos en la comunidad de teóricos y sabios —que es así mismo una comunidad educativa en cuanto realizan roles de maestros y profesores—, de la cual extraen los paradigmas metodológicos, operacionales y conceptuales necesarios para la práctica y desarrollo de sus respectivas

⁵ Frente al conductismo de, por ejemplo, John B. Watson que sostenía que no era posible estudiar la conciencia mediante el método científico.

⁶ Capacidad de considerarse a uno mismo como objeto.

ciencias. La comunidad científica se articula como subsistema social, cultural e incluso ideológico, dotado de unas características que le son propias, dentro de subsistemas mayores y del sistema social en general. El prestigio social de la ciencia garantiza el reconocimiento político y presupuestario necesario para llevar a cabo su labor. Las características internas de los grupos y comunidades de científicos son susceptibles de estudio histórico y sociológico. El racionalismo heredado del siglo XVIII, junto con la noción de progreso social y científico —que lleva aparejado el de dominación y control de la naturaleza— tiene su ápice social en las estructuras de los diversos subsistemas de la sociedad que necesitan para su funcionamiento, en una sociedad cada vez más compleja e interactuante, del saber aportado por la ciencia de base y por la ciencia aplicada en forma de tecnología. Una sociedad científica, como es la nuestra, es incapaz de un funcionamiento eficaz sin el concurso de las fuerzas interpretativas de la naturaleza que, a través de las ciencias formales y de las ciencias fácticas, «garantizan» el buen funcionamiento de la misma.

La sociología fenomenológica y la etnometodología han aceptado la relevancia esencial de la conciencia en sus perspectivas metodológicas, pero centrándose en conductas que son observables a través de la investigación empírica. Sin embargo, los etnometodólogos no han adoptado una posición transparente en relación a su papel y han centrado sus mayores intereses de estudio en los componentes *macro* de la sociedad. La sociología fenomenológica de Alfred Schutz atiende a la forma de comprensión recíproca de las conciencias —la conciencia es definida como «estado de alerta»—, es decir, al modo psicológico en que se produce la relación entre sujetos, y no tanto la mera interacción física de éstos. Para el sociólogo de origen vienés, lo fundamental era el análisis de los procesos por los que se adscribe e incorpora el significado y la comprensión interna en los individuos. Procesos que permiten interpretar los aspectos conductuales de los otros y los del propio individuo. Schutz traslada la fenomenología filosófica de Husserl al plano de la sociología, distinguiendo dos tipos de motivos: los «motivos para» y los «motivos porque». Los primeros son los que tiene el individuo cuando pretende alcanzar objetivos futuros a través de ciertas acciones presentes. Los segundos son los que ofrecen al individuo una panorámica de las acciones pretéritas; siendo más fácilmente analizables por la sociología científica al ser «objetivos», frente a la subjetividad de los «motivos para». Esta sustancial distinción es perfectamente aplicable al papel y acciones de la ciencia. Ésta actúa en un plano reducible a dos dimensiones ontológicas. Por un lado, la necesidad de la ciencia de incrementar el acervo de conocimientos impulsada por una necesidad interna, «psicológica», que emana de la curiosidad de los científicos; un nuclear aspecto de la mente humana. Por otro, la también necesidad de aplicabilidad de los saberes que la ciencia va logrando, con el fin de satisfacer las demandas de la sociedad tecnológica. Uno y otro aspecto se imbrican en fecunda interacción, con la mirada puesta en los aspectos históricos de la ciencia que el científico incorpora como *ethos* consustancial de su trabajo y el epistemólogo considera con sumo cuidado para vertebrar su especulación filosófica con un mínimo de rigor. Ciencia teórica y ciencia aplicada forman, así, un *continuum* entretejido por los intereses de la comunidad científica y por la sociedad en general.

En un punto determinado de su obra, Schutz llama a la conciencia —sobre todo a la conciencia de la muerte— la «ansiedad fundamental», es decir, la que hace posible el proceso anticipatorio de los eventos o acontecimientos. Como contrapunto a la fenomenología de Schutz, el Estructuralismo antropológico de Lévi-Strauss, critica el intento de la fenomenología por situar la conciencia subjetiva en el núcleo de la sociología; ya que, la conciencia no es —según el antropólogo francés— susceptible de un riguroso análisis científico. También el Postestructuralismo rechaza el interés por la conciencia, es decir, por los elementos propios de la subjetividad, para pasar a

preocuparse por los elementos estructurales de los sistemas sociales; y no tanto por el papel que desempeñan los individuos en la creación de esos sistemas sociales.

La *Verstehen* —o necesidad de estudiar la acción desde un punto de vista subjetivo— es interpretada en el pensamiento de Talcott Parsons como una técnica o modo de hacer de importancia esencial para el análisis de la conciencia y la acción. La Teoría de la acción de Parsons le conduce al supuesto de una conciencia entendida como voluntad que elige los medios adecuados para el logro de determinados fines. Esta voluntad no es libre al estar determinada —concepción *fuerte*— o condicionada —concepción *débil*— por los aspectos normativos, valorativos, ideativos, situacionales, etc., de un determinado sistema social.

El papel del *rol* en T. Luckmann y P. Berger está asignado a la capacidad, por parte de éste, de mediación entre la conciencia y las pautas culturales de una determinada sociedad. El *proceso de socialización*, proceso por el cual los acontecimientos sociales y culturales se transmiten a la conciencia, hace posible la internalización —y su consecuente replicación— de los elementos valorativos y normativos presentes en un sistema social dado; actuando como *constructo* de la conciencia de los individuos. El proceso, de corte dialéctico, de Berger y Luckmann procede a partir de tres momentos: «externalización», «objetivación», «internalización»⁷. Sin embargo, para la Teoría de la estructuración de Giddens, no es la conciencia la que, mediante la formación social de la realidad, engendra las acciones humanas; ni es, tampoco, el sistema social las que las crea. Son los elementos expresivos de los actores sociales los que, mediante la implicación personal en la *praxis*, permiten la fulguración de la conciencia y, en definitiva, del sistema-estructura social. Esta conciencia toma dos modos en el pensamiento sociológico de Giddens: la «conciencia discursiva», que hace posible la capacidad de expresión por medio de la palabra, y la «conciencia práctica»; esto es, la que posibilita la acción de los actores. Mientras, P. Bourdieu concibe que la conciencia es independiente de las estructuras objetivas de un sistema social determinado; y que estas estructuras tienen una capacidad o propiedad de coacción sobre las prácticas y representaciones mentales de los actores sociales.

Para la Teoría general de sistemas (Ludwig von Bertalanffy) —en su aplicación a la teoría sociológica— es importante la integración de las macroestructuras, los elementos simbólicos, la acción e interacción social y la conciencia y autoconciencia, en estructuras relacionantes de sentido (Buckley). Este último autor analiza la conciencia en términos de la teoría de sistemas con una marcada preocupación por los niveles y flujos de la interacción. La Teoría general de sistemas se apoya fuertemente en elementos modelizados que incorporan aspectos sociológicos como forma de explicación cuantitativa del comportamiento de conjuntos de redes interactuantes tanto en biología como en el estudio de sociedades⁸. En los estudios de Ritzer sobre los diversos niveles de análisis social, podemos encontrar, tanto un interés por las acciones de los individuos: la burocracia, etc., como un acercamiento a los aspectos fenoménicos espirituales, tales como la propia conciencia. En el plano del análisis *micro*, propio de la subjetividad, aparece el estudio de los procesos del pensamiento o procesos mentales que permiten al actor social la construcción social de la realidad.

Según Emilio Durkheim, la «conciencia colectiva» sería un conjunto de pensamientos creódicos, desiderativos y de creencias que son intercambiados y compartidos por los componentes de los agregados sociales. El pensador francés no pareció interesarse por la conciencia individual, al no considerarla susceptible de un

⁷ Berger, P. y Luckmann, T., *La construcción social de la realidad*: Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1993.

⁸ Puede verse este último aspecto en la obra de Bertalanffy, *Teoría General de los Sistemas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

análisis científico. Estaba, sin embargo, preocupado por reducir el grado de dominación sobre la conciencia por parte de las estructuras societales; al considerar —frente a lo que supone la visión reduccionista del pensamiento durkheimniano— que el poder colectivo —social— no está situado, en su totalidad, fuera del individuo y que ese poder ha de penetrar y organizarse en el interior de la mente-pensamiento de los sujetos para que la sociedad pueda existir. Esta matización a su considerado sociologismo, choca con la constatación, en todas sus obras, de la conciencia como variable dependiente implícita, y por tanto, determinada por los aspectos materiales e inmateriales del sistema social. Matizando esto, la sociedad es para Simmel representación «dentro» de una mente-cerebro y depende, en última instancia, de los modos de actividad de la conciencia; no estando meramente «fuera» de ésta.

Para el filósofo y sociólogo del conocimiento, Max Scheler, la conciencia es característica de las formas superiores de vida orgánica⁹. La taxonomía de la conciencia de Scheler se cifra en lo siguiente: cualidad, duración, temporalidad, memoria, totalidad e historicidad. La conciencia queda, por tanto, asociada a la noción de existencia real. Es intencionalidad, voluntad y reflexión primitiva de la sensación engendradas por medio de la resistencia que ofrece el objeto¹⁰.

Las normas de una sociedad, la percepción, las diferencias que aparecen entre el sujeto, como yo individual y el observador —es decir, el otro—, las teorías implícitas, entre otros aspectos, explican los estados de pensamiento del actor y de los grupos sociales hasta expandirse a la totalidad de la sociedad. El conocimiento, en determinadas corrientes filosóficas y sociales, han puesto el acento en la capacidad decisoria de los sujetos —teoría del libre albedrío— frente a los posibles determinantes situacionales o ambientales. Prima lo interno y la capacidad del actor para liberarse de las influencias del medio social e histórico a la hora de tomar decisiones sociales y privadas. Otras corriente más ambientalistas sitúan el problema bajo las coordenadas de parámetros meramente sociales en la construcción de la identidad y del pensamiento del actor que no es libre para elegir, ya que está condicionado por subestructuras conformadoras de sentido y de la acción social¹¹.

En el análisis histórico, el peso de la especulación filosófica ha sido, y sigue siéndolo en gran medida, de índole fundamental y fundacional, al polarizar la ocupación intelectual de grandes pensadores. Se ha enunciado que el tema nuclear del pensamiento filosófico está constituido por el par *sujeto-objeto*¹², ya que a partir de estos dos componentes se construye el intento de búsqueda de la total intelección de ese real-universal. Incluso el plano metafísico-teológico, con la teodicea como una de las actividades intelectuales primeras, es posible sentirlo como una reducción, y no como una expansión, de ese par más arriba citado, al ser este sujeto-objeto una *conditio sine qua non* de toda posible actividad gnoseológica. Todas las cosmogonías de las diferentes culturas y civilizaciones parecen, de una u otra forma, haber tenido un interés absoluto en dilucidar y explicar los aspectos «ocultos» de lo real; bien a través de visiones feéricas (gobierno del pensamiento mágico), mitológicas (gobierno del pensamiento «mitocrático»), sagradas (gobierno del pensamiento teocrático, hierocrático), etc., o bien a través de visiones racionalistas tales como la filosofía o la ciencia (gobierno del pensamiento «logocrático»). En un momento de la modernidad, incluso, ha habido un intento de reducción fundamentadora de los viejos problemas «epistemológicos» de las

⁹ Es interesante señala que Scheler había estudiado medicina.

¹⁰ Al igual que en M. De Biran.

¹¹ En relación a los estudios sobre estos puntos podemos citar la magnífica obra de T. Parsons y E. A. Shils: *Hacia una teoría general de la acción*. Kapelusz. Buenos Aires, Argentina, 1986.

¹² En este sentido es revelador el estudio de Ernst Bloch *Sujeto-Objeto: El pensamiento de Hegel*. Fondo de Cultura Económica. México, 1982.

religiones bajo el manto de prestigio social y autoridad intelectual propios de las ciencias que, partiendo del misticismo numérico y de una geometría hermética, ha proyectado componentes desiderativos articulándolos en rigor racionalista a través de nuevas teorías en relación con la física cuántica, la cosmología y determinadas ramas de la matemática más formalista. El científico teórico, y también el matemático creativo actual —con su manejo de símbolos cuasiesotéricos, incomprensibles para el lego— ha sido, así, asimilado a un nuevo mistagogo, con tintes ilustrados, de fin de milenio.

En toda realización de lo específicamente humano y el conocimiento es, además del lenguaje hablado y escrito, uno de los elementos caracterizadores de la singularidad de la especie, existe también una tendencia que se traduce en asimilar las conductas positivas a causas internas y las negativas a causas externas. En este sentido el conocimiento es valorado, desde la óptica de la positividad, por sí mismo independientemente de los aspectos de eticidad que lleve incorporado ese conocimiento en cuanto a las repercusiones sociales del mismo —el caso de la ciencia—. La conducta del científico es positiva por definición en su afán de conocimientos y emana de las capacidades cognitivas e intelectivas del hombre de ciencia; mientras que los posibles resultados deletéreos del saber están atribuidos a agentes exteriores a la comunidad de sabios; a saber: el político o el militar que usa el conocimiento traducido en técnica para fines ajenos al conocimiento puro. Aquí aparecen los elementos clásicos que explican esta postura: lo motivacional —autoestima del sabio—, lo cognitivo —orientación al éxito en la comunidad de científicos e intelectuales— y lo social —evaluación pública de sanción positiva—.

Dos aspectos, valorativos y primordiales propios de la ciencia primera que es la filosofía, aparecen en el largo camino de descubrimiento de qué cosa es esa «cosa» a la que llamamos pensamiento. Por una parte el pensamiento supone percepción de algo que aparece a aquel como exterior a sí mismo; como el objeto referente de una realidad exógena —aquello de que se tiene conciencia; término de un acto consciente— a la interioridad «intimista» de ese pensamiento. Ese objeto no es sólo material sino estructural, cualitativo, situacional. Por otra, las mutaciones o modificaciones del elemento nuclear que ha considerado el discurrir del pensamiento humano: el yo, que ha optado, en su análisis, por una estratificación esclarecedora: la visión psicológica por medio de la cual la conciencia ha sido considerada como la percepción del yo por ese mismo yo, haciendo un hincapié fundamental en que la conciencia objetual o situacional supone cambios inherentes del yo¹³. Lo que ha fundamentado una percepción del yo-conciencia como autoconciencia; es decir conciencia de sí mismo o conciencia de nuestros propios sucesos «mentales»¹⁴. Esta autoconciencia o conciencia de sí ha sido fijada como concepto intelectual por I. Kant en su *Crítica de la Razón Pura* como «síntesis originaria de la apercepción» vinculada a la noción de categorías de cantidad, cualidad, relación y modalidad donde el núcleo fundamental del conocimiento está constituido por un yo que piensa asociado a todas y cada una de las representaciones y vinculado a dos aspectos primarios de la posibilidad de representación fenoménica en la conciencia: el espacio y el tiempo. El espacio produce la síntesis necesaria para la representación geométrica conceptual del conocimiento topológico y el tiempo, la síntesis necesaria para el entendimiento de la aritmética originaria, posibilitada por la serie de los números naturales y su representación simbólica en la recta real. De esta forma es posible la reducción de los aspectos temporales a una concreción geometrizable como representación en el plano y conectada en última instancia a los *a priori* kantianos. Éstos, en la visión que Kant tiene

¹³ En este sentido puede consultarse el amplio trabajo de B. Williams: *Problemas del yo*. UNAM, México, 1986

¹⁴ Sobre el pensamiento autoconsciente y el yo citamos la obra de A.R. Tirado: *La identidad personal y el pensamiento auto-consciente*. UNAM, México, 1987.

de la realidad del mundo —en la cual preexiste una síntesis entre el mundo fenomenológico y las categorías del entendimiento— son «independientes» de los aspectos culturales; esto es, de algún modo son «universales» primarios previos a la construcción de lo social. El conocimiento dado *en* la conciencia, en su sentido más prístino es espacio y tiempo que son las condiciones de posibilidad del entendimiento y de la intelección ejercida sobre el mundo de la realidad exterior como fenómeno. El *noumeno* queda encerrado dentro de la espacialidad y temporalidad originaria de la conciencia que es movimiento y actividad del pensamiento. La *cosa en sí* queda, por lo tanto, incognoscible como posibilidad pura de conocimiento ya que el agente cognitivo — el individuo— pone en ese conocimiento su construcción mental apriorística. Nos encontramos así con la imposibilidad de un conocimiento «esencial» del objeto. En este sentido, la percepción informa del mundo social a través de la observación conductual del actor social que es el elemento nuclear de la perceptibilidad. Sin embargo los constituyentes *a priori* del sujeto sobre el que se vuelca la intelección es decir, sus estados de conciencia íntimos, permanecen incognoscibles en la «caja negra» de su mente sólo accesible a propio sujeto a través de la autopercepción de sus estado psíquicos. Esto supone la diferencia entre el actor social y el observador, también un constituyente a su vez social. Mientras el actor tiende a caracterizar a sus actos como determinados por causas exógenas, el observador de esas acciones lo hace a causas endógenas, caracterológicas más o menos constantes del actor. Esto supone una división tajante entre el mundo interior del sujeto-actor, accesible únicamente a él y el observador e interpretador de sus estados de conciencia inferidos a partir del comportamiento o de signos verbales y no-verbales.

La visión epistemológica o gnoseológica, donde el pensamiento ha sido interpretado prioritariamente como sujeto del conocimiento, ha producido una asociación entre pensamiento-objeto consciente y sujeto-objeto respectivamente. En la visión metafísica la conciencia ha sido identificada como Yo; entendido como todo lo existente, como basamento fundacional de todo espacio psicológico o gnoseológico. En este sentido está vinculada a un carácter unificador del mundo¹⁵. A través de estas conceptualizaciones fue posible la extensionalidad del concepto de pensamiento al de pensamiento moral, al hacerse patente los principios ético-morales del bien y del mal; que tienen su referente, manifestación, ubicación y adecuación sociológica en lo que los científicos sociales llaman «sistema social».

Dentro de los modos de entendimiento taxonómicos del pensamiento, éste ha sido clasificado como pensamiento no intencional e intencional, reflejo, directo, sensitivo o intelectual. El pensamiento también ha sido concebido como «cosa» con unas características relativamente fijas, susceptible de una cierta comprensión por medio de la investigación o de la especulación filosófica. Los autores que han negado la coseidad al pensamiento han mantenido el principio de la intencionalidad de éste en un haz de funciones o acciones teleológicas hacia el objeto, referente último hacia el que se dirige la finalidad de ese pensamiento ribeteado de signos teleonómicos. En este sentido, la propuesta de Plotino es la consideración del pensamiento como «acto interior» frente a las realidades exteriores. En San Agustín, el modo intencional del pensamiento lleva igualmente a un intimismo comprendido como autocertidumbre. Es en la concepción tomista donde el pensamiento aparece como «realista», como cosa que es; mientras que

¹⁵ El término «conciencia» ha tenido múltiples expresiones lingüísticas en diferentes momentos socio-históricos y en heterogéneos entornos socio-culturales-geográficos; de las que cabe citar unos pocos ejemplos: *sineidesis, sineidos, sinaisthesis*, en griego. *Conscientia*; latín. *Conscience*; francés. *Bewusstsein, Gewissen*; alemán. *Consciousness, conscience*; inglés. *Chaitanya* (conciencia); *Chit* (Conciencia. Conciencia fundacional, el *Absoluto*); *Swarupa Shunyata* (conciencia sin contenido, ausencia del propio estado natural o condición); hindú.

en la especulación cartesiana¹⁶ se presenta, de modo característico, como intencionalidad intimista que lo separa de la realidad independiente captada por aquel.

Las conceptualizaciones del pensamiento como intencional y no intencional han estado en la línea de la visión metafísica tal y como fue desarrollada por el idealismo alemán. En Hegel y en Fichte podemos apreciar el paso de la idea de conciencia trascendental o gnoseológica a la idea de conciencia metafísica. Es en Hegel —y en absoluta simbiosis con su concepción filosófica del mundo— donde los modos del pensamiento son momentos de un proceso de corte dialéctico por el cual el desarrollo de éste es isomórfico con el desarrollo o despliegue de la realidad. Lo que supone, en el límite, un elemento de correspondencia entre percepción-conciencia —*noumeno*— y realidad-fenómeno. Estos modos del pensamiento transcurren desde la conciencia como tal, pasando por la autoconciencia, hasta llegar al *Espíritu* libre e incondicionado; desarrollándose éste en «Razón», «Espíritu» y «Religión»; hasta constituir el «saber absoluto». De esta forma, la conciencia ha quedado reconocida en el discurso hegeliano como «la totalidad de sus momentos»: «La conciencia *distingue* de sí misma algo con lo que, al mismo tiempo, *se relaciona*; o, como suele expresarse, es algo *para ella misma*; y el lado determinado de esta *relación*, o del *ser* de algo *para una conciencia*, es el saber»¹⁷

Los momentos del saber puro son modos o estructuraciones formales del mismo pensamiento. Éste se desarrolla internamente para trascenderse, desde dicha interioridad, superando sus modos anteriores por medio de la reabsorción de sus constituyentes o modos previos; según la conocida evolución dialéctica hegeliana. El sentido de conciencia hegeliano es, por tanto, un momento —proceso temporal— del saber por el cual el sujeto se aprehende a sí mismo de forma reflexiva como inmanencia. La permanencia identativa en el movimiento del fluir; el pensamiento y el *ser* están, sin embargo, opuestos. Precisamente esto es para Hegel lo que constituye una unidad cuando el ser es una categoría del propio pensamiento. Proceso dialéctico del pensamiento que toma formas arquetípicas en la reflexión del filósofo de Stuttgart tales como la «conciencia infeliz»: «el alma alienada (enajenada) que es la conciencia de sí como dividida, un ser doblado y meramente contradictorio». Este dualismo supone la valoración del saber, puesto que éste se efectúa interiormente al propio conocer. La *Bewusstsein* hegeliana representa al hombre en su concreción y en su facultad de conocimiento. A través de este conocimiento es posible la realización de la experiencia de lo real, es decir, del mundo dentro de parámetros espirituales y significativos realizados por el propio pensamiento que se estudia, comparándose, a sí misma. En el prefacio de su *Lógica*, Hegel precisa que en «la *Fenomenología* había pretendido describir la conciencia como el espíritu bajo la forma concreta del conocimiento que ha quedado prisionero de la exterioridad (*Aüßerlichkeit*)»; mientras es en las páginas interiores de esta *Lógica* donde, por el contrario, trata de describir «el conjunto del movimiento inmanente del ser que se revela como espíritu».

El pensamiento tal y como está expuesto en la *Fenomenología*, es también una síntesis de un *yo* y un *no-yo*. El entendimiento se introduce en el fundamento del fenómeno aprehendiéndolo con lo cual se aprehende a sí mismo. El interés último de la obra hegeliana consiste en un conocerse a sí mismo que era ya la propuesta socrática como modo de conocimiento auténtico, basamental, a partir del cual era posible todo otro conocimiento. Ese autoconocimiento es el acto que realiza el sujeto-actor de su realidad interior como estado. Como sabemos, este conocerse a uno mismo no deja de contener

¹⁶ Vid. René Descartes, *Discurso del Método y Reglas para la dirección de la mente*. Orbis, Barcelona, 1983.

¹⁷ Hegel: *Fenomenología del Espíritu*, cuyo título original era *La ciencia de la experiencia de la conciencia*. FCE, México, varias ediciones.

una problematicidad aguda. El efecto de construcción del conocimiento social determinado por el proceso de socialización hace que el contenido efectivo de la identidad sea la resultante de diversos vectores sociales que actúan en el campo de fuerzas de la historia. El conocimiento de uno mismo así como el conocimiento del mundo social y natural queda impregnado por la atmósfera social que el individuo experimenta en su ciclo vital. En este sentido no es sino la consecuencia del estado de opinión que construye formas de conciencia colectiva. Según Leibniz este sería «el mejor de los mundos posibles» es decir, el mundo más justo de entre todos los que son posibles concebir. Esta creencia, que supone un ordenamiento riguroso del mundo, un *cosmos*, es propia de determinadas concepciones —en muchos casos científicas— necesarias para la percepción de control sobre los fenómenos de la naturaleza o de los social¹⁸.

También la dialéctica hegeliana arroja luz sobre el proceso cultural evolutivo vinculado a la constitución orgánica y estructural de la dialéctica amo-siervo a través de las nociones de «conciencia noble» y «conciencia vil». La primera está relacionada con el mantenimiento del orden existente, lucha por él conservando el poder a partir del sacrificio y de la disposición a perder la vida. Es el concepto platónico de *thymos* que representa la espiritualidad en relación con un sentido innato de la justicia y constituye el depósito de las virtudes nobles como la generosidad, la moralidad, el idealismo, el valor, el sacrificio y la honorabilidad propias del pensamiento noble. Este sentido de lo noble *versus* lo vil estará presente en la concepción nietzscheana del *superhombre*, puente tendido entre el hombre actual, que es resultado de una animalidad primitiva y oscura, y el hombre del futuro que lo es de una superación, de una transvaloración de los valores morales vigentes en nuestro tiempo. La conciencia vil sostiene al Estado desde el punto de vista material aunque en realidad vela por lo universal de la sustancia ética. De este conflicto resulta el espíritu enajenado de sí mismo que es la Cultura. Es el análisis poshegeliano de F. Grégoire sobre la *Fenomenología del Espíritu*, el que sostiene que esta obra fundamental de la filosofía alemana analiza la conciencia desdichada en su tránsito a la quietud satisfecha del saber absoluto. Esta concepción noble, aristocrática de lo social, está en la base del sentido de lo «thymótico» y opera en el hombre de espíritu aristocratizante que considera que su aportación a la colectividad a la que pertenece es de la mayor relevancia para el buen funcionamiento de ésta. Se realiza aquí un sentido de la diferenciación, individuación, del orgullo y de la mayor autoestima que está diametralmente opuesto al espíritu de nivelación que se manifiesta en la homogeneización de lo colectivo, raíz del sentimiento de pertenencia grupal dentro de un territorio y génesis de la nación como «comunidad de cunas y tumbas» al compartirse una serie de ideas, sentimientos, creencias y pensamientos dentro de un imaginario colectivo que comparte una misma visión del mundo.

Vinculado a la necesidad de control que siente el ser humano al enfrentarse con el caos primordial, se han gestado a lo largo de la historia concepciones regulativas que han pretendido incorporar la «arquitectura de la ordenación» como una forma de dotar de sentido a los acontecimientos inexplicables del mundo y que redundan en un sentimiento de control que, en muchos casos, no deja de ser una mera ilusión. En realidad lo enunciado constituye la historia de la Humanidad ya que ello está en la génesis de las mistificaciones propias del pensamiento mitomaniaco, de gran parte del científico y del arte. El primero origina las manifestaciones religiosas tales como el cristianismo. Dado un acontecimiento inexplicable: el Mundo, lo natural, que es desconocido, la necesidad de control lleva a la interpretación religiosa a través de la serie de dogmas implantados. Esto conduce a una ilusión de control. En este mundo desconocido existen una serie de fuerzas que producen cataclismos. El hombre, miembro de una colectividad más o menos amplia como organización social realiza una interpretación, una exégesis del mundo; con

¹⁸ Es significativo el caso de Comte y su «estática social» como orden social.

ello se tiene una sensación de control sobre esas fuerzas oscuras cuyo origen se desconoce.

Por otra parte —y del mismo modo de acuerdo con la totalidad de su pensamiento—, la filosofía fichteana parte de un concepto de conciencia asociada a la fundamentación experiencial de la totalidad. Es el Yo de Fichte, identidad *autopoiética* que presupone un holismo ontológico y filosófico demarcado del «No-Yo» que es lo «Otro», lo que no es meramente la identidad del sujeto.

La línea filosófica que va desde Platón, pasa por Hegel y Fichte y llega hasta los neoplatónicos y neohegelianos, está en la base de la interpretación platonista o idealista de la realidad. Ya conocemos el peso extraordinario que esta concepción tiene con respecto a la fundamentación de lo real; lo que indica el predicamento cultural que, derivado de concepciones ontológicas, penetra en los *modus operandi* del quehacer actual de las ciencias físicas, más cercanas a la concepción moderna del mundo en cuanto representan la arquitectura y el esqueleto de la *téchne* que sustenta la civilización occidental. De este modo, resulta palmaria la pervivencia de concepciones filosófico-culturales que tienen su origen en el pensamiento griego aunque éste estuviese revestido de una racionalidad inmanente al propio intento de interpretación de la realidad desvinculada de las explicaciones mágicas propias de viejo mundo previo y periclitado. En este sentido, el peso de la cultura como conformación de estructuras sociales emanadas de lo filosófico y de la pervivencia del teísmo no hace sino abundar en el surco del tiempo civilizatorio roturado gracias a un «eterno retorno» que transita una y otra vez volviendo en cada tiempo para hablarnos de los misterios articulados en forma de preguntas eternas que el Hombre se hace a sí mismo. *Tempus est quaedam pars aeternitatis*¹⁹.

En la línea de las metafísicas de corte voluntaristas, tal y como aparecen en Maine de Biran —para el que la conciencia es una «emergencia» (fulguración) como producto de una resistencia que presenta el objeto, es decir como obstáculo del objeto sobre el sujeto— y de Wundt, se ha producido una identidad entre pensamiento y voluntad; mientras las metafísicas orientadas al empirismo —cuyo correlato en el desarrollo de la ciencia es difícilmente ponderable— han colocado la conciencia en un plano de limitación intelectual-gnoseológica.

La categorización kantiana ya había distinguido entre una concepción psicologista (empirista) y una concepción gnoseológica (trascendental) del pensamiento/conocimiento. El primero está inscrito en el mundo de los fenómenos. La unificación del pensamiento es posible a través de un proceso sintético-intuitivo de las nociones de espacio-tiempo mediatizadas por las categorías del entendimiento puro. El segundo supone un *a priori* totalizador amparado en elementos estructurales de índole sustancial, entre el pensamiento- conciencia empírica y su posibilidad de identidad, que hace posible el conocer. Para Kant, este elemento de identidad del sujeto tiene un sustrato trascendental más que empírico. Una conciencia pura no es más que un elemento formal que se aplica a una realidad objetual que le otorga la posibilidad de su realización o manifestación por medio de los materiales presentes en la realidad; materiales de orden sensible extraídos del mundo fenoménico. Brouwer es, como se sabe, un representante tardío de la filosofía de Kant en relación a toda su teoría del tiempo (aritmética) y el espacio (geometría). En algunos puntos, propios del avance filosófico de los decenios posteriores a Kant, Brouwer se separa de éste; pero en aspectos esenciales, es ininteligible la concepción intuicionista sin los *a priori* kantianos. La llamada «interpretación idealista-objetiva» del kantismo, de la *Escuela de Marburgo*, asimiló la conciencia a un sistema objetivo de categorías; mientras la «interpretación realista» es un acercamiento al pensamiento efectivo del mundo anglosajón, al considerarla como un evento de percepción (*percipient event*).

¹⁹ “El tiempo es cierta parte de la eternidad”. M. Tullius Cicero. *De inventione* 1, 26, 39.

También para la concepción sartreana el pensamiento cobra un carácter intencional por mediación del concepto de direccionalidad. La fenomenología sartreana —al igual que la de Husserl— considera la conciencia como situacional al suponer el objeto presente del pensamiento indistinguible del propio pensamiento. Es en las *Investigaciones Lógicas* de Husserl donde la conciencia es interpretada como «yo empírico» dotado de reciedumbre fenomenológica; como «autoconocimiento» o visión interior de los estados psíquicos del sujeto o como «denominación conjunta» de todo tipo de estados o actos psíquicos o «vivencias intencionales». El «yo puro» es asimilado a la conciencia, rebajado a las coordenadas histórico-temporales, propias de acontecer de los fenómenos y enmarcadas dentro del tiempo social y cultural; es decir, dentro de la línea evolutiva de la historicidad como ascendencia o proyección sostenida gracias a un impulso hacia delante determinado por la dirección del tiempo. Lo que le interesa al filósofo y psicólogo Husserl es la descripción de los hechos de conciencia. Su estructura es una estructura sintética que produce la unificación *noética* y *noemática* a los diversos actos cognoscitivos. Por medio del análisis y la investigación del acontecer de la síntesis es posible el *cogito* reflejado en la proyección intencional, entendida como algo que se vive, y, por tanto, la «conciencia de»²⁰. Los presupuestos nocionales de los que parte el filósofo alemán son: la conciencia: i) «como conjunto de componentes del *yo empírico*». ii) «como percepción interna de las vivencias psíquicas». iii) «como nombre colectivo de todo tipo de «actos psíquicos» o de vivencias intencionales»²¹. Husserl niega la existencia de un «yo trascendente» fuera del pensamiento que unificaría, desde el exterior, los diversos estados de éste. La «reducción fenomenológica» —la *epojé*: poner el mundo entre paréntesis— husserliana del *yo* no supone una entelequia por encima de las vivencias del sujeto. Es una síntesis que aglutina, dotándolas de coherencia, las diversas manifestaciones en el proceso discursivo del conocer. Esto supone una visión dinámica al concatenarse este conocer con el mundo en una sucesión sintético-relacional donde la conciencia es siempre conciencia de algo; para pasar a desvanecerse cuando ésta se vuelve sobre sí misma. Es posible contrastar esta última idea con la del psicólogo Jiddu Krishnamurti del estado de atención de la conciencia-pensamiento que acaba produciendo la quietud completa de la conciencia (*ataraxia*) o el vacío del pensamiento, y con ello, el fin del *yo* como pensador o memoria; ya que según Krishnamurti el *yo* es la conciencia que *es tiempo*. El contenido de la conciencia es la conciencia, en la meditación del «pensador» de Madanapalle. Para este extraordinario y atípico filósofo-psicólogo, la percepción —mediante la atención— de la mente-conciencia sobre sí misma, permite la comprensión del hecho de que el condicionamiento constituye la formación de dicha conciencia. Para él, el *yo* es un fragmento que ha asumido la autoridad rectora sobre el resto del pensamiento. Sin embargo, ese *yo*, ego o pensador —que es el resultado del tiempo— no está «fuera» del pensamiento sino que es parte integrante de éste. Es, por decirlo así, el residuo acumulado de la memoria, que *es tiempo*. De esta forma, el dualismo inherente propio de la fragmentación de la conciencia, dividida entre pensador y pensamiento, supone un elemento de conflicto inmanente a ésta; hasta el punto de identificarla con el conflicto: «Mi punto de vista es que mientras no hay conflicto, no hay “yo”. Nosotros pues, decimos que el conflicto es la medida del “yo”²²».

La percepción, por medio de la meditación —que es un estado de alta atención—, de estos hechos, hace posible la *metanoia*, esto es, el cambio total y radical de la conciencia. Recordemos, además, el papel tan importante que este autor le asigna a la

²⁰ Es el Ortega más filósofo quien matiza esto al referirse a la *conciencia de una «realidad patente»* o de una «realidad latente».

²¹ Husserl. E. *Investigaciones lógicas*. Alianza Universidad. Madrid, 1983.

²² Krishnamurti, J. *Tradición y revolución*. Edhasa. Barcelona, 1978.

matemática como dotada del mayor orden: «En este sentido el orden tiene las mismas pautas que en matemática; en la más alta matemática existe el más alto orden, el orden supremo²³».

El sucesor de Husserl en la cátedra de filosofía de Friburgo, Martin Heidegger, concebía la conciencia como vocación: «la vocación con que caracterizamos la conciencia es la invocación del “uno mismo” en su “mismo”; en cuanto a tal invocación, es la avocación del “mismo” a su “poder ser sí mismo” y con ello un prevocar al “ser ahí” a sus posibilidades²⁴».

Tanto para Bergson como para Dilthey, el yo puro de Husserl, constituido de tiempo e historia, tiene su correlato en la noción diltheyana de la conciencia como historia y totalidad. Al igual que —en Bergson— la idea de pureza en cuanto a la cualidad, la memoria y a la duración. En el sentido de la memoria, ésta queda identificada en el filósofo francés, a la conciencia como característica primera. La memoria permite la previsión, y por lo tanto, la posibilidad de elección por parte del sujeto. Lo que supone un elemento de indeterminación de los aconteceres de la realidad, que subsume e incorpora la noción de libertad. De aquí el dualismo bergsoniano entre materia —que es necesidad— y conciencia. Para Bergson el Universo está dotado de conciencia inteligente. El parisino hace una distinción en sus *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* entre «conciencia superficial y conciencia atenta». La primera está constituida por los estados psíquicos en desarrollo o despliegue como un proceso o discurso interior. El pensamiento discurre, se mueve, una idea o estado sucede a otro. La segunda, indeterminista, no es reducible a un análisis de tipo científico

La derivación conceptual, de «mala conciencia» es, según el filósofo-psicólogo y filólogo alemán F. Nietzsche y en relación con su teoría sobre el cristianismo, un estado de la psiquis propiciado por una modificación de la dirección del resentimiento que el sacerdote efectúa cuando procede a interiorizar el sufrimiento; pero que sigue manteniendo las características asociadas al poder clerical, tales como venganza, odio y resentimiento. Toda la teoría nietzscheana está transida por un sentimiento de que la conciencia es una forma del mal —en el sentido de enfermedad—, y que el mundo adopta variadas representaciones, de las cuales la conciencia es una de ellas: «La conciencia representa la evolución última y tardía del sistema orgánico, y por tanto, lo menos sólido de tal sistema. Innumerables errores tienen su origen en la conciencia, errores que hacen perecer a un hombre o a un animal antes de tiempo, a *pesar del Destino*, como dice Homero.²⁵».

Para Nietzsche, en definitiva, la conciencia es engañosa en la medida en que el objeto es modificado por aquella. Sobre todo la conciencia científica, máxima en la figura del sabio, es para Nietzsche, el tipo superior de conciencia degradada bajo el peso de una supuesta sabiduría que no lo es tal. El científico es, por lo tanto, una especie intermedia de hombre que cree conocer los secretos del Cosmos y que no hace más que jugar un juego fútil. La visión absolutista de este filósofo con respecto a la realidad, encaja mal con la parsimonia de los científicos cuya labor de investigación se encuentra, consustancialmente, siempre en un estadio concreto de conocimiento y que, por lo tanto, se sabe precario y limitado.

A. Schopenhauer, mentor intelectual de Nietzsche, consideraba que: «nadie puede salir de su individualidad». Según él, es indudable que: «[...] la cualidad de la conciencia será lo próximamente esencial, y, en la mayoría de los casos, todo dependerá

²³ Krishnamurti, J. *La raíz del conflicto: el despertar de la inteligencia*. Paidós. Buenos Aires, Argentina, 1976.

²⁴ Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. FCE, México D.F. 1980, pág. 298.

²⁵ Nietzsche, F., *La Gaya Ciencia*. José J. de Olañeta, Editor. Barcelona, 1979, pág. 27.

de ésta mucho más que las imágenes que en ella se representan.²⁶» .El filósofo del pesimismo disocia, por lo tanto, el contenido del continente.

Para la más reciente Teoría evolutiva del conocimiento²⁷: «[...] lo espiritual (conciencia) es, en la evolución, una *propiedad sistémica* nueva, una función cerebral específica. La aparición, la *emergencia*, de los fenómenos de la conciencia (humana) sólo puede ser explicada, según nuestra tesis, sobre la base de los «circuitos» complejos del cerebro, del sistema nervioso central, teniendo en cuenta que esos circuitos van parejos, en la evolución, a una diferenciación y a una complicación crecientes del sistema nervioso central²⁸». Lo que se corresponde con un materialismo emergentista o con un identismo evolutivo. Resulta al menos llamativo que Clifford, entre otros, considerara a fines del siglo XIX que la conciencia era un epifenómeno de los procesos fisiológicos.

La Teoría evolutiva del conocimiento se ha ocupado también de los aspectos de evolución en intercambio con el conocimiento científico. Ha estudiado la evolución del método científico y la gnoseología evolutiva, al igual que aspectos de la Lógica, Teoría de los juegos, junto con las raíces biológicas de la razón. Ha considerado la teoría kantiana de lo apriorístico bajo el punto de vista de la biología actual. De ser ciertos los presupuestos científicos de esta teoría, se podría explicar, a partir de ella, los aspectos de emergencia del conocimiento como *adecuatio* al mundo natural, del que toma sus elementos primarios.

La conceptualización del carácter psicológico del pensamiento ha ahondado en su intento de comprensión, otorgando a aquel una propiedad de ser facultad junto a otras facultades. De este modo, el pensamiento es entendido como actividad de la *psiquis* con un marcado carácter de conocimiento mediado por las operaciones intelectivas, volitivas y de percepción. Para el punto de vista de la psicología, y también para el pensamiento positivista, la conciencia adquiere un sentido psicológico sustancialmente sujeto a caracterizaciones dicotómicas tales como actual-sustancial, dependiente-independiente, activo-pasivo. Algunos autores, como Piaget, han estudiado en sus obras los procesos mentales de tipo matemático y lógico, tanto desde un punto de vista evolucionista como cognitivo a partir de la estratificación polietápica de las fases por las que pasa el desarrollo cognitivo del niño, del adolescente y en fin, del sujeto o actor social²⁹. También la psicología diferencial se ha ocupado de ello desde un punto de vista comparativo al analizar la distribución y graduación de los componentes diferenciadores de las inteligencias individuales³⁰. En las investigaciones de los psicólogos estructuralistas, la conciencia es sometida a un análisis fenomenológico a través de los conceptos de: i) «campo de la conciencia» cuyos componentes serían: el «tema», constituido por la atención como propiedad de la conciencia, y que, en el pensamiento de estos autores, formaría el «núcleo noemático» del que habla Husserl. ii) El «campo temático» —el conjunto de referentes, entidades dotadas de sentido formal, lógico, estructural o empírico dentro de un *corpus* teoremático— que hace referencia tanto al tema de la conciencia, como a lo que está en el campo de referencia «conciencial» del sujeto; siendo para éste, un *constructo* del sentido de la realidad; sentido articulado y conformado como base de

²⁶ Schopenhauer, A., *El arte del buen vivir*. Edaf. Madrid, 1990, pág. 44.

²⁷ Lorenz, Wuketits, Riedl, Seitelberger, et.al.

²⁸ Lorenz, K., Wuketits, F. M., et.al. *La evolución del pensamiento*. Argos Vergara. Barcelona, 1984, pág. 22.

²⁹ Estos puntos han sido explicitados en varias partes de la obra de Piaget. Citamos aquí en concreto una de ellas: *La psicología de la inteligencia*. Crítica, Barcelona, 1983. Más concretamente: “Las etapas de la construcción de las operaciones”, pág. 137 y ss. de dicha obra.

³⁰ Anne Anastasi: *Psicología diferencial*. Aguilar, Madrid, 1966.

la conciencia/intelección. iii) El «margen», especie de intersección entre elementos del propio tema y elementos que no estarían directamente relacionados con éste³¹.

Para Brentano el pensamiento supone intencionalidad. No es receptáculo ni contenido sino meramente acción proyectiva. Según este psicólogo y filósofo, los fenómenos o acontecimientos psíquicos son descritos, de modo plausible, a través de la intencionalidad; que permite un estudio científico de la conciencia por medio del método descriptivo, de corte psicológico y natural, al tiempo que filosófico y trascendental. El problema de la finalidad del conocimiento, que ha sido apuntado por Davis y Hersh³², se enmarcaría dentro de esta idea de intencionalidad.

El psicólogo y filósofo K. Jaspers —el otro gran pensador del existencialismo alemán, junto con Heidegger— aportó el concepto de *grados de conciencia*: «la existencia fáctica individual, la existencia singular individualista consciente, la doctrina individualista pueden concebirse como grados de la conciencia»³³. Y el de *auto-conciencia*: «en la reflexión de la auto-conciencia individualista se da la tendencia a un proceso de disolución nihilista de todo lo objetivo, universal y, finalmente, del “sí mismo”». Sosteniendo, además, que: «no se puede designar en absoluto un grado supremo de la conciencia»³⁴.

Los empiristas radicales producen una subordinación del pensamiento a la naturaleza, que se despliega en las manifestaciones de la realidad primera del hombre. Mientras que, para los filósofos del neutralismo, inmanentismo, fenomenismo y empirismo —tales como Mach y Schuppe— no hay separación tácita entre realidad y conciencia. Fundamentalmente, su visión arranca de un ontologismo neutral, al suponer que ambos aspectos son formas de un mismo modo de manifestación del ser.

A causa de las características de nuestra civilización se ha primado el control del comportamiento como necesario para la direccionalidad de la acción. Bajo determinadas condiciones sociales como son las revoluciones o rebeliones de masas, el individuo director o líder aparece como dotado de una autoridad carismática (Max Weber) que le confiere saber sobre las directrices que han de guiar la acción y sobre la finalidad hacia la cual se dirige esta acción —teleologismo político—. Bajo estas condiciones de caos social, donde impera lo azaroso y lo caótico, el individuo carismático tiende a dotarse de un plus de capacidad para el control de los sucesos³⁵. Aunque los resultados puedan ser negativos, tal tendencia persiste a lo largo del tiempo como una forma de valoración sobre la autoestima del actor central del proceso. Los procesos de desarrollo interno del sujeto se vinculan a lo social a través del logro, sancionado positivamente por la comunidad. El éxito logrado se convierte así en un elemento de refuerzo de la acción que valida en el banco de pruebas de la historia como éxito social. De esta forma se ponen en conexión los elementos de conciencia interiores al sujeto y los resultados de la *praxis* en el marco de lo histórico-social.

La importancia y repercusiones sociales de la investigación sobre el pensamiento ha sido fundamental en el siglo pasado y en el actual con la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud, que ha puesto el acento en los aspectos inconscientes de la mente. Al

³¹ En este último sentido, la intersección del conocimiento matemático con otros aspectos del trabajo intelectual es clara desde finales del siglo XIX; sobre todo en lo que atañe a la lógica, la filosofía de la ciencia, el *status* de la matemática en relación a las ciencias fácticas o el de la conexión entre creación de la mente matemática y cultura de una época, etc.

³² Davis, P. J. y Hersh, R.: *Experiencia matemática*. Labor. Barcelona, 1988.

³³ Jaspers, K. *Psicología de las concepciones del mundo*. Gredos. Madrid, 1967. pág. 539.

³⁴ Jaspers, K., *op. cit.*, pp. 539-540.

³⁵ Ejemplos típicos de lo que decimos —entre infinidad de ellos— son Lenin en la Revolución Rusa de 1917 o el “carisma” con que se le había dotado al general Franco en la Guerra Civil española de 1936.

igual que con la superación crítica —por parte de la filosofía analítica y del estructuralismo— de la noción moderna de sujeto.

Desde un punto de vista psicológico, las interconexiones entre lenguaje y pensamiento son consideradas de índole sustancial como fenómenos absolutamente relacionados. Los trabajos, *v.g.*, del neurólogo Bridgeman así lo indican. La interpretación fuerte de estas conexiones ha tenido en la llamada Filosofía del lenguaje su mayor exponente filosófico-teórico. El Positivismo lógico del Círculo de Viena otorgó la mayor relevancia a los componentes y aspectos estructuradores de la realidad a partir de la construcción lingüística y a la explicación de aquella a raíz de dicha construcción. Desde un punto de vista sígnico, cualquier conjunto de signos-símbolos puede ser considerado como una creación característicamente social³⁶; y en este sentido, la sociedad sería el origen de la conciencia y de las funciones psicológicas superiores al ser los aspectos categoriales *signo-símbolo* unas categorías constructivas no desligables de la *praxis* propiamente humana. Autores como Vigotsky, entre otros, se han ocupado de la construcción social de la mente/pensamiento como resultado del sistema de signos utilizado, característicos de la actividad humana y de la acción social. En este punto, la conciencia tendría como cometido «dar sentido a tantos datos como sea posible al nivel más útil funcionalmente», según la aportación de A. J. Marcel. Otro psicólogo, A. Gurwitsch, define el campo de la conciencia como «la totalidad de los datos presentes»; estos datos, así lo entendemos, pueden ser, tanto datos sensoriales, de conciencia «inmediata», aportados por el mundo natural-objetual, como datos simbólicos-abstractos derivados de la estructura relacional de los sistemas sociales.

El peligro estriba —dentro de una interpretación meramente sociologista— en la posibilidad de hipostasiar la sociedad, absolutizándola de tal forma que podamos perder de vista aspectos fundamentales para la intelección de las relaciones de tipo sinérgico que pudieran producirse; y por tanto, obviar constituyentes tan importantes como pueden ser la construcción genético-orgánica del cerebro humano. En este apartado, resulta necesaria la aportación de la psicología y neurología para completar el *puzzle* a fin de una comprensión totalizadora del campo de la realidad.

La cuestión derivada en relación al problema conciencia-mundo, el problema de la indeterminación o libertad *versus* determinismo, adquiere tintes dramáticos en lo que concierne a la controversia, históricamente latente, sobre la libertad humana. Para la Psicología cognitiva, lo absolutamente real sería los desarrollos o procesos de computación internos que se desenvuelven en territorios no accesibles, siendo la conciencia una resultante especular *a posteriori* que no repercute en los acontecimientos. Para los teóricos de la Inteligencia Artificial Fuerte (IAF) —en su reduccionismo funcionalista y/o formalista—, la simple activación de algoritmos produciría la conciencia. Frente a esto, Penrose argumenta que debe haber un ingrediente esencialmente no-algorítmico en la actuación de esa mente/conciencia. Supone que éstas realizan un papel activo discernible operacionalmente, ya que la conciencia es necesaria para el manejo de situaciones donde se realizan y ejercitan nuevos juicios que suponen nuevas reglas no establecidas con anterioridad. Como vemos, se otorga una importancia fundamental a la conciencia como formadora de juicios que manifiestan, de forma incontrovertible, la actividad de esta conciencia. La impronta de ésta queda caracterizada por la capacidad de distinguir o «intuir», en circunstancias apropiadas, la verdad de la falsedad. Esta capacidad es necesaria para extraer aspectos sustanciales del amasijo de datos informacionales, que llegan, a través de los órganos sensoriales, al cerebro. La actividad juzgadora supone, según este autor, la reunión de hechos, impresiones sensoriales, experiencias recordadas relevantes, el sopesar de las acciones y cosas, y la formación

³⁶ «Los símbolos son el material con que se fabrican las culturas y las sociedades.». Hans Zetterberg: *Teoría y verificación en sociología*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 1981, p. 13.

de juicios «inspirados». Frente a la opinión general de los psicólogos, Penrose sostiene —quizás influenciado por su formación como físico y matemático—, que es muy probable que los fenómenos estudiados por la física cuántica, los llamados fenómenos cuánticos, sean importantes en el modo operativo de funcionamiento del cerebro. La indeterminación consustancial al comportamiento de la realidad a estos niveles mecánico-cuánticos —formulados en el famoso Teorema de indeterminación de Heisenberg—, supone una concepción de la conciencia como capaz de influir en los juicios de verdad de forma no-algorítmica. Esta visión queda reforzada en su consideración del Teorema de Gödel, al quebrar éste el programa formalista de Hilbert y su intento de formalización pura de las teorías matemáticas que extrapola, aplicándolo, a su visión no-algorítmica de los procesos de conciencia, y por lo tanto, permitiendo un espacio de probabilidad y de análisis funcional, característicos también del método de investigación de la física del *quanto*.

La noción de *proyecto* que supone un elemento creacional en la conciencia. Este elemento proyectivo-creacional, a su vez, hace pensar en la existencia de un componente teleológico consustancial a la inteligencia humana. Incorporando la explicación sociológica, podemos considerar que el hecho de cómo es vista e interpretada, por parte de los diversos individuos que componen la sociedad, esa sociedad —elementos recursivos—, de la que forman parte, este «cómo ver la sociedad» añade elementos fundamentales en el análisis de la acción social en su relación con el pensamiento. Así, conciencia, conciencia social, y sociedad, vinculados al conocimiento representan un tríptico dialéctico completamente sometido a un *ethos* dinámico inmanente a la lógica interna de lo social. La aportación de Penrose es significativa para entender determinados aspectos de la creación científica y matemática. Los intuicionistas, con Brouwer a la cabeza, habían hecho hincapié en los aspectos no formalistas de la intuición primordial (el tiempo) de la matemática, intuición venida a la palestra gracias al concurso del componente *temporal* de la conciencia humana. Este aspecto es por definición no-algorítmico, es decir, es inmanente a la construcción genético-óptica de la mente. El que se dé algún tipo de algoritmo conformativo de orden biológico en la construcción de los cerebros es precisamente lo que discute Penrose. Su planteamiento casa bien con las incertezas de las teorías logicista y formalista al quedar la primera apartada de una fundamentación rigurosa merced a la propia indeterminación de la lógica como ciencia «primera» en un sentido fundacional, no recursivista, es decir, necesitada a su vez de una explicación metalógica de su esencia; y al estar, la segunda, herida de muerte gracias a los trabajos de Gödel. Hoy sabemos que la idea primaria de Hilbert acerca de la resolubilidad de todo problema matemático que pueda ser planteado es falsa al haberse demostrado la existencia de problemas no resolubles dentro de una determinada teoría. Por lo tanto *sí* existe el *ignorabimus* en matemática en contra de la primitiva concepción hilbertiana expuesta en el programa de Gotinga del *Mathematisches Institut der Universität Göttingen*.

Por otra parte, quizás en ningún otro lugar, y en ningún otro modo de pensamiento, hubiese surgido el intento de Russell y Whitehead por reducir la matemática a la lógica. La desautorización de la metafísica como *organon* de conocimiento dejó paso a una reducción de la estructura compleja y rica de la matemática tradicional a través de la síntesis axiomática y lógica desarrollada en los *Principia*. El *Logicismo*, por lo tanto, se engendró bajo condiciones de maduración intelectual y de conocimiento que tenían presencia en la Inglaterra de principios del siglo XX

Esta cuestión de la indeterminación abierta del *conocimiento*, es decir, de lo que es posible conocer, incorpora la noción de creatividad que supone el de «sorpresa». No podemos conjeturar cuándo una determinada manifestación conceptual-intelectual se presenta como «salto» de la conciencia desde un tipo de orden concreto. La característica primordial de ésta es justamente su imprevisibilidad y la imposibilidad de ser catalizada por medios formales, lógicos-secuenciales o recursivos.

La problemática conocimiento-pensamiento en relación a la dominación, está en el núcleo temático de las preocupaciones de muchos intelectuales conectado a las asociaciones, analogías, derivaciones y consecuencias del fenómeno sobre el que hemos reflexionado. Podemos sintetizar los flujos relacionales entre estos componentes que determinan lo interior de sujeto asimilado a lo exterior, a lo social y al *Otro* como objeto/sujeto enfrentado al yo del sujeto primario. A su vez ese *Otro* es también un sujeto primario que se pone en relación con los otros significativos y con la totalidad de la ordenación social a través de redes más o menos expansivas y de mayor o menos alcance constituyéndose así el tejido de lo social como un universal referente al núcleo de cada actor social.

Esto supone que dos de los conceptos paradigmáticos de relevancia histórica para el pensamiento, como son conciencia y realidad, han ocupado las mentes de los pensadores desde tiempo inmemorial. La reducción del concepto *realidad* al de *sociedad* representa un acotamiento y delimitación del antiquísimo problema ontológico, metafísico y epistemológico que, heredado del pasado, ha sido tamizado por el filtro de la teoría sociológica y, por lo tanto, sometido a los parámetros valorativos y científicos del método y reglas propios de la investigación histórico-social.

El tema, como indiqué en el inicio del ensayo, es de fundamental interés. Lo que procede es aunar los conocimientos derivados de las diversas disciplinas: ciencia, matemática, filosofía, psicología, neurología, sociología y demás ciencias adyacentes; sin olvidar las aportaciones posibles de la cosmología y cosmobiología sobre el lugar de la mente-conciencia y de la sociedad en la gran orquesta cósmica; hasta producir una gran síntesis, destilada de las especulaciones y trabajos científicos punteros y de la tradición heredada.

Todo conocimiento está siempre sujeto a un plano de limitación temporal. Está en un estadio o momento del devenir procesual que supone el conocer. Siempre es posible agregar nuevos conocimientos o reestructurar la *Weltanschauung* que permita una nueva *cosmovisión*, tanto del mundo, como de los paradigmas científicos que sostienen y estructuran los presupuestos epistemológicos de la ciencia, sus métodos y finalidad. Este ha sido, según la tesis de T. Kuhn, el proceso que ha permitido las grandes metamorfosis científicas; o lo que es lo mismo, el paso de la «ciencia normal» a la «ciencia revolucionaria».

El conocimiento concebido como plausible; más extenso y al mismo tiempo también más concreto del conocimiento/conciencia, hará posible comprender mejor sus interacciones con ese mundo más artificial, construido por el individuo, al que llamamos *sociedad*; y, por lo tanto, entender más fielmente las profundas interconexiones entre el hombre y su obra. No es posible, en la actualidad, formular un aserto categórico a favor del innatismo; o por el contrario, de lo adquirido; ya que la entidad compleja a la que llamamos ser humano, y que aparece dotada de un aparato raciomorfo determinado genéticamente, no es una entidad dada de una vez por todas, sino que se «hace» en el proceso de socialización del que hablaron Luckmann y Berger en íntima conexión con su presupuesto biológico, determinado en los millones de años de evolución filogenética y en la ontogénesis que propicia la ontogenia de los comportamientos. El hombre es a un tiempo naturaleza y cultura. Pero es este último componente, el que efectúa el acto supremo de constituir a la entidad biológica *homo* en *homo sapiens sapiens*. Podemos decir que, desde un punto de vista amplio y generoso, entre el hombre y su obra en forma de sociedad, se produce un *feedback* de extraordinaria importancia para la vida. El organismo humano posibilita los logros y realizaciones culturales. Estos logros y realizaciones redundan en la conformación social del hombre, permitiendo la adecuación de éste en el sistema social que ha producido su conciencia, al tiempo que su condicionamiento y limitación. De esta forma, la sociedad moderna es para el individuo su hogar en sentido amplio y su «jaula de hierro», de la que hablaba el gran sociólogo

Max Weber. El entramado de relaciones que se producen entre los contenidos de conciencia y los aspectos sociales forman un *continuum* íntimamente conectado con categorías eternas del hombre pegadas a su ser, formando una unidad indisoluble. *Contraria contrariis curantur*, nos dice la versión latina del aforismo de Hipócrates. Así, la comprensión de las duplas conocimiento-conciencia, sociedad-cultura y sus relaciones puede ser una necesidad inaplazable en orden a entender ese campo total de lo real-universal del que hemos hablado y su consecuente influencia y repercusión en los modos de relaciones que podemos tener, tanto con la naturaleza, como con nosotros mismos.

La dominación se realiza en un proceso de interacción entre los planos intimistas de la personalidad del sujeto y los planos sociales propios de las estructuras como subsistemas que mantienen a su vez un conjunto de vínculos entre ellos caracterizados por la permanencia y el equilibrio a lo largo del tiempo, con eventuales rupturas o modificaciones que representan salto evolutivos en el devenir dialéctico de las sociedades. Dentro de este sistema aparecen un conjunto de paradojas que tornan, en algún sentido, inestables a los sistemas sociales³⁷. Estas paradojas, entre ellas la dupla libertad-dominación es posible analizarlas en el plano de la lógica organizado un sistema axiomático de tipo formal donde las proposiciones de partida tengan la suficiente consistencia y grado de contrastación como para actuar de premisas en una serie de derivaciones lógicas que pueden ser luego confirmadas o refutadas en el campo de lo histórico. De este modo, es posible aunar el método empirista e inductivo propio de las ciencias fácticas con la potencia heurística de los sistemas deductivos cuyo beneficio mayor consiste en poner en relevancia aspectos ocultos de determinados fenómenos que sin embargo estaban implícitos en los presupuestos teórico o gnoseológicos que fundamental la posterior *praxis* social o política. Una de las características que configuran una ciencia avanzada es la de que ésta se desenvuelve, en su explicación del mundo, cercana al plano de la abstracción metodológica con la apoyatura de la matemática y de los sistemas de deducción lógica, sean éstas bivalentes, multivalentes o borrosas. Esta última lógica ha sido aplicada a teorías de mercado y de sociología del consumo vinculadas a las mercadotecnias. Paradójicamente en la actualidad los gestores de la tecnoestructura publicitaria está en mayor disposición de conocer los impulsos básicos y no básicos que determinan el comportamiento del actor como consumidor, como *homo consumens*, sus pautas de comportamiento a varios niveles y sus estados de pensamiento como intelecciones y como deseos. El conocimiento de estas pautas comportamentales del ciudadano-consumidor-productor permite el análisis de los diferentes segmentos sociales en función de una serie de variables que colocan a cada individuo dentro de un paquete digerible y manipulable en términos conceptuales y también operativos a la funcionalidad del modelo económico. A su vez este análisis primero canaliza la serie de acciones que las empresas llevan a cabo para hacer deseables —y por lo tanto comprobables— sus productos. Es decir, se aplican una serie de conocimientos que vienen de la sociología, la psicología social, la psicología y la teoría política —*márketing político*— que permite la prospectiva de consumo —o electoral— y la gestión de venta derivada. El sociólogo realiza el intento de fundamentación de los fenómenos sociales en las coordenadas del espacio y del tiempo histórico donde el devenir de las sociedades se cumplimenta. Debe aprender a explicitar un enorme conjunto de variables que mantienen entre sí complejas interacciones —en muchos casos no demasiado claras— en la procura de encontrar, en el caso de que existan, explicaciones plausibles de los hechos y de los componentes causales que los determinan.

³⁷ Estos aspectos pueden verse en el trabajo de Freddy Quezada “El caos como sistema y las paradojas de la tolerancia”: <http://www.uca.rain.ni/ellacuria/buda.htm>