

YO Y MI CUERPO*

Mariano Yela

Son tan oscuras de entender estas cosas interiores, que quien tan poco sabe como yo, forzado ha de decir muchas cosas superfluas y aun desatinadas, para decir alguna que acierte.

SANTA TERESA, *Moradas*, Primera, II.

La cuestión

Yo y mi cuerpo. Esa es la cuestión. La misma que afronta Pedro Laín en su libro *Cuerpo y alma*, la obra, creo, más abarcadora que se ha escrito en los últimos años sobre el tema. En realidad, mis reflexiones serán una especie de diálogo a distancia con la *terribilis diligentia* de Laín.

Yo y mi cuerpo. Empecemos por aclarar el título. ¿«Mi» cuerpo?, ¿es el cuerpo «de» mi yo?. Según y cómo. Laín emplea esa expresión porque así lo dicta nuestra lengua. Advierte, sin embargo, que no es exacta, aunque sea inevitable. Tiene razón. Como afirmaba Ortega, todo decir es deficiente y, a la vez, exuberante; cuando empleamos palabras, siempre decimos más de lo que intentamos y menos de lo que pretendemos. «Yo y mi cuerpo» dice más de lo que intento. Intercala una «y» entre el yo y el cuerpo. Esa «y» es, en español, explícitamente copulativa y subrepticamente dis-

yuntiva. Parece decir que hay dos realidades: de una parte, «yo»; de otra, «mi cuerpo». Pero lo que intento decir no es necesariamente eso. Desde luego, no es lo que quiere decir Laín. Lo que él afirma es que «yo soy mi cuerpo»: una unidad, no una dualidad disyuntiva. Lo que yo quiero decir se aproxima a esto; más aún, coincide fundamentalmente con eso, pero añade ciertos matices que, espero, se irán aclarando en lo que sigue.

La expresión «yo y mi cuerpo» incita a suponer más todavía. A saber, que el cuerpo que soy es «mío». ¿Lo es? En cierto modo, sí. Es mío más que el árbol o la montaña que veo o el ordenador que utilizo. Pero, ¿lo es del todo?. Está claro que no. Desde luego no dispongo por entero de él. Puedo aceptarlo o rechazarlo; en parte y a veces me agrada, en parte y otras veces me displace. Pero en mil aspectos no depende de mí. Yo no veo, ni oigo, ni digiero, ni me muevo como solía cuando era joven. El cuerpo me impone

* Yela, M. (1994) Yo y mi cuerpo. *Arbor*, 580, 31-49.

ciertas limitaciones que yo no he decidido y realiza actividades que yo ignoro. No es del todo «mío». Cuando digo que es mío, exagero. Digo más de lo que intento.

Pero digo también menos de lo que pretendo. ¿Qué es lo que pretendo decir? Ya se verá. Desde luego, esa «y» aparentemente disyuntiva dice menos de lo que pretendo. Dice que hay «un yo » y «un cuerpo que es mío». Lo que pretendo decir, como espero que se vaya viendo, va más allá: que yo no me identifico con mi cuerpo, que yo no soy «una cosa», aunque ciertamente sea corpóreo; que, sin el cuerpo, no soy un «yo», ni un «alguien», pero que ese «alguien» que soy no se reduce a un cuerpo o cosa, no se identifica con «lo que soy».

Vayamos por partes. Primero, ¿quién soy yo? Segundo, ¿qué soy yo?

¿Quién soy yo?

Yo soy, por lo pronto, una realidad que pregunta, que, incluso, se hace cuestión de sí misma: *quaestio mihi factus sum*, escribió San Agustín. Las cosas y los animales, por lo que sabemos, no lo hacen. Soy, pues, de alguna manera distinto de los animales y las cosas. Aunque, sin duda, soy corpóreo, como ellos y ellas. De algún modo, animal y cosa, en este mundo espacial y temporal. Apenas un punto en el espacio y un momento en el tiempo. Una débil y efímera caña que cualquier viento puede quebrar. Y, sin embargo, soy «yo». Un yo que puede enfrentarse, desde su íntima soledad con todo lo real, irreal e imaginario. Y que, en este sentido, es un «alguien» nuevo, distinto y absoluto (absuelto): *ese roseau qui pense*, del que habló Pascal.

Peso unos gramos, mido unos centímetros, nací ayer y moriré mañana, ando entre las cosas; sin los estímulos internos y externos que me excitan, sin la actividad de mi

cuerpo, sin la acción de mis neuronas —esas «mariposas del alma», que dijo Cajal,— no viviría, no podría ser yo. Pero, a la vez, soy ese yo que vive de la verdad, la evidencia, la invención y el ingenio, la belleza y el amor y, también, de la mentira, el error, la duda, la fealdad, el tedio, la indiferencia y el odio. Un yo, en resumen y según compruebo, contradictorio, y que sabe que lo es, como no puede serlo y saberlo una cosa. Sí, son azorantemente verdaderas las palabras que, sino recuerdo mal, escribió en alemán Ulrico de Hutten y puso en español Ortega: «Yo no soy un libro hecho con feflexión, /yo soy un hombre con su contradicción».

Desde que el hombre empezó a escribir, desde los Vedas, y muchos milenios antes, por lo menos desde el *Homo erectus*, según atestiguan los restos de sus ritos funerarios, el hombre cree ser algo más que una cosa pasajera entre las cosas anónimas y fugaces con las que vive y muere. ¿Cómo se explica?

La explicación o la creencia más insólita, aunque no única, en todas las culturas y entre muchos de los filósofos y científicos de todos los tiempos, desde Platón a Eccles, es que hay en el hombre un alma inmortal y un cuerpo corruptible, distintos, separados o separables, y en diversamente entendida unidad o interacción.

Para el psicólogo, esa explicación y esa creencia tienen su fundamento en el indudable dualismo de las fuentes de datos con que tiene que contar: la conciencia subjetiva y privada de su propia experiencia y la observación objetiva del comportamiento. Ese dualismo intrínseco de los datos obliga a plantear un problema que ha permanecido constante en el historia de la psicología. Se ha expresado de múltiples maneras: Mente y cerebro, conciencia y conducta, alma y cuerpo, espíritu y materia, la psicología como ciencia del espíritu, biográfica, cultural, social e histórica

—*Geisteswissenschaft*— o como ciencia natural de la conducta —*Naturwissenschaft*— o, según mi parecer, como ciencia mixta, al modo del conductismo explicativo y comprensivo.

El problema es, en efecto, permanente. Ya se lo plantea Aristóteles, creo que sin resolverlo del todo. En su *Peri psychês*, el primer libro sistemático de psicología, concibe el alma como el *primer acto del cuerpo físico* (*entelékheia he próte sómatos physikoû*). No como algo que se une al cuerpo, sino como la forma real del cuerpo, con el que constituye no una unión de dos realidades distintas, sino la unidad de una sola: el cuerpo vivo y animado, en el que el alma es el principio actualizador y la materia el pasivo. La materia pasiva se hace en acto, por el alma, cuerpo físico, orgánico, vegetativo, sensitivo, pensante, volente y afectivo.

Consecuente con ello, en las primeras páginas del libro concibe las pasiones del hombre como «significaciones materiales» (*lógoi ényloi*). Así, por ejemplo, la ira, la *orgé*. Es un cierto deseo de venganza, una *órexis antitypéseos*. Pero la ira real no es sólo eso, eso es lo que la ira «significa», su *logos*. La pasión efectiva de la ira es una cierta conmoción orgánica, una ebullición de la sangre en torno al corazón (*zêsis tou peri kardían haímatos*). Advierte, sin embargo, Aristóteles que eso tampoco es la ira, sino su «materia», su *hyle*. La ira entera y verdadera es la conmoción orgánica *en tanto significa* deseo de venganza, es un proceso somático significativo, un *logos énylos*. La sola conmoción orgánica, como desde Marañón se ha comprobado, es una «falsa ira».

Pero, se pregunta el filósofo, ¿todo en el hombre es así? No está nada claro; más bien parece que no. ¿Qué acontece con el «intelecto», con el *noûs*? Afirmo que es «parte del alma», pero no como las otras partes. Es, por ejemplo, capaz de mostrar una *héxis arkhôn*, de aprehender intuitiva-

mente los primeros principios, como el de identidad y el de contradicción, evidentes e indemostrables y en los que se fundamenta toda posible demostración. Lo que obliga a concebir ese intelecto como parte «separada y separable» de todas las demás. Así, en el libro gamma (430 a, 10 y siguientes) declara que el intelecto al cual se debe que el intelecto pasivo se haga todas las cosas, no es tal que ahora entienda y luego no: «Sólo cuando está separado es lo que es, inmortal y eterno (*athánatos kai aídios*)... En cambio, el intelecto pasivo (el *noûs pathetikós*) [el que recibe las especies de los sentidos, de la sensibilidad común, de la imaginativa y la memoria] está sujeto a corrupción y sin él [sin el otro intelecto] nada puede entender». En *De generatione animalium* (736 y 737), repite que ese intelecto, capaz de entender verdades intemporales, y que luego otros llamarán intelecto agente (*noûs poietikós*), le viene al hombre «de fuera».

El problema persiste. La causalidad física no puede «producir», por ejemplo, la consecuencia lógica. Si yo comprendo que A es mayor que B y que B es mayor que C, y concluyo que A es mayor que C, no puedo concebir la implicación como el efecto de ninguna causalidad eficiente, ni puede explicarlo como el intercambio de masas y energías físicas. Es una intelección mental. Como en nuestros días afirma Piaget, una cosa es la «implicación lógica» y otra la «causalidad eficiente». Una cosa (quiero decir, un momento o componente) son las redes neurales, comprobadamente imprescindibles para la intelección mental, y otra la conciencia mental que entiende, como argumenta minuciosamente un actual psicólogo y filósofo «cognitivo» (Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 1992).

La actualización de lo que hay de inteligible en lo sensible exige la acción de ese intelecto que, innominado en Aristóteles (aunque lo llama principio eterno y creativo:

áidion kai poietikón), ha sido nombrado durante siglos, desde Alejandro de Afrodisia, *noûs poietikós*, entendimiento agente.

¿Es este intelecto inmanente a la psique individual o, separado y universal, trasciende de ella? Teofrasto, un discípulo inmediato de Aristóteles, piensa que, como repetidas veces dice su maestro, el intelecto creador reside en el alma individual. Lo mismo argumenta, cristalizando el alma de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino. Otros, como Alejandro de Afrodisia, entre los siglos III y IV, y Averroes, en el XII, piensan que es uno y eterno, universal y separado, idéntico incluso al «primer motor», al Dios aristotélico. Sólo el intelecto pasivo estaría en el alma humana individual: en realidad, el hombre no piensa, es el intelecto único y universal el que piensa en los hombres. No está muy lejos de este parecer San Agustín: el intelecto agente es la luz divina, que actúa en las almas y actualiza lo inteligible que hay en las especies que el juego de los sentidos imprime en el intelecto pasivo. Recuérdese que ya Aristóteles, y siglos después, a su manera, Heidegger, también recurren a la metáfora de la luz, que no se ve, pero que hace que se vea.

El problema (¿el misterio?) subsiste hasta hoy: ¿cómo es posible el conocimiento de verdades temporales en cognoscentes corpóreos, que sólo pueden aprehender inicialmente los datos de los sentidos? Además, la inteligencia humana aprehende, a no dudar, lo inteligible, los primeros principios, la verdad y la ciencia, pero también lo probable, los argumentos retóricos, la metáfora, lo ingenioso y astuto, todo lo que simboliza la *métis* griega, lo que cabe llamar, de una parte, la *mitopoyesis* de que hablaron Platón, el Aristóteles anciano y Bergson y, de otra, el *maquiavelismo* de la razón, no menos real, aunque pueda ser reprobable.

Ahí queda el problema, sobre el que habrá que volver. El pensamiento moderno (diremos, por brevedad, que desde Descartes), se plantea la misma cuestión de otra manera, a mi parecer (perdónese la insensata osadía), también insuficiente.

Se quiere partir de alguna verdad inconclusa. Todo lo anterior son teorías, tal vez correctas, pero discutibles. Lo que es irrefutable, piensa Descartes, es que si puedo, al menos metódicamente, dudar de ellas y de todo, no puedo dudar de que dudo. De ahí hay que partir. Y dudar es pensar, *cogitare*. Yo soy, por lo pronto e incontestablemente, una realidad cogitante, una *res cogitans*: conciencia inextensa, directamente aprehendida por introspección. Soy, también, un cuerpo, una *res extensa*, como me atestigua la percepción clara y distinta. Un cuerpo que se manifiesta como material y mecánico, que la conciencia dirige y, a su vez, es afectada por él, porque los dos entran en interacción en la glándula pineal. Bien, pero si lo indudable es el «cogito» y el «cuerpo», su interacción, en la glándula pineal o en donde sea, resulta dudosa y más bien incomprensible. ¿Cómo algo puramente cualitativo e inextenso puede actuar sobre algo puramente cuantitativo extenso y mecánico y viceversa? De ahí, los intentos ulteriores de reducir al hombre a «puro cuerpo» o materia mecanicista, desde La Mettrie al conductismo, o a «pura conciencia», en el pensamiento idealista hasta Husserl. Aparte, hay que añadir, de los intentos fallidos por justificar la coordinación entre los actos de la conciencia inextensa y los del cuerpo máquina mediante el milagro permanente del paralelismo ocasionalista o el *Deus ex machina* de la armonía preestablecida.

La teoría del hombre máquina tiene su última expresión en el conductismo. Al hombre se le conoce a partir de su conducta. Y su conducta es la conexión entre

estímulo —energías físicas registrables— y movimientos musculares o glandulares —desplazamientos físicos, públicamente observables también—. El examen atento de la teoría y de los experimentos conductistas revela, sin embargo, como en varios trabajos creo haber mostrado (1963, 1974, 1987a), que el estímulo al que el hombre responde en su conducta es una *situación estimulante*, un *objeto significativo*: el auditorio de una conferencia, como dice Watson, o una fracción del mundo, como la barra en la caja de Skinner, o el viandante que veo por la ventana, según el ejemplo de Holt. El estímulo, en tanto que componente de la conducta al que con ella respondo, no es designable ni identificable como mera energía física, porque ésta cambia constantemente. Sólo lo es como el «objeto significativo» al que, permanente a través de esos cambios, respondo. Y lo mismo le acontece a la respuesta. No es un determinado movimiento físico registrable, pues, igualmente, estos movimientos cambian en cada ocasión y sólo la acción significativa del sujeto permanece y es identificable. Todos los movimientos concretos pueden cambiar y, a pesar de ello, permanecer la misma conducta, como cuando saludo a un amigo. Todos los movimientos pueden permanecer y, sin embargo, la conducta cambiar: con los mismos pasos puedo deambular sosegadamente, eludir un encuentro o ir a la Universidad. La calle donde vive la persona que amo puede ser «tu calle», pero, si el amor se extingue, puede dejar de serlo: «Tu calle ya no es tu calle, / que es una calle cualquiera/camino de cualquier parte».

En conclusión, la conducta observable es, desde luego, una cierta conexión de estímulos físicos y movimientos físicos. Pero esta conexión no es comprobable al modo de una función extensa y mecánica. Sólo lo es como *acción significativa*. Significa algo para alguien. Y esa relación significativa de

algo a alguien, de un sujeto a un objeto, es lo que se llama precisamente, al menos en el caso del hombre, que es el único que en estas reflexiones consideramos, *intencionalidad y conciencia*.

Pero la conciencia no se revela como una realidad aparte, como una especie de pantalla en la que se reflejan los objetos. Se manifiesta como «conciencia de la acción». No hay duda de que la conducta del hombre es, al menos en parte, consciente. Si de ninguna manera lo fuera, holgaría todo lo demás, no habría posibilidad de hablar del yo y su cuerpo, ni de la conducta, ni de nada. Mas, 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. Lo físico, asimismo, es una propiedad de la acción *significativa*, en tanto ésta es respuesta orgánicamente elaborada y ejecutada mediante conexiones entre estímulos y movimientos. No se observa, ni creo que es coherentemente comprensible, la acción de una conciencia que conscientemente actúe, como realidad separada, sobre un cuerpo o cerebro, ni de éstos sobre aquélla. Se observa la acción del hombre en el mundo, del «yo con las cosas», de una actividad psicoorgánica, físicamente significativa, sobre otra actividad psicoorgánica. Y ello, en dos direcciones. En una dirección, la decisión de mover el brazo —proceso psicoorgánico que incluye la modificación de ciertos parámetros en los potenciales electroencefalográficos— sobre el movimiento del brazo —proceso psicoorgánico, que incluye el movimiento de ciertas propiedades cinestésicas—. Es lo que los psiconeurólogos llaman hoy el procesamiento *topdown* de la información. En otra dirección, la actividad de los estímulos que llegan a mi retina y el conjunto de procesos, desde los conos y bastones a la zona calcarina y sus interconexiones con el cerebro entero, en tanto intervienen en hacerme presente un objeto del que, al me-

nos en parte, soy consciente —actividad psicoorgánica—, sobre mi percepción significativa del objeto —actividad psicoorgánica intencional y neurológicamente modulada—. Es lo que las neurociencias y la psicología cognitiva llaman hoy procesamientos *bottom-up*.

En la conducta del hombre cabe distinguir, como propone Ortega, la acción y la actividad. La *acción* es lo que hago por algo y para algo, por algún motivo y con algún fin. La *actividad* son los recursos psicoorgánicos que pongo o se ponen en marcha para elaborar y ejecutar la acción. No parece que pueda haber acción sin actividad psicoorgánica, aunque sí puede haber actividad sin clara acción consciente, y aunque, según parece, puede haber «computación» neuromental no consciente, o motivos y fines ocultos a la plena conciencia, como, cada uno a su manera, defienden los psicólogos cognitivos y los psicoanalistas.

Es mi parecer, en conclusión, que los corporicismos y fisicismos mecanicistas que, en diferentes versiones, se derivan de la *res extensa* cartesiana, vienen a determinar en lo mismo: la concepción de la conducta como *acción física significativa*. No muy lejos del *logos énylos* aristotélico.

Hay que añadir inmediatamente que hacia el mismo término parecen caminar los concienicismos e idealismos que parten de la *res cogitans*. En efecto, si se admite la pura conciencia, no hay manera de salir de ella. Todo lo demás se muestra como parte, componente o momento de la conciencia, como su acto o su objeto: *esse est percipi*, según tan sutilmente razonó el obispo Berkeley. Sí, pero, entonces, ¿de dónde le viene a la conciencia el cambio de que la conciencia es consciente? No de la «no conciencia», que no se admite; no, tampoco, de la conciencia pura, que, en cuanto tal, no podría contener nada que no fuera previamente consciente. Es preciso, en fin, derivar genéticamente

esta conciencia empírica que yo soy, de una conciencia trascendental que la constituya en sus relaciones intencionales. como piensa Husserl. Lo indudable es que «pienso lo que pienso», el *cogito-cogitatum*, que puedo desentrañar con evidencia en sus puras relaciones intencionales, prescindiendo, sin afirmarlos ni negarlos, de sus componentes empíricos. Pero es el caso, (como ya vio el propio Husserl, desde las *Ideen Erfahrung und Urteil*, y, como más enérgicamente afirmó Ortega), que, si efectivamente puedo hacer *epokhé*, es decir, si puedo poner entre paréntesis la actividad psicoorgánica empírica, para atenerme al examen de lo que es esencial en mis vivencias intencionales. esa puesta entre paréntesis la hago inevitablemente en un acto vital realmente ejecutado. Y si, de nuevo, pongo entre paréntesis ese acto, lo hago necesariamente por otro acto de ese yo que Husserl termina afirmando que deriva sus «cogitaciones» del mundo de la vida, del *Lebenswelt*, y que Ortega llama *yo ejecutivo*. No hay manera de prescindir de los actos del yo ejecutivo y viviente, como no hay manera de saltar más allá de la propia sombra. Lo incontestable es mi vida, yo viviendo con las cosas en el mundo, yo y mi circunstancia, a la que tengo que salvar, si quiero salvarme yo. Un *yo con las cosas que no es cosa*, que es un *quien*, un *alguien*, que en su trato con la circunstancia se va descubriendo, inventando y haciendo. Una persona que, temporal y corpórea y con las notas que, por ejemplo, sistemáticamente describe Marías en su *Antropología metafísica*, se ve inevitablemente forzada a proyectar y decidir, que puede, en el curso de sus acciones, apropiarse de sí misma o enajenarse, cuya última consistencia no estriba en ser una naturaleza fija, sino una vida biográfica e histórica que, desde el presente trato con su circunstancia, confiere un sentido personal a su pasado y a su futuro.

Creo que así van terminando, al menos de momento, tanto los «cosismos» que parten de la *res extensa*, como los «conciencismos» que, en busca de una primera e irrefragable verdad, lo hacen desde la *res cogitans*. En términos psicológicos: la conducta del hombre se revela como acción física, en algún modo personalmente significativa para él.

Por serlo, por ser personalmente significativa para él, la conducta del hombre tiene que ser, en alguna medida, *metaconducta*. Ciertamente, su conducta es respuesta (y propuesta) a la situación en que está o que prevé o imagina, según lo que esa situación significa para él. Pero lo más característico de la conducta humana es que no se limita a ser respuesta; es *encuentro*, al menos parcial, con esa respuesta. El hombre, al responder, se da cuenta, en alguna medida, de su respuesta, y tiene que darse de ella, como dijo Ortega, cuenta y razón. Así lo van reconociendo los conductistas. Por ejemplo, así lo reconoce Staats: «Like other animals humans can behave, but unlike others can also step back and consider what they have done» (1983, p. 3). De alguna manera, así es, en efecto, aunque mucho habría que añadir respecto a cierto carácter reflexivo de la conducta de algunos animales. Dejemos ese problema, que he tratado en otros lugares (p.e. 1992). Aquí nos limitaremos a examinar el caso del hombre. Y es un hecho que el hombre no sólo responde; puede, y en alguna manera tiene que considerar su respuesta, encontrarse con ella y responder a ella y de ella. En eso consiste la *metaconducta*. No en una acción aparte y mas allá de la conducta, sino en elaborar y ejecutar una conducta sobre su propia conducta. Por ejemplo, el hombre recuerda, se da o puede darse cuenta de que lo hace, se pregunta, entonces, en qué consiste recordar, lo indaga y, a medida que va entendiendo los procesos y mecanismos de su memoria, puede intervenir en ellos,

mejorarlos o empeorarlos. Es lo que los psicólogos llamamos «metamemoria».

Lo mismo acontece con todos los componentes y momentos de la conducta. El hombre va respondiendo a todos ellos, haciéndose cuestión de ellos, indagándolos, interviniendo en ellos y, por eso, en alguna medida, haciéndose responsable de ellos. De todos los componentes y momentos de su conducta: de las *situaciones estimulantes* a que responde, de la *obra* que hace al responder, de la *acción* con que responde, de la *actividad* y *recursos psicoorgánicos* con los que elabora y ejecuta su respuesta, de *sí mismo* respondiendo. De todo puede y va haciéndose cuestión y problema. De nuevo: *quaestio mihi factus sum*.

Y, así, a lo largo de la vida y de la historia, va, por ejemplo, ampliando (o, en todo caso, modificando; a veces, restringiendo y perturbando) el *campo de estimulación* al que puede acceder perceptivamente. Claro que, para empezar, le pasa como al animal: ve porque tiene ojos, y ve como ve porque tiene los ojos que tiene. Sí, pero sólo para empezar. De hecho, se ha encontrado con su acción y con su actividad de ver, ha indagado los procesos psiconeurológicos por los que ve, como ha hecho desde Cajal a Hubel y Wiesel, y ha ido ampliando, mediante la ciencia y la técnica, el campo de lo visualmente perceptible: gafas, telescopios, radio-telescopios, microscopios ópticos y electrónicos, radiografías, ecografías, resonancias magnéticas, tomografías por emisión positrónica, potenciales provocados, radares, contadores Geiger..., o estrechándolo y anulándolo: gases lacrimógenos, gas mostaza...

Lo mismo le acontece con los demás momentos de su conducta. Todos terminan o pueden terminar por ofrecerse al hombre como realidades con que se encuentra, de las que se hace cuestión, que puede indagar, que tiene que interpretar y, en alguna medida, que hace suyas, apropiárselas, integrarlas en

su personalidad, hacerse responsable de ellas (Yela, 1987b). Su propio yo, su cuerpo y conducta, su mente y su cerebro, su conciencia y su soma, el alma, el espíritu y la materia, los tres mundos de Popper y Eccles —el físico, el mental y el cultural— y el último fundamento y sentido de todo ello, se le van volviendo al hombre realidades problemáticas, de algún modo interpretadas y, al parecer, ilimitadamente interpretables. Su conducta, en fin, se va configurando en acción biográfica, sólo definible, en último término, por el sentido personal que el hombre descubre, inventa, interpreta y proyecta. Siempre, por supuesto, dentro de los límites de su circunstancia, de sus recursos psicoorgánicos y de la sociedad y cultura en que vive. Cultura que está formada por sus interpretaciones e incorporada históricamente de mil formas enriquecedoras o empobrecedoras, a veces olvidadas y perdidas, al curso de la humanidad.

El hombre es, en fin, un «alguien», que tiene que decidir e interpretar «quien es y ha sido y va a ser». Siempre dentro de unos límites. Pero esos límites son, a su vez, cuestionables y problemáticos. Por eso, se van convirtiendo en *horizontes*. Los límites acotan un campo de decisión. Transformados en horizontes, señalan un posible más allá. Yo no puedo dejar de caer, si nada me sostiene; estoy sometido a ciertos límites físicos, como la gravedad. Pero puedo, con Newton y Einstein, encontrarme con ella, hacerme de ella problema, indagarla, interpretarla y, finalmente, servirme de ella y, sin transgredirla, utilizarla para volar o subir a la Luna. Las alas le han costado a la evolución biológica millones de años; al hombre, su mutación génica conocida, sólo unos siglos de mitología y unos decenios de técnica.

El hombre se encuentra constreñido, asimismo, por límites biológicos, por ejemplo, por la actividad de su cerebro. Este, al

parecer, como comprobaron George Miller y Herbert Simon, le permite abarcar en su memoria de trabajo no más de 7 ± 2 datos (el mágico número 7 de los *chunks* de Miller). Pero un día se encuentra con ese límite. Comienza a investigar sus procesos y estrategias mnémicas y sus neuronas, sus sinapsis, sus neurotransmisores, sus módulos corticales, los millones de millones de sus circuitos y configuraciones neurales, las leyes de la sintaxis y la semántica de sus símbolos mentales, y esos límites se van convirtiendo en horizontes. Estos sugieren modos de aumentar la «información» que en su memoria de trabajo puede el hombre retener, atender y «procesar». Esta información es, como dije, normalmente y como media, de siete dígitos. Sin embargo, si el hombre configura la información en unidades significativas más amplias, puede retener, atender y procesar muchos más. Puede, por ejemplo, recordar inmediatamente la siguiente serie de números 80012121453149-216161879191419361993, que consta, si no me equivoco, de 35 dígitos, y supone muchos más bits de información. Basta con caer en la cuenta de que corresponden a las fechas de la coronación de Carlomagno, la batalla de las Navas de Tolosa, la conquista de Constantinopla por los turcos, el primer viaje de Colón, la muerte de Cervantes y de Shakespeare, la revolución francesa, la primera guerra mundial, nuestra guerra civil y el año de gracia en que vivimos.

¿Hay mayores límites biológicos que los genéticos? Y, sin embargo, vamos encontrándonos con ellos, indagándolos, conociéndolos y empezando a intervenir en ellos. Sobre la cuestión sabe mucho más que yo mi amigo Santiago Grisolfía, que anda ocupado en el proyecto genoma. Monod, buen conocedor e impulsor de la biología molecular, pensaba en sus reflexiones sobre *Le hasard et la nécessité* que nunca podríamos manipular el genoma. Pocos años después, empezá-

bamos a hacerlo, desde luego, en plantas y animales, también recientemente en nuestras células somáticas, y hoy es uno de los horizontes más plétóricos en promesas y amenazas.

De modo parejo, aunque distinto en cada caso, nos coartan diversos límites *psicológicos, sociales, culturales e históricos*. El *Homo sapiens fossilis* de hace 30.000 años tenía, según parece, los mismos recursos psicoorgánicos que nosotros. Podía, en principio, hacer lo mismo que hoy hacemos. No lo hacía. En realidad, no podía hacerlo. Tenía, tal vez, las mismas potencialidades; digamos, las mismas aptitudes. No disponía de las mismas posibilidades. El repertorio de posibilidades que le ofrecía su sociedad, su cultura y su momento histórico, era muy distinto del actual. No podía elegir entre ser electricista o inspector de Hacienda. Bastante hacía con tallar mejor la piedra o correr detrás (o delante) del mammut. Pero el hombre supo ir convirtiendo esos límites en horizontes y, desde la talla de la piedra, ha llegado, para su bien o infortunio, a la ingeniería atómica y genética.

Encontrarse en su acción con la realidad de los diversos componentes de su conducta, hacerse problema de ellos, apropiárselos y transformar biográficamente los límites en horizontes: he ahí lo que define y caracteriza al hombre. Sea lo que fuere la «naturaleza» que, en común con otros seres de su especie, posea, no se identifica con ella, con «lo que naturalmente es». Se manifiesta, más bien, como persona que, con su circunstancia, su naturaleza incluída, va haciendo una biografía personal. Sin embargo, me parece obvio que, para hacer esa biografía personal, tiene que contar, lo sepa o no, con «lo que es», con la «naturaleza» de que parte y con la que, al inventar su biografía, se encuentra. Lo que nos obliga a formular una última pregunta: «¿qué soy yo?».

¿Qué soy yo?

El hombre se encuentra existiendo y haciéndose sin haberlo decidido. Pero, precisamente por tener que decidir, por tener que responder a su acción y de su respuesta y que hacerse cuestión de sí mismo, se pregunta por su origen y su destino.

Según lo que va descubriendo la ciencia, todo parece indicar que «lo que es» procede de la evolución cósmica, filogenética y ontogenética. Lo expone con abarcadora y meticulosa minuciosidad Laín en el libro citado. No voy a repetirlo. Señalaré algún matiz, que no estoy seguro que añada nada nuevo.

El hombre, como queda dicho, es «persona», no «cosa». No se identifica con su cuerpo, pero, ¿qué entendemos por ese cuerpo con el que no se identifica? Hay dos maneras, al menos, de entender el propio cuerpo que son incompatibles con su identificación con el hombre personal. Una es la que descubre la investigación puramente objetiva o, mejor, puramente objetual. Ya lo dijimos. Ese cuerpo-objeto no es el mío, el que se me hace presente en mis vivencias y se me insinúa en mis acciones significativas. Yo no dirijo personalmente la síntesis de las proteínas de que ese cuerpo consta, ni el metabolismo de los lípidos, ni la dirección y configuración de los impulsos nerviosos. Puedo, es verdad, ir estudiando todo eso y averiguar su funcionamiento, puedo incluso intervenir en ello, pero «soy yo» el que lo hace, el «alguien personal» que se pone a sí mismo y a su cuerpo en cuestión, no ese cuerpo objetualmente estudiado.

La otra manera inaceptable de concebir «mi cuerpo» es considerarlo como mera *res extensa*, formada por una materia tangible e inertemente sometida a movimientos mecánicos.

Pero en la ciencia y la filosofía actuales se va abriendo camino otra concepción de mi

cuerpo que empieza a vislumbrarse como compatible con la realidad biográfica de mi yo personal: Yo como persona corpórea, como una *estructura* que se constituye en el dinamismo del cosmos, nueva, original, irreductible en muchas de sus propiedades sistemáticas a las estructuras anteriores de las que procede, sobre las que se funda, sin las que, persistentes en ella en subtensión dinámica, no existiría, pero de las que trasciende.

Expone y profundiza Laín al máximo, hasta donde puede, las últimas concepciones de Zubiri, al hilo de la física, la cosmología y las psiconeurociencias actuales. Voy a seguirle, sumariamente y, claro es, a mi modo.

En un principio, que todavía no sabemos si es o no temporal, fue una cierta realidad cósmica. Dejemos sin tocar, porque no es ahora nuestro tema, la cuestión más radical: por qué, desde entonces o desde siempre, hay algo en vez de nada. Bien, esa realidad cósmica, inicial o no, con un momento «singular» o sin él, es hoy concebida por los cosmólogos, aunque no unánimemente, como una gran explosión —el *Big-Bang*— que «ha dado de sí» el universo actual. Esta realidad cósmica, sometida en el todo del cosmos (en la medida en que este todo sea un sistema cerrado) a las leyes de la termodinámica clásica y caminando entrópicamente hacia el equilibrio y la muerte térmica, da sin embargo, origen en su seno a estructuras cada vez más complejas y en desequilibrio organizado. Son los sistemas disipativos de entropía (p.e. de Prigogine), que, desde un «algo» transcorpóreo y transenergético, sólo conceptualizable en lenguaje matemático, es capaz de manifestarse, según las condiciones de observación, como partícula o como onda, y de constituirse en partículas elementales, en las estructuras de los demás bosones y fermiones, en átomos, moléculas, macromoléculas, biomacromolé-

culas, materia viva, células y organismos pluricelulares, y, por mutación génica de un homínido —parece ser que un *Australopithecus*— en el primer hombre, a cuyo género y, a partir de algún momento a cuya especie, pertenecemos los que ahora modestamente nos llamamos *Homines sapientes sapientes*.

Por otra parte, cada uno provenimos de una célula germinal, de carácter físicoquímico, que, si bien contiene el genoma específica e individualmente humano, no se manifiesta, ni entonces ni en varias fases ulteriores, como un yo personal, pero de la que, por sucesivos dinamismos ontogenéticos y por la interacción con el mundo físico, interindividual y cultural, se va constituyendo la estructura original, nueva e irreductible que caracteriza al hombre biográfico y corpóreo. Una estructura abierta sentientemente a la realidad, incluida la propia —inteligencia sentiente—; capaz de decidir libremente en el ámbito de sus tendencias, limitaciones y horizontes —voluntad tendente—, y de vivenciar sentimientos personales sobre la realidad propia y ajena, a partir de los afectos que la realidad le provoca —sentimiento afectante—.

Si se admite la realidad cósmica y su carácter principal transcorpóreo y transenergético, sólo conceptualizable de forma matemática, y no como *res extensa*, no se entiende, con mínima certeza racional, la necesidad de invocar en el desarrollo de sus dinamismos, ni siquiera en el caso del hombre, la acción de una entidad o principio acósmico, substancia o forma substancial inmaterial, mente o conciencia separada o separable, que dirija la estructura personal y corpórea o interactúe con ella, ni, más concretamente, con su cerebro. Incluso si se admite la causalidad divina, como razón de que exista algo en lugar de nada, no parece obligado recurrir a esa entidad *praeter necessitatem*. Más bien ese recurso parece

implicar una manera antropomórfica de interpretar la causalidad divina.

Uno de los últimos y más agudos intentos de justificar un dualismo interaccionista de alma y cuerpo es el de Eccles (1992). Buen conocedor de la evolución darwiniana y de la neurología, recurre, muy coherentemente, a la física cuántica, aplicada a los microsucesos neurales que acontecen en las sinapsis, para, sin contravenir las leyes de la termodinámica, postular la acción de unas *psicomas* que determinan y dirigen la ulterior actividad neural. La admisión de tales «psiconas» o «partículas del alma», no parece necesaria, ni racionalmente inteligible, ni mediante el ejercicio de la razón lógica, ni de la razón vital, ni de ninguna *raison du coeur*.

Basta la unidad estructural de la inteligencia sentiente, la voluntad tendente y el sentimiento afectante para conceptualizar racionalmente la estructura del hombre personal y corpóreo, estructura inexistente y vacía sin esa materia concebida no como pura *res extensa*, mecánica y tangible, sino como un «algo» enigmático, intuitivamente inimaginable y sólo matemáticamente inteligible.

El conductismo radical prescindió de la mente o llegó a negarla. La actual psicología la admite y la estudia. La forma clásica de la psicología cognitiva la interpreta como computación sintáctica de símbolos, a modo de una máquina abstracta de Turing, aunque no aclara del todo la intencionalidad semántica de los componentes y cómputos simbólicos. La teoría cognitiva actual (el conexionismo de redes), la concibe como una configuración probabilista de microsucesos y patrones neurales: lo que es *mental* no acontece en un «mundo» o «entidad» distinta del cerebro; lo mental es, según yo interpreto este reciente enfoque psiconeurológico, *la significación subjetual del funcionamiento cerebral*¹.

Estos argumentos me parecen, hoy por hoy, los más aceptables. Apoyan la mejor respuesta teórica a la pregunta «qué soy yo», que encabeza este epígrafe: una estructura cósmica nueva y original, con propiedades, como su metaconducta y su apertura a la realidad, a la verdad y al sentido, irreductibles a las que caracterizan otras estructuras cósmicas de las que procede. En ella puede encontrar fundamento teórico, discutible pero razonable, la innegable realidad de la persona, en que consiste el «quien» biográfico de cada hombre.

Quedan muchas cuestiones sin abordar ni resolver. No era mi propósito afrontarlas todas. No creo que pudiera. No estoy tampoco seguro de que nadie pueda abordarlas y racionalmente resolverlas, aunque supongo que habrá, hoy o mañana, algunos que lleguen más lejos. Sólo quiero añadir, para terminar, que la razón del yo personal y corpóreo no es sólo razón lógica; es también razón vital, biográfica e histórica, y comprende momentos de creencia, esperanza y amor.

Ellos me llevan a una última reflexión. Con profundo respeto para los que disienten, y reconociendo que no les faltan argumentos razonables para pensar de otra manera, yo creo, finalmente, como Laín, que cuando el hombre muere, deja de existir la estructura de «lo que es», y se disgregan los elementos materiales que la subtienden. Sobre la persona como «quien» biográfico, no sé. No parece racionalmente inteligible, aunque tampoco absurdo, que persista sin su corporeidad. Probablemente: *omnis moriar*. Espero, sin embargo, que ese poder primero que da razón de que exista algo en vez de nada hará posible que mi yo personal (y, si es necesario, de alguna manera corpóreo) vuelva a ser para siempre: *omnis resurgam*. Porque si no, nada tiene para mí sentido cabal. Acaso como se preguntaba Antonio Machado, «¿Ha de morir contigo el mundo

tuyo, la vieja vida en orden tuyo y nuevo?/¿los yunques y crisoles de tu alma/trabajan para el polvo y para el viento?». Para el «quien» personal que se hace cuestión del sentido de la realidad, de su vida y de su muerte, la aniquilación total y definitiva de su yo, sería una especie de burla pavorosa e injustamente macabra. Y, si fuera burla, ¿de quién?. Como postulado kantiano de la razón

práctica, como aspiración plausible de la razón vital, o como esperanza creyente, fundada, además, en el intrínseco y patente carácter del yo personal que se vive a si mismo como no identificable con una cosa. no veo más salida al misterio del «quien biográfico y responsable, corpóreo y mortal» que el *quodammodo omnis resurgam*.

Referencias

- Anales de Psicología* (1993) nº 56. Facultad de Psicología. Universidad de Barcelona.
- Eccles, J.C. (1992) *La evolución del cerebro: creación de la conciencia*. Barcelona: Labor.
- Lafn, P. (1991) *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe.
- Rivière, A. (1991) *Objetos con mente*. Madrid: Alianza Editorial.
- Staats, A.W. (1983) *Psychology's crisis of disunity*. New York: Praeger.
- Yela, M. (1963) Conciencia, cuerpo y conducta. *Revista de la Universidad de Madrid*, 11, 7-29.
- Yela, M. (1974) *La estructura de la conducta: Estímulo, situación y conciencia*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Yela, M. (1987a) Toward a unified psychological science: The meaning of behavior. En A.W. Staats y L.P. Mos *Annals of Theoretical Psychology*. vol. 5. 241-274. New York: Plenum Press.
- Yela, M. (1987b) *Reflexiones de un psicólogo sobre el sentido de la conducta humana*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Yela, M. (1992) Conducta animal y metaconducta humana. I Congreso Internacional *El Hombre y los animales de compañía*. Barcelona: Fundación Purina.

NOTA

1. Para el conocimiento de los últimos intentos cognitivistas, puede consultarse el libro de Angel Rivière, *Objetos con mente*, y el diálogo que con él mantenemos algunos psicólogos españoles (*Anuario de Psicología*, 1993).



D. MARIANO YELA GRANIZO