

Unidad 4: El ser humano: un ser personal

- *La vida humana como singularidad.*
- *Las nociones de persona: sustancia, sujeto, yo.*

CAPÍTULO TERCERO

Yo adentro, yo afuera

Savater, Fernando (1999) *Las preguntas de la vida*. Barcelona: Editorial Ariel.

— Muy bien, razonemos cuanto queramos pero... ¿podemos

vuelven a la carga sin darse por vencidos (después de todo, lo característico del buen escéptico es que nunca se da por vencido... ¡mi mucho menos por convencido!). En el capítulo anterior hemos intentado explicar cómo llegamos a sustentar racionalmente ciertas creencias, pero el escéptico radical —quiza escondido dentro de nosotros mismos— sigue gruñendo sus objeciones. Bueno, nos dice, de acuerdo, ustedes se conforman con saber por qué creen lo que creen; pero ¿pueden explicar-me por qué no creen lo que no creen? Y si fuésemos sólo cerebros flotando en un frasco de algún fluido nutritivo, a los que despiadados sabios marciales nos estuvieran haciendo percibir un mundo que no existe, un mundo inventado por ellos para engañarnos con falsas concatenaciones causales, con falsos paisajes y falsas leyes aparentemente científicas? Y si nos hubieran creado en su laboratorio hace cinco minutos, con los fingidos recuerdos de una vida anterior inexistente (como a los replicantes de la película *Blade Runner*)? Por muy fantástica que sea esta hipótesis, es al menos *posible* imaginarla y, si fuera cierta, explicarla también todo lo que creemos ver, oír, palpar o recordar. ¿Podemos estar seguros entonces de algo, si ni siquiera somos capaces de descartar la falsificación universal?

Kopman
16

personas o situaciones conocidas durante los períodos de vigilia: soñamos con la realidad porque de vez en cuando tenemos contacto con realidades no soñadas. Si siempre estuvieramos soñando, sería igual que no soñar nunca. Además, ¿dónde saca Descartes su genio maligno? Si existe tal dios o demonio dedicado constantemente a urdir una realidad coherente para nosotros ¿por qué no le llamamos «realidad» y acabamos de una vez? ¿Cómo va a engañarnos si nada nunca es verdad? Si siempre nos engaña, ¿en qué se diferencia su engaño de la verdad? ¿Y qué más da conocer un mundo real en el que hay muchas cosas o conocer muchas cosas fabricadas por un demonio juguetón pero real?

Desde luego, Descartes no estaba loco ni desvariaba arrastrado por una imaginación desbordante. Como todo buen filósofo, se dedicaba nada más (!ni nada menos!) que a formularse preguntas en apariencia muy chocantes pero destinadas a explorar lo que consideramos más evidente, para ver si es tan evidente como creemos... al modo de quien da varios tirones a la cuerda que debe sostenerle, para saber si está bien segura antes de ponerse a trepar confiadamente por ella. Puedo, puede que todo el mundo nos diga que podemos confiar en ella pero... es nuestra vida la que está en juego y el filósofo quiere asegurarse lo más posible antes de iniciar su escalada. No, ese filósofo no es un loco ni un extravagante (!por lo menos no suele serlo en la mayoría de los casos!); sólo resultaba algo más desconfiado que los demás. Pretende saber por sí mismo y comprobar por sí mismo lo que sabe. Por eso Descartes llamó «metódica» a su forma de dudar: trataba de encontrar un *método* (palabra que en griego significa «camino») para avanzar en el conocimiento fiable de la realidad. Su escepticismo quería ser el comienzo de una investigación, no el rechazo de cualquier forma de investigar o conocer.

Bien, supongamos que todo cuanto creo saber no es más que un sueño o la ficción producida para engañarme por un

1 - René Descartes, el gran pensador del siglo XVII, es considerado plausiblemente como el fundador de la filosofía moderna precisamente por haber sido el primero en plantearse una duda de tamaño semejante y también por su forma de superarla. Desde luego, Descartes no mencionó a los extraterrestres (mucho menos populares en su siglo que en el nuestro) ni habló de cerebros conservados artificialmente en frascos. En cambio planteó la hipótesis de que todo lo que consideramos real pudiera ser simplemente un sueño — el filósofo francés fue más o menos coetáneo del dramaturgo español Calderón de la Barca, autor de *La vida es sueño* — y que las cosas que creemos percibir y los sucesos que parecen ocurrirnos fueran sólo incidentes de ese sueño. Un sueño total, incabable, en el que soñamos dormitrnos y también a veces despertar (?acaso no nos ha ocurrido a veces en sueños creer que despertamos y nos relimos de nuestro sueño anterior?), lleno de personas soñadas y paisajes soñados, un sueño en el que somos reyes o mendigos, un sueño extraordinariamente vivido... pero sueño al fin y al cabo, sólo un sueño. No contento con esta suposición alarmante, Descartes propuso otra mucho más siniestra: quizá somos víctimas de un genio maligno, una entidad poderosa como un dios y mala como un demonio, dedicada a engañarnos constantemente, haciéndonos ver, tocar y oler lo que no existe sin otro propósito que disfrutar de nuestras permanentes equivocaciones. Según la primera hipótesis, la del sueño permanente, nos engañamos solitos; según la segunda, la del genio maligno, alguien poderoso (!alguien parecido a un extraterrestre, aunque como la misma tierra sería un engaño no podemos llamarle así!) nos engaña a propósito: en ambos casos tendríamos que equivocarnos sin remedio y tomar *constantemente* lo falso por verdadero.

Para una persona corriente, estas dudas gigantescas resultan bastante raras: ¿no estaría un poco loco Descartes? ¿Cómo vamos a estar soñando *siempre*, si la noción de sueño no tiene sentido más que por contraste con los momentos en que estamos despiertos? Y además sólo soñamos con cosas, ¿puede ser posible soñar con ideas, con sentimientos, con acciones?

objecciones a su planteamiento. ¿Por qué esa «cosa que piensa» y que por tanto existe soy yo, un sujeto personal? No podemos decir simplemente «se piensa» o «se existe» de modo impersonal, como cuando afirmamos «llueve» o «es de día»? ¿Por qué lo que piensa y existe debe ser una cosa, un algo subsistente y estable, en lugar de ser una serie de impresiones momentáneas que se suceden? Existen pensamientos, existe el existir, pero... ¿por qué llama Descartes «yo» al supuesto sujeto que sostiene esos pensamientos y esa existencia? Veo árboles, noto sensaciones, razono y calculo, deseo, siento miedo... pero nunca percibo una cosa a la que pueda llamar «yo».

Cien años después de Descartes, el escocés David Hume (1711-1776) apunta en su *Tratado de la naturaleza humana*: «Por mi parte, cuando penetro más íntimamente en lo que llamo "yo mismo", siempre tropiezo con una u otra percepción particular, de frío o de calor, de luz o de sombra, de dolor o de placer. Nunca puedo captar un "yo mismo" sin encontrar siempre una percepción, y nunca puedo observar nada más que la percepción. Según Hume, aquí también existe un espejismo, a pesar de los esfuerzos de Descartes por evitar el engaño. Lo mismo que creo «ver» un bastón roto al introducirlo en el agua —a causa de la refracción de la luz—, también creo «sentir» una sustancia ininterrumpida y estable a la que llamo «yo» tras la serie sucesiva de impresiones diversas que percibo: como siempre noto algo, creo que hay un algo que esta siempre notando y sintiendo. Pero a ese mismo sujeto personal que Descartes parece dar por descartado —perdón por el chiste horrible— no lo percibo nunca y por tanto no es más que otra ilusión.

O puede que no sea una ilusión, sino una exigencia del lenguaje que manejamos. Quizá la palabra «yo» no sea el nombre de una cosa, pensante o no pensante, sino una especie de *localizador* verbal, como los términos «aquí» o «ahora». ¿Acaso creemos que hay un sitio, fijo y estable, llamado

genio maligno. ¿No me quedaría en tal caso alguna certeza donde hacer pie, a pesar de mis inacabables equivocaciones? No habrá algo tan seguro que ni el sueño ni el genio puedan convertirlo en falso? Puede que no haya árboles, mares ni estrellas, puede que no haya otros seres humanos semejantes a mí en el mundo, puede que yo no tenga el cuerpo ni la apariencia física que creo tener... pero al menos sé con toda certeza una cosa: existo. Tanto si me equivoco como si acierto, al menos estoy seguro de que existo. Si dudo, si sueño, debo existir indudablemente para poder soñar y dudar. Puedo ser alguien muy engañado pero también para que me engañen necesito ser. «De modo que después de haberlo pensado bien —dice Descartes en la segunda de sus *Meditaciones*— y de haber examinado todas las cosas cuidadosamente, al final debo concluir y tener por constante esta proposición: *yo soy, yo existo* es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu.» *Cogito, ergo sum*, pienso, luego existo. Y cuando dice «pienso» Descartes no solo se refiere a la facultad de razonar, sino también a dudar, equivocarse, soñar, percibir... a cuanto mentalmente ocurre o se me ocurre. Todo pueden ser ilusiones más salvo que existo con ilusiones o sin ellas. Si digo «veo un árbol frente a mí» puedo estar soñando o ser engañado por un extraterrestre burlón; pero si afirmo «creo ver un árbol frente a mí y por tanto existo» *tengo* que estar en lo cierto, no hay dios que pueda engañarme ni sueño que valga. Ahí la cuerda está bien amarrada y puedo comenzar a trepar.

— ¿Quién o qué es ese «yo» de cuya existencia ya no cabe dudar? Para Descartes, se trata de una *res cogitans*, una cosa que piensa (entendiendo «pensar» en el amplio sentido antes mencionado). Quizá traducir la palabra latina *res* por «cosa» no sea muy adecuado y resultase mejor traducirla por «algo» o incluso por «asunto», en el sentido genérico que tiene también en *res publica* (el asunto o asuntos públicos, el Estado): el yo es un algo que piensa, un asunto mental. Sea como fuere, por aquí le han venido después a Descartes las más serias

«aquí»? O un momento especial, identificable entre todos los demás de una vez por todas, llamado «ahora»? Decir «yo pienso, yo percibo, yo existo» es como asegurar «se piensa, se percibe, se existe aquí y ahora». Según Kant, la fórmula «yo pienso» puede acompañar a todas mis representaciones mentales pero lo mismo podría decirse de «aquí» y «ahora». No me puedo expresar de otro modo y sin duda algo estoy expresando al hablar así, pero es abusivo suponer que esas palabras descubren una cosa o una persona fija, estable y duradera. En este caso, como en tantos otros, quizá filosofar consista en intentar aclarar los embrollos producidos por el lenguaje que manejamos. Uno de ellos es suponer que a cada palabra debe corresponderle en el mundo «algo» sustantivo y tangible, cuando muchas palabras no designan más que posiciones, relaciones o principios abstractos. Otro desvarío lingüístico consiste en considerar todos los verbos como nombres de *acciones* y buscar por tanto en cualquier caso el sujeto que las realiza. Si digo por ejemplo «yo existo», el verbo existir funciona en mi imaginación como si señalase algún tipo de acción, igual que cuando digo «yo paseo» o «yo como». Pero ¿y si «existir» no fuera en absoluto nada parecido a una acción ni por tanto necesitase un sujeto concreto para llevarla a cabo? ¿Y si «existir» funcionase más bien como «es de día» o «llueve», es decir como algo que *pasa* pero que nadie *hace*?

— Probablemente, al plantear como irrefutable la existencia de su yo (que es también el nuestro, no le creamos egoísta), Descartes estaba pensando en su *alma*. Desde luego el alma es una noción cargada de referencias religiosas — cristianas, claro está, pero también anteriores al cristianismo — muy respetables e interesantes, aunque ni mucho menos tan indudables como exigía el filósofo francés cuando buscaba la certeza definitiva por medio de su procedimiento dubitativo. Aunque Descartes trata de ponerlo todo en duda, parece admitir de rondón y sin mayor crítica la noción de «alma» o «yo» personal, sobre cuya certeza tanto cabe dudar siguiendo su pro-

pio método. Los escépticos más aguerriados dirán que Descartes no fue verdaderamente uno de ellos, sino sólo un falso escéptico demasiado interesado en salir de dudas cuanto antes... Según Descartes, el alma es una realidad separada y totalmente distinta del cuerpo, al que controla desde una cabina de mando situada en la glándula pineal (un админікулo de nuestro sistema cerebral al que en su época aún no se le había descubierto ninguna función fisiológica concreta). Los neurologos y psiquiatras actuales sonríen ante este punto de vista pero tampoco sus explicaciones sobre la relación entre nuestras funciones *mentales* y nuestros *órganos físicos* son siempre claras ni del todo convincentes. La gente corriente, ustedes o yo (ustedes, cada uno de los cuales también dice «yo»), ¿acaso hemos renunciado verdaderamente a creer que somos «almas» en un sentido bastante parecido al de Descartes?

3 — Volvamos otra vez a la cuestión del «yo». Podemos despacharlo como un mero error del lenguaje? Cada uno de nosotros convencidos de que de algún modo poseemos una cierta identidad, algo que permanece y dura a través del torbellino de nuestras sensaciones, deseos y pensamientos. Yo estoy convencido de ser yo, en primer lugar para mí pero también para los demás. Yo soy yo porque me mantengo a través del tiempo y porque me distingo de los otros. Creo ser el mismo que fui ayer, incluso el mismo que era hace cuarenta años; aun más, creo que seguiré siendo yo mientras viva y si me preocupa la muerte es precisamente porque significará el final de mí yo. Pero ¿cómo puedo estar tan seguro de que sigo siendo el mismo que aquel niño de cinco o diez años, inmensamente diferente a mí yo actual en lo físico y lo espiritual? Acaso es la *memoria* lo que explica tal continuidad? Pero la verdad es que he olvidado la mayoría de las sensaciones e incidentes de mi vida pasada. Supongamos que alguien me enseña una foto mía de hace décadas, tomada en una fiesta infantil de la que no recuerdo absolutamente nada. La veo y digo complacido «sí, soy yo», a pesar de mi radical olvido:

aunque no recuerdo nada, estoy seguro de que entonces me *sentía* tan yo como ahora mismo y que esa sensación nunca se ha interrumpido. También creo haber seguido siendo siempre yo por las noches mientras duermo, pese a recordar rara vez lo que sueño —y nunca por mucho tiempo— o incluso durante la completa inconsciencia producida por la anestesia. Aun suponiendo que un accidente me dejase completa-mente amnésico, incapaz de recordar nada de mi vida pasada, ni siquiera lo que me ocurrió ayer, probablemente seguiré pensando —¿con algunas dudas, quizá?— que siempre fui el mismo «yo» que ahora soy... aunque ya no me acuerde.

El psiquiatra Oliver Sacks, en su libro *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, cuenta el caso de uno de sus pacientes —un tal Mr. Thomson— cuya memoria había sido destruida por el síndrome de Korsakov y que se dedicaba a inventarse constante y frenéticamente nuevos pasados. Era su forma de poder seguir considerando «el mismo» a través del tiempo, como le pasa a usted y como me pasa a mí. «El mismo» quiere decir que, aunque evidentemente cambia- mos de un año a otro, de un día para otro, algo sigue perma- neciendo estable bajo los cambios (para que una cosa cambie es necesario que en cierto aspecto siga siendo la misma: si no, en vez de cambiar se destruye y es sustituida por otra). Pero ¿cuántos cambios puede sufrir una cosa para que siga- mos diciendo que es la misma que era, aunque transforma- da? Si a un cuchillo se le rompe la hoja y la cambio por otra, sigue siendo el mismo; si le cambio el mango por otro, tam- bién será el mismo; pero si le he cambiado la hoja y el man- go, ¿continuará siendo el mismo, aunque yo siga llamándole «mi» cuchillo? Y respecto al futuro? ¿Cómo puedo estar tan convencido de que seguiré siendo también «yo» mañana y el año que viene, si aún vivo, a pesar de cuantas transformacio- nes me ocurran, aunque el mal de Alzheimer destruya mis re- cuerdos y me haga olvidar hasta mi nombre o el de mis hijos? Y por qué estoy tan *preocupado* por ese yo futuro que se me ha de parecer tan poco?

En defensa del «yo» cartesiano, sin embargo, también pueden objetársele ciertas cosas a quienes piensan como Hume. Dice el filósofo escocés que cuando entra en su fuero interno para buscar su yo (¿para *buscarse*? sólo encuentra percepciones y sensaciones de diverso tipo: tropiezo con con- tenidos de conciencia, nunca con la conciencia misma. Pero ¿quién o qué realiza esa interesante comprobación? Sin duda ni la percepción ni la sensación son lo mismo que comprobar que uno tiene una sensación o una percepción. Una cosa es notar el frío, por ejemplo, y otra *darse cuenta* de que uno está sintiendo frío,¹⁰ es decir, clasificar esa desagradable sensa- ción, imaginar sus posibles efectos negativos, buscarle rápido remedio. Hay en mí una sensación de frío y también algo que se da cuenta de que estoy sintiendo eso (no otra cosa) y lo re- laciona con todo lo que recuerdo, deseo o temo, o sea con mi vida en su conjunto. Lo que siento o percibo en este momen- to preciso no vaga desligado de toda referencia al complejo formado por mis otros recuerdos y expectativas sino que in- mediatamente se aloja más o menos estructuralmente entre ellas. En eso me parece que consiste el que yo pueda llamar *mías* a mis sensaciones y percepciones: en la especial adhe- sión que tengo por ellas y también en la necesidad de tomar- las en cuenta vinculándolas con otras no menos mías. Si noto un dolor de muelas, por ejemplo, no podré desentenderme de él o ignorar sus implicaciones diciendo: «Vaya, parece que hay un dolor de muelas por aquí. ¡Espero que no sea mío!» De un modo u otro, no sólo lo notaré sino que debere tomar- lo en cuenta. Y ese tomarlo en cuenta no es en la mayoría de los casos una mera reacción refleja sino más bien una refle- xión por la que me apropio de lo que me ocurre y lo conecto con el resto de mis experiencias. En una palabra, no sólo ten- go conciencia —como cualquier otro animal— sino también *autoconciencia*, conciencia de mi conciencia, la capacidad de

10. Ciertamente hay un sentido de «darse cuenta» que es equivalente a «no- tar» —es quizá el más común, también en la filosofía— pero aquí quiero decir hacer explícitas las conexiones con otras anteriores.

pelo, las uñas o los dientes, incluso aunque se le amputen órganos y miembros. Mi cuerpecillo infantil y mi cuerpo adulto, crecido o envejecido, siguen teniendo para mí una continuidad irrefutable no siempre fácil de explicar pero de la que no dudo salvo como experimento teórico... de esos que suele hacer la filosofía. Ahora bien, ¿qué es mi cuerpo?

Supongamos que uno de esos extraterrestres de los que ya

hemos hablado antes (aunque a éste no le sospecharíamos malas intenciones, sólo curiosidad) viene a nuestro mundo y empieza a estudiarlos a usted o a mí. Tiene delante un ser vivo, quizá incluso lo considere inteligente (!seamos optimistas!) pero una de las primeras preguntas que se hará es: ¿dónde empieza y dónde acaba este bicho? La pregunta no es absurda: hay mucha gente que al ver un cangrejo ermitaño dentro de su concha no sabe si ésta forma parte o no del cangrejo, ni tampoco es fácil determinar si el capullo de la crisálida debe ser considerado también crisálida como el resto del animal que la ha segregado. De igual modo, el extraterrestre puede creer que yo soy también mi casa y que acabo en la puerta de la calle, o que al menos mi sillón favorito y mi bata forman parte de mí, o que el puro que estoy fumando es uno de mis apéndices y el humo constituye mi maloliente aliento. ¿usted, que tiene coche y se pasa el día dentro de él, seguro que el marciano lo clasificaría entre los terrícolas de cuatro ruedas. Pero si el forastero interplanetario llega a comunicar-se con nosotros le explicaremos que se equivoca, que nuestras fronteras las establece nuestro tejido celular y que —por mucho que amemos nuestras posesiones y nuestro alojamiento urbano— nuestro yo viviente sólo llega hasta donde abarca nuestra piel. Es decir, nuestro cuerpo. A lo que el marciano podría respondernos: «Bueno, y eso ¿cómo han llegado a saberlo?»

Responderle adecuadamente no es tan obvio como parece. No podríamos explicarle que cuando menciono al cuerpo me refiero a aquello que siempre va conmigo, a diferencia de

objetivar aquello de lo que soy consciente y situarlo en una serie con cuya continuidad me veo especialmente comprometido. No sólo siento y percibo, sino que puedo preguntarme qué siento y percibo, así como indagar lo que *significa* para mí cuanto siento y percibo.

Quizá la primera vez que en nuestra tradición occidental aparece testimonio literario de esta reflexión la encontramos cuando, al final de la *Odisea*, el largo tiempo errante Ulises llega por fin a su palacio de Ítaca. Al ver a su mujer acosada por los impúdicos pretendientes, que se están comiendo y bebiendo su hacienda, Ulises se inflama de cólera vengativa. Pero no se abalanza imprudentemente sobre ellos sino que se contiene diciéndose: «¡Paciencia, corazón mío!» Esta breve recomendación que el héroe se hace a sí mismo, a la vez constata y calmando el ardor de su ira, es quizá el comienzo de toda nuestra psicología, la primera muestra culturalmente testimoniada de autococonciencia, según ha señalado muy bien Jacqueline de Romilly en un precioso libro que lleva precisamente por título las citadas palabras de Ulises.

¿No será algo semejante a lo que Descartes se refiere cuando habla de un yo como *res cogitans*, es decir como una cosa pensante o conjunto de asuntos pensados, que puedo englobar en la fórmula «yo soy, yo pienso»? ¿Y a lo que se refiere, quizá con abuso, llamándolo «alma», aunque ese alma bien puede tener muchos mas agujeros y sobresaltos de los que su visión sustancialista supone?

— En cualquier caso, mi «yo» no sólo está formado por ese fuero interno o mental del que venimos hablando. Esa dimensión interior o íntima también viene acompañada por una exteriorización del yo en el mundo de lo percibido, fuera del ámbito de lo que percibe: mi *cuerpo*. Del mismo modo que considero mía mi conciencia aunque en ella haya lagunas de olvido o interrupciones inconscientes, también tengo a mi cuerpo por mío aunque sufra transformaciones, pierda el

otras posesiones, porque mi pelo, mis uñas, mis dientes, mi saliva, mi orina, mi apéndice, etc., son partes de mi cuerpo muy mías pero solo transitoriamente. Antes o después dejan de ser yo sin que yo deje de ser yo, tal como la serpiente se deshace en primavera de esa bata vieja que es su piel usada. Ni siquiera podríamos asegurarle al curioso interplanetario que el cuerpo es todo aquello de lo que no podemos prescindir y seguir vivos, puesto que a veces deben cambiarme mi corazón por otro para no morir y ciertos enfermos dependen de los aparatos de diálisis que sustituyen a sus riñones, por no hablar del aire o el alimento que me son tan corporalmente imprescindibles como los pulmones o el estómago y que sin embargo no forman parte de mí yo.

Si la estudiada por el extraterrestre fuese una mujer embarazada el problema se complicaría aún más porque no es fácil zanjear si el feto es simplemente una parte de su cuerpo o algo distinto. ¡Cuántas complicaciones! El muy perspicaz Lichtenberg, a finales del siglo XVIII, dijo en uno de sus alorismos que «mi cuerpo es la parte del mundo que mis pensamientos pueden cambiar». Una idea ingeniosa, porque para operar la mayoría de las modificaciones de la realidad —trasladar un sillón, hacer arrancar un coche, cambiarme de ropa— necesito operar a través de mi cuerpo, mientras que me basta desearlo o pensarlo para levantar el brazo o abrir la boca. Y sin embargo, no parece ser mi pensamiento el que me hace respirar o digerir, ni puede mi voluntad devolverme el pelo o los dientes perdidos... ¡por no hablar de cambiar mi color de piel o mi sexo! Las metamorfosis de Michael Jackson o de los transexuales necesitan intervenciones externas para poder llevarse a cabo. Francamente, satisfacer la curiosidad del extraterrestre puede ponernos en una situación comprometida...

Y sin embargo, mi convicción profunda es que yo empiezo y acabo en mi cuerpo, sean cuales fueren los embrollos teóricos que tal seguridad me traiga. Quizá viendo mi nervio-

sismo, el amable marciano me conceda este punto para no azorarme más; aunque entonces podría plantearme la pregunta del millón: «De acuerdo, usted empieza y acaba en su cuerpo, pero... ¿debo asumir que tiene usted un cuerpo o que es usted un cuerpo?» ¡Semejante interrogación podría ser causa justificada para una guerra interplanetaria! Probablemente Descartes, que suponía que el alma es un espíritu y el cuerpo una especie de máquina (según él, los animales —que no tienen alma— son meras máquinas... ¡que ni siquiera pueden experimentar dolor o placer!), respondería al extraterrestre que yo —el espíritu— *tengo* un cuerpo y me las arreglo con él lo mejor que puedo. Según cierta visión popular, estamos *dentro* de nuestro cuerpo al modo de fantasmas encerrados en una especie de robots a los que debemos dirigir y mover. Incluso hay místicos que piensan que el cuerpo es casi tan malo como una cárcel y que sin él nos moveríamos con mucha mayor ligereza. En la antigua Grecia, los orícos —seguidores de una antiquísima religión mitológica— hacían un tenebroso juego de palabras: *soma* (el cuerpo) = *sema* (el sepulcro). ¡El alma está encerrada en un zombi, en un cadáver viviente! De modo que la muerte definitiva del cuerpo, que deja volar libremente el alma (la palabra griega para alma, *psíche*, significa también «mariposa»), es una auténtica liberación. Quizá fuera a esto a lo que se refirió Sócrates en sus últimas palabras, según nos las refiere Platón en *Redón*, cuando al notar que el efecto de la cicuta le llegaba ya al corazón dijo a sus discípulos: «Debemos un gallo a Esculapio.» Había cosnumbre de ofrecer algún animal como sacrificio de gratitud a Esculapio, dios de la medicina, al curarse de cualquier enfermedad: ¿le pareció quizá a Sócrates que el veneno asesino estaba a punto de liberarle de esa enfermedad del alma que consistía en padecer un cuerpo? La verdad es que con un tipo tan irónico nunca se sabe...

Pero ¿creemos en realidad estar *subidos* en nuestro cuerpo y al volante, como quien pilota un vehículo? Si es así, ¿dónde nos ubicamos, en qué parte del cuerpo? Descartes ha-

blo de la glándula pineal, pero la mayoría de la gente no sabe donde está ese cachivache. Cuando decimos «yo» solemos señalarlos en el pecho, más o menos a la altura del corazón. Si reflexionamos un poco más, quizá lleguemos a la conclusión de que estamos en nuestra cabeza, en un punto situado en el cruce de la línea que puede trazarse entre los dos ojos y la que va desde una oreja hasta la otra. Por eso mi amigo el escritor Rafael Sánchez Ferlosio —que puede ser a veces tan irónico como Sócrates— me comentó un día acerca de lo insopportable de los dolores de muelas, otitis, jaquecas, etc.: «Son muy malos. Los tenemos tan cerca!» Pero no conozco a nadie que esté convencido de habitar en el dedo gordo de su pie izquierdo, por ejemplo. Por lo común, quienes creen *tener* un cuerpo y estar *dentro* de él se refieren a un «dentro» que no es el interior del saco corporal, lleno de órganos, venas y músculos, sino a una interioridad diferente, que está en todas partes del cuerpo y en ninguna, de la que sólo el cerebro podría aspirar a ser la sede privilegiada. Además, si no soy mi cuerpo, ¿de dónde he venido para llegar finalmente a parar dentro de él?

En cambio hay quien cree que no *tenemos* sino que *somos* nuestro cuerpo. Aristóteles pensaba que el alma es la forma del cuerpo, entendiendo por «forma» no la figura externa sino el principio vital que nos hace existir. Y la neurobiología actual piensa casi unánimemente que los fenómenos mentales de nuestra conciencia están producidos por nuestro sistema nervioso, cuyo centro operativo es el cerebro. De modo que cuando hablamos del «alma» o del «espíritu» nos estamos refiriendo a uno de los efectos del funcionamiento corporal, lo mismo que cuando hablamos de la luz que espasme una bombilla nos referimos a un efecto producido por la bombilla y que cesa cuando ésta se apaga... o se funde. Resultaría ingenuo creer que la luz está dentro de la bombilla como algo distinto y separado de ésta, y aún más preguntarnos adónde se va la luz cuando la bombilla se apaga. Pero también parece evidente que la luz de la bombilla aporta algo

a la bombilla misma y tiene propiedades distintas a ella: no hay luz sin bombilla, pero la luz no es lo mismo que el cristal de la bombilla, ni su filamento eléctrico, ni el cordón que la une con el enchufe de la corriente general, etc. Sería injusto, por lo menos, decir que la luz *no es más que* la bombilla o la central eléctrica que la alimenta. Del mismo modo, aunque el pensamiento es producido por el cerebro tampoco es sin más idéntico al cerebro. A esta actitud de asegurar que algo —la luz, la mente...— «no es más que» la bombilla o el cerebro suele llamarse *reduccionismo*. Algunos reduccionistas están de acuerdo en aceptar que la mente (luz) es un estado del cerebro (bombilla), esto es, lo primero es un «modo» en que está lo segundo. Con todo parecen simplificar demasiado una realidad más compleja.

En una novela del escritor inglés Aldous Huxley podemos leer este párrafo: «El aire en vibración había sacudido la *membrana timpánica* de lord Edward; la cadena de huesecillos —martillo, yunque y estribo— se puso en movimiento de modo que agitara la membrana de la ventana ovalada y levantara una tempestad infinitesimal en el fluido del laberinto. Los extremos filamentosos del nervio auditivo temblaron como algas en un mar picado; un gran número de milagros oscuros se efectuaron en el cerebro y lord Edward murmuró exaltadamente: ¡Bach!» Sin duda lord Edward percibió la música gracias a los mecanismos de su oído y a las terminaciones nerviosas de su cerebro; si hubiera sido sordo o le hubieran extirpado determinadas zonas de la corteza cerebral, en vano se habría esforzado la orquesta por agradarle. Pero el goce mismo de la música que estaba oyendo, su capacidad de apreciarla y de identificar a su autor, el *significado* vital que todo ello encerraba para el oyente no puede reducirse al simple mecanismo auditivo y cerebral. No se hubiera dado sin él, no existiría sin él, pero no se reduce meramente a él. Tal como la luz producida por la bombilla no es lo mismo que la

bombilla, el disfrute musical de Bach no es lo mismo que el sistema corporal que capta los sonidos aunque no se daría sin tal base material. A veces lo producido tiene cualidades distintas que *emergen* a partir de aquello que lo produce. Por eso Lucrecio, el gran materialista de la antigüedad romana, aun estando convencido de que somos un conjunto de átomos configurados de tal o cual manera, señala que los átomos no pueden retirarse o pensar, mientras que nosotros sí. Somos un conjunto formado por átomos materiales, pero ese conjunto tiene propiedades de las que los átomos mismos carecen. Somos nuestro cuerpo, no podemos retirarnos sin él, pero la risa y el pensamiento tienen dimensiones añadidas —¿espirituales?— que no lograremos entender por completo sin ir más allá de las explicaciones meramente fisiológicas que dan cuenta de su imprescindible fundamento material.

— Yo adentro, yo afuera. Soy un cuerpo en un mundo de cuerpos, un objeto entre objetos, y me desplazo, choco o me froto con ellos; pero también sufro, gozo, sueño, imagino, calculo y conozco una aventura íntima que *siempre* tiene que ver con el mundo exterior pero que no figura en el catálogo de la exterioridad. Porque si alguien pudiera anotar en un libro (o mejor, en un CD-Rom) todas las cosas que tienen bul-tor y ocupan sitio en la realidad, hasta el último de mis átomos figuraría en la lista, junto al Amazonas, los grandes timburones blancos y la estrella Polar... pero no lo que he soñado esta noche o lo que estoy pensando ahora. De modo que hay dos formas de leer mi vida y lo que yo soy: por un lado —el lado de afuera— se me puede juzgar por mi *funcionalidad*, valorando si todos mis órganos marchan como es debido (tal como miramos el piloto luminoso de un electrodómetro para saber si está apagado o encendido), determinando cuáles son mis capacidades físicas o mi competencia profesional, si me porto como manda la ley o cometo fechorías, etc.; por otro lado —el de adentro— resulto ser un *experimento* del que sólo yo mismo, en mi interioridad, puedo opinar sopesando lo que obtengo y lo que pierdo, comparan-

do lo que deseo con lo que rechazo, etc. Y desde luego mi funcionamiento influye decisivamente en mi experimento, así como a la inversa.

En cuanto al viejo debate entre las relaciones de mi alma —pero ¿de dónde puede brotar el alma más que del cuerpo?— con mi cuerpo —¿acaso puedo llamar *mito* a un cuerpo sin alma?— quizá deba desviarme un momento de los filósofos y acudir a los poetas:

*El alma vuelve al cuerpo
se dirige a los ojos
y choca. —¡Luz! Me invade
todo mi ser! ¡Asombro!*

JORGE GUILLÉN,
«Mas allá», en *Cántico*

Así me encuentro, invadido y poseído por todo mi ser que es tanto la mirada interior del alma como la luz del mundo, inseparables, indudables. ¿Será ésta la certeza que buscó el maestro Descartes?

— Después de intentar explorar mi yo, lo que soy, me asalta otra duda: ¿hay alguien ahí fuera?, ¿estoy solo?, ¿existe algún otro «yo» aparte del mío? Desde luego, constato que me rodean seres aparentemente semejantes a mí pero de los cuales sólo conozco sus manifestaciones exteriores, gestos, exclamaciones, etc. ¿Cómo puedo saber si también gozan y padecen realmente una interioridad como la mía, si también para ellos existen dolores, placeres, sueños, pensamientos y significados? La pregunta parece arbitraria, demente incluso —¡ya hemos visto que muchas preguntas filosóficas suenan así de raras en primera instancia!—, pero no es nada fácil de contestar. Al que llega a la conclusión de que en el mundo no hay más «yo» que el suyo —pues de todos los demás sólo conoce comportamientos y apariencias que no certifican el respaldado

mano, en lo que comparto con otros semejantes capaces de hablar y por tanto pensar donde podré encontrar una respuesta mejor a la cuestión sobre qué o quién soy yo?

Da que pensar...

¿Puedo estar seguro realmente de alguno de mis conocimientos? Es imaginable que me encuentre perpetuamente soñando o que sea engañado por alguna entidad poderosa y malvada? Por qué Descartes planteó estas hipótesis y las consideró parte de una duda metódica? Era el mayor de los escépticos o el primero de los investigadores modernos, en busca de la certeza racional? Es indudable que «yo» existo o sólo es indudable la existencia de «algo», que podría ser impersonal y fragmentario? ¿Qué era el «yo» para Descartes? ¿Qué entendía por res cogitans? Es el «yo» una sustancia estable y personal o podría resultar tan sólo un efecto localizador del lenguaje? Cuando practico la introspección, ¿encuentro alguna vez un «yo» como cree Descartes o sólo percepciones como asegura Hume? Es lo mismo ser consciente que ser autoconsciente? Es mi cuerpo pura mente que percibe o tiene también una prolongación en el mundo de los objetos percibidos? Visto desde fuera ¿cuáles son los límites de mi «yo»? Por qué llamo «mito» al cuerpo? Soy mi cuerpo o tengo un cuerpo? Si el alma tiene un cuerpo pero no es el cuerpo, ¿qué lugar ocupa en él? ¿Desde dónde ha llegado a él? Si el alma o la mente es el cerebro ¿podemos decir que no sea más que el cerebro? Aunque no haya conciencia sin cerebro, ¿tiene el cerebro las mismas propiedades que la conciencia? Como puedo establecer si hay otras mentes en el mundo semejantes a la mía? ¿Qué es el solipsismo? Podríamos ser todos solipsistas? He inventado yo el lenguaje que encuentro en mí? Podría haber un lenguaje para mí exclusivo uso personal, sin referencia a otras mentes semejantes a la mía?

de una visión interior como la suya propia—se le llama en la historia de la filosofía «solipsista». Y ha habido muchos, no se crean, porque no resulta sencillo refutar esta extravagante convicción. Después de todo, ¿cómo llegar a saber que los demás tienen también una *mente* como la mía, si por definición mi mente es aquello a lo que sólo yo tengo acceso directo? El asunto es tan grave que uno de los mayores filósofos de nuestro siglo, el inglés Bertrand Russell, cuenta que en cierta ocasión recibió la carta de un solipsista explicándole su posición teórica y extrañándose de que, siendo tan irrefutable, no hubiera más solipsistas en el mundo...

A mi juicio, el más sólido argumento antisolipsista lo brindó otro gran pensador contemporáneo—que fue además amigo y discípulo de Russell—, el austriaco Ludwig Wittgenstein. Según Wittgenstein, no puede haber un lenguaje privado: todo idioma humano, para serlo, necesita poder ser comprendido por otros y tiene como objeto compartir el mundo de los significados con ellos. En mi interior, desde que comienzo a reflexionar sobre mí mismo, encuentro un lenguaje sin el que no sabría pensar, ni soñar siquiera: un lenguaje que yo no he inventado, un lenguaje que como todos los lenguajes tiene que ser forzosamente *público*, es decir que comparto con otros seres capaces como yo de entender significados y manejar palabras. Términos como «yo», «existir», «pensar», «genio maligno», etc., no son productos espontáneos de un ser aislado sino creaciones simbólicas que tienen su posición en la historia y la geografía humanas: diez siglos antes o en una latitud distinta nadie se hubiera hecho las preguntas de Descartes. Por medio del lenguaje que da forma a mi interioridad puedo postular—*debo* postular—la existencia de otras interioridades entre las que se establece el vínculo revelador de la palabra. Soy un «yo» porque puedo llamar «tú» hablar desde el lugar del «yo». Establecer el ámbito de las significaciones lingüísticas compartidas es marcar las fronteras de lo humano: ¿no será precisamente ahí, en lo hu-

capacidad de dar de sí realidades nuevas. Por eso no hay una contraposición ni una oposición radical entre el mundo material (pasivo) y el mundo espiritual (activo). No es este el lugar de plantear el problema de Dios, al cual nos referimos más adelante, pero es importante caer aquí en la cuenta de que la materia no tiene por qué ser algo distinto y hasta contrapuesto a la realidad divina. Esto en el fondo no es más que puro *maniqueísmo* dualista: el mundo dividido entre dos principios contrapuestos, uno positivo y otro negativo.

Por el contrario, si la materia consiste fundamentalmente en un dinamismo estructural, no es contradictorio pensar que las realidades materiales del mundo son algo que una realidad fundamental, también dinámica, ha dado de sí. Si Dios es una realidad dinámica, puede ser que el mundo entero no sea sino lo que esa realidad absoluta ha ido dando de sí. El mundo material no sería algo contrapuesto a Dios, sino algo *radicado* en Dios, no separado de él, sino que éste ha dado de sí, como el agua la fuente. De este modo, la evolución entera del mundo natural sería un dinamismo contrapuesto o distinto del mismo de la creación: sería un único y mismo dinamismo. Por ello, contra el espiritualismo, ya no serían necesarias las intervenciones ocasionales de Dios en diversos momentos de la evolución del universo, sino que la evolución misma del universo sería la intervención de Dios, el "dar de sí" de la realidad fundamento.

Con esto no se pretende demostrar la existencia de Dios (ese es otro tema), sino demostrar que, si Dios existe, no tiene por qué consistir en un vaporoso espíritu contrapuesto a una también vaporosa materia. Una idea positiva de las realidades materiales y de sus capacidades de dar de sí da cuenta cabal de la evolución, y, además, muestra que ésta no sería incompatible con la creación, en el caso de que se admita la existencia de Dios. Si la materia es algo positivo, estructurado y dinámico, lo que llamamos "mente," "alma" o "inteligencia" no tiene por qué ser algo radicalmente contrapuesto a la materia. Puede tratarse, por el contrario, de una sistematización especialmente elevada de la vida orgánica, como vamos a ver en el siguiente apartado.

Es más, esta realidad nueva, la de la inteligencia humana, puede considerarse, en cierto sentido, como algo creado por Dios, en cuanto que el dinamismo entero del cosmos, el dar de sí de todas las realidades, tiene su fundamento último en la realidad de Dios. Lo importante en este momento es subrayar que no hay contradicción necesaria entre evolución y creación, si se entienden de un modo adecuado y no dualista las realidades que integran el mundo. Pero ahora es necesario, en orden a una filosofía de la realidad humana, aclarar más en concreto cómo la vida orgánica da lugar a la *psique* (preferimos éste término al de espíritu, alma, mente, que podemos considerar como equivalente) del hombre, y cuál es la unidad entre su organismo y su psiquismo. (Véase 8.4.)

5. La unión de psique y organismo

5.1. Materia orgánica y psique

Como hemos visto en los apartados anteriores, lo propio del materialismo vulgar es reducir todas las distintas realidades materiales concretas a un solo y único tipo de materia. En el caso del materialismo mecanicista decimonónico, este único tipo de materia era la materia atómica, entendida como corpúsculos dotados de movimiento local. Por el

contrario, vimos que un materialismo a la altura de los conocimientos científicos actuales habría de tener en cuenta la existencia, no de "la" materia en abstracto, sino de sistemizaciones muy diversas dentro del mundo de las cosas llamadas materiales. Por eso, hablábamos de distintas estructuraciones materiales, dotadas cada una de ellas de propiedades originales, surgidas por sistemización, y que, por lo tanto, no se podían reducir a la suma o a la agregación de las propiedades de cada una de las notas que entran en un sistema.

De este modo, se puede distinguir una *materia elemental*, propia de las partículas elementales subatómicas, no necesariamente corpusculares; una *materia corporal*, propia del mundo corporal (átomos, moléculas), que es la única que el materialismo vulgar tiene en cuenta; una *materia viva*, propia de las primeras sistemizaciones dotadas de una cierta independencia y control específico sobre el medio, como sucede en los virus y en los viroides; y la *materia* propiamente *orgánica*, propia de los seres vivos celulares o multicelulares. Esta materia orgánica, a su vez, puede adoptar sistemizaciones distintas y cada vez más complejas.

En el caso de los vegetales se trata de una pura *troficidad*, mientras que en el reino animal la materia orgánica, por sistemización, ha desgajado una función nueva: la *sensibilidad*. Se trata de seres dotados de la capacidad de ser estimulados y de articular, en función de esa estimulación, un sistema de modificaciones tónicas y de respuestas. El animal realiza esta función mediante un sistema nervioso y un cerebro cada vez más evolucionado. A medida que avanzamos en la escala biológica nos encontramos con una mayor y progresiva *formalización* de la sensibilidad, es decir, una mayor capacidad de aprehender las cosas del medio circundante como dotadas de una mayor independencia entre sí y respecto al aprehender, como ya estudiamos.

Nuestra pregunta, en este momento, se vuelve sobre el hombre: ¿es el hombre un ser únicamente material, se reduce enteramente a una explicación físico-química, como pretende el materialismo vulgar; o es necesario afirmar en el hombre la presencia de propiedades radicalmente originales, irreducibles a la materia? Es decir, ¿es la *psique* del hombre un fenómeno puramente aparente, que en el fondo no tiene ninguna realidad? O, por el contrario, como pretenden los espiritualistas, ¿tiene la psique humana una realidad sustantiva, que la convierte en independiente del organismo material?

Para la filosofía de la praxis es muy importante encontrar una posición que, respetando la autonomía de los procesos psíquicos del hombre y, por lo tanto, superando el materialismo vulgar, no caiga en el espiritualismo que separa la psique del hombre y la convierte en una realidad radicalmente distinta del cuerpo. Para comprender adecuadamente cuál es la relación que en el hombre se da entre psique y organismo material, conviene comenzar por aplicar adecuadamente el concepto de materia.

Hemos hablado de materia elemental, de materia corporal, de materia viva y de materia orgánica. Y hemos subrayado enérgicamente que no se trata de distintas *formas* que va cobrando "la" materia, como si existiese una realidad llamada "materia" independiente o anterior a toda configuración concreta. No: materia son las distintas realidades materiales concretas, las distintas sistemizaciones de las cosas reales que forman parte del cosmos. Pero, en este caso, ¿qué es lo que nos permite hablar de materia? Es decir, ¿qué es lo que tienen en común todas esas sustantividades materiales, todos esos sistemas materiales

concretos? Pues simplemente, como vimos, su carácter *sensible*. Es decir, se puede decir lo siguiente: cosa o sustantividad material es aquella cuyas propiedades son las llamadas cualidades sensibles. Ser sensible es, por lo tanto, equivalente a ser material. Todo lo demás (ser corpuscular o no, ser vivo o no) es cuestión de cada cosa material concreta, de cada sistematización de esas notas o propiedades sensibles.

En el hombre, no obstante, nos encontramos con un tipo de notas sumamente original: *las notas psíquicas*. Además de notas o propiedades orgánicas (metabolismo, sinapsis, ácidos nucleicos, etc.), el hombre tiene propiedades o notas que llamamos psíquicas: su inteligencia, su memoria, su imaginación, su voluntad, sus sentimientos, sus decisiones, etc. Es lo que a veces se llama conciencia o lo que los espiritualistas denominaban "espíritu" o "álma" y que aquí denominamos *psique*. Es importante subrayar que el materialismo, especialmente el materialismo que postula la filosofía de la praxis, nunca ha negado la existencia de estas notas o propiedades psíquicas. Es más, ha afirmado enérgicamente su radical originalidad respecto a la materia corpuscular y también respecto a la materia orgánica.

Para la filosofía de la praxis, la psique es algo que distingue radicalmente al hombre del resto de los seres vivos. Solamente el materialismo mecanicista y vulgar ha querido reducir la psique del hombre a un mero accidente de la sustancia material físico-química, afirmando por ejemplo que "el pensamiento es una secreción del cerebro." Tal modo de pensar convierte a la psique en un mero *epifenómeno* del organismo, olvidando su originalidad y también su autonomía relativa.

Desde el punto de vista de la filosofía de la praxis, la psique no se identifica con el organismo material. La psique es más bien una novedad especialmente elevada que no conoce parangón en el mundo orgánico. La actividad psíquica e intelectual tiene en el hombre una dimensión creadora y una autonomía que impiden identificarla con la mera actividad reponsiva del animal ante los estímulos. Si bien es verdad que no hay psique humana sin organismo, también hay que afirmar que este concreto organismo del hombre sería inviable biológicamente sin actividades psíquicas. Si la inteligencia tuvo primariamente una función biológica, ello significa justamente la necesidad que la especie tuvo de abrirse a la vida psíquica para sobrevivir.

Y la psique, una vez aparecida en determinado momento de la evolución, no puede reducirse sin más a pura materialidad. Las notas psíquicas, es decir, la inteligencia, la voluntad o el sentimiento, son caracteres reales del hombre, dotados de una cierta autonomía, pero no son, sin embargo, notas *materiales*. Y es que para la filosofía de la praxis, no toda realidad es materia. Como hemos visto más arriba, la materia se define por su carácter sensible, y no como una sustancia o "cosa en sí." materia es la sustantividad que tiene por notas las cualidades sensibles. Pero las actividades psíquicas, como la volición, el pensamiento, la decisión, el sentimiento, siendo actividades reales, no son sensibles, es decir, *no son materiales*.

Pensadores tan distintos como Lenin y Zubiri insisten en este punto: la psique, siendo real, no es material, aunque ello no quiera decir que la psique pueda existir separada del organismo. Contra lo que quiere el materialismo vulgar, hay que afirmar que *no todo lo real es necesariamente material*. Y esto es muy importante para la filosofía de la praxis: si se le quiere conceder un carácter innovador y creativo a la actividad humana, ello supone

la aceptación de una vida psíquica dotada de autonomía respecto a las leyes físico-químicas del mundo material, pues sólo si se afirma esa autonomía (relativa) se puede hablar de praxis creadora y de historia humana. En caso contrario, tendríamos un puro determinismo mecánico, tal como quiere el materialismo vulgar. La actividad psíquica, aunque no es totalmente independiente del organismo, está dotada de cierta autonomía y justamente por esto puede actuar retroactivamente sobre el cuerpo y sobre la naturaleza en general. (Véanse 8.5. y 8.6.)

Por ello, hemos de comenzar diciendo, en una *primera aproximación*, que lo que hay es una *interacción* entre psique y organismo. Es decir, desde el punto de vista evolutivo, es cierto que la psique ha nacido a partir de la evolución del mundo material y, más en concreto, a partir del mundo orgánico. Pero es cierto también que, a partir de un determinado momento, las actividades psíquicas han tenido un papel importante a la hora de determinar la misma evolución del ser humano: la cultura ha sido un factor evolutivo de primera magnitud. Pero no solamente sucede esto desde el punto de vista evolutivo. Si atendemos al hombre real y concreto, nos encontraremos con que una buena parte de las actividades de su organismo no se pueden explicar sin acudir a las notas psíquicas. Así, por ejemplo, es muy cierto que no hay actividad intelectual humana sin el uso de proteínas, pero esto no quiere decir que las proteínas determinen unilateralmente el trabajo psíquico del hombre sino que, en sentido inverso, es una decisión, esto es, un acto psíquico, el que determina ésta o la otra actividad intelectual, su duración, etc., y, por ello, el uso de tantas proteínas.

En el hombre la psique cobra una autonomía muy notable respecto a la actividad orgánica: es la conciencia la que decide, por ejemplo, recordar, pensar, imaginar, sin que su organismo le determine necesariamente a ello. Es también la psique la que dirige muchas actividades orgánicas: la mayor parte de los movimientos del cuerpo y la puesta en marcha de muchos procesos del organismo obedecen a una decisión de la psique. Esto no quiere decir que la psique sea algo que funciona fuera o con independencia total del organismo: no hay ninguna actividad psíquica que no conlleve una actividad de las neuronas del cerebro. Lo que sucede es que, para explicar esta actividad neuronal, es necesario acudir en buena parte de los casos a pensamientos, decisiones. Es decir, es necesario o remitirse a propiedades no sensibles, no orgánicas: a la psique.

Para entender mejor eso que llamamos psique es preciso recordar lo que dijimos al hablar de la inteligencia del hombre. La inteligencia, vimos, no era la *hiperformalización* de la actividad sentiente en el animal humano. Donde los animales se enfrentan con estímulos como signos-de-respuesta, el animal inteligente se enfrenta con realidades. El hombre, por ello, es justamente el animal que tiene que *hacerse cargo de la realidad*. El resto de los animales tiene determinado, en sus estructuras sentientes (orgánicas), el tipo de respuesta que va a dar a un determinado estímulo. El hombre es el único animal que, para poder dar respuestas adecuadas, en definitiva para poder seguir siendo viable sobre el planeta, necesita hacerse cargo de los estímulos como realidades. Este aprehender las cosas como realidades, que libera al hombre de un medio específico determinado y lo abre al mundo, es la inteligencia. El resto de las actividades intelectuales del hombre, como hacer juicios, razonamientos, etc., es algo determinado por este primer momento sentiente: el carácter intelectual de su sensibilidad. Del mismo modo, lo que en el animal son modificaciones tónicas y respuestas puramente estímulo-respuesta, queda en el animal humano

afectado por la formalidad de realidad: son modificaciones tónicas "reales" o *sentimientos*, y respuestas "reales" o *voliciones*. Pues bien, todo este conjunto de actividades intelectuales, sentimentales y volitivas es lo que configura la psique humana.

Esta idea de la psique es muy importante, porque nos separa profundamente del espiritualismo. La psique no es, como pretendían los espiritualistas, una realidad independiente del organismo, con un origen radicalmente distinto de él. Para este tipo de filósofos, como Platón, Descartes, etc., la psique tiene un carácter radicalmente distinto de lo orgánico. Se trata, para ellos, de dos realidades diferentes, y lo único que se necesita explicar es cómo una influye *extrínsecamente* sobre la otra: se piensa que algunas cosas que le suceden al cuerpo (el dolor) repercuten de algún modo sobre el espíritu, del mismo modo que el espíritu gobierna y dirige al cuerpo mediante su actividad consciente. Pero se trata siempre de la relación entre dos realidades independientes una de otra. Según la idea de psique que acabamos de enunciar, esto es imposible. Si la psique surge a partir de la hiperformalización de la actividad sentiente del ser humano, ella ha de ser algo constitutivamente vinculado al organismo. Si la inteligencia del hombre es una inteligencia *sentiente*, es decir, un momento de su actividad sensorial, no se puede pretender que la psique sea algo sustantivo, una realidad independiente del organismo material. La psique no es un alma o espíritu separable del cuerpo, como creía Platón. En el hombre no hay dos *sustancias* separables, sino una *unidad estructural*.

5.2. Unidad estructural

Tanto el materialismo vulgar como el espiritualismo han entendido la unidad entre psique y organismo en términos de sustancias. Para el materialismo vulgar, se trata de una única sustancia, la materia, una de cuyas propiedades, uno de cuyos accidentes o manifestaciones es la psique. Para el espiritualismo, se trata de dos sustancias, por tanto, de dos realidades independientes, alma y cuerpo, que conocen una unión transitoria durante la vida del hombre, para después separarse. Se admite que el cuerpo influye sobre el alma y viceversa, como en realidad todas las sustancias del universo pueden influir una sobre otra, sin más. Pero una visión estructural de la realidad introduce importantes correcciones y nos puede proporcionar una visión verdaderamente unitaria del hombre: el ser humano no es un ser que pertenezca a dos mundos, sino una unidad *psico-orgánica*, que tiene por ello un carácter radicalmente material, aunque en cierto modo en él la materia orgánica sea elevada a psique.

En primer lugar, concebir al hombre como unidad estructural significa partir de que *ni el organismo ni la psique tienen por sí mismos sustantividad*. La sustantividad solamente concierne al sistema psico-orgánico entero, al hombre como realidad unitaria. Pues las notas orgánicas no serían viables sobre la tierra sin las notas psíquicas, del mismo modo que las notas psíquicas no lo son sin las notas orgánicas. Si pretendemos una investigación exhaustiva del organismo humano, comprobaremos que, queriendo explicar todas las reacciones físicoquímicas que se producen en él, pronto nos encontramos con algunas reacciones que no se pueden explicar si no es mediante la intervención de las actividades psíquicas del hombre: determinado acto orgánico solamente ha podido suceder porque el hombre se hace cargo de la realidad, porque toma decisiones sobre sus actividades.

Del mismo modo, si pretendemos un estudio serio y riguroso sobre la psique del hombre, pronto comprobaremos que sin ciertas reacciones físicoquímicas no habría ni inte-

lecciones, ni memoria, ni sentimientos, ni decisiones. La inteligencia, la psique, como vimos, es un momento de la actividad sentiente del hombre, y por lo tanto, no tiene sustantividad separada de ésta. Es decir, ni el organismo ni la psique son sistemas sustantivos, sino que propiamente hablando *solamente hay un sistema*, el sistema psico-orgánico completo. Ciertamente, podemos pensar una cierta unidad de las actividades psíquicas, como también podemos pensar las orgánicas haciendo abstracción de las primeras. Pero esto no obedece a la realidad del hombre, sino a una consideración intelectual de la misma. Si se quiere, se puede hablar del organismo y de la psique como dos *subsistemas* parciales de un sistema único: el sistema unitario de la sustantividad humana.

Una consideración estructural, por lo tanto, señala que el hombre es una estructura unitaria. En él no hay un organismo "más" una psique, sino un sistema único psico-orgánico. Es decir, en él todas sus notas psíquicas son *notas-de* las orgánicas, y todas sus notas orgánicas son *notas-de* las psíquicas. Se trata de una unidad estructural rigurosa. El organismo del hombre es constitutivamente *organismo-de* su psique, mientras que esta su psique es *psique-de* su organismo. De este modo, se puede decir que, en el hombre, *todo lo orgánico es psíquico y todo lo psíquico es orgánico*. No es posible pensar la actuación de una nota orgánica sin que esta actuación, por nimia que sea, sea una actuación que concierna a todo el sistema psico-orgánico.

Del mismo modo, cualquier actividad psíquica es, al mismo tiempo, una actividad que afecta igualmente a todo el sistema psico-orgánico. Y esto es muy importante para conceptuar la *actividad* humana. Se puede decir que la actividad psíquica del hombre es *actividad-de* su organismo, así como la actividad orgánica es *actividad-de* su psique. O, dicho de un modo más radical: en el hombre no hay actividades orgánicas "más" actividades psíquicas, sino que, propiamente, el sistema de la sustantividad humana desarrolla una actividad única y estructural: *una actividad psico-orgánica*.

Puede haber momentos en los cuales tengan el protagonismo las notas psíquicas (una decisión, por ejemplo), mientras en otros la prioridad la lleva lo orgánico (el dolor), pero en todas ellas no se trata de actividades distintas, independientes una de otra, sino de la actividad única del sistema entero, que concierne, no a una nota o a un grupo de notas, sino a todas. Lo propio de una estructura, de una realidad sistemática, es que la alteración de una sola de sus notas es la alteración del sistema entero, dado que cada nota lo es *de* todas las demás.

Por ello, no se puede decir, estrictamente, que la psique *influya* sobre el organismo ni que el organismo *influya* sobre la psique. Rigurosamente hablando, no se trata de una *interacción*, como decíamos más arriba, de uno sobre la otra, sino más bien de una actividad psico-orgánica unitaria. No se puede decir que las notas psíquicas actúen *sobre* las orgánicas ni viceversa, porque propiamente sólo hay una actividad. Habría actuación de lo psíquico sobre lo orgánico o de lo orgánico sobre lo psíquico si se tratase de dos actividades distintas, y no de una sola y única actividad estructural. Entonces, lo que hay, propiamente, es la *actuación de un estado psico-orgánico sobre otro estado que es también psico-orgánico*.

Así, por ejemplo, cuando tomamos la decisión de mover un brazo, no es que haya una acción psíquica (la decisión) que influye sobre una acción orgánica (el movimiento), sino

que, desde el principio, se trata de una sola actividad psico-orgánica. La decisión no es *solamente* una acción psíquica, sino que ella misma no es posible sin una actividad cerebral y neuronal muy concreta. Del mismo modo, el movimiento del brazo no es meramente orgánico, sino que está íntimamente ligado a una actividad psíquica. Y es que, repetimos, en el sistema estructural unitario que es el hombre solamente hay una actividad: la del sistema entero en todos sus momentos.

La *unidad* entre psique y organismo es algo más radical que una mera *unión* de dos sustancias distintas: es la unidad propia de una estructura, de una realidad sistemática en la cual todos los momentos están constitutivamente vertidos unos a otros. Esto es muy importante para una filosofía de la praxis. Si uno de los problemas fundamentales de la filosofía es el explicar el puesto del hombre en el universo, es decir, el dar cuenta de la actividad consciente del hombre en el conjunto de la realidad, la filosofía que toma como tema central la praxis humana da una respuesta que la diferencia tanto del *naturalismo* y del materialismo vulgar como del idealismo.

El primero reduce el conjunto de la realidad a ser una expresión de la naturaleza (o de la materia), de la cual todo brotaría. El idealismo, por el contrario, convierte a la naturaleza en una mera exteriorización de la razón o del espíritu absoluto. La filosofía de la praxis afirma, en cambio, una naturaleza humanizada y un hombre naturalizado, es decir, la íntima imbricación entre el hombre y el universo donde desarrolla su vida. El ser humano, surgido sin duda evolutivamente de la naturaleza, era capaz de determinar ésta y de transformarla en una dirección humana.

Pues bien, esto que sucede en el nivel de la filosofía de la naturaleza, se repite en la filosofía del hombre: no se puede conceptuar al hombre unilateralmente desde el organismo o desde la psique (el error de materialistas vulgares o de espiritualistas), sino desde su unidad estructural. Ciertamente, la psique humana ha aparecido a partir del mundo orgánico, pero una vez aparecida es imposible la subsistencia biológica del organismo del hombre sin su psique, pues ambos forman una unidad radical y sustantiva.

6. El problema de la muerte

Esta unidad radical entre la psique y el organismo nos conduce inevitablemente a preguntarnos por el problema de la muerte: ¿qué le sucede a la psique cuando el organismo se muere? Es decir, ¿se puede hablar legítimamente de la *inmortalidad* del alma humana? Evidentemente, esta pregunta tiene distintas respuestas en la historia de la filosofía. Para los materialistas en general, la psique no puede sobrevivir al organismo, porque depende radicalmente de éste. Para los espiritualistas, en cambio, no hay mucha dificultad en admitir la inmortalidad del alma. Ya uno de los grandes filósofos griegos, Platón, dedicó una parte de sus reflexiones a intentar demostrar la inmortalidad del alma humana. En el fondo su argumentación recurre a lo más característico de lo que hemos denominado la tesis espiritualista: el alma y el organismo son dos realidades separables, independientes una de la otra. Es más, se puede señalar, según él, una enorme prioridad del alma sobre el cuerpo: ella es la que lo gobierna, como un piloto gobierna el curso de una embarcación, y, por lo tanto, se puede pensar razonablemente que el alma no necesita del cuerpo para vivir, sino que le sobrevive tras la muerte. En realidad, desde el punto de vista platónico, como desde

5

YO

Se trata de una palabra difícil, básica, porque aunque no es cronológicamente de las primeras palabras (papá, mamá, no, sí) lo afirmamos con el cuerpo y con nuestra presencia. ¿Por qué el niño no comienza diciendo yo?, porque todo lo que existe es su yo. No hace falta afirmarlo; no hay diferenciación en su ser y su universo: todo existe en yo y no hace falta verbalizarlo. El niño/a es el centro de su universo (la época del egocentrismo) y solamente existe lo que existe en mi yo. Al principio lo existente equivaldrá a lo presente, lo que puedo explorar con la boca, más adelante ver con los ojos. Después lo existente tendrá también el juego de presencia/ausencia. El yo centro de su universo empezará poco a poco a distinguirse del resto: yo soy yo, el entorno es mi universo.

La palabra yo simboliza mi identidad, reconoce mi mis-
ma, expresa corporalmente mi presencia.

Ese gran yo del comienzo poco a poco va encontrando sus límites: mi cuerpo, mi mente, mi acción, mi percepción, y, difícilmente va emergiendo ante un tú. Es verdad que el yo no se conformará fácilmente con esa limitación que le impone el principio de realidad. Se recompensará con un pensamiento animista, mágico (como estudió profundamente el psicólogo



de Ginebra **Piaget**). Incómodo, indeciso, cambiante, inseguro el yo nos sirve para explorar la realidad, responsabilizarnos de ella, hacernos conscientes del mí mismo.

Podemos distinguir el yo del mí mismo. Al yo lo captamos siempre en acción, en experiencia, creando algo: yo estoy pensando, estoy viendo, estoy escuchando. El camino del yo al mí mismo como consciencia de lo que soy profundamente es difícil y complicado. Típicamente humano el yo y el mí mismo con la consciencia que acarrear se desdobl原因 en observador y observado. Siempre en acción que nos va cambiando la percepción de nuestro propio yo.

La palabra yo es difícil porque psicológicamente es necesaria y espiritualmente complicada. Con otros autores psico-espirituales afirmo: "dividimos la vida en dos mitades, la primera mitad es para aprender a decir yo y la segunda mitad es para olvidarse del yo."

El yo, como decía, símbolo de mi identidad, es dinámico y cambiante. El cuerpo, el gran pedagogo del yo va reconociéndose y asumiéndose con sus posibilidades y sus límites. El yo no es una palabra que podemos pronunciar individualmente, por libre, sino que necesitamos un tú. Como afirma **Martin Buber** en ese libro maravilloso que se llama *El yo y tú*, el yo es un yo-tú, no es un yo independiente del otro, sino que es un yo con el otro.

Sería interesante recordar las experiencias de niños salvajes que han sobrevivido en el bosque y, cuando han sido encontrados, ha supuesto un esfuerzo pedagógico enorme enseñarles a ser yo ante un tú.

El yo inseguro, que entra en crisis en la pubertad, en la adolescencia, es un reto al crecimiento y a la madurez. El terremoto biológico, psicológico y social que le confunde e impide saberse, necesita un grupo de referencia para preguntárselo y responder aproximadamente. El yo adolescente necesita identificarse con alguien afectivamente para decir: yo soy... La respuesta hará referencia al grupo, a la pandilla. Para saber "¿quién soy yo?" necesita preguntarse "¿a quién pertenezco yo?", "¿qué grupo me reconoce como existente y vinculado a él?"



Este yo indeciso y cambiante nos permite, para explorar la realidad, responsabilizarnos de ella. No es tarea fácil porque "yo" tiene muchas dimensiones. **James**, el primero que estudió el autoconcepto de una manera sistemática (**San Agustín** lo había estudiado muy profundamente muchos siglos antes que **James**), distingue varios yoes: el **YO CORPORAL**: yo soy mi cuerpo; el **YO MATERIAL**: yo soy mis cosas, mi estilo, mi casa, mi coche, mis pertenencias; el **YO SOCIAL**: yo soy el eco que mi imagen deja en otras personas, que rebota en ellas y se me devuelve en forma de feed-back o de juicio evaluativo. Por último dice **James** el **YO ESPIRITUAL** se compone de mi mundo interior lo más mío y el mí mismo, lo más valioso: pensamientos, sentimientos profundos, hondas vivencias... Jerarquizar estos yoes no es fácil. Vivimos en un mundo culturalmente volcado sobre el yo corporal en un culto al cuerpo joven, bello y sano. La sociedad de consumo manipula nuestro yo material y trata de identificarnos con él. Los asesores de imagen se especializan en el yo social que tanta importancia tiene sobre nuestro bienestar y seguridad personal. Tal vez, como dice **James**, el yo espiritual, el más valioso que configura nuestra calidad humana y nuestra madurez progresiva es muchas veces olvidado. **Viktor Frankl** detectaba y evaluaba con escalas un tipo nuevo de neurosis que él llamaba *noógenas*, es decir, neurosis generadas por el raquitismo espiritual. **Frankl** pasó muchos años estudiando, midiendo y tratando de curar estas neurosis de crecimiento estancado de nuestro yo espiritual.

El yo es la consciencia de nosotros mismos; por eso todas las psicoterapias de fondo psicoanalítico consisten en rescatar dinámicamente del inconsciente aquello que puede fortalecer el yo. Las instancias de la persona: YO, super-yo y ello, han de ser armonizadas en beneficio del yo. En el principio era el ello pero la persona madura es la que puede decir yo y responsabilizarse de su vida desde una adecuada percepción de la realidad. Otras psicoterapias, como la gestáltica, son terapias del yo, no del ello o del inconsciente. Los psicoanalistas enfocan la atención en el inconsciente, mientras que en las psicoterapias humanistas se hace en el consciente, para forta-



leer el yo y darle toda la autonomía, libertad y responsabilidad que potencialmente tiene y que una psicoterapia ayuda a fortalecer.

Yo soy consciente de mí mismo, es decir, yo soy la consciencia del self. Yo es la manera de decir: "me doy cuenta, soy consciente de lo que acontece en mí mismo"; yo no me puedo enterar de mí mismo desnudamente. Siempre, como decía más arriba, me veo a mí mismo haciendo algo, realizando algo. Frases como éstas: "yo me avergüenzo de mí mismo, siento vergüenza de mí mismo" se podrían traducir más complicadamente por: "yo me avergüenzo de yo". Hablamos, coloquialmente, de esta manera para distinguir el yo-consciencia del yo observado.

El cultivo sano del yo es necesario para devenir personas maduras pero, al mismo tiempo, es peligroso y arriesgado porque el yo puede equivocarnos con respecto a nosotros mismos, al mí mismo. Puede agrandarse desmesuradamente como un globo que se hincha y entonces el mundo, otra vez como los niños, es un inmenso yo. Puede empequeñecerse y generar una imagen de mí mismo en el que me veo indigno, culpable de ser yo, casi pidiendo permiso para poder andar por la calle como un pequeño gusano.

El yo puede hacerse nostálgico compulsivamente de su época egocéntrica y querer regresar, instalarse en el reino infantil del mí mismo. Si ocurre esto, entramos en conflicto con las personas adultas y maduras que nos rodean. El ego-centrismo es poder y, dolorosamente, muchas personas no se resignan a tener su propio poder y respetar el de los demás.

Resulta iluminador recordar las palabras de Freud: "En el proceso de maduración el yo averigua que es indispensable renunciar a la satisfacción inmediata. Diferir la consecución del placer, soportar determinados dolores y renunciar, en general, a ciertas fuentes de placer. El paso del principio de placer al principio de la realidad constituye uno de los programas más importantes del desarrollo del yo".

El yo puede equivocarnos también cuando lo confundimos con lo mío: yo tengo, yo poseo... terminamos diciendo yo

soy. Salto no lógico que me convierte, en la historia, en un simple propietario de cosas que no aportan al yo nada consistente a nivel psicológico y espiritual. Se trata de un yo muy débil que se sube en un pedestal poseído para hincharse y aparecer ante los otros como admirable. Convierte a los demás de interlocutores en admiradores. Ya no le interesa el otro sino: ¿quién cree el otro que soy yo?, ¿quién se piensa éste que soy yo? El yo, manejado de esta manera errónea, nos cosifica. Nos hace pasar del ser al tener y acabamos siendo un yo-ello como explica tan profundamente **Martin Buber**.

A veces confundimos el yo con el rol que tenemos o los diversos roles que contemporáneamente desempeñamos. El rol es social y relacional, complementario y normativizado en un consensus grupal explícito o implícito. Desempeñamos roles naturales: hijo/a, padre, madre; profesionales; informales: cohesionador, agresor, conciliador, rebelde, etc. Confundir el yo con el rol o los roles supone empequeñecernos. Terminamos siendo la función que desempeñamos y solamente esto. Nos olvidamos de que el yo personal es más grande que los roles que nos hacen un sitio en la complicada red de las relaciones sociales. Yo me expreso a través de este rol pero soy más grande que el rol que me delimita y define socialmente. En realidad soy más grande que mí mismo, es decir, mi vida es más grande que yo. Habito en mi vida pero mi vida me sobrepasa: no la puedo encerrar en un yo; mi vida es más grande que yo es también afirmar yo soy más grande que mi vida. Es decir yo puedo seguir creciendo vitalmente más allá del ego, más allá del yo.

El yo inseguro tiende, frecuentemente, o a depender de otros sin saber nunca quién es de verdad o a oprimir a otros para tener una huella dolorosa de nuestra propia identidad. El yo afirmado es, como decimos, un yo-tú: respeta al otro, se dice ante el otro y con el otro y al mismo tiempo se reconoce en la soledad y mismidad insustituible e irrepetible.

Es sano amar al yo pero el amor es más grande que el yo. Tal vez es lo único que libera al yo de su propia esclavitud. Esta verdad no puede hacernos olvidar que para compromete-

ternos en el amor tenemos, previamente, que consolidar el yo sabernos en nuestros límites y posibilidades, en nuestra capacidad de fidelidad a lo real y de cauce amoroso vinculado y vinculante.

Frecuentemente, educaciones más tradicionales y rigurosas pretendían hacer de la muerte del yo una pedagogía pseudoespiritual. Al yo no hay que matarle, sencillamente hay que cuidarlo para que madure y nos permita autotranscendernos. La tarea de encontrar nuestro yo profundo, nuestra verdad más honda va más allá de las afirmaciones sociales de nuestro yo y tiene en la introspección, la meditación, el amor, sus herramientas más importantes.

Como en la antigua sabiduría oriental (y de todos los tiempos): El discípulo: *Vengo a ofrecerte mis servicios*. El maestro: *Si renuncias a tu "yo" el servicio brotará espontáneamente*. He aquí el viejo problema de madurar en el amor y trascender el ego.

El paso del egocentrismo al heterocentrismo es el cauce de un largo proceso de maduración personal y social. Descubrir al otro me permite saber quién soy yo, me enseña a respetar al otro. Este respeto consistirá, en un primer momento relacional, en no invadir ni manipular al otro.

La conocida "oración" del fundador de la terapia gestáltica **F. Perls**:
 "Yo soy yo, tú eres tú. No estoy en la vida para responder a tus expectativas y tú no estás en la vida para responder a las mías. Si por casualidad nos encontramos, será hermoso."

Si no, cada uno podrá seguir en paz su propio camino", es una expresión afirmativa del yo que, aunque **Perls** considera fundamental y, en cierto modo, lo es, hay que entenderla bien y matizarla como yo lo he hecho en una libre transcripción del texto original. Comprenderla adecuadamente no consagra un egoísmo absoluto. Se trata sencillamente de una afirmación de la propia identidad, del propio yo ante el otro, en la cual la libertad contextualiza la elección de responder o no a sus expectativas de una manera realista dinamizada por una autonomía relacional, el respeto y, en definitiva, por el sano amor hacia sí mismo y hacia el otro.

Reconocer que el otro, en el campo de las relaciones humanas no definidas por una estricta justicia, no está en la vida para responder a

nuestras necesidades y deseos, es respetar su libertad, no invadirle, saberlo diferente a mí y a la vez con la posibilidad a una relación honda conmigo.

A veces, de una manera metafórica, para entender el yo profundo suelo explicar, de cara al mar, la pregunta que podíamos hacer a una ola: "¿quién eres tú?" Si fuera "psicológicamente sana" y nos pudiera responder, nos diría: "soy una ola". Nosotros reafirmamos esta respuesta al admirar: "mira qué ola tan grande", al distinguirla de otra ola más pequeña, con menos espuma o resaca. Pero si le preguntamos a una ola consciente de toda su realidad: "¿quién eres?", podría respondernos "yo soy el mar". También ha dicho su verdad más profunda. Las otras olas también son el mar, pero han vivido su existencia con un yo pequeño de ola, un yo fenoménico, sin darse cuenta de que su yo profundo era el mar. Es verdad que a la pregunta sobre mi identidad puedo responder "yo soy este cuerpo, esta mente, una mujer o un hombre de esta edad que tiene o desempeña estos roles..." pero el **YO-MAR** que soy es más profundo que todas esas realidades experienciales. El sabio es el que vive como una ola sabiendo que es el mar. Sabe que es una ola, un momento temporal del mar pero es consciente de que su vocación es infinitamente más grande. Para realizarla, necesita saber que su vocación es ser mar aunque sea una ola fotografiable.

Ejercicios: yo

1. Prepara tu cuerpo en esa relajación crepuscular que te permita una visualización fluida, sosegada, profunda. Imagínate que vas por un camino, por un sendero del bosque hacia la montaña y vas en búsqueda de tu propia identidad. Caminas buscando la sabiduría de conocerte mejor a ti mismo/a. Imagínate caminando, visualiza el paisaje, a lo lejos aparece una cabaña donde vive una persona sabia, un hombre o una mujer que te va a ayudar a conocerte. Imagina cómo te diriges a ese maestro o maestra interior que va a permitirte saber-te y decirte con más verdad. Imagina que tu maestro/a interior te invita a pasar, te sientas a su lado y le haces sola-

mente esta pregunta: ¿quién, de verdad, soy yo? Le prestas tus palabras para que pueda contestarte iluminando quién eres tú de verdad; cuando te distraigas o divagues, vuelve a preguntar interesado por la respuesta: ¿quién, de verdad, soy yo...? Date cuenta de la respuesta de tu maestro, de tu maestra interior, ¿qué hay de esencial e importante en mi propio yo? Es como si le preguntases: cuando diariamente hago esto o aquello, ¿qué expresa mi yo de una manera más profunda?, cuando trabajo en esto, afirmo aquello... ¿es de verdad lo más auténtico de mi yo, lo más verdadero que hay en mí? Date cuenta de cómo te va llevando hacia lo más esencial dentro de ti mismo/a hacia tu propio yo más profundo. Pregúntale: ¿qué hay de profundo en mi propio yo, en mi propio ser? Trata de darte cuenta de qué ha sido lo esencial del mensaje de esa persona que te orienta por dentro. Si te ha ayudado a descubrir algo, a valorar algo dentro de ti significa que te ha puesto en camino hacia un lugar de ser más profundo. Despídete de ese maestro interior y sal de nuevo al sendero, camino del pueblo, andando hacia tu realidad cotidiana.

2. Después de la preparación corporal deja fluir en ti imágenes que te revelen cuándo has podido ser de una manera más sana y auténtica tú mismo/a. Date cuenta de cuándo y en qué circunstancias has podido, con paz, afirmar yo soy... Observa si esa afirmación te ha dejado reconciliado/a contigo mismo/a. Hazte consciente de qué necesitas, por dentro o por fuera, para poder afirmar tu yo, expresar tu verdad, sin miedos y limitaciones.
3. Respira hondo, deja fluir tu respiración aprovechando la espiración para aflojar, soltar, aflojar tu cuerpo. Date cuenta de cómo te sientes con tu propio yo: ¿te aceptas? ¿te integras? ¿tienes buena relación con tu "mí mismo"? Observa si los roles que desempeñas o las relaciones que estableces en tu vida recortan tu yo invadiéndolo o

manipulándolo. Afirmas serenamente "yo soy yo". Yo soy yo ante ti, contigo, sin ti. Repite estas palabras observando si encuentras titubeos al pronunciarlas interiormente. Observa si al afirmarlas sientes una atmósfera de liberación, de verdad pacíficamente poseída, de autoexpresión serena y gozosa.



6

TÚ

Martin Buber, el autor más citado por los psicólogos humanistas, caso insólito tratándose de un filósofo alemán que era también teólogo, resalta en su libro *"El yo y el tú"*, como ya mencioné en el capítulo anterior, que las palabras básicas de la existencia son pares de palabras. La vida se puede vivir como un yo-ello o como un yo-tú. El hombre, la mujer, desarrolla su yo ante las cosas y ante las personas. Ante las cosas las relaciones son mensurables, cuantificables, de dominación, de transformación, de manipulación: estamos en el reino del tener. Ante las personas el hombre o la mujer es relación, encuentro, trascendencia: vivimos el reino del ser.

El hombre y la mujer somos seres relacionales: no existe un yo independientemente del tú, como señalaba anteriormente, que le posibilita, constituye, llama, funda y trasciende. La relación con el otro es la que le otorga la palabra. El problema no es sólo: ¿quién soy yo?, sino: ¿ante quién soy yo? Si me pregunto por mi identidad es porque el otro me urge, me invita, me obliga o me posibilita el hecho de identificarme.



1. "Evolutivamente"

Al principio el mundo es la confluencia con mi cuerpo. El mundo es ese inmenso yo, universo egocéntrico. El TÚ acontece como protección o como amenaza: ausencia, abandono, etc. Cuando el yo no puede sustentarnos, autoabastecernos el tú bueno, placentero, útil, manipulable, aparece en nuestro horizonte existencial o el tú malo, no placentero, inútil, inmanipulable no amenazando nuestra existencia. Se connota así al tú como premiador o castigador.

Cuando decimos tú de una manera inmadura, en el fondo no hacemos más que prolongar el yo. Se trata de una proyección del yo, de una sucursal de mi yo. A veces seguimos, inmaduramente, toda la vida con esas categorías y no crecemos personalmente, hasta que conocemos y aceptamos que el tú no es ni mi yo ni mío. Cuando confundimos el yo con lo mío, no sólo pasamos del ser al tener, sino que caemos en la tiranía del tener. "Soy menos yo cuando lo otro, el otro no es mío". "Cuando tengo menos soy menos".

2. Túes fundantes

Los primeros túes fundantes son el padre y la madre, personas significativas ante las que emerge mi yo pudiendo un día verbalizar el tú. Iré haciéndome una idea de mi yo dependiendo de la relación que establezca con esos túes fundantes. Lo primero que percibo yo: "todo el bien está fuera de mí". Es decir, dependo de algo que no controlo o que, a duras penas, puedo tener la fantasía de controlar o la conducta de manipular. Es verdad que ese bien fuera de mí lo puedo convocar, aprendo a invocar y a manipular. Si me siento abandonado es porque "soy malo, "mi yo es malo". Se establece así una relación con esos túes fundantes que puede ser sana o insana. Sana cuando hay amor y límites que vinculan y estructuran la relación e insana cuando se tiene la experiencia de desamor o desinterés por parte del otro. El desvalimiento aprendido, la



experiencia de abandono o el castigo inmerecido vienen a reforzar peyorativamente la palabra tú.

No hay crecimiento personal sin yo-tú. Podemos tener fantasías acerca de nuestro crecimiento: "sin "tú" no soy nadie" o "contigo lo soy todo". Cualquiera de estas dos fantasías de aniquilación o de omnipotencia nos zarandea lejos del equilibrio de la madurez. Ni es verdad que sin tú no soy nadie, ni es verdad que contigo lo soy todo. La realidad madurante es que tú me revelas quién soy y quién eres tú. Y yo te permito ser tú: somos yo-tú. Somos relación, somos encuentro.

3. Miedos ante el encuentro

Ante el encuentro humano en el que emerge como horizonte existencial la palabra tú, pueden existir y generarse miedos que lo dificulten y lo hagan falso.

- Que el otro me aniquile: la fantasía de ser nada y nadie para el otro. El temor de que el otro me ignore, que pase desapercibido ante sus ojos, que no me vea. En realidad es como si no me viese, porque su mirada no me constituye en alguien valioso, amable.
- Que el otro me utilice: que me use, me cosifique, me manipule como si fuera una cosa de usar y tirar. Ese temor tan típico de la sociedad de consumo y de la despersonalización en las relaciones humanas es muy frecuente. Los grandes engranajes sociales, las multinacionales, las grandes instituciones, el aparato del estado, me llevan muchas veces a saberme un número de DNI o de la Seguridad Social o del Ministerio de Hacienda.
- Que el otro me absolutice y, por lo tanto, tenga que ser todo para el otro. Este riesgo y el temor que genera son también muy reales. Si el otro me concede todo el poder sobre él y no soy fuerte para poner límites asertivamente.



te y devolverlo a su justa dimensión, me sentiré "obligado" a serlo todo para aquel que me absolutiza. A responder a todas sus expectativas, a que el otro encuentre en mí todo lo que él necesita en su desarrollo personal. No se da cuenta el otro de que cuando me otorga ese poder se esta autoengañando y me esta manipulando desde el super-ego bajo capa de admiración, consideración y halago.

- Que el otro me someta o se someta: es decir, que me convierta en víctima o en tirano. Este temor puede darse a mi pesar porque el otro en su fantasía, inmadurez, o manipulación puede "hacer de mí una víctima o un tirano". Es cierto que el problema radica en la conducta o conductas del otro, pero repercute en mí generando miedos al tú y toda una incómoda atmósfera en el ámbito de la relación humana.
- Que el otro me exija cambiar. El tú aparecerá amenazante ante mi yo si conlleva una exigencia de cambio según sus criterios y su visión de la realidad moldeada por sus necesidades. El cambio es dinamismo en la vida pero la exigencia de cambiar en la dirección impuesta por el otro genera miedos a la relación o aparentes cambios que no están, en realidad, internalizados. Cambios de conducta que den al otro satisfacción mientras que nuestro interior se mantiene rebelde a esos cambios que duran sólo en tanto en cuanto dure el poder del otro sobre mí.
- Que el otro me constituya y me abandone: que me cree la necesidad de él y la frustre. El tú que apareció ante mí de una manera constituyente me crea la necesidad o despierta el deseo de estar con él. Cuando ha creado esa necesidad, tal vez satisfecho su ego, puede frustrarla abandonándome, y entonces el tú que en un momento apareció como un "Dios" me sitúa en una experiencia más negativa que la previa al encuentro con ese tú.



4. "En la calle, codo con codo, somos mucho más que dos"

El tú que me hace ser yo y constituir un yo-tú será auténtico si me permite o nos permite que seamos mucho más que dos. Un yo-tú verdadero siempre es fecundo y trascendente. Esto quiere decir que nos abre a otro tús. Nos revela que el otro es mayor que él mismo y yo soy más grande que yo mismo. Es el umbral del camino hacia el eterno misterioso TÚ. Mi capacidad de amar no se agota en yo-tú. Esa energía viene de más allá de mi yo y pasa por el tú abriéndose a los otros. El tú me invita a salir de mí mismo a encontrarle, trascenderme y trascendernos. El tú despierta el lenguaje, me ayuda a nombrar balbuceando el ser, me llama por mi nombre, me invita a vivir. El tú no sólo es la meta y el fin del amor sino el mediador del amor. El tú me enseña amar y ese dinamismo aprendido y profundamente inserto en lo más hondo de mi naturaleza se desarrolla no conteniéndose en las pequeñas fronteras del tú. Una de las tareas más importantes de la vida humana es "TUIFICAR": convertir en tús la realidad.

Cuando hay un encuentro con un tú significativo yo le saco del anonimato le doy nombre y rostro en el que le veo y me veo a la vez que me trasciendo. Esto acontece sanamente cuando lo que soy y expreso se verifica, no por el entendimiento ni por la voluntad ni sólo por el sentimiento, sino por todo mi ser integralmente vivenciado con presente, proyecto y reconciliación con el pasado.

Existen distintos niveles de relación:

1. Nivel racional: tengo información sobre el otro. Le conozco como si fuera un ello. Puedo describir al otro, tener datos sobre él, conocer su naturaleza o su estilo personal de acontecer en la historia. Este nivel cognitivo puede integrar también la cabeza y el corazón, el otro ya no será para mí algo conocido sino alguien para mí.
2. Nivel emocional: siento al otro como un tú con el corazón y el eco afectivo que despierta en mí. Mi corazón vive de él (no sólo de él, con él, y para él). Existe en este



nivel una sintonía emocional que permite al yo adentrarse en las entrañas del tú, conocer el eco de sus sentimientos y crear una atmósfera de complicidad emocional que puede ser vivida sanamente, de una manera muy hermosa.

3. Nivel energético-visceral: me convierto en un yo-tú. Me amo amándole, le amo amando. La vida que pasa por este yo-tú nos atañe y configura a los dos siendo más grande que ambos.

4. Nivel de auto-trascendencia. Para comprender el TÚ, voy a transcribir un cuento de **Tony De Mello**⁵.

"El amante llamó a la puerta de su amada. ¿Quién es? preguntó la amada desde dentro. Soy yo, dijo el amante. Entonces márchate, en esta casa no cabemos tú y yo.

El rechazado amante se fue al desierto, donde estuvo meditando durante meses, considerando las palabras de la amada. Por fin regresó y volvió a llamar a la puerta.

¿Quién es?

Soy tú.

Y la puerta se abrió inmediatamente."

Cuento oriental, misterioso, que tiene que ver con la identidad profunda y el Amor.

El encuentro entre el yo y el tú no es independencia, ni copropiedad del tiempo o de la vida ni de bienes que consistirían en tener en común hijos, dinero, posesiones. El encuentro del yo y el tú es, en una dimensión madurante y liberadora, libertad, gratuidad, sabiduría, sorpresa, agradecimiento, proceso, apertura, autenticidad, trascendencia. El yo-tú no excluye la soledad, garantía de la verdad del yo-tú, ni elimina el silen-

5. Cf. *El canto del pájaro*, ¿Quién soy yo?, p. 133. Sal Terrae Santander 1991.



cio en la escucha del tú que me funda. Constituye, me libera y me hace crecer como persona respetándome y amándome en compañía de los otros sacados del anonimato por yo-tú.

Ejercicios: tú

1. Después de una breve preparación corporal que te vaya relajando, visualízate sentado/a al borde del camino de la vida. Van pasando despacio, lentamente, túes significativos para ti: ¿qué sientes? Recibes un mensaje de ellos y les envías tu propio mensaje.
2. Relájate y deja fluir tu respiración, cuando hayas conseguido la armonía psicosomática adecuada, visualiza un tú que pueda decirte, en verdad y profundamente, quién eres. Relaciónate con este tú prestándole tus palabras, escuchándole y percibiendo lo que te dice de ti.
3. Respira acompasadamente y de una manera rítmica afirma: yo soy yo ante ti, yo soy yo contigo, yo soy yo sin ti. Vete respirando estas afirmaciones antes túes significativos intuyendo profundamente el encuentro, la relación y la trascendencia de esa misma relación.



gicos e históricos. Lo real —los entes cósmicos, la gente, Velázquez, Goethe, la caza— me es real en tanto que está radicado en mi vida, ha echado en mi vida raíz.

La realidad de que habla Zubiri es la de aquello de que mi impresión primordial procede y a que mi acto intelectual, volitivo o afectivo me refiere; por tanto, mi propia realidad, cuando a ella aludo con el pronombre personal «yo», con el dativo o el acusativo de ese mismo pronombre, «me», y con el adjetivo o pronombre «mi», o a la realidad del mundo, cuando lo percibo y lo pienso o cuando sobre él actúo. De un estudio exigente y minucioso de la consistencia y la estructura de esa impresión primordial ha surgido la espléndida y fecunda metafísica de Zubiri. Ampliamente me he nutrido de ella a lo largo de mi vida intelectual.

Pues bien: me atrevo a pensar que la «realidad radical» de Ortega es la del sujeto cognoscente, volente y sentiente de Zubiri; la cual, prosiguiendo la línea del pensamiento zubiriano, hasta radicalizar las tesis expuestas en *Estructura dinámica de la realidad* y *Sobre la génesis humana*, debe ser vista como la forma humana del dinamismo global del cosmos. Por tanto, como inmediato fundamento físico y metafísico de la «realidad radical» de Ortega.

Distintas entre sí, importantes y fecundas las dos, una y otra metafísica no se excluyen, más aun, son perfectamente conciliables. La posibilidad de que alguno de nuestros filósofos en agraz recoja y desarrolle este breve apunte mío es la razón de la dedicatoria del libro «a los pensadores jóvenes de España».

IV

LA INTIMIDAD Y LA CONCIENCIA

Para mostrar razonablemente la validez de cuanto acerca de la realidad humana acabo de decir —dar razón apodíctica de ella no es posible—, comenzaré estudiando la intimidad y la conciencia del hombre, entendida ésta como conciencia psicológica y no como conciencia moral.

Dividiré mi reflexión en los siguientes apartados: «Teoría general de la conciencia», «Conciencia bioquímica de la individualidad», «Conciencia neural de la individualidad», «Conciencia neural de la personalidad», «La conciencia, fenómeno cósmico».

I. Teoría general de la conciencia

En dos sentidos puede ser entendido el campo de realidad a que se refiere el precedente epígrafe: uno estricto o antropológico, la visión de la conciencia como atributo específico de la realidad del hombre, y otro amplio o biológico, según el cual la conciencia humana, sin mengua de su humana especificidad, es considerada dentro del cuadro general de la relación entre el ser viviente y su medio.

Desde que el estoico Crisipo introdujo el término *syneidesis*, que los latinos tradujeron por *conscientia*, la literatura sobre ella ha sido muy copiosa, especialmente después de que Kant distinguiera entre la «conciencia empírica» o psicológica y la «conciencia trascendental» o gnoseológica, y más aun cuando los idealistas alemanes hicieron de ella una noción metafísica. No debo entrar en la exposición de tan complicada historia. Me limitaré a recordar que, ya en nuestro siglo, W. James criticó severamente la consideración de la conciencia como «entidad subsistente», porque el «ser consciente» es «función, actividad», y que decenios más tarde Zubiri ha denunciado la sustantivación de «la» conciencia en la filosofía moderna: no hay conciencia como tal, hay por una parte actos psicoorgánicos de cuyo contenido

nos percatamos y actos psicoorgánicos que no llegan a ser conscientes, por otra.

La conciencia no es algo así como una pantalla interior, en la que fueran haciéndose perceptibles para el sujeto los actos y los procesos concernientes a su vida. Es un «flujo» (W. James y Bergson), mas no equiparable al que respecto del contenido del filme nos muestra la pantalla cinematográfica; es el flujo de nuestra existencia personal expresado conscientemente –e inconscientemente, diría Freud, y semi-consciente o «esféricamente», añadiría Schilder, e hiponóica e hipobúlicamente, matizaría Kretschmer– en los actos que nos atañen, el vario y sucesivo testimonio íntimo de nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos.

Para mi problema –saber qué pasa en la estructura dinámica del hombre cuando consciente o inconscientemente se percata de la realidad del mundo y de su propia realidad–, es preciso, en cambio, adoptar resueltamente el segundo de esos dos puntos de vista: la consideración de la conciencia humana como caso supremo y singular de la relación animal con el mundo en torno.

Desde la ameba hasta los homínidos no humanos, el animal vive controlando específica e individualmente el medio en que habita, su «casa»; sólo así puede seguir existiendo. Tal es el fundamento de la disciplina biológica que desde Haeckel llamamos «ecología» (*oikos*, en griego, es «casa»). Cumpliendo a su modo esa regla general, el hombre controla su medio convirtiéndolo en mundo: conociéndolo como realidad que puede adoptar las formas más diversas –hoy por hoy, todas las existentes en el planeta y algunas de las que en el universo extraterrestre comienzan a serle accesibles–, adaptándose humanamente a ellas y modificándolas inventivamente a su servicio. Para lo cual, tanto el animal como el hombre necesitan actuar en el mundo *desde* el todo de su estructura dinámica y *según* la peculiaridad específica e individual de ese todo; por consiguiente, con alguna información acerca de sus posibilidades vitales en el momento de su actuación. En un amplísimo sentido analógico cabe decir que la «conciencia», la información acerca de lo que se es y se puede ser, pertenece esencialmente al modo animal de vivir.

Tres modos principales, tres niveles ontológicos y biológicos cabe discernir en ese abanico analógico de la información acerca del medio: la conciencia bioquímica de la individualidad, la conciencia neural de

la individualidad y la conciencia neural de la personalidad. Diré cómo los veo yo.¹

II. Conciencia bioquímica de la individualidad

Imaginemos en su integridad y según sus diversas posibilidades la actividad nutricia del más elemental de los animales, la ameba. Para conseguir su presa, la ameba evita las zonas nocivas de su medio, se acerca a ella y trata de englobarla emitiendo hacia ella pseudópodos citoplasmáticos. Si acierta, la encierra en la vacuola que forman, uniéndose por sus extremos, dos de esos pseudópodos, la digiere, y, deshaciendo la vacuola digestiva, se libera de los residuos indigeribles e inútiles de la presa. Si no acierta, intenta de nuevo la captura, corrigiendo el error precedente; y si no es capaz de terminar con éxito su aventura alimentaria, abandona su empeño. Escribió Jennings, el gran estudioso de la conducta de las amebas, que si éstas alcanzasen el tamaño de un perro, no vacilaríamos en atribuirles cierta «vida interior». No sería, por supuesto, la del perro, porque la actividad consciente de éste requiere y posee un nivel biológico cualitativamente superior al de los organismos monocelulares, pero en algo coincidiría con ella.

En el curso de esa aventura alimentaria, ¿qué ha pasado en el organismo de la ameba? ¿Cómo entender la relación entre él y el medio? La explicación científica del proceso dice más o menos así: «La superficie del cuerpo de la ameba tiene una composición y una estructura bioquímicas –si ahora no las conocemos de modo suficiente, la investigación científica las descubrirá– tales, que por sí mismas evitan la alteración que en ellas y en el citoplasma que envuelven produciría su contacto con un medio térmico o químicamente nocivo, y por sí mismas hacen que el cuerpo de la ameba se desplace hacia parajes de su medio específicamente favorables para ella y advierta la presencia de presas específicamente aptas para su digestión. La dinámica bioquímica del contacto con la presa permitirá explicar la formación de pseudópodos en torno a ella y su englobamiento en una vacuola digestiva. Algo análogo podemos decir de las restantes fases del proceso. En

1. En qué medida coincide esta ordenación ascendente de la «conciencia» con la propuesta por P. Chauchard, véase en mi libro *Cuerpo y alma*, cit.

suma: cuando hayamos conocido con suficiente detalle la biología molecular del organismo de ese protozoo, llegaremos a explicar plenamente el proceso entero de su nutrición».

¿Plenamente? Desde el punto de vista de la conducta de la ameba, esa interrogación encierra el verdadero problema. Que todo lo dicho acontece realmente en su actividad nutricia, parece indudable. Que para muchos, yo entre ellos, si para entonces vivo, será fascinante el descubrimiento de esa serie de mecanismos bioquímicos y biomoleculares, no parece menos cierto. Pero tan minucioso y deseable saber, ¿nos dará razón suficiente de otro dato también objetivo, el hecho de que la existencia y la seriación de tales mecanismos están ordenadas a la pervivencia de la ameba que los ejecuta, y con ella a la de su especie? El conjunto de los procesos bioquímicos y biomoleculares en que se realiza la nutrición de la ameba sólo será bien entendido cuando su conocimiento científico sea satisfactoriamente referido a su significación biológica, a su sentido. ¿Acaso no lo tiene?

La radical y metódica renuncia de la ciencia moderna a la teleología antigua y medieval, esto es, a la preocupación por la causa final de los fenómenos físicos, helénica o cristianamente entendida, debe ser revisada y ha comenzado a serlo. La atribución o la negación de una causa final al universo en su conjunto y a muchos de sus movimientos es cuestión de creencia, no de ciencia, si de la ciencia se tiene una idea rigurosa. La existencia y la dinámica del cosmos, ¿tienen en sí mismas un «para qué»? Unos lo creen y otros no; lo creen, no lo saben. Para la piedra que cae, ¿tiene algún sentido su caída? Sólo un visionario responderá afirmativamente. La afirmación hipocrático-aristotélica de que «la naturaleza, sin aprendizaje, hace siempre lo mejor», ¿será aceptada por un paciente de neumonía al que, si no se le administra penicilina, matará la naturaleza? Las fabulosas conquistas de la ciencia y la técnica moderna tienen parte de su fundamento en esa renuncia a la especulación sobre las causas finales y a la incansable investigación de las causas eficientes. El aprovechamiento industrial de la conversión de la energía térmica en energía mecánica no quiere decir que esa conversión, en sí misma considerada, tenga una causa final.

Pero, si no el cosmos en su conjunto y muchos de los procesos que en él acontecen, sí poseen sentido, causa final objetivamente cognoscible, algunos de tales procesos: los que denominamos «biológicos» o «vitales». Si la aparición y la actividad del estómago tienen o no tie-

nen sentido en la evolución del cosmos, sólo desde mi creencia o desde mi increencia en la causa final de esa cósmica evolución podré afirmarlo o negarlo; pero nadie negará el hecho de que la existencia y la actividad del estómago tienen como inmediata y objetiva causa final la conservación de la vida del individuo que lo posee. Recuérdese lo que Ortega dijo al concebir el cuerpo humano como «carne», y como general presupuesto biológico de esa tesis: «En rigor, *toda* carne encarna un verbo, un sentido». El cuerpo de la ameba es «carne», como, en cada especie a su modo, lo es todo cuerpo animal, y como tal carne posee un sentido que se expresa —«la expresión, fenómeno cósmico»— en todos y cada uno de los movimientos en que la vida de la ameba se realiza. El verdadero problema viene ahora: si los procesos bioquímicos y biomoleculares no tienen *en sí mismos* sentido, si *en sí mismos* no pasan de ser lo que la bioquímica y la biología molecular nos dicen de ellos, ¿qué es lo que les hace tenerlo en la vida de la ameba? En términos zubirianos: ¿cómo esos procesos existen en «subtensión dinámica» en el todo de la estructura a que pertenecen y al que remiten, cuando uno se pregunta por su significación biológica?

Aunque implícita en el contenido del capítulo precedente, daré mi respuesta: ese todo es y será siempre un enigma, a cuyo conocimiento racional podemos razonablemente acercarnos de manera asintótica estudiando sus manifestaciones conductuales, biofísicas y bioquímicas y pensando sobre ellas. Si un día pudiéramos alcanzar un conocimiento totalmente racional de ese enigma, ese día se acabaría la historia de la biología, como se acabaría la historia de la física si un día alcanzásemos un saber acabada y satisfactoriamente racional acerca de lo que *en sí misma* es la materia.

Volvamos a nuestro punto de partida: la conducta de la ameba en esa seriación de sus movimientos de captura y digestión de su presa. Tal conducta —percepción de la presa, captura directa de ella o a través de ensayo y error, etc.— ¿sería posible sin una información unificada acerca de lo que para la ameba es el medio en que existe y se mueve? Evidentemente, no. Me he atrevido a llamarla *conciencia bioquímica*; no porque sea bioquímica su consistencia última —la realidad de ésta, acabo de decirlo, es esencialmente enigmática—, sino porque la bioquímica es la más importante de las disciplinas científicas que nos permiten conocerla en sus manifestaciones. Los procesos de *feed-back* o retroalimentación, biofísicos y bioquímicos en sí mismos, son hoy

por hoy los que mejor nos acercan al conocimiento científico de esa retroacción de la materia sobre sí misma que exige la relación de la ameba con su medio, y es seguro que constantemente acaecen en la superficie de ella; pero la retroalimentación puede ser, a lo sumo, el mecanismo de la información, mas no el sentido de aquello para que la información sirve: la viviente integridad del cuerpo de la ameba y su perduración en el tiempo. La conducta de la ameba y su análisis conducen a afirmar que en su enigmático «todo» opera, en un sentido ampliamente analógico del término conciencia, una *conciencia bioquímica de la individualidad*. Y como en el «todo» de la ameba, en el de los restantes protozoos y en el de los metazoos carentes de sistema nervioso. Llamar *ánima sensitiva*, «principio vital» o *entelequia* a ese enigmático «todo», es admitir que se conoce lo que «algo» es dándole nombre propio, y renunciar a la sucesiva y creciente penetración en el conocimiento científico de sus manifestaciones.

III. *Conciencia neural de la individualidad*

Suponen los zoólogos que en la estructura de los cnidarios, taxón del que proceden los pólipos y las medusas, se produjo por vez primera la diferenciación de las células que miles de millones de años más tarde habíamos de llamar «nerviosas». La «presión de selección» del medio y la consiguiente selección natural fueron, obviamente, las causas inmediatas de tal novedad. Las primitivas neuronas, inicialmente organizadas en *plexos*, asumieron la función de comunicar entre sí el cuerpo del animal y su medio. Tanto en la actividad receptora como en la actividad motora, el mecanismo de esa relación seguía siendo bioquímico y biomolecular; pero su formalización morfológica en un incipiente «sistema nervioso» centraba en éste la doble función de recibir los estímulos del medio y —mediante su conexión con células epitelio-musculares— responder adecuadamente a ellos; en definitiva, la función teleológica de garantizar la independencia del individuo animal respecto del medio y su control específico e individual sobre él.

Con el advenimiento evolutivo de los platelmintos y los nemertinos, el primitivo plexo neural se organiza en un sistema de *ganglios* apareados. En niveles zoológicos superiores, dos o más de ellos se unen entre sí para formar masas cerebroides, situadas en el polo oral

del organismo, y con la aparición de los vertebrados, el sistema nervioso se configura según el esquema morfológico que perdura en la especie humana, constituido por el encéfalo, la médula espinal y los nervios periféricos. El gobierno de la relación entre el individuo y su medio alcanza así un nivel nuevo, por ahora definitivo, el correspondiente a la *encefalización*. Lo esencial de la relación no varía; la actividad del sistema nervioso sigue siendo la misma que la del «todo bioquímico» del cuerpo de la ameba, y bioquímico y biomolecular es también el mecanismo de los procesos que tienen lugar en el sistema mismo. La novedad sólo concierne a la diferenciación y la complejidad en el modo de realizar esa actividad. Veámoslo en el caso del chimpancé, animal, entre los hoy existentes, en que son máximas la diferenciación y la complejidad del sistema nervioso, y más neta, por consiguiente, la diferencia modal entre la «conciencia bioquímica» y la «conciencia neural» de la individualidad propia. Estas son, a mi juicio, las principales notas de tal diferencia:

1. *Centralización del gobierno de la conducta*. Incluso en los actos que llevan consigo la diferenciación morfológica y funcional entre el citoplasma y el núcleo, en la ameba coinciden entre sí el «todo morfológico» y el «todo funcional». Según esa coincidencia tiene lugar la relación entre el individuo y su medio. No ocurre lo mismo cuando aparece el sistema nervioso: éste se constituye en ejecutor y protagonista de esa relación; con él percibe el animal los estímulos del medio y, en cuanto rector de la locomoción, con él ejecuta sus acciones de respuesta. Viene a ser, pues, un «todo morfológico-funcional» dentro del «todo morfológico-funcional» del organismo animal en su totalidad; de él recibe incitaciones y a él transmite cuanto para la normal continuidad del individuo puede extraer de la información recibida. El mantenimiento de la constancia del medio interno y del tono vital y la conexión de las partes orgánicas entre sí y con los órganos centrales del sistema nervioso, garantizan la unidad funcional entre el «todo neural» y el «todo somático».

El proceso de esa centralización copia el de la constitución del núcleo en la célula. La materia nuclear, diseminada en el citoplasma de las células procarióticas, se reúne y concreta como tal núcleo en las eucarióticas; dispersas las neuronas en el cuerpo de los animales inferiores, bajo forma de plexo neural, se reúnen y delimitan como bien

diferenciado «sistema nervioso» en los vertebrados. El «todo morfológico-funcional» así constituido asume la función de regir la conducta del organismo entero; en él tiene su agente propio e inmediato.

2. *Estructura y realidad de la conciencia neural.* En todos sus niveles, la conciencia exige información y memoria. Sin información acerca de lo que para ella está siendo su medio, la ameba no podría actuar sobre él; sin cierto recuerdo de lo que para ella ha sido un intento fallido, la pauta «ensayo y error» no podría ser ejecutada. Uno y otro momento de la conciencia se realizan en la ameba como «hábitos bioquímicos», pautas reactivas más o menos duraderas y favorables o desfavorables en el proceso bioquímico de la percepción. Mientras duran, permiten a la ameba ejecutar movimientos adecuados de acercamiento o de retirada, «ser consciente» de lo que conviene o perjudica a su viviente individualidad.

En su mecanismo, bioquímica es, también en el chimpancé, la estructura de esos dos momentos de la conciencia; pero en su formalización morfológica y funcional aparece una considerable novedad: tanto la información como la memoria se localizan y concretan en el sistema nervioso como engramas e imágenes. Cualquiera que sea el modo de la formalización material de unos y otras —correspondencia punto por punto de la imagen impresa con el objeto exterior estimulante, alteración bioquímica más o menos duradera, circuito neuronal más o menos fijo—, es bien evidente su novedad respecto de los «hábitos bioquímicos» en que consisten la información y la memoria de los animales carentes de sistema nervioso. Así lo veremos al estudiar la neurofisiología de la conciencia humana.

3. *Conciencia de los estímulos del medio y conciencia de la individualidad propia.* Como todos los animales superiores, el chimpancé tiene conciencia de su medio: reconoce su ambiente habitual, a los individuos de su especie y de otras especies, a su dueño, si el animal es doméstico, a su amaestrador, si es salvaje. Cualquiera que sea la realidad material de los engramas y las imágenes conservados en su cerebro, su conservación hace posible tal reconocimiento.

Hasta aquí, nada cualitativamente nuevo respecto de lo que hace la ameba cuando se percata de una alteración en su medio y muestra reconocerla con sus movimientos de aproximación o de apartamiento.

Pero, esto es lo verdaderamente nuevo, el chimpancé, acaso también otras especies de animales superiores, muestra conocerse a sí mismo cuando contempla su imagen en un espejo. No «ve a otro como él», esto es lo que hace al contemplar a sus congéneres, «se ve a él mismo», aunque sólo en sus gestos podamos adivinarlo; tiene conciencia —es inevitable expresar «humanamente» lo que el chimpancé experimenta— de su singular individualidad, aunque tal modo de la autopercepción sea esencialmente distinto del que declara la persona cuando dice «yo». Lo cual obliga a revisar una tesis antropológica, más o menos vigente desde Hegel.

Lo más radical de la actividad del hombre y el principio de la filosofía, si se quiere que su punto de partida sea una certeza exenta de duda, fue para Descartes la experiencia íntima de saber que se piensa; más precisamente, de saber que se está pensando. Con ello se inició el pensamiento moderno. Dos siglos más tarde, Hegel radicalizará evolutiva y metafísicamente la tesis cartesiana, y afirmará que con el advenimiento del espíritu subjetivo —lo que en sí misma es cada persona humana— aparece un nuevo modo de ser, el ser-para-sí, y como consecuencia la reflexividad del ser sobre sí mismo y la posibilidad de decir «yo». Con rigor y óptima pluma lo proclama Ortega: «La superioridad del idealismo procede de haber descubierto una cosa cuyo modo de ser es radicalmente distinto del que poseen las demás cosas. Ninguna otra cosa del Universo, aun suponiendo que las haya, consiste fundamentalmente en ser para sí, en un darse cuenta de sí misma [...] El yo es el gerifalte que vuelve siempre al puño (si el puño fuese también) gerifalte, y no consiste en más que en esa inflexión del vuelo hacia dentro de sí. Es el pájaro que, dejando el firmamento y el espacio, anula con su vuelo el espacio retrayéndose a sí mismo, internándose en sí mismo...» (OC VII, 372-373). Espiritualizándose en forma de espíritu subjetivo, la materia hace lo que como tal materia no puede hacer: volver sobre sí misma, reflexionar, poder decir «yo». Después de Hegel, así han pensado muchos.

Pero ¿es cierto que la materia no puede re-flexionar, en el sentido etimológico del término? Si por materia se entiende la molécula, el mineral o la roca, desde luego. Pero si se entiende la materia como dinamismo estructurado capaz de realizarse en niveles distintos, ¿podrá excluirse que en alguno de ellos sea capaz de retroacción, de reflexividad? Nadie negará que el chimpancé es materia, pura materia, dotada

de cierta estructura dinámica. Muerto el chimpancé, se deshace su estructura, sus moléculas vuelven a la masa no viviente del cosmos y, como tal chimpancé, el chimpancé queda en «nada». Pero concebida su viviente realidad como dinamismo estructurado y complejo, ¿podrá negarse que sea capaz, si no de decir «yo», sí de sentir ese esbozo de autoconciencia que se manifiesta en el reconocimiento de sí mismo? Viendo directamente a sus congéneres, el chimpancé conoce a «otros como él»; contemplando su imagen en un espejo, se conoce y se reconoce «a él mismo» (Gallup). En otros términos: con el desarrollo del encéfalo, la organización neural de la relación entre el individuo y su medio puede hacerse conciencia neural de la individualidad; lo cual impide ver en la mera reflexividad una propiedad exclusiva de la realidad del hombre. En el hombre aparece, eso sí, un grado nuevo y superior de la reflexividad. «La reflexividad —observa Zubiri— no es el modo único ni el más radical de la superación de sí mismo»; por tanto, añadido yo, de la conversión de la materia no humana (dinamismo animalmente estructurado en cualquiera de los niveles inferiores al del hombre) en materia humana (dinamismo humanamente estructurado, y por tanto privativo del hombre).

4. *La conciencia neural como modo y grado de la autoposesión.* El carácter más esencial y general de la vida es la autoposesión, diversamente ejecutada en los distintos niveles del poseerse (Zubiri). Vivir es siempre poseerse en sí mismo, aunque no siempre del mismo modo. La ameba se autoposee como dinamismo individual bioquímicamente estructurado, y el chimpancé como dinamismo individual neuralmente configurado. Pronto veremos cómo lo hace el hombre.

Pues bien: en sus distintos modos y grados, la conciencia es la noticia de la autoposesión; noticia bioquímica en la ameba y neural en el chimpancé; noticia, en cualquier caso, de que el individuo está viviendo ante una determinada configuración de los estímulos ofrecidos por el medio.

5. *El sujeto de la conciencia.* Quiero reiterar lo varias veces dicho: como el de todas las propiedades sistemáticas de una estructura física, el sujeto de la conciencia es el todo de la estructura misma; ni la propiedad de una parte de ella, ni la adición o la combinación de las propiedades de todas sus partes. La conciencia animal, sea bioquímica o neural su

forma empírica, es una de las expresiones del enigma que *en sí mismo* es el todo de la estructura dinámica a que pertenece. «Nunca existirá el Newton de una yerbezuela», sentenció Kant. Podrán conocerse cada vez mejor, eso sí, los mecanismos bioquímicos de la nutrición y el crecimiento de la yerbezuela; pero nunca podrá darse razón científica suficiente del «para qué» de esos procesos, en tanto que ordenados a la peculiar vida vegetal que dentro de la evolución del cosmos es el todo estructural de la yerbezuela. La ciencia y la filosofía nos ayudarán a penetrar en ese enigma, a entender de manera cada vez más razonable —nunca tan enteramente racional como, por ejemplo, la visión newtoniana de los movimientos del sistema solar— lo que ese enigma es; jamás pasarán de ahí. Ver así las cosas es lo que da grandeza y humildad al trabajo científico y filosófico. Aunque el científico y el filósofo, seducidos por la brillantez de un determinado hallazgo o una determinada teoría, puedan pensar que en el conocimiento de la realidad han llegado, como suele decirse, «al cabo de la calle». Para el hombre, la calle del saber no tiene fin.

IV. *Conciencia neural de la personalidad*

Con la conversión del australopiteco en *Homo habilis* y del embrión humano en niño extrauterino, un nuevo nivel y un nuevo modo de la conciencia aparecen en el cosmos: la conciencia personal, el hecho de que una estructura dinámica pueda decir «yo» en la soledad sin palabras de su fuero íntimo y en la vida con palabras de su existencia en el mundo.

Debo repetir lo que acerca de la descripción y la concepción de la vida personal dije en el capítulo precedente: leo o releo cuanto acerca de la conciencia humana contienen los libros filosóficos de Ortega, Zubiri y Marías, y a todo ello asiento. Pero mi problema no está en saber lo que talitativa o metafísicamente es la conciencia psicológica del hombre, sino en indagar qué pasa en el cuerpo humano cuando es consciente de lo que humanamente puede serlo. Antes de hacerlo quiero, sin embargo, enunciar unas cuantas precisiones de orden empírico y conceptual:

1.^a Ser consciente de algo supone la existencia de cierto grado de lucidez en el psiquismo del sujeto. Es la conciencia como vigilia, en la cual puede haber muchos grados de claridad; todos los que cabe dis-

tinguir entre la vigilia y el sueño, entre la normalidad sensorial y el coma, entre la plena lucidez y la obnubilación.

2.^a La percepción de los contenidos de la experiencia propia puede ser plenamente consciente, subliminal, subconsciente y onírica. Subliminalmente actúan los mensajes de ciertas técnicas de la publicidad, subconscientemente las vivencias rechazadas por el sujeto desde la zona «clara» de su conciencia –la *Verdrängung* de que habló Freud– y oníricamente se nos aparecen las figuraciones de los sueños.

3.^a La conciencia no es «entidad», sino «actividad»; más precisamente, «modo de actividad». Cuando decimos «la conciencia», lo que nombramos no es un ente sustantivo alojado en nuestra intimidad o una facultad del alma, es el común modo de realizarse ciertos actos o ciertos procesos de nuestra estructura dinámica.

4.^a Hizo notar Brentano el carácter intencional de los actos conscientes, el hecho de ser siempre «conciencia-de»; verdad ésta que no debe ser entendida sólo como nota de una actividad psicológica –así la vio Brentano–, sino como nota de un todo estructural: la conciencia humana es conciencia «de» una determinada modificación en la total estructura dinámica del hombre; un «de» que puede referirse a tal o cual objeto del mundo exterior («soy consciente de que el cielo está nublado») o a la actividad, el estado o la posibilidad de la realidad propia («soy consciente de que vivo, de que pienso, de que puedo decir o estoy diciendo *yo*»).

5.^a Tiene o puede tener conciencia el hombre, en fin, de que «ser consciente» no agota las posibilidades de «ser real», ni en cuanto a la realidad de quien es consciente, ni en cuanto a la de aquello de que lo es. «Entre el cielo y la tierra hay más cosas de las que la conciencia revela», diría un Hamlet del conocimiento humano.

Cuando un hombre ejecuta alguno de los actos mencionados o aludidos en esa variada serie, ¿qué pasa en el dinamismo estructurado que especifica e individualmente es él? Más concisamente: ¿qué pasa en su realidad?

1. Ha hecho notar Zubiri que el carácter «de» de la conciencia –ser «conciencia-de»– no es una nota última de la actividad consciente. «La conciencia –escribe– no es primaria y radicalmente conciencia-de, sino que la conciencia-de está fundada en la conciencia-en, y la conciencia-en está fundada en el *cum* radical, en el *cum* impresivo de la intelección sentiente» (*Inteligencia y realidad*, 3.^a ed., 163).

Ordenaré mi respuesta en cuatro apartados: la conciencia vigil, la conciencia de ser de los entes reales, la conciencia de sí mismo y la conciencia de la numinosidad.

1. *La conciencia vigil.* Con esta expresión no me refiero al hecho de «estar despierto» como contraposición al de «estar dormido», sino al contenido de la vigilia en cuanto tal, al «de» por el cual es, también ella, conciencia-de. ¿De qué somos y estamos conscientes los hombres, sólo por el hecho de ser y estar despiertos?

Observemos con alguna atención lo que acontece en una persona cuando pasa del sueño a la vigilia. Si ese tránsito no es consecuencia de una excitación sensorial –ruido, luz intensa, etc.–, podría pensarse que obedece a un movimiento espontáneo del organismo; el sujeto se despierta porque ya ha dormido bastante, y su cuerpo, espontáneamente, «pide» la vigilia.

Nada más lejos de la realidad. Ni siquiera en sus actos más conscientes y libres es el hombre capaz de espontaneidad pura; siempre actúa respondiendo a una incitación, tocante en unos casos a su mundo, sea físico o social el estímulo que su mundo le envía, y en otros a un contenido de su fuero íntimo, un recuerdo o un pensamiento más o menos conscientes. Vivir es responder; en el animal, a estímulos que actúan sólo en cuanto tales, en el hombre a estímulos que le manifiestan la realidad de lo que le estimula. Con precisión mayor: vivir es responder para autopoerse, animalmente en el caso del animal, humanamente en el caso del hombre, hasta en la más genial e innovadora de las creaciones humanas. Respuesta es, pues, el paso del sueño a la vigilia; de modo evidente cuando el despertar es la consecuencia del ruido o la iluminación, de modo oculto cuando son estímulos intraorgánicos, de carácter neural y bioquímico, los que actúan sobre la sustancia reticular mesencefálica. En cualquier caso, despertarse es responder.

Así concebida, dos problemas plantea la conciencia vigil: saber a qué despertamos cuando ella surge –en términos técnicos: puesto que la conciencia es siempre «conciencia-de», saber en qué consiste el «de» en el caso del despertar humano– y decidir si es sólo neural su realidad, o si la intelección de ella exige además la intervención de un principio supramaterial de actividad.

A mi modo de ver, despertar es abrirse a la experiencia del mundo

en cuanto tal; del «medio», entendido como «mundo». El perro despierta a su medio específico o individual, a su *Umwelt*, en el sentido de Von Uexküll; medio en su caso notablemente formalizado, lo que le permite responder adecuadamente a configuraciones del campo perceptivo muy distintas entre sí. Tal capacidad no es, sin embargo, ilimitada; si un perro se despertase a un medio formado por artefactos y autómatas insensibles a su presencia, no sabría qué hacer, y al cabo sucumbiría. Como el de cualquier otro animal, el medio ambiente del perro no puede dejar de ser lo que la palabra «ambiente» etimológicamente significa: *amb-iens*, lugar en que puede ir de un sitio a otro para hacer su vida de perro.

El medio humano, en cambio, no es sólo «medio ambiente», según ese estricto sentido, es «mundo», entendiendo por tal –entre otras cosas– un lugar en el que todo lo que hay, siendo real, puede ser multitud de cosas diferentes para el sujeto que lo percibe. Cabe decir que el hombre es un animal pan-ecológico, puesto que posee la capacidad de convertir en «casa» propia cualquier medio que biológicamente no le aniquile. Sobre la «ecología limitada» del animal más perfecto se halla la «ecología ilimitada» de la especie humana. Aunque sobre la superficie de Marte no haya «marcianos», en ella podrían vivir los hombres terrestres. El hombre es un animal hiperformalizado que sin necesidad de la infusión de un agente extracósmico, sólo por su condición de dinamismo cósmico humanamente estructurado, es capaz de resolver con acierto, si el medio no le es invenciblemente letal, los diversos problemas que la hiperformalización pueda plantearle. Sólo así es posible entender el puesto del hombre en el cosmos y su diversa e ilimitada aventura dentro de él. Diego Gracia ha contrapuesto al título del famoso libro de Scheler, creo que con entera razón, la expresión «el puesto del hombre en la realidad».

¿Qué es, según esto, el despertar del hombre? A mi juicio, es la apertura a la percepción del mundo en cuanto tal; el mundo como presupuesto y condición para adquirir conciencia de cada uno de los entes que lo componen, no como vacío receptáculo de ellos. Si nuestra existencia es estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*, enseñó a decir Heidegger), si el vivir del hombre requiere y produce un «mundo humanamente vital» (el *Lebenswelt* de Husserl), el «de» de la conciencia vigil, aquello a que el estar despierto nos abre, es ante todo esa condición primaria de lo real, merced a la cual lo que hay en torno a nosotros es

«mundo», ordenado conjunto de cosas reales que para nosotros son pudiendo ser multitud de cosas diferentes. Una larga tradición filosófica –Aristóteles, Ortega, Heidegger, Zubiri– ha propuesto entender mediante la metáfora de la luz el acto de conocer humanamente. «La existencia humana –decía Zubiri en 1932– no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo. No consistiría el hombre en ser un trozo del universo, ni en ser su envolvente, sino simplemente en ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Lo que según esta metáfora se constituye en la luz no son las cosas, sino su ser; no lo que es, sino que (lo que es) sea; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda el ser de las cosas, no las hace trozos míos.» A la posesión y la emisión de esa luz, de esa claridad en cuya virtud puede haber para nosotros mundo y ser de las cosas intramundanas, es a lo que se abre nuestro despertar. Una claridad que no debe ser identificada con la luz física, aunque, por el hecho de ser la vista el sentido primario de nuestro conocer –«esto lo veo claro», decimos–, de la percepción de la luz física haya surgido tal metáfora; también en la oscuridad podemos estar despiertos. Despertar es sentir la confluencia entre la cognoscibilidad física del mundo a que despertamos y la emergencia de la luminosidad mental –del *nous poietikós*, diría Aristóteles– que nos permite percibir y conocer lo que el mundo es.

En conclusión: la conciencia vigil del hombre es *primariamente* conciencia de la realidad del mundo, y no, como en el animal sucede, conciencia de un medio determinado por la receptividad específica del animal que despierta.

La relación entre la vigilia y el sistema nervioso central es indudable desde el ya clásico descubrimiento del papel de la *sustancia reticular mesencefálica* (Moruzzi y Magoun, 1948), como centro activador del paso del sueño a la conciencia vigil. Excitando experimentalmente la sustancia reticular, el animal despierta de su sueño; destruyéndola, el animal cae en un sueño profundo. Pero la actividad reguladora de este centro, como la de todos los del sistema nervioso central, sólo llega a ser biológicamente completa a favor de su conexión morfológica y funcional con otras zonas del encéfalo, muy principalmente con la corteza cerebral. A través del sistema talámico, acaso también de otro subtalámico (Scheibel), las neuronas de la sustancia reticular envían estímulos a las del córtex órbito-frontal y los reciben de ellas. Tal es el mecanismo de la acción voluntaria sobre la regulación del sueño, bien

intensificando la acción de la sustancia reticular, en el insomnio voluntario, bien inhibiéndola, en el deseo de dormir (Huguelin). Cualquiera que sea la extensión de la corteza necesaria para mantener el ritmo sueño-vigilia —la ablación experimental o quirúrgica de amplias zonas de ella no llega a suprimir la conciencia vigil (Eccles)—, es evidente que la función de la sustancia reticular debe ser entendida en términos holísticos y no en términos puramente localizatorios. Tanto más, cuanto que el colorido afectivo que el dormirse y el despertar llevan ineludiblemente consigo, obliga a incluir el sistema límbico en el «todo» funcional de la conciencia vigil.

La intervención del sistema nervioso central en la génesis y la estructura de la vigilia, no puede ser más evidente. Pero su papel en esa génesis y esa estructura, ¿es determinante o sólo instrumental? ¿Se limita a ofrecer a un ente superior, llámesele alma, espíritu, mente o psique, los datos necesarios, pero insuficientes, para que en la realidad y la vida del hombre surja la conciencia vigil, y para que la voluntad de la persona pueda influir en la marcha del ritmo sueño-vigilia? ¿O, por el contrario, es sólo el sistema nervioso central el que produce y vive la conciencia vigil y el que influye —retroinfluye— sobre ese ritmo?

Las razones anteriormente expuestas para rechazar la concepción dualista de la realidad humana, bastan, creo, para responder negativamente a la primera de esas dos interrogaciones y afirmativamente a la segunda. En el párrafo final de este apartado expondré cómo en la intelección de todas las formas y todos los niveles de la conciencia es más razonable —como sabemos, no es posible pasar de ahí— la visión del problema subyacente a una y otra respuesta.

2. *La conciencia del ser de los entes reales.* El despertar de la conciencia vigil nos pone ante la realidad del mundo, entendido éste como «todo» unitario de cosas a las que la conjunción de dos luminosidades, la física del mundo y la mental de nuestra existencia, permite conocer como entes; mas no como entes unívoca e invariablemente determinados, sino como posibles modos de ser ampliamente diversos entre sí. La cosa-realidad, dice Zubiri, puede ser muy diversas cosas-sentido. Una caña, por ejemplo, puede ser para quien la percibe tallo en un cañaveral, bastón de apoyo, juguete, objeto para azotar, bastón de mando, cien cosas más. Tal es una de las notas por las que la conciencia neural de la personalidad se distingue esencialmente de la concien-

cia neural de la individualidad. Ser persona es, entre otras cosas, tener conciencia de la varia posibilidad de lo real.

Las cosas del mundo se nos ofrecen a los hombres para que nuestra actividad —intelectiva, volitiva o afectiva— las convierta en entes, en objetos reales cuyo modo de ser está determinado por el de nuestra relación con ellas; proceso éste que comprende dos acciones rapidísimamente sucesivas: la percepción de la cosa en cuestión (un objeto visible o tangible, un sonido) y la entificación del percepto, la toma de conciencia de lo que entonces es y significa para nosotros. Ser consciente de las cosas del mundo es tener a la vez conciencia «de» su realidad y conciencia «de» su significación.

Que este esquemático análisis de la percepción humana se ajusta a la realidad empírica del proceso perceptivo, no parece dudoso. Tanto menos, cuanto que la neurofisiología de las últimas décadas ha comenzado a mostrarlo experimentalmente, en lo tocante al sentido externo mejor estudiado y más importante, la visión. Confirmando lo que sobre ella dijo Aristóteles, ella es, en efecto, la que predomina en nuestra relación con el mundo; hasta el cuarenta por ciento de las fibras nerviosas que llegan al cerebro tienen función visiva.

Transmitida por la vía óptica, la impresión químico-eléctrica producida en la retina por el objeto percibido es sutilmente codificada en el lóbulo occipital. Concordantes investigaciones neurofisiológicas (Hubel y Wiesel) y psicológicas (Shepard y colaboradores) han mostrado que las imágenes producidas en la corteza del lóbulo occipital adoptan un determinado orden espacial: la estructura visual del objeto estimulante *reaparece* esquemáticamente en las neuronas del área primaria del córtex y, con la intervención de otras zonas del cerebro, perdura en el tiempo y hace posible la ulterior rememoración del objeto percibido, cualesquiera que sean las variaciones de su forma y los cambios de su posición en el espacio. Campesina o palaciega, en pie o tumbada, una silla sigue siendo silla como cosa-realidad y silla como cosa-sentido para quien la ve. Ese mismo mecanismo perceptivo hace posible que una imagen visual pueda ser interpretada de modo distinto por el sujeto perceptor; baste recordar el test de Rorschach o la conocida ilusión óptica de Müller-Lyer, según la cual atribuimos mayor longitud a un segmento rectilíneo cuando sus extremos se prolongan en líneas divergentes que cuando en ellos se dibujan sendas puntas de flecha.

Todo lo cual nos hace ver que la codificación de un estímulo óptico complejo no es una nota añadida a él cuando llega a la corteza occipital, sino un proceso que de algún modo había comenzado en la retina; lo que sucede en los conos y bastones retinianos está condicionado por lo que biológicamente es la relación entre la retina y el lóbulo occipital. Y nos enseña, por otra parte, que en el conocimiento y el reconocimiento de una imagen visual localizada en la corteza occipital interviene gran parte de la totalidad morfológica y funcional del cerebro.

Codificar en biología es, como se sabe, convertir un estímulo en un sistema de señales que de manera adecuada representan la totalidad del objeto estimulante. Biológicamente, un código es un sistema de *signos*; algo que sólo significa lo inmediatamente signado o —en la visión de los póngidos superiores, como los chimpancés de Köhler— alguna cosa más. Pero en el caso de la visión humana, la codificación de la conversión del estímulo en *símbolo*, es un sistema de señales que primariamente significan la realidad de una cosa determinada —la caña en tanto que caña— y secundariamente la posibilidad de una ilimitada multitud de cosas diferentes.

En resumen: la conciencia visual de un objeto lleva consigo la rápida, casi instantánea sucesión de los siguientes momentos: recepción de un estímulo químico-eléctrico, formación de un mensaje-símbolo, atención mayor o menor hacia él, conservación de la imagen, interpretación de su sentido en la situación en que se encuentra el sujeto perceptor, con la consiguiente adición del sentimiento —agradable o desagradable— que la conciencia de ese sentido suscita. Proceso éste que todavía se complica cuando el objeto en cuestión ya había sido percibido anteriormente; y en uno y otro caso, si se tiene en cuenta que la visión de cualquier objeto no sólo ofrece su forma geométrica, también su luminosidad y su brillo, su color, su distancia, su movimiento. Debe, pues, decirse que en la percepción visual de una cosa, además de la retina, la vía óptica y el lóbulo occipital, intervienen la corteza somatoestésica, el lóbulo frontal, el área de Wernicke, el hemisferio derecho, el sistema límbico; casi la totalidad del cerebro. Y puesto que todas esas actividades neuropsíquicas fueron necesarias para transformar un pedazo de sílex en una piedra tallada, cabe también afirmar que eso mismo viene sucediendo desde que con el *Homo habilis* apareció sobre el planeta el modo humano de la visión, y con

él, la percepción de las cosas del mundo como cosas-realidad y cosas-sentido.

Como en el caso de la conciencia vigil, el problema comienza ahora. Para explicar la percepción de una cosa, esto es, la conciencia de su inmediata realidad y su varia posibilidad, ¿hay que apelar a la actividad de un principio supracerebral y supramaterial, o es posible concebir de un modo enteramente cerebral el nivel humano del fenómeno perceptivo? Y si se opta por responder afirmativamente al segundo término de la interrogación, ¿cómo en este caso serán simultáneamente cumplidos el «principio de cognoscibilidad» y el «principio de enigmaticidad», ambos inherentes a la intelección del «todo» de las estructuras físicas? Trataré de dar mi respuesta.

3. *La conciencia de sí mismo.* La conciencia humana llega a su ápice como autoconciencia o conciencia de sí mismo, porque la condición personal de nuestra realidad alcanza uno de sus más altos y humanos modos de expresión cuando conscientemente empleamos el pronombre «yo», bien pronunciándolo explícitamente, como Don Quijote en su célebre «Yo sé quién soy», bien sintiéndolo silenciosamente en el seno de nuestra intimidad, como en todo examen de conciencia.

Desde el «yo pienso» de Descartes hasta el «yo soy yo y mi circunstancia», de Ortega, y la reflexión sobre el «yo», el «me» y el «mi», de Zubiri, pasando por Kant, Fichte y Hegel, en la conciencia del yo propio se ha visto una de las más inequívocas notas de la especificidad del ser humano. Sólo el hombre puede sentirse «yo» y dar cuenta de su realidad diciendo «soy yo». Nada más universalmente admitido y nada más cierto. Pero si nos preguntamos por lo que en su integridad tiene que ser el organismo humano para que un hombre pueda decir «yo», y por lo que en él sucede cuando conscientemente lo dice, entonces se hace necesario considerar con atención un hecho experimental y un problema palentológico: la rudimentaria autoconciencia del chimpancé, demostrada por Gallup y otros, y la conjetura de lo que hubo de ser la autoconciencia del hombre antes de que entre sus modos de expresión existiese el lenguaje.

Si el chimpancé, un póngido, tiene cierta conciencia de sí mismo, puesto que es capaz de reconocerse en la imagen que le ofrece un espejo, más acusadamente la tendría un australopiteco, un homínido, sometido al mismo experimento. No por eso, sin embargo, dejaría de

ser enorme, abismal, la diferencia entre su nivel como sujeto autoconsciente y el de exploradores de su yo como San Agustín y Rousseau, o el de Marilyn Monroe componiendo su *make-up*. Pero es seguro que ese contraste se atenuaría no poco comparando la conducta de un australopiteco con la de un *Homo habilis* ante sus respectivas imágenes. Empeño irrealizable, porque ya no hay australopitecos y *homines habiles*, pero intelectualmente lícito, cuya mera posibilidad nos pone ante el siguiente problema: admitiendo que la diferencia entre una y otra conducta era cualitativa y esencial, no meramente cuantitativa y gradual, ¿en qué pudo consistir la que sin duda existió entre la actividad neurobiológica de una y otra especie?

Que la conducta del australopiteco era debida a un conjunto de procesos de su cerebro, y sólo a él, nadie lo pondrá en duda, aunque todavía estemos muy lejos de saber todo lo concerniente a la dinámica cerebral de los primates. Como la realidad del chimpancé, la del australopiteco no fue sino dinamismo energética y materialmente estructurado. ¿Podrá decirse lo mismo de la realidad del *Homo habilis*? Para explicar la diferencia cualitativa, esencial, entre la conducta de éste y la de sus progenitores, ¿habrá que admitir la actividad de un principio inmaterial?

Tres respuestas son posibles: la dualista («esa hipótesis es necesaria»), la materialista a ultranza, sea bioquímico, fisicalista o computatorio el modo de concebirla («esa hipótesis es inútil, porque nuestra mente llegará a explicar bioquímica, física o computatoriamente lo que en el cerebro sucede cuando el hombre tiene conciencia de sí»), y la que a modo de *tertium quid* yo propongo («la conciencia de sí es una propiedad sistemática del peculiar dinamismo estructurado que es el hombre, cuya realidad es para nosotros asintóticamente cognoscible y últimamente enigmática»). En la penetración cognoscitiva en el enigma de la conciencia ¿cómo y hasta dónde se ha llegado en esta segunda mitad del siglo XX? Este es mi problema.

He dicho, por otra parte, que para entender rigurosamente lo que en esencia es la conciencia de sí mismo, es preciso considerar —conjeturar, más bien— lo que esa conciencia pudo ser con anterioridad a su expresión mediante el lenguaje. Conscientes o no de ello, casi todos los psicólogos y neurobiólogos hablan de la autoconciencia según lo que ella es desde que el hombre, en virtud de un proceso evolutivo intraespecífico, en cuya determinación se combinaron el nivel biológico

alcanzado por el género *Homo*, la presión del medio físico y la influencia de la cultura ya adquirida, poseyó un cerebro y un aparato fonador que le permitieron la paulatina conversión del grito en palabra. Pues bien: dejando de lado la discusión acerca de lo que fue antaño y es hoy la expresión humana antes de ser lenguaje (Lieberman, Chomsky), parece seguro que la configuración de un cerebro y una laringe aptos para la fonación verbal no aconteció hasta que hace no más de doscientos mil años quedó bien establecida la realidad biológica y cultural del *Homo erectus*. Durante los más de dos millones de años que habían transcurrido desde la aparición del *Homo habilis* —esto es: mientras los hombres todavía no eran capaces de decir «yo»— ¿hubo o no hubo conciencia de sí en el género humano? Si efectivamente la hubo, como necesariamente hemos de pensar, ¿en qué pudo consistir? Y si admitimos que la conciencia de sí de los *homines habiles* y *homines erecti* era, como yo pienso, esencial y cualitativamente distinta de la que hoy posee el chimpancé y antaño poseyó el australopiteco, ¿qué idea de ella cabe tener?

En mi respuesta se articulan dos momentos: *a*. La conciencia de sí mismo a que llegan los más inteligentes de los chimpancés —el «de» de esa conciencia— atañe a la particular individualidad del sujeto; por tanto, a su imagen física, a su aspecto como individuo de la especie zoológica a que pertenece; *b*. Esencial y cualitativamente distinta de ella, la conciencia humana anterior a la posesión del lenguaje era ya «conciencia-de» la condición personal del sujeto, y en consecuencia de la posibilidad de ser, con su imagen física individual, cosas muy diversas entre sí. En cuanto testimonio de la relación del individuo con su mundo, fundamento biológico de la autoconciencia, sea o no sea expresada ésta por la palabra «yo», así lo hace ver un análisis mental de la primera de las actividades humanas de que tenemos noticia, la invención y la fabricación de piedras talladas. Sin palabras, como los *Lieder ohne Worte* de los compositores románticos, la melodía interior de los actos del fabricante de hachas de sílex tuvo que ser el curso de un oscuro sentimiento de ser «él mismo» quien tuvo esa idea y de poder ser «de otro modo» —*idem sed aliter*— al decidir realizarla. Si por azar convivieron australopitecos no mutantes y *homines habiles* engendrados por australopitecos mutantes, es seguro que con esa conciencia de superioridad contemplarían a sus ascendientes aquellos primeros hombres.

En un artículo reciente («Yo y mi cuerpo», 1994), M. Yela comenta amistosamente el capítulo «Mi cuerpo: yo» de mi libro *Cuerpo y alma*, propone entender el hecho de la conciencia de sí a la luz de su certera idea de la conducta humana —«cuando tenemos conciencia de algo, lo consciente es una nota de la acción física de la conducta, en tanto ésta es significativa para el sujeto»— y resume su actitud ante el problema en estos dos textos: «Yo no me identifico con mi cuerpo, yo no soy una cosa, aunque ciertamente sea corpóreo; sin el cuerpo, no soy un yo, ni un alguien, pero ese alguien que soy no se reduce a un cuerpo o cosa, no se identifica con lo que soy»; soy «un yo con las cosas que no es cosa, que es un quien, un alguien, que en su trato con su circunstancia se va descubriendo, inventando y haciendo a sí mismo».¹

Respondo en los siguientes términos: 1.º Yo no pienso que el cuerpo viviente del hombre sea cosa. A mi juicio, el cuerpo viviente del hombre —en definitiva, el hombre— es un dinamismo estructurado, *tertium quid* físico y metafísico entre lo que llamamos «materia» y lo que llamamos «espíritu», y hoy por hoy única idea capaz de superar el dilema espíritu/materia que desde la cristianización del dualismo platónico inexorablemente ha gravitado sobre la antropología de Occidente. Ni el concepto de materia, tal como hace tres cuartos de siglo se la entendía, ni el tradicional concepto de espíritu, sirven para entender lo que es el hombre, afirmó Ortega, creo que con entera razón. Trasleibniziana y zubirianamente hay que decir que el hombre es dinamismo estructurado; más precisamente, el modo humano de serlo. 2.º El hombre es un dinamismo estructurado al que como propiedad sistemática —por tanto, esencialmente innovadora— pertenece el hecho de sentirse conciencia personal de sí mismo antes de adquirir la nota del lenguaje, y el de poder decir «yo» para expresar su realidad como persona, desde que el habla ha sido su más propio medio de expresión. 3.º El hombre, en consecuencia, no es «persona» que no se identifica con su «naturaleza», es «naturaleza personal», y lo es en los términos apuntados. Con otras palabras: desde que llegó a ser *Homo sapiens*, el hombre es una estructura dinámica capaz de declarar su esencial condición de persona diciendo «yo».

1. Yela refiere explícitamente estas precisiones a Ortega (idea del «yo ejecutivo», *Meditaciones del Quijote*) y Marías («qué» y «quién», *Antropología metafísica*).

Necesariamente habrá que volver sobre el tema, porque la interrogación antes formulada —«¿Hasta dónde se ha llegado en la intelección científica de ese modular enigma que es la estructura dinámica del hombre?»— de nuevo se presenta ante nosotros.

4. *La conciencia de la numinosidad*. Que el hombre es un ente finito aspirante a la infinitud, mil veces se ha dicho en el curso de la historia. Me limitaré a copiar dos egregios testimonios recientes, uno poético y filosófico el otro. Aquél, un fragmento de Antonio Machado: «Está el ayer alerta / al mañana, mañana al infinito». Éste, una interrogación de Heidegger: «¿Tiene algún sentido concebir al hombre, sobre el fundamento de su más íntima finitud, como creador, y por tanto como infinito?». Y cuando un pensador ha tomado en serio la realidad de esa aspiración y se ha preguntado por su fundamento, el nervio de la respuesta ha solido ser ésta: «El hombre puede aspirar a la infinitud porque es espíritu encarnado; y, como tal, quiere trascender la inexorable limitación de la materia; en definitiva, trasponer la barrera de su cuerpo». Pero tal interpretación de un hecho radicalmente religioso —en una forma u otra, religiosa es siempre la aspiración a la infinitud—, ¿será no más que la consecuencia de una tácita concepción «espiritualista» de la realidad del hombre?

Recientes estudios de C. Laughlin y E.G. d'Aquilli han expuesto una tesis a la que zubirianamente cabría denominar «neurofisiología de la religión»: una razonable concepción de lo que sucede en el cerebro del hombre cuando por vía de experiencia, no de mera especulación, descubre el fundamento trascendente y vivificante de su propia realidad y de la realidad del mundo.

Piensa D'Aquilli que la actividad psíquica del cerebro puede ser ordenada según los seis siguientes «operadores neurales»: el holístico (visión del todo de las cosas y del todo de su conjunto), el causal (visión de la realidad en términos de secuencias causales), el abstractivo (formación de conceptos universales), el binario (ordenación de la experiencia en díadas de elementos abstractos opuestos

1. C. Laughlin y E.G. d'Aquilli, *Biogenetic Structuralism* (1974), y más explícitamente en E.G. d'Aquilli, «The neurobiological bases of myth and concepts of Deity» y «Myth, ritual, and the Archetypal hypothesis», en *Zygon* 13, 4 (1978) y 21, 2 (1986).

re sí), el formal-cuantitativo (visión matemática de lo real) y el variativo-afectivo (asignación de valor a los perceptos y vivencia sentimental de ellos).

Ampliamente confirmados luego, los ya clásicos estudios de Sperry, Gazzaniga y Bogen han hecho ver que la función del cerebro en su conjunto resulta de la integración de la actividad del hemisferio dominante, el izquierdo en los manidestros (analítica, intelectual, racionalizadora) y la del hemisferio no-dominante, el derecho en los maniestros (totalizadora, estética, afectiva). Sin mengua de la integración de una y otra en el todo funcional del cerebro, y por tanto en el la percepción y la conciencia, aquélla tiene su sede propia en el lóbulo parietal inferior del hemisferio dominante, y ésta en la región homóloga del no-dominante (Geschwind y Luria). En estos hechos neuropsicológicos se basa D'Aquilli para localizar en el lóbulo parietal del hemisferio dominante los operadores neurales analíticos (binario, atractivo y formal-cuantitativo) y en el del hemisferio no-dominante el operador holístico o sintético; por tanto, la aspiración a resolver de manera unitaria y comprensible las contraposiciones a que conduce la división de la realidad según el operador binario. Dentro/fuera, arriba/abajo, derecha/izquierda, delante/detrás, todo/nada, antes/después, y por extensión bueno/malo, salud/enfermedad, vida/muerte, yo/no yo.

Según su nivel histórico-cultural y su mentalidad, el hombre satisface esa aspiración mediante el mito o la teoría, predominante aquél en los pueblos primitivos y en las épocas arcaicas, y prevalente ésta en el mundo occidental desde su nacimiento en la antigua Grecia; especialmente, en la Europa y la América posteriores al siglo XVII. Hay contraposiciones cuya unidad puede ser satisfactoriamente expresada mediante un sencillo razonamiento causal: algo tiene a la vez «dentro» y «fuera» porque en su realidad física hay un «espacio interior» y una «superficie». Hay en cambio otras (todo/nada, bueno/malo, vida/muerte, yo/no yo) en las que un sencillo razonamiento causal no puede dar respuesta al problema, y éste es resuelto —o seu-

A la luz de este pensamiento de D'Aquilli, no puede extrañar que el primer paso para ordenar racionalmente la experiencia de la naturaleza fuese la contraposición de cualidades, la *enantiósis* (caliente/frío, seco/húmedo, etc.), canónica entre los mitos presocráticos.

do resuelto— por tres vías diferentes: la mítica (admisión de un «ente poderoso», *being of power*, que por encima de las fuerzas del hombre hace lo que éste no puede hacer: creencia en dioses, demonios, espíritus), la racionalista (pensar que el todo de lo real puede ser explicado mediante la idea física de la causalidad, olvidando que tal idea sólo es válida para entender porciones del todo de lo real, no el todo mismo) y la metafísico-religiosa (postular mental y afectivamente —no probar con razonamientos causales— la existencia de un Dios absoluto, llámesele Brahman, Tao, Yahvéh, Cristo-Dios o Alá, en el que el todo de lo real y la *coincidentia oppositorum* puedan tener fundamento). Lo cual se realiza neurobiológicamente en el cerebro, concebido como un todo funcional, cuyos principales motivos son la exigencia holística del hemisferio no-dominante y la operación analítica y proyectiva de los lóbulos parietal y frontal de ambos hemisferios, principalmente del dominante. «Sean analíticos o sintéticos —concluye D'Aquilli—, los operadores neurales apuntan hacia lo que no puede ser dicho ni pensado.» Por obra de nuestro cerebro, los hombres vivimos a la vez en la realidad y en el límite de nuestras posibilidades, y en esa doble vivencia tiene su fundamento la conciencia de la numinosidad. Ante la posibilidad de lo infinito y absoluto, nuestro cuerpo es impulso, no barrera.

La construcción de D'Aquilli no pasa de ser un primer paso hacia una concepción neurobiológica de la religiosidad, entendida ésta como dimensión constitutiva de la existencia humana; un primer paso prometedor y muy significativo en el incontenible empeño de la ciencia y la filosofía de nuestro siglo a que da expresión el título de la segunda parte de este libro: «Del cuerpo a la persona». Rasgo esencial de la vida personal es, en efecto, la realidad —o la simple posibilidad— de ese modo de sentir la vida que he llamado «conciencia de la numinosidad». Con ella, la percepción consciente e inconsciente de la realidad pasa del dominio del *saber* al dominio del *creer*, y la vida personal del hombre se completa con una actividad complementaria del saber y no menos esencialmente humana que ella.

V. La conciencia, fenómeno cósmico

Como Ortega llamó «fenómeno cósmico» a la expresión —fenómeno, claro está, de todo lo que en el cosmos es vida animal—, fenómeno cósmico, y con la misma restricción, puede ser llamada la conciencia.

Quede intacto el problema que suscita la mismidad de la planta. ¿Puede hablarse de una conciencia bioquímica vegetal? Tal vez. En cualquier caso, sí puede y debe afirmarse que desde sus formas más sencillas el animal busca, encuentra, recuerda y rectifica; actividades que no serían posibles ni comprensibles si en él no existiese alguna información acerca de su relación con su medio, cierta «conciencia» –el antropocentrismo de la denominación resulta inevitable– de lo que él y su medio son.

Las páginas precedentes han mostrado que en la evolución de la biosfera terrestre esa información acerca del medio pasa de ser conciencia bioquímica de la individualidad a ser conciencia neural de la individualidad y conciencia neural de la personalidad. Y puesto que la biosfera terrestre ha surgido dentro del proceso evolutivo del cosmos, *natura naturans* en su conjunto, cabe preguntarse si en ese ingente proceso tiene algún sentido la aparición del hecho biológico y psíquico que llamamos «conciencia».

No puede ser unívoca la respuesta. Cuando la conciencia se refiere a la individualidad del ser viviente, sea éste ameba o chimpancé, el sentido de ser consciente consiste en la conservación del individuo y de la especie, aunque ésta, a la larga, se halle destinada a la extinción o a la mutación evolutiva. No podemos afirmar racionalmente, sin embargo, que la aparición y la perduración de esa conciencia tenga algún sentido dentro de la total evolución del cosmos. Que la aparición y la perduración del cosmos tengan o no tengan *en sí mismas* sentido, es cuestión cuya respuesta no pertenece a la actividad de saber, sino a la de creer. Por sí misma, nuestra ciencia y nuestra razón no pueden decir nada concluyente acerca de ese problema. Concebir el «fin del mundo» a la manera medieval del *Dies irae*, o como teilhardiano «punto Omega», o como inexorable reducción a la nada, es materia de creencia, no de ciencia.

Pero respecto a la aparición y la perduración de la conciencia neural de la personalidad, esto es, respecto a la realidad del modo humano de la conciencia, ¿tiene sentido el hecho biológico de la precedente conciencia de la individualidad? Que la existencia de la humanidad, entendida como género humano, tenga o no tenga sentido dentro de la total evolución del cosmos, sigue y seguirá siendo materia de creencia y no de ciencia. Pero que la existencia de cada hombre tiene sentido para él, incluso después de haber sostenido apodícticamente que

la vida humana es «una pasión inútil» –en mi libro *Esperanza en tiempo de crisis* creo haberlo demostrado–, nadie podrá dudar. Cobre o no cobre sentido cósmico, lo que como persona hago yo tiene sentido *para mí*. En consecuencia: puesto que para que yo existiese era condición necesaria la previa existencia de seres dotados de conciencia individual, para mí, para que yo pueda dar razón de mi vida, sentido tiene la aparición y la perduración cósmica del modo individual de la conciencia.

Más puedo y debo decir. Desde que ha llegado a ser *Homo sapiens sapiens*, primero con mente mítica, luego con mente racional, el hombre ha tratado de entender la totalidad del cosmos y, lo que es más, ha llegado a descubrir que sólo siendo lo que son las constantes físicas universales, los principios de la termodinámica y las leyes electromagnéticas, y sólo siendo lo que desde el *big-bang* ha sido y sigue siendo la evolución cósmica, sólo así ha podido ser el hombre lo que es: un ser vivo que desde dentro de sí mismo se siente movido a preguntarse por lo que es el mundo y por lo que él mismo es. «Principio antrópico» ha sido llamado este consolador descubrimiento de los astrofísicos. Con otras palabras: por ser lo que es y como es, la conciencia humana da sentido al cosmos, y –cualquiera que sea el modo de interpretarlo– éste es el sentido de su emergencia en la dinámica evolutiva de la realidad. Afirmó Heráclito que todas las cosas naturales tienen un oculto *logos* en sí mismas; y veinticinco siglos más tarde, el filósofo Lachelier concibió ingeniosamente la realidad del mundo como «un pensamiento que no se piensa a sí mismo (el *logos* de las cosas de que habló Heráclito) pensado por un pensamiento que se piensa a sí mismo (la razón del hombre ante la realidad del mundo y ante su propia realidad)». Así entendida la conciencia humana, con Copérnico, Shapley y Baade debe afirmarse, por supuesto, que el hombre no ocupa *realmente* el centro del universo, más aun, que es un minúsculo, casi infinitesimal marginado en la inmensidad espacial del cosmos, pero también que *virtualmente*, por obra de su capacidad cognoscitiva, en el centro del universo se sitúa cuando da razón científica y filosófica de él. Otro tanto podrían decir de sí mismos los posibles seres inteligentes de otros sistemas solares u otras galaxias.

Resumiré en los dos siguientes puntos mi idea de la realidad, la actividad y la significación de la conciencia humana.

1. *Enigma y realidad de la conciencia.* Hoy por hoy, la conciencia humana es el más alto nivel de las formas de la actividad consciente aparecidas en la evolución de la biosfera terrestre. Su novedad respecto de los anteriores a ella es cualitativa y esencial, en cuanto que propiedad sistemática del dinamismo estructurado que constituye la realidad del hombre. Nuestra inteligencia, ¿podrá dar una explicación racional y exhaustiva de cómo el todo de la estructura dinámica del hombre se hace conciencia personal? A mi juicio, no, porque, como en todas las estructuras físicas acontece, la realidad de su todo es constitutivamente enigmática; es, precisando más, un enigma sólo asintóticamente cognoscible. No soy yo el único en pensar así. Aun afirmando explícitamente que la conciencia es «un estado del cuerpo, un estado neural», escribe W.V. Quine: «La conciencia es para mí un misterio, y no como para dejarlo de lado». Y aunque otros, como J.R. Searle, explícitamente lo niegan, no creo que sus razones para hacerlo sean satisfactorias. Escribe Searle: «El misterio de la conciencia es hoy aproximadamente lo que era el misterio de la vida antes de la biología molecular o el misterio del electromagnetismo antes de las ecuaciones de Maxwell. Parece la conciencia misteriosa porque no conocemos cómo opera el sistema neurofisiología/conciencia, y un conocimiento adecuado de cómo lo hace eliminaría el misterio. Más aun: el hecho de que podamos concebir como posibilidad que ciertos estados del cerebro pueden no causar los correspondientes estados de conciencia, simplemente depende de nuestra ignorancia acerca de cómo opera el cerebro». Discrepo de tan eminente filósofo y psicólogo. Las ecuaciones de Maxwell, con ser tan portentosas, no nos dicen *qué son* en sí mismos la electricidad y el magnetismo, sino *cómo se comporta* eléctrica y magnéticamente la materia. Inequívocamente lo demuestra el hecho de que los físicos, teóricos o experimentales, hayan seguido penetrando asintóticamente en el conocimiento de lo que la electricidad y el magnetismo *son*, en tanto que modos de la actividad de la materia. Porque la esencia de la materia es últimamente enigmática, nunca se acabará la historia de la física. *Mutatis mutandis*, otro tanto

1. *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary* (1987).

2. J.R. Searle, *The Rediscovery of the Mind* (3.ª ed., 1992).

3. «¿Quién es el dios que ha escrito estos signos?», dijo de ellas, con palabras de Goethe, el gran físico Boltzmann.

cabe decir de la biología molecular como explicación científica del fenómeno de la vida.

Volveré a lo mío: como propiedad sistemática de un dinamismo estructurado, el propio del hombre, la conciencia humana es un enigma asintóticamente cognoscible. Cuando se enfrenta con ultimidades —cuando lo que intenta es conocer «cosas en sí», diría Kant—, la mente del hombre tiene que optar entre dos términos: la irrealizable esperanza de un porvenir utópico y la atribución de un carácter últimamente enigmático a la realidad. Utopía irrealizable, porque, como el curso de la historia del pensamiento viene demostrando, la realidad sigue siendo para el hombre un insondable enigma; si se quiere, un misterio. Lo último será siempre incierto, y lo cierto siempre será penúltimo, he dicho más de una vez. La verdadera grandeza ética e intelectual del hombre consistirá, pues, más en moverse asintóticamente hacia la intelección de lo últimamente enigmático, crea o no crea en el posible valor transhistórico de tal empeño, que en concebir utopías irrealizables acerca de sus propias posibilidades. Ética e intelectualmente, sobre la utópica ilusión de Sísifo estará siempre el trabajo creador del *homo viator*.

La penetración intelectual en un verdadero enigma será asintótica si la expresión de nuestro conocimiento va siendo más y más razonable. Ptolomeo, Copérnico, Newton, Herschel, Einstein y los cosmólogos ulteriores a Hubble son hasta hoy los nombres de otros tantos avances cada vez más razonables en el conocimiento de la realidad del universo, sucesivos acercamientos asintóticos a una meta esencialmente enigmática e inalcanzable; y tras ellos, otros vendrán. Asimismo, las sucesivas ideas acerca de la realidad del hombre expuestas en la primera mitad de este libro, aunque no siempre asintóticas, son otras tantas aproximaciones intelectivas al radical enigma de esa realidad. Con la osada convicción de estar proponiendo otra más razonable voy escribiendo este libro. Porque una tesis es más razonable que otra cuando mejor se atiene a lo que la realidad en cuestión muestra ser a los ojos del observador y a lo que en la situación en que se le propone afirman la ciencia y la filosofía.

Tal como la veo, la conciencia humana es una de las actividades

1. Sobre las posibles actitudes del hombre ante las «preguntas últimas», véase mi ensayo «Ciencia y creencia», *Revista de Occidente*, 103 (diciembre de 1989).

propias del nivel alcanzado por una determinada estructura dinámica, la de nuestro cuerpo, dentro de la total evolución del dinamismo cósmico; actividad en cuya virtud esta estructura se percata de su propia realidad y de la realidad del mundo, puede hacer su vida de un modo personal y, dentro de los límites inherentes a su condición finita, poseerse a sí misma y concebir lo que la rebasa. Pienso, por consiguiente, que el sujeto agente de esa actividad es la estructura misma en su totalidad —también los dinamismos muscular, cardíaco y hepático tienen parte en ella, y así lo demuestra el hecho de la *cenestesia*—, pero centralizada en la particular estructura funcional del cerebro y regida por ella. La actividad del cerebro no es causa instrumental de un alma capaz de autoconciencia, pero no consciente por sí misma, ni causa exigitiva de una instancia ontológicamente superior a ella; la actividad consciente del cerebro —la peculiaridad modal de los actos psicoorgánicos a que damos el nombre de «conscientes»— es la conciencia misma.

Coincidiendo de algún modo, sin poder saberlo, con un aspecto del pensamiento zubiriano, el neurofisiólogo P.S. Rose invitaba hace unos años a distinguir dos conceptos, el de «causa» y el de «correlación entre niveles de explicación». Escribe: «Estados bioquímicos especiales se corresponden con estados de conducta también especiales, no porque la bioquímica sea *causa* de la conducta, sino porque *es* la conducta vista en un nivel de análisis diferente y expresada en un lenguaje también diferente. Conexiones sinápticas modificadas no *causan* la memoria, *son* la memoria. El disparo de las neuronas del hipotálamo y de otras regiones del cerebro no *causa* el hambre, *es* el hambre». Tesis ésta que los dualistas, los mentalistas y los epifenomenistas admitirán sin mayor reparo para explicar la conducta, la memoria, el hambre y la conciencia del chimpancé, pero que tajantemente rechazarán en el caso del hombre.

Afirman los mentalistas que los actos mentales no pueden ser entendidos como actividades del cerebro por su inmediatez (la evidencia y la decisión, por ejemplo, son subitáneas y no procesales), su no espacialidad (frente a la necesaria espacialidad de los procesos cerebrales) y su intencionalidad (el hecho de hallarse esencialmente «refe-

1. P.S. Rose, «Can the neurosciences explain the mind?», *Trends in Neuroscience*, 3 (1980). Tomo el dato del artículo de F. Mora luego citado.

ridos a»). Pero ni la evidencia ni la decisión son actos rigurosamente instantáneos (así lo demuestran los hallazgos de Kornhuber y de Roland; aquél estudiando la electrofisiología cortical de las decisiones motoras, éste midiendo la intensidad del flujo sanguíneo local), ni puede afirmarse, salvo que cartesianamente se confiese la oposición esencial entre la *res cogitans* y la *res extensa*, que los actos mentales nada tienen que ver con el espacio, ni cabe desconocer que es conciencia-de la actividad cerebral y no mental del chimpancé cuando conoce a sus semejantes y se conoce a sí mismo. No. Como varias veces he dicho, la peculiaridad de los actos mentales, en tanto que preponderantemente psíquicos, depende de los métodos —introspección, comprensión— con que necesariamente deben ser detectados, no de que sean obra de una mente no corporal. Puede y debe hablarse, sí, de actos mentales, pero no de una mente como inmaterial y supracerebral principio constitutivo de la realidad del hombre. Como «la» conciencia es producto de una sustentación de los actos conscientes, «la» mente lo es de la sustentación de los actos mentales. De «la mente» debe decirse lo que de «la conciencia» dijo W. James: que no es entidad, sino modo de actividad.

La nota diferencial de la conciencia humana respecto de todas las formas de conciencia anteriores a ella es su carácter personal. La ameba y el chimpancé tienen conciencia de su individualidad, de ser individuos de su especie; el hombre la tiene de su personalidad, de ser persona individual. En tanto que *Homo sapiens sapiens*, especie o subespecie aparecida en la biosfera terrestre, cada hombre es, sí, individuo; pero lo es trascendiendo como persona —siendo un individuo dotado de intimidad, libertad e inteligencia abstractiva y simbólica— su específica individualidad. Su conciencia es personal; mas no porque la posea él solo —todos los hombres son personas—, sino porque, como dicen ciertos documentos administrativos, la posee de un modo «personal e intransferible». Pues bien: si la conciencia humana, en tanto que conciencia-de, es percatación de la realidad de uno mismo y del mundo, su condición personal se hace patente en este doble hecho: que la conciencia de sí mismo se refiere simultáneamente a lo que uno es y a las mil y una posibilidades distintas de ser él mismo —si está sano, hasta el más viejo sabe que todavía puede ser cosas diferentes, además de seguir siendo lo que era—, y que la conciencia de las cosas del mundo concierne de modo simultáneo a lo que

realmente ante él están siendo –la realidad del árbol que estoy viendo; el árbol como cosa-realidad– y a la ilimitada serie de las cosas que como cosas-sentido pueden ser todas las que en su mundo percibe: el árbol puede ser objeto botánico o poético, utensilio en mil distintas formas, etc.

Algo quiero añadir, resumiendo ideas ya expuestas: la antropología que propongo no es materialista, en el sentido tópico de esta palabra, sino dinamicista. El materialismo tradicional y muy buena parte del materialismo actual tienen como base cosmológica la concepción masiva o atómico-molecular de la materia; reiterando el proceder mental de todos los reduccionismos, los materialistas al uso piensan que la materia *no es más que* una agregación de elementos constitutivos –partículas elementales, átomos, moléculas, iones– dotados de masa y actuantes entre sí. Así concebida la materia, las estructuras cósmicas vienen a ser simples ordenaciones espaciales de esos elementos. Nada más erróneo. En sí misma, la realidad cósmica *no es* materia, *es* dinamismo, manifiesto –sólo energéticamente– en lo que los físicos llaman radiación electromagnética, o patentizable en las múltiples formas –*quark*, electrón, neutrino, protón, átomo o molécula– en que para el observador se masifica. Como el ser, según Aristóteles, el dinamismo puede decirse de muchos modos, entre ellos los múltiples a que damos el nombre de «materia». Insisto: la realidad cósmica *es* dinamismo diversa y evolutivamente manifiesto; eso que sólo atendidos a la vista y al tacto llamamos «materia» *es* dinamismo estructurado, no en elementos masivos e interactuantes, sino en «notas» directa o instrumentalmente observables.

En tanto que principio constitutivo de una *natura naturans*, el radical dinamismo del cosmos va realizándose *de suyo*, a través de una larga serie de sucesivas causas segundas, en estructuras inéditas respecto de todas las anteriores, no reducibles a ellas y cada vez más complejas; y mientras no sepamos lo que pueda haber ocurrido en otros astros, la más compleja para nosotros es el cuerpo humano, y dentro de ella la del cerebro, en tanto que órgano rector de su conducta.

Empíricamente estudiado, el cerebro es un conjunto de elementos materiales –moléculas, células de diverso género, módulos, redes y circuitos neuronales, procesos biomoleculares y eléctricos– continua y ocasionalmente actuantes entre sí; con lo cual su función propia, zonal o globalmente concebida, vendría a ser la combinación espacio-

temporal de la actividad de esos múltiples elementos. Una adecuada adaptación de la teoría matemática de conjuntos podría ser el instrumento formal para entender racionalmente la función del cerebro. Este proceder es científicamente válido, más aun, científicamente fecundo, pero intelectualmente insuficiente. El enigma subyacente a todas las formas de la actividad cerebral –la consciente, la memorativa, la intelectiva, la imaginativa, la volitiva– consiste en que todas ellas son particulares manifestaciones de un dinamismo cósmico, el que desde su origen preside y rige la evolución del universo, ocasionalmente realizado en su etapa evolutiva que llamamos «cuerpo humano». Sólo mirando a los ojos de la esfinge –no limitándonos, como Unamuno dijo, a contar los pelos de su rabo– podemos asomarnos a lo que la esfinge es. Sólo asomándonos intelectivamente al básico enigma de un cosmos que adquiere sentido en la conciencia personal del hombre, cualquiera que sea nuestro modo filosófico de entender ese hecho, sólo así podremos penetrar con ambición intelectual en el particular enigma de nuestra conciencia: ser una de las formas de la actividad de una estructura dinámica, nuestro cerebro, en la que el total y fundamental dinamismo del cosmos ha llegado a su hoy por hoy supremo nivel. Dinamicismo como *tertium quid* entre el dualismo y el materialismo; eso aspira a ser mi concepción del hombre. Sabiendo muy bien, eso sí, que otras más razonables pueden ser y serán propuestas. Dígalas quien las alcance.

2. *Penetración científica en el enigma de la conciencia.* Punto menos que inabarcable es hoy la literatura acerca de la neurofisiología, la psicología y la etología de la conciencia humana. Resumirla aquí pormenorizadamente carecería de sentido. Los neurofisiólogos, los psicólogos y los etólogos que lean este libro verán en él, acaso mal comprendidas, cosas que ellos saben mucho mejor que yo, y las personas cultas no especialmente formadas en neurofisiología, psicología y etología toparían con un fárrago de saberes en los que no tienen por qué entrar. Mi propósito, por otra parte, no es presentar un documentado y minucioso compendio de lo mucho que sobre la actividad del cerebro hoy se sabe, sino ofrecer una visión de la realidad del hombre razonablemente superadora de la oposición entre el dualismo alma/cuerpo y el monismo materialista. He optado, pues, por una vía intermedia: mencionar algunas de las fuentes en que tiene su base científica mi idea del

hombre y de la conciencia humana y, dentro de la ineludible variedad de sus asertos, mostrar las líneas esenciales de lo que todas ellas son: modos distintos y concordantes de penetrar científicamente en el enigma —o el misterio— de la conciencia humana.

A cuanto transcribí y dije en mi libro *Cuerpo y alma* y a las dispersas indicaciones bibliográficas consignadas en páginas precedentes añadiré, para más amplia y precisa información de quien la desee, la siguiente selección de posibles lecturas, ordenadas alfabéticamente según el nombre del autor:

- Arhem, P. y B.I.B. Lindahl, eds., «Neuroscience and the Problem of Consciousness», *Theoretical Medicine*, 14 (1993).
- Barraquer Bordas, L., «Cerebro/mente en neurofisiología clínica», *Arbor*, 580, CXLVII (1994).
- , y J. Peña Casanova, *Neuropsicología*, Barcelona, 1983.
- Blakmore, C. y S. Greenfield, eds., *Mindwaves*, Basil Blackwell, 1987.
- Bunge, M., «La filosofía pertinente a la investigación científica del problema mente/cerebro», *Arbor*, 580, CXLVII (1994).
- Churchland, P.S., *Matter and consciousness*, The MIT Press, 1988.
- , *Neurophilosophy*, The MIT Press, 1990.
- Churchland, P.S. y J. Sejnowski, *The computational Brain*, The MIT Press, 1991.
- Crick, F. y C. Koch, «Towards a neurobiological theory of consciousness», *The neurosciences*, 2 (1990).
- Donald, M., *Origins of the Modern Mind*, Harvard University Press, 1991.
- Dou, A., ed., *Mente y cuerpo*, Ediciones Mensajero, 1986.
- Edelman, G.M., *Neural Darwinism*, New York Basic Books, 1987.
- , *The Remembered Present*, New York Basic Books, 1987.
- Florey E. y Breidbach, *Das Gehirn, Organ der Seele?*, Akademie Verlag, 1993.
- Gallup, G.G., «Chimpanzees Selfrecognition», *Science*, 167 (1970).
- Gazzaniga, M.S., *The Bisected Brain*, Appleton, Century-Croft, 1970.
- González Quirós, J.L., *Mente y cerebro*, Iberediciones S.L., 1994.
- Katz, D., *Mensch und Tier*, Morgarten Verlag, 1948.
- Kosslyn, S.M. y R.A. Andersen, eds., *Frontiers in cognitive neuroscience*, The MIT Press, 1992.

- Llinás, R., «Mindness as a Functional State of the Brain», *Mindwaves*, Basil Blackwell, 1987.
- Luria, A.R., *Higher cortical functions in man*, New York Basic Books, 1960.
- Mora, F., «¿Pueden las neurociencias explicar los procesos mentales?», *Arbor*, 580, CXLVII (1994).
- Oakely, D.A., ed., *Brain and Mind*, Methuen, 1985.
- Rof Carballo, J., *Biología y psicoanálisis*, Desclée de Brouwer, 1972.
- , *Teoría y práctica psicósomática*, Desclée de Brouwer, 1984.
- Rubia, F., «Apuntes para una neuroepistemología», *Boletín de la Real Academia Nacional de Medicina*, 1994.
- Searle, J.R., *The Rediscovery of the Mind*, The MIT Press, 1992.
- Sperry, R.W., M.S. Gazzaniga y J.E. Bogen, «Interhemispheric relationships», *Handbook of Clinical Neurology*, Vincken y Bruyn, eds., Amsterdam, 1987.
- Zeki, S., *A vision of the Brain*, Basil Blackwell, 1993.¹

Muy sumariamente expuestos, he aquí los principales resultados de la penetración neurofisiológica en el enigma de la conciencia humana:

a. Docta o profana, toda aproximación científica al problema de la actividad del cerebro debe partir de dos hechos: la complejidad y la plasticidad de la masa cerebral.

La complejidad del cerebro es, por lo pronto, cuantitativa. Se calcula que en el córtex cerebral hay unas 146.000 neuronas por milímetro cuadrado, con lo cual la totalidad de la superficie del cerebro viene a contener unos 30.000 millones de cuerpos neuronales. Y puesto que las espinas de cada dendrita alcanzan por término medio un número de 20.000, habremos de concluir que en la corteza cerebral del hombre hay entre 10^{14} y 10^{17} conexiones sinápticas. «Si se contaran mil por segundo —escribe Changeux—, transcurrirían cerca de 30.000 años antes de contarlas todas.» Dato numérico que se complica pensando que esas casi incontables sinapsis se forman entre cuerpos celulares encaballados de un modo inextricable a primera vista; «la impenetrable e indefinible selva adulta de la sustancia gris», de que habló Cajal.

1. La bibliografía citada en varios de estos libros y artículos, especialmente los de Searle, Donald, Churchland, Edelman, Rof y Barraquer, muestra bien la abrumadora masa de la actual literatura científica acerca del cerebro.

Por añadidura, esa inextricable selva está dotada de plasticidad, no tiene una estructura invariable en el tiempo. Con el sucesivo establecimiento de multitud de redes y circuitos neuronales que no existían en el recién nacido, la plasticidad presenta un aspecto evolutivo; frente a las nuevas exigencias del medio, el innato e incesante dinamismo del cerebro los va creando. Mas no sólo evolutiva, también ocasional es la plasticidad del cerebro. Cajal tuvo la feliz idea de referir el hecho del aprendizaje a la neoformación de conexiones dendríticas en la zona cerebral más afectada por la peculiaridad de lo recordado —melodías, destrezas somáticas, saberes—, y en definitiva al aumento del número de sinapsis en esa zona. Medio siglo después, Hebb ha confirmado esta hipótesis.

Desde Jackson es regla entre los neurólogos ordenar la estructura morfológico-funcional del sistema nervioso en diferentes «niveles» biológicos. Continuando esa idea, Pribram, Campbell y Luria, entre otros, han propuesto diversos esquemas de ordenación. Pribram con su distinción entre los sistemas *preferenciales* y los *discriminativos*. Campbell, poniendo en relación la actividad de tres zonas morfológicas del cerebro con las dimensiones del tiempo vital, una con el futuro, otra con el pasado y otra con la continuidad constante de la vida psíquica. Luria, en fin, ha distinguido en el cerebro tres grandes *bloques*: uno que condiciona *la energía y el tono* de los procesos corticales, otro que actúa en *la recepción, la codificación y el almacenamiento de la información* y otro, en fin, activo en *la organización de intenciones y planes*. Pronto veremos cómo estas pautas para la ordenación de la variada actividad cerebral han sido aplicadas a la concepción neurobiológica de la conciencia y de otros aspectos del psiquismo.

La actividad del cerebro, por otra parte, no puede ser neurofisiológicamente entendida sin tener en cuenta la relación complementaria parte/todo. Designo con el nombre de «parte» los diversos «centros» o «áreas» cerebrales que la neurología clínica —Broca, Wernicke, Munk, etc.— ha descrito, mas también cualquier otra zona del sistema nervioso capaz de recibir o emitir impulsos específicos; y con cierta laxitud llamo «todo» no sólo, en sentido estricto, a la totalidad morfológico-funcional del cerebro, también a un extenso conjunto de formaciones cerebrales funcionalmente relacionadas entre sí. «Todo» en este amplio sentido —«todo parcial», si se quiere admitir esta *contradictio in adiecto*— es, por ejemplo, el llamado «sistema límbico», en el que funcionalmente se unifican la circunvolución del cíngulo, la del

hipocampo, la amígdala y el bulbo olfatorio; y con mayor motivo, después de las clásicas observaciones de Sperry y Gazzaniga sobre la actividad psíquica de los sujetos a los que quirúrgicamente se les había seccionado el cuerpo calloso, cada uno de los dos hemisferios cerebrales, el «dominante» (el izquierdo en los manidestros) y el «no-dominante» (el derecho en los manidestros).

Puede hoy admitirse esta regla general: todo impulso aferente, sea extero o enteroceptico, actúa de manera inmediata sobre una determinada parte del cerebro, y toda respuesta lleva consigo la participación funcional de un todo cerebral más o menos amplio. El estímulo lumínico de la retina, por ejemplo, actúa de modo inmediato sobre la corteza del lóbulo occipital; pero en la respuesta a esa estimulación —en el hecho de ver el objeto estimulante— interviene prácticamente el «todo» de los dos hemisferios. Antes apunté este hecho, y pronto volveré sobre él.

b. Entendida como un «darse cuenta» o «hacerse cargo» de la ocasional relación entre la persona y lo real, más precisamente, como genérica percatación de la existencia de realidad, la del mundo y la propia, la conciencia humana es uno de los modos esenciales de la respuesta del cuerpo viviente del hombre a los estímulos que le llegan a través de los órganos de los sentidos externos e internos. La persona es persona teniendo conciencia de que «hay mundo» y de que «ella es»; y, como hemos visto, tal actividad puede ser vigil, referirse al mundo y sus contenidos o al «sí mismo» del sujeto, o abrir al sujeto a la numinosidad. No creo necesario decir que todos estos modos de ser consciente, aunque metódicamente discernibles, pueden coexistir en la vida habitual del individuo humano. Sólo el diverso predominio de uno y otro establecerá diferencias entre ellos.

Disparada la producción de la conciencia vigil por la actividad de la sustancia reticular mesencefálica, ¿qué pasa en el cerebro? Un reciente texto de Crick expresa clara y sencillamente la opinión general de los neurofisiólogos: «En el cerebro, ¿dónde está el correlato de la conciencia? Una de las respuestas tradicionales —afirmar que la conciencia depende del sistema reticular activante del mesencéfalo— conduce a error. Ciertamente, las partes superiores del cerebro necesitan ser activadas de varios modos, pero conformarse con esto es un poco como creer que la parte característica de un televisor es su componente eléctrico. Más bien sucede que las operaciones correspondientes a la conciencia acae-

cen principalmente (no exclusivamente) en el neocórtex, y probablemente también en el paleocórtex, uno y otro asociados con el sistema olfatorio, puesto que una lesión local en la corteza cerebral produce efectos especiales en la conciencia (como, por ejemplo, agnosia facial).

El papel del sistema hipocampal es algo más complicado. Una persona con lesión bilateral completa en ese sistema y en todas las zonas de la corteza asociadas con él, muestra varios desórdenes de la conciencia (Damasio y cols.) [...] Estructuras mesencefálicas o posteriores, como el cerebelo, no parecen ser esenciales en la génesis de la conciencia. Queda por ver si otras estructuras, como el tálamo, los ganglios basales y el claustrum, todas íntimamente asociados con el neocórtex, están estrechamente implicadas en la conciencia». Asimismo se sabe, añade Crick, que la comunicación entre los dos hemisferios a través del cuerpo calloso tiene parte esencial en la producción de los estados de conciencia normales, porque cada hemisferio contribuye de modo distinto a la total actividad consciente del cerebro.

El carácter holístico de la actividad consciente del cerebro es evidente, según ese texto. Y aunque, muy recientemente, Zeki ha destacado la importancia de varios circuitos corticales en la percepción visual, escribe: «Una revisión atenta de los datos experimentales y clínicos sugiere que para la percepción consciente de un estímulo visual y, por tanto, para adquirir el conocimiento del mundo visivo, es necesaria la actividad simultánea de muchas áreas visuales, y a menos que ésta sea satisfecha, el estímulo visual no alcanzará nunca la conciencia». Así lo confirmaría la percepción del mundo exterior en los pacientes de la llamada «visión ciega».

El esquema gráfico adjunto (fig. 1) muestra bien la complejidad morfológico-funcional del fenómeno de la conciencia. A la vista de él, consideremos el acto consciente de la percepción visual. Al contemplar un paisaje, tengo conciencia expresa de su realidad y conciencia tácita de mí mismo, de ser realmente «yo» quien lo contempla. ¿Qué ha sucedido en mi cerebro para que ese estado psíquico se haya producido? Indudablemente, la concurrencia simultánea de dos procesos: el correspondiente a la visión de un objeto exterior, el paisaje, y el pertinente a la conciencia de mí mismo. En aquél participan, además de la vía óptica, la corteza occipital y el sistema límbico, dos sistemas corticales, el del hemisferio dominante o analítico y el del hemisferio no-dominante, sintético y estético (I y D en la figura); en éste intervienen

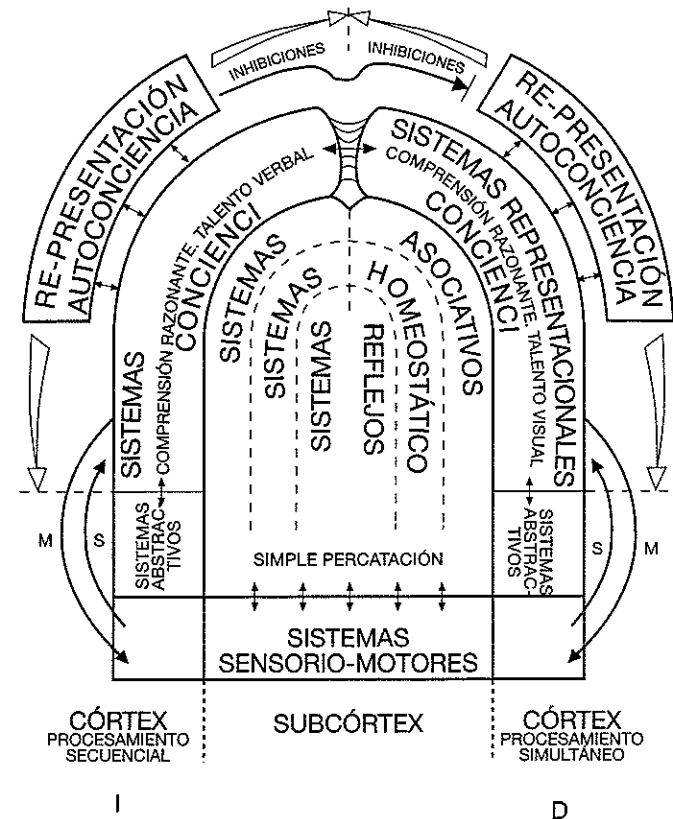


Fig. 1.— Modelo anatómico de los sistemas de representación y conciencia en el cerebro humano. El sistema nervioso está esquemáticamente representado como una estructura simétricamente ordenada, con el cerebro más arcaico en el centro y los sistemas más recientes en las bandas externas. Los modos computacionales del córtex izquierdo y derecho son denominados «secuencial» y «simultáneo» (figura original de Oakley, tomada por mí de M. Donald, *Origins of the Modern Mind*).

los varios ingredientes de la percepción autosomática (cenestesia, esquema corporal, sensaciones kinestésicas) y su corticalización como conciencia e idea de mí mismo. Muy esquemáticamente, la figura hace notar la intervención de los dos hemisferios, cada uno con su pe-

cularidad funcional, en la génesis de conciencia de sí mismo; puesto que, como ha hecho patente la exploración de pacientes comisurectomizados, cada uno de ellos suscita ideas de lo que uno es y aspira a ser distintas entre sí (Gazzaniga). En el sujeto normal, la conciencia y la idea de sí mismo resultan de la fusión de las dos.

Añádase a este somero conjunto de datos neurofisiológicos los muchos que día a día ofrece la investigación. En relación con el tema de este libro, todos ellos conducirán a la interrogación siguiente: la actividad del cerebro de que son testimonio, ¿cómo debe ser interpretada: como la realidad misma de la actividad psíquica que llamamos «conciencia», como una operación instrumental que permite al alma «tomar conciencia» de sí misma y del mundo, o como un epifenómeno «mental» de ella? Más de una vez he dado mi respuesta en favor de la primera de esas tres tesis: lo que acontece en el cerebro cuando ejecuta actos conscientes, eso, precisamente eso *es* la conciencia; y el hecho de que lo sea constituye el puesto y el enigma de la conciencia humana en la evolución del cosmos. La actividad consciente del cerebro del chimpancé —el dinamismo cerebral del chimpancé— *es* la conciencia individual del chimpancé, el hecho de que el chimpancé se percate de los estímulos que a una le ofrecen su organismo y su mundo. La actividad consciente del cerebro humano —el dinamismo cerebral del hombre— *es* la conciencia personal del hombre, el hecho de que el hombre se percate de la realidad y las posibilidades del mundo y de la realidad y las posibilidades de sí mismo.

Bien sé que tal aspecto no resuelve el problema de la conciencia humana, pero sí evita las pseudosoluciones con que nos engañan el dualismo hilemórfico o el cartesiano, éste el de Eccles, y el mentalismo o semimentalismo de Popper y Sperry. Afirmar que la actividad consciente del cerebro del hombre *es* la conciencia humana no pasa de ser, muy bien lo sé, el enunciado de un enigma —en último término, el enigma de la realidad del hombre—, pero no merma un ápice la grandeza histórica de nuestra especie, ni implica la negación de lo trascendente; y por otra parte, sitúa en su lugar propio el magnífico esfuerzo de los científicos y los pensadores que permite hoy y seguirá permitiendo mañana penetrar razonable y asintóticamente en la comprensión de ese insondable enigma.

«Las ciencias —dice el gran neurofisiólogo Hubel— no harán ver probablemente nunca la intimidad del funcionamiento de nuestro ce-

rebro. El hombre no entenderá nunca enteramente al hombre, porque en el diseño del cerebro no entra la posibilidad de entender su propio y último funcionamiento [...] Pero en modo alguno dudo de que el conocimiento cada vez más profundo de pequeñas parcelas de la estructura cerebral permitirá esclarecer e intuir más y más su conocimiento último.» Medio siglo antes había escrito Planck, indiscutible patriarca de la física de nuestro siglo: «Lo absoluto constituye una meta ideal que los hombres de ciencia siempre tenemos ante nosotros, sin poder jamás alcanzarla; pensamiento tal vez perturbador, al cual, sin embargo, debemos resignarnos. Nuestra situación es comparable a la de un alpinista caminante por terreno desconocido, que nunca sabe si tras la cima que ve ante él, y hacia la cual penosamente se esfuerza, se alzará otra más alta. Mas tanto para él como para nosotros sirve de consuelo el hecho de que así se asciende y se avanza, y que nada nos impide aproximarnos ilimitadamente a la meta anhelada. Perseguir siempre y configurar cada vez más precisamente esta aproximación es el empeño propio e inabdicable de cualquier ciencia». Con esa doble y honrosa compañía he propuesto yo mi personal idea de la realidad del hombre y de la conciencia humana.¹

1. Ya en trance de impresión el original de este libro, ha aparecido en *Investigación y Ciencia*, 216 (septiembre de 1994) un artículo de J. Horgan («¿Puede explicarse la conciencia?») en el que su autor expone panorámicamente las diversas actitudes del mundo científico norteamericano ante el problema de si puede o no puede ser explicado neurofisiológicamente el hecho psicológico de la conciencia humana. Su lectura no ha modificado en nada mi adhesión a cuanto acerca de ese problema digo en las páginas precedentes.