

Stoa
Vol. 1, No. 2, 2010, pp. 21-51.
ISSN: 2007-1868

LA PERSISTENCIA DEL YO. IDENTIDAD PERSONAL E INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA

RODRIGO GUERRA LÓPEZ
División de Filosofía
Centro de Investigación Social Avanzada
rodrigo.guerra@cisav.org

RESUMEN: En la presente investigación se busca ofrecer una hipótesis sobre una de las cuestiones fundamentales del ser humano: la posibilidad de la existencia del yo personal aún después de la muerte corporal. A través de una serie de argumentaciones estrictamente acordes a los datos de la experiencia, y al margen de fe religiosa alguna, se demuestra que el yo posee una fuente de unidad que porta una naturaleza que no puede ser explicada por la simple materia. El yo posee una razón de persistencia metaempírica y unidad indivisible que le permite unificar y trascender los múltiples cambios que se dan en su sustancia manteniendo así su identidad personal.

PALABRAS CLAVE: Identidad personal, corporalidad, inmortalidad, libertad moral, intencionalidad.

SUMMARY: This inquiry is meant to offer an hypothesis on one of the leading questions of human being: the very possibility of the existence of a personal self even after the death of the body. By means of a series of argumentations faithful to experience and regardless of a religious faith orientation whatsoever, is proved that the Self possesses a source of unity bearing a nature that cannot be explained by the simple matter. The self possesses, thus, a metaempirical persistence and indivisible unity that renders possible unify and transcend the manifold changes given in its substance, holding, therefore, its personal identity.

KEY WORDS: Personal Identity, corporality, immortality, free will, intentionality.

Introducción

El joven Agustín de Hipona, antes de su conversión, tuvo un amigo muy querido. Juntos habían ido a la escuela, juntos habían jugado, juntos se habían criado de niños. Agustín se ufanaba de ser tan amigo de él que “hasta había

logrado apartarlo de la verdadera fe. (...) Conmigo erraba ya aquel hombre en espíritu, sin que mi alma pudiera vivir sin él”.¹

Sin embargo, un cierto día, el amigo cayó enfermó, y aunque se recuperó momentáneamente, finalmente murió. Agustín quedó sumamente confundido. La pérdida le había colocado en una situación nunca antes vivida: toda la realidad parecía perder sentido.

¡Con qué dolor se entenebreció mi corazón! Cuanto miraba era muerte para mí. La patria me era un suplicio, y la casa paterna un tormento insufrible (...) Buscábanle por todas partes mis ojos (...) Y llegué a odiar todas las cosas, porque no le tenían (...).²

En esa precisa situación, cuando su conciencia descubría que su vida había cambiado de manera imprevista por la muerte de un ser querido que resultaba imposible de sustituir o remplazar, Agustín, apunta:

Me había hecho para mí mismo *un gran enigma* e interrogaba a mi alma porqué estaba triste y porque se turbaba tanto, y no sabía que responderme.³

Y unas pocas líneas más adelante completa:

Maravillábame que viviesen los demás mortales por haber muerto aquel a quien yo había amado, *como si nunca hubiera de morir*; y más me maravillaba aún de que, habiendo muerto él, viviera yo, que era otro él.⁴

En estos breves textos se muestra el misterio de la muerte. No aparece como un asunto teórico sino precisamente con todo el drama existencial que comporta. Si bien se puede hablar de la muerte y del morir como un tema más en la especulación filosófica, la pérdida de un amigo, hace de la muerte una realidad particularmente patente, cercana y concreta.

Precisamente, cuando la muerte acontece ante Agustín, dos tópicos que se implican mutuamente emergen con gran profundidad: por un lado, él mismo se vuelve *una gran cuestión, un gran enigma para sí mismo*. Y por otra, Agustín intuye que el amor que siente está vinculado de algún modo al deseo de que su amigo *no hubiera de morir jamás*.

¹ San Agustín 2005, IV, 4, 7. Las traducciones del latín tienen pequeñas variaciones respecto de las que ofrece la edición de la BAC. Agradezco a Ricardo Morales sus oportunas indicaciones a este respecto.

² San Agustín, 2005, IV, 4, 9.

³ *Ibidem*.

⁴ San Agustín 2005, IV, 6, 11.

Ambos datos no son irrelevantes o fortuitos. Por una parte, todo el yo de Agustín se vuelve objeto de una pregunta. La pregunta no es el inicio del itinerario intelectual que habrá de proseguir. La pregunta emerge cuando un dato irrumpe ante la conciencia y se vuelve tema de exploración. Así las cosas, lo primero es aquello que se da y que convoca a la mente a hacer preguntas.

En segundo lugar, Agustín intuye que el amor de amistad le ha abierto una vía de acceso peculiar a la insustituibilidad del otro. Esta vía no sólo le permite valorar a su amigo fallecido sino advertir que lo más deseable para aquel a quien se ama es que *no muera*. Más aún, que el amor demanda de algún modo singular que *quien se ha ido siga viviendo*.

Seguir viviendo o no morir constituyen un tópico muy antiguo en la historia del pensamiento humano. Doctrinas filosóficas y religiosas han desarrollado numerosas reflexiones en torno a él. En las siguientes páginas afrontaremos este asunto desde una perspectiva estrictamente filosófica para tratar de descubrir, si al margen de una fe religiosa, es posible argumentar con rigor que existiremos de algún modo tras la muerte del cuerpo.

¿Cuál es la manera más propia de formular la cuestión a dilucidar? Notemos que no existe una única fórmula sino que son posibles diversas variaciones a este mismo tema:

- ¿El alma humana es inmortal?
- ¿Cuándo el cuerpo humano muere, muere también el alma?
- ¿La vida humana continúa más allá de la muerte del cuerpo?
- ¿Existe vida después de “esta vida”?

En todos estos modos de formular la pregunta existen algunos elementos que pueden resultar problemáticos. Las dos primeras preguntas claramente presuponen que la existencia del alma humana es un terreno ya conquistado. Hoy en día es preciso no dar por resuelta esta cuestión debido a que existen diversas antropologías que sostienen que el alma es un pseudoproblema causado por la ignorancia que en estadios de desarrollo anteriores la humanidad tenía a causa de la falta de comprensión del funcionamiento del sistema nervioso central, y en particular, del cerebro.

Las otras dos preguntas parecen superar este obstáculo al interrogar sobre la continuidad de la vida humana. Sin embargo, de inmediato ingresan en un

escenario parecido al anterior: la vida humana, tal y como la conocemos hoy, es un fenómeno característico de ciertos sistemas materiales complejos. En particular aquellos que basados en la química del carbón, poseen metabolismo, se desarrollan, se encuentran insertos en una dinámica evolutiva y ofrecen capacidad para lograr transferencias energéticas homeostáticas, es decir, para mantener al propio sistema dentro de un equilibrio funcional que favorezca la entropía negativa, y con ello, una creciente auto-organización.

Si esto es así, al momento que el cuerpo muere, es decir, al momento en que el cuerpo pierde composición, la vida ya no tiene el soporte necesario para existir como propiedad de un sistema como el mencionado. Dicho de otro modo, la noción de “vida humana” parece ser el territorio de ciencias como la biología o la medicina. “Vida humana” es la vida de un organismo humano, con todas sus particularidades bioquímicas. De este modo, preguntarse si existe vida después de esta vida, parece simplemente un contrasentido.

¿Por dónde comenzar entonces? El recordar el pasaje de Agustín antes señalado nos da una valiosa pista: la propia condición humana y el deseo de que el amigo viva para siempre son experiencias estrictamente personales. Ambas se viven en “primera persona” y posteriormente se socializan a través de medios como el lenguaje. Es el propio yo el que se pregunta por estas cosas y el que eventualmente tendrá que intentar responderlas. Así mismo, es el yo del otro el que deseamos que exista por siempre. Todo lo que él es, es el objeto de nuestro anhelo.

Así las cosas, nos parece más acertado formular la cuestión del siguiente modo:

- ¿Cuál es el horizonte de la persistencia del yo?
- ¿El yo persiste únicamente mientras persiste el cuerpo?
- ¿Qué pasa con mi yo o con el yo del otro al momento en que el cuerpo muere?

Esta preguntas si bien tienen sus propios desafíos nos permiten de entrada delimitar nuestra indagación al interés fundamental: *¿es posible que el ser que soy persista de algún modo al grado de mantener identidad personal aún tras la muerte del cuerpo? ¿es posible que la identidad personal no se disuelva cuando falta nuestro cuerpo?* Esta es la cuestión.

Un tipo de persistencia que no atienda a la persistencia personal de momento se encuentra fuera de nuestra pretensión. Así descartamos soluciones que impliquen una “persistencia” no-personal, como la fusión de lo que somos con el ser del universo gracias a la asimilación de los componentes químicos de nuestro cuerpo por parte de la tierra y eventualmente de otros organismos vivos (fusión, por otra parte, empíricamente constatable). Y en general, cualquier otra modalidad de fusión que no mantenga la identidad personal al plantearse una hipotética integración con algún tipo de pleroma primordial (fusión no constatable empíricamente pero más o menos común en algunas cosmovisiones religiosas o parareligiosas, como el gnosticismo).

1. La evidencia primordial

Toda experiencia que tenemos sobre el mundo, de manera connotativa, es experiencia sobre nuestro yo. En efecto, todo lo que es y que acontece como dato en nuestra conciencia, afirma experiencialmente, por pura presencia, la existencia del ser que soy. Fijémonos que aún cuando el dato objetivo fuese pura *apariencia*, éste sería suficiente para evidenciar la realidad del sujeto cognoscente. El aprehender algo como *apariencia* no es algo que me ocurra *en apariencia* sino de manera real y efectiva. En otras palabras, el contenido intencional puede ser de muy diversa naturaleza pero la consistencia del sujeto que aprehende el contenido intencional no puede no ser real. El sujeto es, gracias a ello conoce y se da cuenta del mundo y de sí. La puesta en contacto con algún dato, con cualquier dato, exhibe que *soy* y que *soy inevitable e indubitavelmente lo que soy*.

La experiencia interna de mi propio yo, de lo que soy, posee unas características peculiares:

- Unidad: el yo se descubre como experiencia unitaria de todos los elementos que de manera posterior pueden ser encontrados con una aproximación analítica. El yo se autoreconoce como unitotalidad que posee partes que en sinergia colaboran a la manutención del todo de diversas maneras y, simultáneamente, unidad indivisible aún cuando algunas de sus partes puedan no operar o perderse. De este modo, el yo al perder una mano puede afirmar que sigue siendo *el mismo* aunque no *lo mismo*. Sigue siendo el que fue antes del lamentable suceso,

pero, simultáneamente, algo ha pasado en él. Y el “algo” que ha pasado es un verdadero modo de ser que afecta intrínsecamente al yo aún cuando no lo hace cambiar de especie.

- Trascendencia: es experiencia de un sujeto que si bien está en contacto con la finitud y contingencia del mundo, logra aprehender contenidos que rebasan estas coordenadas y logra actuar en función de ellos: patrones formales de entidades matemáticas ($1 + 1 = 2$), aprehensiones sobre la legalidad profunda del ser (el todo es mayor que las partes), intuiciones sobre las dependencias y subordinaciones entre valores y entre fenómenos antropológicos fundamentales (la justicia es axiológicamente superior a la injusticia; todo acto libre implica responsabilidad), remontar una pulsión a través de la libertad, etc. Ahora bien, el no estar dominados por nuestros contenidos sensoriales y sus correlativas respuestas pulsionales e instintivas no significa que este dominio sea total: no estar completamente dominado no significa dominar completamente. Esto, que podría disparar nuestras reflexiones hacia varios derroteros, nos indica entre otras cosas que la relación entre el yo y el cuerpo no es completamente *adecuada*, sino que existe una manifiesta *in-adecuación*, que más adelante exploraremos.
- Subjetividad: la experiencia fundamental que el propio yo tiene de sí acontece por vía interior. Por eso puede llamarse experiencia *subjetiva*, es decir, experiencia que proviene no del dato que se nos arroja desde fuera delante de nosotros (*ob-iectum*) sino desde lo profundo de nosotros mismos (*sub-iectum*). La experiencia subjetiva, de este modo, es manifestación de la índole real que posee mi propio ser.
- Sustantividad: precisamente el vivenciar “subjetivamente” nuestro propio ser lo ofrece ante nuestras facultades como un sujeto que posee una autarquía ontológica elemental. El yo se descubre como ente *sui iuris*, por derecho propio, con una consistencia que se mantiene gracias a una peculiar *inseidad*: el ser del yo es propio y descansa en sí.
- Corporeidad: el yo no se advierte como una entidad desligada o heterogénea del cuerpo vivo que lo constituye. Al contrario, es contrafáctico establecer una dualidad entre mi cuerpo y mi subjetividad, ya que

mi subjetividad es *ser-en-el-cuerpo*. La evidencia de mi propio yo, entonces, no versa sobre una mente que se autopercebe como evidente sino sobre el *integrum* humano que se descubre como fundamento inconcuso de todo pensar. Existen ocasiones en las que el cuerpo-vivo se nos hace especialmente patente con una vehemencia incontenible, ya sea en su totalidad, ya sea con énfasis particular en alguna de sus partes. En estas ocasiones es cuando menos cabe concebirlo como algo adyacente o no-constitutivo ya que más que experimentársele como una propiedad (“yo tengo cuerpo”) se le vivencia como algo que se es (“yo soy cuerpo”). El cuerpo-que-soy manifiesta la superación de cualquier tipo de dualismo ya que si somos fieles a la experiencia que el yo nos provee, nuestro cuerpo y nuestro yo se encuentran en *unidad* y no en mera *unión*. Así, el *cuerpo-que-soy* es un cuerpo irreductible a los cuerpos que no poseen subjetividad, es decir, que no poseen interioridad. El *cuerpo-que-soy*, es pues, una realidad con *género propio*.

2. El cuerpo como a priori

Conviene detenernos un momento en este último punto: lo que Platón, Descartes o Eccles aprecian al formular sus respectivos dualismos —cada uno con su propio lenguaje y perspectiva— es la materia del cuerpo, es decir, una consideración analítica y abstracta del fenómeno que denominamos *el-cuerpo-que-soy*. Sin embargo, la unidad de lo real debe prevalecer por encima de las consideraciones analíticas. El descubrimiento del *cuerpo-que-soy* como realidad que se identifica en unidad con el yo no puede ser negada a menos que se busque incurrir en una contradicción performativa.

Más aún, si decimos que *somos-cuerpo* y no que *tenemos-cuerpo*, se debe a que sólo existen dos maneras de poder “tener” físicamente a un cuerpo: o dentro o fuera. El *cuerpo-que-somos* no está fuera de nuestro yo y tampoco se encuentra físicamente dentro de nuestro yo. La relación entre mi yo y el *cuerpo-que-soy* no es categorizable con los términos “dentro” o “fuera”. Al contrario, el *cuerpo-que-soy* es la condición necesaria para poder eventualmente *tener* algún cuerpo por fuera o por dentro. Es indispensable *ser-un-cuerpo* para poder tener cuerpos como posesión física, o a nivel cognitivo, para poder aprehender cuerpos en su inteligibilidad intrínseca.

Por eso, mucha razón tenía Antonio Millán-Puelles cuando afirmaba que el cuerpo-que-soy es el *a priori ontológico* (no lógico) de mi conocimiento de los otros cuerpos exteriores a mí y de mí mismo como consciente de vivirlos a ellos en calidad de exteriores.⁵ Hasta las más sofisticadas operaciones racionales se encuentran mediadas por la experiencia sensible. La necesidad última de esta mediación no descansa en cierto análisis de la estructura de las facultades cognitivas o afectivas del ser humano sino en la propia subjetividad del yo que es sustancialmente corpórea. Es el todo humano que soy el que requiere procesar los contenidos cognitivos a través de su corporeidad. En el animal existe una apropiación de las cosas que conforman el mundo pero sin mediación. El animal no tiene necesidad de ser mediado por la experiencia sensible porque de hecho está totalmente sumergido en ella siéndole innecesario el deseo de trascenderla. Hay una suerte de inmediatez entre el animal y su entorno que nos permite reconocer que el conocimiento sensible se verifica en él como una realidad absoluta. Esto quiere decir que la estructura biológica que constituye al animal y sus funciones sustantivas no están ordenados a un modo de conocer que los rebase.

Mientras tanto, en el caso del *cuerpo-que-soy*, mi captación sensorial del mundo se encuentra como traspasada por diversos grados de intelección del mismo. Sentir y entender, si bien se distinguen analíticamente cuando miramos su esencia, se ejercen sintéticamente en el acto perceptivo, es decir, al captar totalidades unificadas, cualificadas y configuradas en la escena del mundo.

3. Continuidad e inadecuación entre el yo y el cuerpo-que-soy

La síntesis perceptiva evidencia que entre el yo y el cuerpo-que-soy existe un fenómeno de *continuidad* y de *inadecuación* simultáneas. ¿A qué nos referimos? Por una parte, a que los contenidos aprehendidos a través de diversas estructuras corpóreas —como son los sentidos— son *relativos* a la aprehensión de significados metaempíricos. Esto quiere decir que entre el cuerpo que soy y el yo, existe:

- Continuidad funcional, es decir, el tipo de continuidad operativa entre las capacidades sensoriales y aquellas racionales que posibilitan la interpretación del significado de los entes que conforman el mundo:

⁵ Cfr. Millán-Puelles 1967, p. 384 y ss.

lo que entiendo del mundo posee un antecedente real en algún tipo de contenido sensorial. Los contenidos intelectuales genéticamente proceden de experiencias sensoriales. Trascender el conocimiento sensorial es partir de él, es someterse a su mediación, es reconocer que el cuerpo que soy tiene un momento de excedencia al rebasar los límites propios de la materia sin más: Yo siento, yo entiendo. El mismo yo realiza ambas cosas y de hecho una prepara a la otra.

- Continuidad entitativa: para que las actividades sensoriales, sin saltos injustificados, realmente estén al servicio de las actividades intelectuales se requiere una verdadera continuidad en el orden del ser que justifique la continuidad en el orden del obrar. De hecho se requiere que los sentidos estén inteligenciados y la inteligencia sea sentiente. La continuidad entitativa en el fondo se explica por la unidad del yo. Es el mismo yo, el yo con consistencia ontológica real, el que despliega su ser en diversas capacidades que permiten conocimiento y que se encuentran ordenadas las unas a las otras interpenetrándose mutuamente. Esto último es patente al tener que dar cuenta de la intelección del singular a través de un sentido capaz de aprehender las nociones ontológicas fundamentales de manera concreta y las intenciones de valor. Dicho de otro modo: la percepción de datos sensibles e inteligibles en un singular concreto nos habla de la existencia de una verdadera *ratio particularis* que vehicula desde los contenidos sensibles lo inteligible que materialiter se encontraban incoados en ellos.⁶
- Inadecuación: Ahora bien, el descubrir ambas continuidades muestra paralelamente la distinción esencial entre los contenidos sensibles y los intelectuales. El yo que soy es capaz de una doble modalidad de conocimiento. Uno volcado a lo particular y concreto, otro abierto al ser en cuanto ser, es decir, con un despliegue cognitivo potencialmente ilimitado. Esto sucede como un hecho y requiere de una explicación. No basta con mencionar el hecho para que la explicación realmente acontezca. Parece claro que el yo es cuerpo y por ello el organismo humano posee capacidades para la aprensión del ente sensible. Sin embargo, el yo no puede ser interpretado pacíficamente sólo como

⁶ Cfr. Fabro 1978.

organismo capaz de sensaciones. El yo que es cuerpo posee capacidades metaempíricas que si bien funcional y entitativamente están asociadas al cuerpo que soy y a los contenidos sensibles que el cuerpo me provee, parece que en su naturaleza en sí misma considerada, se contradistinguen de aquello que es puramente sensible y que guarda, por este hecho, proporción con el cuerpo viviente que soy.

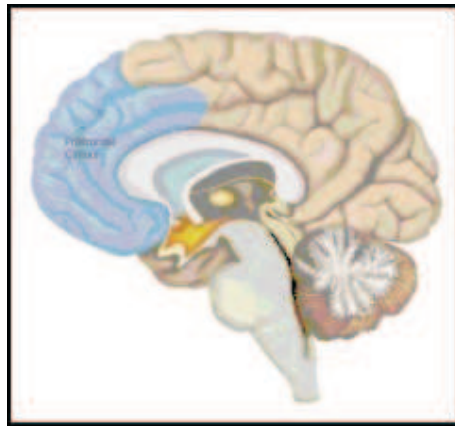
Así, por lo pronto, no sólo soy un cuerpo sino que también *sé que lo soy*. Este conocimiento de mi naturaleza corpórea no es una noticia sensible sino una de orden propiamente intelectual. Dicho de otro modo, los sentidos no bastan para que el sujeto que los ejerce se represente de manera universal una realidad como el *ser-cuerpo*. Saber de mí, tener experiencia de mi yo, del ser que soy, es ya signo de *inadecuación*. De este modo, dos dimensiones conviven en el yo que soy: una remite sin problema al *cuerpo-que-soy*, mientras que la otra lo trasciende y gracias a ello puede formular proposiciones de segundo nivel respecto de todo lo que es y sucede en el yo y en el mundo. A esto precisamente llamamos *inadecuación*. Inadecuación significa *des-proporción*. Yo soy mi cuerpo pero yo lo aprehendo trascendiéndolo. Yo soy cuerpo pero la experiencia del yo es —en sí misma considerada— una experiencia irreductible al soporte corpóreo que la posibilita funcionalmente.

4. Coextensividad y comprensión

¿No son acaso excesivas estas afirmaciones? ¿No es posible afirmar por vía del emergentismo que el cerebro sea capaz de generar propiedades mentales de tipo estrictamente intelectual? o algo más radical: ¿no será que somos simplemente máquinas complejas que se identifican unívocamente con el yo? Notemos que en cualquiera de los dos casos, no habría inadecuación sino verdadera proporción entre el yo y el *cuerpo-que-soy*. En cualquiera de los dos casos, el yo sería reducible a un sistema material complejo.

Existen varias maneras de mostrar que esto no es verdadero. Quisiéramos privilegiar un argumento que nos parece particularmente importante: cuando no se reconoce que las actividades mentales superiores —reflexión, juicio, deliberación, etc.— trascienden en su consistencia el soporte material que las posibilita funcionalmente lo que sucede es que se consideran equivalentes y sustituibles debido a su coextensividad. Ahí dónde está uno, está el otro. Cuan-

do el ser humano habla se registra algo en la corteza prefrontal del cerebro (prefrontal cortex, PFC). Los lóbulos frontales han sido identificados como responsables de las operaciones de control conductual de más alto nivel. Esta es el área cognitiva por excelencia. La corteza prefrontal, para algunos, es el “órgano de la civilización”.⁷



Explicar lo que sucede en esa estructura cerebral, con los medios que proveen las neurociencias, sería explicar el *habla* humana y posiblemente muchas otras cosas más. Casos como el de Phineas Gage, estudiado por Antonio Damasio, parecen respaldar estas conjeturas.⁸

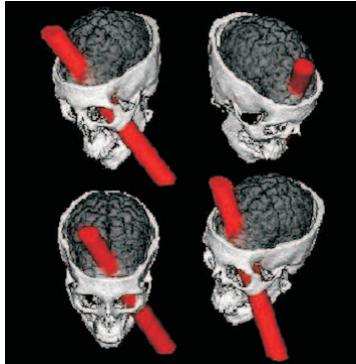
En 1848 Gage sufrió un accidente en el que una barra de metal de un metro de largo y tres centímetros de diámetro penetró por su mejilla y salió por la parte superior atravesando la corteza prefrontal. Gage fue dado de alta dos meses después del accidente. Sin embargo, el balance entre sus reacciones animales y su conducta racional quedó fuertemente alterado.⁹ El estudio de este caso ha sido el origen de los estudios contemporáneos sobre las bases biológicas del comportamiento humano.

Siguiendo esta línea de pensamiento Francis Crick ofrece los resultados de sus investigaciones en el ámbito de las neurociencias en un libro que lleva

⁷ Rubia 2004, pp. 88-97.

⁸ Véase Damasio 2003.

⁹ Macmillan 2000, n. 9, pp. 42-62.



por título: *La búsqueda científica del alma*.¹⁰ Desde las primeras páginas el autor arriesga una hipótesis que él califica de “revolucionaria”:

La hipótesis revolucionaria es que Usted, sus alegrías y sus penas, sus recuerdos y sus ambiciones, su propio sentido de la identidad personal y su libre voluntad, no son más que el comportamiento de un vasto conjunto de células nerviosas y de moléculas asociadas.¹¹

De manera más reciente Mark Solms y Oliver Turnbull nos dicen al describir la nueva situación en la que se encuentran los más recientes estudios sobre neurociencias y experiencia subjetiva:

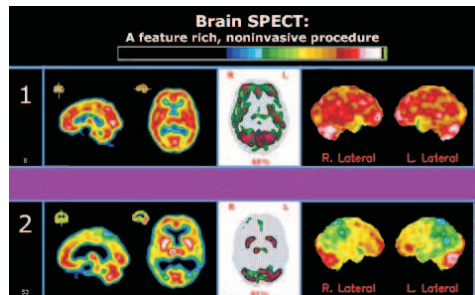
Los avances en la imagenología diagnóstica cerebral (así como la neurobiología molecular) de un momento a otro convirtieron cualquier cosa –literalmente cualquier aspecto de la vida mental– en algo que se prestaba muy bien para la investigación neurocientífica.¹²

¿No es acaso verdadero que los procesos mentales son alterados si existe un grave daño en el cerebro? ¿No es esto un indicador elocuente de que el cerebro es la causa necesaria y suficiente para explicar los procesos mentales? ¿No es posible a través de una tomografía por emisión de fotones (*single photon emission computed tomography*, SPECT) visualizar diversas funciones cerebrales y a partir de ellas realizar diagnósticos y tratamientos?

¹⁰Crick 2000.

¹¹Ibídem, p. 3.

¹²Solms y Turnbull 2005, p. 304.



Desde nuestro punto de vista, lo que pierden estos argumentos es la necesaria distinción entre *co-extensividad* y *comprensión*.¹³ Detectar un fenómeno coextensivo —ahí donde hay pensamiento hay cerebro, ahí donde existe el *cuerpo-que-soy* existe el yo— no equivale a identificar ambos planos o a explicar reductivamente uno gracias al otro, ya que una verdadera identificación de este tipo —yo/cuerpo-que-soy— exigiría que los hallazgos en un plano —en el plano del *cuerpo-que-soy*, por ejemplo—, pudieran ser pacíficamente extrapolables a los hallazgos en el yo. Para entender esto último pensemos en el siguiente ejemplo: los términos en los que se expresa una bella poesía como *Hermandad* de Octavio Paz o *Resurrección* de Javier Sicilia no pueden ser sustituidos por los términos del lenguaje de la biología, de la química o de la neurofisiología, *sin comprometer el significado y el valor expresivo que poseen*.¹⁴ La lógica o racionalidad que gobierna la poesía es diversa a la lógica o racionalidad que gobierna a las ciencias empíricas. Los lenguajes de cada uno de estos saberes poseen términos de naturaleza distinta. Ambos lenguajes manifiestan la realidad pero no son extrapolables entre sí.

Detengámonos un poco en esto: en el caso de las ciencias experimentales, sus términos principalmente son *denotativos* del significado que pretenden expresar, es decir, buscan exhibir un significado preciso independientemente del contexto y atendiendo al hecho bruto acaecido (*la oscuridad de la noche se debe a la posición del sol respecto de la tierra*). Por el contrario, en el ámbito de la poesía, los términos principalmente son *connotativos*, es decir, poseen una

¹³Nuestra aproximación recuerda la diferencia entre lenguaje extensional y lenguaje intencional tal y como la desarrolla Quine. Sin embargo, no deseamos de manera alguna comentar a Quine sino hacer un desarrollo propio. Véase Quine 1968.

¹⁴Véase Paz 1998, p. 37; Sicilia 1996, pp. 165-189.

capacidad de evocar significados múltiples dependiendo del contexto expresivo en que se sitúan (*la oscuridad del corazón le impidió alcanzar el amor alado*). Ningún término es puramente denotativo ni puramente connotativo. Sin embargo, hay que reconocer que en ciencias como la filosofía o en artes como la poesía los términos utilizados al explorar la realidad son prioritariamente *connotativos, analógicos* y poseen diversos alcances cognitivos dependiendo del grado de comprensión significativa de los propios términos, de la relación que guardan con otros, de la penetración de quien escribe y también de la penetración de quien interpreta lo escrito, es decir, dependiendo del alcance metaempírico y analógico logrado por parte de la inteligencia de las personas involucradas.

5. Yo soy cuerpo pero no me agoto en él

¿Queremos insinuar entonces que nuestro problema es un problema de lenguajes? Las aproximaciones empírico-descriptivas de la relación “yo/cuerpo-que-soy” basadas en la reducción epistemológica del discurso comprensivo propio de lo mental al discurso observacional y denotativo de tipo neurofisiológico suponen la sustituibilidad de los discursos como si ambos siguieran una lógica extensional.¹⁵ No queremos decir que ciencias como la física, la química, la biología o las matemáticas no sean en buena medida extensionales. Lo que deseamos indicar es que existen saberes que no operan principalmente de manera extensional sino que lo propio de ellos consiste en justipreciar aproximaciones que privilegian la comprensión de los términos implicados y sus connotaciones. Cuando la comprensión de los términos es atendida aparece con facilidad la simultánea conexión entre dos dimensiones ontológicas coimplicadas y su eventual distinción. Esto quiere decir que estos lenguajes —tanto el construido en torno a la extensionalidad como aquel basado en la

¹⁵ Al considerar predicados desde el punto de vista «extensional» se dice que aluden, o mejor, que denotan *clases o conjuntos*. Pero cuando se los contempla desde el ángulo «comprensional» se dice que designan *propiedades o notas* de los objetos. La mencionada diferencia de punto de vista en lógica repercute en el criterio que se utilice para distinguir unos predicados de otros. Desde el punto de vista extensional, dos predicados son idénticos cuando se atribuyen a una misma clase de individuos. Por ejemplo, los predicados «animal racional» y «bípedo implume» son extensionalmente idénticos, puesto que ambos denotan la misma clase, que es la de los seres humanos. Pero para que dos predicados se consideren idénticos desde el punto de vista comprensional se requiere además que contengan las mismas notas. Lo que aquí llamamos “comprensional” suele ser denominado “intencional” (palabra que hemos evitado para no suscitar otro tipo de confusiones). Véase Garrido 1977, pp. 218–229.

comprensión— están basados en objetos referenciales y por ello, entonces, lo que descubrimos en el orden del lenguaje es en el fondo el descubrimiento de una estructura ontológica peculiar: *yo soy cuerpo pero no me agoto en el cuerpo-que-soy*. Esta expresión pretende mostrar que es verdad que ahí donde existe el *cuerpo-que-soy* existe mi yo. Sin embargo, al mismo tiempo, esta expresión apunta a que el yo integralmente considerado posee un conjunto de notas que exceden aquellas características del propio cuerpo-viviente.

Aun corriendo el riesgo de redundar: una hipotética exploración exhaustiva del *cuerpo-que-soy* en tanto que cuerpo no lograría explicar en su totalidad todo lo que soy. Lo que necesitamos es una comprensión de lo que soy en cuanto que soy, del yo en cuanto yo, para entonces sí aprender la totalidad de los factores implicados. Ni el yo puede ser cuerpo de tal manera que ello le imposibilite ser verdadero poseedor de procesos mentales —entendiendo por mentales, procesos trascendentes al propio cuerpo—, ni a su vez, el yo tampoco puede ser una suerte de *res cogitans* de manera que esto le impida ser verdaderamente cuerpo. Todas las exigencias esenciales del cuerpo y de la mente deben interpretarse a partir del *Factum* del yo como entidad *simultáneamente* corpórea y con verdadera capacidad meta-empírica. La simultaneidad referida cuando acontece como problema oculta, en el fondo un *pseudoproblema* provocado por una doble abstracción: pensar el cuerpo humano como mero cuerpo y la dimensión trascendente al cuerpo como un espíritu puro. Dicho de otro modo: en lugar de pensar la dimensión trascendente y la dimensión corpórea del yo desde la indivisa unidad de lo que somos, tendemos continuamente a pensar desde una disyunción idealizada que no posee correlato real.

Ahora bien, si así son las cosas, ¿cómo podemos evidenciar más claramente que el yo no se agota en el *cuerpo-que-soy*? Lo que soy involucra íntegramente a todo mi cuerpo-viviente pero también otros factores que lo rebasan. Pensemos en *lo que he sido*. Lo que *he sido* está de alguna manera contenido en el *cuerpo-que-soy*. Sin embargo, esta “contención” es bastante relativa e inestable debido a la sustitución continua de los materiales que conforman mi cuerpo por vía de la nutrición. Todo mi cuerpo es gradualmente reemplazado en sus componentes bioquímicos de tiempo en tiempo y sin embargo mi yo *persiste* a pesar de este remplazo bioquímico.

Se me dirá que el cuerpo que soy no es una mera colección de partes corpóreas sino una organización particular de estas. Por eso, aunque exista remplazo, el todo se mantiene como un todo, debido a que su estructura y organización fundante persisten. En efecto, este tipo de observación indica en el fondo que los elementos materiales que integran el cuerpo se encuentran acompañados de un *factor estructurante* que los hace ser *tal tipo de ente corpóreo*. El *ser tal de tal ente* le es dado por su factor estructurante, determinante. Este factor ordena, da unidad y configuración a las partes haciéndolas capaces de colaboración sinérgica, auto-organización sincrónica y de desarrollo diacrónico. De una manera análoga a como una melodía compuesta por Mozart posee las mismas notas musicales que una melodía compuesta por Piazzola pero ambas se distinguen por el patrón inteligible que habita al interior de cada melodía ordenando los sonidos en patrones diversos, cada *cuerpo-viviente-humano* posee su propia *Gestalt*, es decir, su propio factor de estructuración material. Factor que es una dimensión particular y concreta del yo y que es posible reconocer como una realidad inteligible que de modo concreto unifica, cualifica y configura. Es imposible entrar en contacto con el *cuerpo-que-soy* sin percibir de manera real esta *intentio insensatae*, este inteligible-concreto o *sensible per accidens*.

Precisamente debido a que este factor posibilita la peculiar sinergia y auto-organización del cuerpo podemos reconocer que es el responsable de la actividad vital que se revela en el la corporeidad. Más aún, este factor “hace que el cuerpo sea orgánico, como la luz hace que el cuerpo sea lúcido”.¹⁶ Dicho de otro modo, el organismo humano funciona por un principio estructurador intrínseco que hace del viviente un viviente. Este factor o principio no es una determinada armonía o estructuración corpórea de tipo pasivo, pues si fuera así, tal armonía debería de resultar de un principio armonizador y entonces debería de existir otra entidad con esta misma función. Este principio es acto *determinante* del cuerpo, lo hace ser tal!, y permite que el yo que soy pueda actuar con un relativo dominio y trascendencia respecto de la causalidad física, química y biológica del propio cuerpo subordinando esta causalidad a los fines del viviente-humano como tal. Ahora bien, su dominio es relativo. Es claro que este factor no puede mantener la organicidad corpórea fuera de ciertos límites. De esta manera podemos decir que la vida humana se atribuye

¹⁶Tomás de Aquino, *De Anima, q. Un., a. 1, ad 15*.

al cuerpo-que-soy en su totalidad y por lo tanto se dice primordialmente no de alguna de las partes sino del *integrum* humano. Decimos que un yo vive no porque su corazón late o porque respira —éstos son signos de la vida— sino porque él como un todo, como unidad, posee un principio de espontaneidad auto-organizante con capacidad auténtica de trascendencia meta-empírica.

6. El yo y el origen de la unidad del yo

El yo no se identifica sin más con este factor pero este factor se encuentra al origen de la unidad del yo. El yo que soy goza de una unidad de altísimo grado, infragmentable que proviene de su factor constitutivo estructurante y unificante. Esto quiere decir que no es concebible un yo escindido ya que decir yo es decir unidad.¹⁷ Sin embargo, la unidad del yo se participa en la unidad del *cuerpo-que-soy* y al suceder esto asume los condicionamientos propios de la corporeidad, como lo es, su esencial *divisibilidad* (las mutilaciones son posibilidades reales para el *cuerpo-que-soy*). De este modo, a través del tiempo y de los cambios que experimente el *cuerpo-que-soy* el yo que soy también queda afectado pero no a tal grado que se disuelva o cambie de especie. El yo es *el mismo* aunque no siempre sea *lo mismo*.

¿Qué significa que el yo sea “el mismo” a través del tiempo? Significa que la palabra yo es un designador rígido que en este mundo y en cualquier mundo posible se refiere a todo lo que soy. “Yo” es un sujeto de atribución de propiedades reales. Del yo se predica su inteligencia, su libertad, su tamaño, sus virtudes y sus vicios. Cada modo de ser del yo afecta realmente al yo pero no lo transforma desde un punto de vista esencial. El yo es verdadero *to ti en einai, quod quid erat esse*, es decir, aquello que es lo que era, aquello que recoge lo que fue y lo presenta e instala en el presente, es decir, el yo es ser-en-acto (*esse ut actus*). El yo es tradición, es verdadera *Aufhebung*, que asume lo anterior sin negarlo para darle consistencia presente a nuestra realidad sin ruptura, en continuidad óptica real. En verdadera y dinámica, ya que *lo que* cambia en el cambio, ¡el sujeto del cambio!, es el yo, no sus accidentes (que no son jamás sujetos a los que se pueda atribuir el cambio en sentido estricto).

¹⁷ Las psicopatologías en las que se suele hablar de un “yo dividido” no se refieren a la existencia de dos individuos humanos reales dentro de un mismo cuerpo sino a una falta de integración de diversos procesos psíquicos, como percepción, memoria, personalidad y pensamiento lógico al interior de un mismo yo. Véase Searles 1994.

Así, los cambios en el yo nunca son cambios periféricos o secundarios. Son cambios que al descansar su ser en el ser del yo, le afectan muy profundamente. En lenguaje más clásico podríamos decir que los accidentes son verdaderos modos-de-la-sustancia antes que adherencias extrínsecas a ella. Los accidentes son la sustancia *modificada* —no sustancialmente sino *accidentalmente*—. Así, podemos entender que la persistencia en el ser por parte del yo, es persistencia transtemporal. Es afirmación del sujeto del cambio y del cambio que se realiza en el sujeto. La persistencia del yo es instalación ontológica en cada instante. Decir yo, es decir, *soy-siendo, soy-viviendo, soy porque existe algo que hace que mi ser insista en el ser de un modo peculiar*.

7. La fuente u origen de la unidad del yo no puede morir

Aunque parezca redundante, recordemos que el *cuerpo-que-soy* no es mero cuerpo, y mucho menos, materia informe. El *cuerpo-que-soy* es verdadero *cuerpo-viviente* y eventualmente, *cuerpo-consciente*. De esta manera, el yo es *coextensivo* con el cuerpo. Todo el cuerpo humano vivo es yo y todo el yo vivencia a su cuerpo humano vivo.

Ahora bien, el hecho de que el *cuerpo-que-soy* verdaderamente sea el yo, no significa que el yo se agote en el *cuerpo-que-soy*. La *co-extensividad* entre el yo y el cuerpo-que-soy no está acompañada de una *co-comprehensividad*, es decir, no toda la riqueza entitativa del yo se agota en el vivir del cuerpo. El cuerpo-que-soy puede agotarse, puede morir, es decir, existen indicios elocuentes de que puede perder composición al grado de dejar de ser lo que era. Pero la pregunta fundamental es: *¿el yo muere del todo al morir su cuerpo?*

Desde nuestro punto de vista existen razones con diverso nivel argumentativo que nos permiten entender que el yo persiste en el ser aún cuando su cuerpo no lo haga. El largo recorrido que hemos hecho, nos prepara para poder abordar estas razones.¹⁸

¹⁸Argumentos de diversa naturaleza que ayudan a entender la inmortalidad del alma humana pueden encontrarse en: Platón, *Fedón*; Aristóteles, *De anima*, II, , IV, 7; San Agustín, *De immortalitate animae*, V, 9-VI, 11; Tomás de Aquino, *Sum. Theol*, I, q. 75, a. 6; , d. 43, q. 2, n. 16, XX, 44. , n. 220-223; Maritain 1983, Cap. IV; Rigobello 1987; Jolivet 1976, p. 620 y ss.; Gevaert 1993, cap. 9; Seifert 2004, pp. 157-182. En las siguientes líneas modificamos varios de estos argumentos libremente para sostener nuestra propia postura.

- (1) En cualquier experiencia consciente del yo encontramos un *urphenomenon*, un fenómeno originario que exige una *reductio in proprium genus* para ser interpretado correctamente: el yo posee una fuente de unidad que porta una naturaleza que no puede ser explicada por la simple materia. En efecto: el yo es un sujeto único y persistente que se encuentra presente en unidad durante toda experiencia simultánea de sentir, pensar, escoger, etc. Para poder pensar es preciso que el yo posea una razón de persistencia metaempírica continua que le permita trascender los múltiples cambios de la corporeidad y los diversos estados mentales que va experimentando. Esta *razón de persistencia* que acompaña la condición corpórea del yo no tiene porque dejar de ser al momento en que el cuerpo se descompone. Si el factor de unidad del yo dejara de ser, sería por la inexistencia de una razón de persistencia metaempírica en unidad indivisible que nunca habría mostrado efectos o manifestaciones de sí misma. Dado que sí existen manifestaciones metaempíricas y de unidad indivisible en los fenómenos mentales propios del yo, *la fuente del yo-que-soy, no puede morir.*
- (2) El yo es un sujeto consciente que es verdaderamente *uno* debido a que es absolutamente indivisible de manera real o matemática. La divisibilidad o descomposición del cuerpo no implican, por ende, la desaparición total del yo. Esto exhibe que existe una dimensión del yo que por no poseer partes extensas posee un importante grado de *simplicidad* que *no tiene razón para dejar de ser*, al morir el cuerpo.
- (3) El yo posee un grado de individualidad incomparable. Si bien toda sustancia individual es única e irrepetible, el yo además es *insustituible*.¹⁹ Esto no puede ser explicado por el cerebro, por el genoma, por la información epigenética o por alguna otra estructura corpórea ya que todas ellas son en estricto sentido duplicables. No hay motivo alguno para pensar en la imposibilidad de la duplicación exacta de las estructuras corpóreas del ser humano. Que esto no sea posible tecnológicamente al día de hoy no implica que no sea posible de suyo. El yo, por su parte, es induplicable metafísicamente. Decir yo, es decir unidad irrepetible en grado máximo. *Este tipo de unidad que posee el yo*

¹⁹Cfr. Guerra 2003, Cap. III.

no puede dejar de ser nunca ya que este tipo de unidad no depende de la unidad del cuerpo (de lo menos no se da lo mas), sino viceversa.

- (4) El yo posee capacidad de abstracción, es decir, de desmaterialización de los contenidos inteligibles que incoadadamente se encuentran en la estructura profunda de todo lo real, incluidos, los entes sensibles. La abstracción muestra que el yo es capaz de “recibir” un ente corpóreo, no en su corporeidad, sino de manera intencional. Esto sólo es posible si *el yo además de cuerpo posee una verdadera dimensión incorpórea que por ser tal no puede dejar de ser cuando el cuerpo lo hace.*
- (5) El conocimiento de objetos inmateriales y eternos como el principio de no contradicción o las leyes fundamentales de las matemáticas sólo son posibles si el sujeto que los descubre es también inmaterial y eterno de algún modo. Lo puramente material no puede entrar en contacto con aquello que no lo es. Ya Platón en el *Fedón* dedicó parte de sus reflexiones precisamente a esto. Existe una connaturalidad entre las esencias eternas y la capacidad con las que el yo las descubre. Más aún, la unión cognitiva con la verdad eterna sólo puede ser completada totalmente en una visión perenne. En virtud de la afinidad metafísica que ordena al yo hacia la contemplación irrestricta de la verdad, *el yo encuentra su verdadero hogar sólo siendo inmortal.*
- (6) Agustín afirma algo similar a esto último: todo yo desea ser feliz, de hecho existe felicidad verdadera aunque limitada en esta vida. Pero una persona no es verdaderamente feliz si un día es privada definitivamente de la felicidad de la que goza. Por eso, la vivencia actual de la felicidad —limitada— *exige inmortalidad por parte del sujeto.*²⁰
- (7) La esencia de la libertad como autodeterminación es incompatible con el ser idéntico a, o causalmente dependiente de los procesos cerebrales. Nos referimos aquí a un tipo de causalidad que explicara de manera *necesaria y suficiente* el fenómeno de la libertad. El acto libre implica una autoposición que contradice radicalmente la dependencia causal absoluta de la conciencia respecto de las leyes que regulan el mundo material. Dicho de otro modo: es imposible que un yo que

²⁰San Agustín 2005, *La Trinidad*, XIII, 8, 11.

es libre y domina en libertad a las fuerzas sin vida de la materia, al final de su vida orgánica, quede derrotado por estas mismas fuerzas. Es imposible que un yo libre muera del todo a causa de la destrucción del cuerpo. *La libertad es un auténtico índice de trascendencia meta-corpórea del yo.* Si la libertad del yo queda sometida a la muerte radical no es más que una ilusión trágica o una pasión inútil. Por eso Albert Camus, se pregunta: “¿Qué libertad puede existir en sentido pleno sin seguridad de eternidad?”.²¹

- (8) La inmortalidad es una exigencia de la vida moral del yo. La conciencia impone respeto absoluto de los valores morales y nos permite descubrir que no nos debe ser indiferente actuar bien o actuar mal. De ello se deriva que el yo en cuanto ser moral es necesariamente inmortal. *Si el yo terminara con la muerte del cuerpo-que-soy, sería indiferente hacer el bien o el mal.* El bien y el mal serían moralmente equivalentes, lo cual es contrario a su esencia y a la experiencia que proveen cuando la conciencia se abre a su realidad. Un autor tan poco sospechoso de conservadurismo como Max Horkheimer parece acercarse a esta postura cuando afirma su esperanza de que “la injusticia que atraviesa este mundo no sea lo último, que no tenga la última palabra” o cuando líneas más abajo reconoce que es posible el “anhelo de que el verdugo no triunfe sobre la víctima inocente”.²²
- (9) En el libro X de la *República*, Platón nos enseña que cada cosa es destruida ordinariamente por el mal que le es más hostil. Un mal que no es el más hostil daña pero no destruye. El mayor mal para el yo no es morir sino el mal-moral. Ahora bien, ¿el mal moral cuando reside en el yo lo aniquila ontológicamente? La respuesta es no. La experiencia del mal moral en nuestra conciencia atestigua guicientre otras cosas— que el yo sigue ahí. La vida de Sócrates y su particular final argumentan con gran fuerza por qué todo esto es verdad. Dado que el mal-moral existe en el yo pero no disuelve al yo en la nada, significa que el ser del yo aunque posee su mayor mal en el mal-moral éste no lo vence, no lo extingue debido a que en el yo existe algo de eterno

²¹Camus 2001, p. 76.

²²Horkheimer 2000, p. 169.

que no puede dejar de ser, ni siquiera, a causa del mayor de los males. Luego, *existe verdaderamente una dimensión del yo, aquella que es responsable de la vida moral, que no se extingue tras la muerte del cuerpo*.²³

- (10) Kierkegaard, en la *Enfermedad mortal* nos dice algo similar: Sócrates demostró la inmortalidad del alma por el hecho de que la enfermedad del alma, el pecado, no la destruye de un modo análogo a como la enfermedad del cuerpo consume al cuerpo. La desesperación, por su parte, nos permite descubrir lo mismo: ella no puede devorar al yo. De hecho, el tormento propio de la desesperación consiste precisamente en esto. *Si no hubiese nada en el yo de eterno, de indestructible y persistente, no habría motivo alguno para desesperar*.²⁴
- (11) Gabriel Marcel desarrolla un argumento que está endudado con Platón, con Agustín y con Kierkegaard. El amor es afirmar el bien que requiere el otro para ser feliz. Así mismo, el amor desea la unión. La *intentio unionis* es una dimensión constitutiva del amor. La unión sólo puede ser satisfecha en la vida en comunión. Esta comunión de personas unidas en el amor es fuente de felicidad y demanda necesariamente identificarse con una *communio* sin fin. Así es como Marcel llega a afirmar la supervivencia supratemporal del ser amado. El amor quiere siempre la eternidad de su objeto; y una de las ideas más repetidas por Marcel a lo largo de sus escritos es la frase de Antonio en la obra teatral *La mort de Derain*: “*Aimer un être, c’est lui dire: Toi, tu ne mourras pas*”, “*Amar un ser es decirle: Tú no morirás jamás*”. Esto significa que “hay en ti, puesto que te amo, algo que me permite franquear el abismo de eso que llamo indistintamente la muerte”.²⁵ Puesto que te amo, te afirmo como persona, y la persona posee una dimensión supratemporal. El “tú no morirás” no es el simple deseo de eternizar el instante sino una seguridad profética. La seguridad profética se puede expresar así:

Cualesquiera sean los cambios que sobrevengan a lo que tengo ante mis ojos, tú y yo permaneceremos juntos, habiendo sobrevenido ese acontecimiento, que pertenece

²³ Cfr. Platón, *La República*, X, 608c y ss.

²⁴ Cfr. Kierkegaard 2008.

²⁵ Marcel 1951, p. 226.

al orden del accidente, no puede tornar caduca la promesa de eternidad incluida en nuestro amor.²⁶

Me parece que no hay amor humano digno de tal nombre que no constituya a los ojos de quien lo piensa un compromiso y, a la vez, una semilla de inmortalidad; y, de otra parte, no es posible pensar este amor sin descubrir que se supera y trasciende en todos los sentidos; que exige en el fondo, para ser plenamente él mismo, una comunión universal. Por nuestra comunión espero en la indestructibilidad, y la esperanza resiste aquí todo desaliento, con la convicción de que si se admitiera como posible esta destrucción, traicionaría la fidelidad esencial que sirve de lazo a la comunidad.²⁷

Como se puede apreciar, este argumento parcialmente está construido sobre la idea de que *un deseo auténticamente natural, es decir, que exista como tensión constitutiva de la propia condición humana, no puede ser vano.*²⁸ Así mismo, en las palabras de Marcel se advierte que es la propia esencia del amor la que demanda eternidad. *Un valor como el amor no puede concebirse como realidad más que cuando se refiere a la conciencia de un destino inmortal.*

8. Un último argumento: la “reditio completa” y la condición personal

Hemos querido dejar un argumento al final de nuestra exposición. Este argumento en mi opinión es particularmente concluyente aún cuando reviste de cierta complejidad. Antes de entrar en él, vale la pena señalar que si no hemos utilizado con frecuencia la palabra “alma” o “espíritu”, ha sido simplemente para evitar que la imaginación o las ideas preconcebidas sobre esta realidad puedan interferir en la apreciación de lo que estamos descubriendo. El alma no es una suerte de fantasma que habita en nuestro cuerpo. Tampoco es una realidad sobrenatural que sólo a la luz de la Revelación pueda esclarecerse. Mucho menos las “almas” son ectoplasmas que flotan en la oscuridad o que perturban al ser humano durante su sueño. Las almas no pueden ser fotografiadas, filmadas o contactadas a través de ciertas palabras mágicas o por medio de una tabla con letras. Si en la noche vemos algo extraño, con cierta luminosidad y movimiento, podemos estar seguros de que vemos en efecto algo. Pero

²⁶ *Ibidem*, p. 294.

²⁷ Marcel 1944, p. 200.

²⁸ Cosa sostenida particularmente por Tomás de Aquino: “*Omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia es incorruptibilis*”; “Todo lo que posee inteligencia por naturaleza desea existir siempre. Un deseo natural no puede ser vano. Así, toda sustancia intelectual es incorruptible” (*Sum. Theol*, I, q. 75, a. 6).

también podemos estar seguros de que no es un alma-humana vagando ya que su naturaleza precisamente exige el no tener superficies reflejantes.

El alma humana por su dimensión estructurante es *forma sustancial del cuerpo organizado*. Esta forma hace no sólo que el cuerpo mantenga una determinada estructura sino que realmente opere como *un todo real* con partes sinérgicas. Esta operación permite auto-organización, metabolismo, desarrollo y otras propiedades que manifiestan vida. Por ello, el alma humana también puede ser señalada como verdadero *principio vital*, es decir, principio de una *praxis u operación inmanente* que brota de un tipo de *ser*, de *esse*, que participa una perfección óptica al todo humano que lo hace capaz de existir, de vivir y de pensar. Precisamente por pensar, por ser libre, es decir, por su dimensión trascendente del cuerpo, el alma humana es verdaderamente inmaterial, y por lo tanto no está llamada a desaparecer tal y como Tomás de Aquino explica en varias de sus obras. El alma humana no es un alma-separada ajena al cuerpo y que en un cierto momento lo invade. No es sustancia separada pura, aunque sea subsistente por sus capacidades mentales. El mismo ser del alma es también ser del cuerpo. Sólo así puede explicarse que el mismo yo que posee latidos del corazón, digestión, desarrollo orgánico, sea el mismo yo que razona, que decide y que eventualmente reflexiona sobre su propia condición humana.

Ahora bien, el alma humana al realizar actividades mentales no usa del cuerpo como un instrumento sino que se relaciona con el cuerpo como su referente u objeto propio. La diferencia de operaciones mentales de base neurofisiológica —como las sensaciones— y las operaciones mentales de tipo metaempírico consisten en que las primeras tienen en determinadas partes del cerebro y del sistema nervioso central su instrumento y su referente, y utilizan las mencionadas partes como órganos. Las segundas, por su lado, poseen en determinadas partes del cerebro y del sistema nervioso central sólo su referente, su objeto, pero por definición no pueden tener en esas partes a su órgano. Cuando nos percatamos de la estrechísima dependencia de las actividades mentales superiores respecto del cerebro, es preciso que miremos que esta dependencia, entonces, es *funcional*. Para acoger el objeto de la inteligencia necesitamos vehicular sus contenidos desde la capacidad cognitiva que poseen los sentidos. Esta vehiculación está asociada a importantes procesos neurofisiológicos y a órganos concretos que colaboran de manera muy espe-

cial. Sin embargo, cuando miramos la naturaleza *en sí misma considerada* de los contenidos mentales superiores y de las operaciones por las que estos se obtienen podemos apreciar que gozan de verdadera independencia ontológica. ¡No para funcionar, sino para ser lo que son (por ejemplo, representaciones mentales universales)!

Cuando el Aquinate enfrenta este tipo de asuntos en sus diversas obras privilegia lo que podríamos llamar la *vía aristotélica* que va desde el objeto, al acto, a la facultad y al sujeto. Así, por ejemplo, en el *De Veritate*, el objeto del conocimiento es la esencia universal de las cosas, ésta se aprehende por medio de la especie inmaterial (si fuera material sería individual), por tanto el intelecto es independiente de la materia.²⁹ En la *Suma de Teología*, utiliza también otro argumento de corte aristotélico: en cuanto por el intelecto el alma humana recibe las formas de todos los cuerpos, no puede tener la forma de un cuerpo, por tanto es incorpórea.³⁰

En cambio el *In librum de Causis Expositio* la vía elegida es interior.³¹ Tomás de Aquino parte del acto de la autoconciencia, es decir, la conversión gnosológica sobre sí mismo, y desde ahí, por dos razonamientos —la conversión natural a su principio y la dependencia del obrar al ser— concluye la *conversio entitativa* como estructura metafísica intrínseca del alma. Esto quiere decir que el alma humana realiza una completa conversión sobre sí misma —una *reditio completa*— en el orden operativo. De suyo esto ya manifiesta inmaterialidad. Sin embargo, debido a la dependencia entitativa del obrar respecto del ser, esta *reditio* permite descubrir que el ser que soy se encuentra como replegado sustancialmente sobre sí mismo de una manera *sui generis*, irreductible al ser-en-sí de cualquier otra sustancia. Inspirándonos en *In librum De Causis Expositio* y sin pretender hacer un análisis exegético del texto, por nuestra cuenta exponemos lo siguiente:

La reflexión como modo de conocer el propio yo es un retorno sobre mí mismo. No es el regreso de una parte sobre otra sino el retorno del yo que soy sobre lo que soy. Si el yo se agotara en la materia este regreso asumiría las ca-

²⁹ Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 10, a. 8.

³⁰ Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 75, a. 2.

³¹ Tomás de Aquino, *In librum De Causis Expositio*, XV, n. 301 y ss. Véase, la introducción de Juan Cruz Cruz a esta obra de Tomás de Aquino. Así mismo, son útiles los comentarios de Cristina D'Ancona Costa en la edición italiana. Finalmente, el estudio con el que más deuda tenemos y cuyo contenido no tiene desperdicio es Méndez 1987, pp. 95-113.

racterísticas de un regreso entre partes materiales, es decir, sería el regreso de una parte que toca a otra parte pero que *no se toca a sí misma*. Esto no es lo que sucede en la reflexión. La reflexión es posible gracias a la existencia de una dimensión del yo capaz de volver auténticamente sobre sí y que manifiesta que su naturaleza es capaz realmente de *trascender* (sin negar) los condicionamientos del cuerpo. Este tipo de reflexión se da acompañada de un saber sobre mí de tipo no reflexivo sino habitual. La certeza cognitiva indubitable sobre mi propia existencia es imposible si el yo se agota en la materia. Esta única aut-presencia del yo, este *nosse se*, como diría Agustín de Hipona, no puede ser reducible a un fenómeno material. La indubitabilidad del yo revela también que el yo posee una dimensión trascendente al cuerpo.

Ahora bien, la *reditio* que la autoconciencia significa como un operativo volverse a sí mismo, indica en el interior del yo una dirección hacia sí en cuanto posee y se proporciona a sí mismo una sólida radicación en el *esse*, en el ser. Así, la *reditio* se hace a aquello que sirve de su fundamento; no se sigue un proceso al infinito sino que termina en aquel principio entitativo más allá del cual no es posible avanzar.

Esquemáticamente podríamos decir:

- Por el autoconocimiento la sustancia vuelve operativamente sobre sí misma;
- La operación no puede ser más perfecta que la sustancia y el volver sobre sí es una perfección;
- Por ello, el yo-que-soy, es una sustancia entitativamente *conversiva* sobre sí misma.

Proclo había dicho algo similar: por la conversión entitativa no sólo el yo tiene una actividad dirigida hacia sí mismo sino que entitativamente se pertenece y se otorga su propia cohesión y perfección.³² ¿Qué significa, entonces, la mencionada *conversión entitativa*?

El autor [del *De Causis*] expone, como consecuencia qué es volver a su esencia según la sustancia: en efecto, se dice que se vuelven sobre sí mismas según la sustancia aquellas realidades que subsisten por sí mismas y que poseen una estabilidad tal que no tienen necesidad de volver a alguna otra realidad que las sustente, como

³²Tomás de Aquino, *In librum De Causis Expositio*, XV, 311.

es la vuelta de los accidentes a la sustancia. Esta característica conviene al alma y a cualquier realidad que se conozca a sí misma, porque toda realidad de esta clase es una sustancia simple que es suficiente por sí misma, no necesitando de sostén material. [...] el alma es separable del cuerpo, como se propone en la proposición de Proclo (XVI; 303).³³

La expresión “conversión entitativa” entonces se refiere a la peculiar sustancialidad de una forma que si bien está ordenada a organizar un determinado cuerpo, es-en-sí y su inseidad la hace persistente, perdurable, inmortal. Tomás de Aquino, en estos difíciles textos, utiliza una frase completa de Proclo que posee una palabra que puede resultar extraña dentro del léxico tomista pero que parece subrayar esto que decimos. Tomás de Aquino dice:

Tomemos la proposición tercera, la XLIII del libro de Proclo, que dice: “Todo lo que es capaz de tornar sobre sí mismo es *authypostaton*, esto es, subsistente por sí. Y esto se prueba porque cada realidad se vuelve a los que está sustanciada. Por lo tanto, si algo se vuelve sobre sí mismo, debe subsistir en sí mismo”.³⁴

De este modo, la dimensión del yo que es trascendente al cuerpo, que puede realizar una *reditio* operativa completa, depende de una estructura óptica subsistente por sí (*authypostaton*) que aferra el *esse*, el ser participado de tal manera, que una vez participado, no puede dejar de ser, es decir, se torna *necesario* y *ab-soluto por participación*. El *ser* es participado a la forma de un modo *ab-soluto*, es decir, *des-ligado*, *in-dependiente*, con una cierta autarquía óptica que hace que esta dimensión trascendente del yo pueda afirmarse no como un coprincipio más, sino que su ser sustancial sea reconocido como verdadera subsistencia racional inderogable.

Así las cosas, el alma humana al ser *authypostaton* puede ser reconocida como persona, como “*hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*”,³⁵ como hipóstasis que se distingue por una propiedad perteneciente a la dignidad. ¿A qué propiedad se puede referir Tomás de Aquino? “*Dignitas est de absolute dictis*”,³⁶ a la dignidad que se predica de lo *ab-soluto*. Esta absolutez y simplicidad no significa *a-seidad*. El alma humana está compuesta de esencia y *esse*. Es un

³³ Tomás de Aquino, *In librum De Causis Expositio*, XV, 311.

³⁴ *Ibidem*, XV, 304.

³⁵ Esta es la definición de “persona” que Tomás de Aquino recoge de Alano de Lila o de Alano de Insulis, tal y como hemos explicado ya en alguna otra ocasión: Guerra 2003, Cap. IV.

³⁶ Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, en *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombarda episcopi parisienses*, d. 7, q. 2, ad 4.

ente por participación. Su quiddidad no es su *esse*, sino que es “*subsistens in esse participato*”.³⁷

Repitamos una vez más: la *reditio* operativa nos pone frente a un acto que prescinde de la materia, pues un cuerpo no puede volverse sobre sí. Ahora bien, si es separable del cuerpo según la operación, lo ha de ser también según la sustancia, por aquello que el acto no puede ser superior o más perfecto que la sustancia. Así, el principio entitativo y configurante del cuerpo-que-soy y que rebasa a la materia sin negarla, tiene la simplicidad en grado de *espiritualidad*. En un compuesto, una parte se funda en la otra, en cambio en el alma humana, ella es *in-se-stans*.³⁸ El alma humana, entonces, por ser verdadero factor de configuración del cuerpo *es forma sustancial* y por ser ente *in-se-stans* es *subsistente*. El alma humana no puede corromperse *per se* puesto que no tiene *partes extra partes*, puesto que goza de alto grado de simplicidad. Tampoco puede corromperse *per accidens* puesto que su *esse* no depende del cuerpo aunque una parte importante de sus operaciones tengan dependencia funcional con él.

Podríamos decir entonces que la *persistencia* del yo a través del tiempo se basa en la *in-sistencia* del ser en el alma humana.³⁹ *In-sistir es el modo como la identidad diacrónica o transtemporal del yo se mantiene en el tiempo y fuera de él. In-sistir es una manera de decir que el esse, el ser, se ha participado no por un fin allende al propio ente constituido sino propter seipsam, por él mismo.*

En otras palabras, el alma humana al ser *authypostatón* manifiesta que el ser en la persona humana se ha donado a través de un acto de amor benevolente. El *esse* participado como amor benevolente constituye al yo humano como auténtico fin en sí mismo, es decir, como sujeto no-instrumentalizable, que sólo puede realizarse en el amor a los demás.⁴⁰

Así, finalmente, podemos llegar a la conclusión de este recorrido diciendo:

³⁷ Tomás de Aquino, *In librum De Causis Expositio*, IX, 230.

³⁸ *Cfr.* Ibídem, XXV, 404.

³⁹ Ismael Quiles S.J. habló en su momento de una filosofía *insistencial*. El decía que “el in-sistencialismo es una filosofía que pone en el centro del *ser* y *obrar* del hombre la vida *interior*” (Quiles 1983, p. XII). No sabemos si este autor estudio el comentario de Tomás de Aquino al *De Causis*. Al parecer su enfoque es más bien un neoagustinismo que pretende corregir los excesos de algunas filosofías *ex-sistenciales*. No estamos seguros si la coincidencia en el uso del término por parte nuestra pueda tener realmente un paralelismo con el pensamiento de Quiles.

⁴⁰ *Cfr.* Wojtyła 2008. *Cfr.* Guerra 2002.

Omne authypostaton exemptum est ab his quae tempore mesurantur secundum suam substantiam.

Todo *authypostaton* [todo ser participado en la forma subsistente por sí que constituye al yo como ente personal] está exento de todo lo que se mide en el tiempo según su propia substancia.⁴¹

Por lo tanto, *el alma humana, origen del yo, no puede morir; es inmortal.*

Conclusión

El yo cuando no posee su cuerpo es una *persona* con naturaleza incompleta. El alma humana demandará por siempre unión a su cuerpo. No detallamos más este asunto que de momento nos excede. Sin embargo, sí deseamos indicar que es un grave error afirmar que “no parece natural que el hombre muera, puesto que en él hay algo que no puede morir: la muerte acaba con la persona, pero no con el espíritu”.⁴² Esta afirmación pierde gravemente el carácter personalista de la participación del ser en el yo humano. Entre ser-alguien y ser-algo no existen términos medios. El alma humana separada del cuerpo sigue siendo un “alguien” preciso. El perder el cuerpo no significa perder la condición personal debido a que el ser-personal no proviene del cuerpo sino del *esse* participado a través del alma. Más aún, la persistencia de la condición personal se identifica con la persistencia del yo y se asegura por la instalación continua del ser que me constituye como un sujeto con nombre propio desde el principio y para siempre.

El haber hecho este recorrido nos permite obtener también una conclusión no prevista pero importante: el problema de la inmortalidad del alma humana no es principalmente una cuestión de continuidad temporal sino el problema de la dimensión absoluta y metahistórica que el yo en el presente vive a cada instante. Joseph Gevaert dice agudamente a este respecto: “En vez del *más allá* y del *después* de la muerte, es preciso hablar de vida personal eterna, esto es, de la posibilidad de realizarse la persona en la comunión, en la verdad, en la libertad y en el amor”.⁴³

⁴¹ Tomás de Aquino, *In librum De Causis Expositio*, XXIX, 435.

⁴² Yepes y Aranguren 1998, p. 349. En el fondo, los autores se suman acríticamente a Tomás de Aquino en *De Pot.*, q. 9, a. 2 *ad* 2; y *Sum. Theol.*, I, q. 29, a. 1, *ad* 5.

⁴³ Gevaert 1993 p. 346.

En efecto, la inmortalidad del alma no es un tema referente al estado del yo luego de la descomposición del cuerpo sino del estado del yo en el instante presente. Si esto es así, la muerte es un momento crucial de la persona, pero es sólo un momento. Realmente la persistencia del yo tras la muerte se comienza aquí, dentro del tiempo, ya que tanto en nuestra condición actual como en la futura el alma humana posee una naturaleza precisa y un referente individual concreto que anhelan eternidad y de algún modo ya viven en ella.

Por esto, cada acción que realiza la persona no agota su significado en el momento puntual en el que esta sucede sino que adquiere una dimensión eterna en el Ser del que pendemos y al que desde el comienzo regresamos.

Referencias

- San Agustín, 2005, *Las Confesiones*, BAC, Madrid.
- Aristóteles, *De anima*.
- Camus, A., 2001, *El mito de Sísifo*, Alianza Editorial, Madrid.
- Crick, F., 2000, *La búsqueda científica del alma*, Debate, Barcelona.
- Cruz, J., 2000, "Introducción" a Tomás de Aquino, *In librum De Causis Expositio*, Eunsa, Pamplona.
- Damasio, A., 2003, *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona.
- D'Ancona, C.C., 1986, "Introduzione" a Tomás de Aquino, *In librum De Causis Expositio*, Rusconi, Milano.
- Duns Scoto, *Opus Oxoniense*.
- Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*.
- Kierkegaard, S., 2008, *La enfermedad mortal*, Trotta, Madrid.
- Fabro, C., 1978, *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona.
- Gevaert, J., 1993, *El problema del hombre*, Sígueme, Salamanca.
- Guerra, R., 2003, *Afirmar a la persona por sí misma*, CNDH, México.
- , 2002, *Volver a la persona por sí misma*, Caparrós, Madrid.
- Horkheimer, M., 2000, *Anhelos de justicia*, Trotta, Madrid.
- Macmillan, M., 2000, "Restoring Phineas Gage: A 150th Retrospective" en *Journal of the History of the Neurosciences*, no. 9, pp. 42-62.
- Marcel, G., 1951, *Le Mystère de l'être*, Aubier-Montaigne, Paris.
- , 1944, *Homo viator*, Aubier-Montaigne, Paris.
- Méndez, J., 1987, "El aporte del Liber de Causis en la noción tomista de alma", en A.A. V.V. *L'Anima nell'Antropologia di S. Tommaso D' Aquino*, Massimo, Milano, pp. 95-113.
- Millán-Puelles, A., 1967, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid.
- Paz, O., 1998, "Hermandad", en *Árbol adentro*, Seix Barral, México.
- Quiles, I., 1983, *Antropología filosófica in-sistencial*, Editorial Depalma, Buenos Aires.

- Quine, W. V. O., 1968, *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona.
- Rubia, F. 2004, “La corteza prefrontal, órgano de la civilización”, en *Revista de Occidente*, no. 272, pp. 88-97.
- Searles, H., 1994, *Escritos sobre esquizofrenia*, Gedisa, Barcelona.
- Seifert, J., 2004, “Anima, morte e immortalità”, en A.A. V.V., *L'anima*, Mondadori, Milano, pp. 157-182.
- Sicilia, J., 1996, “Resurrección”, en *La presencia desierta*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Solms, M., 2005, *El cerebro y el mundo interior. Una introducción a la neurociencia de la experiencia subjetiva*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Tomás de Aquino, *De Anima*.
- Wojtyła, K., 2008, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid.
- Yepes, R. y Aranguren, J., 1998, *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona.

Recibido el 1 de marzo 2010

Aceptado el 1 de abril 2010