

Mente y cuerpo: esbozo de análisis fenomenológico

Ismael MARTÍNEZ LIÉBANA
(Universidad Complutense)

Sin duda, una de las preocupaciones centrales de la especulación filosófica ha sido desde siempre el propósito de dilucidar qué es el hombre, qué lugar ocupa en el universo y qué vida ha de llevar en éste. Es el problema ético y metafísico por excelencia, del que de una u otra forma derivan y dependen todos los demás.

De estas tres cruciales preguntas, nos vamos a ocupar en este artículo de la primera, y al plantearla, nos proponemos con ella en concreto determinar si el hombre es preferentemente cuerpo o mente o ambas cosas por igual, así como precisar con exactitud qué es ser un cuerpo y qué es ser una mente, tratando también de esclarecer en la medida de lo posible qué tipo de relación se da entre ambas entidades. Asimismo, habremos de estudiar aquí con la suficiente profundidad en qué consiste la identidad personal, el hecho de que un individuo, a pesar de sus continuos cambios y transformaciones, pueda no obstante seguir siendo considerado el mismo.

La importancia y significación de este problema saltan de inmediato a la vista. En efecto, al igual que, por ejemplo, la pregunta sobre la existencia de Dios, el problema mente-cuerpo constituye una de las cuestiones cruciales de la filosofía de todos los tiempos; cuestión, por tanto, eterna,

la solución que con respecto a ella se proponga tendrá sin duda notables repercusiones en todo el campo de nuestras ideas éticas y metafísicas: afirmar, por ejemplo, que el hombre es ante todo una mente libre e inmortal o, por el contrario, que es tan sólo un cuerpo mortal sometido como cualquier otro al rígido determinismo natural que impone el principio de causalidad, ello ha de afectar en cada caso profundamente a nuestra concepción del universo, del lugar concreto que en él ha de ocupar el hombre y del principio supremo que ha de regir su conducta moral.

1. Fenómenos físicos y fenómenos mentales

Nuestra primera tarea será mostrar que existe lo mental en oposición a lo físico, que hay fenómenos mentales, que exhiben caracteres propios, genuinos e irreducibles por esencia a los rasgos inherentes a los fenómenos físicos, que, por lo tanto, el dualismo de lo físico y lo mental ha de considerarse como principio metafísico sólido, perfectamente establecido y demostrado.

Examinemos, por ejemplo, lo que ocurre cuando yo golpeo con mis nudillos la mesa sobre la que estoy escribiendo. Se produce, en primer lugar, un contacto físico entre los nudillos y la superficie de la mesa, el cual, puesto que de algún modo es violento, causa una cierta vibración de ella misma y del medio circundante, vibración que llega hasta mis oídos afectando sendos tímpanos, desde donde se transmite, a través de determinados conductos del oído interno, hasta la zona correspondiente del cerebro, en la que, finalmente, se produce una cierta sensación de sonido. La serie concatenada de hechos que tienen lugar desde la percusión de la mesa hasta la llegada del movimiento vibratorio al cerebro son todos *fenómenos físicos*; sólo la audición efectiva del sonido resultante es un *fenómeno mental*, esto es, un percatare, un estado de conciencia. Esta consideración particular vale igualmente para la sensación visual y para todos los demás tipos de sensación (sensaciones cinestésicas, sensaciones olfativas, gustativas, táctiles, de calor, de frío, de dolor, y así sucesivamente); también para estados de conciencia no directamente asociados con los sentidos: recuerdos, imágenes, deseos, emociones, etcétera. Veamos en qué manera son todos ellos diferentes de los fenómenos físicos.

1. Los fenómenos físicos *tienen lugar en el espacio*, su localización en

él es necesaria y perfectamente determinable. Así, por ejemplo, la percusión de mis nudillos sobre la mesa tiene lugar en mi casa, en esta sala, en la mesa; el vuelo del helicóptero cuyos motores ahora escucho se produce en una zona bien determinada del espacio aéreo; por otra parte, los procesos sensoriales y neuronales asociados a mis sensaciones táctiles y auditivas tienen lugar en el interior de mi cabeza, en mi cerebro. Mas, ¿dónde están las sensaciones táctiles y auditivas mismas?, ¿dónde está mi sensación auditiva del ruido de motores que oigo? No está en las ondas sonoras físicas: éstas se hallan en el espacio exterior a mi cuerpo, entre los motores del helicóptero y mis oídos. Menos aún está en los motores mismos del helicóptero, que son objetos físicos perfectamente localizables en el espacio. Pero la sensación auditiva misma, ¿dónde está?, ¿en algún lugar en el interior de mi cabeza?, ¿la encontraría un neurocirujano que me trepanara el cerebro? Si mi cráneo fuese transparente y un neurocirujano con un potente microscopio pudiese ver lo que está dentro, podría ciertamente apreciar la estimulación del nervio auditivo, mas, ¿vería u oiría mi sensación?; y si lo hiciese, ¿no sería *eo ipso* la sensación de él en vez de la mía? Los fenómenos mentales, como las sensaciones, las imaginaciones, los conceptos, las emociones, los deseos, etcétera, son, pues, *inespaciales*; la categoría de espacialidad no puede aplicárseles. No tiene mayor sentido preguntar, por ejemplo, por el lugar que ocupa en el espacio mi sentimiento de complacencia al escribir estas líneas que preguntar por el lugar en que se halla un objeto ideal (verbigracia, el número siete). A lo mental sólo le es aplicable la *temporalidad*, el *cuándo* de su ser, mas de ninguna manera el *dónde*. Así, entre los fenómenos físicos, los fenómenos mentales y los objetos ideales se da una gradación bien definida: los primeros son tanto espaciales como temporales; los segundos son sólo temporales, y los últimos, ni espaciales ni temporales.

2. Consecuencia de lo anterior es que lo físico es algo *cuantitativo*, mientras que lo mental es algo propiamente *cualitativo*. En efecto, el hecho de que los fenómenos físicos sean espaciales hace de ellos entidades extensivas, mensurables, cuantificables. Tiene perfecto sentido preguntar, por ejemplo, por la velocidad del movimiento vibratorio causado por la percusión de mis nudillos sobre la mesa y que, a su vez, es causa de mi sensación auditiva de ruido. Lo mental, por el contrario, es algo intenso, inmensurable, cualidad pura. El sonido que oigo no mide, no pesa, no ocupa espacio. ¿Tendría sentido preguntar por las medidas de mis dese-

os, por el peso de mis amores o por la velocidad de mi aburrimiento cuando paseo junto a ella? Mis deseos, mis amores y mi aburrimiento son pura intensidad, pura cualidad irreductible a la medida y a la cantidad, como lo es el tiempo, horizonte trascendental en que fluye lo mental. Bergson nos da a este respecto en sus obras lecciones verdaderamente magistrales.

3. Por otra parte, los fenómenos físicos son objeto de percepción sensible o intuición externa; en cambio, los fenómenos mentales son apprehendidos mediante reflexión o intuición interna. Consideremos, por ejemplo, estas dos proposiciones: “la puerta está cerrada” y “veo la puerta cerrada”. Mientras que la primera enuncia un fenómeno físico, un hecho del mundo exterior, la segunda, en cambio, se refiere a un fenómeno mental, a un hecho psíquico, concretamente a la percepción de un estado de cosas. Para juzgar de la verdad o falsedad de la primera, he de valerme de mis sentidos externos (de mi vista y de mi tacto); en cambio, no es mediante esos sentidos como sé si *veo* o no la puerta cerrada: yo no veo mi ver, el objeto de mi acto de visión no puede ser nunca tal acto sino los hechos y fenómenos del mundo exterior; aun con los ojos vendados sé con plena certeza si veo o no. El conocimiento sobre mis fenómenos mentales, sobre mis estados de conciencia lo alcanzo, pues, por intuición interna.

La intuición externa y la intuición interna no se diferencian sólo por su objeto (fenómenos físicos en la primera y fenómenos mentales en la segunda) sino también por su diferente grado de certeza o seguridad. En efecto, mientras que la primera es falible (podemos engañarnos al juzgar sobre la esencia o la existencia de los fenómenos físicos), la segunda, en cambio, es absolutamente infalible. Así, y siguiendo con el ejemplo anterior, puedo equivocarme perfectamente al afirmar que la puerta está cerrada (aunque efectivamente la vea cerrada); mas no es posible en absoluto el error si me limito a decir que veo la puerta cerrada (si efectivamente la veo), pues aun en el caso extremo de que sueñe o sufra una alucinación, ello no resta un ápice a la certeza absoluta de mi afirmación.

No ha de confundirse la intuición interna con la intuición intelectual: el objeto de la primera es algo existente, concreto e individual; el de la segunda, en cambio, es algo general, universal, una pura esencia. Nada tiene que ver, en efecto, un color, un sonido, un deseo o una volición (objetos de intuición interna) con el número siete, el triángulo equilátero o el principio de identidad (objetos de intuición intelectual).

4. Por último, los fenómenos físicos, al ser aprehendidos a través de los sentidos externos, son *públicamente observables*; en cambio, los fenómenos mentales, susceptibles tan sólo de intuición interna, son objeto únicamente de *experiencia privada*, captables en cada caso por una sola persona. Así, mientras que el desplazamiento del helicóptero por el espacio aéreo es un fenómeno físico, observable tanto por usted como por mí, el dolor de cabeza que ahora me aqueja es un fenómeno mental únicamente mío y, por tanto, captable tan sólo por mí. Usted puede, sí, lamentar profundamente que a mí me duela la cabeza (lo que yo le agradezco), mas no puede de ninguna manera sentir mi dolor. Mi dolor es sólo mío, me hallo absolutamente solo con él; aun en el hipotético e improbable caso de que usted pudiese dolerse realmente de mi dolor (por tanto, que mi dolor fuese compartido por usted), el dolor que usted así sintiese, sería solamente suyo y no mío, y la parte de dolor que a mí me quedara, sería únicamente mía y no suya. Lo psíquico o mental, pues, nos aísla, nos convierte en islotes incommunicables, en entidades únicas, cerradas, en “mónadas sin ventanas”.

La privacidad de lo mental plantea un serio problema filosófico, que ha sido objeto de interesantes debates y discusiones en el transcurso del siglo XX. Nos referimos en concreto al problema del *conocimiento de otras mentes*. Yo puedo conocer hasta cierto punto esta mesa y los fenómenos físicos que en ella se producen, por ser algo público, algo intersubjetivo; puedo conocer por idéntica razón la composición química de los minerales, la fisiología del aparato digestivo o la teoría de la relatividad. Mas, ¿cómo sé con certeza que usted experimenta eso que se llama “dolor de cabeza”? ¿cómo puedo yo acceder a su dolor mismo?, ¿cómo puedo yo experimentar lo que usted experimenta cuando dice sentir dolor de cabeza? De ninguna manera. Mi conocimiento de todas sus experiencias nunca es directo, siempre está basado en la *inferencia*. Yo no puedo experimentar su dolor de cabeza, sólo puedo inferir que usted tiene dolor a partir de la observación de su conducta, por ejemplo, de sus expresiones faciales, y escuchando sus palabras. Usted dice que piensa, que tiene sentimientos y emociones como yo; mas, ¿cómo puedo yo saber eso? A mí no me es dado ver, ni tocar (ni tampoco sentir) lo que usted siente cuando dice sentir alegría. Usted puede ser un autómatas o un genio maligno y engañarme cuando dice sentir alegría, tristeza o dolor de cabeza. Su mente no se me abre a mi contemplación como se me abre un libro. Por tanto,

sólo indirectamente, sólo por inferencia a través de indicios, de síntomas, de apariencias, puedo yo conocer algo de su mente, de lo que usted es y de lo que a usted le pasa. De nuevo, pues, la soledad, el aislamiento, la incomunicación.

De todo lo anterior se desprende claramente nuestra posición antirreduccionista en el problema de lo físico y lo mental. Existe lo físico y existe lo mental como existe la tierra y existe el mar. No obstante, no todos están de acuerdo con esta tesis; quienes mantienen una posición *monista* o *reduccionista* la niegan. Pueden darse básicamente tres formas fundamentales de reduccionismo: en primer lugar, el reduccionismo *materialista* sostiene que sólo lo corporal existe, que no puede hablarse con sentido de nada mental, que lo llamado mental es tan sólo un *epifenómeno*, un subproducto o derivado de lo corporal. Según esto, los fenómenos mentales son interpretados como procesos neurofisiológicos; lo psíquico o mental es reducible en última instancia a estados cerebrales. En segundo lugar, el reduccionismo *antimaterialista* o *espiritualista* afirma, por el contrario, que sólo existe lo mental; así, lo físico o corporal aparece únicamente como una *resistencia* que se ofrece a lo mental o espiritual en cuanto conciencia o intencionalidad. Posición antimaterialista clásica es la de Berkeley, para quien todo lo que hay es percibir o ser percibido, lo que, en sentido estricto, no equivale a negar que haya entidades materiales; sólo equivale a mantener que carecen de realidad ontológica independiente respecto de la percepción, de su ser percibidas. Finalmente, según un tercer tipo de reduccionismo, los términos físicos y los términos mentales se refieren a una misma especie de entidad que es *neutral* respecto a lo físico y a lo psíquico. Lo físico y lo mental son dos caras o aspectos diferentes de una misma y única realidad. En este sentido, Spinoza, Mach o Russell pueden ser considerados con propiedad reduccionistas *neutra-listas*.

2. La relación entre lo físico y lo mental

Así, pues, hemos de establecer (al menos, fenomenológicamente hablando) la neta distinción entre lo físico y lo mental: existen los fenómenos físicos y existen los fenómenos mentales. Ahora bien, ¿qué tipo de relación, inquirimos ahora, se da entre ambas especies de fenómenos? Es

evidente que alguna debe haber: un fenómeno físico, como un pinchazo en la planta del pie, va seguido regularmente de una sensación de dolor (fenómeno mental) y, a su vez, un fenómeno mental, como mi acto volitivo de mover el brazo, va seguido también regularmente del movimiento efectivo del brazo (fenómeno físico). Los fenómenos físicos y los fenómenos mentales, ¿se afectan entre sí?, y, en tal caso, ¿cómo? Consideremos en los apartados siguientes las principales teorías tradicionales al respecto.

2.1. *El interaccionismo*

Es la posición más congruente con el sentido común. Según ella, los fenómenos físicos y los fenómenos mentales *interaccionan*: hay fenómenos físicos que son *causa* de fenómenos mentales y, a su vez, hay fenómenos mentales que son *causa* de fenómenos físicos. ¿Qué puede haber más obvio que el hecho de esta *causalidad recíproca*? *Si*, por ejemplo, recibo un golpe en la cabeza (fenómeno físico), *entonces* siento dolor (fenómeno mental): el primero es *causa* del segundo; *si* las ondas vibratorias procedentes de los motores del helicóptero inciden sobre mis tímpanos (fenómeno físico), *entonces* experimento una sensación auditiva (fenómeno mental). Por otra parte, es igualmente evidente que hay fenómenos mentales que *causan* fenómenos físicos: *si*, por ejemplo, soy dominado por un sentimiento de cólera (fenómeno mental), *entonces* mi rostro se enciende (fenómeno físico): el primero es *causa* del segundo; *si* decido levantarme de la silla (fenómeno mental), *entonces* me levanto (fenómeno físico).

Esta posición tiene su origen en Descartes. A su juicio, en efecto, y de forma totalmente inconsecuente con sus planteamientos metafísicos iniciales¹, *el alma interactúa con el cuerpo a través del cerebro*². En éste situaba la *glándula pineal*, sede y asiento del alma, desde la que, por mediación de los llamados *espíritus animales* (especie de “viento sutil” o “tenue llama”), se ponía en contacto permanente con el cuerpo, al que unas veces dirigía y del que otras recibía el influjo. Así, la relación entre

¹ De acuerdo con los cuales, el alma (pensamiento) se define como lo *no* corpóreo y, a su vez, el cuerpo (extensión) se define como lo *no* anímico o pensante.

² Cf. DESCARTES, *Traité de l'homme* y *Discours de la méthode*, V.

lo físico y lo mental era concebida por Descartes como *causal*.

El interaccionismo plantea una seria dificultad, detectada ya por el propio Descartes y sus sucesores: ¿cómo lo físico (espacial y mensurable) puede causar lo mental (inespacial e inmensurable)?, ¿cómo, por ejemplo, una picadura de mosquito en el brazo, hecho puramente físico, puede producir esa desagradable y desazonadora sensación de picor? La acción causal se entiende fácilmente entre entidades de la misma especie: mi mano empuja al papel, éste, a su vez, desplaza al bolígrafo, el cual, finalmente, cae al suelo; nada misterioso e ininteligible se da en ese encadenamiento causal. También entre los fenómenos mentales podemos rastrear una similar causación: mi voluntad fuerza a mi intelecto y a mi imaginación a buscar las palabras más apropiadas para expresar mis ideas, lo que, a su vez, cuando es logrado, causa en mí un profundo sentimiento de satisfacción. Mas, ¿cómo puede haber causalidad entre fenómenos heterogéneos?, ¿cómo, por ejemplo, un acto volitivo (inespacial) puede *actuar sobre* lo físico espacial (sobre mi brazo) y causar en él un fenómeno determinado (su desplazamiento en el aire)?

Esta dificultad, que tradicionalmente es conocida como el *problema de la comunicación de las sustancias*, se debe sin duda a una concepción sumamente restringida del principio de causalidad, según la cual la acción causal sólo es posible entre entidades que actúen directa e inmediatamente las unas sobre las otras, como es el caso, verbigracia, de las bolas de billar en el ejemplo ya clásico de Hume. En efecto, ¿toda acción causal, cabe inquirir, exige necesariamente el contacto directo entre causa y efecto?, ¿todo hecho causal es siempre un “actuar sobre”?, ¿no cabe acaso la “acción a distancia” de la causa sobre el efecto? Pensamos que sí. Ya en el mundo físico nos encontramos con multitud de ejemplos de una similar causación: la acción gravitatoria del sol sobre los planetas o el fenómeno del magnetismo son buena prueba de ello. Análogamente, podemos concebir una “acción a distancia” entre lo físico y lo mental; ¿no podrían estos dos diferentes ámbitos interactuar, manteniendo empero cada uno de ellos su identidad y esencia propia? De todos modos, la interacción mente-cuerpo sigue apareciendo para muchos como sumamente problemática; de ahí que se hayan ensayado otras diferentes soluciones al problema de la relación entre lo físico y lo mental.

2.2. El paralelismo psicofísico

Una de tales soluciones es el llamado *paralelismo psicofísico*. Según éste, no cabe hablar de ningún modo de relación causal entre lo físico y lo mental; la mente y el cuerpo son dos ámbitos de fenómenos que no interactúan, que no se afectan en absoluto. Los fenómenos físicos y los fenómenos mentales transcurren siempre de forma paralela, sin converger jamás, sin traspasar nunca la acción de cada cual su ámbito propio. Este paralelismo entre lo físico y lo mental implica el hecho de que para cada fenómeno mental hay siempre un fenómeno físico que le *corresponde* (su *correlato* físico en el cerebro); lo inverso, empero, no es verdadero, pues hay muchos fenómenos físicos (como la digestión del alimento, la respiración o la circulación de la sangre, por ejemplo) para los que se carece de correlato mental.

Así, pues, cuando se dan ciertos fenómenos físicos de naturaleza altamente específica, a saber, fenómenos en la corteza cerebral, entonces se producen determinados fenómenos mentales que invariablemente acompañan a aquéllos. Mas lo físico *no causa* lo mental; lo que hay es una correlación de uno a uno entre ambos tipos de fenómenos. De igual modo, tampoco lo mental causa lo físico; consideremos, por ejemplo, esta secuencia de fenómenos: en el coche, al volante, *nos damos cuenta* de que la luz del semáforo ha cambiado (fenómeno mental). Este suceso va acompañado invariablemente de ciertos cambios en el cerebro (fenómeno físico). El hecho de darnos cuenta del cambio de luz en el semáforo nos lleva a la *decisión* (fenómeno mental) de movernos. Los cambios en el cerebro que acompañaron a nuestra conciencia de la nueva luz del semáforo inician las operaciones musculares necesarias para poner en marcha el auto. Estos fenómenos están tan sincronizados, que parece que la mente y el cuerpo interactúan, mas ello es una ilusión. Los fenómenos ocurren paralelamente merced a una especie de *armonía preestablecida*, como es el caso de dos relojes sincronizados que marcan constantemente la misma hora sin afectarse empero el uno al otro, porque previamente han sido programados para hacerlo.

Un equipo de remo –escribe Keith Campbell– ilustra la misma idea. Si no supiésemos nada sobre remo y estuviésemos observando a los remeros a cierta distancia, el movimiento de los remos sugeriría casi indudablemente una

asociación causal de cada remero con el que le sigue. Los remos se mueven paralelamente, aceleran y desaceleran al mismo tiempo, como si estuvieran unidos por varas y así interactuaran. Sin embargo, esta aparente asociación causal es engañosa. Los remeros actúan en forma individual. Su aparente asociación surge de una armonía preestablecida originada por el entendimiento³.

Fijemos aún más lo que sostiene el paralelismo con el siguiente análisis. Supongamos el fenómeno mental “acto volitivo de mover las piernas” y el fenómeno físico “mover efectivamente las piernas”. Para el paralelista, el primer fenómeno no puede ser nunca, en sentido estricto, causa del segundo. A su juicio, el movimiento de las piernas es el último eslabón de una cadena causal de fenómenos físicos cuyo origen se halla en el cerebro. Denominemos a tal fenómeno físico último F20. M1 será el acto volitivo en cuestión y F1, su correlato físico en el cerebro. F1, fenómeno físico cerebral, se halla en la cadena causal de fenómenos que conducen a F20 y sin él, por tanto, éste no habría ocurrido. M1, a su vez, no se encuentra en esta cadena causal, pero F1 es, por así decir, su *representante* en tal cadena. Sólo en virtud de F1 es causado en el mundo un efecto (F20: mover las piernas). No obstante, M1 es *esencial al proceso*: F20 no habría ocurrido sin M1, exactamente igual que no habría ocurrido sin F1. En otras palabras, M1 es tan condición necesaria y suficiente de F20 como lo es F1; ninguna casa, en efecto, se edificó nunca, ningún libro se escribió jamás sin que se diesen fenómenos mentales. El paralelista no niega esto, sólo insiste en que lo que hizo la obra real en el mundo físico (edificar una casa, escribir un libro) nunca fue el fenómeno mental mismo sino su *representante* en el mundo físico: no M1 sino F1.

Ahora bien, siendo esto así, ¿cuál es la diferencia entre afirmar que M1 es una condición necesaria y suficiente pero no una causa, como hace el paralelista, y sostener, como abiertamente hace el interaccionista, que es una causa o, al menos, un factor causal del hecho de que ocurra F20? No parece haber ninguna. En efecto, si M1 ocurre siempre antes que F20, y F20 no ocurre nunca sin M1, ¿no es M1 tan causa de F20 como lo es F1?, ¿no es, pues, la diferencia entre paralelismo e interaccionismo tan

³ Keith CAMPBELL, *Cuerpo y mente*, Trad. esp. de Susana Marín, Ed. Universidad Autónoma de México, México, 1987, p. 54.

sólo una diferencia terminológica, de lenguaje? ¿No emplea uno (el interaccionismo) el término “causa” para expresar lo mismo que el otro (el paralelismo) designa con la expresión “condición necesaria y suficiente”?

La primera formulación explícita del paralelismo psicofísico la hallamos en Leibniz, quien habló con frecuencia en sus escritos de una *armonía preestablecida*, expresión que utilizó por vez primera en una respuesta a Foucher, filósofo coetáneo, publicada en el *Journal des savants*, el 9 de abril de 1696 (“Eclaircissement du nouveau système de la communication des substances pour servir de réponse á ce qui en est dit dans le journal du 12 septembre 1695”⁴). El término “preestablecida” estaba destinado a poner de relieve lo que Leibniz había ya manifestado en el “Système nouveau de la Nature et de la communication des substances, aussi bien que de l’union qu’il y a entre l’ame et le corps”⁵, esto es, que contra quienes sostienen que hay entre las sustancias corporales y espirituales una interacción directa e inmediata por influencia mutua, la hipótesis de las concordancias o correspondencias previas entre ellas es la más razonable y congruente con el orden del universo y la perfección divina. Según esto, Dios ha hecho desde el principio a cada una de estas dos sustancias, alma y cuerpo, de tal naturaleza, que siguiendo sólo sus propias leyes, recibidas con su ser respectivo, concuerda sin embargo enteramente con la otra.

Finalmente, una forma especial de paralelismo psicofísico que se dio durante los siglos XVII y XVIII y que pretendía también resolver el problema planteado por el dualismo cartesiano fue el llamado *ocasionalismo*. Según éste, cuyos máximos representantes fueron Arnold Geulincx (1624-1669) y Nicolás Malebranche (1638-1715), no cabe hablar propiamente de interacción entre cuerpo y mente. El verdadero agente causal de los intercambios es Dios. Lo que se llama causa es más bien una *ocasión* para que éste intervenga y haga posible la influencia recíproca. Así, por ejemplo, cuando yo quiero mover el brazo y de hecho lo muevo, mi volición no es propiamente la causa de este movimiento (no puede serlo, dado que no cabe interacción entre lo pensante y lo extenso); mi volición es tan sólo la *ocasión* para que la única causa eficiente realmente existente (la

⁴ Cf. LEIBNIZ, *Philosophische Schriften*, Ed. C. J. Gerhardt, 7 vols., Berlín, 1875-1890, reimpresión 1960-1961, IV, 493-500.

⁵ Cf. LEIBNIZ, *O. c.*, Gerhardt, IV, 477-487.

voluntad divina) actúe y haga posible el movimiento efectivo de mi brazo. Análogamente, cuando mi pie es dañado por una espina y yo siento dolor, la espina dañando mi pie no es estrictamente hablando la causa de mi dolor (no puede serlo por idéntica razón), es tan sólo la *ocasión* para que Dios actúe directamente sobre mi mente y cause en mí el dolor que siento.

2.3. *El epifenomenismo*

Una tercera posición ante el problema que nos ocupa es el llamado *epifenomenismo*. Un epifenómeno es un perifenómeno, esto es, un sobre-fenómeno o fenómeno sobrante, un fenómeno concomitante, subalterno y derivado de un fenómeno primario, principal, propiamente real. Epifenómeno es, por ejemplo, el ruido que emite el motor de un coche cuando circula por la autopista. El fenómeno es propiamente la circulación del coche; el ruido es tan sólo un subproducto, un fenómeno secundario y derivado de ella. En principio, podría fabricarse un coche que no emitiese ruido alguno o cuyo ruido fuera imperceptible. Tendríamos entonces el fenómeno real (la circulación o desplazamiento del coche) sin su epifenómeno concomitante (el ruido del motor).

Según el epifenomenismo, la mente no es sino un epifenómeno del cuerpo. Su relación con éste es idéntica a la relación del ruido del motor con la circulación del coche o a la que se da entre el humo y la locomotora de carbón o a la existente entre la sombra y la persona que se mueve. Así, para el epifenomenismo, el cuerpo tiene influencia causal sobre la mente, pero no a la inversa; se trata propiamente de una relación causal *en una sola dirección*. De la misma manera que los movimientos de la persona causan los de su sombra o que el desplazamiento de la locomotora produce la emisión de humo, pero no a la inversa, el comportamiento neurofisiológico del cerebro trae como consecuencia la aparición de fenómenos mentales o de conciencia, mas éstos en ningún caso son los causantes de aquél. Para los epifenomenistas de fines del pasado siglo, como W. K. Clifford (1845-1879), la noción de conciencia ha de ser eliminada del discurso científico y filosófico, dado que carece de todo contenido fenoménico real.

La tesis fenomenista, especie de interaccionismo mitigado, parece combinar las dificultades ya examinadas en los dos puntos de vista ante-

riores. En efecto, cualesquiera razones que se puedan aportar para sostener que lo físico causa lo mental, también valdrán como buenas para afirmar, a la inversa, que lo mental causa lo físico, como en el caso de las voliciones, que causan movimientos corporales. ¿Por qué lo físico sí puede ser causa de lo mental y sin embargo esto no puede serlo de aquello? Parece que los hechos confirman tanto lo uno como lo otro. Por otra parte, cualesquiera argumentos que puedan alegarse en contra de la afirmación de que lo mental causa lo físico (principalmente inconmensurabilidad de ambos ámbitos), también podrán aportarse en contra de la tesis de que lo físico causa lo mental. Por tanto, parece que el epifenomenismo está irremisiblemente condenado a retrotraerse en última instancia ya al interaccionismo, ya al paralelismo, no pudiendo así mantenerse como posición autónoma e independiente.

El epifenomenismo proscribire a la mente de lo real. En el mundo, sólo lo físico, sólo lo material tiene verdaderamente cabida. Lo mental es meramente un desecho, un subproducto de lo físico; lo que, sin duda, hace de la tesis epifenomenista una posición próxima al reduccionismo materialista. Careciendo así la mente de operatividad e influencia real determinante, podemos perfectamente concebir el mundo en que vivimos sin actividad mental de ningún tipo. Mas, ¿es esto cierto?, ¿es realmente concebible nuestro mundo, el curso completo de sus eventos y acontecimientos sin una actividad mental superior? ¿Cómo, sin esa actividad mental, podrían haberse construido ciudades enteras, haberse escrito libros maravillosos como la *Crítica de la razón pura*, haberse levantado catedrales góticas y románicas o compuesto sinfonías inmortales como las de Mozart o Beethoven? Si algún hecho de la realidad es obvio, es que el mundo es diferente porque existen mentes con capacidad causal. Ahora bien, el epifenomenista está dispuesto a admitir esto a condición de que se reinterprete lo que se afirma. En efecto, de la misma manera que el movimiento de una persona andando tiene igualmente lugar en un día nublado aunque no produzca sombra, la actividad sumamente compleja de las células cerebrales es causa de que en el mundo haya ciudades, libros, catedrales y sinfonías, sin ser preciso para nada eso que se llama *mente* o *conciencia*. Mas, el epifenomenista, cuando afirma esto, ¿en qué se basa?, ¿puede probar de alguna manera su tesis? Tendría para ello que idear y fabricar cerebros sin conciencia, actividad neurofisiológica sin esa capacidad reflexiva o de autoconciencia, que es lo que propiamente constituye lo mental y

que nosotros consideramos como causalmente activo e indispensable para producir ciertos efectos en el mundo (ciudades, libros, catedrales o sinfonías, por ejemplo). Parece, pues, que el epifenomenismo o es inconsecuente al defender una relación antisimétrica entre lo físico y lo mental (relación que, por diferentes razones, ni interaccionismo ni paralelismo están dispuestos a admitir), o no se compadece en absoluto con los hechos más palmarios y evidentes, hechos que demuestran inequívocamente la influencia causal determinante de los procesos mentales o de conciencia en el mundo físico.

2.4. *La teoría del doble aspecto*

Por último, hay quienes sostienen que los fenómenos físicos y los fenómenos mentales son tan sólo dos diferentes *aspectos* de *una misma realidad subyacente*. Lo físico y lo mental, por tanto, no son ya ámbitos de fenómenos separados, radicalmente contrapuestos. De este modo, el problema de su relación y comunicación propiamente no existe; ambos son de la misma naturaleza, de idéntica índole.

Según esto, lo físico y lo mental se relacionan entre sí como, por ejemplo, se vinculan entre sí los contenidos táctiles y visuales relativos a esta mesa. La suavidad, dureza, resistencia y frialdad, por una parte, y la forma, tamaño y color, por otra, son dos ámbitos diferentes de sensaciones, dos diferentes aspectos o perspectivas de una misma y única realidad: esta mesa. De la misma manera que estos contenidos táctiles y visuales son dos diferentes tipos de propiedades o atributos de la mesa (no planteando, por tanto, problema alguno la relación o comunicación entre ambos), los fenómenos físicos y los fenómenos mentales se conjugan, relacionan y armonizan entre sí sin dificultad ninguna.

Spinoza mantiene esta teoría en su *Ética*. A su juicio, en efecto, cuerpo y alma son, respectivamente, dos *modos* finitos de dos de los infinitos atributos de la esencia divina: la extensión y el pensamiento. Con Spinoza se quiebra por completo el radical dualismo que Descartes había propugnado. Cuerpo y alma no son ya dos sustancias separadas con atributos irreconciliables; son tan sólo dos modos, dos accidentes de una misma sustancia o realidad, la única existente, realidad infinita, eterna, incommensurable: Dios. La teoría del doble aspecto se encuentra también en diversos autores positivistas de fines del pasado siglo, como Ernst Mach,

Richard Avenarius, Wilhelm Schuppe o Richard Schubert Soldern. En los primeros desarrollos del pensamiento de Bertrand Russell podemos hallar igualmente elementos significativos de esta teoría.

La principal dificultad que plantea la teoría del doble aspecto, al menos tal como se presenta en Spinoza, es que de la sustancia subyacente de la que lo físico y lo mental son meramente modos o accidentes, propiamente nada sabemos; tal sustancia, en efecto, por divina e inconmensurable, es manifiestamente incognoscible. Resolvemos, pues, el problema de la relación entre lo físico y lo mental planteando un nuevo problema, sin duda más difícil, misterioso y enigmático. Por otra parte, hacer de lo físico y lo mental simples propiedades o atributos de *una misma realidad* es indudablemente desvirtuar y desdibujar la autonomía y singularidad de cada uno de esos dos ámbitos que, según la caracterización que de ellos hemos hecho en la sección anterior, se nos han revelado como radicalmente contrapuestos y, por ende, absolutamente irreductibles el uno al otro.

3. El yo y la identidad personal

Hasta ahora, hemos considerado y distinguido dos tipos de fenómenos (los físicos y los mentales) que, aunque estrechamente relacionados entre sí, se nos han revelado empero como radicalmente contrapuestos. Tales fenómenos se suceden unos a otros como se suceden las acciones de los personajes de un drama en un escenario. Ahora bien, así como las acciones del drama tienen espectador (el asistente a la representación teatral), cabe preguntar análogamente por el espectador de los fenómenos físicos y de los fenómenos mentales, esto es, cabe inquirir ahora por el *sujeto* a quien aparecen y *de quien* son fenómenos los fenómenos físicos y los fenómenos mentales. Cuando, por ejemplo, afirmo que *yo* oigo el sonido que produce la máquina de escribir o que *yo* quiero mover las piernas o que *a mí me* duele el pinchazo en el pie, ¿quién o qué es ese *yo*, sujeto insoslayable del sonido, del acto volitivo y del dolor?, ¿en qué consiste ese *yo* a quien aparecen últimamente todos estos fenómenos? Y todavía más: ¿qué es lo que hace que yo me reconozca como *el mismo* cuando oigo el sonido, cuando quiero mover las piernas y cuando me duele el pinchazo? Tales preguntas plantean dos nuevos problemas, estrechamente

vinculados entre sí, de los que sucintamente nos ocuparemos en esta sección: el problema del *yo* y el problema de la *identidad personal*.

En primer lugar, consideremos las siguientes proposiciones: “yo camino”, “yo como”, “yo me levanto”. Caminar, comer y levantarse son acciones claramente *corporales*: para ejecutarlas, se precisa de un cuerpo, sin él serían de todo punto imposibles. En este sentido, parece que el *yo* de tales proposiciones presenta un carácter *corporal*, que el *yo* así entendido es primariamente *cuerpo*. Mas ¿qué es ser un cuerpo en este sentido, esto es, un cuerpo identificable de algún modo con el *yo*?

Ante todo, este mi cuerpo (el que come, el que se levanta, el que camina) es un *objeto físico*, como lo es la silla en que me siento, la mesa sobre la que escribo o el árbol que veo a través del ventanal. Ocupa un cierto espacio, posee una determinada masa, pesa. Los objetos físicos (por tanto, también mi cuerpo) son conjuntos de moléculas y de átomos; únicamente, mi cuerpo, como organismo que es, se halla constituido por moléculas orgánicas.

¿Qué distingue a mi cuerpo de todos los demás cuerpos del mundo? Al menos, estos rasgos: En primer lugar, es el único cuerpo *del que no puedo separarme*. Yo puedo alejarme de esta mesa, de la silla y del armario y no volver a tener trato con ellos. De mi cuerpo, empero, no puedo prescindir, no puedo despedirme, ausentarme de él; estoy ligado a él por estrechas ataduras: desde que me levanto hasta que me acuesto, en el sueño y en la vigilia. Es mi compañero inseparable: en el placer y en el dolor, en el triunfo y en el fracaso, en la fatiga y en el reposo. Ya Descartes, el mentalista Descartes, subraya esta inseparabilidad de *yo* y cuerpo en los siguientes términos:

*Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el solo entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave; y cuando mi cuerpo necesita beber o comer, lo entendería yo sin más, no avisándome de ello sensaciones confusas de hambre y sed.*⁶

⁶ DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, VI. Trad. esp. de Vidal Peña, Ed. Alfaguara, Madrid, 1977, p. 68. El subrayado es nuestro.

En segundo lugar, mi cuerpo es el único que puedo *controlar* directamente. En efecto, si decido levantar mi brazo, mi brazo se levanta; si decido caminar, mis piernas comienzan a moverse; si decido tumbarme en la cama, hago que mi cuerpo se extienda sobre ella. No puedo manejar parejamente ningún otro cuerpo de mi entorno: la silla es cambiada de lugar *sólo por la mediación de mis manos y brazos*; la silla, a diferencia de mi cuerpo, no obedece *directamente* mis órdenes, no se desplaza sin más, simplemente porque yo lo decida. Yo soy dueño de los actos y movimientos de mi cuerpo (en condiciones normales), mas no de los movimientos del resto de cuerpos que me circundan. No obstante, mi influencia sobre éstos sólo es posible a través de mi cuerpo, que constituye así la condición de posibilidad de mi inserción en el mundo y de mi relación con él.

En tercer lugar, mi cuerpo es el único del que puedo tener sensaciones orgánicas y cinestésicas. De los otros cuerpos puedo adquirir, por ejemplo, sensaciones visuales y táctiles, mas sólo del mío puedo tener las sensaciones de arriba y abajo, de derecha e izquierda, de posición erecta, sentada y tumbada, etcétera. Todas éstas son sensaciones *internas* que únicamente mi cuerpo puede proporcionarme.

Finalmente, a diferencia de otros cuerpos, al mío sólo puedo verlo *desde ciertas perspectivas*. Así, a no ser en un espejo, no puedo verme mi cara, tampoco mi nuca ni mi espalda. Hay, pues, ciertas partes de mi cuerpo que, aunque compañeras inseparables de mí, jamás serán vistas por mis ojos.

Ahora bien, ¿soy yo acaso mi cuerpo?, ¿me identifico propiamente con él? Las mismas expresiones (implícitas en los ejemplos anteriores) “mi cuerpo” o “poseo un cuerpo”, parecen ya deslindar claramente el yo que soy del cuerpo que poseo o me pertenece. Parece, en efecto, como pensaba Descartes, que mi cuerpo, aunque íntima, estrechamente relacionado con mi yo, con lo que yo soy, no lo constituye empero propiamente. Según esto, yo sería algo otro que mi cuerpo, aun reconociendo que éste me afecta e influye en lo que yo verdaderamente soy, a veces, de forma decisiva y absolutamente determinante. Además, estoy persuadido de que si una parte de mi cuerpo fuera amputada, yo seguiría no obstante siendo *el mismo*. Incluso si la mayoría de partes que constituyen mi cuerpo me fuesen arrancadas, pienso que yo no dejaría de ser por ello el que era antes de la amputación masiva. Por otra parte, sabemos bien que nuestro cuer-

po se halla sometido a constante cambio y transformación desde el momento mismo del nacimiento; nuestras células se regeneran en su totalidad cada cierto tiempo, haciendo que, por ejemplo, yo no tenga ya nada que ver, en esta mi edad madura, con aquel niño de tres años cuya fotografía ahora contemplo: sus rasgos faciales, su mirada, su cabello, su estatura, su complexión..., en nada se asemejan a mi imagen corporal actual. Sin embargo, aquel niño de tres años y yo somos *el mismo*: yo puedo recordar, aunque vagamente, algunos hechos que se remontan a esa edad temprana. Y sí, en un cierto sentido, aquel niño de tres años y yo somos *el mismo individuo*, siendo empero nuestros respectivos cuerpos muy diferentes entre sí, ello quiere decir sin duda que la yoidad, la índole de yo que nos define a uno y a otro, es dependiente y derivada de un factor ajeno a lo estrictamente corporal.

¿Qué soy yo entonces propiamente si no soy un cuerpo? ¿Soy tal vez una mente? Mas, ante todo, ¿qué es ser una mente? Descartes pensaba que la mente, entidad privativa únicamente de los seres racionales, era una cosa o *sustancia*, un tipo de ser que, gozando de autonomía e independencia con respecto a cualquier otro (ésta era para él la cualidad propia de lo sustancial), exhibía el atributo esencial del *pensamiento*. Como él mismo nos dice:

...Y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo dejara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido. Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa.⁷

¿Qué entiende Descartes por *pensamiento* o *pensar*? Para él, el pensamiento es el ámbito de los fenómenos mentales, el ámbito de lo psíquico, de la conciencia. Pensar es, pues, a su juicio, tanto razonar e imaginar como desear y amar; tanto recordar y sentir como alegrarse o deprimirse.

⁷ DESCARTES, *O. c.*, II; pp. 25-26.

En suma, todo aquello de lo que somos *inmediatamente conscientes*, es para él pensamiento.

*¿Qué es una cosa que piensa? –se pregunta–. Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente.*⁸

Y en *Los principios de la filosofía* precisa y amplía aún más su concepción al respecto:

*Mediante la palabra “pensar” entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar. Pues si dijera que veo o que camino, e infiriera de ello que yo soy; en el caso de que entendiera al decir tal que hablo de la acción que se realiza con mis ojos o con mis piernas, esta conclusión no es infalible en modo tal como para que **no tenga algún motivo para dudar de ella**, puesto que puede suceder que piense ver o que piense caminar aunque no abra los ojos y aunque no abandone mi puesto; es así, pues esto es lo que acontece en algunas ocasiones mientras duermo y lo mismo podría llegar a suceder si no tuviera cuerpo. Pero si, por el contrario, solamente me refiero a **la acción de mi pensamiento**, o bien de la sensación, es decir, al conocimiento que hay en mí, **en virtud del cual me parece** que veo o que camino, esta misma conclusión es **tan absolutamente verdadera que no puedo dudar de ella**, puesto que se refiere al alma y sólo ella posee la facultad de sentir o de pensar, **cualquiera que sea la forma.***⁹

El yo, pues, es una mente, y la mente es pensamiento. Ahora bien, mientras los pensamientos (concepciones, imaginaciones, sensaciones, voliciones, afectos, etcétera.) son cambiantes, mudables, se suceden unos a otros de forma ininterrumpida, el yo, empero, es algo constante, permanente, invariable. Como sabemos, Descartes, al igual que Platón, pensaba que ese algo era una sustancia, un sustrato subyacente que confería unidad e integridad a la serie plural y diversa de modos o accidentes de conciencia de él dependientes. El yo, por tanto, no se identificaba, según

⁸ DESCARTES, *Ibidem*.

⁹ DESCARTES, *Los principios de la filosofía*, I, 9. Trad. esp. de Guillermo Quintás, Ed. Alianza editorial, Madrid, 1995, pp. 26-27.

ellos, con sus modos o atributos; era, por el contrario, *algo* otro que sus cualidades o modificaciones, *algo* allende sus meras manifestaciones psíquicas o conscientes. En este sentido, Thomas Reid (1710-1796), filósofo escocés coetáneo de Hume, poniendo en estrecha relación el yo y la identidad personal, escribe:

*Mi identidad personal implica la existencia continuada de aquella cosa indivisible que llamo yo. Sea lo que fuere este yo, es algo que piensa, delibera, resuelve, actúa y sufre. Mis pensamientos, acciones y sentimientos cambian a cada instante; no tienen una existencia continuada, sino sucesiva; pero el yo, a quien pertenecen, es permanente, y tiene la misma relación con todos los sucesivos pensamientos, acciones y sentimientos que llamo míos. Tales son las nociones que tengo de mi identidad personal.*¹⁰

Así, pues, con independencia de que sustentemos o no una teoría sustancialista del yo como mente¹¹ (como de hecho hicieron Platón y Descartes, para quienes el yo era ante todo un sustrato mental, alojado transitoriamente en un sustrato corporal¹²), lo que sí parece razonable es la hipótesis de la neta distinción entre yo y fenómenos mentales, entre un algo (sea lo que fuere) que aglutina y da coherencia e integridad a la serie sucesiva de experiencias psíquicas de toda índole y tales experiencias psíquicas; en definitiva, parece razonable distinguir entre un centro de conciencia, por un lado, y sus manifestaciones plurales y diversas, por otro. No obstante, David Hume es citado a menudo como ejemplo prototípico de filósofo que se opone acerbamente a la tesis del yo como algo más que sus simples manifestaciones conscientes, como algo más que subyace unitariamente a la pluralidad y diversidad de sus fenómenos explícitos. Como él mismo nos dice:

¹⁰ Thomas REID, *Essays on the intellectual powers of man*, ensayo III, cap. IV.

¹¹ Para Aristóteles y la tradición aristotélica, el alma no es una sustancia independiente del cuerpo. El hombre, según esta tradición, es un compuesto hilemórfico unitario, en el que el alma se comporta como forma y el cuerpo como materia; y puesto que ninguna forma puede darse en la naturaleza sin su correspondiente materia, el alma es inconcebible sin el cuerpo, al que informa vivificándolo. Así, en expresión aristotélica, el alma es por esencia *sómatois tí*, “algo del cuerpo”.

¹² Recordemos la expresión platónica del “cuerpo-prisión” (*sóma-séma*) del alma.

*En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo **mí mismo** tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular; sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a **mí mismo** en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo: en un sueño profundo, por ejemplo, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de **mí mismo**, y puede decirse que verdaderamente no existo. Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada.*

E inmediatamente después, deja sentada su tesis al respecto de una manera absolutamente explícita:

Pero dejando a un lado a algunos metafísicos de esta clase, puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento.¹³

Hume rechaza así la idea de un yo-sustancia. Para él, el yo no es más que un *haz de percepciones*, una serie ininterrumpida de experiencias o estados de conciencia. Tras este haz o serie no hay un *algo* subyacente del que puedan predicarse las experiencias o estados de conciencia en cuestión: el yo se agota en la serie de percepciones o experiencias y ésta es todo lo que podemos concebir como *yo*. Ahora bien, cabe plantear a la teoría de Hume algunas objeciones importantes:

En primer lugar, no es fácilmente concebible cómo pueda haber estados de conciencia (pensamientos, sentimientos, voliciones) sin un *algo* subyacente considerado como poseedor de tales estados de conciencia. Ningún pensamiento, parece, ocurre sin que haya un *pensador* correlativo, ninguna volición, sin que haya un *volente*, etcétera. Los estados de conciencia no pueden darse por sí, autónomamente, debe haber un algo en que radiquen, un yo-poseedor de los mismos. Mi deseo de escribir, por

¹³ David HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, libro I, parte IV, sección VI. Trad. esp. de Félix Duque, Ed. Tecnos, Madrid, 1988, pp. 355-356.

ejemplo, ¿no se da, acaso, en un *algo* (yo) que desea? Y el sonido del motor que oigo, ¿no me pertenece *a mí* que lo oigo?, ¿no soy yo acaso su poseedor?

En segundo lugar, hay con toda seguridad una radical y absoluta diferencia entre mis estados de conciencia y los estados de conciencia de usted. Ahora bien, si el yo es meramente un haz de estados de conciencia, ¿cómo se distinguen los componentes de un haz de los componentes del otro? ¿Qué hace *mío* este estado de conciencia que ahora tengo (el dolor de cabeza que me aqueja) y *suyo* el que usted tiene (su aburrimiento al escucharme)? Así, si la tesis del propietario o poseedor (del yo) es abandonada, ¿cuál es el *principio de individuación* por medio del cual es posible asignar a cada haz o colección sus estados de conciencia respectivos? ¿Por qué, en efecto, se me asigna *a mí* el dolor y no *a usted*, y, en cambio, se le asigna *a usted* el aburrimiento y no *a mí*? ¿No será, precisamente, porque el dolor es *mío* (yo soy su *propietario*) y, en cambio, el aburrimiento es *suyo* (usted es quien lo *posee*)?

En tercer lugar, el propio análisis de Hume parece ser autocontradictorio. En efecto, en el intento de demostración de su tesis, ¿no se halla acaso implícito un *yo* (el de Hume) que pretende demostrar la tesis del haz o colección? ¿No supone Hume tácitamente (su propio yo) lo que expresamente rechaza con su teoría? O, dicho en otro giro, para mantener la tesis que mantiene (la tesis de la disolución del yo), ¿no se hace preciso postular un yo constante e idéntico (el propio yo de Hume), que elabore y enuncie tal tesis?

Finalmente, podríamos preguntar todavía si es siquiera verdad que no soy consciente de mí mismo como entidad continua e idéntica, más allá de los estados sucesivos de conciencia. Así, cuando tengo una experiencia, por ejemplo, un sentimiento de afecto, ¿soy consciente sólo de esa experiencia o también simultáneamente de mi yo, como tenedor o poseedor de la experiencia en cuestión? Parece claro por intuición interna que, en contra de lo que sustenta Hume, yo no aprehendo ese estado de conciencia meramente como un estado de conciencia sino más bien como *mi* estado de conciencia. En cada pensamiento, sentimiento o volición mi yo se autorrevela, se hace explícito para sí. Cuando quiero algo, no sólo soy consciente de un acto de volición aislado: en tal acto aparece como soldado, impreso, el yo (mi yo), del que tal acto de volición es acto. ¿No es acaso ésta la tesis de Descartes en la segunda meditación, cuando llega al

descubrimiento de la primera verdad, la verdad del *cogito*? Sin duda: él llega al establecimiento de la existencia del yo sobre la base de la constatación de sus estados de conciencia; “pienso, luego existo” no es más que esto: en cada acto de pensamiento, en cada dato inmediato de la conciencia, se revela inequívoca e irrefragablemente el yo poseedor de tal pensamiento. El yo surge así para la conciencia en común alumbramiento con sus estados íntimos (cogniciones, sentimientos, voliciones).

Según lo expuesto hasta aquí, el yo se nos ha revelado ante todo como algo psíquico, mental. Así, yo soy más mis estados de conciencia (mis pensamientos, mis deseos y mis afectos, por ejemplo) que el color de mis ojos, el timbre de mi voz o la complexión de mi cuerpo. Ahora bien, ¿qué es lo que hace que ese mi yo, a pesar de la pluralidad y heterogeneidad de sus estados de conciencia, sea, no obstante, *el mismo e idéntico* yo? Para los racionalistas clásicos, como Platón o Descartes, tal identidad venía determinada por la identidad de sustancia pensante que definía al yo. El yo era el mismo a pesar de los continuos cambios y transformaciones de sus estados de conciencia, porque siempre *permanecía* subyacente un sustrato anímico unitario e invariable.

En cambio, para algunos empiristas, como Locke, la identidad personal o del yo radicaba propiamente en un *mismo tener conciencia*, con independencia de si ese tener conciencia era atributo de una misma sustancia inmaterial o de varias. Según esto, una persona (un ser racional) es *la misma, idéntica* hoy que hace treinta años, no porque, a pesar del tiempo transcurrido su cuerpo conserve algunos atributos comunes o porque sus gustos, deseos y sentimientos sigan siendo más o menos los mismos, sino porque *tiene conciencia de ser entonces y ahora el mismo*, porque se reconoce ahora en hechos que le acontecieron entonces. Así, la *memoria* desempeña en esta concepción un papel fundamental: es por ella por la que somos conscientes de que nuestro pasado es *nuestro* y por la que nos reconocemos en cada acto ejecutado en él. De ahí que, al entender de Locke, sin la memoria no habría conciencia, y sin ésta se rompería la identidad personal. La concepción de Locke sobre este punto es clara cuando escribe:

Si yo hubiese tenido la misma conciencia de haber visto el Arca y el Diluvio de Noé, la misma conciencia que tengo de haber presenciado la inundación del Támesis del invierno pasado, o de la que tengo de estar escribiendo

*ahora, no podría poner en duda que yo, que escribo ahora y que vi la inundación del río Támesis el pasado invierno, y que contemplé la inundación del Diluvio Universal, soy el mismo sí mismo ahora, al igual que indudablemente yo, que escribo esto, soy ahora, mientras lo hago, el mismo yo mismo que era ayer, con independencia de que esté formado o no de la misma sustancia material o inmaterial en mi totalidad. Pues realmente, en lo que se refiere a esta cuestión de ser el mismo sí mismo, es indiferente que en este momento el sí mismo esté formado de la misma sustancia o de otras, ya que cualquier acción que se realizó hace mil años, y que ha sido apropiada por mi conciencia como una acción mía, me es tan imputable como una acción que yo realizara hace un momento.*¹⁴

Finalmente, otros autores, como Schopenhauer, ven la identidad personal en el *carácter* individual. A su juicio, en efecto, cada individuo posee una genuina y peculiar textura psíquica, una singular índole personal, que permanece constante e invariable en lo esencial, a pesar de los cambios y transformaciones (superficiales, aparentes) que el individuo pueda experimentar a lo largo de su vida. Tal carácter, innato y cognoscible por experiencia, se halla constituido primariamente por elementos afectivos y volitivos. El individuo (cada individuo) es así ante todo un singular impulso o esfuerzo, una peculiar voluntad. Según esto, lo que define a cada persona y la diferencia esencialmente del resto es su voluntad, su deseo de hacer y de vivir, su esfuerzo por vencer las resistencias que el entorno le opone a cada paso¹⁵.

¹⁴ John LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 27, 18. Trad. esp. de María Esmeralda García, Ed. Editora Nacional, Madrid, 1980, t. I, p. 501.

¹⁵ Cf. Arthur SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, lib. IV y *Sobre el libre albedrío*