

LA CONCIENCIA, EL YO Y EL CUERPO EN ROMAN INGARDEN; ANÁLISIS ONTOLÓGICO DEL SER HUMANO

Agata Bak
UNED (España)

Recibido: 15-07-10
Aceptado: 14-09-10

Resumen: El objetivo de la presente ponencia es presentar el esbozo de la ontología del ser humano de Roman Ingarden en el contexto fundamental para su obra, que es la polémica con Edmund Husserl. El análisis de la conciencia fenoménica en tanto fluir de las vivencias apunta a la necesidad de la existencia de un garante de la continuidad de la conciencia, que para Ingarden es el yo puro. Su interés se centra en el modo de existencia de este sustrato y concluye que este forma con la conciencia un conjunto, cuyos componentes no tienen independencia ni suficiencia existencial por separado. Solo el conjunto, la persona real, tiene la independencia. Estos análisis desembocan en una interpretación del papel de cuerpo en filosofía ingardeniana.

Palabras-clave: Ingarden; conciencia; yo puro; persona.

Abstract: The aim of this paper is to introduce basic notions of Roman Ingarden's ontology of human being. This analysis will take into account the fundamental context of his philosophic development, namely, the discussion with Edmund Husserl. The analysis of phenomenal consciousness as a flux of experiences claims, according to Ingarden, for the existence of a warrant of its being. This is how "the pure self" appears. Ingarden is mainly concerned in the modus of existence of this substrate and he concludes that the pure self forms a set with the consciousness, a set whose elements do not have an independent and existentially sufficient existence by themselves. Only the set, that is, the real person, has such an independence. These analyzes lead to the reflection on the body in Ingardenian philosophy.

Key-words: Ingarden; consciousness; pure self; person.

En la ponencia presento el análisis ontológico del ser humano que Roman Ingarden lleva a cabo en su *opus magnum*, esto es, en *Streit um die Existenz der Welt*¹, o *Controversia sobre la existencia del mundo*. Al hilo de esta argumentación me centraré, en primer lugar, en el análisis formal de la conciencia, concebida como el fluir de las vivencias, siendo éstas últimas concebidas a la vez no como objetos constituidos sino como contituyéndose en el mismo fluir.

En segundo lugar, analizaré la concepción ingardeniana del yo. En el análisis de la conciencia Ingarden ve necesaria la existencia de un yo “puro” como garante de la unidad y continuidad del fluir de la conciencia. Es en concreto el garante de carácter real y no meramente intencional de los actos nacientes en el flujo de la conciencia. Insistiré tanto en la relación entre la conciencia y el yo, como la existente entre el yo- sujeto de actos y la persona humana.

Finalmente, esbozaré una posible conclusión que de lo anterior se puede sacar para el problema mente-cuerpo. En este punto hay que ser especialmente precavido, por cuanto todo análisis de la conciencia humana está inserto en una polémica más grande. Es bien sabido que la *Controversia* surge en un contexto muy determinado, esto es, como respuesta al supuesto giro idealista en el primer volumen de *Ideas para una fenomenología pura*; desde la publicación de este trabajo, Ingarden no se cansa de reprocharle a Husserl una investigación insuficiente acerca del estatus de la conciencia pura que, con la reducción, se convierte en inauguradora del ámbito trascendental. En concreto, Ingarden cree que el otorgarle el estatus *absoluto* a la conciencia es inválido sin un análisis ontológico exhaustivo previo de la conciencia y del mundo; para él, la fundamentación husserliana constituye una solución demasiado *precipitada* del perenne problema del realismo e idealismo. Ingarden trabaja pues en una respuesta a Husserl, que consistirá en un análisis exhaustivo de las condiciones existenciales, formales y materiales de los objetos, y sobre todo de estos objetos especiales que son la conciencia y el mundo.

Ahora bien, en relación con el problema mente- cuerpo estamos ante una solución parcial; y es que el hilo argumentativo pertenece sólo al análisis ontológico formal, mientras que no disponemos de análisis ontológico- materiales, proyecto que quedó inconcluso, debido no sólo a la muerte de Ingarden, sino también a la cantidad de material de análisis con el que se encontró. En la presente ponencia, analizaré pues el problema mente cuerpo desde perspectiva formal, viendo asimismo qué podemos sacar de allí en claro.

1. El análisis formal de la conciencia.

La conciencia es definida por Ingarden procesualmente; esto es, que el modo de ser de la conciencia es un “fluir”; sin embargo, este fluir no es un fluir

[1] INGARDEN, Roman, *Spór o istnienie swiata*, 3vols, Warszawa: PWN, 1987

de los objetos que hay dentro de la conciencia (ideas o vivencias), sino que el fluir es el modo mismo en el que éstos se constituyen. Esta consideración nos compromete de entrada con dos problemas: el de carácter de las vivencias, y el del fundamento e índole del proceso.

Las vivencias, si bien constituidas en el flujo de la conciencia adquieren, en la medida en la que se constituyen, un carácter estático y particular dentro del flujo de la conciencia. No obstante, esta su aparición no implica fragmentación del proceso; por el contrario, siguen presentándose como partes de un todo orgánico de la conciencia. Prueba de ello sería el hecho de que es casi imposible describir nuestras vivencias concretas, puesto que nunca somos capaces de dividir *more geometrico* la complejidad de los matices y su relación con las demás vivencias, y esta relación no surge de ningún fallo de nuestra perspicacia, sino que es propio de la estructura.

Vemos pues que la conciencia como un todo es la que tiene prioridad sobre los actos- vivencias particulares, que, aunque tienen su momento de constitución efectiva en este fluir, no son nada autónomo en él, no son objetos en un conjunto, sino que son partes estructurales de un todo, unidas entre sí y emergentes (en palabras de propio Ingarden) intencionalmente desde un fluir que las abarca. Esta primera caracterización es fundamental para la investigación de Ingarden, puesto que la conciencia será definida como un “objeto” (esto es como una *unidad*) frente al mundo que es, por el contrario, un dominio de objetos; pero esto no nos incumbe aquí. Lo que sí nos importa es que el carácter objetual de la conciencia exige una cierta unidad y una cierta continuidad del mismo. Y es como nos acercamos a la segunda cuestión aquí planteada. Pues si el proceso de conciencia ha de ser un objeto y un objeto real, y no meramente intencional, hemos de reflexionar acerca de su continuidad, unidad y fundamento. Los objetos reales son para Ingarden objetos autosuficientes, completos en su existencia, objetos que pueden sobrevivir sin estar estructuralmente unido a ningún otro ser, o emerger de él. Por el contrario, los objetos intencionales son necesariamente incompletos, existen en la medida en que algún otro objeto los mantiene en el ser (un ejemplo de ello serían las obras de arte).

La continuidad apunta en un primer momento al nexo entre las vivencias. Ya se ha dicho que cada vivencia siempre entraña una relación con las demás, que no son unidades separadas. Hemos de preguntarnos ahora qué es lo que hace posible esta unión. Ingarden recoge en este punto la noción husserliana de *retención*. “Cada vivencia actual – también esa vivencia que tenemos en el instante mismo después de recuperar la conciencia – no sólo crece a partir de la vivencia precedente de una manera continua, sino que guarda además una cierta huella de él”². Esto es justamente la retención. Pero esta caracterís-

[2] INGARDEN, *Spor o istnienie swiata*, Warszawa: PWN, 1987, vol II, p.2 *Swiat i Swiadomosc*, pag.158.

tica apunta a un problema más grave, un problema rigurosamente formal, que hay por debajo. Y es que, si bien la retención garantiza cierta continuidad de vivencias, no explica la unidad formal del objeto, esto es, la unidad procesual de la conciencia. Y es que de hecho hay estados en los que *caemos inconscientes*, y esto es justamente la ruptura de la continuidad, si no de la unidad, de las vivencias. En rigor, en el sueño no tenemos vivencias, como tampoco las tenemos en estados de *pérdida de conciencia*, o en delirio alcohólico. Ingarden afronta este problema, que pone en peligro la estructura unitaria de la conciencia, apelando a la *memoria viva*, esta vivencia primordial que aglutina de algún modo las vivencias particulares. Por su causa, la vivencia actual puede constituirse como tal, pero también por su causa estará siempre cargada del pasado, puesto que este pasado no está muerto y bien separado, sino que pervive en el presente (son indudablemente ecos bergsonianos: la tesis doctoral de Ingarden versaba justo sobre el problema de intelecto en Bergson). Cuando nos despertamos de un sueño inconsciente, tenemos una primera sensación de vacío y seguidamente vienen las últimas vivencias de antes de acostarse. De esta manera la memoria viva echa puentes entre los abismos en el fluir de la conciencia y hace que estas interrupciones sean una cosa a la que no le prestemos atención, que la vivamos como algo que podría realmente no tener lugar, etc... En caso de relaciones con el pasado mas lejano, hay actos llamados “recordaciones” (traducción propia...) que hacen revivir en la actualidad lo pasado. No me gustaría, sin embargo, entrar en la compleja problemática de la reflexión y de carácter reflexivo de algunos actos. Sólo quiero señalar cómo la problemática de la unidad formal apunta al problema de fundamento de la conciencia. Tiene que ver con la cuestión de realidad de los procesos conscientes, donde el vocablo *real* se opone a *intencional*. Las investigaciones de Ingarden apuntan a que el carácter de los procesos conscientes es real, esto es, que no son meramente epifenoménicos, pero que se mantienen en su realidad gracias a una remisión constante a lo que llama la identidad del yo.

2. El “yo puro”.

Llegamos pues al yo puro, este garante de la unidad y continuidad de la corriente de vivencias. La exigencia del yo puro radica en nuestra experiencia de la continuidad y de unidad, es el último soporte, requerido por la estructura misma de la corriente de vivencias. En palabras del autor, el yo puro “es algo que a través de la estructura del acto consciente es indicado como un ente necesario y perteneciente al acto de la conciencia y a la corriente de las vivencias”³ y es también el cumplidor de los actos conscientes, pues todo acto le pasa al yo.

[3] INGARDEN, *Spor...* vol II, , p. 170

Procedamos pues a esclarecer esta relación. Ingarden analiza en concreto la relación existencial y formal en términos de autosuficiencia/insuficiencia e independencia/dependencia. Estos pares de relaciones han sido analizados minuciosamente en el primer volumen de la *Controversia*, dedicado a la ontología existencial; y es que en este caso de análisis formal del “objeto” llamado conciencia, se desprenden consecuencias para una consideración existencial del mismo. La autosuficiencia se define de la siguiente manera: “un objeto existe de una manera autosuficiente si no necesita por su esencia la existencia de ningún otro objeto, con el que tuviera que coexistir *dentro de una misma totalidad*”⁴. Por el contrario, *la dependencia* concierne un objeto autosuficiente, que sin embargo necesita para su existencia de otro objeto, también autosuficiente. Para el problema del yo puro esta demarcación se traduce en la disyuntiva entre un sujeto unido estructuralmente a la corriente de vivencias, o por el contrario, un sujeto al margen de las vivencias. Ingarden se decanta por la primera opción, si bien guarda para el yo puro una cierta trascendencia respecto a la corriente de las vivencias y que se hará más patente en el punto dedicado a la realidad psíquica de la persona.

Es bastante claro que la corriente de vivencias es insuficiente de por sí, puesto que precisa, para ser unitaria, de la identidad del yo. Ahora bien, la cuestión es que si el yo puro puede existir al margen de la corriente de vivencias. Para comprenderlo hay que apelar a la noción ingardeniana de la naturaleza de un objeto, sobre todo del concepto de la naturaleza constitutiva. Éste evoca la noción zubiriana de sustantividad, puesto que hace referencia a una cierta contextura material (*Beshaftigen*), un entramado de “propiedades” que conforman una unidad formal y constitutiva de un objeto. La naturaleza es por excelencia estructural y es en su entramado donde se fragua la identidad del objeto. Si lo consideramos en relación con el sujeto, éste se puede pensar desde luego al margen de las vivencias, como la unidad latente, pero este yo sería un concepto muy pobre, de una naturaleza ínfima. Ingarden piensa que el yo puro se *despliega* en los actos conscientes, que todas ellas están íntimamente unidas con el yo en la estructura en la que no sólo ellas dependen de él, sino también el sujeto se expresa o se despliega en ellas, sus determinaciones. Además de las vivencias, cabría hablar de más momentos estructurales del yo, para completar su compleja naturaleza. Así, Ingarden apunta a que es un objeto existente en el tiempo y situado siempre en una perspectiva; otro tipo de determinación serían las *Habitualitäten* husserlianas, esto es, ciertas determinaciones del yo surgidas del cumplimiento de los actos conscientes. No obstante, parece que Ingarden no quiere ahondar en el momento de análisis formal en esta cuestión, y nunca vuelve a ella, dado el carácter inconcluso de la ontología material.

[4] INGARDEN, *Spor o istnienie swiata, vol I Ontologia egzystencjalna*, Warszawa: PWN 1987, p. 116. *Cursiva mía*.

En resumen, hay que hablar de mutua dependencia e insuficiencia tanto de la corriente de las vivencias como del yo, si bien este último tiene un carácter trascendente respecto a ellas, en tanto que es al menos formalmente posible un yo puro sin vivencias, un yo lastrado y pobre. El ocuparse sólo de las vivencias o sólo del yo puro es un error que simplifica bien la continuidad de la identidad, bien la complejidad de la conciencia comprendida como centro de la persona.

El carácter concreto del yo es, quizás, el punto más interesante del análisis ingardeniano. Una vez descrita la conciencia en cuanto tal, el filósofo se pregunta por su relación con la realidad psíquica de una persona. Antes de esbozar este complejo problema, quiero advertir que, como anteriormente, se trata aquí de un análisis formal. Ingarden no se pronuncia acerca de la existencia o no del “alma”, pues alma no es sino concepto que designa la unidad real de la persona viviente. En esta etapa no le interesa todavía si el alma existe de hecho al margen de los actos de una persona, o si los behavioristas en su expresión más burda tienen razón. Esto sería un juicio existencial, esto es, metafísica (tal como la comprende Ingarden). Por el contrario, Ingarden se ocupa aquí de un análisis de tipo ontológico, esto es, tal como lo entiende, de descripción de las leyes esenciales y relaciones puras entre objetos. En el marco de este trabajo, el problema del que nos ocupamos ahora consiste en cómo insertar la corriente de las vivencias en una realidad psíquica que hace cosas, tiene metas, objetivos y caracteres

Consideremos la realidad psíquica. Ingarden no duda de apelar a las facultades para explicar la conducta humana. Esto quiere decir en primer lugar que las acciones humanas no se agotan en el mero actuar, que la experiencia no lo es de una *tabula rasa*, sino que, actuando, experimentamos en nosotros mismos ciertas facultades o su falta. El amor, por ejemplo, no es sólo una fuerza, sino que en el amor se manifiesta una fuerza que trasciende las vivencias concretas y capacidades corporales. En otras palabras, hay ciertas *disposiciones* psíquicas más allá de las acciones concretas emprendidas por el sujeto y sus vivencias. Esto hace que se invierte la relación entre acciones y las cualidades del hombre. Alguien no es inteligente porque sabe resolver problemas, sino por ser inteligente sabe resolverlos. La realidad psíquica es un conglomerado de disposiciones afectivas, intelectuales y de otra índole que determinan (si bien nunca absolutamente) las acciones del sujeto. Ahora bien, cabe hablar también de lo que se llama el carácter humano. Además de la existencia de las fuerzas ingarden afirmaríamos algo así como sus propiedades, que podríamos llamar su intensidad. Es aquí donde radican los rasgos de carácter como tranquilidad, incontinencia etc.

Ahora bien, ¿cómo podemos relacionar esta realidad psíquica con el yo puro? La cuestión es de importancia capital porque, aunque no se diga de manera explícita, es éste el punto en el que Ingarden quiere distanciarse de

Husserl. Y es que el filósofo polaco afirma la insuficiencia del yo puro respecto a la realidad psíquica del hombre. Entiende que el yo puro está arraigado en la compleja estructura del alma humana y que constituye un cierto eje o tronco de esta construcción. El yo puro no existe al margen de una persona concreta. Al revés, la realidad psíquica es comprensible sólo gracias a la unidad que le otorga el sujeto de las vivencias, un yo que de alguna manera trasciende el fluir concreto, pero que se despliega tanto en la experiencia, como en el carácter de una persona. Una persona es una unidad que se basa en la dependencia funcional de todos estos elementos que venimos comentando.

3. Hacia una consideración del cuerpo.

Como se ha dicho, los análisis ingardenianos del cuerpo quedan inconclusos. La cuestión es tanto más problemática por cuanto Ingarden no es capaz de determinar la autosuficiencia o la independencia del alma basándose sólo en la forma de este objeto. Únicamente podemos esbozar el recorrido filosófico que prepara para abordar esta cuestión.

En una descripción de nuestra relación con el cuerpo, Ingarden destaca en primer lugar la *solidaridad* que la realidad psíquica tiene con el cuerpo, solidaridad que descarta una relación instrumental o de dominio, por ejemplo. Esta solidaridad tiene grados; podemos cooperar con nuestro cuerpo, efectuando acciones, o podemos rendirnos ante él en situaciones de dolor o enfermedad. Lo crucial es que formamos una unidad compacta. Pero el cuerpo es más. Estamos unidos con el cuerpo de una manera tan particular que lo abordamos en una mirada interior. Esta mirada, que en este momento no tiene nada que ver con la reflexión, podría concebirse como la sensación de los estados de cuerpo: percibimos el dolor o el éxtasis que le pertenece al cuerpo y somos nosotros los que lo experimentamos. En esta particular relación que la realidad psíquica tiene con el cuerpo se pone de manifiesto que el cuerpo en rigor puede *expresar* ciertos estados psíquicos que nos son dados, de esta manera, en su presencia y directamente. Pues bien, justamente la categoría de la expresión nos abre a las nuevas dimensiones del cuerpo. El cuerpo es modo de nuestro autoconocimiento. El cuerpo es también mi campo perceptivo y mi campo de acción. La categoría de la expresión permite establecer este puente. En un primer momento podemos pues concebir el alma y el cuerpo como una unidad compacta en la que aquella es un principio organizativo vital de éste, mientras que el segundo es su sustrato real de la primera. Todo ello puede quedar apoyado por una consideración empírica pero nunca por una vivencia: vemos que el cuerpo en el momento de la muerte empieza descomponerse, lo cual apunta a que la conciencia lo organizaba de alguna manera. Por el contrario, no podemos experimentar un alma sin el cuerpo (o al menos esto parece improbable). Las consideraciones de

Ingarden apuntan a que hay que considerar el cuerpo en su relación con lo psíquico/anímico, sin caer ni en el reduccionismo, ni en el paralelismo psicofísico.

Ahora bien, ¿podemos de allí sacar conclusiones acerca del tipo de unión formal del cuerpo y el alma? Ingarden es muy precavido al respecto. Señala que sin unas investigaciones ontológico-materiales no se puede determinar el tipo de esta relación. Lo que es verdaderamente interesante, a nuestro juicio, de estos análisis, son las conclusiones que se desprenden de mera consideración *formal* del ser humano.

Referencias bibliográficas:

INGARDEN, R. Spor o istnienie swiata, vol I Ontologia egzystencjalna, Warszawa: PWN 1987

INGARDEN, R. Spor o istnienie swiata, vol II, p.2 Swiat i Swiadomosc, Warszawa: PWN, 1987