

## «PSYCHÉ». EL RETORNO DE UN CONCEPTO EXILIADO

Lo que deseo proponer en las páginas que siguen es, fundamentalmente, una pura y simple sugerencia: la antropología teológica ha de volver a abrir el viejo *dossier* del alma. Sorprende lo poco (y lo malo) que la teología manualística preconiliar decía sobre la cuestión. Naturalmente hablaba de ella muchas veces, pero con un discurso tediosamente reiterativo (todo el mundo decía lo mismo, esto es, poco), absolutamente exento de originalidad (sobre el concepto ha gravitado de forma crónica la hipoteca helenista) y curiosamente vacío e irrelevante; raras veces se contemplaba el alma en su contexto antropológico global, por lo que cuanto de ella se afirmaba no acababa de saberse de quién o de qué se afirmaba. Tras el concilio, se ha desembocado en una especie de ocultación vergonzante del problema; hecha abstracción de los trabajos de índole positiva, que se ocupan de él en la Escritura, la patrística o la teología medieval, el silenciamiento del concepto *alma* por parte de los teólogos sistemáticos sólo se ha visto interrumpido en los últimos años esporádicamente (Tresmontant, Thielicke, Ratzinger y, entre nosotros, Benzo) <sup>1</sup>. Estas voces aisladas no han logrado hacer de él un objeto de debate generalizado; el abordaje sesgado del mismo (por ejemplo, en el contexto de las disputas sobre el estado intermedio o el alma *separada*) no contribuye a mejorar las cosas.

El ostracismo que padece la temática del alma es tanto más paradójico cuanto que los teólogos de nuestros días sí escriben (y por cierto con ostensible entusiasmo, síntoma acaso de una mala conciencia)

1 C. Tresmontant, *Le problème de l'âme* (Paris 1971); H. Thielicke, *Mensch sein, Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie* (München 1976); J. Ratzinger, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (Regensburg 1977); M. Benzo, 'Para una teología de la relación entre conciencia y corporalidad', en Varios, *Antropología y teología* (Madrid 1978); Id., *Hombre profano, hombre sagrado* (Madrid 1978) 193 ss.

sobre el cuerpo<sup>2</sup>. Ahora bien, que pueda teorizarse coherentemente acerca de la condición corpórea del hombre sin pasar por el concepto *alma* es, desde una perspectiva teológica, cosa harto discutible, como se verá más tarde.

Obviamente, la situación dista de ser confortable para los teólogos. A una antropología cristiana que era, en realidad, una psicología pseudoteológica<sup>3</sup>, sucede ahora otra que, si no alcanza a configurarse aún como somatología, penaliza la noción de alma con el exilio forzado o, a lo sumo, con su confinamiento en áreas suburbanas y estratos conservadores de la geografía teológica.

Y sin embargo la literatura científico-filosófica alcanza hoy su grado de ebullición justamente en los alrededores o en el núcleo de nuestro tema; testimonios tan poco sospechosos como los de Feigl y Bunge (materialistas ambos) avalan esta constatación<sup>4</sup>. Tres círculos de cuestiones demandan el imprevisto retorno del concepto exiliado: 1) el debate sobre los humanismos, que se extiende desde el existencialismo hasta el neomarxismo inconformista, pasando por la antropología estructuralista y su variante, el marxismo althusseriano; 2) la hipotética viabilidad de un paradigma biologista de lo humano, sostenida o rechazada por biólogos, etólogos y fisiólogos como Lorenz, Portmann, Monod, Dobzhansky, Thorpe, etc.; 3) las indagaciones en torno a la relación mente-cerebro, que no hacen sino reformular el viejo problema alma-cuerpo, y que movilizan a filósofos de la ciencia como Popper, Armstrong y los ya citados Feigl y Bunge, y a neurólogos como Penfield, Sperry y Eccles. Sólo los teólogos, en suma, pa-

2 J. B. Metz, *Leib*, LThK VI (2ª ed.), 902-5; Id., 'Corporalidad', en *Conceptos fundamentales de Teología*, I (Madrid 1966) 317-26; Varios, *Geist und Leib in der menschlichen Existenz* (München 1961); K. Rahner-A. Goerres, *Der Leib und das Heil* (Mainz 1967); E. Schillebeeckx, 'El hombre y su mundo corporal', en *El mundo y la Iglesia* (Salamanca 1969) 365-410. A partir de 1970, la bibliografía se engrosa considerablemente.

3 Cf. J. F. Sagüés, *Sacrae Theologiae Summa II*, 3 ed. (Matriti 1955) 697-763.

4 H. Feigl, *The «Mental» and the «Physical»*, 2 ed. (Minneapolis 1967) lamenta que «tough-minded scientists tend to relegate the mind-body problem to the imbo of speculative metaphysics» (3), cuando en realidad, lejos de tratarse de «a pseudoproblem engendered by logical or terminological confusions» (29), es el que está hoy «again in the forefront of highly active and intelligent philosophical discussions» (136). Cf. Id. 'Mind-Body. Not a Pseudoproblem', en S. Hook (ed.), *Dimensions of Mind* (New York 1960); M. Bunge, *Epistemología* (Barcelona 1980) declara por su parte que la pregunta «¿qué es el alma?» es «la más embarazosa de las preguntas», y que quienes la evaden «diciendo que no es una pregunta científica, ya que el alma no es observable», olvidan que «la ciencia teórica contemporánea se ocupa predominantemente de inobservables» (136).

recen no haberse apercibido de cuál es el asunto que está hoy sobre el tapete, en lo que a la problemática antropológica se refiere.

Por ello, la intención del presente estudio es denunciar este silencio teológico (incongruente a todas luces con el clima reinante a extra-muros de la teología), vindicar (seguramente sin éxito) la oportunidad de revisar a fondo la entera cuestión, tal y como se plantea ahora en las ciencias no teológicas, y proponer en fin unas cuantas reflexiones conclusivas.

### 1.—LA DIALECTICA SUJETO-OBJETO: HUMANISMO Y ANTIHUMANISMO TEORICO

Uno de los méritos innegables del existencialismo radica en haber actuado como detonante de la reacción en cadena que, sobre los conceptos sujeto-objeto, humanismo-antihumanismo, conmovió en los últimos treinta años a una franja significativa del pensamiento antropológico centroeuropeo. Qué es la existencia concreta del hombre concreto, qué es la subjetividad, en qué consiste la temporalidad y la mundanidad específicamente humanas, el porqué de la angustia, el sentido de la muerte y, sobre todo, el significado de la vida; he ahí el paquete de cuestiones que realmente le interesan al hombre y que los existencialistas depositaron sobre la mesa de trabajo de los filósofos. El horizonte ante el que se alza el existencialismo es un cielo vacío (Dios había muerto a mano de los tres «maestros de la sospecha»), una tierra reducida a escombros por las convulsiones bélicas, una sociedad desgarrada por antagonismos políticos y económicos insanables y, en fin, una humanidad en el atolladero, que se pregunta si la historia no será una broma siniestra o una aventura insensata.

La propuesta existencialista consistirá en optar por el sujeto humano singular. La oposición sujeto-objeto, hombre-cosa, y la consiguiente confesión de fe humanista son el denominador común de los diversos existencialismos<sup>5</sup>. Pero la subjetividad aquí afirmada adolece de subjetivismo; se ha desacreditado además la esencia en favor de la existencia. La suma de estos dos factores tenía que arrojar como saldo un balance no previsto ni deseado, mas inevitable en buena

<sup>5</sup> J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (Paris 1946); M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* (Bern 1954).

lógica: el de la inconsistencia del sujeto. Como todo producto revaluado artificialmente por la inflación, el yo existencialista estaba fatalmente condenado a una drástica depreciación. El ciclo inflación-deflación se cumplirá en este caso con la mecánica inexorabilidad de la ley de la oferta y la demanda <sup>6</sup>.

El brazo ejecutor de esta ley de hierro será la antropología estructural <sup>7</sup>, que toma como premisa el axioma neopositivista: sólo hay un tipo de *saber* y un tipo de *verdad*; el saber y la verdad de la ciencia propiamente dicha, que es la ciencia experimental. «La invencible impresión de vaguedad, de inexactitud, de imprecisión que dejan casi todas las ciencias humanas» impide considerarlas como tales; en realidad «no son ciencias en modo alguno» <sup>8</sup>. Y ello vale, también y sobre todo, de la historia, la primera de ellas y «como la madre de todas» <sup>9</sup>.

Lo que se sienta con estas aseveraciones es discutible pero aparentemente inocente: una simple tesis de epistemología. El poder corrosivo de la misma se pone de manifiesto cuando al reduccionismo epistemológico (sólo hay un tipo de saber, de verdad o de ciencia) sucede un reduccionismo ontológico: sólo hay un tipo de realidad, la que constituye el material de las «ciencias de la naturaleza». Hay realidad *objetiva*. La dialéctica sujeto-objeto no existe, como no existe la dialéctica historia-naturaleza. Es preciso subsumir la cultura en la natura, la antropología en la biología y ésta en la fisicoquímica <sup>10</sup>. Si no hay, ni puede haber, ciencias humanas es porque no hay hombre.

<sup>6</sup> Para cuanto antecede, vid. J. L. Ruiz de la Peña, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual* (Burgos 1971) 71-116.

<sup>7</sup> La etiqueta sirve de título a una conocida obra de C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris 1958) (trad. cast., *Antropología estructural*, Buenos Aires 1977, 7ª ed.); cf. Id., *Anthropologie structurale II* (Paris 1973). Con todo, más indicativos de lo que tal designación implica son dos libros de M. Foucault, *Les mots et les choses* (Paris 1966) (que citaré por la traducción catalana, *Las palabras y las cosas*, México 1968) y *L'archéologie du savoir* (Paris 1969).

<sup>8</sup> Foucault, *Las palabras...*, 344 s.; 355. Lévi-Strauss (*Antropología...*, 29) salva de este veredicto inmisericorde a la lingüística, «la única (de las ciencias humanas) que puede reivindicar el nombre de ciencia».

<sup>9</sup> Foucault, *Las palabras...*, 356 ss.; cf. Lévi-Strauss, *Antropología...*, 20 ss.; Id., *La pensée sauvage* (Paris 1962) 315 (es el historiador quien construye la historia «por abstracción»; los supuestos acontecimientos históricos no son sino la traducción de «evoluciones inconscientes» que «se resuelven en fenómenos cerebrales, hormonales y nerviosos, cuyas referencias son de orden físico o químico»).

<sup>10</sup> «El fin primordial de las ciencias humanas no es constituir al hombre sino disolverlo, ...reintegrar la cultura en la naturaleza y, finalmente, la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas» (Lévi-Strauss, *La pensée...*, 357).

Si no hay, ni puede haber, historia es porque no hay sujeto de la historia.

Los textos donde se contienen estas afirmaciones y su justificación especulativa (la idea de hombre ha surgido con el cambio *episteme* acontecido a caballo de los siglos XVIII y XIX) han sido citados demasiadas veces para que haga falta recordarlos de nuevo. Basten como botón de muestra los siguientes:

«No me preguntéis quién soy, ni me pidáis que permanezca el mismo; eso es una moral de *estado civil*, que rige nuestros papeles de identidad»<sup>11</sup>; «una cuestión que, sin duda, parece aberrante... Esta cuestión consistiría en preguntarse verdaderamente si el hombre existe... Estamos tan cegados por la reciente evidencia del hombre que ya ni siquiera guardamos el recuerdo del tiempo, poco lejano sin embargo, en que existían el mundo, su orden y los seres humanos, pero no el hombre»<sup>12</sup>. La inteligencia, la conciencia, la mente, no son sino «choses parmi choses»; tal es «sa nature»<sup>13</sup>. Por ello, «a todos los que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos los que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos los que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos los que... no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica»<sup>14</sup>. «En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni más constante que se haya planteado el saber humano... El hombre es una invención reciente... cuya fecha muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin»<sup>15</sup>.

A la negación programática del sujeto humano sigue lógicamente la recusación de todo humanismo. Los «nuevos humanismos» son «quimeras», plausibles únicamente para aquellos que duermen todavía «el sueño antropológico»<sup>16</sup>. La versión estructuralista del marxismo ofrecida por Althusser, tras iterar monótonamente las consabidas tesis de la inexistencia de la historia, de la negación del sujeto, del carácter reciente de la idea *hombre*, etc., concluye declarando que la condición

11 Foucault, *L'archéologie...*, 28.

12 Id., *Las palabras...*, 313.

13 Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit* (Paris 1964) 18.

14 Foucault, *Las palabras...*, 333.

15 *Ibid.*, 375.

16 *Ibid.*, 331.

de posibilidad de un marxismo auténtico es «el antihumanismo teórico»<sup>17</sup>. El péndulo se ha desplazado, pues, del humanismo existencialista al antihumanismo estructuralista.

Pero la moda del estructuralismo resultó aún más efímera que la del existencialismo; duró apenas el decenio de los sesenta<sup>18</sup>. Entretanto el pensamiento existencialista había estimulado a un puñado de teóricos marxistas, que encontraban planteadas en él cuestiones para las que el marxismo clásico había sido ciego y mudo. Estos pensadores no están dispuestos a dar por bueno el subjetivismo individualista de un Heidegger o del Sartre de la primera época. Pero discrepan con indignación tanto de la relectura antihumanista que Althusser hace del marxismo como del antihumanismo práctico del estalinismo. El péndulo se pone, pues, en movimiento de nuevo, derivando ahora hacia un humanismo marxista ansioso por recuperar la idea de sujeto y por conferir a éste el primado ontológico y axiológico de lo real<sup>19</sup>.

En esta línea el caso límite es E. Bloch. Sumamente elocuente al respecto resulta el hecho de que, cuando el autor de *Das Prinzip Hoffnung* quiere diseñar el estatuto definitivo de lo humano, confecciona no una antropología, sino una cristología<sup>20</sup>. Pero antes de llegar aquí Bloch ha pasado por la recusación del positivismo, con su ontología del *Noch-Nicht*<sup>21</sup> (la realidad es algo más que lo puramente dado; es, sobre todo, lo aún-no-dado), y por la restauración de la dialéctica sujeto-objeto<sup>22</sup> (una cosa es la materia en proceso y otra el agente del proceso). Supuesto todo lo cual<sup>23</sup>, supuesto también que el agente

17 Varios, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, 2 ed. (México 1971) 18; *Réponse à John Lewis* (Paris 1973) *passim* (como es sabido, Althusser ha mitigado posteriormente su postura); cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica* (Salamanca 1978) 30 ss.

18 A. Pieretti, *Lo strutturalismo* (Roma 1977) 20 s. No faltan, sin embargo, ensayistas españoles que siguen operando con los tópicos estructuralistas como si estuviesen aún vigentes; cf. C. Diaz, *El puesto del hombre en la filosofía contemporánea* (Madrid 1981) 5-30.

19 He tratado con detenimiento este tema en *Muerte y marxismo...*; el hombre es «sujeto de la historia», su «punto central» y su «valor límite (Gardavsky); «valor irrepensible», «el bien supremo» (Schaff); «fin en sí mismo», «algo absoluto», «valor intangible» (Kolakowski); etc., etc.

20 E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches* (Frankfurt a.M. 1968) 169-243; cf. J. L. Ruiz de la Peña, 'Ernst Bloch: un modelo de cristología antiteísta', *Rev. Cat. Intern. Communio* (julio-agosto 1979) 66-77.

21 'Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins', en E. Bloch, *Auswahl aus seinen Schriften* (Frankfurt a.M. 1967) 46 ss.

22 *Subjekt-Objekt* (Berlin 1951).

23 Para una exposición más detallada, con precisas referencias a los textos de Bloch, vid. *Muerte y marxismo...*, 37-74.

del proceso es en proceso él mismo. el pensador judeo-alemán detecta en el Jesús del Nuevo Testamento y de los concilios cristológicos el arquetipo de la realidad-hombre, el destino revelado del *homo absconditus*, a saber, su consustancialidad con Dios. Cuando el evangelio de Juan reconoce en Jesús al Hijo del Hombre que, *en cuanto tal*, es idéntico y uno con el Padre, cuando Nicea rechaza para él la simple *homoiousia*, tributándole en cambio la *homoousia* respecto a Dios, están sancionando para todo hombre la prerrogativa más revolucionaria que jamás osó soñar ninguna ideología: el cumplimiento de la promesa de la serpiente genesiaca («*eritis sicut dii*»). «En la enigmática expresión *Hijo del hombre* y en sus implicaciones, todos los buenos tesoros que habían sido malgastados en un hipostasiado Padre celeste vienen devueltos al *humanum*»<sup>24</sup>. A instancias de la *homoousia* cristológica, Dios ha devenido finalmente hombre. Lo que significa: el hombre ha suplantado definitivamente a Dios: él es, en verdad, el único y real Ser Supremo<sup>25</sup>. El *Deus absconditus*, privado ya de su «gloria tintineante», es válido ahora sólo en cuanto cifra profética del *homo absconditus*<sup>26</sup>.

Hasta aquí, el rastro zigzagueante de la dialéctica sujeto-objeto, humanismo-antihumanismo, tal y como ha quedado impreso en el pensamiento antropológico de los tres últimos decenios. El espectador de tan bruscos movimientos pendulares no puede menos de preguntarse, a la vista de los mismos, si no son —y continuarán siendo— modas transitorias mientras no se sondee en profundidad el problema de la constitución ontológica del hombre. El humanismo existencialista fue presa fácil del antihumanismo estructuralista porque el sujeto por el que apostaba se reveló ontológicamente no fundado. Un sujeto sin esencia es una magnitud desfondada y, a la postre, insostenible. Tanto Heidegger como Sartre pugnaban en sus respectivas ontologías por deslindar nitidamente las dos esferas de la realidad: el *Dasein* y el *Seiendes*, el *être-pour-soi* y el *être-en-soi*, el sujeto y el objeto. Ahora bien, si el sujeto es irfundado (*Sein zum Tode, passion inutile*), entonces sus contornos se diluyen y acaban por borrarse. El ámbito del sujeto queda succionado en el del objeto; sólo cabe ya proclamar la muerte del hombre y la supervivencia de la naturaleza *objetiva* como *única* realidad.

24 *Atheismus...*, 218.

25 *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt a.M. 1959) 1487; cf. *ibid.*, 1485, 1497, 1500.

26 *Atheismus...*, 17, 79; *Das Prinzip...*, 1522.

Por lo demás, en la noción neomarxista de sujeto se aloja una ambigüedad ya presente en la tesis marxiana, según la cual la esencia del hombre es «el conjunto de las relaciones sociales». El sujeto humano concreto ¿es simple resultante de sus relaciones sociales o las relaciones brotan de (y advienen a) un núcleo previamente subsistente? ¿Puede el hombre hacerse disponible (relacionarse) si no dispone de sí? ¿Por qué el ser humano es cualitativamente diverso y superior a cualquier otro ser, hasta el punto de endosársele el apelativo de «ser supremo»? La ausencia de respuesta a estas preguntas en el marxismo clásico hizo inevitable la variante Althusser; pero ninguna de ellas es respondida tampoco por el marxismo heterodoxo <sup>27</sup>, lo que significa que la lectura althusseriana de la antropología marxista en clave antihumanista no ha sido aún convincentemente refutada. Y que, para que esto ocurra, los marxistas humanistas tendrían que elaborar una teoría de la subjetividad *ontológicamente fundada*.

## 2.—LA DIALECTICA HOMBRE-ANIMAL: BIOLOGIA ANTROPOLOGICA Y REDUCCIONISMO BIOLOGISTA

En 1970 J. Monod daba a luz un libro que sería de obligada lectura en la primera mitad de la pasada década <sup>28</sup>. La filiación neopositivista del autor nos devuelve a paisajes ya conocidos en nuestra excursión por el estructuralismo, con el «principio de objetividad» y la rotunda repulsa de todo antropocentrismo.

«La Naturaleza es *objetiva* y no *proyectiva*»; he ahí, según Monod, «el postulado base del método científico», su «piedra angular» <sup>29</sup>. Con él se estipula «la negativa *sistemática* de considerar capaz de conducir a un conocimiento verdadero toda interpretación de los fenómenos dada en términos de causas finales, es decir, de proyecto» <sup>30</sup>. Al finalismo de las interpretaciones vitalistas o animistas, Monod opone, como única «ley general» de la biosfera, el azar. Un azar «esencial», no meramente «operacional». Las estructuras vivas son azarosas, imprevisibles, fruto de la coincidencia arbitraria de episo-

<sup>27</sup> *Muerte y marxismo...*, 176-83, donde examino expresamente esta cuestión.

<sup>28</sup> *Le hasard et la nécessité* (Paris 1970); cito la versión castellana, *El azar y la necesidad*, 3 ed. (Barcelona 1971).

<sup>29</sup> *El azar...*, 15, 31.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 31.

dios biológicos mutuamente independientes<sup>31</sup>. Es cierto, con todo, que si el ser vivo es un resultado absolutamente aleatorio, sin embargo y a posteriori, una vez logrado, tiende a replicarse sin error, mecánica y fielmente; éste es el factor *necesidad* implicado en una de las propiedades de la vida, la «invariancia reproductiva»<sup>32</sup>. No obstante, dada la extrema complejidad del código genético, tal necesidad ha de dejar abierta la posibilidad de un error en su transmisión y, consiguientemente, el hecho de la evolución biológica. Pero aquí nos topamos de nuevo con la «ley esencial» del azar: «sólo el azar está en el origen de toda novedad»; el puro y el ciego *aleas* es la raíz del prodigioso edificio evolutivo. «Esta noción central de la biología moderna —la del carácter azaroso de la mutación genética— no es ya hoy en día una hipótesis, entre otras posibles o al menos concebibles. Es *la sola* concebible, como única compatible con los hechos de observación y experiencia»<sup>33</sup>.

La noción de azar líquida, por vía de ejecución sumarisima, los finalismos vitalista y animista; con ella se disipa además «la ilusión antropocentrista»<sup>34</sup> (expresión que nos recuerda otra de Foucault, «el sueño antropológico», ya recogida). El hombre, lejos de ser la meta predestinada del inmenso proceso cósmico, el majestuoso punto de llegada de la trayectoria evolutiva, debe su origen, como cualquier otro ser vivo, al azar, y su supervivencia a la necesidad —a la invariancia reproductiva—. No es, pues, ningún caso especial, estación-término de un itinerario previsto o perseguido. También él, como la ameba, es producto del azar. Hay que hablar, por tanto, de un *continuum* biológico, en cuyo interior se dan los mismos componentes base, la misma ley generacional (el azar), la misma propiedad funcional (la invariancia): «se sabe hoy en día que, desde la Bacteria al Hombre, la maquinaria química es esencialmente la misma, tanto por sus estructuras como por su funcionamiento». De ahí que «la biología sea para el hombre la más significativa de todas las ciencias»<sup>35</sup>.

En suma, lo que ha dado en llamarse «la naturaleza humana» es

31 *Ibid.*, 109-27.

32 *Ibid.*, 23 ss.: ésa es la única dosis de finalidad («teleonomía») que Monod está dispuesto a reconocer en la biofera, y que le autoriza a afirmar que «la célula es una máquina» (124). Bunge (*Epistemología*, 118) cree que, admitiendo la teleonomía, Monod acaba incurriendo en la concepción finalista (teleológica) que pretendía superar.

33 *El azar...*, 126.

34 *Ibid.*, 51.

35 *Ibid.*, 116, 9.

algo describible en «términos no metafísicos»<sup>36</sup>; puede hacerse una descripción objetiva del fenómeno humano en términos bioquímicos. El programa estructuralista (reimplantar al hombre en la biosfera, diluir lo humano en el conjunto de sus condiciones físico-químicas y reconducir las ciencias humanas a las ciencias naturales) recibía un valioso refrendo, con la obra de Monod.

Con mayor explicitud aún que Monod, y en más ostensible continuidad con el estructuralismo, un antropólogo francés, E. Morin, prolonga el camino emprendido por su ilustre compatriota. Con *El paradigma perdido*<sup>37</sup>, Morin se propone rebasar «la teoría dominante sobre el hombre», según la cual habría una «oposición entre las nociones de hombre y de animal, de cultura y de naturaleza», y destruir «el mito humanista» que sostiene que «el hombre es sujeto en un mundo de objetos»<sup>38</sup>.

La abolición de la diástasis hombre-animal se impone, a juicio de Morin, por un doble motivo. En primer lugar, «la revelación etológica» ha mostrado convincentemente la cercanía del animal al hombre, los estudios de primatología (o ciencia de los primates) se han evidenciado «mortales para el paradigma cerrado del antropologismo», al descubrir que las propiedades atribuidas otrora en exclusiva al ser humano se encuentran en el presunto escalón inferior de la pirámide biológica. «Ni la comunicación, ni el símbolo, ni el rito son exclusivos del hombre»<sup>39</sup>.

Por otra parte, si la primatología aproximaba el antropoide al hombre, la prehistoria «ha ido aproximando el hombre al antropoide», desvelándonos el carácter *gradual* del proceso de hominización, más aún, dando con el célebre *missing link* que anuda sólidamente los polos animalidad-hominidad. El hallazgo del *Man 1470* hace saltar, en opinión de Morin, «el cerrojo que separaba al primate del hombre»; el supuesto vacío entre ambos se colma ahora con un «animal humano», suerte de nudo gordiano que asegura la soldadura epistemológica entre naturaleza-cultura, entre animal-hombre»<sup>40</sup>.

La ecuación hombre-animal cuenta también con el patrocinio del

<sup>36</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>37</sup> La obra apareció en 1973; cito la edición castellana, *El paradigma perdido: el paraíso olvidado* (Barcelona 1974).

<sup>38</sup> *El paradigma...*, 9, 18, 21.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 31 ss.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 56-59.

español F. Cordón<sup>41</sup>. La naturaleza humana no es más que un caso particular, aunque culminante, de la naturaleza animal: «el hombre es un animal más»<sup>42</sup>. En cuanto a la gradualidad del proceso evolutivo, Cordón se expresa así: «los homínidos llegaron a ser hombres actuando como hombres, antes de serlo, cuando eran aún animales genuinos». O, con otras palabras: «un animal no pudo devenir hombre sino realizando acciones de hombre»<sup>43</sup>. El hombre, en suma, «es un animal genuino... El organismo humano posee la misma naturaleza física que el organismo animal» y la más noble empresa humana, «la conquista de la libertad, ...no es sino la ocupación básica de todo ser vivo de alimentarse elevada a un rango superior»<sup>44</sup>.

Consumada la homologación hombre-animal, antropología-biología, lo que se plantea de inmediato es la homologación biología-física. El proyecto es tentador; caso de tener fortuna, el resultado sería una realidad homogeneizada, ya no más parcelada en estratos superpuestos. A él se ha consagrado últimamente Morin<sup>45</sup>. A su juicio, en el concepto de *ser-máquina* es posible articular lo físico, lo biológico y lo antropológico: la vida es «una organización super y meta-maquinal ...pero no meta-física». El mundo de los ordenadores, máquinas artificiales capaces de realizar operaciones inteligentes (memoria, computación, percepción, aprendizaje, solución de problemas, toma de decisiones), demuestra sobradamente que se puede transitar de lo físico a lo psíquico sin solución de continuidad; ¡incluso sin pasar por lo biológico! Por primera vez, en la historia, y gracias a la cibernética, los dos universos y tradicionalmente antagónicos, Espíritu y Materia, Sujeto y Objeto, se interperetran e identifican al mostrarse dotados de propiedades convertibles. Los hombres —concluye triunfalmente Morin— podemos decir al fin «somos máquinas», no ya en el sentido del viejo materialismo reduccionista, sino en un sentido nuevo e integrador: somos hijos de «la gran familia Mecano»<sup>46</sup>.

No compete a la teología terciar en la vertiente científica de las

41 Vid. una síntesis de su posición en *La naturaleza del hombre a la luz de su origen biológico* (Barcelona 1931).

42 *Ibid.*, 11, 17.

43 *Ibid.*, 59, 74; decida el lector sobre la congruencia lógica de estos asertos (glosa de la expresión moriniana: «animal humano»).

44 *Ibid.*, 129-30, 155.

45 *El método. La naturaleza de la naturaleza* (Madrid 1981). La idea de un universo regido exclusivamente por leyes físicas es el sueño del materialismo fiscalista, con el que volveremos a encontrarnos en la sección siguiente de este trabajo.

46 *El método...*, 318-23.

posiciones que se acaban de recensionar. Lo que sí pueden hacer los teólogos es levantar acta del carácter no vinculante de las mismas *desde el punto de vista científico*, habida cuenta de que son objeto de vigorosas repulsas dentro de su propio ámbito jurisdiccional.

Comencemos por lo que Monod llama «el principio de objetividad». Ante todo, cabe demandarse: tal principio ¿es realmente objetivo? ¿Es adecuado para dar razón cabal del hecho-hombre? Lo será en la medida en que el hombre sea efectivamente *sólo* objeto. Con otras palabras, el principio implica una precomprensión del hombre como simple objeto de ciencia; que pueda ser además sujeto de conciencia, es algo que a priori no se contempla. Al afirmarse sin ninguna restricción que «la Naturaleza es *objetiva*», «no *proyectiva*», se está descartando de antemano que en ella quepan realidades *subjetivas*; se está incluyendo al hombre en la nómina de los objetos.

La consecuencia inmediata del principio de objetividad es la sustitución de la finalidad por la casualidad; en la biosfera el azar sustituye a la teleología. Ahora bien, al margen de que —como apuntaba Bunge— resulte incoherente rechazar *toda* teleología y admitir la teleonomía, no es cierto que los biólogos sean hoy *unánimemente* antifinalistas. No lo es Dobzhansky, autoridad señera en problemas de genética y evolución<sup>47</sup>. No lo es tampoco Thorpe, quien manifiesta explícitamente su disconformidad con Monod en este punto<sup>48</sup>. Por su parte, Popper ha ideado un modelo explicativo de la mutación biológica en clave de «tendencia o finalidad» que, hasta el presente, no ha sido refutado por ningún biólogo<sup>49</sup>. Parece, pues, a todas luces excesivo sostener, como hace Monod, que la del azar sea «una noción central de la biología moderna», «la única compatible con los hechos de observación y de experiencia».

En verdad, lo que los hechos avalan es, a lo sumo, que la posibilidad *matemática* del fenómeno-vida es ínfima, prácticamente igual a cero. Pero justamente esta constatación de orden matemático desencadena la pregunta de orden metafísico: si el acontecimiento era

47 T. Dobzhansky, *Mankind Evolving* (New Haven 1962) sostiene que el enigma evolutivo es comprensible únicamente si se asume la hipótesis de un «diseño» en el origen y en el curso del entero proceso. Cf. F. J. Ayala-T. Dobzhansky, *Studies in the Philosophy of Biology* (London-New York 1974).

48 W. H. Thorpe, *Naturaleza animal y naturaleza humana* (Madrid 1980) 73 s., 372 ss.

49 K. Popper, 'La evolución y el árbol del conocimiento', en Id., *Conocimiento objetivo* (Madrid 1974) 236-59.

extremamente improbable, „por qué se produjo? Rechazando esta pregunta como contaminada de finalismo, Monod no sólo afirma el azar (tesis empírica), sino que lo afirma como última y única palabra (tesis metafísica). Lo que, en resumidas cuentas, exhibe Monod es el clásico *tic* de la *forma mentis* positivista, que hace metafísica subrepticamente, y bien a su pesar por el simple hecho de prohibir hacerla.

Pero vayamos a lo que nos interesa más directamente: la continuidad animal-hombre. El teólogo se pregunta si tal continuidad es hoy pacíficamente admitida por los biólogos, etólogos y estudiosos de la evolución. La respuesta es decididamente negativa.

«El hombre exhibe cualidades emergentes que trascienden con mucho a las del animal superior», por lo que es lícito hablar de «una auténtica sima» entre lo animal y lo humano<sup>50</sup>. Más concretamente, la conjetura de un ser con características a la vez animales y humanas le parece a Gehlen «fantástica»<sup>51</sup>. De ahí que postule consiguientemente una «hipótesis complementaria» en la teoría evolutiva en lo que atañe al proceso de humanización<sup>52</sup>. A su vez, Thorpe declara que «nos queda un tremendo vacío... entre los antropoides y el hombre. Y no tenemos ninguna idea clara respecto a cómo se vadeó este vacío. El hombre es único... y quizá nunca lleguemos a saber cómo llegó a serlo»<sup>53</sup>.

En la misma idea de la singularidad filo y onto-genética de lo humano abunda Portmann<sup>54</sup> para quien hoy se impone atender «más a las diferencias que a las semejanzas» entre animal y hombre. De esta forma se puede captar «el aspecto especial que asume la evolución en la esfera humana»; tan especial, a su juicio, que debería distinguirse «cuidadosamente» entre «dos modos diferentes de evolución, la orgánica y la humana»<sup>55</sup>. En cualquier caso, Portmann rechaza explícitamente que el hombre sea el último estadio de la evo-

50 Thorpe, 263, 269.

51 A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* (Salamanca 1980) 100; esta obra, ya clásica en la antropología filosófica empírica (cf. Gehlen, *Ensayos de antropología filosófica*, Santiago de Chile 1973), ha conocido continuas reediciones desde su aparición, a las que el autor incorpora los nuevos datos y discusiones.

52 Gehlen, *El hombre...*, 142 ss.

53 Thorpe, 301.

54 A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, 2 ed. (Basel 1951); Id., *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, 5 ed. (Hamburg 1962). El propio Portmann ha ofrecido una excelente síntesis de su pensamiento en 'Science of Man', *Philosophy Today* (1963) 83-100.

55 Portmann, 'Science...', 85, 92.

lución de los póngidos; no admite, pues, la famosa tesis de «la bajada del árbol» (tan querida de Morin y Cordón) como factor desencadenante de la hominización, y sostiene en cambio que póngidos y homínidos han tenido que bifurcarse a partir de un tronco común <sup>56</sup>.

De otro lado, que la etología haya descubierto en los animales propiedades y comportamientos tenidos alguna vez por exclusivamente humanos, hasta el punto de que no haya ningún rasgo en el hombre que no se dé también en el animal, es simplemente falso: cualidades como la capacidad de comunicación, la reflexividad y la creatividad estética se encuentran en los animales y en el hombre a niveles esencialmente diversos, según un etólogo tan respetado como Thorpe; en cuanto a otras cualidades (autoconciencia, libertad, capacidad de acuñar conceptos abstractos y valores éticos que se reputen absolutos), «el hombre es único» <sup>57</sup>. Como indica sagazmente Gehlen, cuando se coteja lo animal con lo humano no basta con señalar lo que los animales *pueden* hacer; tanto o más decisivo es estipular lo que *no pueden* hacer. Los límites operacionales del animal no derivan únicamente del nivel de su «inteligencia», sino de su estructura motriz, su equipo sensorial, la totalidad de su patrimonio sensomotor. Es decir: los límites del animal «están fijados constitucional y cualitativamente»; meros incrementos graduales no transmutarán nunca la inteligencia animal en humana <sup>58</sup>.

A decir verdad, la resistencia casi intuitiva a identificar en lo esencial al animal y al hombre acaba por patentizarse incluso en Monod y Morin. *El azar y la necesidad* concluye con una reflexión sobre la ética, la capacidad humana de opciones libres y la patética foraneidad del hombre en un universo que, en el fondo, le es ajeno y extraño. Cosas todas que nadie soñaría con predicar del animal. En páginas anteriores Monod había concebido al ser humano una doble singularidad: la del lenguaje simbólico, «acontecimiento único en la biosfera», y la del sistema nervioso central, auténtico enigma perpetuamente impenetrable. Dada esta doble singularidad, el biólogo francés admite que «el dualismo conserva su verdad operacional», y que «sería sumamente vano» esperar que un día se disipe definitivamente la ilusoria noción de espíritu <sup>59</sup>.

56 *Ibid.*, 96 ss.

57 *Naturaleza animal...*, 88 s., 140 s., 221, 301 ss., 352 ss., 359 s.

58 Gehlen, *El hombre...*, 173 s.; cf. Portmann, 'Science...', 96.

59 *El azar...*, 142, 168, 160, 171 ss., 186.

La tercera parte de *El paradigma perdido* confirma, *malgré* Morin, la improbabilidad de su tesis de un *continuum* animal-hombre, naturaleza-cultura. Se habla allí de la conciencia del yo, de la reapertura de la brecha sujeto-objeto, presuntamente soldada por «el eslabón perdido» (el *Man 1470*), del arte como desbordamiento de la técnica, desde su nativa finalidad utilitaria, «materialista», hacia el nivel de «lo noológico» o «espiritual». Morin confiesa, en fin, que el ser humano escapa a todo ensayo de definición; ningún discurso teórico sabe, hoy por hoy, descifrar este enigma, con el que sólo podrá ajustar cuentas adecuadamente una «scienza nuova»<sup>60</sup>.

Parece, pues, fundada la aserción de Gehlen: la ecuación animal-hombre produce descrédito al pensamiento biológico», pues «en el hombre nos encontramos con un proyecto absolutamente único de la naturaleza», que exige ser estudiado desde una óptica igualmente única: la biología antropológica, «la antropobiología»<sup>61</sup>.

El problema de la reducción de la bioquímica a la física, defendida por Morin en *El método*, será tocado en la sección siguiente de este estudio. Me limito ahora a subrayar la dudosa originalidad del rótulo «la gran familia Mecano»<sup>62</sup>, la negativa de Thorpe a homogeneizar lo físico y lo biológico<sup>63</sup>, la concepción emergentista (antirreduccionista) de Bunge<sup>64</sup> y la postura ambigua de Monod, quien reconociendo a la evolución un poder creativo, deja sin embargo en suspenso la pregunta sobre las diferencias (¿cuantitativas o cualitativas?) entre el cerebro y la calculadora<sup>65</sup>. En verdad, la esperanza albergada por Turing de llegar a producir con robots cualquier tipo de conducta o actividad humana, sería la consagración empírica de la antropología estructural (no hay dialéctica sujeto-objeto; sólo hay realidad objetiva). Pero quizá tampoco haría falta fabricar robots; se llegaría al mismo resultado si se pudiese demostrar que el cerebro es un robot. Mas sin ir por el momento tan lejos; puede explicarse exhaustivamente

60 *El paradigma...*, 113 ss., 172, 244 s.

61 *El hombre...*, 15-17. Recuérdese que Portmann hablaba de «dos formas de evolución», la «orgánica» y la «humana», lo que equivale a la propuesta de Gehlen en pro de dos formas de biología, la animal y la humana.

62 Su antecedente próximo es A. M. Turing, 'Computing Machinery and Intelligence', *Mind* (1950) 433-60 (criticado por D. Mackay, *Brains, Machines and Persons*, London 1980); Descartes y La Mettrie son los más ilustres antecedentes remotos.

63 *Naturaleza animal...*, 16 s., 21-45, 340 ss.

64 *Epistemología*, 112-28.

65 *El azar...*, 162.

lo humano apelando sólo a ese órgano maravillosamente complejo que es el cerebro?

### 3.—LA DIALECTICA MENTE-CEREBRO; ENTRE EL MONISMO Y EL DUALISMO

¿Se identifica la mente (lo que tradicionalmente se ha llamado «alma») con el cerebro, estructura orgánica reducible a su vez a mecanismo físico? Al final de este apretado sumario de las antropologías recientes, asoma a la superficie lo que late en el subsuelo de las dos secciones anteriores: el problema del alma, el alma como problema. Aquí terminan confluyendo, efectivamente, y sustanciándose en uno u otro sentido las plurales dialécticas hasta ahora consignadas: sujeto-objeto, humanismo-antihumanismo, hombre-animal, biología antropológica-reduccionismo biologista. El hombre será sujeto, valor absoluto —como sostienen los humanismos—, irreducible a lo animal, dotado de un específico estatuto biológico, si y en tanto hay en él un *algo* inalienablemente propio, a lo que denominamos (el nombre es lo de menos) mente, alma o espíritu<sup>66</sup>. Si, por el contrario, nada de esto existe, entonces el hombre será objeto entre objetos, valor relativo y contingencia pura, animal hipercomplejo (donde *animal* es sustantivo e *hipercomplejo* es adjetivo) y, por ende, un caso más de las infinitas —e ingeniosas— variaciones que la biología compone sobre el mismo tema (el sistema bioquímico base). O, por añadidura, ni siquiera eso, sino una estructura *física* más, «miembro —Morin *dixit*— de la gran familia Mecano».

En esta última dirección se mueve hoy el monismo materialista-fisicalista, a través de dos fases: a) la mente es el cerebro; b) el cerebro, y en general toda realidad biológica, es en último análisis un mecanismo físico. Es de justicia, empero, advertir que a) y b) no se proponen con el mismo grado de probabilidad, y que a) sería sostenible aunque no se admitiera —o se demostrase falso— b). Examinemos, pues, ante todo a): *la mente es (idéntica a) el cerebro*.

La ecuación mente=cerebro es la pieza clave de la teoría de «la

<sup>66</sup> Sobre la índole de ese *algo* volveré en la última sección; por ahora bastará estipular que ha de trascender lo puramente biológico y, a fortiori, lo puramente físico. Más breve y concretamente: ese *algo* no se identifica sin más con el cerebro.

identidad» (Feigl), también llamada del «estado central») (Armstrong) <sup>67</sup>. Se trata de una tesis obtenida por decantación de otros monismos materialistas más frágiles o menos sofisticados. Sus patrocinadores polemizan, en efecto, con el monismo neutral de B. Russell, el epifenomenalismo de Th. Huxley y el conductismo (incluida su forma más depurada, o conductismo lógico) que dominó indiscutiblemente el campo de la psicología durante medio siglo <sup>68</sup>. A todas estas explicaciones la teoría de la identidad opone, ante todo, el carácter *real* de los estados mentales: los deseos, los proyectos, la deliberación, los afectos, el dolor, etc., etc., son factores causales de la conducta humana y, por consiguiente, poseen una realidad propia (anterior a y distinta de la misma conducta), discernibles de otras realidades físicas <sup>69</sup>. Más aún, no basta con hablar de *estados mentales*: es preciso además sostener la realidad de la *mente*. La mente, señala Armstrong contra los behaviorismos al uso, «no es la conducta, es la *causa* de la conducta», su «principio interior», los estados mentales existen porque ella existe, a ella pertenecen y ella los sustenta y unifica <sup>70</sup>. Lo mismo piensa Feigl, para quien la centralización, coordinación, organización e integración de los datos de experiencia exige la existencia real de un yo («the *self*», «the *ego*»), «la unidad de la conciencia» <sup>71</sup>.

Confirmada la realidad de la mente y de los estados mentales, se procede a continuación a identificar aquélla con el cerebro. La mente, en efecto, no tiene por qué explicarse a partir de una realidad no orgánica, no somática, no material, *si algún órgano de la estructura biológica humana basta para justificar cabalmente los procesos mentales, las conductas, las propiedades y las virtualidades del ser humano*; sostener lo contrario sería contravenir «el principio de economía» (*the rule of parsimony*) irrenunciable para todo discurso cien-

67 Feigl, *The «Mental»...*; D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind* (London 1968). Las diferencias entre ambos autores son irrelevantes; en todo caso mi exposición se ciñe a lo que los dos tienen de común. Por lo que toca a los antecedentes de la teoría, Feigl remite a M. Schlick (1925) y Armstrong a U. T. Place (1956) y J. J. C. Smart (1963). Habría que añadir a estos nombres el del primer Carnap (1933), con su célebre propuesta de reducir el lenguaje de la psicología al de la física.

68 Contra el monismo neutral: Feigl, 59, 82-86; Armstrong, 5, 37-48. Contra el epifenomenalismo: Feigl, 21 s., 107; Armstrong, 9, 37 ss. Contra el conductismo: Feigl, 3-6, 23-29; Armstrong, 54-72, 85-88, 132-37.

69 Feigl, 21-23, 30-33, 107; Armstrong, 16-22, 56 s., 82-92, 337.

70 Armstrong, 82, 85, 337.

71 Feigl, 93; cf. *ibid.*, 21-23, 107.

tífico, que exige no multiplicar sin necesidad las razones causales de un fenómeno<sup>72</sup>. La tesis dualista fue plausible mientras no se supo de un mecanismo orgánico suficientemente refinado como para dilucidar la formidable complejidad del hombre; había entonces que imaginar algo no físico y no biológico<sup>73</sup>. Con todo, sus dificultades eran ostensibles: las posiciones dualistas nunca pudieron explicar verosimilmente ni la unidad y la interacción mente-cuerpo, ni el origen de la entidad espiritual responsable de la realidad de la mente, ni su presunta supervivencia al margen de la situación de encarnación. Añádase a esto que nadie ha sabido decir «algo positivo» acerca de tan misteriosa sustancia espiritual, salvo que no es material; tal sustancia «parece algo inventado para resolver los problemas de los dualistas»<sup>74</sup>.

Si, pues, cabe atribuir al fantástico órgano que es el cerebro humano toda la extensa gama de propiedades, atributos, modos de conducta y estados mentales propios del hombre, no será lícito postular otra causa de los mismos, sino el propio cerebro. El problema acaba por reducirse a una cuestión meramente empírica: ¿está la neurología moderna en grado de responsabilizar al cerebro de todo aquello de lo que es capaz el ser humano? Sí, piensan Feigl y Armstrong. Los procesos teleológicos de la mente, el carácter mnemónico e intencional de la percepción, la cognición, el deseo, la volición..., son todos fenómenos a los que «la psicofisiología actual puede asignar... una base neurofisiológica». En rigor, no sería descabellado imaginar un «auto-cerebroscopio» en cuya pantalla se reflejasen *todas* las corrientes nerviosas cerebrales y, consiguientemente, se tuviese constancia empírica de *todos* nuestros estados, procesos y eventos mentales<sup>75</sup>. «Con el avance gradual en el conocimiento de las operaciones del cerebro y del sistema nervioso, los fisiólogos se muestran cada vez peor dispuestos a pensar que haya una brecha entre la mente y el cerebro», de suerte que «hay una creciente evidencia» de que cualquier operación humana responde únicamente a «las leyes físicas, químicas y biológicas que gobiernan el resto de la materia orgánica»<sup>76</sup>.

Efectuada la reducción de la mente al cerebro, de lo psicológico

72 Feigl, 19.

73 Armstrong, 121.

74 Armstrong, 23 ss.; Feigl, 23 ss.

75 Feigl, 15, 85.

76 Armstrong, 32 s., 47.

a lo fisiológico, resta todavía la posibilidad de reducir lo fisiológico a lo físico. Con palabras de Feigl: «los términos teoréticos de la biología y la psicología, ¿son explícitamente definibles sobre la base de los conceptos teoréticos de la física?... Los conceptos de la psicología introspectiva ¿son definibles sobre la base de los términos teoréticos de la física?». Aunque la cuestión, en el presente estado de la investigación científica, «permanece aún indecisa», «mi pronóstico personal —declara Feigl—, por supuesto intrépido y arriesgado, es que el futuro progreso científico la decidirá afirmativamente». La teoría de la identidad defiende, pues, que «las leyes básicas del universo son exclusivamente físicas» <sup>77</sup>.

De la misma opinión es Armstrong. «Parece crecientemente verosímil que la biología sea completamente reducible a la química, la que a su vez es completamente reducible a la física». O lo que es lo mismo: «parece crecientemente verosímil que todo evento químico y biológico sea explicable en principio como una aplicación particular de las leyes de la física que rigen los fenómenos no químicos y no biológicos». Lo que equivale a decir que «el entero mundo explicado por la ciencia no contiene sino cosas físicas que operan conforme a las leyes de la física». De donde Armstrong concluye: «¿qué es el hombre? ...¿No es sino un cuerpo material? ¿Podemos dar completa cuenta del hombre en términos puramente físicos?». He aquí la respuesta: «la mente no es sino el cerebro. Si el progreso científico sostiene este punto de vista, parece que el hombre no es sino un objeto material y no tiene sino propiedades físicas». Más escuetamente: «el hombre es uno con la naturaleza» <sup>78</sup>.

Supuesta la doble ecuación apenas reseñada (mente=cerebro; cerebro=mecanismo físico), se impone incoerciblemente, con una lógica que brillaba por su ausencia en la obra de Morin, el cotejo hombre-ordenador. Según Feigl, «si por pensar se entiende la función que se pone en marcha con unas premisas de entrada y que culmina en unas conclusiones de salida», y «si por sentir se entiende lo que los behavioristas entienden, entonces es concebible a la postre que haya estructuras mecánicas artificiales... que se comportan completamente

<sup>77</sup> Feigl, 58, 107.

<sup>78</sup> Armstrong, 49 s., 1 s., 366. Recuérdese que esta última reducción (biología=física) no es necesaria para sostener la primera (mente=cerebro); si «el progreso científico» al que apelan Feigl y Armstrong la revelase infundada (y hay materialistas emergentistas, como Bunge, que no la admiten), no por ello se demostraría falsa la tesis central de la teoría (la identidad mente-cerebro).

como si tuvieran pensamientos y sentimientos». No obstante, precisa Feigl, «en lo tocante a la vida mental de los robots..., no puedo creer que sean capaces de desplegar todas (o casi todas) las características del comportamiento humano, a no ser que estuviesen hechos de las proteínas que constituyen el sistema nervioso; en ese caso ya no presentarían problema»<sup>79</sup>.

Por su parte, Armstrong se pregunta en qué difiere la conducta de una máquina autorregulada de la conducta humana guiada por un propósito. A su juicio, ambas difieren «simplemente en la complejidad colosalmente mayor» de esta última. De forma que «no es preciso estipular una distinción *tajante*» entre ambas conductas, porque una y otra no requieren sino mecanismos y estímulos ambientales de orden físico. De hecho —agrega Armstrong—, la cibernética construye hoy máquinas que no sólo igualan sino que duplican «un espectro creciente de logros humanos»<sup>80</sup>.

Pero no todo son ventajas en la teoría de la identidad. Con una probidad intelectual admirable, sus patrocinadores no ocultan los puntos débiles de la misma, localizables en los siguientes datos fenomenológicos que la neurología no puede, hoy por hoy, solventar: la naturaleza de la memoria<sup>81</sup>; el surgimiento con el hombre de la dimensión ética<sup>82</sup>; su creatividad intelectual y estética<sup>83</sup>; el problema de ciertos fenómenos parapsicológicos de cuya realidad no parece poder dudarse razonablemente<sup>84</sup>. En cualquier caso, estamos lejos del arrogante dogmatismo de los cientifismos clásicos; se espera que la neurología y la física del futuro lleguen a un completo esclarecimiento de las zonas de sombra aún presentes en la teoría de la iden-

79 Feigl, 56,84; la dificultad para proceder a la identificación hombre-máquina no es, pues, de principio, sino que atañe al proceso de fabricación del robot (?).

80 Armstrong, 252 s., 357.

81 Feigl, 112 s.; las explicaciones materialistas sobre la memoria son «at present quite dubious».

82 Se piden excusas por no abordar en la teoría la cuestión de «los conceptos éticos» (Armstrong 186) o de los aspectos morales de la voluntad libre» (Feigl, 15).

83 Armstrong, 3, 57, concede que ninguna máquina de las fabricadas hasta ahora ostenta este rasgo de la doble creatividad intelectual y artística. Pero no desespera de que aparezca un día «a machine that will exhibit ingenuity».

84 Armstrong, 381 ss., admite como probaba la existencia de la telepatía, la precognición y la clarividencia, hechos todos que no se explican «within the framework of physics as we know it»; la teoría de la identidad tiene «el deber intelectual» de «considerar cuidadosamente» estos fenómenos, justamente porque la ponen en crisis. Feigl, 115, más escéptico, se limita a observar que, si tales fenómenos son reales, «then there arises the extremely difficult problem of how to account for these facts by means of a scientific theory».

tividad y en su postulado del reduccionismo fisicalista. De no ser así, la teoría habría de abandonarse, puesto que su validez pende, en definitiva, de una convalidación empírica que sólo las ciencias experimentales pueden conferirle<sup>85</sup>. Con otras palabras, la teoría de la identidad termina configurándose como lo que Popper llama, con maliciosa ironía, «el materialismo prometedor»; la teoría hoy no es demostrable, pero probablemente lo será mañana<sup>86</sup>.

«La teoría hoy no es demostrable», se acaba de decir. Formulado con mayor cautela y siguiendo la pauta ya utilizada en apartados anteriores: la tesis de Feigl y Armstrong (hasta el momento, la tematización más depurada del monismo materialista) no es compartida unánimemente ni por los filósofos de la ciencia, ni —lo que es muy sintomático— por los neurólogos hoy más relevantes, a los que, sin embargo, apelaban a menudo (según hemos visto) para confirmar sus opiniones. Seguramente la más severa y rotunda refutación de la teoría de la identidad es la emprendida últimamente por K. Popper y J. C. Eccles en un espléndido libro<sup>87</sup>. Resumamos sus contenidos.

Popper, a cuyo cargo están los aspectos filosóficos del problema, comienza señalando cómo una concepción fisicalista del hecho humano desemboca fatalmente en una trágica deshumanización, de consecuencias devastadoras y ya fácilmente detectables; por ello estima urgente indagar en la validez de los materialismos reduccionistas, oponerles una alternativa críticamente fundada y devolver, en fin, al hombre el rasgo diferencial que lo destaca del resto de la realidad: la mente autoconsciente<sup>88</sup>.

Según Popper el materialismo fisicalista (la teoría que pretende explicar *toda* la realidad en clave de leyes físicas) es especulativamente insostenible. El mundo físico no está cerrado sobre sí, no es

85 Feigl, 115 s.; la tesis propuesta «depends upon empirical, scientific assumptions. Only the future development of psychophysiology will decide whether these assumptions are tenable». Armstrong, 361: «it is conceivable that it should prove impossible to explain some human activities —presumably the *higher* activities— either in terms of emergent laws of working of the central nervous system or by recasting our physics. In that case Central-state Materialism would be false».

86 Las apelaciones a una ciencia futura que caucione la hipótesis presente son constantes en Feigl (58, 81, 83, 89-91, 98, 102, 112-13, 115-16) y significativas en Armstrong (357-58, 380-81, 364).

87 K. Popper-J. C. Eccles, *El yo y su cerebro* (Barcelona 1980). La edición original apareció en 1977.

88 *Ibid.*, IX, 3 ss. De notar que Popper y Eccles usarán en el libro el término «mente» (*mind*) y no el de «alma», dadas las «fuertes connotaciones religiosas» de este vocablo (XI, 113 s., 164 s.), en las que los autores no quieren entrar.

autosuficiente ni único; hay que ir a una interpretación de la realidad menos simplista y excluyente, más sofisticada y comprensiva. A tal fin ha elaborado nuestro autor su conocida *teoría de los tres mundos*. Como premisa de la teoría, conviene recordar qué entiende Popper por «realidad». Las cosas (los cuerpos materiales) son innegablemente reales. Pero no sólo ellas: cualquier físico acepta hoy como reales las fuerzas, los campos de fuerza, las entidades resultantes de la desintegración del átomo, etc., *puesto que producen efectos empíricamente verificables*. Serán, pues, *reales* todas aquellas entidades que «puedan actuar causalmente o interactuar con cosas materiales reales ordinarias», y ello aunque su *realidad* sea más abstracta (incluso meramente conjetural o hipotética) que la de las cosas ordinarias<sup>89</sup>.

Dada esta definición de *lo real*, hay un primer ámbito de realidad que se impone obviamente al observador: «las entidades del mundo físico —procesos, fuerzas, campos de fuerza— interactúan entre sí y, por tanto, con los cuerpos materiales. Así, conjeturamos que son reales»<sup>90</sup>. Eso sería lo que Popper denomina «el Mundo 1»; la interpretación fisicalista de la realidad opina, o bien que éste es el *único* mundo realmente existente, o bien —caso de que se den otros— que es un mundo completo en sí mismo, autoclausurado y autosuficiente, y que cualquier otra eventual realidad, o no interactúa con ésta en absoluto, o su actuación es irrelevante para ella.

Frente al fisicalismo Popper propondrá como reales, además del Mundo 1, o universo de las entidades físicas, el mundo de los estados mentales (estados de conciencia, disposiciones psicológicas, experiencias subjetivas, estados inconscientes), o Mundo 2, y el mundo de los productos de la mente humana, o Mundo 3. A éste pertenecen «las historias, los mitos explicativos, las herramientas, las teorías científicas, los problemas científicos, las instituciones sociales y las obras de arte». De esta enumeración resulta ya que ciertos objetos del Mundo 3 pertenecen también al Mundo 1; un libro, una escultura, un cuadro, son creaciones de la mente (Mundo 3), pero a la vez son también objetos físicos, cuerpos materiales (Mundo 1). En todo caso los objetos del Mundo 3 (pertenezcan o no también al Mundo 1) son *reales* en el sentido antes explicado: independientemente de su

<sup>89</sup> *Ibid.*, 11. Sobre la teoría de los tres mundos, cf. Popper, *Conocimiento objetivo* (Madrid 1978) 77 ss.

<sup>90</sup> *El yo...*, 41.

materialización o «incorporación», actúan o pueden actuar sobre el Mundo 1. El ejemplo más claro acaso sea el de una teoría científica: su aplicación «puede transformar la paz del mundo y, por consiguiente, el Mundo 1». Piénsese en lo que ha significado la teoría de la física atómica para Hiroshima; ya no puede negarse que son justamente los productos de la mente (objetos del Mundo 3) los factores más eficaces de una transmutación revolucionaria de la realidad física. Tanto más cuanto que una teoría puede imponer por sí sola, sin ninguna mediación material fisico-corpórea, nuevos modos de comportamiento en (o sobre) los objetos del Mundo 1. Lo que significa, en fin, que hay objetos *reales* que son «incorporales»<sup>91</sup>.

Vayamos ahora a la cuestión de la realidad del Mundo 2 (la mente, o la conciencia, y sus contenidos y experiencias subjetivos). Popper formula así su tesis de la existencia *real* del Mundo 2: «además de los objetos y estados físicos, conjeturo que hay *estados mentales* y que dichos estados son reales, ya que interactúan con nuestros cuerpos». Tal tesis plantea de inmediato el problema mente-cerebro (o cuerpo), «el problema psicofísico»<sup>92</sup>. En rigor, cuanto se ha dicho sobre la realidad del Mundo 3 avanzaba ya una presunción favorable a la realidad del Mundo 2. En efecto, la interacción Mundo 3-Mundo 1 sólo es posible a través de la mediación de procesos mentales (entidades del Mundo 2). Luego la existencia real de «objetos tercermundanos» anticipa el carácter real del Mundo 2. No obstante, Popper abordará el asunto independientemente de esta previa y fundada sospecha.

Tras una detenida historia de la cuestión, desde la filosofía griega a nuestros días, nuestro autor rechaza, una por una, las diversas formas de monismo materialista, hasta llegar a la teoría de la identidad que, a su juicio, es muy superior a todas las demás. Sin embargo, y debido a su fiscalismo cerrado, esta teoría se refuta a sí misma al pretender, por un lado, basarse en razonamientos lógicos y al negar, por otro, realidad a las leyes de la lógica, esto es, al Mundo 3. Veamos por qué. Para el fiscalista, tales leyes existen sólo como estados o disposiciones *cerebrales* (como objetos del Mundo 1). Ahora bien, el que se pueda impugnar la validez de un razonamiento o se pueda descubrir el error de cálculo de una computadora significa que, al margen de los procesos cerebrales movilizados en el razonamiento

91 *Ibid.*, 44, 47 ss.

92 *Ibid.*, 41 ss.

o de los mecanismos físicos que efectuaron el cálculo errado de la computadora, hay una entidad abstracta (las leyes de la lógica) que opera denunciando el error, que es, pues, práctica y eficaz, que no está encarnada (que no pertenece al Mundo 1), pero que ejerce efectos causales sobre el Mundo 1 (acusando, por ejemplo, la disfunción de la computadora). Estas normas lógicas no son entidades o propiedades físicas pero *repercuten en objetos físicos*; son, por tanto, *reales*.

Precisamente por eso, concluye Popper, el materialismo fisicalista cerrado no podrá nunca formular una teoría *materialista* de la lógica. Dicho de otro modo: si el materialista apoya su tesis en argumentos racionales (¡lógicos!), se volverá contra sí mismo, se suicidará especulativamente, puesto que ha de sostener que las normas lógicas, «desde la perspectiva materialista, aparecen como una ilusión». En suma: «puede que el materialismo sea verdadero, pero resulta incompatible con el racionalismo»<sup>93</sup>, al vetarse a sí mismo una demostración lógica.

En el fondo, agrega Popper, el defecto radical, insanable, de la teoría de la identidad es su obstinación en negar el principio darwiniano del salto cualitativo entre lo físico y lo mental. La homologación mente-cerebro ignora el hecho de la evolución; es simplemente postulada; no es, ni puede ser, científicamente probada; no ajusta cuentas con el meollo de la entera cuestión, a saber, con el problema de «si las actividades mentales del cerebro no son más que una parte de sus actividades físicas»<sup>94</sup>. El evolucionismo darwiniano, en efecto, —del que Popper se declara entusiasta partidario— implica la emergencia de *novedad* e impone la existencia de realidades *cualitativamente* diversas, interactuantes y, a la vez, irreductibles entre sí. El evolucionismo conduce, en una palabra, «más allá del fisicalismo», por lo que «una doctrina que sólo se puede sostener recurriendo a elaboradas evasiones [del evolucionismo] no es mucho mejor que un camelo» (sic)<sup>95</sup>.

Como alternativa a la tesis criticada, nuestro autor patrocina el «dualismo interaccionista» en los términos enunciados más arriba: además del Mundo 1 (la realidad física), existen los Mundos 2 y 3 (la realidad subjetiva que llamamos *mente*, y sus productos, incorporados o incorporales); esos tres mundos interactúan recíprocamente, están

<sup>93</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 109; cf. 223-25.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 112.

conectados por una tupida red de relaciones causales de carácter bidireccional (el Mundo 1 actúa efectivamente sobre los Mundos 2 y 3; éstos actúan efectivamente sobre el Mundo 1) <sup>96</sup>.

¿Cuál será entonces la naturaleza de la mente? Popper no cree en las «explicaciones esencialistas»; prefiere las «explicaciones conjeturales» <sup>97</sup>. Pero admite «algo que se podría denominar la naturaleza del yo quasi-esencial... Nos experimentamos a nosotros mismos como una *esencia*». En todo caso, la mente, o el yo autoconsciente, trasciende ciertamente lo corpóreo-biológico; todo el universo de sentimientos, opciones, acciones tendentes a objetivos no utilitarios, creaciones estéticas, cogitaciones abstractas, etc., es inexplicable para un discurso fisicalista o biólogo. «Sea cual sea la explicación [de tales fenómenos], ...ésta no puede ser física» <sup>98</sup>.

Mientras Popper analizaba la vertiente filosófica del problema mente-cerebro, Eccles (personalidad insigne de la neurología actual) afronta el mismo desde la fisiología y anatomía cerebrales. A ello le mueve la persuasión de que las explicaciones fisicalistas (y más concretamente la teoría de la identidad) operan con «una información burda y anticuada» del cerebro <sup>99</sup>. Tras declararse totalmente de acuerdo con las propuestas popperianas de los tres mundos y del dualismo interaccionista, expone los argumentos *neuroológicos* en favor de la existencia de una mente autoconsciente, no identificable con el cerebro aunque interactuante con él.

En primer lugar está el carácter unitario de las experiencias del yo consciente. Los órganos sensoriales (vista, oído, tacto, principalmente) emiten señales al sistema nervioso central. Tales señales constituyen de hecho un mosaico de miríadas de elementos puntuales. En el caso de la visión, la fragmentación indescriptible de la imagen

<sup>96</sup> *Ibid.*, 54 ss.

<sup>97</sup> Cf. A. Pérez de Laborda, 'Con Popper en busca de la verdad', *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (1982) (en prensa).

<sup>98</sup> *Ibid.*, 112 ss., 119, nota 2, 182-84. A partir de aquí, las descripciones que Popper nos suministra acerca de la relación mente-cuerpo propenden infelizmente hacia una concepción dinámica —no ontológica—, con una indisimulada coloración platonizante: «el modelo de un conductor en un coche o... del espíritu en la máquina, es muy grosero, aunque pueda tomarse como modelo de la interacción entre... el Mundo 1 y el Mundo 2» (547); «pienso que el yo, en cierto sentido, toca el cerebro del mismo modo que un pianista toca el piano o que un conductor acciona los mandos de un coche» (557). La idea, en fin, socrática y platónica de la mente como piloto de la nave (el cuerpo) es «un símil que considero excelente y adecuado en muchos sentidos» (119).

<sup>99</sup> *Ibid.*, 253.

retiniana es recompuesta «de un modo totalmente misterioso» en la percepción consciente. Nadie ha sido capaz de explicar «cómo se arma de nuevo, después de que haya sido despiezado en la retina», un cuadro o un paisaje que, obviamente, percibimos como un todo. En el cerebro «no encontramos células que respondan a algo así como, digamos, todo un rostro». Lo mismo vale de la percepción auditiva o táctil; también en ellas se da, de un lado, la multiplicidad de fragmentos infinitesimales y, de otro, la unidad enigmáticamente reconstruida de lo que el sujeto percibe <sup>100</sup>.

Las teorías fiscalistas de la mente no pueden, en opinión de Eccles, justificar recurriendo al cerebro «esta capacidad de integrar en una imagen coherente los dispersos acontecimientos neuronales», puesto que no hay «ningún medio neurofisiológico» habilitado para este trabajo. Las hipótesis de «células-abuela» o de «homúnculos» encargados de tal actividad, son demasiado ridículas para ser tomadas en serio. «Es la mente autoconsciente la que realiza este increíble ensamblaje» de «escudriñamiento global», mediante el cual se pasa de «la imagen punteada» (centro de recepción de datos) a la imagen integrada» (centro de percepción consciente) <sup>101</sup>.

En segundo término, Eccles aduce el problema del movimiento voluntario y de la toma de decisiones. «¿Cómo puede el deseo de un movimiento muscular poner en marcha sucesos nerviosos» productos de ese movimiento?; «¿cómo el pensamiento puede llevar a la acción?». Los muchos experimentos realizados para escrutar los dispositivos por los que un ser humano toma decisiones, arrojan hoy un saldo decepcionante. No hay explicación meramente neurofisiológica; no hay ningún factor interior a la maquinaria neuronal del cerebro que sea determinante en orden a la ejecución de un simple movimiento voluntario, y tanto menos a la toma de decisiones. La hipótesis que se impone es, pues, la de la existencia de una mente autocons-

<sup>100</sup> *Ibid.*, 294, 539 s. Otro gran neurólogo, C. Sherrington, había ya llamado la atención sobre este punto en un texto magnífico, citado por Thorpe, 308.

<sup>101</sup> *El yo...*, 539ss., 575. Podría conjeturarse a priori, sugiere Sherrington (Thorpe, 308), que el cerebro estuviese estructurado piramidalmente, de suerte que los diez o veinte mil millones de neuronas convergiesen en una cúspide donde reinase «una última célula nerviosa pontifical», «la célula climax de todo el sistema de integración». Pero la observación empírica no ofrece nada de esto, sino todo lo contrario: en vez del sistema autocrático de la célula pontifical, lo que se constata en la exploración neurológica es «una democracia millonaria».

ciente apta para actuar sobre los mecanismos cerebrales, responsable de las decisiones a ejecutar por éstos <sup>102</sup>.

Está, en fin, el hecho de la discrepancia temporal entre los acontecimientos nerviosos y la experiencia consciente. Los experimentos de Libet muestran que la percepción consciente «no tiene lugar en el mismo instante en que el mensaje neuronal llega a la corteza cerebral». Hay «un período de incubación» que desautoriza la identificación mente-cerebro; es como si el sujeto necesitase tiempo para encajar el dato transmitido en el cuadro de su experiencia consciente. Más espectacular aún es el impresionante cambio de ritmo que una situación de emergencia induce en la percepción del tiempo físico. Eccles narra detalladamente una experiencia de este tipo vivida por él mismo en un accidente de tráfico. «En emergencias agudas, el tiempo parece transcurrir a cámara lenta... La mente autoconsciente es ahora capaz de hacer más lento el transcurso del tiempo, de modo que parezca tener más tiempo para tomar decisiones acerca de la emergencia». Se trata de algo no explicable cerebralmente, pues «los sucesos cerebrales, *per se*, no pueden cambiarse en su decurso temporal» <sup>103</sup>.

Eccles concluye con una cita de otro ilustre neurólogo, R. W. Sperry: «los fenómenos mentales trascienden claramente los fenómenos de la fisiología y la bioquímica». Y añade que «la hipótesis dualista-interaccionista... es científica, ya que se basa en datos empíricos, siendo objetivamente contrastable» <sup>104</sup>.

Si a los nombres de Eccles y Sperry (galardonados ambos con el Nobel de Medicina por sus investigaciones neurológicas) agregamos el de W. Penfield, primera autoridad en cirugía cerebral <sup>105</sup>, la situación de la teoría de la identidad deviene extremadamente crítica, al quedarse sin la cobertura empírica que tan insistentemente solicitaban sus patrocinadores de los científicos del cerebro.

<sup>102</sup> *El yo...*, 310, 318, 331, 407.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 282, 595 s. Prescindimos de otros datos aportados por Eccles que se tornan contra la teoría de la identidad: el análisis de la memoria consciente (424 ss.), la explicación de las funciones lingüísticas (332 ss.), el estudio (fascinante) de la repercusión sobre la mente de las lesiones cerebrales, ya globales (349 ss.), ya parciales (375 ss.), etc.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 420-22.

<sup>105</sup> *The Mystery of the Mind* (Princeton 1975). Penfield confiesa en el prefacio haber emprendido el estudio del cerebro con el sobreentendido de que la mente era «una simple función» de éste. Sólo después de muchos años, y forzado por la evidencia experimental, hubo de abandonar la hipótesis de la identidad mente-cerebro, que no respondía a sus observaciones.

## 4.—CONSIDERACIONES FINALES

El objetivo del presente trabajo está prácticamente cumplido con cuanto antecede. Permítaseme, con todo, añadir unas breves conclusiones, a modo de recordatorio de aquellos aspectos más significativos, a mi juicio, del actual estado de nuestra cuestión.

a) El problema del alma mantiene hoy toda su vigencia, aunque se verbalice en una nueva terminología (relaciones mente-cuerpo, mente-cerebro, Mundos 2 y 3-Mundo 1, etc.). No se vea en esta aseveración un expediente apologético («finalmente científicos y filósofos vuelven al redil espiritualista»), sino un simple hecho de crónica sobre el que sería necio que los teólogos ejerciesen la censura previa. Si es cierto que, escaldado por los hervores de la no tan lejana polémica transformista, el gato teológico rehúye hoy todo asomo de concordismo (conducta, por lo demás, harto prudente), no por ello es lícito desatender o ignorar cómo están realmente las cosas en torno a una cuestión que fue siempre neurálgica en la antropología teológica; por ese camino, el teólogo acabaría dando con sus huesos en el incierto asilo de la doble verdad. Sería concordista la teología que asumiese en globo las posiciones de Popper, Eccles o Penfield como la «prueba» de la existencia del «alma». No es concordista, sino una teología sencillamente bien informada, la que advierte a los materialismos cerrados que su antropología no es más *científica* que otras, y que hasta puede que lo sea menos; que, en cualquier caso, los paradigmas antropológicos reduccionistas no son los únicos que transitan con pasaporte legal por los confines de la ciencia, la filosofía y la teología; que, en fin, los avances colosales de la neurología y la cirugía cerebral en los últimos treinta años —véase el libro de Penfield citado *supra*<sup>106</sup> cuestionan seriamente la identificación mente-cerebro y abren una tercera vía de abordaje a un tema hasta ahora únicamente accesible desde las teorías especulativas de los filósofos (o psicólogos) y los teólogos.

b) El mero enunciado de los tres focos reactivadores del problema del alma (la triple dialctica recensionada: sujeto-objeto; hombre-animal; mente-cerebro) señala ya cuál es el único planteamiento correcto del mismo: la inquisición de lo humano, globalmente considerado; el esclarecimiento de su rango en el conjunto de la realidad; la fun-

<sup>106</sup> Y Thorpe, 306; tales avances tienen como protagonistas a los neurólogos antes nombrados.

damentación rigurosa de un humanismo consecuente; la oposición a interpretaciones reductivas, minimalistas, cientifistas, del hombre; la urgente recuperación de la dimensión ética en toda antropología que no quiera ser deshumanizadora o inhumana. Sugiero que todos y cada uno de estos objetivos son inalcanzables mientras no volvamos a habérnoslas, sin prejuicios ni complejos inhibitorios, con la idea de *alma*, es decir, con el fondo ontológico de la entera problemática. Sugiero además que, para cubrir esos objetivos, no es menester esperar a obtener conclusiones gloriosamente apodícticas. Bastaría con poder llegar a la convicción razonable de que el concepto de alma no es un pseudoconcepto, una idea irrelevante o inútil, una representación perimida, sino que denota (no siempre con el mismo vocablo) lo que en el hombre late de más irrecusablemente humano. Y que, consiguientemente, a una antropología donde este concepto (expresado de una u otra forma) no entre en consideración, se le escapará siempre lo que le debiera ser más propio; ya no será *antropología*, sino otra cosa (por ejemplo, entropología, réquiem por el hombre, retrogradación de lo humano a estratos inferiores de la pirámide de lo real). Para decirlo con una expresión de Thielicke<sup>107</sup>: tiene que haber en el hombre un «momento óntico» que respalde objetivamente su inalienable singularidad frente al resto de lo real. Y eso (cuando menos eso) es algo de lo que quiere denotarse con el concepto de alma, y que evidencia su significatividad e insoslayable relevancia.

c) No es lícito minimizar las dificultades que entraña la tarea de definir positiva o «esencialísticamente» el alma. Armstrong tiene razón cuando denuncia la ausencia de tales definiciones positivas en la tradición filosófica de lo que él llama «dualismo». Pero el que no podamos definir la *naturaleza esencial* de una realidad no autoriza a negar su existencia. Como observa Popper agudamente, si no sabemos qué es la materia, nada tiene de extraño que no sepamos lo que es el espíritu<sup>108</sup>. Ello no obsta para que el teólogo pueda postular su realidad legítimamente y operar con ella en la prospección de lo humano. El concepto de alma recubriría una *función*<sup>109</sup>, función

107 Varios, *Der Mensch als Bild Gottes* (Darmstadt 1969) 353s., 358.

108 *El yo...*, 196.

109 Teológicamente el problema del alma viene dictado no por preocupaciones metafísicas (ése sería el planteamiento *filosófico* del tema), sino por preocupaciones humanísticas. En este sentido, la aserción teológica del alma es *funcional*: está en función de la dignidad y valor absoluto del único ser creado que es «imagen de Dios». Desde tal perspectiva, la teología puede derivar de la Biblia su discurso sobre el alma, independientemente de que el término sea o no bíblico y de que

que, a su vez, implicaría el «momento óptico» reclamado por Thielicke, y sin la cual los datos observables en torno al hecho humano quedarían incomprensibles o sufrirían muy serias mutilaciones.

Tal vez un ejemplo contribuya a aclarar lo que quiero decir. La frase «el hombre es cuerpo», si denota una identidad sujeto-predicado, es conceptualmente vacía y objetivamente falsa. Pues el *cuerpo* en el hombre es funcional y estructuralmente diverso de cualquier otro cuerpo, vivo o no. Para ser más exacta, la frase debería rezar: «el hombre es cuerpo humano». Pero, así formulada, ¿es esta frase algo más que tautología? Para no serlo, su sentido tendría que ser: la corporeidad humana es un fenómeno cualitativamente distinto del representado por cualquier otra corporeidad, como ya pusiera en claro Marcel cuando escribía (años antes que Merleau-Ponty) «yo soy mi cuerpo». Pues bien, es justamente esta diferencia cualitativa la que se salvaguarda sólo a condición de que hagamos entrar en juego el concepto de alma u otro equivalente. *Alma* sería, pues, el otro modo, no tautológico, de decir a propósito del hombre *cuerpo*. Alma es, al menos, la estructura, la *morphé*, la «forma del cuerpo humano», como declarara Vienne. La diversidad funcional, estructural, cualitativa, del ser *cuerpo* propia del hombre está postulando una peculiaridad entitativa, ontológica, del mismo ser *hombre*. En este sentido se apuntaba antes que *alma* es, cuando menos, un postulado de todo discurso ajustadamente antropológico, que aspire a proferirse acerca de la condición humana sin ambigüedades, sin reduccionismos dogmáticos y con un mínimo atenuamiento a la realidad fenomenológica <sup>110</sup>.

Las dificultades en la empresa de definir *lo que* es el alma se acrecientan con malentendidos seculares entre los códigos conceptuales que emplean las distintas antropologías. ¿Es tan diverso, en último análisis y *en clave funcional*, lo que propone el materialismo emergentista de un Bunge y lo que contiene la tesis aristotélico-tomista de la *eductio formae e potentia materiae*? <sup>111</sup>. ¿Es diverso lo que, a la

la concepción bíblica del hombre se ajuste o no al modelo antropológico que ha originado la pareja conceptual alma-cuerpo.

110 Quienes gustan de hablar del *cuerpo* sin querer oír hablar del *alma* (y no son pocos en nuestros días) deberían saber que *cuerpo* es, en su acepción nativa, un concepto respectivo, polarmente referido a otro correlativo, a saber, *alma*. Ya desde un ángulo meramente lingüístico, la diada cuerpo-alma es indisoluble. Los idiomas que poseen uno de estos términos poseen el otro; los que no poseen el uno o el otro no poseen ninguno de los dos; su infraestructura antropológica es distinta de la que ha originado el binomio cuerpo-alma.

111 Acaso por ello Armstrong no oculta su simpatía por la doctrina tomista

postre, se quiere defender cuando un Bloch habla del hombre como valor absoluto y cuando Rahner describe al hombre como «espíritu encarnado»? Se tiene la sensación de que lo que aún separa al emergentista Bunge o al humanista Bloch del concepto de alma es el *parti pris* de un materialismo que se rebasa a sí mismo. Ambos casos son la mejor ilustración de la imposible clausura del Mundo 1 sobre sí, como diría Popper; de que el materialista que no quiera cegarse voluntariamente a una contemplación objetiva de lo real estará siempre en trance de sobrepasar sus premisas.

d) A la vista de los textos popperianos citados en la nota 97, no resultará impertinente advertir que los peores enemigos del alma (a más de los mentados por el catecismo) son no ya sus detractores acérrimos, sino sus cortejadores indiscretos. La crítica demoledora de Popper al fisicalismo de la teoría de la identidad pierde credibilidad cuando el lector se percata de que se ha rescatado la mente del Hades materialista para entronizarla en el empíreo platónico. Aunque sea poco original, entre estos dos extremos no se ve mejor salida que la tesis tomista, antes recordada, del *anima forma materiae*, y es de agradecer la perspicacia de Armstrong al abstenerse de enrolar a Tomás de Aquino en la nómina de los dualistas propiamente dichos. Así pues, el «dualismo interaccionista» de Popper-Eccles suministra un indicador adicional negativo sobre la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo, a saber, confirma las dificultades, ya comentadas, de definir convincentemente *lo que* el alma es. En suma: parece metodológicamente indispensable distinguir con nitidez dos cuestiones alojadas en el problema del alma: *ansit, quid sit*. Hay razones de peso para responder a la primera afirmativamente; la segunda, en cambio, (supuesto el *minimum* de contenido implicado en la primera), ha de dejarse abierta (y probablemente sea ése su crónico destino)<sup>112</sup>; en fin, la no decisión sobre ésta no tiene por qué empañar la decisión sobre aquélla.

e) Para terminar, en todo este asunto el discurso de la teología no debiera sonar a alegato *pro domo sua*. Los teólogos no están de-

del *anima forma materiae primae* (de la que niega que sea dualista salvo *in extremis*, al recabarse para ella el creacionismo y la inmortalidad desencarnada), y Feigl considera el materialismo emergentista como un dualismo solapado o subrepticio.

<sup>112</sup> Lo que revelaría como excesivo e injusto mi juicio inicial sobre «lo poco y malo» que la teología tradicional decía acerca del alma.

fendiendo aquí la causa de unos bienes patrimoniales, sino la causa del hombre, por más grandilocuente y retórica que parezca hoy esta expresión. Planteada brutalmente, la cuestión que se ventila es la siguiente: si la mente es el cerebro y el cerebro es un robot, ¿será *objetivamente* más grave asesinar a un hombre que destruir un robot? Quienes continúen respondiendo a esta pregunta con un sí, pueden explicar por qué lo hacen? ¿Por convención social? ¿Por instinto de conservación? ¿Por prejuicio atávico? ¿O porque en la contingencia del hombre se alumbra enigmáticamente el misterio del Absoluto? Una cosa es cierta, como ha evidenciado palmariamente el estructuralismo: cuando la negación de Dios se acompaña de la negación del hombre, lo que de ahí resulta es una especie de ateísmo reduplicativo al que la fe cristiana no puede tender ningún puente. Convendría indagar si el verdadero ateísmo no es exclusivamente ese ateísmo a la segunda potencia de los antihumanismos; si una antropología humanista no será, a fin de cuentas, una forma de teísmo tácito, eventualmente revestido de ateísmo expreso; si, con otras palabras, el ateísmo auténtico no le será tan imposible a un humanismo coherente como el teísmo lo es al antihumanismo. No en vano Foucault insistía en el nexo ateísmo-antihumanismo<sup>113</sup>, y el ateo Bloch ha alzado como arquetipo de lo humano al Hombre-Dios. Si algún paciente lector me hubiese seguido hasta aquí y, extremando su cortesía, conviniese conmigo en que el problema del alma no es una cuestión exquisitamente bizantina, sino que tiene algo (o mucho) que ver con interrogantes definitivamente últimos, el presente trabajo sería menos inútil de lo que su autor sospecha.

JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA

113 No sólo él; también Althusser intuye lo mismo cuando escribe (*Polémica sobre marxismo y humanismo*, 198) que «todo humanismo es una ideología de esencia religiosa».