

### CAPÍTULO TERCERO

## *Yo adentro, yo afuera*

~ Muy bien, razonemos cuanto queramos pero... ¿podemos estar realmente *seguros* de algo? Los escépticos de pura cepa vuelven a la carga sin darse por vencidos (después de todo, lo característico del buen escéptico es que nunca se da por vencido... ¡ni mucho menos por convencido!). En el capítulo anterior hemos intentado explicar cómo llegamos a sustentar racionalmente ciertas creencias, pero el escéptico radical —quizá 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 explicarme 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 marcianos someten a un experimento virtual? ¿Y si los extraterrestres 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 *possible* imaginarla y, si fuera cierta, explicaría 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?

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, inacabable, en el que soñamos dormirnos y también a veces despertar (¿acaso no nos ha ocurrido a veces en sueños creer que despertamos y nos reímos de nuestro sueño anterior?), lleno de personas soñadas y paisajes soñados, un sueño en el que somos reyes o mendigos, un sueño extraordinariamente vívido... pero sueño al fin y al cabo, sólo un sueño. No contento con esta suposición alarmante, Descartes propuso otra mucho más siniestra: quizás 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 malvado, 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,

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 estuviéramos soñando, sería igual que no soñar nunca. Además, ¿de 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. Puede que la cuerda parezca amarrada como es debido a algo sólido, 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 resulta 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

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 sólo 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.

- ② → ¿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

objeciones a su planteamiento. ¿Por qué esa «cosa que piensa» y que por tanto existe soy yo, un sujeto personal? ¿No podríamos 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 apunta en su *Tratado de la naturaleza humana*: «Por mi parte, cuando penetro más intimamente 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 está 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

«yo»? — Ilusión. La Hume argumenta: Localización = no es devenir! Aquí no hablamos de «aquel» o «este» o «allí» o «ahora».

«aquí»? ¿O un momento especial, identifiable 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, quizás filosofar consiste en intentar aclarar los embrollados 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 egoista), 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 aguerridos 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 diminúsculo de nuestro sistema cerebral al que en su época aún no se le había descubierto ninguna función fisiológica concreta). Los neurólogos 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 desapacharlo como un mero error del lenguaje? Cada uno estamos 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; aún más, creo que seguiré siendo yo mientras viva y si me preocupa la muerte es precisamente porque significará el final de mi 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 completamente amnésico, incapaz de recordar nada de mi vida pasada, ni siquiera lo que me ocurrió ayer, probablemente seguiré pensando —con algunas dudas, quizás?— 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 considerándose «el mismo» a través del tiempo, como le pasa a usted y como me pasa a mí. «El mismo» quiere decir que, aunque evidentemente cambiamos de un año a otro, de un día para otro, algo sigue permaneciendo 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 sigamos diciendo que es la misma que era, aunque transformada? 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, también será el mismo; pero si le he cambiado la hoja y el mango, ¿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 transformaciones me ocurran, aunque el mal de Alzheimer destruya mis recuerdos 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: tropieza con contenidos 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,<sup>10</sup> es decir, clasificar esa desagradable sensación, 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 relaciona con todo lo que recuerdo, deseo o temo, o sea con mi vida en su conjunto. Lo que siento o percibo en este momento preciso no vaga desligado de toda referencia al complejo formado por mis otros recuerdos y expectativas sino que inmediatamente se aloja más o menos estructuradamente entre ellas. En eso me parece que consiste el que yo pueda llamar mías a mis sensaciones y percepciones: en la especial adhesión que tengo por ellas y también en la necesidad de tomarlas 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 mí!» De un modo u otro, no sólo lo notaré sino que deberé tomarlo en cuenta. Y ese tomarlo en cuenta no es en la mayoría de los casos una mera reacción refleja sino más bien una reflexión por la que me apropio de lo que me ocurre y lo conecto con el resto de mis experiencias. En una palabra, no sólo tengo 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 «notar» —es quizás el más común, también en la filosofía— pero aquí quiero decir hacer explícitas las conexiones de una experiencia con otras anteriores.

LA SE... CLENE  
REFLEXIONAR... SI EL MUNDO  
ESTA EN LA CABEZA O EN EL MUNDO

YO ← → exteriorizar el yo establece el  
= función de identidad "yo" para

80 LAS PREGUNTAS DE LA VIDA

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 constatando y calmando el ardor de su ira, es quizás el comienzo de toda nuestra psicología, la primera muestra culturalmente testimoniada de autoconciencia, 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, quizás con abuso, llamándolo «alma», aunque ese alma bien puede tener muchos más 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

#### YO ADENTRO, YO AFUERA

81

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 sospecharemos malas intenciones, sólo curiosidad) viene a nuestro mundo y empieza a estudiarnos a usted o a mí. Tiene delante un ser vivo, quizás 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. A 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 comunicarse 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

otras posesiones, porque mi pelo, mis uñas, mis dientes, mi saliva, mi orina, mi apéndice, etc., son partes de mi cuerpo muy más pero sólo 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 mi yo.

Si la estudiada por el extraterrestre fuese una mujer embarazada el problema se complicaría aún más porque no es fácil zanjar 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 aforismos 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 desecharlo 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 órficos —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 vivo! De modo que la muerte definitiva del cuerpo, que deja volar libremente el alma (la palabra griega para alma, *psique*, 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 *Fedón*, cuando al notar que el efecto de la cicuta le llegaba ya al corazón dijo a sus discípulos: «Debemos un gallo a Esculapio.» Había costumbre de ofrecer algún animal como sacrificio de gratitud a Esculapio, dios de la medicina, al curarse de cualquier enfermedad: ¿le pareció quizás a Sócrates que el veneno asesino estaba a punto de librarle de esa enfermedad del alma que consiste 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-

bló de la glándula pineal, pero la mayoría de la gente no sabe dónde está ese cachivache. Cuando decimos «yo» solemos señalarlos en el pecho, más o menos a la altura del corazón. Si reflexionamos un poco más, quizás 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 esparce 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 llamársele *reducciónismo*. Algunos reduccionistas estarían 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 *tympani* 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 extáticamente: ¡Bach!»<sup>11</sup> 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

11. *Contrapunto*, de A. Huxley, Planeta, Barcelona.

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 reírse 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 reír ni pensar 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 bulto y ocupan sitio en la realidad, hasta el último de mis átomos figuraría en la lista, junto al Amazonas, los grandes tiburones 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 *funcionamiento*, valorando si todos mis órganos marchan como es debido (tal como miramos el piloto luminoso de un electrodoméstico 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 cometí 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 *mío* a un cuerpo sin alma?— quizás 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,  
«Más 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 respaldo

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 llamarme así frente a un «tú» en una lengua que permite después al «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-

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» existe 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 «mío» 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? ¿Cómo 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 mi exclusivo uso personal, sin referencia a otras mentes semejantes a la mía?*

— L. Wittgenstein  
(1889-1954).  
+ Auto de sí mismo.  
+ Epílogo a su *Siglo XXI*.