



# LA TRAMPA DEL EGO

QUÉ SIGNIFICA SER TÚ

JULIAN BAGGINI

 PAIDÓS

LA  
TRAMPA  
DEL EGO

Qué significa ser tú

JULIAN BAGGINI

## Índice

Portada

Dedicatoria

Citas

Agradecimientos

Introducción

Primera parte. En busca de la perla

1. Cuerpos de pensamiento
2. La identidad en el cerebro
3. Creadores de recuerdos
4. La búsqueda del alma

Segunda parte. Construcciones

5. Multiplicación
6. El yo social
7. La trampa del ego
8. ¿Sólo una ilusión?
9. Reconstruir el carácter

Tercera parte. Nuestro yo futuro

10. Vida después de la muerte
11. El futuro del yo
12. Vivir sin alma

Bibliografía

Notas

Créditos

*Para Antonia, la mia vera anima gemella,  
con amor y gratitud*

Por mi parte, cuando entro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo*, siempre doy con una u otra percepción particular, de calor o de frío, de luz o de sombra, de amor u odio, de dolor o placer, color o sonido, etc. Nunca puedo captarme a *mí mismo* independientemente de alguna percepción.

David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*,  
libro 1, parte 4, capítulo 6

¡Mira en qué opinión tan baja me tienes! Te gustaría tocarme como se toca un instrumento, presumes de conocer mis registros, pretendes extraer lo más íntimo de mis secretos, quieres hacer sonar del más grave al más agudo de mis tonos; hay mucha música y una voz excelente en este pequeño órgano, pero no puedes hacerlo sonar. ¿Piensas que se me tañe a mí con más facilidad que a una flauta?

William Shakespeare, *Hamlet*,  
acto 3, escena 2

## Agradecimientos

Ante todo, debo dar las gracias a las muchas personas que no escatimaron su tiempo y aceptaron ser entrevistadas para este libro: Stephen Batchelor, Janet Bell, Susan Blackmore, Nick Bostrom, Paul Broks, Rita Carter, Aubrey de Grey, Jñanamitra, Brooke Magnanti, Drusilla Marland, Derek Parfit, Akong Tulku Rinpoche, Ringu Tulku Rinpoche, Jackie Smith, Galen Strawson, Richard Swinburne, Justin Thacker y Philip Zimbardo. Estoy especialmente agradecido a Robert y Linda, que, por razones de confidencialidad, ocultan su nombre real. Aunque no le he citado, una temprana entrevista con Norman Hansen fue también sumamente útil. Me entrevisté también con David Chalmers, Dan Dennett y Susan Greenfield, oficialmente por otros motivos, pero secuestré algo de aquellas conversaciones para este proyecto.

Además, recibí también ayuda y orientación de Stephen Cave, Cheryl McElroy, Simon Stuart, Barbara Tomenson y Ben Whalley.

Ophelia Benson, Sara Holloway, Lizzy Kremer y Antonia Macaro me han transmitido comentarios valiosísimos sobre el primer borrador de este libro, gracias a los cuales espero que haya mejorado sensiblemente.

Doy las gracias a todo el que haya trabajado en o para la Editorial Granta para hacer que este libro sea tan bueno y tenga tanto éxito como sea posible, en particular a Benjamin Buchan, Stephen Guise, Christine Lo, Brigid Macleod, Sharon Murphy, Aidan O'Neill, Nelly Pike, Angela Rose, Pru Rowlandson y Sarah Wasley.

Finalmente, debo dar las gracias a Michael Proudfoot, cuyas clases en la universidad me llevaron a interesarme inicialmente por el tema, y a Lucy O'Brien, que dirigió la tesis doctoral que es la semilla de la que creció este libro tan diferente.

## Introducción

Un chico de 7 años tiene un balón que le arrebató brutalmente un compañero de clase, mayor que él, muy agresivo, durante un partido de fútbol apasionado e informal. Enfurecido, ve en el suelo, al alcance de su mano, un taco de madera que ocupa el agujero cuadrado donde habitualmente están los postes. Lo que sucede a continuación parece menos una acción que el chico ejecuta que algo que su cuerpo hace por sí mismo. Mientras el muchacho mayor se marcha con el balón, dándole la espalda, el chaval ofendido agarra la madera, se la lanza a su rival y le golpea en la parte posterior de la cabeza. Durante unos segundos, es como si no fuera él mismo. Es el único acto de violencia que ha realizado en su vida hasta ese momento, y seguirá siendo el único durante, por lo menos, los treinta y cinco años siguientes.

Un hombre de 70 años está sentado en una silla en una residencia de ancianos. La mujer que le está hablando es el amor de su vida, la persona con la que ha vivido durante treinta y dos años. Pero no la reconoce. Ni sabe tampoco que los libros que ella sujeta son los que él mismo escribió. Ahora, no podría comprender ni una sola palabra de lo que dicen.

Un hombre de 42 años está sentado en el tren, escribiendo estas palabras. La historia del chico pertenece a su pasado; la del hombre mayor, a su posible futuro. Sin embargo, mirando hacia atrás y hacia delante, incapaz de reconocerse en el muchacho ni en el pensionista, no encuentra respuesta a una pregunta aparentemente simple: ¿era «yo» ese niño, y podría ser «yo» ese anciano?

Alguien puede sentirse perplejo ante esta perplejidad. Por supuesto, las tres personas son la misma. Simplemente, están en diferentes etapas de la vida de un mismo organismo humano, un organismo que lleva el ADN único de una persona identificada como Julian Baggini. Sin duda, las tres son distintas, pero eso simplemente refleja el banal truísmo de que «las personas cambian». Cuando decimos que «ya no soy el mismo», se trata sólo de una figura del lenguaje. Tomarlo más literalmente sería cometer el clásico error filosófico, identificado por Wittgenstein, de quedar «hechizado por el lenguaje».

No creo que esta pregunta, u otras semejantes, puedan despacharse de una manera tan simple. Esos enigmas de identidad no son meros juegos filosóficos: se producen en la vida de las personas reales todos los días. Los más impactantes surgen cuando hay que relacionarse con seres queridos que sufren demencia, están afectados por alguna forma de lesión cerebral grave o se encuentran en un estado vegetativo permanente. La gente habla de un tiempo pasado en el que esas personas «estaban todavía con nosotros», aun

cuando su presencia física indique que lo siguen estando. Con frecuencia, en el momento en que el cuerpo entrega finalmente su último aliento, el luto por esa persona se ha hecho ya hace tiempo. ¿Cómo puede ser posible esto, a menos que, en un sentido muy real, no seamos simplemente el mismo que el organismo biológico que lleva nuestro ADN, y que nuestra identidad personal sea algo independiente de la vida del cuerpo que habitamos?

Y, sin embargo, las mismas personas que lloran por sus seres queridos antes de la muerte clínica no dejan, en general, de cuidar del yo dañado en su residencia o que permanece atado con correas a máquinas de respiración artificial. Existe igualmente el sentimiento contrario de que, incluso en ese estado lamentable, las personas siguen siendo las mismas aunque, en otro sentido, pensemos que ya no existen.

Ésta es únicamente una más entre el conjunto de lo que podríamos llamar «paradojas del yo»: albergamos creencias sobre quién y qué somos que tienen fuerza semejante aunque se contradigan entre sí. Llamarlas paradojas es, no obstante, ser demasiado pesimistas sobre nuestra capacidad para reconciliar sus demandas contrapuestas. Es mejor pensar en ellas como enigmas que deben ser resueltos. Nuestras ideas sobre quiénes somos pueden perfectamente apuntar en direcciones contrarias, pero creo que más de dos mil años de filosofía y más de un siglo de psicología nos han proporcionado los recursos que necesitamos para mostrar que las verdades de ambas no se anulan, sino que se complementan.

El enigma central que acabo de proponer se refiere a la continuidad del yo en circunstancias cambiantes: ¿cómo podemos seguir siendo la misma persona a través del tiempo, aunque cambiemos, a veces considerablemente? La demencia es, tal vez, el ejemplo más extremo de la vida real, pero la mayoría de nosotros puede hacerse una idea de la fuerza del enigma simplemente tratando de recordar cómo éramos en el pasado. ¿Con cuánta frecuencia sentimos vergüenza ajena cuando encontramos cosas que escribimos en nuestra adolescencia, o cuando otros que estaban allí nos recuerdan lo que una vez dijimos o hicimos? Por ejemplo, recuerdo cuando mi madre encontró una grosera canción que yo le había escrito a una amiga, algo que no sólo era vulgar, sino que se basaba en una ignorancia ginecológica tan completa que ni siquiera ahora me siento capaz de dar más detalles sobre ello. Ese embarazo extremo sólo tendría sentido si yo percibiera aquello como algo que yo mismo había hecho. Pero, al mismo tiempo, la razón de que me sienta avergonzado es precisamente la desconexión entre el hombre que creo ser y el niño en cuya mente ya no puedo entrar. Sé que lo hice, pero no puedo volver a experimentar el sentimiento del yo que lo hizo. ¿Puede la mayoría de nosotros recordar verdaderamente qué significaba en realidad tener 5, 10 o 13 años? Cuanto mayores nos hacemos, menos capaces somos de identificarnos verdaderamente, con seguridad, con nuestros yoes del pasado. A veces, especialmente cuando recordamos y consideramos los traumas emocionales, no podemos explicar lo que hicimos y pensamos hace tan sólo unos pocos años. Nuestros pensamientos y acciones son tan inescrutables como los de los extraños, o incluso más.

Al mismo tiempo, cada uno de nosotros tiene un sentimiento de «yo-idad» que parece ser notablemente perdurable, y que puede afirmarse de maneras inesperadas. Por ejemplo, recientemente quedé con un grupo de viejos amigos de la universidad, a algunos de los cuales apenas había visto en los últimos veinte años. Sin embargo, instantáneamente, todos nos sentimos perfectamente cómodos, reconociendo precisamente en cada uno de los otros aquellos mismos rasgos que tan bien habíamos llegado a conocer mientras compartíamos casa. En realidad, fue ligeramente deprimente comprender después lo poco que habíamos cambiado. Me hubiera gustado pensar que había crecido y madurado como persona, pero, fuera cual fuese ese desarrollo, parecía insignificante comparado con todo lo que en mí no se había modificado en absoluto.

Parece que, con el paso del tiempo, cambiamos completamente, y sin embargo seguimos siendo completamente los mismos. En su autobiografía, el cineasta Luis Buñuel captó muy lúcidamente estas contradicciones en la forma de relacionarnos con los yoes del pasado: «A menudo, mi vida me parece un solo instante. Los acontecimientos de mi infancia me parecen a veces tan recientes que tengo que hacer un esfuerzo para recordar que sucedieron hace cincuenta o sesenta años». Pero añadía: «Y, sin embargo, en otros momentos la vida me parece muy larga. Me parece que el niño, o el joven, que hacía esto o aquello no tiene ya nada que ver conmigo».<sup>1</sup>

Hay abundantes trabajos de estudiosos en los ámbitos de la filosofía, la psicología y la neurociencia que nos pueden ayudar a resolver estos enigmas. Sin embargo, gran parte de toda esa brillante bibliografía sobre el tema está escrita por especialistas de tal manera que ocultan —a veces da la impresión de que deliberadamente— su interés fundamental. La especialización disfraza también en cierta medida el hecho de que la filosofía, la psicología, la sociología, la neurociencia y la religión tienen enfoques diferentes, aunque todos convergentes, sobre el mismo tema. Los académicos de estos campos se parecen a menudo a críticos que analizan diferentes detalles de un cuadro, sin comprender que todos están hablando del mismo cuadro. Mi objetivo es dar un paso hacia atrás para tratar de contemplar ese lienzo en su conjunto. Ahora bien, esto no tiene por qué significar ausencia de rigor: un pincel ancho tiene que ser manejado con tanto cuidado como una fina plumilla.

Para recuperar la manera en que estas cuestiones afectan a nuestra vida, me he servido no sólo de libros y teorías, sino también de encuentros con personas que, de formas diversas, viven muchos de los problemas que los académicos se limitan a teorizar. Para obtener una idea del significado de la reencarnación, he hablado con lamas budistas que se atribuyen vidas pasadas. Para investigar la importancia del cuerpo en nuestra identidad, he hablado con personas que han cambiado de sexo. Para comprender mejor cómo afecta la demencia a quiénes somos, he hablado con personas que han visto a sus seres queridos transformados por la enfermedad. Estos encuentros con personas concretas proporcionan algo más que meros ejemplos vividos de aquello sobre lo que hablan los teóricos; pueden ayudar a aclarar difíciles cuestiones conceptuales. Y nos

recuerdan también que el tema de este libro no es sólo un asunto abstracto, académico, sino que aborda una cuestión real que afecta a vidas reales; algo que, espero, podrá quedar reforzado por los retratos que aparecen como interludio entre los distintos capítulos.

Tratar estas cuestiones es complicado, debido a que la pregunta sobre la identidad personal tiene un número desconcertante de formas. Algunos la consideran una cuestión de la psicología empírica, puesto que es la naturaleza o la crianza lo que configura a cada uno en su particular personalidad. Otros suponen que la pregunta es de carácter social: ¿qué son las identidades étnica, religiosa y social que nos atribuimos a nosotros mismos y a los demás para definir quiénes somos? Una minoría considera que la cuestión central es la que elegí como tema para mi doctorado: ¿cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para decir que una persona en un momento dado es la misma que fue en otro momento? No es extraño que haya tantas maneras diferentes de afrontar la cuestión; recientemente, dos psicólogos catalogaron sesenta y seis términos diferentes para tratar aspectos del yo y la identidad.<sup>2</sup>

Lo que muestra la existencia de estas diferentes respuestas es que aunque el significado mismo de la identidad implique unidad y unicidad, la identidad del yo abarca realmente muchas cosas. Pero aunque para algunas formas de investigación académica especializada pueda tener sentido separar estas preguntas, un estudio integrador de lo que somos tiene que abordarlas todas en mayor o menor medida. Mi pregunta —que pienso que es la pregunta más interesante para un mayor número de personas— es amplia: ¿qué somos y de qué depende nuestra existencia continuada a través del tiempo? Esta amplitud significa también que no pienso que tenga que especificar por adelantado si mi sujeto es persona, individuo, ser humano o yo, como con frecuencia están obligados a hacer los académicos. Me limitaré a usar de manera apropiada cada uno de estos conceptos en función de cómo se relacionen con la pregunta central.

El obispo y filósofo irlandés Berkeley escribió en una ocasión: «Los filósofos levantan polvo y luego se quejan de que no ven». El continuo pisoteo de psicólogos, científicos, teólogos y sociólogos ha contribuido también a hacer más densa la nube que oscurece nuestra visión del yo. La solución adoptada en los medios académicos contemporáneos parece consistir frecuentemente en examinar cada partícula en detalle, de manera cada vez más aislada. Mi planteamiento es, más bien, dejar que el polvo se deposite y nos permita contemplar qué es eso que tantos esfuerzos hacíamos por ver. El yo es como los cuadros: no se lo puede enfocar adecuadamente si se está demasiado lejos o demasiado cerca. Observado de forma pertinente, veremos que el yo es real, pero que no es lo que la mayor parte de nosotros imagina que es.

## **PRIMERA PARTE**

### **En busca de la perla**

¿Tienes un «yo esencial»? Cuando hacemos esta pregunta, la mayor parte de la gente dice que lo tiene, pero todavía no he encontrado a nadie que pueda explicar con claridad qué es ese «yo». Suele describirse como una especie de «sentimiento» siempre presente, una sensación que está siempre ahí, en el fondo, o quizás incluso como una especie de «aroma» que impregna todas las experiencias. Aunque todos reconozcan que han cambiado enormemente desde que eran niños, la mayoría afirma que, no obstante, su sentido del «yo» ha permanecido constante.

Si tenemos o no razón al creer en esa esencia es una pregunta que, espero, tendrá una respuesta al final de este libro. Sin embargo, por el momento, lo significativo es que todo el mundo, casi invariablemente, cree que tal esencia —en tanto que núcleo de sí mismo que se mantiene constante a través de la vida— existe. Esto se llama a veces la visión de la «perla». El problema es que nadie parece estar muy seguro de dónde localizar esa preciosa gema. Si todo el mundo tiene una esencia duradera, algo que le hace ser la misma persona a lo largo de su vida, y tal vez incluso después de ella, ¿dónde está y qué es?

## CAPÍTULO

### 1

#### Cuerpos de pensamiento



«Siento como si en estos días hubiera vivido varias vidas. Es muy extraño recordar mi infancia y tener la sensación de que era yo.»

Jñanamitra, que ha vivido como hombre y como mujer.

Antes de embarcarse en la búsqueda de una entidad difícil de encontrar, es prudente comprobar primero que lo que se está buscando no esté ya justo debajo de la nariz. En el caso del yo, algunos nos instarían también a mirar hacia arriba y detrás. Cuando se trata de establecer la identidad de otra persona, o de demostrar la propia, nunca hay ningún misterio existencial o metafísico. Más bien se enseña el pasaporte o el carné de conducir, se dan las huellas dactilares, se hace un análisis de sangre, o una lectura del ADN. Se identifica el cuerpo y, de este modo, se identifica a la persona.

En términos prácticos, no hay ningún misterio profundo en la propia identidad. Recibimos certificados de nacimiento y de muerte y rara vez se produce alguna dificultad para que los dos concuerden. Como plantea el filósofo contemporáneo Eric T. Olsen: «¿No es obvio que somos animales?».<sup>1</sup> Tan obvio, en realidad, que si se consideran las alternativas uno se da cuenta de que «nadie sino un filósofo podía haber pensado en ellas. Y será necesario algo más que un poco de filosofía para conseguir que alguien se las crea. Comparada con estas pretensiones, la idea de que somos animales parece completamente razonable».

Olsen casi parece molesto por tener que defender la visión llamada *animalismo*, que es simplemente la afirmación de que «existe un cierto organismo humano, y ese organismo eres tú. Tú y él sois uno y lo mismo». Esto no significa que seamos «solamente» animales. Somos también otras cosas, como filósofos, músicos, jardineros o anarquistas. «Podemos ser animales muy especiales —afirma Olsen—, pero los animales especiales siguen siendo animales.»

Esta observación merece ser subrayada. Uno de los trucos retóricos más fáciles y eficaces del libro es el uso de los términos «sólo» o «mero». Se puede conseguir que muchas ideas perfectamente sensatas parezcan notablemente inverosímiles por la inserción inteligente de una de estas palabras. Los críticos niegan que el pensamiento sea «meramente» el producto de la función cerebral, que los seres humanos sean «sólo» máquinas biológicas, o que la música sea «nada más que» la vibración del aire. Ahora bien, si se quitan las palabras entre comillas, ¿qué hay de escandaloso en cualquiera de esas afirmaciones?

La idea, por consiguiente, de que lo que nos hace ser los individuos que somos es el hecho de ser organismos biológicos particulares no debería desecharse aduciendo que hacemos mucho más que comer y reproducirnos. Si somos animales, somos claramente animales muy sorprendentes, y ningún animalista sugeriría otra cosa.

En cierto sentido, Olsen tiene razón al decir que, obviamente, somos animales. Sin embargo, ¿es cierto que es ahí donde encontramos el núcleo del yo, la perla esquiva de la identidad? Una cosa es decir que necesitamos un cuerpo para vivir, y otra que sea

nuestro cuerpo lo que define quiénes somos. El hecho de que nuestros cuerpos sean esenciales no significa que definan nuestra esencia.

Los experimentos teóricos de filósofos y novelistas con personas que cambian de cuerpo cuestionan la idea de que seamos simplemente nuestros cuerpos. John Locke imaginó la mente y el alma de un príncipe que entraban en los de un zapatero remendón,<sup>2</sup> mientras que Franz Kafka, en *La metamorfosis*, imaginó un hombre que se despierta con el cuerpo de un escarabajo. Por supuesto, estas fantasías no demuestran que esas transformaciones sean posibles. Sin embargo, que sean imaginables y que pensemos intuitivamente que el príncipe y el hombre seguían viviendo en sus nuevos y extraños cuerpos, refleja el fuerte sentimiento que tenemos de que nuestra esencia no se ha de encontrar en nuestras envolturas biológicas originales. La distinción entre la persona pensante que hay dentro y el vehículo animal para su existencia continuada es una distinción que incluso un niño puede hacer, sin necesidad de ninguna preparación filosófica.

Sin embargo, hay buenas razones para poner en tela de juicio todo lo que nos pueden llegar a decir ficciones como éstas. El hecho de que podamos imaginar algo no prueba que sea posible. Puedo imaginarme a mí mismo corriendo un kilómetro en diez segundos, pero nunca podría hacer tal cosa. Más aún, a veces creemos que hemos conseguido imaginar algo cuando, en realidad, no lo hemos hecho. Consideremos otro experimento teórico de John Locke, en el que nos pide que imaginemos lo que sucedería si uno se corta el dedo meñique y la consciencia no se quedara con el resto del cuerpo, sino que, abandonándolo, se fuera con el dedo. «Es evidente que el dedo meñique sería la persona, la misma persona —decía—, y entonces el yo no tendría nada que ver con el resto del cuerpo.» Eso parece razonable. Pero si se piensa en ello, ¿qué diablos significaría para un dedo meñique ser una persona consciente? ¿Podemos imaginar realmente cómo es eso de ser una persona-dedo?

Afortunadamente, no tenemos que basarnos sólo en la imaginación para entender la importancia que tiene nuestro cuerpo biológico en la definición de nuestra identidad. Tenemos casos en la vida real de personas que, insatisfechas con su cuerpo, lo cambian radicalmente. No estoy hablando aquí de la cirugía estética, sino de los cambios mucho más profundos que se producen cuando una persona pasa de un sexo a otro. Si estar en un cuerpo particular es realmente esencial para nuestra identidad, entonces los hombres y las mujeres que cambian de sexo deberían poder decirnos algo sobre cómo y por qué esto es así.

### VIVIR EN EL CUERPO EQUIVOCADO

Drusilla Marland sabe algo de lo difícil que puede ser, incluso para los buenos amigos, entender lo que lleva a una persona a cambiar de sexo, porque uno de sus amigos, Richard Beard, escribió un libro asombrosamente sincero sobre ello. En su

primera página describe lo que pensó cuando vio al compañero de acampada al que había conocido durante años como Andrew con unos pendientes de perlas: «Eres un hombre de 43 años cuya esposa te acaba de dejar por otro tipo, llevándose con ella a tu hija. Tienes un cárter desmontado en la mesa de tu sala de estar. Bebes litros de Smiles Old Tossler durante la hora del almuerzo y trabajas en la sala de máquinas de un barco de pasajeros de siete mil toneladas. No eres una mujer».<sup>3</sup>

Ciertamente, Marland parecía una mujer cuando me entrevisté con ella en su casa de Bristol. Lo mismo que Jñanamitra, otro hombre que se había transformado en mujer, con quien me encontré para tomar café en un centro comercial de Birmingham. Jñanamitra adoptó su nombre al integrarse en los Amigos de la Orden Budista Occidental (AOBO), cuando éstos le pidieron que se convirtiera en miembro formal. Hasta ese momento había vivido como un hombre, como una mujer no plenamente transexuada, y luego de nuevo como un hombre. Pero era afortunada; Jñanamitra es un nombre que tanto sirve para hombre como para mujer y que podría conservar cuando finalmente se convirtiera en mujer.

Cambiar de sexo no es sencillo. «La principal creencia errónea de la gente con respecto a la transexualidad es que piensan que entras en un hospital, te operan, y sales como una mujer —me explicaba Jñanamitra—. Nunca ha sido así y no es así. Lo que sucede realmente es una segunda pubertad, en la que, con el tratamiento hormonal, tu cuerpo cambia gradualmente durante varios años para irse adaptando más a lo que sientes que eres.»

En efecto, ése es un proceso difícil en el que durante muchos años los médicos usaron hormonas como herramienta de diagnóstico, para ver si el cliente quería realmente cambiar de sexo. En la década de 1960, dice Jñanamitra, «repartían hormonas como si fuera la solución infalible». La idea era que, si ibas en serio, te gustaría el efecto que tenían. Si el cambio de sexo no era realmente lo adecuado para ti, las hormonas harían que lo comprendieras rápidamente, y tomar hormonas durante unas pocas semanas era algo reversible que no provocaría ningún daño. Uno de los principales expertos de Gran Bretaña en reasignación de sexo, el psiquiatra especialista Russell Reid, siguió prescribiendo hormonas en la primera cita hasta 1997, cuando el General Medical Council consideró que se trataba de una mala práctica profesional de carácter grave.

Querer cambiar de sexo y llevar a cabo ese cambio requiere, por lo tanto, un compromiso real. Muchas personas, si no la mayoría de ellas, no pueden imaginar por qué alguien puede querer hacerlo. Pero, además, la mayoría de la gente no ha experimentado la fuerza de la disforia sexual; es decir, el sentimiento de estar atrapado en un cuerpo cuyo sexo no es el tuyo. No es de extrañar que sea difícil de imaginar, ya que es casi imposible siquiera explicarlo. Marland lo descompone en dos elementos: «la incomodidad dentro de mi cuerpo y la incomodidad con el papel social que me había sido asignado en función de las suposiciones que la gente hacía sobre mi sexo. Como es algo que está a nuestro alrededor continuamente, es muy difícil conseguir identificarlo en sus

aspectos particulares». Recuerda una observación de la académica y creadora cinematográfica estadounidense Susan Stryker: «El sexo es el medio en el que nadamos». Cuando el sexo está equivocado, la vida pasa a ser algo así como nadar en melaza.

Sin embargo, la relación entre cuerpo e identidad en la disforia sexual es paradójica. Tener el cuerpo apropiado se considera algo absolutamente esencial para el sentido del yo, pero es posible tener un sentido fuerte del yo en un cuerpo equivocado. La disforia sexual parece, pues, demostrar *tanto* que nuestro cuerpo no es un elemento secundario sino esencial de quienes somos, *como* que nuestra identidad personal puede estar separada de nuestro cuerpo, si éste es del sexo equivocado.

La paradoja se resuelve siendo más precisos. Nuestro sentido del yo implica claramente el sentimiento de qué cuerpo es adecuado para nosotros, pero eso no significa que no podamos ser nosotros mismos en un cuerpo equivocado. En este sentido, un hombre biológico con disforia sexual es como una máquina que funciona con un combustible que no es el suyo. El motor de un coche podría parecer una analogía un poco disparatada, pero quizá no lo sea. No es accesorio para un motor funcionar con uno u otro combustible. Un motor diesel no funcionará con gasolina, o viceversa. Sin embargo, algunos motores diesel funcionarán, mejor o peor, con ciertos tipos de combustible «equivocado», como el aceite vegetal procesado. Puede chisporrotear e ir lento, pero funcionará. No obstante, sigue siendo un motor diesel, no un motor de bioetanol. De la misma manera, alguien que siente como una mujer puede vivir en un cuerpo de hombre; ahora bien, no va a funcionar de forma idónea. Tener el cuerpo de un sexo particular es parte de su identidad, pero esa identidad puede sobrevivir con un cuerpo de otro sexo.

Por consiguiente, la experiencia transexual nos aporta argumentos tanto contra aquellos que dan demasiada importancia al cuerpo para la identidad, como contra aquellos que le dan demasiado poca. El cuerpo es muy importante para establecer quiénes somos, porque afecta a nuestra forma de pensar y experimentar el mundo. La identidad no puede flotar fuera de lo físico. Pero de ello no se colige que sea en nuestro cuerpo donde se encuentra la perla del yo. Nuestro sentido del yo se enraíza en lo que pensamos y en cómo sentimos. Nuestro cuerpo, al menos en parte, moldea ese sentido del yo, como el molde de escayola moldea una estatua. Pero igual que nadie confundiría el molde con la obra de arte, tampoco nosotros deberíamos identificar erróneamente el cuerpo con el núcleo del yo.

Ésta es una lección que, tal vez, Jñanamitra habría aprendido antes si no hubiera sido por sus creencias budistas. Sus viajes espirituales y corporales siempre se han entrelazado, pero no siempre lo han hecho felizmente. Jñanamitra no quiso dar su nombre de nacimiento, pero él —pues ella era entonces él— tenía la vida típica de un niño cuyo padre era comandante del ejército. Jñanamitra viajó por el mundo hasta los 8 años, y luego fue enviado a un internado. La disforia sexual apareció en la adolescencia,

pero él fue avanzando como pudo, yendo a un centro de formación profesional, St Martins Art College, y luego al Royal College of Art. «No fue hasta que tuve unos 25 años, más o menos, cuando, finalmente, una mañana me desperté comprendiendo que no había ningún truco mágico, que no había nada que yo pudiera hacer para solucionar esto —dice—. Terminé yendo a una clase introductoria de meditación, y también ese mismo día realicé mi primera visita a un grupo de autoayuda.»

Enero de 1977 fue «uno de esos momentos de despertar», y se fue al Charing Cross Hospital, uno de los primeros centros pioneros en el tratamiento de reasignación y cirugía sexual, y empezó la transición a Catherine. «Es un proceso lento y entras en un mundo muy extraño, donde las personas que te conocen como varón te tratan como varón y no ven a la mujer emergente, y la gente que te ve como mujer te trata como mujer y no ve tu componente de origen masculino. Es una cosa extraordinaria relacionada con la percepción, algo que en realidad persigue a la mayoría de los transexuales, pues si alguien les ha conocido en su sexo anterior, con frecuencia son muy reacios a resituarlos mentalmente en su nueva condición. Atraviesas una fase muy extraña en la que nunca sabes bien cómo van a “leerte” los demás, si lo van a hacer como varón o como mujer.»

Fue realmente un momento decisivo el día en que Catherine tuvo que acudir a un puesto de ayuda sanitaria en carretera y fue «leída» como mujer. «Dije que era transexual y pre-op, pero, no obstante, me trataron muy bien, y tener esa afirmación en ese momento, me cogió por sorpresa, no lo esperaba.»

Sin embargo, cuando Catherine de nuevo se implicó más en los Amigos de la Orden Budista Occidental (AOBO), surgieron problemas. «Yo estaba muy abierta a ser transexual y tenía algunas dudas en cuanto a si ésta era realmente la manera de resolver la cuestión.» Estas dudas fueron alimentadas por el fundador de la AOBO, Sangharakshita. «Fue muy tajante en cuanto a que la transformación física no era el camino que debía seguir, y que el problema se podía resolver mediante el discernimiento. Me asustó. Realmente me asustó, hablándome de terribles consecuencias kármicas por el hecho de realizar la transición.» Los AOBO no niegan la sexualidad esencial de las personas; en realidad, más bien al contrario, pues hay separación de sexos en muchas de sus prácticas. El problema es que tienen la visión rígida de que el sexo está necesariamente determinado desde el nacimiento.

Jñanamitra conoce a otras personas en una situación similar que acabaron por alejarse de los AOBO. Pero ella quería el dharma, quería seguir la vía. «Deseaba tanto unirme a la orden que volví y proseguí mi proceso de ordenación en el ala masculina de la orden. Esto fue tremendamente difícil para mí. Encontré una enorme incompreensión en lo que se refiere a aquello con lo que realmente estaba luchando y trabajando.»

Él, una vez más, tomó el apodo de Kit, «que es un nombre ambiguo, y que resulta ser también la sílaba central de Avalokitesvara, que es el bodhisattva de la compasión». Después de dieciocho meses sin hormonas, la gente veía a Kit de nuevo como varón por

la calle. Durante doce años, entre 1983 y 1995, Kit siguió el proceso de ordenación. Trabajaba en su práctica, con la esperanza de que si podía llegar al discernimiento, podrían resolverse sus problemas de sexo. Sin embargo, «unos tres o cuatro años después de que me ordenara, empecé a darme cuenta cada vez más de que había tenido una especie de episodio de disforia sexual aproximadamente cada mes. Y finalmente tuve que reconocer que esto era algo que no había resuelto en absoluto».

Todo llegó a un punto crítico en un retiro de atención plena. Parte de la práctica supone observar qué pensamientos y sentimientos surgen en la mente y considerar de qué dependen esos pensamientos. ¿Qué los estimulaba? ¿Cuál era el desencadenante? «Así que allí estaba yo, consciente de ese pensamiento que surgía, y entonces comprendí que por debajo de todo aquello había una cosa absolutamente firme, mi disforia sexual, que no surgía dependiendo de nada: simplemente estaba allí. Y cuando vi eso, tuve una experiencia espiritual catastrófica. Nunca he tenido algo así desde entonces. Toda la superestructura de mi motivación para proseguir la meditación simplemente desapareció como una baraja lanzada al viento, y comprendí que no tenía ningún sentido luchar ni sufrir y que podía perfectamente volver a ver al médico de nuevo. Lo que estaba frenándolo todo era la idea de que yo podía transformar aquello con discernimiento. Conseguí el discernimiento, pero el discernimiento demostraba que no podía transformarlo con discernimiento.»

Volvió al tratamiento médico sin pretender el cambio, pero «el sentimiento de que la verdadera identidad era la femenina era muy fuerte, y desde el momento en que se reconocía desde fuera, no podía detenerme».

La historia de Jñanamitra es un testimonio convincente contra aquellos que insisten en que se pueden tratar las cuestiones de disforia sexual sin cambio físico. Ella trató de hacerlo así, armada con las herramientas de la meditación de la atención plena, herramientas que psicólogos que no necesariamente comparten la metafísica budista encuentran tan eficaz que la han adoptado para objetivos seculares. El suyo es un caso límite, un caso que muestra lo lejos que se puede llegar tratando de separar nuestra identidad de nuestro cuerpo. Que ella pudiera llegar tan lejos pone de manifiesto lo fuerte y lo importante que es el sentimiento de identidad. Que éste llegara tan lejos muestra, no obstante, que también el cuerpo es importante para ese sentimiento de identidad.

He aquí una distinción sutil pero vital, a la que aludí anteriormente: la identidad personal no puede flotar lejos de lo físico, pero no está enteramente determinada por lo físico. Recogiendo la imagen de Susan Stryker, nuestros cuerpos son el medio a través del cual nadamos. Como tal, afectan profundamente a quienes somos. Por analogía, pensemos cómo cambia una obra musical si la interpreta una orquesta sinfónica, una banda de rock o un conjunto de folk acústico. El medio a través del que se expresa establece una diferencia importante. La pieza en sí es la misma, pero resulta diferente en la ejecución particular de cada banda. Igualmente, nuestras vidas son como sinfonías que duran décadas, y el instrumento que se nos ofrece para tocarlo es muy importante para

determinar cómo suena. Así como un violín puede dar notas que no puede dar una guitarra de bajo, y viceversa, así un cuerpo femenino esbelto y hermoso proporciona posibilidades diferentes a las que proporciona un cuerpo masculino bajo y sin atractivo. Subestimar la medida en que el medio de nuestra existencia —el cuerpo particular que se nos da a cada uno— da forma a la persona que llegamos a ser sería una locura. Pero pensar que la persona sólo es el medio anda igualmente descaminado.

Marland y Jñanamitra son como intérpretes que han cambiado de instrumento en mitad de la actuación. Pero aunque eso signifique que han pasado por cambios de identidad mucho mayores que la mayoría de la gente, este hecho no parece provocar un sentimiento radicalmente diferente de la continuidad entre el yo del pasado y el actual; la melodía sigue siendo la misma. Como otras personas, varían en la manera de ver el yo del pasado en su continuidad con el yo presente. Jñanamitra dice que apenas tiene sensación de que las diversas versiones de su yo correspondan a una misma persona. «Siento como si en estos días hubiera vivido varias vidas. Es muy extraño recordar mi infancia y tener la sensación de que era yo.» Sin embargo, es imposible decir en qué medida esto tiene que ver con sus disposiciones naturales, sus cambios de sexo y sus creencias budistas, que niegan la existencia de un yo perdurable. «Decir “lo que eres verdaderamente” es difícil, porque eso implica que puedo mirar dentro de mí y encontrar algo que sea lo que “verdaderamente eres”, por decirlo así, mientras que lo que descubro es un cambio constante, algo que depende continuamente de las condiciones, donde los impulsos surgen y desaparecen.»

No obstante, hay algunas continuidades fuertes. «Yo diría que tengo un tipo de personalidad reconocible, de modo que cualquiera que me conociera antes creo que me reconocería también ahora. Hay ciertos intereses que persisten. Me gustan las cosas prácticas, me gustan los proyectos, me gusta hacer cosas, eso siempre ha sido así. Esos aspectos de mi personalidad permanecen inalterados.» Y «siempre he sido una mujer, sí. Eso ha sido constante».

Por el contrario, Marland tiene la misma sensación de continuidad que tienen muchas personas, tal vez la mayoría de ellas. «Me perdí conduciendo a través de Gales hace unas pocas semanas y me encontré en algún lugar por el que había pasado en varias ocasiones durante los últimos treinta años. Al recordar tiempos pasados, hay instantes en los que siento como si me agarraran desde atrás, y esos momentos me son muy queridos. Sigue habiendo un mismo yo en el sentido de que yo sigo mirando a través de los mismos ojos con los que miraba cuando lo estaba experimentando. No hay ningún antiguo “él” del que yo piense en tercera persona, ciertamente. Lo veo como una continuidad.»

La reasignación de sexo es un ejemplo extremo, pero todos los yoes cambian a lo largo de los años. Que los veamos como cambios de un único yo, o como un cambio literal de un yo por otro, al parecer depende más de la percepción del individuo que únicamente de la extensión del cambio. Parece que algunos pueden cambiar de cuerpo

sin que por eso cambie quiénes son realmente. Nuestro cuerpo no es lo que en última instancia nos facilita la percepción de la perla en el corazón del yo, aunque nuestra corporalidad esencial importa mucho más de lo que algunos teóricos han creído. Esto se debe a que somos «cuerpos de pensamiento». Es el pensamiento —que incluye emociones y percepciones, no sólo procesos racionales— lo que nos hace quienes somos, pero estos pensamientos están siempre corporificados. Como dije anteriormente, los cuerpos son esenciales, pero no son nuestra esencia.

### CAÑAS PENSANTES

Las personas transexuales no son las únicas que se muestran cautelosas a la hora de vincular demasiado o demasiado poco el sentido del yo al cuerpo. Hay muchas otras personas cuyo cuerpo está ligado íntimamente y de forma especial a su propia sensación de quiénes son. Pianistas, atletas, modelos y gimnastas, todos ellos necesitan el particular cuerpo que poseen para ser el individuo que han llegado a ser. Cualquier cambio radical en su cuerpo sería un trauma tremendo y exigiría una reconsideración completa sobre cómo vivir su vida. Pero como comenta acertadamente el filósofo Anthony Quinton, cuando se producen esos traumas, la persona no deja de existir. Los supuestos nucleares sobre lo que las personas son y sobre lo que hacen pueden verse trastocados o destruidos, pero la persona que se ajusta a ese trauma es, en los aspectos críticos, la misma persona que lo sufrió. La corporalidad es, sin embargo, crucial —después de todo, siguen teniendo cuerpo—, pero los detalles precisos de su forma pueden cambiar sin amenazar la integridad de la persona.

Tomemos el ejemplo de la modelo y presentadora de televisión Katie Piper. Sus amables miradas a la cámara eran claves para la vida que ella se había construido en la televisión. Pero el 31 de marzo de 2008 una persona completamente desconocida para ella, que trabajaba para su trastornado ex novio, le arrojó ácido sulfúrico a la cara, desfigurándola de por vida. Quedó ciega de un ojo, y soportó durante años ser alimentada a través de un tubo y llevar una máscara facial transparente veintitrés horas al día.

Hablando de la agresión dieciocho meses después, Piper parecía apoyar la idea de que este cambio corporal tuvo como resultado un cambio de identidad profundo. «Al mirarme en el espejo, pensaba: “No sé quién es esa persona”. No podía identificarme con ella. Era una crisis de identidad enorme.»<sup>4</sup> Había cambiado. «Nunca iba a ser la antigua Katie. Ella es como una buena amiga que tuve en otro tiempo —decía—. Ella se ha ido y ahora hay otra diferente en su lugar.»<sup>5</sup>

Pero también parece estar muy claro que éste es el caso de una persona que cambia, no de una persona que se transforma completamente en otra. En los aspectos más fundamentales, Piper sigue siendo la misma mujer. Puede decir cosas como: «Comprendo que mi vida anterior era muy superficial», porque su vida se extiende a

antes y después del suceso. Puede decir: «Mi familia ha estado genial», porque sigue siendo su familia, capaz de reconocerla y ser reconocida por ella como la misma. Ése era, en efecto, el mensaje que quedaba en los espectadores al final de un documental sobre su experiencia. «He suplido estos ataques terribles, sí, físicamente parezco totalmente distinta, pero quiero ser la mujer que pasó por eso y ahora está viviendo [...] Quiero librarme de eso y ser sólo Katie.»<sup>6</sup>

Una transformación corporal aún más extrema es la que le sucedió al historiador Tony Judt. En 2008, tenía «68 años y era un tipo muy rico, muy sano, muy independiente, que viajaba y practicaba deporte».<sup>7</sup> Dieciocho meses más tarde, era un tetrapléjico atado a una silla de ruedas, que tenía que llevar siempre un tubo de respiración a través de una máscara de plástico. El desorden neuronal motor de la esclerosis lateral amiotrófica, conocido popularmente como enfermedad de Lou Gehrig, le condenó a un «encarcelamiento progresivo sin posibilidad de escapar».<sup>8</sup> La condena sólo terminó con su muerte en agosto de 2010.

«Estoy tratando de dar con lo que debe significar ahora estar reducido a la esencia de lo que soy —declaró al periodista Ed Pilkington—. La “caña pensante” de Pascal lo expresa realmente, porque soy sólo un manojo de músculos muertos que piensa.» Incapaz de hacer nada físicamente, la existencia de Judt había llegado a estar cada vez más centrada en lo mental. Incapaz de escribir ni de tomar notas, tenía que pensar y recordar lo que quería decir, y luego dictárselo a otros. Como resultado, su memoria mejoró considerablemente. Pero «se exagera mucho sobre los placeres de la agilidad mental —así me lo parece ahora— por parte de quienes no dependen exclusivamente de ellos. Lo mismo se puede decir en gran parte de los bienintencionados estímulos para descubrir compensaciones no físicas a la incapacidad física. Eso es futilidad. Una pérdida es una pérdida, y nada se gana poniéndole un bonito nombre».<sup>9</sup>

Judt no aguantaba a aquellos que pensaban que el sufrimiento era como una especie de bendición disfrazada. «Esto es sencillamente el infierno. Porque no hay ninguna esperanza, ninguna ayuda, y conoces el final que se acerca, sabes que cada día será como el anterior, sólo que tal vez un poco peor. Como Sísifo, mañana tendrás que hacer rodar esta roca sanguinolenta hasta la montaña, exactamente de la misma manera.»<sup>10</sup> Su vida se hizo casi intolerable, pero, no obstante, era su vida. Perdió el uso de casi todo su cuerpo, aunque seguía siendo la persona atrapada en él. Judt demuestra que, aunque dependamos trágicamente de nuestro cuerpo, nuestra identidad está determinada por la vida mental que éste nos permite llevar. La historia de Judt es como el experimento teórico de un filósofo que se pone en plan sádico: ¿qué pasaría si estuvieras reducido solamente al yo psicológico, sólo con el soporte físico mínimo necesario para sostenerlo? La respuesta es que la vida se vuelve terrible, pero, pese a todo, continúas. Como concluye Anthony Quinton, «los caracteres pueden sobrevivir a muchas alteraciones físicas, incluso emocionalmente desastrosas, del cuerpo de una persona».<sup>11</sup>

La idea de que nuestra identidad viene dada pura y simplemente por nuestro cuerpo es demasiado tosca. Evidentemente, lo más importante es la vida interior de pensamientos, sentimientos y percepciones, que dependen de nuestro cuerpo y son moldeados por él, pero que no son idénticos a él. Sin embargo, eso sugiere que el núcleo del yo puede ser físico, después de todo. Tal vez no hemos sido suficientemente concretos sobre qué partes de nuestro cuerpo son más importantes. Nadie pensaría que estamos definidos por el corazón, los pulmones o el hígado, por ejemplo, todos los cuales se pueden trasplantar sin pérdida de identidad. Pero ¿no hay una parte de ese cuerpo que es absolutamente esencial a la persona que somos? ¿Tal vez nuestra esquiua perla se parezca más a una nuez?

## CAPÍTULO

### 2

#### La identidad en el cerebro



«Tenemos la intuición profunda de que existe un núcleo, una esencia en alguna parte, y es difícil quitársela de encima, probablemente imposible, me temo. Pero la neurociencia demuestra que no existe ningún centro en el cerebro en el que todo se reúna.»

Paul Broks, neuropsicólogo clínico.

París, primavera de 1982. Suzanne Segal, una americana de 27 años, embarazada, está esperando el autobús. «En un momento dado, todo lo que había considerado siempre que era mi yo personal desapareció por completo —recordaba más tarde—. Simplemente se fue. Mientras esperaba que llegara el autobús, de alguna manera algo trataba de aflojarse en la conciencia. Y cuando lo consiguió [...] ese punto de referencia de un “yo”, de un alguien con el que todo se relacionaba y en torno al cual se estructuraba todo lo que sucedía en la vida, desapareció. Era como si se hubiera apagado un interruptor. Y nunca se encendió de nuevo.» Suzanne había experimentado una comprensión deslumbrante y terrible: «No existía ningún yo personal». Sin embargo, «nada se detenía; las funciones seguían como antes. En realidad, mejor que antes. Hablar seguía siendo hablar, y andar seguía siendo andar».<sup>1</sup>

Durante diez años, trató de curarse de esta preocupante falta de yo, visitando, en vano, a una serie de terapeutas. Sin embargo, pasado un tiempo, comenzó a ver su transformado estado en términos más espirituales. ¿Tal vez lo que estaba sintiendo era lo que Buda llamó *anattā*, no-yo, la naturaleza verdadera del ser? Su falta de sentimiento de yo, llegó a pensar, no era un problema, sino un acto de discernimiento. Le había sido regalada la experiencia espiritual profunda que muchos están buscando durante décadas.

Segal escribió un libro sobre su experiencia, *Collision with the Infinite*, y pronto se convirtió en una estrella del circuito internacional de espiritualidad, en una maestra de la que otros podían aprender. Enseñaba la «Inmensidad», que suena muy parecido a la idea hindú de *brahman*. «Cuando me preguntaban quién soy yo, la única respuesta posible es: yo soy el infinito, la Inmensidad que es la sustancia de todas las cosas. Soy nadie y todo el mundo, nada y todo; y tú también lo eres.»<sup>2</sup>

En 1996, sin embargo, Segal empezó a experimentar «golpes» más regulares y poderosos, del tipo que había sentido inicialmente esperando el autobús parisino. Quedó agotada y más cerrada en sí misma. Alguien de su grupo de terapia se preocupó porque parecía haber «perdido el contacto con la Inmensidad».<sup>3</sup> En cierto momento incluso telefoneó llena de entusiasmo a una persona cercana para decir que había descubierto que, en realidad, y después de todo, ella existía y que «todos los maestros espirituales que habían enseñado la no existencia del yo duradero estaban equivocados».<sup>4</sup>

Pronto se hizo evidente que Segal estaba enferma. Tenía dificultad para sostener una pluma, recordar nombres e incluso mantenerse en pie sin sentirse mareada. El 27 de febrero de 1997 ingresó en un hospital y se le hizo una radiografía, que reveló un enorme tumor cerebral. Una semana más tarde se la operaba, pero el tumor era demasiado grande para extirparlo. El 1 de abril murió, a los 42 años, tras haber pasado en coma los últimos días de su vida.

Para muchos, la manera en que Segal murió proyectaba una luz nueva sobre sus experiencias previas. En efecto, los tumores cerebrales pueden desarrollarse muy lentamente, y lo que parece muy probable es que todas sus experiencias «espirituales» fuesen, en realidad, el resultado de su patología cerebral. Sin embargo, para amigos y admiradores aceptar esto resultaba excesivo. Imaginemos que creemos que alguien es un ejemplo espiritual resplandeciente para concluir luego que, en realidad, se trataba simplemente de un cerebro dañado. Esto provocaría demasiada «disonancia cognitiva»: la incomodidad mental provocada al sostener creencias incompatibles. En esas situaciones, los seres humanos son muy eficaces eliminando la disonancia por medio de la racionalización. Y, en este caso, esa racionalización es fácilmente asequible: el tumor era lo que, al final, le hizo «perder» su discernimiento espiritual; no tenía nada que ver con su situación previa.

Nunca sabremos con seguridad cuáles fueron los verdaderos factores causantes de las experiencias de Segal, pero, sin duda, cualquier testigo objetivo habría concluido que la explicación más probable es la neurológica. La experiencia de Segal resulta ser no tanto una colisión con el infinito cuanto una colisión del misticismo y la filosofía con la ciencia cerebral. Sin embargo, ¿podría ser que no sólo en casos excepcionales, como el de Segal, la ciencia iluminara en un destello lo que ha desconcertado a sabios y filósofos durante siglos? Equipados con experimentos de laboratorio e imágenes por resonancia magnética funcional (fMRI, por sus siglas en inglés), ¿pueden los científicos proyectar alguna luz sobre la naturaleza del yo?

## LA NEUROLOGÍA DEL YO

Sería afirmar demasiado decir que la neurociencia ha explicado plenamente lo que es el yo y cómo puede existir. No obstante, en las últimas décadas se han producido avances reales, y estamos ahora en condiciones de esbozar, al menos, cómo se construye el yo.

El hecho más importante, que parece ser aceptado universalmente por todos los investigadores del yo y del cerebro, es que la investigación cerebral ha abandonado la búsqueda de la perla del yo. Como me dijo el neuropsicólogo clínico Paul Broks: «Tenemos la intuición profunda de que existe un núcleo, una esencia en alguna parte, y es difícil quitársela de encima, probablemente imposible, me temo. Pero la neurociencia demuestra que no existe ningún centro en el cerebro en el que todo se reúna». La unidad del yo no se puede explicar con relación a una sola región unificada del cerebro que actúe como el gobernante que todo lo controla.

Esto no es lo que el sentido común esperaba, pero los filósofos lo habían previsto. Durante algún tiempo, han recelado de esas explicaciones que incurren en lo que se conoce como la «falacia del homúnculo», que se explica bien mediante el ejemplo de la visión. Equipados con un conocimiento elemental de cómo funciona el ojo, es tentador

pensar que la luz brilla en la retina y luego el cerebro crea a partir de ahí una única imagen tridimensional. Pero ¿quién ve esa imagen? La tentación es pensar (o, tal vez, más habitualmente, dar por supuesto) que hay una especie de ojo de la mente que inspecciona la imagen del cerebro. Pero entonces, ¿cómo ve la imagen ese «ojo de la mente»? No puede ser que haya una personita —un homúnculo— en el cerebro que observe las imágenes mentales. Si fuera así, habría que preguntarse qué es lo que pasa dentro de la cabeza de ese homúnculo. ¿Habría allí otra imagen mental? En tal caso, ¿qué estaría viendo?, ¿otro homúnculo más pequeño? Si siguiéramos explicando cada etapa de la misma manera, terminaríamos con un número infinito de homúnculos cada vez más pequeños, cada uno de ellos encajado en otro, como muñecas rusas en nuestro cerebro. Ese retroceso infinito nunca podría explicar cómo se produce el acto de la visión.

Lo que es cierto de la visión es cierto también de la mente en general. Daniel Dennett usa la expresión «teatro cartesiano» para etiquetar esta manera equivocada de plantearlo. La idea que subyace en todo esto es que para explicar la conciencia, tendemos a suponer con demasiada facilidad que existe un solo centro unificado en algún lugar «dentro» de nosotros —ya lo imaginemos como un alma inmaterial o como una parte específica del cerebro físico—. Pero esto no puede explicar la unidad de la conciencia en absoluto. No se puede *explicar* la unidad de la experiencia proponiendo un experimentador interior unificado. Eso simplemente suscita otra pregunta: ¿cómo es posible la unidad de la experiencia inicial?

Así pues, incluso antes de que la neurociencia proyectara una luz sobre cómo se unifica la experiencia en el cerebro, los filósofos tenían una razón teórica para pensar que, fuera cual fuese la respuesta, no podía ser que hubiera una especie de «yo interior» que realizara el trabajo. En efecto, la neurociencia descubrió mediante el experimento y la observación lo que los filósofos habían concluido valiéndose sólo del pensamiento.

La pregunta, por tanto, persiste: ¿cómo se reúne todo? Es demasiado pronto para decir que hay una respuesta definitiva, pero hay suficientes similitudes entre las visiones de diferentes investigadores como para indicarnos que hay algunos esbozos de respuesta. La idea fundamental es que el sentido del yo se construye desde una variedad de sistemas del cerebro que trabajan juntos. Algunos de éstos son muy antiguos y los compartimos con muchos animales rudimentarios. Otros son exclusivos de los mamíferos superiores.

Un modelo actual estándar para clasificar estas diferentes funciones es conocido como «cerebro triuno», y fue propuesto por Paul D. MacLean.<sup>5</sup> Este modelo divide el cerebro en tres regiones amplias, que corresponden a la fisiología actual del cerebro y también a su etapa evolutiva. La más antigua de estas regiones se llama a menudo el «cerebro reptiliano» o complejo-R, que comprende el tronco cerebral y el cerebelo.

Regula las funciones básicas, automáticas, como la respiración y la conducta instintiva. Evolucionó inicialmente durante el período triásico, hace más de doscientos millones de años.

No tan antiguo es el sistema límbico o cerebro paleomamífero, que apareció durante el período jurásico, hace 206-144 millones de años. Éste regula las reacciones emocionales, incluidas las respuestas de lucha o de huida, el deseo sexual y la alimentación. Anatómicamente, comprende la amígdala, el hipotálamo y el hipocampo.

Las partes más recientes y avanzadas de nuestro cerebro tienen 24-55 millones de años, y nacieron durante las épocas del Eoceno y el Oligoceno. Éste es el cerebro neomamífero, conocido también como neocórtex o corteza cerebral. De él dependen las funciones superiores del cerebro, como el razonamiento lógico y la memoria episódica. Sólo los mamíferos tienen neocórtex, y está más desarrollado en los primates, especialmente en los humanos.

Por supuesto, éste es sólo un modelo, y no se debería pensar que el neocórtex y el sistema límbico están situados por capas en la parte superior del cerebro reptiliano, como si se tratara de una especie de lasaña neural. En realidad, los sistemas evolucionaron gradualmente y están profundamente interconectados. No obstante, hay diferencias bastante claras en la edad y el funcionamiento de cada una de las tres partes del cerebro, y por eso es útil para nosotros concebirlas como tres zonas distintas.

Casi todos los que investigan la forma en que el cerebro crea el sentido del yo dan cuenta de cómo estas zonas cerebrales hacen sus contribuciones y trabajan juntas. Así, aunque, por ejemplo, el neocórtex es esencial, sería erróneo concluir que el yo se localiza en él, pues las funciones superiores del cerebro se basan en las inferiores.

Todd Feinberg, profesor de neurología y psicología, propone una de las teorías más desarrolladas sobre la forma en que las diferentes zonas del cerebro trabajan juntas para crear el sentido del yo. El concepto clave que utiliza es el de *jerarquía anidada*. Los sistemas jerárquicos se dividen en dos variedades. «Una jerarquía no-anidada —escribe Feinberg— tiene una estructura piramidal con una parte alta bien definida y una parte baja en la que los niveles superiores controlan el funcionamiento de los niveles inferiores.»<sup>6</sup> El ejemplo favorito de Feinberg es el del ejército. Cada nivel de jerarquía es independiente, y todo el control procede de arriba. Feinberg argumenta que no es así como actúa el yo, y el hecho de que no haya ningún puesto de mando central en el cerebro sugiere que tiene razón.

Sin embargo, hay otro tipo de jerarquía: la anidada. Las jerarquías anidadas se pueden visualizar como círculos concéntricos, con el círculo menor en el centro, en la «parte de abajo» de la jerarquía, y el círculo mayor o exterior en la «parte de arriba». Decir que una jerarquía es anidada equivale simplemente a decir que los niveles de arriba incorporan los inferiores. Si se quita el nivel inferior, el superior queda con un agujero tipo donuts en el centro, y ya no puede funcionar.

Todas las cosas vivas, defiende Feinberg, están anidadas en jerarquías. «En los niveles inferiores de un organismo hay organelas que se combinan para producir células simples que, a su vez, se organizan para producir tejidos, que entonces se combinan para producir órganos, que finalmente se organizan para producir un organismo vivo completo.»<sup>7</sup> Puede que no se comprendan aquí los términos biológicos concretos (yo no los entiendo), pero el principio es claro: los elementos «inferiores» o «más pequeños» no están separados de los superiores o más grandes. Más bien entran en la constitución de esas partes más elevadas y se incorporan a ellas. Por eso, a diferencia de la jerarquía no-anidada, ningún nivel puede estar físicamente separado. Y lo que aún es más importante: el control no va de arriba abajo. Más bien, todo el sistema pone limitaciones sobre lo que puede y no puede hacer, y no hay ningún centro único de control.

El cerebro triuno de MacLean es un modelo jerárquico, pero ¿es anidado? Físicamente hablando, dice Feinberg, no lo es, porque las regiones del nivel más elevado, como el tálamo, no están compuestas de las regiones del nivel inferior. Sin embargo, funcionalmente, el yo es, en efecto, una jerarquía anidada. Esto es debido a que las funciones superiores del yo, como la consciencia de sí, no son independientes de sus funciones inferiores, como la consciencia básica del entorno, sino que las incorporan y se basan en ellas.

Para ver cómo se aplica esto más concretamente en el caso de la experiencia en primera persona, tomemos la distinción más general entre las funciones superiores y las funciones inferiores del yo. Teóricos diferentes recurren a descripciones diferentes, pero la mayoría distingue entre lo que se llama diversamente un yo «mínimo», «nuclear» o «implícito», y el yo «extendido» o «autobiográfico».<sup>8</sup>

El yo mínimo es el tipo de autoconsciencia más primitivo. Cualquier criatura que sea capaz, en algún sentido, de distinguirse del entorno y de otras cosas tiene un yo mínimo. El cerebro reptiliano tiene recursos suficientes para hacerlo posible. Sin embargo, decir que incluso una lagartija tiene yo es muy engañoso, porque este tipo de consciencia está, casi con certeza, enteramente circunscrito al momento. La lagartija tiene algún sentido de sí misma en un momento dado, pero no a lo largo del tiempo.

Tal vez únicamente los seres humanos tienen un yo autobiográfico. Tenemos un sentimiento de nuestra existencia diferenciada que se extiende al pasado y al futuro. Este sentimiento está habitualmente muy desarrollado. Las visiones que tenemos de nuestro pasado, por ejemplo, son ricas en detalles. Evidentemente, el desarrollo de la memoria episódica es esencial para el desarrollo del yo autobiográfico. En cambio, la mayor parte, si no toda, de la memoria animal es simplemente una forma de respuesta aprendida. Tu perro te recuerda en el sentido de que te reconoce como el jefe de su manada, pero es muy improbable que recuerde con cariño paseos del pasado, como hacemos nosotros. Esa diferencia es una parte esencial de lo que nos permite desarrollar el yo autobiográfico, que está ausente o muy limitado en el perro.

Además de la percepción retrospectiva, la previsión es una parte característica del yo autobiográfico. Podemos planificar hacia delante con una complejidad incomparablemente superior incluso a la de los primates más avanzados desde el punto de vista cognitivo. En el mejor de los casos, los chimpancés pueden anticipar sólo unos cuantos pasos hacia delante; los seres humanos podemos hacer planes para ciudades enteras que abarcan años.

Entre el yo nuclear mínimo y el yo autobiográfico plenamente desarrollado hay, por supuesto, una continuidad. Teóricos diferentes reparten este espacio de maneras diferentes, y atribuyen niveles diferentes de importancia a regiones diferentes del cerebro. Pero todos estarían de acuerdo en que el yo nuclear está anidado, en el sentido de Feinberg, en el yo autobiográfico. No se necesita saber mucho de neurociencia para constatar que esto debe de ser cierto. Para tener un sentido de uno mismo a lo largo del tiempo, se necesita en primer lugar tener un sentido básico de uno mismo en tanto que ser diferenciado de otras criaturas y del entorno. Los estudios del cerebro muestran que esto «es» así, pero que «deba ser» así es una necesidad conceptual.

Sería engañoso sugerir que los neurocientíficos hablan con unanimidad del yo, pero los investigadores más destacados en este campo parecen estar de acuerdo, de forma generalizada, en unos pocos principios clave: que las funciones superiores del yo fundamentan e incorporan las funciones inferiores; que no hay ninguna parte del cerebro en la que se reúnan todas esas funciones; que existe una continuidad entre el sentido humano del yo y el de la lagartija; y que no hay ninguna línea divisoria tajante entre las criaturas con un yo autobiográfico y las que carecen de él.

Pero ¿tiene esto implicaciones filosóficas profundas? ¿Puede, y debería, cambiar la forma en que pensamos sobre nosotros mismos?

### UNA FRAGILIDAD ROBUSTA

El neuropsicólogo Paul Broks es aficionado a la filosofía, de modo que es una persona adecuada para hablar con él de estos asuntos. «Siempre me han interesado las grandes preguntas de carácter general», me dijo cuando fui a verle a su despacho en la Universidad de Plymouth. La primera licenciatura de Broks fue, de hecho, en filosofía, «pero tuve un terrible ataque de pragmatismo cuando comprendí que era muy difícil ganarse la vida en ese campo a menos de que seas muy brillante o, quizá, muy torpe. Puedes pasarte la vida escribiendo tesis sobre “sí” y “entonces”, y si quieres hacer eso, entonces, magnífico».

Cuando su carrera le llevó a la psicología clínica, especializándose en neuropsicología, «las antiguas preguntas regresaron de nuevo, porque mucho de lo que ocurre en la práctica clínica tiene que ver con esas grandes preguntas: ¿una persona sigue siendo la misma después de una operación quirúrgica en el cerebro, después de un golpe, después de una amnesia?». Broks ha escrito elocuentemente sobre estos temas, primero

en revistas y periódicos, y luego en su libro *Into the Silent Land*. Su prosa evoca la extrañeza, los misterios y las paradojas de nuestras experiencias del yo, partiendo habitualmente de casos patológicos, pero usándolos para proyectar una luz peculiar sobre nuestra experiencia ordinaria.

Estos estudios de casos extraños revelan otro enigma del yo: que es al mismo tiempo espantosamente frágil y asombrosamente robusto. Su fragilidad se pone de manifiesto en los múltiples casos en los que los numerosos elementos del yo que normalmente se combinan pueden separarse, transformando completamente la forma en que el individuo se relaciona con su yo, con el mundo o con ambos.

Consideremos, por ejemplo, el síndrome de Cotard, que Broks describe como «una especie de espejismo nihilista de que hay partes del cuerpo que no existen y de que, en casos extremos, el conjunto del cuerpo no existe, llegándose a pensar que se está muerto». Las personas con síndrome de Cotard «no creen que existan, no tienen ninguna sensación de estar vivas en el momento, pero te pueden contar toda la historia de su vida. Así que existe algo autobiográfico y una historia que ellos entretienen, por tanto hay una sensación del yo, pero es una sensación discontinua o extinguida».

Se encuentra otro ejemplo en las personas que sufren epilepsia del lóbulo temporal, con una experiencia denominada amnesia epiléptica transitoria. «La gente te dirá que eso es muy extraño», explica Broks. «El mundo que está a su alrededor es muy real y vívido —de hecho, a veces incluso anormalmente vívido—, pero ellos no tienen ninguna sensación de quiénes son. Eso puede durar minutos, tal vez diez minutos, tal vez media hora. Pierden toda conciencia de quiénes son, de cuáles son sus objetivos inmediatos, y habitualmente de dónde están. El entorno les parece real, aunque desconocido, pero saben “que existen”. ¿Qué es lo que dijo Descartes? Sé que existo, pero ¿qué es esto que sé?» Esto suena muy similar a la experiencia, mucho más prolongada en el tiempo, de Suzanne Segal y al tipo de estado de disolución del yo al que aspiran muchos buscadores espirituales. ¿No es extraño, sin embargo, que el mismo estado que algunos aspiran a alcanzar a través de la disciplina espiritual pueda ser creado por lo que, bajo la lente de la neuropsicología, es una patología inhabitual?

«Cuando se publicó el libro, tuve un montón de correspondencia de budistas y meditadores zen que decían que sin duda yo debía de ser budista, pues había muchas ideas budistas en el libro», pero no, no lo era. En realidad, a Broks le resulta «una idea extraña pasarse años en la cima de una montaña tratando de alcanzar un estado de ese tipo».

La bibliografía sobre patología neural está atestada de casos en los que el yo normalmente integrado se desmorona de algún modo. El experimento más sorprendente, y probablemente el más discutido, atañe a los pacientes de «cerebro escindido» de Roger Sperry y Michael Gazzaniga. Como procedimiento experimental extremo para tratar la epilepsia grave, los cirujanos cortaron el *corpus callosum*, que conecta los dos hemisferios del cerebro. Los resultados de esta operación —llamada *comisurotomía*—

fueron que, realmente, la epilepsia se redujo en alto grado. Pero Sperry y Gazzaniga llevaron a cabo algunos experimentos más que revelaron un efecto colateral extraordinario e imprevisto.

Se pidió a los pacientes que se concentraran en un punto en el centro de una pantalla. Entonces se lanzaban palabras e imágenes durante unos segundos sobre el lado derecho o el lado izquierdo de dicha pantalla. Cuando éstas aparecían en el lado derecho, los pacientes podían decir con facilidad de qué se trataba. Pero cuando aparecían en el lado izquierdo, afirmaban no haber visto nada. Sin embargo, parecía que, de alguna manera, sí habían visto algo. Si, por ejemplo, se les pedía que dibujaran un objeto con la mano izquierda, dibujaban precisamente lo que se les acababa de mostrar en la pantalla, aun cuando ellos negaran insistentemente haber visto tal cosa. También podían manipular o usar el objeto normalmente con la mano izquierda. Así pues, ¿qué estaba ocurriendo?

La visión funciona de tal manera que la información del campo visual derecho es procesada por el hemisferio izquierdo del cerebro, mientras que la información del campo visual izquierdo es procesada por el hemisferio derecho. Pero es el hemisferio izquierdo el que en la mayoría de las personas controla la palabra. Como, normalmente, el *corpus callosum* permite que los dos hemisferios se comuniquen, esto no ofrece ninguna dificultad práctica para la mayoría de la gente. Pero a los pacientes de Sperry y Gazzaniga, se les había cortado el *corpus callosum*, así que este intercambio de información no se producía. Eso significaba que si se controlaba cuidadosamente qué hemisferio recibía información del entorno, se podía hacer a un hemisferio conocedor de algo de lo que el otro no lo era. Lo que resulta sorprendente es que para que esto sea posible, tendría que haber dos centros de consciencia en el individuo en cuestión. Pero ¿no implica la definición misma del yo la existencia de un sujeto de conciencia único, unificado? Por lo tanto, la comisurotomía parece mostrar que los yoes pueden dividirse —al menos temporalmente— o que, después de todo, no necesitan tener un único centro de conciencia.

El yo es frágil de múltiples formas. Los estudios de casos clínicos se han acumulado desde el primero y más famoso, el del ferroviario de Vermont, Phineas Gage. Una mañana de septiembre de 1848, Gage estaba colocando la pólvora para perforar unas rocas. No lo hizo bien; sin querer, provocó que la pólvora explotara antes de tiempo, haciendo saltar una barra de hierro de 6 kilos de peso, un metro de largo y más de 3 cm de diámetro que le entró por la cuenca del ojo, atravesó partes de su lóbulo frontal y salió por la parte alta del cráneo. Pero Gage no sólo sobrevivió, sino que estuvo inconsciente únicamente durante un cuarto de hora, hablaba de forma coherente y con claridad, y al día siguiente no tenía ningún dolor.

Pero algo había cambiado. Gage había sido trabajador, educado, afable y muy respetado. Después del accidente, se volvió una persona terca, grosera, caprichosa e irritable. Los amigos decían que «ya no» era él. Lo que se tenía por su yo real, su

personalidad nuclear que definía quién era, había sido transformado por una simple barra de hierro.

Escritores como Oliver Sacks, Paul Broks y Todd Feinberg han descrito vívidamente muchos otros casos, a menudo con explicaciones neurológicas detalladas. Al leerlas, uno se sorprende de la fragilidad de lo que consideramos características permanentes, esenciales, de nuestro yo. «El primer empleo clínico que tuve fue en el hospital de rehabilitación Rivermead, en Oxford —relata Broks—, y ésa fue una experiencia intensa porque veías a personas que se habían visto implicadas en accidentes de tráfico sin tener culpa alguna en ello y comprendes lo frágil que es el sentido del yo, lo frágil que es la mente.»

Pero esta fragilidad es sólo la mitad de la historia. A pesar de estos trastornos enormes, «el sentido del yo es generalmente bastante fuerte», afirma Broks. El yo escindido de los pacientes de comisurotomía, por ejemplo, sólo emerge en condiciones experimentales específicas. En la vida real, esos pacientes encuentran la manera de mantener una experiencia unificada del mundo. Incluso con un cerebro escindido, somos capaces de funcionar como si tuviéramos una mente unificada. Como señala Feinberg, «el hecho de que un hemisferio pueda oponerse al otro en el cerebro escindido sólo resalta el hecho extraordinario de que, en la mayoría de las circunstancias, estos pacientes se comportan de una manera plenamente integrada y se sienten subjetivamente unificados». Y esta capacidad de adaptación del sentido unificado del yo no es exclusiva de los pacientes con comisurotomía. «He encontrado pacientes con otras condiciones neurológicas que demuestran una notable capacidad de recuperación del yo a pesar de sus daños neurológicos», asegura Feinberg.<sup>9</sup> Si el yo unificado es una ilusión, es una ilusión muy persistente.

Esta capacidad de recuperación o adaptación se puede extender también a cómo vemos a los otros. Consideremos, por ejemplo, una historia que me contó Broks. «Había un tipo que tenía una grave lesión en la cabeza, tan grave que ni siquiera reconocía a su hijo de 4 años. Visité su casa y un niño entró en la habitación, lo cogió, le dio un gran abrazo y me lo presentó, pero no era su hijo, sino el hijo de su vecino. De repente cambió de humor y, estando yo todavía allí, se mostró terriblemente enfurecido. Hablé después con su esposa, y le pregunté: “¿Cómo se las arregla con esto, cómo lo afronta?”, pues se producía bastante a menudo. Y ella dijo: “Cuando sucede, me digo a mí misma que no es realmente Geoff. Cuando hace eso, ya no es Geoff”. Pero, si no es Geoff, ¿por qué ella sigue a su lado? ¿Cuál es el compromiso? ¿En qué se basa? Está la creencia de que, en algún nivel, *realmente es* Geoff. Pero, en el fondo, ésa es una creencia mágica, ¿no es cierto? Es la creencia mágica de que existe alguna “geoffidad” esencial en Geoff. Pero si la arrancas, no hay nada, se desmorona.»

En el transcurrir de la vida normal, sin embargo, siempre se vuelve a la reunificación. Broks dice que, a pesar de sus convicciones intelectuales, él vive como un «teórico del alma» o un «teórico del ego» que asume la creencia en un núcleo fijo del yo. «Pienso

que, probablemente, todos lo hacemos, porque ésa es la manera en que evolucionamos biológica y sociológicamente para pensar y comportarnos. La neurociencia pone en cuestión las queridas ideas asociadas a esa perspectiva, como la idea de que somos agentes autónomos con libre albedrío y elección moral. Pero no dejamos de vivir por ellas, y probablemente no debemos hacerlo.»

Por más débil o insignificante que la noción del yo parezca al análisis científico, no podemos abandonarla porque es el hilo del que penden nuestras vidas. «Muy rara vez se encuentra a alguien que diga: “No soy la misma persona que fui”. Todos tendemos a pensar que hay una conexión entre el niño de 4 años en nuestro primer día de escuela y lo que somos en la actualidad.»

Sin embargo, si se intenta identificar dónde radica la mismidad, se encontrará muy poco. «Físicamente no somos el mismo, psicológicamente no somos el mismo, genéticamente somos el mismo, pero eso no significa realmente nada. Podemos tener ciertos modelos de organización cerebral que nos predispongan temperamentalmente de cierta manera; por eso somos el mismo en ese sentido. Pero muchas otras personas tienen probablemente los mismos modelos organizativos; por eso, desde cualquier punto de vista que lo mires, no somos realmente el mismo. Lo que nos hace el mismo es que “creemos” que somos el mismo.»

El sentido del yo a lo largo del tiempo es, por lo tanto, «la historia que nos contamos que nos mantiene cohesionados». Podemos pasar por grandes transformaciones, no sólo lesiones cerebrales, sino lo que los psicólogos llaman «trauma emocional», como la ruptura de una relación o la pérdida de un ser querido. «¿Somos la misma persona cuando pasamos por esas experiencias? En cierto sentido, sí, en cierto sentido, no; pero parece que no tenemos más elección que creer que lo somos.» La creencia en el yo perdurable es, por tanto —piensa Broks—, una especie de pensamiento mágico. Pero ése no es motivo para menospreciarlo: lo mágico tiene un poder real, «es de eso de lo que estamos contruidos».

Me parece, sin embargo, que la robustez del yo debe apoyarse en algo más que en ilusiones. O, al menos, esas ilusiones sólo pueden actuar si existe un mecanismo subyacente que las haga creíbles. Así pues, ¿qué puede explicar la extraña combinación de fragilidad y robustez que caracteriza al yo?

Tal vez la respuesta sea que la fragilidad es la fuerza. Una perla puede ser dura y visible, pero si la aplastas se destruye por completo. Un compuesto o una amalgama, por el contrario, es por su naturaleza una unión de cosas. Eso implica elementos que pueden aparecer y desaparecer, o quedar dañados, sin que necesariamente se destruya de forma definitiva el carácter del conjunto. ¿Podría esto explicar por qué tenemos un sentido fuerte del yo, en ausencia de cualquier perla en su centro? ¿Pudiera ser que el yo no sea una sola cosa, sino una especie de compuesto? Es una posibilidad a la que volveremos, pero, sin duda, la ciencia del cerebro sugiere que algo de este tipo debe de ser cierto.

Michael Gazzaniga explica un aspecto de la situación cuando analiza por qué un paciente con cerebro escindido «no encuentra un lado del cerebro al perder el otro». Su respuesta sencilla es que «no echamos de menos aquello a lo que ya no tenemos acceso». La conciencia del yo surge de una red de miles o millones de momentos conscientes. Esto significa que cuando perdemos trozos, a la manera de un paciente de cerebro escindido, no lo sentimos en absoluto como una pérdida. Gazzaniga explica este pensamiento con la metáfora del órgano. «Los miles o millones de momentos conscientes que cada uno de nosotros tenemos reflejan una de nuestras redes “dispuesta a funcionar”. Estas redes están por todas partes, no en un lugar específico. Cuando una acaba, aparece la siguiente. Este dispositivo, semejante al de un órgano, toca su melodía durante todo el día. Lo que hace tan vibrante a la emergente conciencia humana es que nuestro órgano tiene montones de melodías que tocar.»<sup>10</sup>

El neurocientífico Antonio Damasio también tiene algo que decir para contribuir a la resolución del enigma. Damasio cree que su visión «resuelve la aparente paradoja identificada por William James: la de que el yo, en la corriente de nuestra conciencia, cambia continuamente cuando avanza hacia adelante en el tiempo, aun cuando conservemos la sensación de que sigue siendo el mismo a lo largo de nuestra existencia». Su respuesta es que «el yo aparentemente cambiante y el yo aparentemente permanente, aunque estrechamente relacionados, no son una sola entidad sino dos».<sup>11</sup> Es decir, lo que parece permanente es el yo autobiográfico, y lo que parece ser cambiante es el yo nuclear. Tenga o no razón Damasio, su enfoque general parece ser correcto. La unidad y la permanencia que sentimos a lo largo de la vida dependen en gran medida de nuestra capacidad de construir una narración autobiográfica que ligue nuestras experiencias a lo largo del tiempo. Pero las experiencias individuales y el sentido del yo en un momento particular pueden variar enormemente. Es más, el yo autobiográfico funciona muy bien en la «autorrevisión». En efecto, estamos reescribiendo nuestra historia constantemente para que nuestra autobiografía interior sea coherente.

La fragilidad y la robustez del yo no son, por lo tanto, ninguna paradoja, sino otro enigma que resulta totalmente lógico cuando se entiende lo suficiente. En pocas palabras, la robustez del yo radica en el hecho de que no es una cosa en absoluto, sino un producto de la compleja interacción de partes del cerebro y del cuerpo. Si algo no tiene esencia, entonces es difícil destruirlo quitándole una parte. Esto supone que muy pocas partes son fundamentales para su existencia, si es que alguna lo es, y por eso puede adaptarse a pérdidas a veces enormes. Sin embargo, el yo depende de que el cerebro funcione, y ciertas disfunciones pueden alterarlo dramáticamente o destruirlo por completo.

Por decirlo de otro modo, el yo es una construcción de la mente, una construcción lo bastante flexible como para resistir la renovación constante, la demolición parcial y la reconstrucción, pero que puede venirse abajo si se minan los cimientos. La idea del yo como una construcción es una idea a la que muchos se quieren oponer, porque parece

implicar que no es real. Pero, por supuesto, las construcciones pueden ser perfectamente reales. Es importante distinguir entre las «construcciones teóricas», que existen solamente como ideas, y las construcciones reales, que nosotros formamos, usamos y en las que vivimos. La idea de la familia americana media es una mera construcción teórica, pero la casa del número 127 de Acacia Avenue es una construcción real.

Sin embargo, aunque la neurociencia y la psicología puedan poner en tela de juicio y aclarar nuestras ideas del yo, no está claro que puedan tener de algún modo la última palabra sobre ellas. «No pienso que el yo sea en última instancia una cuestión abordable científicamente —opina Broks—. Esa noción del yo unificado, continuo y singular es cuestionada en varios puntos, pero eso no significa que súbitamente tengamos que abandonar la idea del yo unificado, continuo y singular.»

Los límites de la neurociencia en su contribución a nuestra comprensión del yo se me hicieron evidentes cuando leí más sobre la forma en que el cerebro construye el sentido del yo. Los descubrimientos de los que he informado aquí parecen iluminar la cuestión, o al menos proyectan una luz diferente a la de la antorcha de los filósofos, luz que revela ciertos detalles con mayor claridad. Pero si se entra en los detalles, en las tuercas y los tornillos reales, rara vez, por no decir nunca, se encuentra algo que nos lleve hacia adelante filosóficamente. Todo lo que se consigue son más detalles sobre los mecanismos concretos por los que el yo emerge en el cerebro. Aunque esto es algo sumamente importante, añade poco o nada a la pregunta que cada uno afronta como individuo; a saber: ¿qué somos? Es como un coche. Para conducir y mantenerlo, tienes que saber cómo funciona. Pero no necesitas conocer los detalles de las reacciones químicas que hacen posible la combustión interna en el motor, o la física fundamental que explica cómo la gravedad mantiene las ruedas sobre la carretera. Igualmente, un conocimiento básico de la mecánica de la mente es un conocimiento muy útil para el usuario, pero demostrar los mecanismos internos de la sinapsis es una tarea especializada que afortunadamente podemos dejar a otros.

Sin embargo, el conocimiento científico plantea dos características del yo altamente significativas. En primer lugar, subraya con fuerza el hecho de que no existe ninguna perla en el centro del yo. La unidad aparente del yo es el resultado de un conjunto de partes sumamente organizadas. Lo segundo es que la construcción de lo que aquí se ha denominado yo autobiográfico es esencial para el sentido ordinario del yo, y esto depende, sobre todo, de la memoria. ¿Pudiera ser, pues, que haya, en definitiva, una especie de perla del yo, una perla que no es una cosa sino un almacén de recuerdos?

## CAPÍTULO

### 3

#### Creadores de recuerdos



«Al recordar tiempos pasados, hay instantes en los que siento como si me agarraran desde atrás, y esos momentos me son muy queridos. Sigue habiendo un mismo yo en el sentido de que yo sigo mirando a través de los mismos ojos.»

Drusilla Marland, que ha vivido como hombre y como mujer.

Robert está sujetando la mano de Linda, su esposa. El hombre de barba blanca y 65 años de edad sonríe y habla con ella con la naturalidad que se espera después de cuarenta y dos años de matrimonio. Sin embargo, Linda no puede hacer lo mismo. Nada en su conducta sugiere que ni siquiera le reconozca, y todo lo que llega de su boca es una serie de ruidos, compuestos del mismo sonido indistinto y monosilábico, una extraña mezcla de parloteo y silencio.

Robert se vuelve a hablar conmigo, sin dejar de sostener la mano de Linda, como si ella no estuviera allí. Describe su situación y su evolución sin la menor sensación de que Linda pudiera estar escuchando o comprendiendo. Si hay una contradicción en su conducta es únicamente porque existe una contradicción en Linda, y en su relación con ella. Él está con ella y no está con ella; ella está allí y no está allí; están juntos y, a la vez, separados.

Linda está en las últimas etapas de una demencia. Era relativamente joven cuando cayó enferma, y la progresión de la enfermedad ha sido rápida. Robert me muestra una fotografía de dieciocho meses antes, en una fiesta de Navidad. Se puede ver que entonces todavía estaba lúcida. Podía compartir una comida, reír con amigos y familiares, a quienes reconocía plenamente. Ahora hay como mucho una pequeña respuesta ocasional que sugiere que Robert no es simplemente uno cualquiera.

Kathleen Wilkes se lamenta de que la filosofía de la identidad personal dependa demasiado de experimentos teóricos extravagantes, lo que es completamente innecesario, pues la vida real proporciona todos los casos que necesitamos.<sup>1</sup> La demencia es, tal vez, el ejemplo más cruel y revelador. Muchos filósofos han argüido que estamos constituidos por una red psicológicamente continua de pensamientos, sentimientos, creencias y recuerdos. La demencia dice: bien, de acuerdo, separemos esa red, pieza por pieza, y veamos si queda algo de ti.

### **BREVE HISTORIA DE LA MEMORIA**

La demencia llega en formas variadas y puede dañar gran número de funciones cognitivas, pero la más importante y notable de ellas es la memoria. Antes de examinar lo que nos dice la demencia sobre por qué y en qué medida la memoria es importante para la identidad, vale la pena dedicar algún tiempo a examinar lo que se ha pensado históricamente sobre ella, y cómo entendemos actualmente el funcionamiento real de la memoria.

La idea de que la memoria es vital para la identidad es una idea común, tal vez expresada de la manera más sencilla y vigorosa por Leibniz en 1686. «Supongamos que alguien pudiera convertirse de repente en rey de China —planteaba Leibniz—, pero sólo

con la condición de olvidar lo que había sido, como si hubiera acabado de nacer de nuevo. ¿No sería en la práctica, o en términos de efectos perceptibles, lo mismo que si hubiera sido aniquilado, y en ese mismo instante se hubiera creado un rey de China en su lugar? Y eso es algo que el individuo en cuestión no podría tener ningún motivo para desear.»<sup>2</sup>

Pensamientos similares se encuentran en uno de los primeros defensores modernos de la continuidad psicológica como clave de la identidad personal: el filósofo del siglo XVII John Locke. Locke ponía tal énfasis en la memoria que generalmente se le ha atribuido que defendía el «criterio de la memoria» de la identidad personal.

Locke definía a la persona en términos psicológicos, como un «ser pensante inteligente que tiene reflexión y puede considerarse a sí mismo como sí mismo, el mismo ente pensante en tiempos y lugares diferentes». La clave de la identidad personal es, por lo tanto, la conciencia. «Pues dado que la conciencia acompaña siempre al pensamiento, y es eso lo que hace que cada uno sea lo que él llama “yo”, y de ese modo se distingue a sí mismo de todas las demás cosas pensantes, en eso sólo consiste la identidad personal, es decir, la “mismidad” de un ser racional; y en la medida en que esa conciencia puede extenderse hacia atrás a cualquier acción o pensamiento pasados, hasta ahí llega la identidad de esa persona.»<sup>3</sup>

En general, se ha interpretado que esto significa —tal como lo expresan dos pensadores recientes— que «una persona en dos momentos diferentes tendrá la misma conciencia y, por lo tanto, será la misma persona [si] la persona en un momento posterior recuerda haber experimentado y hecho lo que la persona del momento anterior experimentó e hizo».<sup>4</sup> Esto supondría, por cierto, que casi nadie es el mismo que era en su infancia, puesto que la mayoría de la gente no tiene en absoluto ningún recuerdo autobiográfico de los tres o cuatro primeros años de vida.<sup>5</sup>

En realidad, casi con toda seguridad, Locke no tenía una concepción de la identidad personal basada enteramente en la continuidad de la memoria, lo que, evidentemente, sería demasiado simplista. Thomas Reid planteó una objeción clara, decisiva, contra ese posible planteamiento:

Supongamos que un valiente oficial que recibió un cachete en la escuela cuando era niño por robar en un huerto, haya cogido una bandera del enemigo en su primera campaña, y que haya sido ascendido a general ya entrado en años; se debe admitir como posible que, cuando cogió la bandera, era consciente de la bofetada en la escuela, y que, cuando fue hecho general, era consciente de que había cogido el estandarte, pero había perdido absolutamente la consciencia de su azotaina.

Supuestas estas cosas, de la doctrina de Locke se colige que quien recibió el cachete en la escuela es la misma persona que cogió el estandarte, y que el que cogió el estandarte es la misma persona a la que hicieron general. De ahí se deduce, si hay alguna verdad en la lógica, que el general es la misma persona que el niño abofeteado en la escuela. Pero la consciencia del general no llega tan lejos hacia atrás, a su azotaina; por lo tanto, según la doctrina de Locke, no es la persona que recibió la bofetada. Así pues, el general es y al mismo tiempo no es la misma persona que la abofeteada en la escuela.<sup>6</sup>

Aunque la objeción de Reid dé en la diana, en un aspecto importante tanto él como Locke están mirando al blanco equivocado. Los dos filósofos hacen suposiciones simplistas que no coinciden con lo que sabemos de cómo funciona realmente la memoria. El modelo que usan liga acontecimientos y memoria de una manera muy directa, como si la memoria creara un registro de un acontecimiento y lo guardara archivado hasta el momento en que se pierde. Ahora sabemos que la memoria actúa de manera muy diferente. Cada vez que nos acordamos de un recuerdo, éste cambia de alguna manera. Los recuerdos no son trozos pasivos de información. Más bien la memoria es un proceso activo, cuyos contenidos están siempre fluyendo. Cualquier recuerdo que tuviera el general —ya sea el de izar la bandera o el de ser golpeado— sería una mezcla de recuerdos precisos, distorsiones ocasionadas por el paso del tiempo, fabulaciones y equivocaciones determinadas por el recuerdo repetido.

Por eso, cuando decimos que «la consciencia se extiende hacia atrás», no debemos imaginar que lo hace estirándose hacia atrás directamente sobre los años transcurridos. La consciencia, más que «extenderse hacia atrás», lo que hace es unirse al pasado por medio de lo que un contemporáneo heredero de Locke, Derek Parfit, llama «cadenas superpuestas» de relación psicológica. Incluso esta imagen es algo engañosa, porque «cadenas» sugiere vínculos más fuertes que los de la memoria real, en realidad mucho más fluidos.

Desde esta perspectiva, el ejemplo de Reid se puede reinterpretar como la muestra de cómo estamos conectados psicológicamente con los yoés del pasado por la memoria, incluso en ausencia de una memoria específica de un yo particular del pasado. El anciano general puede no recordar el robo de las manzanas, pero se acuerda del episodio de la bandera, y la persona que la izó recordaba el robo de las manzanas. Ninguno de estos recuerdos está en relación directa con el yo más joven; todos los recuerdos están mediatizados por la memoria y el olvido. No obstante, hay cadenas de conexión entre el general y el oficial, y entre el oficial y el niño; por eso, aunque no haya ninguna conexión consciente de la memoria entre el general y el niño, hay continuidad entre ellos.

La continuidad, sin embargo, es mucho más precaria de lo que nos gustaría creer. La memoria tiene una fiabilidad escasa. En un experimento ahora famoso, la psicóloga Elizabeth Loftus pudo hacer que un tercio de los participantes sometidos a un experimento creyeran que se habían encontrado con Bugs Bunny en Disneylandia tan sólo mostrándoles un anuncio falso de un niño abrazando al conejo en el parque temático con el titular «¿Recuerdas la magia?». Ahora bien, ese recuerdo era falso, pues Bugs Bunny es un personaje de la Warner Brothers, no de Disney.<sup>7</sup> Experimentos como éste muestran que el cerebro no funciona como un magnetofón. «Los recuerdos no sólo se desvanecen, como afirma la antigua sentencia; también crecen —escribían Loftus y otros—. Cada vez que recordamos un acontecimiento, debemos reconstruirlo mediante la

memoria, y con cada rememoración se puede alterar el recuerdo [...] Verdad y realidad, cuando se ven a través del filtro de los recuerdos, no son hechos objetivos, sino subjetivos, realidades interpretadas.»<sup>8</sup>

La relación entre la memoria y el sentido del yo es, por lo tanto, bastante complicada. Se dice con frecuencia que construimos nuestro sentido del yo a partir de nuestros recuerdos, pero de alguna manera también construimos nuestros recuerdos a partir de nuestro sentido del yo. Esta dinámica está dramatizada en la película *Memento*, de Christopher Nolan. El personaje principal, Leonard, ha perdido la capacidad de fijar recuerdos nuevos. El funcionamiento de su memoria dura sólo un par de minutos. Para hacer frente a esto, ha ingeniado un sistema de tomar notas —las más importantes se las tatua en su cuerpo— para recordar así las cosas clave a fin de poder vengar algún día el asesinato de su esposa.

Sin revelar demasiado, hacia el final de la película se hace patente que la toma de notas de Leonard implica no sólo el registro de los hechos importantes, sino el borrado sistemático de los incómodos. Y aunque su amnesia sea inusual, refleja, en efecto, algo importante sobre la manera en que usamos la memoria para construir una imagen de nosotros mismos y de nuestra vida que se adapte a lo que queremos. Todos ignoramos cosas y no confiamos a la memoria los hechos y los acontecimientos que entran en conflicto con la manera en que nos vemos a nosotros mismos y al mundo. Recordamos de forma selectiva, habitualmente sin un esfuerzo consciente o un deseo expreso de hacerlo. Y, sin embargo, como creemos que la memoria recoge los hechos objetivamente, no nos percatamos de que todo esto significa que estamos construyendo el mundo y a nosotros mismos.

Los recuerdos son, por lo tanto, bloques de construcción del yo bastante complejos. Por esa razón, no hay ningún criterio simple de memoria de la identidad personal que sea aceptable. Es más, los modernos defensores de la continuidad psicológica como base de la identidad personal a lo largo del tiempo ven la memoria sólo como una de las diversas conexiones psicológicas que a lo largo del tiempo contribuyen a crear esa continuidad; y ven tal continuidad en términos de conexiones superpuestas, no rígidas, de vínculos constantes con cada etapa de nuestros yoes del pasado. Estas conexiones incluyen el temperamento, el deseo, la intención y la creencia. Una persona que tuviera una buena memoria pero que se despertara cada día con una personalidad diferente o un conjunto de preferencias distintas no experimentaría suficiente continuidad psicológica para proporcionar unidad al yo.

Sin embargo, pese a toda su falibilidad y a su naturaleza construida, es evidente que la memoria es una de las más importantes entre estas conexiones, si no la que más. Los psicólogos y los neurocientíficos son quizá más explícitos sobre esto que los filósofos. Como hemos visto, el yo autobiográfico, del que muchos afirman que depende el sentido de la identidad, está en gran parte construido sobre los cimientos de la memoria. Si esto

es cierto, podemos pensar que cualquier interrupción radical de la memoria disminuirá, o destruirá por completo, la identidad del individuo. Trágicamente, la vida real nos proporciona muchos ejemplos que corroboran esta afirmación.

### COMO UN PEZ DE COLORES

A finales del verano de 1953, en un quirófano del Hartford Hospital, Connecticut, un neurocirujano llamado William B. Scoville perforó la cabeza de un paciente conocido como H. M. y succionó un puñado de materia de su cerebro. Usando un lenguaje más clínico, diremos que quitó parte de los lóbulos mediales temporales de H. M. y algún tejido circundante, lo que significó para el paciente la pérdida de la mayor parte del hipocampo, el giro parahipocámpico, el córtex entorhinal y perirhinal y la amígdala.

Se pensó que esas medidas extremas eran necesarias porque H. M. sufría ataques de epilepsia particularmente frecuentes e intensos. La operación fue un éxito, en el sentido de que, en efecto, H. M. se curó de la enfermedad. Pero el paciente pagó un precio terrible: H. M. perdió la capacidad para almacenar nuevos recuerdos. No recordó nada de lo que sucedió en los cincuenta y cinco años restantes de su vida.

Con frecuencia la memoria de H. M. se comparó con la de un pez de colores, y sin duda su vida acabó siendo algo semejante a una pecera de peces de colores. Su caso llegó a ser uno de los más estudiados en neuropatología. El trabajo más extenso sobre H. M. fue realizado por la doctora Brenda Milner. «Era un hombre muy cortés, muy paciente, siempre dispuesto a realizar las tareas que yo le propusiera —decía en una ocasión—. Y, sin embargo, cada vez que yo entraba en la habitación, era como si nunca nos hubiéramos visto.»

La desgracia de H. M. fue, sin embargo, enormemente beneficiosa para la ciencia de la memoria. Los experimentos dirigidos por Milner mostraban que, aunque H. M. no formara ningún recuerdo nuevo, podía aprender nuevas tareas. Esto mostraba que la memoria episódica —recuerdo de hechos y acontecimientos— funcionaba de manera muy diferente a la memoria de procedimientos —capacidad para recordar cómo se hacen las cosas—. También proyectaba luz sobre los diferentes mecanismos del cerebro que subyacen en la memoria a corto y largo plazo, puesto que H. M. podía mantener información durante aproximadamente veinte segundos en la «memoria operativa» o «memoria de trabajo» con bastante normalidad. Ayudó también a desarrollar la distinción entre memoria explícita y memoria implícita: los recuerdos de los que somos conscientes y aquellos que afectan a nuestro pensamiento y nuestro comportamiento pero sin tener conciencia de ellos.

Pero tal vez lo más interesante sea lo que la experiencia de H. M. sugiere sobre la importancia de la memoria para la identidad. «Dilo como quieras —dijo Thomas Carew, presidente de la America's Society for Neuroscience, cuando H. M. murió en diciembre

de 2008— pero lo que H. M. perdió, lo sabemos ahora, fue una parte crítica de su identidad.»<sup>9</sup> Pocos estarían en desacuerdo con esto. La pregunta es: ¿qué parte de su identidad permaneció, si es que permaneció alguna?

Lo que parece evidente es que H. M. mantenía algún sentido del yo. Ésta es ciertamente la idea que Philip J. Hiltz se formó, tras pasar un largo tiempo con H. M. mientras escribía su libro *Memory's Ghost*. Este sentido residual del yo era una idea «claramente realista» del tipo de persona que era H. M. «La memoria de nuestros rasgos no depende de la recopilación de recuerdos personales —dice Hiltz—. Habitan regiones separadas. No llegamos a un resumen de nosotros mismos concluyendo a partir de ejemplos.»<sup>10</sup>

Sin embargo, decir que la amnesia de H. M. dejó su yo intacto es ir demasiado lejos. Una persona no es sólo una compilación relativamente estable de disposiciones y rasgos del carácter. Es por una buena razón por lo que los teóricos del yo siempre consideran la unidad del individuo tanto «a lo largo del tiempo» como «en un momento determinado». Ser una persona es vivir una vida con un pasado, un presente y un futuro. H. M. tenía un pasado, pero corrió a la deriva desde su presente en 1953. Aunque tenía algo de amnesia retrógrada, siempre recordó la mayor parte de su vida anterior a la operación. Pero los recuerdos sólo unifican suficientemente el yo si son parte de un relato desarrollado que llega hasta la actualidad. El pasado de H. M. estaba desincronizado de su presente. Cuando veía fotografías de sí mismo con su madre, tomadas años después de la operación, reconocía a su madre, pero no a sí mismo. En su cabeza, tenía siempre 27 años.

Sin embargo, es interesante señalar que la memoria tácita le permitía enterarse de que en realidad había envejecido, aunque no tuviera ninguna creencia explícita de que fuera así. Por eso, cuando le preguntaban si tenía el pelo canoso, decía que no lo sabía, pero no mostraba ninguna sorpresa cuando se veía en el espejo, lo que indicaba que se había acostumbrado a verse. Cuando se le preguntaba su edad y qué año era, inicialmente respondía siempre «27 años» y «1953», pero al final ofrecía conjeturas sumamente diferentes.

El caso de H. M., por lo tanto, se ajusta a la afirmación de que la memoria es la conexión más importante que tenemos con nuestro yo del pasado, y de que su ruptura causa un daño real al yo. Pero la memoria no es la única conexión. Si hay continuidad de rasgos clave del carácter, habrá también alguna continuidad del yo, aunque esté radicalmente disminuida. «Un hombre no consiste sólo en memoria —escribió el psicólogo A. R. Luria—, tiene sentimientos, voluntad, sensibilidad, sentimientos morales, temas de los que la neuropsicología no puede hablar.»<sup>11</sup> Ésa es la razón de que H. M. siguiera pudiendo reconocerse como H. M., aunque hubiera perdido una parte enorme de quien era.

## DEMENCIA

Lo que es cierto de H. M. parece ser cierto también de las personas con demencia. La pérdida de memoria es un ataque grave al yo, pero no lo derrota por completo. Es una cuestión de interpretación pensar que lo que permanece es poco más que un residuo de la persona o algo de su núcleo esencial. Por eso las personas que han presenciado la demencia de cerca difieren considerablemente en su visión sobre lo que el enfermo ha llegado a ser, y por eso también las mismas personas pueden tener ideas paradójicas sobre los enfermos.

Por otra parte, muchos se referirán a los familiares o a las personas amadas que se encuentran en etapas avanzadas de demencia diciendo que «ya no están aquí». Una mujer de nombre Rachel me dijo que, desde antes de morir, su madre ya se había «ido» y era «sólo como un zombi». La visitaba unas pocas veces al año, pero, realmente, no tenía claro por qué lo hacía, puesto que no había ningún reconocimiento ni respuesta. Repitiendo lo que muchos familiares de enfermos de demencia piensan, me dijo: «En el funeral, la gente me preguntaba si me sentía triste; yo respondía que no, pues la había perdido hacía años».

Esta respuesta es claramente coherente con las ideas del yo que ponen nuestra vida interior, no nuestro cuerpo o nuestro cerebro, en el centro de nuestra identidad. La persona no es considerada ya un animal humano particular, sino el ser psicológicamente continuo encarnado en él, y cuando la demencia destruye esa continuidad, se considera que también la persona se ha destruido. Por supuesto, en esta visión el yo no muere en un instante. Más bien, apelando a una analogía propuesta por varias de las personas con las que hablé, es más como si hubiera un regulador de intensidad que se va apagando gradualmente en el yo. Pero ¿se apaga realmente la luz antes de que el cuerpo se pare? Sin duda debe de haber en esto variaciones individuales, tanto en el enfermo como en la capacidad de los familiares para ver en la oscuridad, o tal vez para imaginar que pueden ver. Otro familiar de un enfermo, Boris, pensaba que siempre había algún residuo del yo de su madre vagamente presente, justo hasta el final, particularmente en relación con su naturaleza rebelde y discutidora. Hay aquí un eco de H. M.; para algunos, parece que la persistencia de un conjunto de rasgos de la personalidad es suficiente para decir que algo del yo también persiste. Boris, sin embargo, tenía también la suficiente conciencia de sí mismo como para preguntarse si era realmente amor lo que sentía por lo que quedaba de su madre, o si se trataba de un simple testimonio de lo que él recordaba que ella había sido anteriormente.

Sin embargo, esta visión de la demencia como potenciómetro o regulador de intensidad del alma no es universalmente compartida. Otro familiar, Jill, proponía una metáfora muy diferente: la demencia para él era como una lámpara de infrarrojos que revelaba lo que siempre permanecía allí pero que normalmente se desvanecía a la luz brillante de la vida ordinaria. La demencia dejaba salir los aspectos más oscuros de la personalidad de su madre. Ésta no adquirió una personalidad completamente nueva; sencillamente, ya no reprimía las miradas aviesas y las observaciones sarcásticas. Aunque

hubiera desaparecido su memoria, junto con la capacidad de reconocer a su hija, según Jill ella todavía «estaba ahí» de forma muy clara. Jill no tenía ninguna sensación de reducción o disminución del yo.

Esto está más cerca del parecer de Janet y su hija Jackie, que dirigen la residencia en la que Linda se encuentra actualmente. Janet rechaza por completo la opinión común de que la demencia es la muerte lenta del yo. «Pienso que en realidad la demencia te hace ser más tú mismo, por eso, más que robarte tu yo, te roba todas las cosas exteriores que amontonas a lo largo de la vida, todo el equipaje que cargas y las capas que acumulas. Aquello con lo que te quedas al final de un día con demencia es el núcleo de la persona, el alma, o la palabra con la que lo quieras expresar. Lo podemos describir como una cebolla. Si pelas una cebolla, desde la piel marrón del exterior, vas encontrando una sucesión de capas. Cuando llegas por fin al centro de la cebolla, llegas a una perla pequeña en el centro, y ya no puedes seguir pelando. Me parece que ésa es la esencia real de la persona.»

Lo que da algún crédito a esta opinión es la medida en que la personalidad permanece, incluso cuando la memoria y otras capacidades cognitivas fallan. «Una de las cosas que suceden aquí con los residentes es que ves, cada vez más, cómo se comporta cada uno —comenta Jackie—. Por eso, si han sido agresivos, gente desagradable toda su vida, así es como responden aquí a cualquier estímulo. Si usaban el humor para moverse por la vida, aquí se dedican a cantar y a bailar. La idea que tiene la gente de que la agresividad es causada por la demencia no es correcta; la demencia no provoca agresividad. Las personas que tal vez en el pasado no mostraban lo enfadadas que estaban están ahora más desinhibidas; así que si ahora están irritadas y enfadadas con el grupo con el que viven, ¿cómo se van a mostrar? No todo el mundo quiere vivir con otras veinticuatro personas; no es una experiencia a la que uno se haya enfrentado en la vida normal.»

«La gente dice “mi madre nunca decía tacos”, pero ¿sabes?, eso no lo han aprendido con la demencia —explica Janet—. Ésas son cosas que han aprendido durante su vida y ahora están un poco más desinhibidos. Y además tienen una buena razón para soltar tacos, ¿no?»

Puedo comprenderlo, pero, sin embargo, me parece que ese conjunto coherente de rasgos de la personalidad no es una persona. Las metáforas de Janet no me parecen correctas. Yo soy mi equipaje. Yo soy las capas que se han desarrollado en la cebolla, no el diminuto núcleo central. Somos precisamente todas las cosas que hemos acumulado, los recuerdos, la experiencia, el saber. Si te despojas de lo que llamas «el equipaje», te estás despojando precisamente de las cosas que nos constituyen, que nos rellenan.

Pero, si esto es verdad, ¿no es tal vez una verdad peligrosa? Janet y Jackie son cuidadoras, y no tengo ninguna duda de que si tuviera que confiar el cuidado de un familiar con demencia, o a mí mismo, a otra persona, me gustaría que fueran atendidos por alguien que estuviera más de acuerdo con ellas que conmigo. Como decía Jackie: «El

problema de ver a la gente como si no tuviera ninguna posibilidad, o ningún discernimiento, sólo como una cáscara, es que entonces te preguntas ¿para qué molestarse por alguien así?, ¿para qué cuidar de alguien si es sólo una cáscara? Si no eres capaz de mirarla desde una perspectiva positiva, la persona con demencia nunca recibirá el mejor cuidado que puedas darle».

Y no hay ninguna duda de que el cuidado que Janet y Jackie proporcionan es excelente. Son pioneras en el tratamiento sin medicación psicotrópica, que, en la práctica, significa habitualmente sedación. Ese cuidado no se corresponde fácilmente con frases como «la luz se ha apagado». «Nosotras nunca diríamos eso —afirma Janet—. No creo que ningún buen cuidador dijera eso.»

Sean o no correctas las ideas sostenidas por Janet y Jackie sobre la demencia y el yo, tal vez su experiencia proporcione algún consuelo a las numerosas personas que tememos a la demencia más que a cualquier otra enfermedad. «Con frecuencia oímos decir a aquellos que hacen testamento vital, que si tuvieran demencia, preferirían que los durmieran discretamente —comenta Janet—. Todos nuestros residentes pueden confirmar, que en algún momento, cualquiera de ellos ha afirmado algo así. Pero si ahora le preguntas a cualquiera si le gustaría morir, te dirá que no.»

La razón es que la demencia invade gradualmente, y es sorprendente lo mucho que podemos acostumbrarnos a ella si avanza poco a poco. «Si de repente tuvieses 80 años, te sentirías desdichado, pero, afortunadamente, eso no sucede. Envejeces gradualmente, te van apareciendo unas pocas arrugas aquí, otras allí, te miras en el espejo y piensas: “¡Por Dios! Ésa no soy yo”. También con la demencia se trata de un proceso largo. Eso es algo que habrá consolado a Robert, pues ya hacía tiempo que pensaba que Linda tenía demencia. De manera que el proceso ha comenzado mucho antes de que cualquiera sepa algo de ello. Y gradualmente llega hasta ti.»

Ésta es tal vez la verdad más sorprendente en relación con la demencia. Cuando vi a Robert con Linda, me resultó difícil comprender cómo la realidad no le aplastaba. Tratar de imaginar a la persona que más se ama en el mundo, alguien brillante, inteligente y vivaz, ahora incapaz de reconocerte, mascullando cosas ininteligibles... Yo no puedo; es demasiado doloroso. Pero, por supuesto, la demencia avanza gradualmente y es sorprendente cuánta gente se adapta a ella. Como decía Janet de manera tan elocuente, «gradualmente llega hasta ti». John Bayley expresó algo de esto al recordar a su esposa, Iris Murdoch. Describiendo su vida en las últimas etapas de su demencia, decía: «Ahora no puedo imaginarme a Iris de otra manera. Su pérdida de memoria se volvió, en cierto sentido, la mía».<sup>12</sup>

Ahí radica la paradoja de cualquier concepción del yo que ponga la continuidad psicológica en su centro. En esas visiones, la discontinuidad radical lo destruye. Pero si no existe un núcleo del yo, y está siempre fluyendo, entonces, mientras el cambio sea gradual, dos etapas muy diferentes de la vida de una persona pueden considerarse

legítimamente como etapas en la vida de un mismo yo. Esto explica la paradójica postura del enfermo de demencia, que, en cierto sentido, está todavía ahí y hace tiempo que se ha ido.

Robert vive estas paradojas diariamente. De alguna manera, es como si Linda ya hubiera muerto. «Esto es como ser medio viudo —afirma—. Estás en una situación ambivalente; es una de las cosas a las que te adaptas.»

«Pasaron dieciocho meses hasta que llegó el día en que metí toda su ropa en bolsas de plástico y las llevé a la tienda de una entidad benéfica. Dos meses después, ella ingresó en el hogar y yo mismo “podría” haberlo hecho, pero no “quería” hacerlo, y ése es un proceso de duelo. Fue en parte como anticipar el hecho de que yo iba a mudarme; cambiar de casa era parte del proceso del final del duelo. Así que, sí, existe un proceso de duelo, y sí, supe que estaba pasando por él y, sí, en la medida en que alguna vez acaba, ahora ha terminado.»

Hablar de duelo es más que una forma de hablar. Afecta, por ejemplo, a la pregunta de qué haría alguien en la situación de Robert si conociera a una persona con quien pudiera tener una relación. «Le he dado muchas vueltas a esto —me dijo—. Mi visión abstracta del asunto —pues no se ha planteado realmente con nadie— es que no debería ver barreras externas. Se lo he planteado a mis hijos, ambos de treinta y tantos años, y el mensaje que recibo es: “Si tomas una decisión, nosotros no tendremos ningún problema”.»

No pienso que muchos estén en desacuerdo. Otro «medio viudo», Bruce Bovill, hablaba de su experiencia al comenzar una nueva relación mientras su esposa estaba en una etapa avanzada de la enfermedad de Alzheimer. Se instaló con su nueva pareja, y afirma que nunca se ha sentido culpable y que la relación le ayuda a cuidar mejor de su esposa. «Jan sigue siendo mi mujer, y la quiero, pero no se trata del mismo amor que nos teníamos. No puede ser, porque ella ha cambiado por completo.»<sup>13</sup>

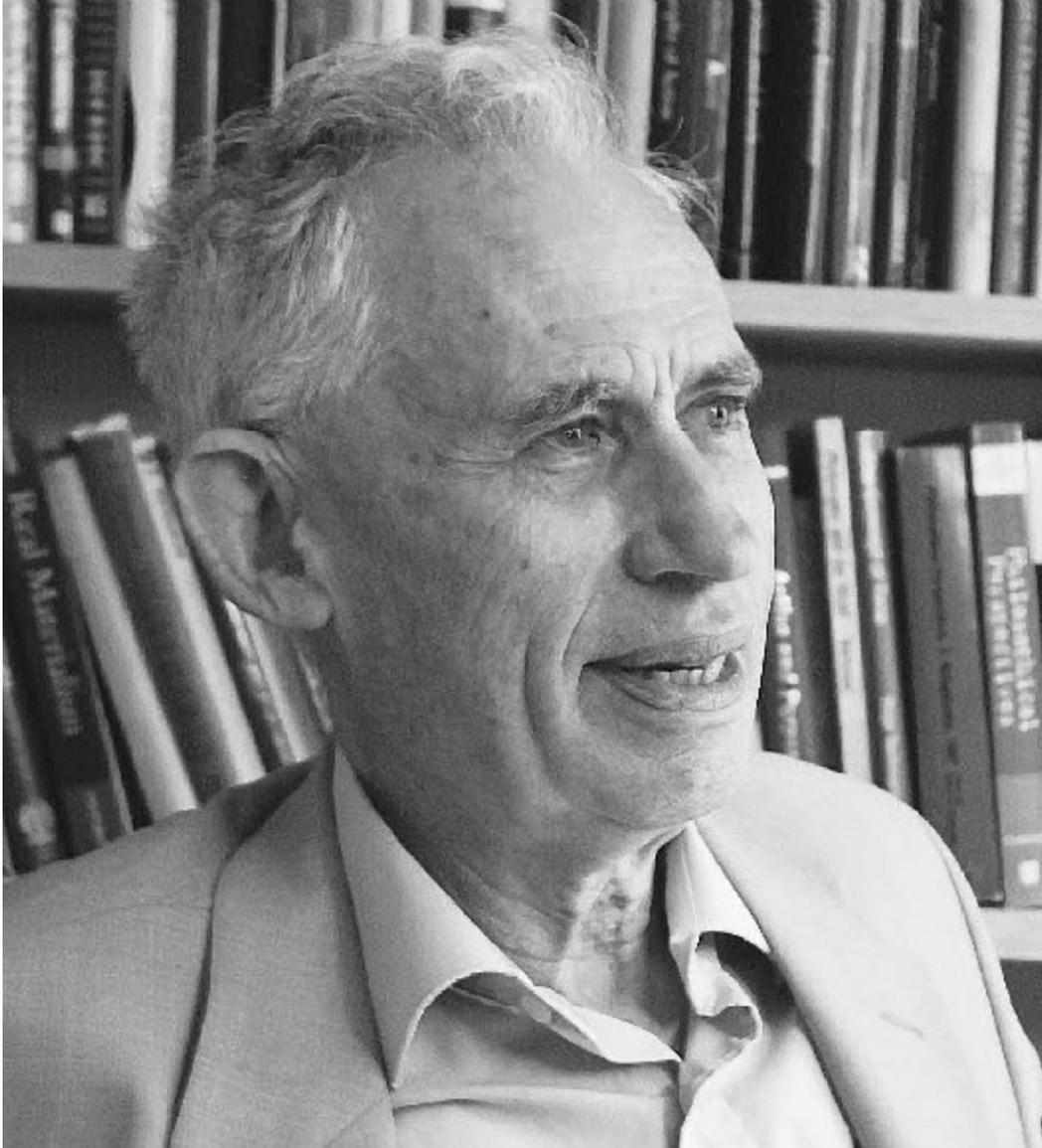
Así pues, existe el duelo, y el final de la antigua forma de relación, tal vez incluso reemplazada por otra. Pero eso no significa que la antigua relación haya terminado. «Es extraño —me contaba Robert—, una chica bastante marchosa que trabajaba allí, me preguntó un día: “¿Todavía quiere a su esposa?” La miré y le dije: “Por supuesto”.» Igualmente, un lector escribió al Boletín de la Sociedad de Alzheimer para expresar su indignación porque «un médico de cabecera le había dicho a un hombre que ya no estaba casado porque su esposa, que tenía demencia, ya no le conocía y era prácticamente como si estuviera muerta».<sup>14</sup> Lo que el médico de cabecera dijo era, en cierto sentido, verdad, pero esa verdad era solamente una mitad de la paradoja. Como un amigo le comentó una vez a Robert respecto de Linda: «Puede que ella ya no te conozca, pero tú la sigues conociendo». Pero de lo que Robert sigue conociendo, gran parte ha desaparecido, gran parte ha cambiado, y poco sigue siendo igual.



## CAPÍTULO

### 4

#### La búsqueda del alma



«El conocimiento de lo que le ha sucedido al cuerpo de una persona y a sus diferentes partes no nos proporcionará necesariamente el conocimiento de lo que le ha sucedido a la persona, pues la persona no es lo mismo que su cuerpo.»

Richard Swinburne, teólogo.

La búsqueda de la perla del yo no ha tenido éxito hasta el momento, pero tampoco ha sido infructuosa. Está surgiendo otra imagen del yo, en la que tal vez no haya un núcleo duro, estable, pero hay una unidad real, aunque sea frágil, basada en recuerdos e ideas presentes en un cerebro que forma parte de un cuerpo. Sin embargo, hay una posible candidata para la perla del yo que hemos ignorado hasta ahora: el alma. Muchas personas creen que el ser humano, además de tener un cuerpo físico, tiene también una parte no física que no depende del oxígeno ni del alimento y que puede seguir existiendo mucho después de que nuestros cuerpos se hayan podrido en la tierra. Esta alma sería la sede verdadera del yo, mientras el cuerpo sería meramente un receptáculo temporal.

Probablemente, alguna versión de esta idea es y ha sido la creencia más habitual en el mundo a lo largo de la historia de la humanidad. Uno de los argumentos más populares y convincentes fue el formulado por vez primera por el filósofo persa Avicena (c. 980-1037). El experimento teórico del «hombre flotante» propone al lector que «se imagine como si fuera creado de una vez y creado perfecto, pero de tal modo que su vista no puede observar cosas externas; y ha sido creado cayendo en el vacío de manera que no encuentra resistencia perceptible en el aire, y con sus miembros separados unos de otros, de modo que ni se encuentran ni se tocan. Debe entonces reflexionar sobre si afirmará la existencia de su yo».

La idea que se forja casi todo el mundo es que, en efecto, pensamos que existimos en ese estado de suspensión sin sensaciones. «Ese hombre no dudará en afirmar que su yo existe, pero con eso no afirmará ningún miembro en particular, ni ningún órgano interno, ya sea el corazón o el cerebro, y ninguna cosa exterior. Más bien, está afirmando su yo sin afirmarlo en longitud, anchura y profundidad.»

Hasta ahí, todo bien. Pero ¿qué nos dice este razonamiento? Avicena llega a una conclusión asombrosa: «Por lo tanto, el que afirma tiene un medio de ser alertado sobre la existencia de su alma como algo distinto al cuerpo —en efecto, distinto al cuerpo— y sobre su relación directa [con esa existencia] y su conocimiento de ella».<sup>1</sup>

Se puede reconstruir el argumento de la siguiente manera. El hombre flotante sería consciente de sí mismo, pero no de su cuerpo. Para que esto sea posible, debe haber algo distinto de su cuerpo para que él sea consciente de ello. Eso significa que debe haber una parte inmaterial, un alma. Además, debe ser esta alma, no su cuerpo, quien sea realmente él, puesto que es el alma, no el cuerpo, la que debe estar siempre presente para que él continúe existiendo.

Éste es un ejemplo extremadamente claro de lo fácilmente que nuestras ideas pueden extraviarnos, y de lo fácil que es sacar de ellas conclusiones falsas. En primer lugar, ¿qué es, exactamente, lo que podemos imaginar en este caso? Para ser preciso, yo diría que es una persona sin ninguna conciencia de su cuerpo ni del espacio físico que la

rodea. ¿Es esto lo mismo que imaginar un yo separado del cuerpo? ¿O se parece más a imaginar que el cuerpo de uno es invisible y puede pasar a través de los objetos materiales? La imaginación parece ser aquí algo poco claro.

¿Puede uno imaginarse sin cuerpo? Es importante tener en cuenta que no se trata de imaginarse simplemente como invisible e intangible. Si uno se imagina viendo y oyendo cosas, desde una perspectiva particular, por ejemplo, flotando por encima de las nubes, entonces se está imaginando a sí mismo situado en el espacio y el tiempo, de modo que verosímilmente se está suponiendo algún tipo de presencia física. El reto propuesto es más difícil. ¿Se puede uno imaginar sin ninguna sensación ni percepción, en ningún espacio ni tiempo particular?

Algunas personas, cuando se les hace esta pregunta, responden que, por supuesto, pueden hacerlo. Incluso pueden llegar a imaginarlo cerrando los ojos en un lugar silencioso y centrándose sólo en sus pensamientos. No tener cuerpo sería parecido a esto: ser sólo consciente del pensamiento y no serlo de ningún estímulo sensorial ni externo. Sin embargo, me parece poco claro que esas personas se hayan imaginado con éxito «no tener» un cuerpo o, simplemente, «no ser conscientes de él».<sup>2</sup>

Hay otra manera en la que la sensación de no ser un cuerpo, aunque la tuviéramos auténticamente, podría ser sumamente engañosa. Alguien puede experimentarse a sí mismo como una cosa determinada, aunque, en realidad, sea algo muy diferente. Imaginemos a alguien dominado por una alucinación inducida por una droga psicodélica, convencido de que es una cucaracha. Incluso si admitimos que la experiencia es contada de manera precisa —que la persona siente y ve realmente que su cuerpo es el de una cucaracha— debería estar claro que, en realidad, no es tal cosa, sino un *hippy* flipado. De la misma manera, el mero hecho de que alguien dé cuenta —aunque sea con precisión— de que se puede experimentar a sí mismo sin cuerpo, esto no prueba de ninguna manera que sea esencialmente un alma en vez de una sustancia material.

En mis tiempos de licenciatura circulaba por los departamentos de la universidad un cómic asombroso que adaptaba extraordinariamente esta falacia. De un ordenador surge un globo que reproduce su pensamiento. «Yo pienso», dice. En la viñeta siguiente se lee: «Pienso, luego existo». *Cogito ergo sum*, la memorable frase latina de Descartes. El ordenador prosigue después con una cadena de ideas que siguen esencialmente el pensamiento de Descartes, cuyo famoso argumento del *cogito* participa de la misma lógica básica del hombre que cae de Avicena. Como cosa pensante, el ordenador concluye, como hace Descartes, que es esa capacidad para el pensamiento la que define lo que es, y que otras características, como su funda de metal y sus chips de silicona, no incluyen su naturaleza esencial. Es *res cogitans* —una cosa pensante— no *res extensa* —una cosa extensa, material—. Entusiasmado con este descubrimiento, el ordenador empieza a moverse y a bailar, pero casualmente, en sus movimientos, arranca el enchufe de su sitio. El baile y los globos pensantes cesan automáticamente.

Avicena y Descartes cometieron el mismo error elemental que el ordenador, como hace la mayoría de los partidarios del «dualismo sustancial»: la visión de que el mundo está constituido de materia física y, a la vez, de alguna sustancia inmaterial, mental o espiritual. ¿Por qué es tan común este error aparentemente simple? Gilbert Ryle ofreció una explicación convincente en 1949 en su clásico *The Concept of Mind*. Ryle acusaba a los dualistas de cometer lo que él llamaba un «error de categoría». Éstos partían de la idea correcta de que los pensamientos, los sentimientos y las sensaciones no son cosas físicas. El error de categoría era concluir que, por lo tanto, tienen que ser un «tipo de cosa diferente», algo no físico. Pero hay otra alternativa más plausible: no son «cosas». Más bien, el pensamiento y el sentimiento son lo que el cerebro y el cuerpo «hacen». No se debería pensar en la mente como una sustancia, sino como un tipo de actividad.

Las convenciones del lenguaje facilitan los errores de categoría. Cuando una palabra usada para describir algo es un sustantivo, se tiene la tentación de pensar que la palabra describe un objeto de algún tipo. Por eso, si «mente» es un sustantivo, entonces las mentes deben de ser cosas. Pero no todo tipo de sustantivos son cosas físicas, y no por ello tenemos que pensar que se trata de algún otro tipo de cosas fantasmales. No se puede medir el amor en términos físicos, a pesar de las risitas de un grupo de adolescentes cuando ilustro este aspecto diciendo que no tendría sentido decir «mi amor por ti mide 20 cm». Pero nadie debería concluir que, por lo tanto, el amor es un objeto no físico. Ni se debe concluir tampoco que negarlo como objeto signifique que se lo niegue como algo real. Otro ejemplo sería una canción, que no es idéntica ni a una partitura escrita ni a una interpretación particular. Una canción es real, pero no es un objeto físico o no físico.

El error del dualismo es afirmar que, puesto que las ideas, los pensamientos y los sentimientos no son idénticos a ninguna cosa física particular, deben ser cosas no físicas. Ryle compara esto con el hecho de pensar que, puesto que la Universidad de Oxford no es lo mismo que ninguna facultad ni edificio particular de la universidad, debe de ser otro tipo de edificio, cuando, en realidad, no es un edificio en absoluto. Mi ejemplo favorito, de los muchos propuestos por Ryle, es el de la persona que entiende que jugar al críquet requiere espíritu de equipo, pero piensa que contribuir al espíritu de equipo es una actividad adicional a batear, lanzar la bola, parar y devolverla, en vez de ir unida a la manera de hacer todas estas actividades.<sup>3</sup>

La debilidad de los argumentos en favor de las almas inmateriales es evidente, y los filósofos más serios están ahora de acuerdo con Ryle, que desechó acertadamente la noción de Descartes como el mito de «el fantasma en la máquina». En efecto, como veremos más adelante, probablemente ni siquiera sea la corriente principal de la visión cristiana. Pero el alma tradicional sigue teniendo algunos defensores de peso, por ejemplo, Richard Swinburne, que hasta su reciente jubilación era *Nolloth Professor* de Filosofía de la religión cristiana en la Universidad de Oxford, una de las cátedras de teología más prestigiosas del país. Swinburne es cristiano, pero afirma que sus

argumentos para la existencia del alma son puramente racionales y no se apoyan en su fe. Más aún, piensa que los argumentos racionales son los ejes de su creencia religiosa. «La respuesta a por qué llegué a creer es que no he tenido una clave. Pero la respuesta a por qué creo ahora es que, sin duda, creo a partir de argumentos.» Swinburne cree honradamente que cualquiera que siguiera verdaderamente su cadena de razonamientos tendría que aceptar su conclusión, sean personas religiosas o no. El hecho de que la inmensa mayoría de los filósofos contemporáneos parezcan estar eminentemente cualificados para seguir su argumentación, aunque la rechacen categóricamente, no parece minar en modo alguno la confianza de Swinburne en su solidez. «La única razón para que la gente niegue lo que les mira fijamente a la cara es que están seducidos por el dogma fisicalista corriente en nuestro tiempo», me dijo cuando nos vimos en su casa de Oxford.

Swinburne cree que las almas son necesarias para explicar tanto la existencia de la conciencia como la identidad de las personas. Su argumento parte de un experimento teórico que muchos filósofos de la mente han utilizado durante la mitad de la última década. La situación hipotética la inspiraron los experimentos del cerebro escindido de Sperry y Gazzaniga que analizamos en el capítulo 2. Éstos parecían mostrar que cada uno de los hemisferios del cerebro podía funcionar sin el otro como un centro diferenciado de conciencia.<sup>4</sup> El experimento nos propone que imaginemos lo que podría suceder «si» esto —y algún otro avance tecnológico bastante extravagante— fuera posible, y si un cerebro pudiera ser dividido de manera que ambas mitades pudieran preservar completamente la personalidad y los recuerdos del desafortunado paciente. No es necesario creer que esto sea realmente posible; lo que se pueda deducir del ejemplo no depende de que éste sea más o menos hipotético.

Así pues, imaginemos que me someto al bisturí de un neurocirujano escasamente ético, el único que podría llevar a cabo el tipo de extravagante operación que nos propone la imaginación de los filósofos. Ese cirujano separa los dos hemisferios de mi cerebro y coloca cada uno de ellos dentro del cráneo de dos desgraciados cuyos cerebros han sido destruidos, pero cuyos cuerpos se han mantenido con vida. Llamaremos al que tiene mi hemisferio derecho *Derechiano*, y al otro, *Izquierdiano*. Los dos se despiertan y pretenden ser yo. Los dos recuerdan lo mismo sobre mi pasado, y los dos tienen personalidades idénticas. La pregunta entonces es, ¿cuál de ellos es —si es que alguno lo es— yo?

Hay cuatro respuestas posibles: los dos, ninguno, *Izquierdiano* o *Derechiano*. Filósofos distintos han dado respuestas diferentes, pero la mayoría coinciden en algunos puntos clave. El primero es que no es posible que ambos sean yo. La razón es de simple lógica. Si ambos fueran yo, entonces ambos deberían ser la misma persona. Pero, evidentemente, no son la misma persona: si matas a uno, el otro sigue vivo; si uno ve

*Por un puñado de dólares* en una habitación y el otro *Sillas de montar calientes* en otra, tienen experiencias diferentes y adquieren recuerdos diferentes. Se mire como se mire, no puede ser literalmente cierto que los dos sean yo.

Aquí hay una opinión disidente interesante. David Lewis y otros argumentan que la mejor manera de analizar esos casos es considerar que tenemos una sola persona cuya vida se bifurca.<sup>5</sup> La analogía más prosaica es la de una carretera que, en ciertos tramos, se divide en dos, que se pueden juntar o no varios kilómetros más adelante. Aunque, normalmente, una carretera sigue una sola ruta, no existe ninguna dificultad conceptual en imaginar una que no lo haga. Es puramente un asunto de convención que demos un nombre a cada ramal o digamos simplemente, por ejemplo, High Street (norte) y High Street (sur). Igualmente, podríamos hablar del Derechiano y el Izquierdiano, pero ¿por qué no de Julián (Derecho) y Julián (Izquierdo)?

Por supuesto, esto parece más extraño que el caso de la carretera. Pero, todo este experimento es extraño. Sería una rara objeción decir que no está permitido describir un acontecimiento extraordinario en términos extraordinarios. Aunque normalmente suponemos que cada persona tiene únicamente una corriente de conciencia, esto se podría deber, simplemente, a que, de hecho, siempre sucede así.

Se acepte o no el argumento de Lewis, existe un importante punto de acuerdo entre él y la mayoría de los que adoptan la visión alternativa. Esto es, las dos personas que nacen por medio del trasplante de hemisferios tienen corrientes de conciencia diferentes e independientes, y, por lo tanto, en un aspecto importante, son dos vidas separadas.

El segundo punto en el que la mayoría de los filósofos están de acuerdo es en que no puede ser que sólo uno de ellos, Derechiano o Izquierdiano, sea yo. La razón es que ambos tienen idéntica pretensión de ser yo, pero ninguno de ellos tiene mejores razones que el otro para pretenderlo. Decir que uno es yo y el otro no, sería, por tanto, arbitrario. Eso da lugar al acuerdo general de que, en tal caso, ninguna de las dos personas es yo.

Sin embargo, lo que se sigue de esta conclusión es un tema largamente discutido. La pregunta clave es: ¿qué es lo que en tal caso importa? Derek Parfit argumenta que, aunque en tales casos no haya ninguna relación de identidad entre yo y las personas futuras, ambas, Derechiano e Izquierdiano, me dan «lo que importa en supervivencia».<sup>6</sup> Consideraremos esta demanda radical en la segunda parte del libro. Por el momento, simplemente vale la pena observar que la conclusión de que ni Derechiano ni Izquierdiano serían yo no necesariamente anula mi interés por sus vidas futuras.

Swinburne, sin embargo, no acepta que ni Derechiano ni Izquierdiano sean yo. Argumenta que uno de los dos debe serlo. Su razonamiento es esencialmente éste. En el caso del cerebro escindido, conocemos todos los hechos físicos de lo que me ha sucedido. Sin embargo, no conocemos, a partir de estos hechos, cuál de ellos es yo, si es que alguno de los dos lo es. Ni Derechiano ni Izquierdiano pueden proyectar luz alguna sobre ello, puesto que los dos pretenderían ser yo, y los dos no pueden tener razón. Pero Swinburne supone que uno de ellos debe de ser yo, aunque no sepamos cuál. Y puesto

que esa respuesta no está determinada por los hechos físicos, debe de estar determinada por algún hecho no físico. Y para que existan esos hechos no físicos, tienen que haber partes no físicas que fijen nuestras identidades. En resumen, debemos tener alma. Como él mismo lo resume: «Mi planteamiento es que el conocimiento de lo que le ha sucedido al cuerpo de una persona y a sus diferentes partes no nos proporcionará necesariamente el conocimiento de lo que le ha sucedido a la persona, pues la persona no es lo mismo que su cuerpo».<sup>7</sup>

Hay varios supuestos cuestionables detrás de ese razonamiento. El primero se refiere a la presunta insuficiencia del informe físico de la vida de una persona para explicar todo sobre ella. «El problema con el fisicalismo —me dijo Swinburne— es que no se enfrenta a los datos, y el primero de ellos es la vida mental. Tenemos pensamientos, sentimientos, etc., y la aparición de éstos no supone la existencia de actividades en el cerebro o a la inversa.» La conclusión es que la visión física del mundo no es una visión completa del mundo. Por lo tanto, tiene que haber en el mundo algo más que lo físico.

Es evidente que este argumento se limita a repetir el error de categorías identificado por Ryle. Así, es verdad, como dice Swinburne, que la visión física del mundo no es una visión completa del mundo. Pero de ahí no se deduce que el mundo esté constituido por algo más que las cosas físicas. Más bien se deduce, simplemente, que una descripción completa del mundo es más que una descripción de los aspectos físicos de los movimientos de las cosas. Ésta no es una idea complicada. De la misma manera, una descripción correcta de un partido de fútbol no es un informe de las coordenadas cambiantes de los veintidós jugadores y el balón. Si se sabe suficiente sobre el juego, un informe de ese tipo podría permitir inferir lo que estaba sucediendo, pero nada nos indicaría que se trataba de un deporte con unas reglas y un resultado.

El primer movimiento cuestionable de Swinburne es saltar de la observación de que una visión puramente física de las personas no es una visión completa de ellas a la conclusión de que, por tanto, las personas deben tener partes no físicas. El segundo es que, en el caso del cerebro escindido, hay una verdad sobre lo que le ha sucedido a la persona que no podemos conocer a partir de los hechos físicos, a saber, cuál de ellas es «yo». Éste es un ejemplo de lo que Derek Parfit llama una visión del «dato adicional» del yo.<sup>8</sup> Según estas teorías, conocer todos los datos sobre el cerebro, el cuerpo, los pensamientos, los sentimientos, las relaciones, etc., de una persona nunca es suficiente para decirnos todo lo que hay que saber sobre quién es la persona. Debe haber algún dato adicional, tal vez un dato sobre el alma que poseen, que es necesario para resolver estas cuestiones.

Pero ¿por qué pensar que esos datos adicionales existen? Aquí, la existencia de las naciones nos proporciona una analogía pertinente. El informe completo de las tierras, las gentes y las relaciones de una nación dice todo sobre esa nación. No hay otros hechos que conviertan a las naciones en naciones. Es cierto que los conjuntos son mayores que

la suma de sus partes, pero eso no es porque los conjuntos sean clases adicionales o diferentes de partes. Las personas no son excepciones. Somos mayores que la suma de nuestras partes, pero no porque haya alguna parte más que quede fuera de la suma. Nosotros «no somos nada sino» nuestras partes, pero somos «más que sólo» nuestras partes.

Lo que resulta erróneo de forma más llamativa en el argumento de Swinburne queda reflejado, por consiguiente, en su resumen: «El conocimiento de lo que le ha sucedido al cuerpo de una persona, no nos proporcionará necesariamente el conocimiento de lo que le ha sucedido a la persona, pues la persona no es lo mismo que su cuerpo». La primera parte es un supuesto cuestionable. El conocimiento de lo que le ha sucedido al cuerpo de una persona o a sus diferentes partes puede proporcionar todo el conocimiento que se puede tener de lo que le ha sucedido a la persona. Sin embargo, es fatal para su argumento la segunda parte. «La persona no es lo mismo que su cuerpo» es cierto si significa que somos más que sólo nuestro cuerpo, pero eso no establece la existencia de almas inmateriales. Es falso, sin embargo, si significa que necesitamos más que la existencia de nuestros cuerpos en funcionamiento para ser quienes somos.

El compromiso de Swinburne con la verdad es, al parecer, auténtico, independientemente de cuál sea su capacidad para llegar a ella. Por eso, habiendo afirmado que deben existir las almas, examina sus implicaciones con riguroso detalle, aceptándolas, por extrañas que pudieran parecer. Por ejemplo, Swinburne insiste en que es esencial partir de los hechos, y no escapa a su observación que un hecho irrefutable es que los cerebros y los cuerpos en funcionamiento son necesarios para la conciencia, al menos en esta vida. Puede ser una posibilidad lógica que haya formas de conciencia en otros mundos que no dependan de la materia orgánica, pero eso no parece suceder en éste.

A esto, tenemos que añadir otro hecho determinante: si tienes un cerebro y un cuerpo suficientemente complejos, serás consciente. Combinado con el primer dato, normalmente se debería concluir que los cerebros y los cuerpos son necesarios y suficientes para la conciencia humana: no se puede pensar ni sentir sin ellos; y con ellos, mientras funcionen correctamente, no se puede sino pensar y sentir. Sin embargo, habiéndose comprometido a creer en las almas, Swinburne no puede aceptar esta postura. Según su opinión, nuestra parte no material es tan esencial como la material. Por muy completos que sean nuestros sistemas nerviosos, sin las almas no podrían pensar. Pero acepta también que esos cuerpos y cerebros son necesarios para el pensamiento, por eso las almas no podrían pensar tampoco sin cuerpo, al menos en esta vida. Lo que Dios en su bondad decida hacer posible en la próxima vida es pura conjetura. «Lo que he argumentado —escribe— es que sin un cerebro en funcionamiento, el alma no funciona (es decir, no tiene episodios conscientes), no que no exista.»<sup>9</sup>

Swinburne usa también la analogía de la bombilla para explicarlo. «El alma es como una bombilla y el cerebro es como el enchufe de la electricidad. Si enchufas la bombilla y das al interruptor, la luz se encenderá. Si el enchufe está dañado o no hay corriente, la luz no se encenderá. Así también, el alma funcionará (tendrá una vida mental) si está enchufada a un cerebro en funcionamiento.»<sup>10</sup> Pero siempre es posible que Dios, como un mago, haga que una bombilla no enchufada se encienda si así lo desea: «Puede que haya otras maneras de hacer que las almas funcionen además de enchufarlas a los cerebros».

Irónicamente, esta analogía muestra lo lejos que han llegado las concepciones materialistas, puesto que es la imagen especular de una visión mucho más antigua: la de que es el cuerpo el que requiere ser animado por un alma inmaterial. El filósofo Avicena, por ejemplo, pensaba que el alma animaba y controlaba el cuerpo, aunque no viniera antes a la existencia.<sup>11</sup> El hecho de que incluso un dualista acepte actualmente que los cuerpos impulsan a las almas y no al revés es indicativo de la creencia general en la base materialista del mundo.

Así pues, ¿qué se colige de la visión de Swinburne? Primero, que «no pienso que necesariamente las personas vengan a la existencia sólo por medio de la actividad sexual». Las almas tienen que intervenir ahí también. No obstante, si una persona tuviera el tipo correcto de cerebro y cuerpo, tendría también un alma. Por algún *fiat* divino, a todo enchufe de luz eléctrica en funcionamiento se le concede una bombilla. Por eso, si producimos un humano sintético, o incluso un ordenador que tuviera la sofisticación suficiente para poseer consciencia, de algún modo, cada una de esas cosas tendría, en efecto, un alma.

¿Cómo sería posible algo así? Swinburne no lo sabe. «No puedo explicar lo que hace que un feto produzca un sujeto de experiencia, pero es un hecho que lo hace. Cuando se crea un ordenador muy sofisticado, no puedo dar una explicación de qué provocaría que se produjera, como yo diría, un alma, pero sin embargo se produciría.» Esta laguna en la explicación no le preocupa. «El mundo está lleno de cosas que los científicos han observado y de las que no tienen la menor idea de cómo explicar, pero eso no genera dudas sobre los datos.» No obstante, Swinburne tiene alguna idea en cuanto a por qué todos los cuerpos, o incluso los ordenadores, capaces de tener almas enchufadas a ellos, de hecho tienen almas enchufadas a ellos. «Dios existe, y tiene interés en producir seres conscientes.» Dios quiere que tengan vida tantas almas como sea posible, y por eso se siente muy feliz de enchufarlas para que sean introducidas en la existencia.

La visión de Swinburne es un ejemplo excelente de los límites de la virtud de la coherencia. Trabaja muy duro para asegurarse de que todas sus piezas encajen. Pero muchas de esas piezas son sumamente improbables. No hay ninguna buena razón para pensar que los cerebros y los cuerpos en funcionamiento necesiten almas enchufadas a ellos a fin de dar origen a los pensamientos. No hay ninguna buena razón para creer que

nuestra incapacidad para dar una respuesta simple a la pregunta de cuáles son los resultados de una operación de cerebro escindido signifique que debe de haber algún hecho no físico que responda dicha pregunta. Y no hay ninguna buena razón para suponer que la existencia de hechos que no pueden ser plenamente descritos en el lenguaje de la física signifique que existan en el mundo sustancias que no sean físicas.

Swinburne no es el único pensador serio que defiende la existencia de almas no materiales, por supuesto. Pero es uno de los más eminentes, y su planteamiento es uno de los más sistemáticos y exhaustivos. Sus escritos exponen al desnudo la lógica de las almas dualistas, y, una vez hecha la exposición, sus fallos son evidentes. Swinburne muestra cómo es posible sostener una visión rigurosamente coherente de las almas no materiales, incluso aceptando gran parte del conocimiento científico que nos dice que tener una vida mental depende de cerebros y cuerpos en funcionamiento. Pero no basta ser coherente; una opinión debe apoyarse en buenos argumentos y probar que su visión es la mejor explicación para lo que se está tratando de explicar. Swinburne cree que su visión es esa explicación óptima, pero no puedo estar de acuerdo en que la única razón para que él forme parte de una pequeña minoría es que la mayoría está entre las garras de dogmas ateos y materialistas. Dicho sencillamente, ellos reconocen los malos argumentos cuando los ven, y, realmente, los de Swinburne son con frecuencia muy malos, porque están basados en un error de categorías elemental y en la deducción de una conclusión extravagante de los experimentos teóricos sobre el cerebro escindido.

Por supuesto, hay otros argumentos para la existencia del alma. Pero si se está buscando oro, tiene que llegar un momento en el que se deje de cavar infructuosamente en un lugar para trasladarse a otro. Por cambiar de metáfora, si el suelo no es fértil, es mejor plantar en otro lugar en vez de insistir con la esperanza de que la perseverancia produzca frutos. En todos mis años de lectura y reflexión sobre el alma y el yo, no he encontrado un solo argumento que permanezca en pie después de un examen serio. Como idea, el alma inmaterial está muerta, y es el momento de enterrarla, junto con cualquier otro sueño que pudiéramos haber tenido sobre la posibilidad de encontrar la perla en el centro de nuestra identidad.

## **SEGUNDA PARTE**

### **Construcciones**

Puede parecer prematuro abandonar tan pronto la búsqueda de la perla. Pero la verdad es que incluso mi rápida visión de conjunto de los principales candidatos da más crédito a la idea de la perla de lo que los investigadores más serios del yo considerarían actualmente justo. Como hemos visto, prácticamente ningún psicólogo y muy pocos filósofos contemporáneos creen que exista ese núcleo que deba ser encontrado en nuestro interior. Como se ha sugerido, aunque no se haya explicado todavía en detalle, nuestra unidad es un producto de diversas partes y procesos que funcionan juntos. La unidad es el resultado del sistema del yo, no su fundamento.

Esto significa, en términos generales, que tú, yo y todos los demás somos en cierto sentido construcciones de mente y de materia. A muchos, esto les resultará perturbador. Si somos construcciones, ¿no podríamos haber sido contruidos de forma diferente? ¿No podríamos reconstruirnos o incluso deconstruirnos nosotros mismos? ¿Pudiera ser que seamos lo que somos simplemente porque la sociedad nos ha formado de una manera arbitraria? Sin una perla, ¿se disuelve el yo simplemente en un millón de partes, sin nada que lo mantenga unido? Abrazar la idea de que las personas son construcciones, ¿lleva realmente a la destrucción de todo lo que nos es querido de nosotros mismos?

## CAPÍTULO

### 5

## Multiplicación



«Diría que si tienes una percepción demasiado clara de quién eres, eso abre la puerta a la posibilidad de fosilizarte. Todo está abierto a revisión.»

Brooke Magnanti, también conocida como Belle de Jour.

Érase una vez, un castillo en una gran montaña, donde vivían once individuos extraños e irritables. Estaba Bobby, un «duendecillo travieso» al que le gustaba gastar bromas y patinar, pero que con frecuencia era encerrado en una mazmorra por Tommy, un joven furioso propenso a ataques de ira y de violencia. Wanda era una mujer amable y perspicaz que, sin embargo, había sido anteriormente la Bruja malvada. Robbey era un joven que, pese a su gran rendimiento escolar, no podía satisfacer las expectativas de sus padres. Fue él quien hizo todo el duro trabajo que permitió a Bob, el sensible, convertirse en un consumado experto en Oriente y llegar a ser presidente de la Asia Society. El joven Bob se limitaba a sentarse sobre los muros del castillo a tocar la flauta. Arriba, en la torre, estaba Ojos, que veía todo pero no decía nada. El Bibliotecario guardaba bajo llave los secretos del castillo, incluido el más oscuro de todos: que Baby había sido víctima de abuso sexual continuado. Y tratando de dar sentido a todo esto estaba Robert.

El castillo y todos sus habitantes estaban contenidos en la cabeza de un solo hombre: Robert B. Oxnam. A Oxnam se le diagnosticó trastorno de identidad disociativa (TID), conocido de forma más común, aunque más anacrónica, como trastorno de personalidad múltiple. En *A Fractured Mind*, el relato de su vida con TID, Oxnam cuenta una historia increíble de cómo, a través de la terapia, todos estos diferentes «alter» —como se conoce a las personalidades diferentes— salieron a la luz por primera vez y cómo fueron luego integrados, al menos parcialmente, de manera que sólo Bobby, Robert y Wanda permanecieran, funcionando al unísono.

En 1990, Bob estaba bastante mal. Aunque era muy respetado en el mundo académico, trataba de hacer frente al alcoholismo, la bulimia y la depresión. Tal vez lo más preocupante era que, durante la última década, había padecido cada vez más vacíos de memoria. «A veces, cuando se cancelaba la cita de un almuerzo, salía a mediodía y regresaba a las tres de la tarde sin saber en absoluto dónde había estado o qué había hecho.»<sup>1</sup> En un viaje de negocios a Taiwán, cuando se cancelaron toda una serie de reuniones, no tuvo la menor idea de lo que había hecho durante tres días, aunque saliera de ese vacío con un terrible dolor de cabeza y quemaduras de cigarrillo en los brazos.

Luego, un día, una sesión de psicoterapia de una hora llegó a su final cuando Bob pensaba que acababa de comenzar. Su terapeuta, Jeffrey Smith, contó que, durante cincuenta minutos, un joven furioso que se llamaba a sí mismo Tommy le había estado hablando. Bob no había salido físicamente de la habitación, pero parece que había dejado su cuerpo, y Tommy lo había asumido. Durante los años siguientes, en sesiones con Smith, aparecieron otros nueve álter, y, junto con ellos, toda una mitología alrededor del castillo. Ninguno de estos álter era consciente de los pensamientos o acciones de los otros. Cada uno era un individuo independiente. Era como si se turnaran para coger la

batuta de la consciencia, que sólo podía ser manejada por uno cada vez. Después de pasarla, se escondían de nuevo en los recovecos del inconsciente, afectando a la vida de Robert B. Oxnam de maneras sumamente misteriosas.

Eso, al menos, es lo que Oxnam y Smith interpretaron. Pero el TID es un desorden polémico. Ha sido incluido en el *Diagnostic and Statistical Manual (DSM)* de la American Psychiatric Association desde su tercera edición de 1980, pero eso en sí mismo prueba poco, puesto que hasta 1973 incluía también la homosexualidad y actualmente considera que el «problema relacional entre padres e hijos» es una situación diagnosticable. En la década siguiente a su inclusión en *DSM-III*, el número de casos de TID registrados se disparó de doscientos a alrededor de cuatro mil.<sup>2</sup>

Según Smith, y muchos otros expertos en TID, la inmensa mayoría de los casos comienzan con abusos graves en la infancia. La disociación es esencialmente un mecanismo de adaptación para tolerar lo intolerable. De una forma extraña es enteramente racional. Si piensas: «Esto no me puede estar sucediendo a mí», el corolario lógico es: «Esto le está sucediendo a otra persona». Si piensas: «No puedo soportar esto», entonces buscas a alguien que lo afronte por ti. Casi todos conocemos versiones menos extremas de estrategias de este tipo. El introvertido que odia los actos sociales puede crear una imagen extrovertida, una simulación que puede mantenerse el tiempo suficiente para sobrevivir a los horrores de tener que ser el anfitrión en una cena. Alguien que tenga que realizar una tarea desagradable puede considerar que ponerse su ropa de trabajo —o quitársela— representa una línea entre el yo real y el papel que tiene que adoptar.

En la mayoría de los casos, los papeles que asumimos son claramente interpretados como papeles. No hay ninguna disociación radical entre el «yo real» y la fachada temporal. Lo que hace al TID cualitativamente diferente es que la separación va directamente al fondo del yo consciente. Se levanta una «barrera de la memoria» entre los áter, de manera que los recuerdos, los pensamientos y las acciones de cada uno de ellos llegan a separarse por completo de los de los otros. Por eso, en el caso paradigmático, la víctima del abuso se convierte en un áter cuyas experiencias y recuerdos dolorosos no son compartidos con el otro o los otros áter.

Sin embargo, la estrategia sólo funciona hasta cierto punto. Mantener a los áter separados es un duro trabajo para la mente. Es más, la única manera de hacerlo es dividir los recursos del yo. Por eso, un áter puede tener, por ejemplo, la creatividad y otro la disciplina, lo que significa que cada uno de ellos se ve privado de toda una serie de fuerzas. Esto implica que el áter dominante, el único que es consciente durante la mayor parte del tiempo y que ofrece el rostro público del individuo, es con frecuencia gravemente disfuncional.

Esto es un esbozo de lo que dicen los que defienden su existencia. Sin embargo, hay muchos que dudan de que el TID exista realmente. La cuestión más problemática se refiere a la manera en que los terapeutas sacan los áter a la superficie. Y aquí surge la

pregunta filosófica fundamental cuando se consideran los recuerdos de los traumas infantiles que los terapeutas sacan a la luz: ¿cómo diablos puede alguien saber si lo que el cliente dice sobre un abuso en la infancia es un recuerdo real o una fabulación? Es importante recordar que «fabulación», en este sentido, no tiene nada que ver con mentir deliberadamente ni con inventar cosas. La mente fabula siempre que viene con la historia de un acontecimiento que realmente no sucedió. Como vimos en el capítulo 3, cuando examinamos la memoria, la mente humana es una fabuladora prolífica. Es más, es extraordinariamente fácil provocar fabulaciones específicas, como vimos en los experimentos de Elizabeth Loftus con Bugs Bunny. Ése fue el estudio más célebre de Loftus, pero, de hecho, su trabajo sobre la falsa memoria abarca casi toda su carrera, y sus argumentos se apoyan en un impresionante cuerpo de datos.

La idea de que la no fiabilidad de la memoria implica que no podemos confiar ciegamente en los relatos recuperados de los abusos infantiles es una idea que genera abundante hostilidad, especialmente por parte de las personas que son, o creen ser, víctimas de abusos. Pero el trabajo de Loftus y otros como ella no forma parte de ninguna conspiración negadora del abuso. Las dudas sobre la fiabilidad de la memoria no se deberían confundir con las dudas acerca de la realidad del abuso sexual en la infancia. Y la creencia de que algunos, si no muchos, recuerdos de abusos son falsos no supone que todos o la mayoría de ellos tengan que serlo. Desgraciadamente, sin embargo, el debate sobre cómo comprender mejor los aparentes casos de TID está condicionado muy a menudo por el supuesto enfrentamiento entre negadores de abusos y víctimas. El terapeuta de Oxnam comete justamente este error, al pretender que «las polémicas alrededor de la personalidad múltiple tienen el mismo origen que el desorden mismo: el deseo muy humano de evitar reconocer la indefensión y el dolor abrumadores».<sup>3</sup>

Este razonamiento muestra realmente lo que es sospechoso en la metodología clínica que conduce al diagnóstico del TID. El método psicoanalítico tiene como premisa la idea de que el cliente no sólo es inconsciente de ciertos hechos clave sobre sí mismo, sino que con frecuencia negará también positivamente esas verdades. En esta dinámica, el cliente está en la misma situación paradójica que el mesías equivocado de *La vida de Brian*, de Monty Python. Se toma la negación de la divinidad para confirmarla, pero la afirmación de la divinidad se toma como confirmación, no como negación. Dígase lo que se diga, se confirma la tesis. De la misma manera, si el terapeuta cree que el cliente ha sufrido abusos, la negación de los mismos será tomada como signo de represión, mientras que la afirmación será una señal de que esa represión ha sido superada. Dado que los partidarios del TID consideran que los abusos durante la infancia son la causa habitual del trastorno, es probable que esta dinámica se produzca con mucha frecuencia. Y dado que hay pruebas crecientes de que se puede hacer que la gente «recuerde» cosas que nunca sucedieron, hay una buena razón para, al menos, negarse a aceptar literalmente la evidencia de que la mayoría de los pacientes de TID sufrieron abusos.

Sin embargo, la fabulación no es solamente un problema potencial cuando llega a las causas. ¿Podría suceder que también los propios álter «fueran producidos» por el proceso terapéutico en vez de ser, simplemente, «sacados a la luz» por dicho proceso? Leyendo el relato de Oxnam, ciertamente la posibilidad parece viable. También aquí el problema es saber cómo distinguir entre los álter preexistentes y los que han sido inventados. Puesto que la fabulación no es una mentira deliberada, ni siquiera el propio cliente puede saber si el álter del que se hace consciente por primera vez ha estado habitando su cerebro durante años o por el contrario acaba de saltar a la existencia.

Ciertamente, está más allá de mi competencia y del alcance de este libro pronunciarme sobre la cuestión. Lo único de lo que estoy seguro es de que es demasiado simplista considerar que la opción es aceptar el TID, según se lo describe actualmente en el *DSM*, como real o desecharlo como un montón de tonterías. Es posible, por ejemplo, que la disociación sea muy real, que la gente pueda crear «barreras de memoria» entre fases diferentes de su vida y que puedan comportarse de maneras diferentes cuando están dentro de unos determinados muros o cuando están dentro de otros. Todo eso podría ser verdad, pero sin dejar de ser también verdad, al mismo tiempo, que las complejas y acabadas personalidades atribuidas a los álter, junto con muchos recuerdos específicos, son, en su totalidad o en su mayor parte, fabulaciones. En otras palabras, los álter pueden ser fabulaciones creadas para dar sentido a la realidad de la disociación.

Sin embargo, mi principal interés no está en resolver la polémica sobre el TID, sino en lo que su misma posibilidad nos aporta sobre la identidad personal ordinaria. Si la visión de la perla del yo fuera verdadera, sería difícil entender las personalidades múltiples. Tanto si Robert B. Oxnam lo estuviera contando tal cual es como si, por el contrario, lo estuviera fabulando, su libro no sería coherente. Pero, al menos en su mayor parte, lo es. Aunque lo encontremos inverosímil o increíble, su historia es posible.

El modelo que le da sentido se puede explicar mediante la analogía con un ordenador de sobremesa normal. Muchos ordenadores se comparten; por eso, al encenderlo, entramos como un usuario particular. Cuando lo hacemos, entramos en un espacio virtual que tiene una «barrera de memoria» entre nosotros y otros usuarios. No podemos acceder a sus archivos y ellos no pueden acceder a los nuestros. En algunos sistemas, usuarios diferentes tienen también acceso a funciones diferentes. Así, por ejemplo, podríamos permitir el acceso a internet sólo a nosotros mismos y a nuestros hijos mayores, o podríamos, por la razón que sea, negar a otros el uso de nuestro *software* de tratamiento de imágenes.

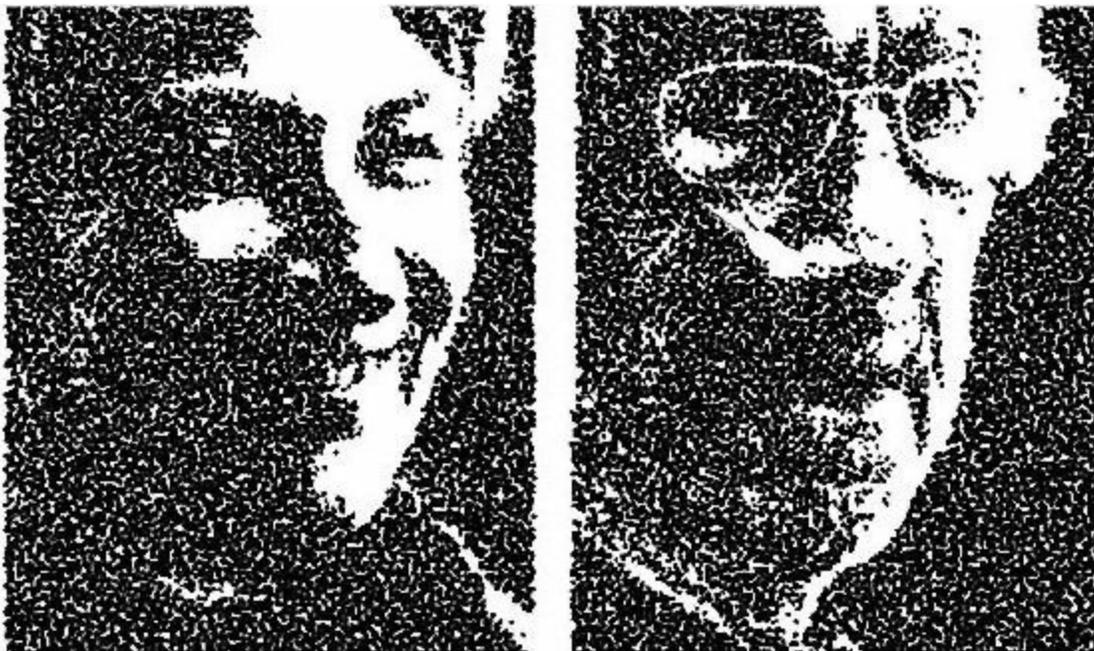
Está claro cómo se aplica al yo esta analogía. Nuestro *hardware* es el cuerpo y el cerebro, con éste último funcionando como procesador (CPU). El *software* es la forma en que el sistema ha llegado a «conectarse». Las redes neurales de cada persona están conectadas de manera diferente, por eso una persona cualquiera y yo podemos tener esencialmente los mismos cerebros, pero yo tengo mis recuerdos, mis conocimientos, etc., y esa persona tiene los suyos. Pero no hay nada que obligue a que los millones de

conexiones neurales diferentes tengan que ser igualmente accesibles al mismo tiempo. En realidad, sabemos que no lo son. Lo que podemos recordar o hacer puede variar considerablemente en función de nuestra situación, algo a lo que volveremos en seguida.

En el modelo del ordenador, los áter de alguien con TID son como usuarios diferentes de un mismo ordenador. Robert Oxnam «entraría» a veces como Bob, a veces como Tommy, a veces como Wanda, etc. Estos áter tienen «perfiles de usuario» distintos, que les conceden acceso a memorias y funciones diferentes. Por supuesto, esto es sólo una analogía, y no es perfecta. Como es obvio, ninguno entra o sale conscientemente; la entrada o la salida es más automática que eso. No obstante, el principio básico de los usuarios múltiples de un mismo sistema es el mismo en el caso del ordenador y en el del supuesto TID.

Esto podría interpretarse desde la perspectiva de la perla del yo. Podría ser que el núcleo material o espiritual del yo pudiera ser borrado o recargado con los escenarios de cada áter en cada cambio. Pero esto parece inverosímil y engorroso. Todo tiene mucho más sentido si rechazamos la idea de la perla. Si no hay un único lugar en el cerebro en el que todo se reúna, entonces el conjunto de recuerdos, disposiciones, etc., a los que el individuo tiene acceso consciente en cualquier momento podría cambiar muy fácilmente. Es algo en cierta medida semejante a una imagen constituida por cientos de puntos blancos y negros. Puede ser que el 90 % de los puntos sean idénticos, pero el 10 % que difiere crea una imagen totalmente diferente.

Lo único necesario para cambiar radicalmente la manera en que el yo actúa y se ve a sí mismo es que algunas partes del sistema lleguen a estar inactivas (o menos activas) mientras que otras se vuelvan (más) activas.



Dicho en términos más generales, el yo no es una sola cosa, es simplemente lo que el sistema del cerebro y el cuerpo hace. Si es así, no hay absolutamente ninguna razón en principio por la que el cerebro no pudiera hacer cosas diferentes en momentos diferentes. En ese sentido, como concluyeron en su investigación sobre el TID el filósofo Daniel Dennett y el psicólogo Nicholas Humphry, no sólo la multiplicidad es «biológica y psicológicamente posible», sino que «la posibilidad de desarrollar yoes múltiples es inherente a todo ser humano».<sup>4</sup>

Esta posibilidad inherente debería, en mi opinión, ser aceptada. Sin embargo, plantea una pregunta más amplia. El tipo de disociación extrema en el TID puede ser rara, o incluso inexistente, pero si el yo carece de un núcleo fijo y es lo bastante flexible para, en principio, ser múltiple, entonces, ¿deberíamos pensar que tenemos, en la vida ordinaria, dimensiones importantes de multiplicidad? Una vez que la idea del yo unitario se fractura, ¿no deberíamos ir un paso más allá y aceptar que, en ausencia de un «yo» fuertemente singular, debe de haber un «nosotros» débilmente múltiple?

### MADONNA Y LA PUTA

Aunque la idea del trastorno de personalidad múltiple le parezca a mucha gente extraña y lejana, muchos, tal vez la mayoría, aceptarían la idea más débil de la multiplicidad. Por ejemplo, hay una razón para que estas líneas del *Canto a mí mismo*, de Walt Whitman, se hayan citado tanto:

¿Me contradigo?  
Muy bien, entonces me contradigo,  
(soy grande, y contengo multitudes.)

Muchos, si no la mayoría de los seres humanos, creen tener múltiples aspectos, y piensan, por tanto, que quienes sólo les conocen en un contexto determinado no ven la totalidad de la imagen. Aunque es cierto que un gran número se enorgullece al decir que «lo que ves es lo que hay», muchos otros te dirán que hay en ellos más de lo que los ojos pueden percibir.

Sin embargo, esta idea débil de que somos multifacéticos parece estar a años luz de la afirmación de que somos, en algún sentido profundo, múltiples. Entonces, ¿qué es lo que hace que algunos den ese paso adicional y digan que no es tanto que tengamos aspectos diferentes de nosotros mismos, cuanto que tenemos yoes diferentes? Uno de los puntales más de moda en que se apoya la idea de que deberíamos pensarnos como múltiples y no como singulares es el posmodernismo. La naturaleza del «posmodernismo» es difícil de identificar, entre otras cosas porque es, en parte, una negación de la idea, al parecer pasada de moda, de que toda realidad puede ser

identificada, o incluso de que exista algo como una realidad que pueda ser identificada. Sin embargo, es posible decir algunas generalidades sobre el posmodernismo que expliquen por qué es tan buen compañero de cama para la idea de un yo múltiple.

Si el posmodernismo tiene un tema unificador es el de la fragmentación, que recoge del modernismo y que impulsa de forma frenética. Esto es especialmente evidente en la arquitectura posmoderna. Hasta su aparición, ha habido numerosos estilos de construcción, pero cada uno tenía sus peculiaridades, su unidad y su identidad particulares. Una iglesia podía ser normanda, clásica, neoclásica, gótica, rococó, modernista, etc. El posmodernismo rechazó estas distinciones claras. Los estilos arquitectónicos no vienen empaquetados con esencias particulares que no puedan mezclarse. Por el contrario, se pueden tomar las características distintivas de cada estilo, incluir algunas innovaciones y luego mezclarlas como las cartas de una baraja. ¿Por qué no juntar columnas dóricas, ventanas góticas y puertas modernistas? ¿Por qué un edificio debe tener un único estilo? ¿Por qué no un arco dórico, dos corintios, otro románico y algunos jónicos?

Sin embargo, no se trata de la fragmentación por la fragmentación. Subyaciendo a esta idea está el rechazo intelectual de varios tipos de esencialismo o realismo. Antes del posmodernismo, se nos dice, los modos de pensamiento dominantes consideraban que la realidad tiene una sola esencia real. La ciencia, por ejemplo, intentaba investigar el cosmos como es y llegar a una forma simple y unificada de comprensión que reflejara la esencia del mundo material. La geografía dibujaba el mapa del mundo, y la competición entre las convenciones cartográficas se resolvería en favor de la que representara el terreno con mayor precisión. La historia era el relato de lo que había sucedido, y alcanzaba su objetivo cuando descubría la verdad sobre lo que realmente aconteció.

El posmodernismo rechazó todo eso. El mundo no tiene una esencia real que nos esté esperando para que la describamos. La realidad está constituida por la interpretación que hacemos de ella. La historia se crea a partir de los relatos que nos hablan del pasado, y se pueden contar innumerables relatos diferentes sobre los mismos acontecimientos. Igualmente, se puede trazar el mapa de la Tierra de maneras distintas; ni siquiera se necesita privilegiar la superficie terrestre. También la ciencia es una colección de relatos que nos contamos, que valoramos por su valor instrumental o, quizás, estético, pero no porque revelen la esencia del mundo real.

Estas ideas están contenidas en la concepción del rechazo de las grandes narraciones o metanarraciones. Los seres humanos dan sentido a su mundo contando historias. Las metanarraciones son los grandes relatos que lo vinculan todo. La gran narración de la historia proporciona un relato coherente y único para explicar el pasado; la gran narración de la ciencia es el relato único del mundo físico; etc. Pero estas grandes narraciones son falsas, pues imponen una estructura unificada y singular a un mundo que no tiene una

esencia fija. En su lugar, necesitamos multiplicidad de narraciones, narraciones que capten las perspectivas distintas, contradictorias, que las personas de diferentes tiempos y lugares tienen del mundo.

Este análisis se aplica al yo igual que a cualquier otra cosa. El yo no tiene ninguna esencia inmutable. Más bien está construido como una ficción. Pero ¿de qué está hecha esta construcción? Depende de a qué posmoderno le preguntes. A menudo la respuesta es «de discursos»; es decir, de las maneras en que el lenguaje configura el pensamiento y perpetúa las relaciones de poder. La identidad de la mujer, por ejemplo, está «constituida» por los discursos de su tiempo, que le dicen cómo debería ser una mujer. «“Tú” y “yo” son meros “sitios” de esos lenguajes contrapuestos de poder —escribe Seyla Benhabib—, y el “yo” es meramente otro lugar en el lenguaje.»<sup>5</sup> El ser humano «no es una unidad, no es autónomo, sino un proceso —afirma Catherine Belsey— perpetuamente en construcción, perpetuamente contradictorio, perpetuamente abierto al cambio».<sup>6</sup> Sin embargo, con esto llega la promesa de la liberación. Si el yo se construye, ¿no podemos asumir ahora la tarea de construcción de nosotros mismos? Nos podemos crear, podemos convertirnos en los autores de nuestra identidad, creando tantas identidades como queramos, sin necesidad de limitarnos a una identidad singular.

Realmente, habría que tranquilizarse un poco. Los posmodernos se me antojan pensadores que han probado un potente licor conceptual y, carentes de toda moderación, se han convertido en dipsomaniacos intelectuales. Ebrios del rechazo de los relatos totalizadores, no logran darse cuenta de que, simplemente, los han reemplazado con otro distinto: el relato que lo interpreta todo en términos de constitución a través del lenguaje y el poder. Si llevamos hasta sus últimas consecuencias este razonamiento, el propio posmodernismo sería, por tanto, simplemente un relato más entre otros, constituido por los discursos de su tiempo, y no más digno de respeto que cualquier otro sistema de pensamiento.

Muchas de las ideas que están en la raíz del pensamiento posmoderno son perfectamente válidas, y ya hemos comentado muchas de ellas: es verdad que el yo no tiene una esencia fija, que es en parte una construcción y que los relatos autobiográficos que nos contamos inventan un orden y una cohesión de los que carecen las vidas reales. Pero esto no es suficiente para deleitarse con ello en una especie de frenesí dionisiaco. Hay que examinar sobriamente lo que se deriva de ahí. Y, desde luego, lo que no se deriva es el extremo opuesto. Si se rechaza el gran relato singular, no hay que concluir que debiéramos abrazar una infinidad de relatos contradictorios. El filósofo Bernard Williams retrató espléndidamente esta falacia cuando escribió: «Como dijo maravillosamente Clemenceau, en Versalles, a un alemán que le había preguntado qué dirían los historiadores futuros de todo aquello: “No dirán que Bélgica invadió Alemania”».<sup>7</sup>

Así ocurre con el yo. El problema con la concepción posmoderna del yo es que la fragmentación que ve es más una necesidad teórica que una realidad empírica. Si miramos los yoes reales veremos que no son «meramente» construcciones de discursos ni «perpetuamente» contradictorios. En realidad, pienso que bastaría observar a hurtadillas el desayuno de un teórico posmoderno para defender esta afirmación. Las mañanas no traen consigo una duda radical sobre cómo reaccionar ante las noticias de la radio, sobre qué comer o qué beber, qué ropa ponerse, etc. La hipérbole de la hipermaleabilidad se ve refutada por la simple observación de que los seres humanos, posmodernos incluidos, despliegan una cantidad extraordinaria de continuidad y unidad, aunque no tengan una esencia fija.

La exageración posmoderna de la fragmentación conduce a la sobreafirmación de todo tipo de lugares comunes en los que somos multifacéticos. El principal ejemplo aquí es Madonna, el icono pop del posmodernismo. Para un escritor, ella es una «artista polivalente» que «metódicamente se descubrió y se construyó a sí misma», «juega incansablemente con los significantes» y utiliza «máscaras distintas». «Celebra el derrumbe de los metarrelatos» y «prefiere la confusión de identidades, propaga y multiplica las ambigüedades». <sup>8</sup> En un cierto sentido, hay algo de verdad en todo ello. Pero sería un error pensar que esto significa que Madonna está, por usar otra expresión de moda, «radicalmente descentrada». Los académicos sobreexcitados parecen olvidar el punto crucial de que Madonna es una «intérprete». Si se piensa que la gama de personajes diversos que ha adoptado revela verdades profundas sobre la naturaleza de su yo, entonces sir Alec Guinness debería ser un icono posmoderno aún más importante. Después de todo, en 1949 en una sola película, *Ocho sentencias de muerte*, representó ocho papeles, uno de ellos femenino.

Un ejemplo más reciente de una mujer cuya adopción de diferentes identidades podría provocar la sobreexcitación de los posmodernos es Brooke Magnanti. Encontramos aquí una asombrosa división de identidad triple. Magnanti es una investigadora universitaria en neurotoxicología del desarrollo y epidemiología del cáncer que en otro tiempo trabajó, con un nombre desconocido, como prostituta. Durante dieciocho meses, entre 2003 y 2004, vivió una «doble vida» arquetípica, la mayor parte estudiando para el doctorado en filosofía sobre informática, epidemiología y ciencia forense, y cobrando a veces doscientas libras por hora como «puta de alto *standing*». En realidad, sería más exacto decir que llevaba una triple vida, porque bajo el *nom de plume* Belle de Jour, mantenía un blog sobre su trabajo sexual y llegó a publicar dos libros basados en este material. Tres imágenes: Brooke, Belle y la puta feliz. ¿Ejemplo paradigmático, pues, de un «yo polivalente» que construye libremente sus propias identidades múltiples?

Leyendo *Belle's Best Bits*, una especie de selección de los mayores éxitos de los dos libros de sus blogs, sospeché rápidamente que no. Me pareció que Magnanti se dedicó a esta línea de trabajo porque le convenía. Parecía tener un interés sexual experimental,

capaz de divorciar fácilmente lo erótico y lo emocional, y con bastantes ganas de hacerlo. Y cuando en un pub de Bristol, no lejos de donde trabaja, me habló de cómo veía sus experiencias, mis sospechas se convirtieron en convicciones.

Mientras esperaba que apareciera, era casi imposible no construir algún tipo de imagen de su posible aspecto. Los seres humanos pensamos con estereotipos, y lo hacemos así por buenas razones. Sin atajos mentales, simplemente no podríamos pensar. Hay demasiada información que procesar, y con frecuencia no podemos afinar mucho a la hora de filtrarla. Pero estas generalizaciones nos llevan necesariamente por mal camino. Un ilustrativo estudio de psicología, por ejemplo, muestra que si se presentaba a los sujetos en listas con los rasgos de carácter de personas etiquetadas como «médico», «artista», «*skinhead*» y «agente inmobiliario», más tarde las personas recordaban mejor a los que habían encajado en el estereotipo que a aquellos que les confundieron.<sup>9</sup>

El hecho de estereotipar está ligado también con ideas falsas de lo que es la esencia. Ser un «constructor», por ejemplo, no es sólo una descripción de nuestro trabajo, es un indicador de nuestra identidad fundamental. Con frecuencia la gente asume fácilmente en sí misma ese esencialismo. Una etiqueta como «madre» o «director» se convierte no sólo en algo que somos, sino en el papel que nos define. Esto ata demasiado la identidad a lo que es frágil y no permanente, como se puede ver en la madre que se agarra con demasiada fuerza a ese papel cuando sus hijos han crecido, o en el director que pierde su amor propio cuando es despedido.

Es también problemático que otros nos definan mediante esas etiquetas. Para muchos, Brooke Magnanti es conocida ahora y para siempre como una prostituta, como si esto expresara su esencia. «Es un esfuerzo arduo conseguir hablar con la gente de otra cosa que no sea la prostitución —dice—. Pretender que hable de la prostitución es como pedir a alguien que trabajó en McDonald's durante año y medio que hable de la industria mundial de la carne.»

Otro ejemplo de la fuerza de los estereotipos es que, sin duda, la mayor parte de los lectores están esperando que les cuente cómo era ella con más interés del que tendrían por la descripción de muchos otros entrevistados en este libro. Pero ¿por qué? No creo que sea sólo curiosidad lasciva por la vida real de una prostituta de alto nivel. Sospecho que tiene algo que ver con la sensación de que su aspecto podría ofrecer alguna clave sobre cómo pudo haber vivido esa curiosa doble vida y qué efecto tuvo sobre ella. Pero no es así. Como la mayoría de la gente, no es ni imponentemente guapa ni completamente carente de atractivo. Melena hasta los hombros, con reflejos rubios y raya no muy marcada en el lado derecho. Si se me pidiera que adivinara su edad, probablemente diría que más o menos 34 años. «En cuanto a la reacción de la gente cuando se encuentran conmigo por primera vez, puedo decir que, invariablemente, nunca soy lo que realmente esperaban, aunque hayan visto alguna foto mía —dice—. Suelo

practicar el juego de ir en el metro y pensar: “Si alguien entrara aquí, ¿cuánto tiempo tardaría en localizarme, si me estuviera buscando? ¿A cuántas otras personas se dirigiría antes que a mí?”. Yo sería normalmente la sexta o la séptima.»

Por supuesto, una razón de que las fotos, y en general las descripciones puramente físicas, no nos anticipen a la persona real es que los rostros y los cuerpos están animados, y nuestra forma de actuar determina en gran medida la forma en que somos percibidos. Magnanti —al menos cuando estuve con ella— se mostró irónica, un poco mordaz, muy directa, y no como alguien demasiado preocupado por lo que pudiera ocurrir. Se podría concluir que era desenfadada, pero no habría ninguna razón particular para considerarla sensual.

Pensándolo bien, nada de esto debería sorprendernos. Pero es significativo hasta qué punto nuestras ideas son insensibles a la reflexión. En el caso de Magnanti, parece que las expectativas bastante simples de la gente llevan en efecto a la mayoría a hacer suposiciones infundadas sobre falsas atribuciones de dualidad. La realidad obvia es que el hecho de mantener identidades diferentes no afectaba al núcleo del alma de Magnanti, sino que era simplemente un medio necesario para mantener ciertas barreras por razones de confidencialidad e intimidad. Evidentemente, no hay nada filosóficamente profundo en el hecho de que no usara su nombre real para su trabajo sexual: «Bien, no. Eso es algo que nadie hace». Es sólo un nombre. «En casa, nadie me llama Brooke. El nombre por el que me conoce mi familia y mis amigos no es Brooke. Soy Brooke porque ése es el nombre que figura en los documentos que se han publicado en mi trabajo, pero no pienso que sean un conjunto de personas desintegradas.»

Tampoco ir a trabajar le exigía «meterse en el personaje», convertirse en una persona diferente. «Realmente, yo no era un personaje, sino que sólo reprimía algunas cosas y dejaba salir otras. En realidad, no estaba representando un personaje, porque era yo. Quiero decir, recuerdo haber tenido una conversación con un cliente en una ocasión sobre quimioinformática: ésa soy sin duda yo. Es un poco como cuando das una conferencia y llevas puesto algo que normalmente no llevarías; si eres mujer, te pones un poco más de maquillaje del que utilizas habitualmente, y luego te limitas a hablar de lo que corresponda. Es lo mismo, pues durante ese tiempo eres sólo un portavoz de tu trabajo, y cualquier otra cosa sobre ti está de sobra, dejas todo lo demás en la puerta. ¿No es esto lo que la gente hace más o menos en su vida? De vuelta a casa, entro en la tienda de la esquina a comprar leche; no voy a sentarme allí a contarle la historia de mi vida a la persona que está detrás del mostrador, y tampoco espero que esa persona me vea como algo distinto a una cliente.»

Se piense lo que se piense sobre las opciones de trabajo de Magnanti, creo que tiene una comprensión realista de que su identidad ni está fijada rígidamente, ni es tampoco infinitamente maleable, sino que más bien se trata de un campo abierto de posibilidades. «Hay limitaciones.» No obstante, de forma inteligente, está de acuerdo en que tiene una percepción sensata de quién es ella «con cautela».

«Diría que si tienes una percepción demasiado clara de quién eres, eso abre la puerta a la posibilidad de fosilizarte. Todo está abierto a revisión. Soy atea, pero si ahora Dios hiciera un milagro real, eso podría cambiar. No estoy demasiado apegada a nada como definición de mí misma. Soy también demasiado científica para decir que algo “es”.»

Magnanti podía vivir su triple vida no porque fuera capaz de moverse entre yo es diferentes, sino porque se sentía cómoda con los diferentes rasgos de su único yo. Por eso, cuando la gente pregunta cómo se las apañaba para vivir con sus diferentes personajes y roles, la pregunta está descaminada. «Pienso que quien plantea esa pregunta probablemente no es consciente de la medida en que se adapta a lo que está representando para el resto del mundo. La gente tiene la fantasía de “yo doy el cien por cien de mí mismo al mundo, todo el tiempo”. Y también *online* tienen la fantasía de que “cuando decido ocultar cosas sobre mí, eso es completamente indetectable para cualquier otro ser humano”. Eso no es así.»

Otros, sin embargo, la han visto a veces de manera diferente. Y como muestra esta historia, la manera en que otros nos ven puede cambiar lo que pensamos de nosotros mismos.

«Mi ahora obviamente ex novio era muy aficionado a describirme como si tuviera un yo bueno y un yo malo. Cualquier cosa que yo hiciera y que le gustara —por ejemplo, hago punto— formaba parte de la Brooke buena; y, si me comportaba de una manera que no le gustaba, era la Brooke mala, como si hubiera dos personas dentro de mí. “Sé que existe esta buena persona —decía—. ¿Por qué no puedes ser ella todo el tiempo?” Y yo me sentía realmente incómoda con eso, porque cuando estás mucho tiempo con alguien es muy difícil no empezar a aceptar la manera en que te ven y lo que imaginan que eres, y tú das una cierta respuesta ante eso. Al principio yo no creía que fuera así. Era más como que, cuando vas a trabajar, te pones un traje; vas a una fiesta, te pones un vestido; tienes conversaciones sobre una cosa o sobre otra. Luego, con el paso del tiempo, empecé a pensar: “¿Y qué pasará si hay una Brooke buena y una Brooke mala, y sólo puedo mostrar la Brooke buena?” Pero, después, dándole más vueltas al asunto, pensé que si tomaba todas aquellas cosas que él había identificado como esa otra persona buena, ese yo increíble que yo podría llegar a ser, no había realmente material suficiente para hacer con eso una persona: hace punto y le gusta Radio Cuatro, pero no había mucho más de mí. Y así tomé la decisión de acabar con aquella situación: los trozos necesitan ser reintegrados. No funciona tratar de ser una persona diferente.»

Dos cosas en particular me parecieron reveladoras en la forma en que Magnanti contaba esta historia. Primero, pienso que ella está planteando un problema general cuando dice que «no había realmente material suficiente para hacer con eso una persona». Si empezamos a pensar en las diferentes facetas de nosotros mismos como personas diferentes, realmente hacemos de cada yo o persona menos que una persona

completa. Ser una persona completa es precisamente tener profundidad y una diversidad de aspectos. Ésta es la razón de que el TID sea un trastorno y no una manera fascinante y posmoderna de vivir: cada álder no tiene realmente lo suficiente para ser un individuo pleno y completo.

Segundo, la forma en que Magnanti adoptó las equivocadas ideas de su ex novio sobre ella es una advertencia de que la manera en que conceptualizamos las contradicciones y las variaciones que hay en nosotros es realmente importante. En cierto sentido, esto muestra que los posmodernos tienen razón: no hay nada inevitable en la manera en que pensamos el mundo. Podemos proponer de él muchas imágenes distintas. Aunque lo que no dejan claro es que algunas imágenes son mejores y más veraces que otras. En efecto, podemos pensarnos a nosotros mismos como pluralidades, pero al hacerlo perdemos más de lo que ganamos.

Es importante, sin embargo, comprender las posibilidades que tenemos de cambiar lo que pensamos de nosotros mismos. Como dijo Wittgenstein: «Ahora bien, ¿eran el doctor Jekyll y Mr. Hyde dos personas distintas o eran la misma persona que simplemente cambiaba? Podemos responder lo que queramos. No estamos obligados a hablar de doble personalidad». <sup>10</sup> Pero aunque, en efecto, podamos «responder lo que queramos», en algunos casos una manera de hablar puede ser menos engañosa que otra. Cuando los hechos se pueden describir de dos formas diferentes, una puede ser mejor, aunque la otra no esté equivocada. He argumentado que es inútil y engañoso, para la mayoría, al menos, pensarnos como múltiples y no como multifacéticos. Pero eso no significa que sea incoherente hacerlo.

## MULTIPLICIDAD VULGAR

Existe una minoría a la que le resulta más natural y preferible hablar de multiplicidad. Se los puede encontrar pasando el rato en *websites* como *Astraeas Web* y *Collective Phenomenon*. <sup>11</sup> Estas personas pretenden ser múltiples o «co-conscientes». Esto significa simplemente que creen que hay más de una persona en su cuerpo, y que esto no es patológico. Gran parte de sus esfuerzos se dirige a rechazar la idea de que sufren el trastorno de identidad disociativa, algo que niegan. En particular, rechazan la idea de que ser múltiple sea necesariamente la consecuencia de un abuso o trauma infantil. No obstante, «esta multiplicidad normal» se parece mucho al TID salvo en un aspecto importante. Como dice un co-consciente múltiple: «Los diferentes álder son conscientes de los otros, comparten y se transmiten información, y pueden incluso ver lo que ocurre si hacen una elección, cuando no son la persona que está fuera del control del cuerpo». <sup>12</sup>

Soy un poco escéptico. Sin duda, los que piensan que son coconscientes son sinceros, pero, por el momento, sus pretensiones siguen sin ser demostradas. Con todo, el solo hecho de que haya personas que afirman ser co-conscientes muestra que el

sentimiento de estar fuertemente unificado no es universal. Es un recordatorio de que uno de los problemas de hablar del sentido subjetivo del yo es que se supone demasiado fácilmente que es el mismo para todos. ¿No podría ser más bien que la medida en que nos percibimos como uno o como muchos es, en realidad, sumamente variable? Eso es lo que la escritora de ciencia Rita Carter llegó a creer después de hacer la investigación de su libro *Multiplicity*.

«La multiplicidad abarca todo un espectro», me dijo cuando la pillé con uno de sus yoes cerca de su casa en Oxfordshire. «En un extremo hay personas con trastorno de personalidad múltiple que saltan totalmente de una personalidad separada a otra. Y en el otro extremo tienes personas que están casi enteramente integradas, de manera que se las puede cortar, rebanarlas en cualquier momento, localizarlas en cualquier contexto, y se encuentran las mismas cosas reconocibles. Pienso que esos dos extremos son raros y la mayoría nos agrupamos en la zona intermedia.»

En apoyo de esta afirmación, Carter trae a colación un argumento muy poderoso: las pruebas empíricas. Una de sus armas mayores es la dependencia de la memoria respecto del estado mental. «En estados mentales diferentes uno no tiene acceso a la misma bolsa de recuerdos, y eso se ha demostrado en numerosos estudios muy rigurosos. Por eso, cuando estás enfadado no tienes acceso a los mismos recuerdos que cuando te sientes amable y relajado.» La investigación sobre esto es amplia y está bien fundamentada. Si se quiere recordar un acontecimiento o un dato, lo mejor es estar en la misma situación o estado en el que uno se encontraba cuando se produjo el acontecimiento o cuando se tuvo conocimiento del dato. Hay incluso algunas pruebas de que algo aprendido cuando se está ebrio se recuerda mejor estando ebrio que estando sobrio.<sup>13</sup> No sólo los recuerdos, sino también las habilidades y los rasgos de la personalidad dependen a menudo, en alguna medida, del estado. Un ejemplo familiar, en el sentido literal, es que, independientemente de cómo sea su personalidad adulta, muchas personas vuelven a versiones infantiles de sí mismos cuando se reúnen como familia.

Por eso, afirma Carter, «miras a una persona y hablas de su personalidad y de lo que es hoy y lo que es mañana, y cuando lo haces, descubres que la gente cambia extraordinariamente, hasta el punto de que, hablando normalmente, no te referirías a esa persona como la misma entidad en dos situaciones diferentes. Por tanto, me parece que hablar de personalidades múltiples es más realista, más cercano a lo que se está examinando, que hablar de una personalidad difusa, plástica, variable, dinámica, que no obstante sigue siendo siempre la misma entidad».

En otras palabras, es cierto que podríamos hablar de yoes múltiples o de yoes multifacéticos, pero lo primero es más verídico que lo segundo. Carter ilustra esto con la analogía del yo como piedra preciosa. «Si aceptas el modelo intuitivo de una piedra preciosa de muchas facetas, un diamante cortado que gira y que refleja la luz con sus

distintas caras, el problema es que eso implica que hay algo debajo de las caras, que hay un núcleo central alrededor del cual giran las caras. Lo que yo digo es algo muy diferente. Digo que si quitas las caras, no hay nada en el centro.»

Recuerdo una analogía recurrente en el pensamiento budista en el que se compara el yo con una carreta o un carro. Un dicho atribuido a la hermana Vagirâ, contemporánea de Buda, reza así: «Igual que por la condición precedente de la coexistencia de sus varias partes, se usa la palabra “carro”, así también cuando los *skandhas* (agregados) están presentes hablamos de un “ser”». <sup>14</sup> A veces esta afirmación se interpreta como si el carro no existiera, sino sólo sus partes. Pero, evidentemente, esto no tiene sentido. Un carro no es una ilusión precisamente porque no tiene otra existencia que no sea la de la disposición correcta de sus partes. Lo único que no existe es un objeto que sea de algún modo independiente de sus partes. De la misma manera, el yo existe claramente, pero no es algo independiente de sus partes constituyentes.

Igualmente, según la analogía de Carter, aunque no quede nada de una piedra preciosa si quitas sus facetas, sigue habiendo una piedra preciosa multifacética. El problema surge sólo si se comete el error de pensar en ella como una entidad con un núcleo sólido separable de las facetas. Y ahí es donde pienso que hablar de multiplicidad repite el error que se está tratando de corregir. El problema con nuestro sentimiento intuitivo del yo es que cosifica de forma excesiva; lo convierte en una «cosa» singular. La multiplicidad hace exactamente lo mismo, sólo que en un nivel inferior; crea cosas singulares, unificadas, a partir de las partes que constituyen el yo. Esto parece aún más engañoso que la cosificación global del yo, ya que al menos, «persona», en el sentido ordinario e intuitivo de la palabra, es singular en varios sentidos importantes, como tener un solo cuerpo y una sola autobiografía. Si realmente es un error pensar el yo como una entidad única y simple, el hecho de pensar en nosotros como un conjunto de yoes simples, más pequeños, no hace sino multiplicar el error.

La tesis de la multiplicidad parece la más plausible, pero, al analizarla, vemos su trivialidad. Nietzsche, por ejemplo, escribió que el «sujeto es multiplicidad» y que «tenemos siempre sólo una apariencia de unidad». <sup>15</sup> Pero este «siempre» suaviza algo la tesis. Lo que Nietzsche afirma en *La voluntad de poder* es que nada de lo que entra en la consciencia es una unidad. Pero si no hay unidades, no hay nada que contar, y tiene tan poco sentido hablar de veinte personalidades como hablar de una. Es como la diferencia entre sustantivos contables e incontables. Puedes tener una o dos botellas de leche, pero sólo «leche», no una o dos leches. Decir que el yo carece de cualquier unidad es, por tanto, decir que es como un sustantivo incontable, no que sea múltiple. La identidad personal se convierte en cuestión de grado, de más o menos, no de uno, dos o tres. En esta lectura, la tesis de la multiplicidad fracasa porque no lleva lo bastante lejos la abolición de la singularidad en la experiencia.

Quienes subrayan que somos múltiples aciertan, por tanto, más en lo que rechazan que en lo que afirman. Aunque sea excesivo afirmar que todos somos plurales, también lo es la idea de que somos rigurosamente singulares. No obstante, el yo singular sigue siendo, con todas sus imperfecciones, una manera mucho mejor de pensar quiénes somos que la afirmación hiperbólica de que somos una multiplicidad de yoes. En realidad, somos menos unificados, coherentes, constantes y perdurables de lo que habitualmente suponemos, pero seguimos siendo reales e individuales. El yo construido es lo bastante fuerte para resistir la deconstrucción de los teóricos de la multiplicidad. La unicidad del yo tiene que ser interpretada por lo que es, no rechazada por lo que no es.

## CAPÍTULO

### 6

#### El yo social



«Cada individuo es una parte de todos los demás. Todos somos la misma mente, todos formamos parte de lo mismo.»

Akong Tulku, lama tibetano.

A veces no vemos lo más importante simplemente porque estamos mirando en una dirección inadecuada, o a través del lado equivocado del telescopio. ¿Podría ser que en nuestra búsqueda del yo hayamos cometido una equivocación fatal de este tipo? Todo el tiempo hemos estado mirando hacia adentro, cuando tal vez hubiéramos debido mirar hacia afuera. ¿Debemos encontrar la clave de la identidad no en nuestra mente, sino en el mundo social?

La idea de que el yo está «construido socialmente» estuvo bastante de moda en algunos círculos intelectuales hace unas décadas. Sin embargo, la idea del «yo social» se retrotrae al menos a 1890, cuando, en *Principios de psicología*, William James habló de «las imágenes que otros hombres han formulado de mí».<sup>1</sup> Interiorizamos esas imágenes y se vuelven parte de nuestra autoimagen. Por decirlo de manera sencilla, la forma en que los otros nos ven influye en cómo nos vemos a nosotros mismos.

Las experiencias de transexualidad de Dru Marland y Jñanamitra ejemplificaban dos casos en los que se mostraba la importancia de este hecho. En primer lugar, por lo general, se siente como algo importante la existencia de una desconexión entre cómo uno se ve a sí mismo y cómo le ven los demás. Ésta fue una de las razones que daba Marland de la dificultad del proceso de transición. «Si te perciben como varón, entonces la gente te tratará como varón, y eso era diferente a la manera en que yo quería ser tratada.» El libro de Richard Beard transmitía de forma muy acertada la importancia que tenía para Marland «ser aceptada» como mujer. Me dijo que actualmente es raro que esa aceptación no se dé, y que «las veces en que eso sucede suele ser con alguien que quiere hacer una observación del tipo “puedo ver a través de ti”, lo cual es parte de la razón de que pueda resultar irritante».

Una segunda razón, relacionada con la anterior, de la importancia del yo social es que si las personas son tratadas de forma muy diferente en función de cómo se muestren, eso puede alterar la forma en que se perciben a sí mismas. «He descubierto que recientemente me siento insegura —me dijo Jñanamitra—. Soy ahora una mujer de mediana edad, y, en nuestra sociedad, las mujeres de mediana edad desaparecen. Eso me cogió realmente por sorpresa. Descubrí que en algunas situaciones se me ignoraba por completo. Eso me dejaba realmente sin habla.»

Marland ha tenido experiencias semejantes de «ser desaprobada por los hombres. Es una lástima que no haya más gente que pueda pasar por eso, al menos temporalmente, sólo para experimentarlo, pues a menos que lo hayas visto desde un lado, y luego desde el otro, hay demasiadas cosas que la gente da por sentadas. Hay muy pocas personas, creo, que se comportarían igual como hombre que como mujer. Se da por supuesto que no sé mucho sobre nada, que mi opinión no es particularmente valiosa.

Ocasionalmente, cuando hablo de algo que conozco, aparece habitualmente en los hombres una sensación de indignación, junto con la sensación de extrañeza ante el hecho de que yo pueda saber de mecánica y esas cosas».

Para las personas transexuales, al menos, el aspecto social de la identidad tiene, pues, una importancia comparable al aspecto corporal. En efecto, Marland estuvo de acuerdo cuando sugerí que aunque ella siempre hubiera tenido, de algún modo, el sentimiento de quién era, para que ese sentimiento fuera completo requería también cambios físicos y sociales. No se puede vivir solamente en la realidad privada. Esto significa que, como el cuerpo, lo social es de la máxima importancia para enmarcar y configurar nuestro sentido psicológico del yo. Aunque algunos mantienen que sería más bien a la inversa: lo psicológico, lo interior, sería de importancia fundamental para enmarcar y configurar nuestro sentido social del yo. Es nuestro lugar en el mundo lo que define quiénes somos. Las relaciones que constituyen nuestra identidad son las relaciones que tenemos con los otros, no las que mantenemos entre pensamientos y recuerdos en nuestra mente. Así pues, ¿es cierto que somos construcciones sociales?

### LOS PAPELES DE LA OBRA

La idea de que lo social es importante para nuestra identidad puede con frecuencia parecer convincente una vez que reconocemos la cantidad de papeles diferentes que representamos en la vida. Como dice Jacques en *Como gustéis*, de Shakespeare:

El mundo es un escenario,  
Y los hombres y mujeres, simples actores;  
Entran y salen,  
Y cada cual representa, en cada momento, sus diversos papeles [...]<sup>2</sup>

Esta metáfora teatral ha llegado a ser la forma dominante de expresar que la identidad humana está constituida por los papeles esencialmente sociales que representamos. Sin embargo, contiene una ambigüedad importante y profunda. En una obra teatral, cada individuo tiene un yo real que corresponde a la identidad del actor. Como en el caso de éste, los papeles que luego representamos no son nuestros yoes reales, sino simplemente representaciones que ejecutamos para los demás. Así, un hombre podría representar los papeles de taxista, padre, hijo, ex marido, amante, miembro de un club social, etc., pero ninguno de esos papeles revelaría al hombre real, que estaría dentro.

El problema con esta forma de pensar es que si quitas todos los papeles, ¿qué queda del supuesto «hombre real en el interior»? Casi en todo momento el hombre está representando algún tipo de papel, de modo que, si le despojas de ellos, el hombre real, interior, se convierte en el hombre sólo en momentos de soledad. Esto no es creíble. Se comprende plenamente quién es una persona no observándola sólo en un tipo de

situación, sino sabiendo cómo es en una variedad de situaciones. Como explica la filósofa Janet Radcliffe Richards, no tiene sentido pensar que la naturaleza real de algo se revela sólo cuando se abstrae o se separa de cualquier entorno particular, porque todo está siempre en un entorno u otro. «Lo fundamental es —asegura— que “ningún” entorno puede mostrar la naturaleza de algo, porque conocer la naturaleza de algo (una mujer, un trozo de hierro, los rayos X, los mosquitos o los agujeros negros) es conocer su “potencial”; y si está en un entorno aparecerá o se comportará de una manera; pero si está en otro, puede ser diferente.»<sup>3</sup>

De la misma manera, conocer la naturaleza de una persona es conocer cómo se comporta en diferentes situaciones, en diferentes papeles, no cómo se comporta en un papel aislado. Aunque debemos pensar, pues sin duda es así, que nos ponemos una máscara en algunas situaciones más que en otras, no hay ninguna justificación para privilegiar la soledad como el estado que revela la verdad sobre lo que somos. No está tan claro que no representemos un papel cuando estamos solos. En efecto, en muchos casos, la intimidad nos permite satisfacer las fantasías más engañosas sobre nuestra identidad. Puede ser más fácil convencerse a uno mismo de que es un dios del rock tocando la guitarra en el garaje que hacerlo delante de personas cuya cara revela que no se es tal cosa. Muchos representan el papel de gran pensador cuando no hay nadie a su alrededor que ponga en cuestión sus pensamientos. Los ojos del mundo pueden obligarnos a vernos como nos ven los demás. Solos, la imagen que podemos crear de nosotros mismos puede no ser un reflejo verdadero, sino un retrato favorecedor producido por el espejo mágico de la vanidad.

Reconocer esto es importante para el autoconocimiento. Por ejemplo, quizá nos sintamos más nosotros mismos cuando estamos solos, pero nuestro autoconocimiento se limita enormemente si no logramos ver cómo nuestra interacción con los demás revela también verdades importantes sobre quiénes somos. Lo que vemos de nosotros cuando no estamos interpretando ningún papel no es el yo real, sino un atisbo parcial de nuestro yo.

Es más, aunque algunos puedan, en efecto, sentirse más plenamente ellos mismos cuando están solos, otros pueden decir lo contrario. Los cínicos tal vez se burlen, pero una de las descripciones más características del alma gemela es alguien con quien nos sentimos completamente nosotros mismos, más que cuando estamos solos. Más típico quizás es el extravertido que sólo «cobra vida» cuando está en compañía de otras personas.

Así pues, la metáfora teatral no tiene ningún sentido si propone el yo real como el actor entre bastidores. La otra interpretación es la propuesta por Jacques en *Como gustéis*, es decir, que somos «*meramente* actores». Somos la suma de nuestros papeles, ni más ni menos. Cuando ves a un hombre en el papel de padre, no estás viendo una mera actuación representada por un hombre que esconde su yo interior, sino que estás viendo una versión del hombre real. Extendiendo la metáfora, aunque los personajes que

representamos puedan cambiar a lo largo del tiempo y en situaciones diferentes, sólo existimos como personajes. El padre que juega al fútbol con su hijo y el hombre que permanece despierto en las primeras horas de la madrugada son, ambos, personajes, uno en una representación compartida, el otro en un monólogo.

Esta versión de la metáfora teatral contiene claramente algo de verdad. Pero sus limitaciones son semejantes a las que tiene que afrontar la idea de que somos radicalmente múltiples, que consideramos en el capítulo anterior. El hecho de que representemos papeles diferentes no pone radicalmente en tela de juicio la unidad de la identidad, si estos roles reflejan simplemente facetas diferentes del yo. Y como argumenté cuando examinaba la multiplicidad, en la inmensa mayoría de los casos se trata en efecto de esto. Uno de los caminos que conduce con mayor rapidez a la falsedad es exagerar una verdad, y me parece que ése es precisamente el error de quienes enfatizan demasiado nuestra propensión a representar diversos papeles. Ése no es el error cometido por uno de los exponentes teóricos fundamentales de la metáfora teatral, el sociólogo Erving Goffman. En su libro *The Presentation of Self in Everyday Day*, Goffman adopta el modelo teatral como «una perspectiva sociológica desde la que se puede estudiar la vida social». <sup>4</sup> La cursiva de «una» en esta frase es mía, pero refleja con precisión las afirmaciones de Goffman. Por ejemplo, habla de las «insuficiencias evidentes» del modelo, y después de hablar «de intérpretes y audiencias, de rutinas y papeles, de representaciones que funcionan o fracasan», etc., concluye el libro diciendo: «Ahora se debería admitir que este intento de llevar la analogía tan lejos era en parte una maniobra retórica». <sup>5</sup> Es sumamente importante tener presente que incluso una de las personas más responsables de popularizar la idea de la vida humana como representación de papeles nunca pierde de vista el hecho de que estamos en un grave peligro si tomamos la metáfora teatral de forma demasiado literal.

Sin embargo, en lo que otros han escrito sobre lo que dice Goffman, se puede leer a menudo que él pensaba que no existe ningún yo real, sino sólo una serie de representaciones. En realidad, Goffman parece mostrarse agnóstico o indiferente ante la cuestión de la realidad de yoes diferentes. Su interés no es esencialmente «ontológico», es decir, no está preocupado por la naturaleza del ser. Es fundamentalmente «sociológico», es decir, se interesa por la naturaleza de la interacción social. Su idea no es tampoco que los papeles que representamos oculten nuestro yo real, ni que esos papeles sean todo nuestro yo, sino que seamos lo que seamos, nuestras interacciones con otros implican elementos de representación que se pueden comprender recurriendo al modelo de la dramaturgia.

Una frase en particular deja esto muy claro: «Aunque las personas habitualmente son lo que parecen ser, esa apariencia podría sin embargo haber sido manipulada». El hecho de que en cierto sentido siempre «representemos» cuando estamos en público no significa que estemos «pretendiendo» ser alguien distinto de quien realmente somos, sino tan sólo que, en alguna medida, controlamos cómo se presenta la realidad de lo que

somos. Pasando a una metáfora cinematográfica, podemos «dirigirnos», pero seguimos siendo *nosotros mismos* quienes estamos siendo dirigidos. Y regresando a la observación de Janet Radcliffe Richards, dado que no tiene ningún sentido hablar de un yo no dirigido, tampoco tiene sentido pensar que esas presentaciones ocultan el yo real.

Una de las causas de que se exagere la importancia de lo social es, tal vez, que así se está sobrecompensando la focalización presuntamente excesiva sobre la vida mental interior que se encuentra en los pensadores fundamentales del yo, como Descartes. «En su furia por ser “anticartesianos” —escribe Galen Strawson— [...] se olvida la interioridad profunda y constante de gran parte de la experiencia diaria.»<sup>6</sup> Si se pensaba que nuestra mente era una unidad autocontenida, independiente del cuerpo y del mundo, entonces será un gran reto descubrir que la forma en que pensamos y sentimos depende en gran medida del cuerpo y del mundo. Pero cualquier teoría respetable estará completamente de acuerdo en que la mente es lo que es debido a cómo está situada corporal y socialmente. Decir que el yo social es importante para la imagen del yo no es, por tanto, socavar la idea a la que nos seguimos ateniendo; esto es: nuestra identidad está esencialmente arraigada en un sentido psicológico del yo. El hecho de que nuestra mente se desarrolle en el mundo social, aunque sea importante, no cambia este hecho. William James pareció comprenderlo. A pesar de subrayar la importancia del yo social, creía, no obstante, que la identidad personal se encontraba en la « semejanza entre las partes de una continuidad de sentimientos » que a su vez se encuentran en « la “ corriente ” de la conciencia subjetiva ». <sup>7</sup> Lo social es importante para lo psicológico, pero es en el interior de la mente, y no fuera de ella, donde reside nuestra identidad.

## CONSTRUCCIONES CULTURALES

Hay, sin embargo, otro argumento a favor de la construcción social del yo, basado en la idea de que la noción del yo varía enormemente de una cultura a otra. Y, a primera vista, parece haber numerosas pruebas de que esto es verdad.

Por ejemplo, el filósofo Rom Harré ha argumentado que el uso diferente de los pronombres personales en las distintas culturas refleja concepciones diferentes del yo. <sup>8</sup> Los inuit, por ejemplo, no tienen equivalentes para «yo», «tú», «él/ella», «nosotros/as» y «ellos/as». En lugar de todo esto hay sólo dos sufijos: «-ik» y «-tok», referido el primero al que habla y el segundo a cualquier otra persona o grupo de personas. Harré afirma que esto sugiere que el sentido del yo de los esquimales es más débil que el nuestro, que tenemos muchos modos de autorreferencia, y cita pruebas etnográficas para respaldar esta opinión. «Los estados emocionales de los esquimales parecen ser mucho más socialmente dependientes que los nuestros. Los esquimales aislados, en la medida en que pueden ser observados, parecen ser impasibles, ni alegres ni deprimidos. Pero una vez forman parte de una comunidad (es decir, una familia) rápidamente adoptan el tono emocional de la comunidad, sea que esté íntimamente vinculada con sus preocupaciones

o no.» Harré mantiene también que «todas las cuestiones morales son referibles sólo a relaciones del individuo dentro de un grupo familiar. La unidad activa creadora de decisión no es el ser humano individual, sino la familia».

Harré no es un antropólogo, y puede ser que simplemente tenga una idea falsa de los inuit. Pero ¿y si esa sociedad existiera? Parece probable que eso significara algo más que la mera cuestión de tener una «concepción» diferente del yo; el individuo «sentiría» de manera diferente sobre su yo a como lo hace un europeo occidental. La autoconsideración sería algo mucho más raro. Por lo tanto, la persona estaría definida mucho más por su situación social que por su conciencia interior.

Harré cita también el ejemplo de Japón. En japonés, la manera en que uno se refiere a sí mismo y a los otros depende de con quién se está. Es imposible hablar con alguien sin utilizar un vocabulario que indique la distancia social entre tú y él. Esto forma parte de una cultura en la que hay una gran dependencia del contexto social. En moral, por ejemplo, lo que es importante en un área de la vida puede no importar en otra. Como dice Harré: «La vergüenza que difunde esa parte de la psique que tiene que ver con los otros en el mundo del trabajo puede no difundirse en el sistema en el que el japonés organiza la vida de su hogar». El yo, según esta opinión, no es inmutable y absoluto, sino que se define por la relación con los otros.

Sin embargo, aquí existe claramente el peligro de considerar exótico todo lo desconocido. La experiencia occidental de las culturas extranjeras ha seguido siempre el esquema de encontrarlas primero completamente misteriosas y «distintas», para descubrir con el tiempo que, en sus fundamentos, las personas se parecen más de lo que difieren. Cuando el mundo se ha hecho más pequeño, la creencia en la diferencia inescrutable de otros seres humanos no ha desaparecido, se ha restringido a pueblos geográficamente lejanos, como los inuit, y algunos pueblos orientales. Así pues, deberíamos sospechar ante cualquier afirmación que haga a otros seres humanos fundamentalmente diferentes de nosotros.

La sospecha parece necesaria en los casos que cita Harré. Esencialmente, si sus informaciones son correctas, las relaciones sociales serían mucho más importantes para los inuit y los japoneses que para la mayoría de los europeos. Pero parece muy problemático pasar de ahí a la idea de que ellos no tienen el mismo sentido básico de identidad personal que tienen los demás. En realidad, el hecho de que la persona actúe y sea tratada de manera diferente en función de la situación social no amenaza la unidad fundamental que subyace en esos roles diversos. Se podría argumentar que sin una conciencia de los papeles diferentes que representamos, seríamos incapaces de desempeñarlos adecuadamente. Aunque muchas de las modificaciones que introducimos en nuestro comportamiento en contextos diferentes sean inconscientes, sería muy difícil, si no imposible, realizar todos los cambios necesarios a menos que tú, y los otros, tuvieran la sensación de que «tú» habías cambiado la situación social.

Consideremos, por ejemplo, cómo reaccionaría un inuit si una persona fuera sustituida por otra que se adaptara bien al mismo rol social. Por supuesto, el inuit se daría cuenta y lo consideraría significativo. Notaría también si la persona que desempeña ese rol tiene amnesia o un gran cambio de personalidad. No pensaría que el carácter del individuo que desempeña ese rol sea irrelevante debido a que la persona está definida por sus roles sociales. Eso sería tan improbable como que un francés no se diera cuenta de que el Presidente había cambiado después de una elección, sólo porque «presidente» es justamente cualquiera que ocupe esa posición. Tal cosa nos parecería absurda porque, simplemente, no podemos imaginar qué significaría no tener ningún sentido del individuo como un ser humano con una vida psicológica única y continuada. Por supuesto, esto podría ser solamente un fallo de la imaginación, pero parece muy improbable. Aparte de todo, a pesar de las confusiones notorias de los occidentales que tratan de apañárselas con la cultura japonesa, ni los nativos ni los extranjeros han tenido nunca ninguna dificultad en tratar a los individuos como los mismos individuos a lo largo del tiempo, con rasgos constantes, con creencias, etc. Si se intenta realmente imaginar una sociedad en la que la base de la identidad personal no esté constituida por el sentido de la continuidad psicológica de la persona, esa sociedad que se imagine no será humana en absoluto.

Cuando se consideran las diferencias entre culturas diferentes, es importante no caer en dos trampas de carácter opuesto. Por una parte, es autocomplaciente suponer que todos los demás son como nosotros en todos los aspectos importantes. Por otra, es posible establecer demasiada distancia y, con un ansia desmedida de respetar la diferencia, fetichizarla. Un buen ejemplo de cómo moverse por una vía intermedia entre estas Scylla y Caribdis es la obra reciente de Richard E. Nisbett sobre las diferencias en la forma de pensar de los occidentales (europeos y norteamericanos) y los asiáticos orientales (chinos, japoneses y coreanos). Nisbett considera una amplia gama de estudios y concluye que existen diferencias reales e importantes en las tendencias perceptibles en la forma de pensar de las personas de dichas áreas. En resumen, parece muy estereotipado. Hay aspectos del pensamiento asiático oriental y del pensamiento occidental que se pueden alinear en pares diametralmente opuestos: holístico (oriental) frente a reductor (occidental); relacional frente a atomístico; comunitario frente a individualista; «y/ambos» frente a «uno u otro»; fluido frente a rígido.

Estas ideas no se basan en especulaciones de sillón, sino en ciertos experimentos ingeniosos. En uno de ellos, por ejemplo, se mostró a unos estudiantes japoneses y americanos un cortometraje del mundo submarino. Cuando se les pidió que describieran lo que habían visto, los dos grupos de estudiantes describieron con extensión y detalles similares los elementos móviles que aparecían en primer plano: el pez nadando. Pero los estudiantes japoneses hicieron un 60 % más de referencias a los elementos inertes del fondo. Parece realmente que percibían el entorno de forma más holística que los americanos, que sólo se centraron en el primer plano en movimiento.

La continuación de la prueba pareció confirmar estas conclusiones. Se mostró a los estudiantes fotografías de cosas que habían aparecido o no habían aparecido en el corto y se les preguntó si las habían visto antes. Sin embargo, algunas se mostraron con el segundo plano original, mientras que otras se mostraban sobre un fondo diferente. Esto no supuso ninguna diferencia en la capacidad de los americanos para volver a identificar correctamente los elementos, pero los estudiantes japoneses lo hicieron mucho mejor cuando se mostraban los objetos sobre su fondo original. El contexto era más importante para ellos.<sup>9</sup>

Si Nisbett está en lo cierto —y parece haber muchas pruebas a su favor— entonces habrá que hablar de diferencias reales e importantes entre la mentalidad occidental y la asiática oriental, incluyendo la manera en que occidentales y orientales se ven a sí mismos y a los otros. Con todo, Nisbett tiene razón en no dar demasiada importancia a esto. No es como si las dos culturas estuvieran tan alejadas que no pudieran relacionarse entre sí. Como él dice, los asiáticos tienen las mismas teorías fundamentales de la personalidad humana, y él puede hablar con los asiáticos sobre «la decencia y la humildad de Fung, la arrogancia de Chan o la reserva de Lin, entendiéndose con ellos perfectamente».<sup>10</sup> Además, aunque las diferencias parezcan estar profundamente atrincheradas en lo cultural, están lejos de ser rígidas. Los asiático-americanos, por ejemplo, despliegan modelos típicamente híbridos, y el propio Nisbett concluye su estudio diciendo que espera que el futuro aporte una síntesis, no una occidentalización ni una polarización.

Como otros ataques aparentemente radicales a la noción de un yo fijo, la idea de que nuestra identidad está en parte culturalmente construida no proporciona buenas razones para dudar de que sea en la unidad psicológica de la experiencia donde se deba encontrar nuestro sentido del yo. Es verdad que sin una perla del yo no estamos tan unificados como podríamos suponer, y que somos más multifacéticos. Es cierto también que los roles sociales que desempeñamos y las culturas en las que vivimos pueden moldear nuestro sentido de quiénes somos. Pero nada de esto debería quebrantar nuestra creencia en que nuestra unidad como individuos está arraigada en un sentido psicológico del yo, y en que esta unidad es real, si no absoluta.

Hasta ahora, todos los caminos nos han llevado de nuevo a este sentido psicológico del yo. Sin embargo, todavía no he presentado una visión positiva de lo que viene a ser realmente esa unidad. Es momento ya, de exponer pues, qué es realmente lo que hace que nosotros seamos quienes somos.

## CAPÍTULO

### 7

#### La trampa del ego



«Yo no esperaría que la aceptación de la “visión correcta” tenga grandes poderes transformadores, principalmente porque la visión correcta es muy difícil de aceptar.»

Derek Parfit, filósofo.

Antes de ofrecer una visión completa de lo que es la idea correcta del yo, resumiremos primero hasta dónde hemos llegado. Hasta este momento, mi argumentación se basa en cuatro afirmaciones principales:

- *Primero*, no hay algo concreto o una parte de uno mismo que contenga la propia esencia. El cuerpo, el cerebro y los recuerdos son muy importantes para determinar quiénes somos, pero ninguno de ellos es la perla del yo en la que reside nuestra identidad.
- *Segundo*, no existe un alma inmaterial. Sea lo que sea de lo que estemos hechos, es lo mismo de lo que está hecho todo lo demás, sea el plancton, los repollos o los orangutanes.
- *Tercero*, dado que debemos rechazar la visión de la perla, ello significa que nuestro sentido del yo debe de ser, de alguna manera, una construcción. Si no hay una cosa única que nos haga la persona que somos, entonces debemos de ser el resultado de varias partes o cosas que funcionan a la vez.
- *Cuarto*, la unidad que nos permite pensar en nosotros mismos como la misma persona a lo largo del tiempo es, en un sentido, frágil y, en otro, robusta. Por eso, aunque no estemos unificados de la manera simple y fuerte que sugiere la visión de la perla, eso no significa que nos equivoquemos al pensar en nosotros mismos como individuos integrados. Podemos estar interiormente más fragmentados de lo que supone el sentido común, pero eso no significa que seamos radicalmente múltiples y que debemos dejar de pensar en nosotros mismos como una primera persona del singular. Nuestro sentido del yo puede estar muy afectado por el mundo social en que vivimos, pero el sentido sigue siendo interior, psicológico.

Si he realizado bien mi tarea, entonces estas afirmaciones deberían parecer no sólo verdaderas, sino tal vez incluso obvias. Pero la verdad parece a menudo obvia cuando se mira de forma retrospectiva. Es fácil olvidar que todas estas afirmaciones no han formado parte generalmente de una sabiduría aceptada, ni de una sabiduría informada.

Sin embargo, por sí mismas, estas verdades dejan muchas preguntas y problemas sin responder. En conjunto, nos dicen que somos «construcciones unificadas y materiales». Pero cada una de estas palabras es problemática. El grado en el que estamos «unificados» no deja de ser vago. Decimos que somos, en algún sentido, «construcciones», pero no está claro cómo estamos ensamblados. Sabemos que cuerpos, recuerdos y sociedad, todos ellos desempeñan un papel, pero ¿cómo surge de su interacción un sentido fuerte del yo? Y la medida en que seamos «materia» es también desconcertante, puesto que es nuestra vida mental, no nuestro cuerpo, lo que nos da una

sensación intensa de quiénes somos. Ésta es la razón de que las personas que han cambiado de sexo puedan saber quiénes son realmente aunque sus cuerpos estén equivocados o cambien, y de que con frecuencia sintamos que las personas a las que amamos y que padecen demencia nos han dejado, aunque sus cuerpos enfermos continúen viviendo.

En este capítulo, voy a tratar de responder a estas preguntas y voy a desarrollar la que yo pienso que debería ser la visión correcta del yo. Desarrollaré y sintetizaré los argumentos propuestos por una serie de pensadores importantes de la tradición oriental y occidental. Para lograr este fin, es imposible evitar la introducción de algunas distinciones técnicas conceptuales, pero aunque este capítulo pueda requerir una lectura más atenta que los precedentes, no hay nada aquí que exija un conocimiento previo especializado.

Mis argumentos se apoyarán en tres afirmaciones principales, la primera de las cuales parecerá probablemente obvia; la segunda, tal vez sorprendente, y la tercera, potencialmente extravagante. Ésta es una trayectoria argumentativa con una buena tradición filosófica. «Lo fundamental de la filosofía —escribió Bertrand Russell— es empezar con algo tan simple que ni siquiera parece que merezca la pena afirmarlo, y terminar con algo tan paradójico que nadie lo creería.»<sup>1</sup>

## 1. LA UNIDAD DEL YO ES PSICOLÓGICA

Ya he mencionado la definición de John Locke de la persona como un «ser pensante inteligente dotado de reflexión y que puede pensarse a sí mismo como sí mismo, el mismo ser pensante en tiempos y lugares diferentes». ¿Pensaba él, me pregunto, que ésta era una declaración obvia? Tal vez sea decirlo de manera demasiado fuerte, pero está claro que Locke estaba dando una definición que él pensaba que la mayoría de la gente, una vez la hubiera reflexionado, aceptaría sin dificultad. Si no era completamente evidente por sí misma, tampoco era polémica.

Según mi experiencia, la mayoría de la gente responde a la definición de Locke encogiéndose de hombros, como si realmente no nos dijera nada que no supiéramos ya. Pero es al desembalar la nueva idea cuando vemos todas sus implicaciones, y reconocemos que, después de todo, no es tan inofensiva y tan banal. Consideremos, por ejemplo, lo que Locke tiene que decir sobre el alma inmaterial. No se preocupa por argumentar que no existe, porque no necesita hacerlo. Desde su visión de la persona, el alma es irrelevante:

Que alguien reflexione sobre sí mismo, y concluya que tiene en sí mismo un espíritu inmaterial, que es lo que piensa en él, y que, en los cambios constantes de su cuerpo le mantiene siendo el mismo, y es esto lo que él llama *sí mismo*. Que suponga también que es la misma alma que estaba en Néstor o Tersites, en el sitio de Troya (pues al ser las almas, hasta donde sabemos de ellas, indiferentes en su naturaleza a cualquier materia, nada de absurdo hay en esa suposición), lo que puede haber ocurrido, igual que es ahora el alma de cualquier otro hombre; ahora bien, no teniendo ninguna conciencia de ninguna de las acciones de Néstor o

Tersites, ¿concibe o puede concebirse como la misma persona que cualquiera de ellos?, ¿puede estar interesado en sus acciones?, ¿puede atribuírselas a sí mismo, o pensarlas como suyas, más que las acciones de cualquier otro hombre que alguna vez haya existido?<sup>2</sup>

Las preguntas son retóricas. Locke continúa: «Él no es más un yo con cualquiera de ellos que si el alma o espíritu inmaterial que ahora le informa hubiera sido creado y hubiera empezado a existir cuando empezó a informar a su cuerpo actual». En sí mismo, tener el alma de alguien ahora muerto no te hace más esa persona de lo que te haría tener el mismo hígado. Las almas sólo conservarían la identidad si llevaran con ellas su consciencia.

El argumento de Locke es tan evidente que ni siquiera se puede denominar argumento. Basta con plantear las preguntas correctas, las que nos hacen ocuparnos de las cosas correctas, para mostrar que hay algo profundamente erróneo en la idea de que la continuidad de alguna parte no física asegura la continuidad de la persona. «Observamos» que Locke tiene razón, no «deducimos» que la tiene.

La importancia radical de la idea de Locke se hace aún más evidente cuando se considera que hace posible personas no humanas. En la definición de Locke, cualquier animal, o ser extraterrestre, sería una persona, en tanto fuera un «ser pensante inteligente dotado de reflexión y que puede pensarse a sí mismo como sí mismo, el mismo ser pensante en tiempos y lugares diferentes». Por motivos semejantes, algunos argumentan que, en efecto, hay personas no humanas. El bioético Peter Singer ha afirmado que «algunos animales no humanos son personas», muy especialmente los chimpancés y los bonobos.<sup>3</sup> Esta visión es compartida por muchos otros partidarios del Gran Proyecto Simio, que tiene por objetivo reconocer diversos derechos que hasta ahora eran exclusivamente humanos a chimpancés, gorilas, orangutanes y bonobos. Igualmente, el especialista en ética Thomas I. White ha abogado por conceder el estatuto de persona a los delfines.<sup>4</sup>

Aunque a algunos esas demandas puedan parecerles excesivas, ello no se debe a que el principio que está detrás esté equivocado. Ese principio es que «persona» no es una categoría «biológica», sino «funcional». Cualquier criatura, o incluso una máquina, que tenga las capacidades conscientes de una persona es una persona, independientemente de su especie. Por eso reconocemos como «personas» en las películas de ciencia ficción a ciertos personajes que son semejantes a los seres humanos pero de otras especies. Si alguno de esos extraterrestres simpáticos nos visitara, sin duda deberíamos tratarlo como persona, no como animal. Igualmente, si un loro pudiera conversar tan lúcida y coherentemente como una persona, entonces pensaríamos que es una persona plenamente formada, no sólo un ave.

Lo que constituye a una persona a lo largo del tiempo es, por lo tanto, según la formulación del filósofo contemporáneo Derek Parfit, *la conexión y la continuidad psicológicas*. Ésta es la razón de que una persona siga siendo la misma, aunque su cuerpo cambie radicalmente. Ésta es la razón de que dudemos de si la persona que en

otro tiempo conocimos sigue existiendo cuando la continuidad ha sido gravemente interrumpida por una enfermedad o un trauma cerebral. Ésta es la razón de que la memoria parezca ser intuitivamente tan importante para la identidad personal, pero no sea suficiente para fijarla, pues es la fuente principal, pero no la única, de la conexión y la continuidad psicológicas. Es también la razón de que el cerebro sea tan importante para la identidad, pero, una vez más, no la defina, porque un cerebro en funcionamiento es el único medio que tenemos de crear y sostener la unidad psicológica, pero la mera existencia continuada del cerebro no la garantiza. Y es también la razón de que el cuerpo que tenemos y el rol que desempeñamos en la sociedad sean aspectos importantes, pero no determinantes del yo, puesto que ambos ayudan a dar forma a nuestro sentido psicológico del yo sin determinarlo por completo.

Por otra parte, si todo esto parece obvio, probablemente sea porque algunas de las consecuencias más radicales están siendo ignoradas. Tal vez, lo que es aún más importante, tenemos que recordar que, según esta visión, las personas son construcciones. La conexión y la continuidad psicológicas no son el resultado de ninguna perla nuclear del yo que asuma la continuidad. Más bien se habla a veces de una «teoría del haz». El filósofo del siglo XVIII David Hume fue el primero en usar en una ocasión la palabra «haz» en este contexto. Su contemporáneo Thomas Reid lo recogió, atribuyendo a Hume la idea de que «lo que llamamos mente es sólo un haz de pensamientos, pasiones y emociones, sin ningún sujeto».<sup>5</sup> Como muchas descripciones que comienzan en tono de burla, el término ha pervivido. Para ver lo que esto significa, debería dejarse a un lado este libro por un momento, hacer introspección y tratar de descubrir el «tú» que tienen todos los pensamientos, recuerdos, etc.

Quien lo consiga tendrá más suerte que David Hume, padrino de los teóricos del haz, que escribió: «Por mi parte, cuando entro más íntimamente en lo que llamo *mi mismo*, siempre doy con una u otra percepción particular, de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer, color o sonido, etc. Nunca me “capto” a mí mismo, distinto de alguna de esas percepciones». Nuestra mente es sólo una percepción o pensamiento tras otro, cada uno amontonado sobre otro. La persona no está separada de estos pensamientos, no somos la cosa que los tiene. Más bien somos sólo la compilación de estos pensamientos, «nada sino un haz o una colección de percepciones diferentes, que se suceden una a otra con una rapidez impensable, y que están en un flujo y movimiento perpetuos».<sup>6</sup>

Éste es el núcleo del «truco del ego». El truco es crear algo que tiene un fuerte sentido de unidad y singularidad de lo que es en realidad una secuencia desordenada y fragmentada de experiencias y recuerdos, en un cerebro que no tiene ningún centro de control. Lo fundamental es que *el truco funciona*. Es como un truco de mecánica, no un truco de magia. La pretensión del mago es hacerte creer que ha sucedido algo que nunca sucedió. Los trucos de los mecánicos, los ingenieros y los científicos, en cambio, son atajos o improvisaciones que les permiten lograr que los sistemas se comporten como

ellos quieren que lo hagan, evitando los medios habituales de hacerlo. Así, si nuestro coche necesita una reparación y el mecánico no puede conseguir la pieza, podría tener un «truco» que haga que el coche funcione, de todas formas, con normalidad.

El «truco del ego» debería ser entendido de este modo. No hay una cosa única que contenga el yo, pero necesitamos que funcione como si la hubiera. Para conseguirlo, la mente, gracias al cerebro y el cuerpo, tiene todo tipo de trucos en la manga que nos permiten hacerlo. El yo existe realmente porque esto funciona. Sólo nos equivocamos si nos sentimos demasiado impresionados por esta unidad y suponemos que eso significa que hay por debajo una cosa única. Pero el yo no es ni una sustancia ni una cosa, es una función de lo que una cierta serie de cosas hace.

En lo que queda de este capítulo seguiremos hablando de cómo y por qué la teoría del haz es cierta. Pero, por si parece una idea extraña e improbable, vale la pena recordar que gran parte de la realidad es semejante a un haz. Los átomos no son objetos sólidos, sino haces de electrones, neutrones y protones. Una planta es un sistema complicado, no una cosa simple. Los coches sólo existen como un conjunto de piezas. Internet es una red, no un objeto que se pueda determinar en el tiempo y el espacio. Si parece extraño pensar en nosotros mismos como «haces», tal vez se deba sólo a que no advertimos en qué medida todas las demás entidades también lo son.

### *La esquivez sistemática del «yo»*

Estoy seguro de que algunos lectores sospecharán que he dado un salto demasiado rápido en esta última parte. Imagino que la mayoría de la gente sería feliz aceptando que la continuidad psicológica es la clave de la identidad personal. Pero ¿ha sido correr demasiado pasar de ahí a los haces? Volvamos a los descubrimientos introspectivos de Hume. Se podría pensar que estamos haciendo un juego de manos. Probablemente no encontraremos ninguna percepción de nosotros mismos al volver la mirada hacia dentro, pero tal vez eso no debería sorprendernos. No observamos el yo de la misma manera que observamos el color amarillo de un tulipán, el aroma de un café o el pensamiento de que tengo que sacar un billete de tren. El yo es lo que está «teniendo» esos pensamientos y percepciones, no es una percepción. Y cuando se hace introspección, se podría argüir, siempre se es consciente de que hay un yo que tiene pensamientos y percepciones. Si no, no podría haber ninguna conciencia en absoluto.

En otras palabras, lo que Gilbert Ryle llama la «esquivez sistemática de “yo”»<sup>7</sup> es, simplemente, un resultado de la imposibilidad de ser sujeto y objeto al mismo tiempo. El «yo» no puede captarse a sí mismo por la misma razón por la que un cazador no puede ser su propia presa. Sería como tratar de comernos la cara, o inspeccionarnos los ojos (sin la ayuda de un espejo, claro está). En ese sentido, el «yo» es esquivo de la misma manera que lo es el «ahora». Cuando tratamos de referirnos al momento presente, éste

ya ha pasado. Igualmente, cuando se intenta observar el propio yo, ser plenamente autoconsciente, ese mismo acto cambia la naturaleza de la experiencia que se está tratando de observar.

Hay aquí una idea importante. Quienes tratan de reducir el yo a haces tienen que justificar lo que el filósofo Paul Ricoeur llamaba «la tenacidad de los pronombres personales».<sup>8</sup> Ni siquiera puedes decir «yo soy un haz» sin usar una palabra —yo— que parece referirse a una cosa simple y unitaria. El filósofo contemporáneo Quassim Cassam va más lejos, argumentando que no es posible «captar el contenido de un yo-pienso sin atribuirlo a una persona o sujeto»,<sup>9</sup> y que la autoconciencia misma requiere que «seamos conscientes de nosotros mismos como sustancias materiales duraderas, como objetos físicos entre objetos físicos».<sup>10</sup>

Cassam sigue los pasos de Immanuel Kant, que afirmaba que para que la experiencia del mundo sea posible, tiene que existir una unidad fundamental en el sujeto de experiencia que permita que el mundo sea percibido. Kant lo denomina «unidad transcendental de apercepción»: la unidad de experiencia interior necesaria para que cualquier experiencia particular del mundo sea percibida como parte de un conjunto más amplio unificado. Tiene que haber un «yo pienso» que necesariamente acompañe a todo pensamiento, que permita que la multiplicidad de experiencias sean captadas como un conjunto coherente en la experiencia consciente.

Estos argumentos parecen convincentes, pero los intentos de elaborar desde el sillón lo que es necesario para que la experiencia sea posible, como hacen Cassam y Kant, son siempre vulnerables a los hechos que aparecen sobre el terreno que los contradicen por completo. Las personas con el síndrome de Cotard o que padecen amnesia epiléptica transitoria, por ejemplo, a las que ya nos hemos referido en el capítulo 2, simplemente no se ajustan a las estipulaciones de sillón de Cassam sobre lo que es necesario para una experiencia coherente y consciente del mundo. También el informe de Antti Revonsuo de la investigación sobre los sueños sugiere que no es infrecuente descubrir que no hay en absoluto ningún yo presente en los sueños.<sup>11</sup> Si esto es correcto, refuta la afirmación de Kant de que no puede existir unidad de apercepción sin un yo. Igualmente, en el sueño estamos a veces desencarnados, lo que contradice la afirmación de Cassam de que para ser conscientes, tenemos que ser conscientes de nosotros mismos como sustancias materiales duraderas.

Tenemos que estar muy atentos a las conclusiones que sacamos de la presunta necesidad de pensar en nosotros mismos como entidades singulares y unificadas. Efectivamente, puede que sea necesario para mí pensar en mí mismo como un sujeto encarnado, por ejemplo, pero eso no demuestra que yo «sea» necesariamente un sujeto encarnado en todas las ocasiones. Quizá tenga que pensar en mí como si tuviera una unidad a lo largo del tiempo, pero eso no significa que realmente la tenga. Cómo «debamos pensar» en las cosas en ciertas ocasiones, para ciertos propósitos, de ciertas maneras, no nos dice cómo «son realmente». Kant así lo reconocía: «La identidad de la

consciencia de mí mismo en momentos diferentes es, por tanto, sólo una condición formal de mis pensamientos y de su coherencia, pero de ninguna manera prueba la identidad numérica de mi sujeto». <sup>12</sup> O, en palabras de Galen Strawson: «La experiencia del yo existe, como una forma de experiencia, la tenga o no el yo». <sup>13</sup>

La unidad de experiencia no demuestra, por consiguiente, que haya una cosa unificada que tenga esas experiencias. En realidad, las pruebas demuestran que no existe. No hay ningún lugar en el cerebro en el que todo se reúna, y no hay ningún alma inmaterial que sea la sede de la consciencia. La unidad que experimentamos, que nos permite hablar legítimamente de «yo», es un resultado del «truco del ego»; es decir, la manera sorprendente en la que un complicado haz de acontecimientos mentales, posibilitados por el cerebro, crea un yo singular, sin que haya ninguna «cosa» singular que subyazga a ello. Parece como si hubiera alguna perla en el núcleo del yo, pero, en realidad, no hay ningún núcleo. Generaciones de pensadores se han equivocado al pensar que necesitamos postular un yo de núcleo unificado que justifique la unidad de la experiencia del yo. De hecho, la unidad no es una causa: es un efecto de un sistema semejante a un haz extraordinariamente desunificado.

## 2. NO SOMOS MÁS QUE MATERIA, PERO SOMOS MÁS QUE SÓLO MATERIA

Pero ¿hay algo que no sea correcto en la visión que he propuesto? Por una parte, he argumentado que somos enteramente físicos, y que no tenemos ningún alma no material. Pero, por otra, insisto en que no somos nuestro cerebro o nuestro cuerpo, y que nuestra identidad está definida por la continuidad psicológica. Parece que somos completamente físicos, aunque, de forma extraña, no esencialmente físicos en absoluto.

La clave para comprender esto radica en la interpretación adecuada de lo que significa decir que somos criaturas biológicas. De nuevo tenemos que recelar del desacreditador «meramente» o «sólo». Incluso aquellos que en su celo materialista dicen que no somos más que células y cuerpos, por lo general no niegan el hecho obvio de que estas células y estos cuerpos tienen pensamientos, sentimientos, relaciones, sueños, deseos, etc. La forma en que yo lo expreso es que «no somos más que materia, pero somos más que sólo materia». En otras palabras, estamos constituidos únicamente de materia física, pero para describir nuestra verdadera naturaleza, se necesita algo más que un vocabulario físico. No se puede describir plenamente lo que es una persona en el lenguaje de la biología; pero eso no significa que una persona tenga partes no biológicas.

Esta forma de considerar las cosas —en ocasiones denominada fisicalismo no reductor— parece ser la única manera de poder reconciliar tres verdades aparentemente obvias. La primera es que pensamientos, sentimientos, emociones, etc., son reales. Hay algunos «materialistas eliminadores» que afirman que no lo son, pero repitiendo la célebre frase de I. A. Richards, esos pensadores parecen «estar anestesiados», al afirmar no tener experiencias que sin duda tienen.

La segunda verdad es que sean lo que fueren los pensamientos y sentimientos, no son abiertamente físicos. No se ve la memoria por un microscopio, y una emoción no tiene masa ni velocidad. Es cierto que con los escáneres fMRI se puede ver la actividad del cerebro «asociada» con tales experiencias, y tal vez en el futuro se podrá decir exactamente lo que es esa experiencia solamente sobre la base de tales observaciones. Pero independientemente de la calidad que alcance la tecnología, existe siempre una diferencia entre observar un acontecimiento del cerebro y experimentar un acontecimiento mental. Por usar la jerga científica, podemos ver los «correlatos neuronales de la consciencia», pero eso no nos hace conscientes de lo que es un correlato. Puedo observar tu cerebro escuchando música, pero eso no es igual que el mismo hecho de escucharla.

A estas consideraciones podemos añadir una tercera verdad: que no existe ningún material en el universo distinto a aquel del que se ocupa la física. No hace mucho tiempo, se podía expresar ese mismo pensamiento básico en términos más simples y probablemente más convincentes; esto es: no hay nada en el universo fuera de la materia. Esta formulación ha llegado a ser menos convincente y menos veraz, puesto que los avances de la física han cambiado nuestra concepción de los componentes fundamentales del universo. La mejor simplificación que ahora podemos encontrar es que el universo está, en su raíz, constituido de energía, pero en el nivel más pequeño, el del *quantum*, esta energía es tan extraña y misteriosa que es difícil describirla de manera que no sea controvertida ni suscite dudas.

Por lo que si es demasiado simplista decir que los átomos es todo lo que existe, la idea de que no sabemos absolutamente nada es demasiado pesimista. Los misterios de la física cuántica se han convertido, desgraciadamente, en una tapadera para todo tipo de especulaciones injustificadas, que ofrecen una apariencia pseudocientífica para lo que no tiene ninguna base de hecho. Por ejemplo, he oído decir a un teólogo que puesto que el 95 % del universo está constituido por materia oscura, y no tenemos ni idea de lo que es esa materia, no tenemos ninguna base para afirmar que lo que existe, incluidos los seres humanos, no es más que materia.

Esto es erróneo, porque no tiene en cuenta que la única manera en que los físicos pueden comprender realmente el universo es mediante el lenguaje de las matemáticas. La base fundamental de la física no son los átomos, ni siquiera las partículas subatómicas, sino las ecuaciones. Ésa es la razón de que, con todo su misterio, la materia oscura tenga toda la realidad que es necesaria para la física: relaciona entre sí las ecuaciones. De hecho, si la materia oscura se postuló antes de que pudiera ser detectada fue porque las ecuaciones hicieron necesaria su existencia. Así, aunque pueda resultar extraño, la mejor definición del mundo físico que tenemos ahora es «lo que tiene un lugar en las ecuaciones de los físicos». Y una cosa que se puede decir con certeza sobre las almas es que no tienen ahí ningún lugar.

Así pues, tenemos estos tres hechos: pensamientos y sentimientos son reales, no son descriptibles en términos puramente físicos, pero el universo tiene en su interior sólo las cosas físicas descritas mediante las ecuaciones de los físicos. Parece que la única manera de entender esto es que los acontecimientos mentales «surgen» de los acontecimientos físicos, sin ser estrictamente idénticos a ellos. Como lo expresa el neurólogo Todd E. Feinberg: «Tu vida no es un paquete de células; tu vida es lo que tu particular paquete de células hace colectivamente, aunque yo no pueda observar tu vida, tocarla, ponerla bajo un microscopio, o guardarla en un frasco sobre una estantería».<sup>14</sup> Pensamiento y sentimiento son lo que la materia «hace» cuando está dispuesta de la manera extraordinariamente compleja que es el cerebro. La materia es todo lo que se necesita para que existan, pero en sí mismos no son trozos de materia. En este sentido, «yo» es un verbo vestido de sustantivo.

La idea de que lo mental surge de lo físico es complicada. Me parece una descripción parcial que se hace pasar por una explicación. Lo que quiero decir es que afirmar que la conciencia es una propiedad emergente no es, en absoluto, explicar la conciencia. Para hacerlo, habría que explicar «cómo» emerge, y aunque algunos pretendan haberlo hecho, la mayoría sigue sin estar convencida de ello. Pero lo que parece ser cierto es que la conciencia surge, en efecto, de complejos acontecimientos físicos del cerebro, aunque no sepamos cómo sucede. Sea cual fuere el mecanismo, tenemos pensamientos y sentimientos porque tenemos un cerebro físico en acción, no porque haya algo más en nuestra cabeza que haga el trabajo mental en su lugar. La prueba de esto es simple pero abrumadora: daña el cerebro, y dañarás la conciencia; cambia la química del cerebro, y cambiarás la conciencia; estimula algunas partes del cerebro, y lograrás un cierto tipo de experiencia. Aceptar esto (cosa que sin duda debemos hacer) pero insistir en que el cerebro no es la maquinaria del pensamiento no es imposible, pero es perverso.

Esto nos ayuda a explicar más plenamente cómo actúa el «truco del ego». Se puede crear algo que tenga un fuerte sentido de unidad y unicidad de lo que es realmente una secuencia complicada y fragmentada de experiencias y recuerdos, porque toda experiencia mental surge de un conjunto mezclado, fragmentado y muy complicado de procesos del cerebro. Aunque no sepamos plenamente cómo funciona este truco, sabemos que funciona. Quienes sostienen la idea de que se necesita algo más que un cerebro en funcionamiento para crear personas con un sentido del yo, simplemente no miran la evidencia a la cara. El hecho de que sigan existiendo algunos misterios, no significa que todo sea un misterio, y sin duda no justifica la invocación de otros misterios, como el del alma, para tapar las lagunas de nuestra interpretación. Sobre si somos seres físicos o no, la discusión debería zanjarse.

### *El cuerpo importa*

Es importante subrayar la base física de la personalidad para responder a los críticos que argumentan que la filosofía contemporánea de la identidad personal sufre la misma minusvalía que ha aquejado a la filosofía occidental desde su origen; esto es: está tan centrada en el pensamiento racional que ha minimizado o ignorado la importancia de nuestras características menos racionales. La víctima más importante de este «raciocentrismo» es el cuerpo. Y tal vez una clave de este delito intelectual haya que buscarla en el canon de los grandes filósofos: todos ellos son varones. «Desde el principio del pensamiento filosófico —escribe la filósofa Genevieve Lloyd—, la feminidad ha estado asociada simbólicamente con lo que la razón dejó atrás.»<sup>15</sup> En la cultura occidental, pensamiento y razón están «codificados» como masculinos, mientras que emoción y cuerpo están codificados como femeninos. Los hombres están gobernados por la cabeza; las mujeres, por el corazón. Aunque esta codificación se haya utilizado tradicionalmente para marcar lo masculino como superior, la han adoptado también algunas feministas de la diferencia, que celebran a la «Madre Tierra» precisamente por tener una conexión más profunda con el cuerpo y el sentimiento que el varón, ahora excesivamente racional.

Un ejemplo de esta tendencia falocéntrica es evidente en un experimento teórico popular. Imagina que tu mente ha sido transferida a otro cuerpo, sea por un trasplante de cerebro o por una «reprogramación». Susan James es una de las diversas filósofas que han señalado que la inteligibilidad de esos experimentos se vuelve más problemática si uno se imagina que le han dado un cuerpo nuevo de sexo diferente. La mayoría de los principales teóricos (masculinos) del pensamiento, sin embargo, se limitan a abordar muy por encima este problema, afirma James. Bernard Williams advierte la dificultad, pero dice: «Olvidémosla»; mientras que Harold Noonan simplemente especifica que, para el experimento teórico, se deberían pensar los cuerpos como si fueran cualitativamente iguales o, al menos, muy similares.<sup>16</sup>

La consecuencia lógica de este raciocentrismo —sea o no el resultado de un dominio masculino— fue el intelecto puro del *cogito* de Descartes, el «yo pienso» que contiene nuestra esencia. Si la razón define nuestro yo superior, más verdadero, y el cuerpo es simplemente un inconveniente necesario, tal vez pasajero, entonces el filósofo que pregunta «¿qué soy yo?» puede estar seguro de concluir que él es, en esencia, una mente pura, no contaminada por la materia. Pero como señala el psiquiatra R. D. Laing, «el divorcio del yo y el cuerpo» es una señal de psicosis, no de penetración filosófica profunda, al menos cuando lo que se plantea es experimentarse a uno mismo y no sólo teorizarlo. Cuando «se siente el cuerpo más como un objeto entre otros objetos del mundo que como el núcleo del ser propio del individuo»<sup>17</sup> estamos ante una situación patológica.

Por supuesto, un filósofo del genio incuestionable de Descartes no va a dejar pasar el hecho de que este ego está muy «corporalizado». En un pasaje citado con frecuencia por quienes tratan de defender a Descartes contra la acusación de ignorar el cuerpo, el

filósofo escribe: «También la naturaleza me enseña, mediante estas sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que no estoy solamente presente en mi cuerpo como un marinero está presente en un barco, sino que estoy muy íntimamente unido y, por decirlo así, entremezclado con él, de manera que yo y el cuerpo formamos una unidad». <sup>18</sup> Pero lo que Descartes admite en esta frase lo niega simultáneamente, pues la unidad psicosomática que describe es, no obstante, una combinación de «yo» y «cuerpo». Puede estar «entremezclado» con un cuerpo, pero el cuerpo no es «él». Como expresa un poco más adelante: «Yo, que no soy sino una cosa pensante [...]».

Como hemos visto, hay muy pocos cartesianos «duros» actualmente en circulación, pero se dice con frecuencia que los supuestos cartesianos pueden encontrarse ocultos detrás de numerosas teorías oficialmente no dualistas. Esta acusación se formula contra los teóricos contemporáneos del haz, que no tienen tiempo para almas no materiales pero cuyo énfasis en la continuidad psicológica como clave de la identidad personal sería presuntamente cartesiana de arriba abajo. No se separan mente y cuerpo como «sustancias» distintas, pero su separación como «propiedades» sería, no obstante, tan binaria como lo era en Descartes. Las propiedades de la mente definen quiénes somos, las propiedades del cuerpo se relegan simplemente al sustrato material necesario.

El legado de Descartes es atacado también por la neurociencia, explícitamente en el caso de Antonio Damasio, que tituló uno de sus libros *El error de Descartes*. El objetivo al que apunta Damasio es no sólo la separación general de mente y cuerpo, sino también la distinción entre razón y emoción, que está profundamente vinculada con dicha separación. La hipótesis general de Damasio es que las emociones son, de hecho, esenciales para la toma racional de decisiones. Por tanto, razón y emoción no pueden separarse, porque una concepción correcta de la primera requiere e implica a la última: «La emoción bien orientada y bien desplegada parece ser un sistema de apoyo sin el cual el edificio de la razón no puede funcionar correctamente». <sup>19</sup> Es más, las emociones no se producen simplemente en el cerebro. Más bien, «el cuerpo es el escenario principal para las emociones, sea directamente a través de su representación en las estructuras somático-sensoriales del cerebro». Esto se debe a que «los sentimientos son en gran parte un reflejo de los cambios de estado del cuerpo». <sup>20</sup>

Aunque pienso que es cierto que las teorías del haz no han prestado la debida atención a la importancia del cuerpo, ésta no es una imperfección fatal, sino un descuido que se corrige con facilidad. La clave para rectificar el error es tener una interpretación más rica de lo que es en realidad lo psicológico, y, con ello, de lo que significa realmente la «continuidad psicológica». No hay nada en el concepto de lo psicológico que nos exija pensar en ello como algo separado o separable de lo físico. Por eso podemos entender perfectamente a pensadores como Damasio cuando insiste en que lo psicológico está íntimamente relacionado con lo somático. El error de Descartes fue pensar que la mente y el cuerpo eran de órdenes diferentes, y no pensar que la mente existe.

Basta considerar el alcance de lo que llamaríamos lo «mental» en el discurso ordinario para comprender que sería un uso muy peculiar de esta palabra concebirla como si sólo implicara los «pensamientos racionales conscientes». Parece bastante obvio que muchos de nuestros pensamientos están lejos de lo racional. Es más, lo mental incluye mucho más que el pensamiento. Nuestro mundo mental está poblado también por sensaciones, emociones, palabras, melodías e imágenes que revolotean alrededor de nuestra cabeza, sueños, deseos, etc. Por eso, si se aplica de forma coherente, la misma noción de continuidad psicológica supone un amplio grado de continuidad física, porque gran parte de lo que llena la mente está íntimamente ligado al cuerpo.

Vale la pena en este punto comentar algo sobre el papel del inconsciente. Muchos psicoanalistas tienden también a criticar la visión analítica y filosófica de la identidad personal que yo he presentado, porque desatiende los aspectos de los cuales no somos conscientes. Sería, en efecto, equivocado limitar lo psicológico a la experiencia consciente. Hay agentes inconscientes de nuestra vida mental que son parte integrante de su funcionamiento. La continuidad psicológica, por tanto, requiere alguna continuidad también en lo que es inconsciente. Pero es importante comprender que esto es así sólo porque lo consciente no puede ser como es sin lo inconsciente. Lo inconsciente es importante por su influencia en lo consciente, no por derecho propio.

Para ver el porqué, simplemente debemos preguntar qué significa que una persona tenga, por ejemplo, un deseo subconsciente de fama. Decir que es subconsciente significa que la persona «no es consciente del efecto» que el deseo tiene sobre su vida consciente. No significa que «no tenga ningún efecto». En realidad, es difícil apreciar lo que esto último implica. Si un deseo inconsciente no establece ninguna diferencia en la vida consciente, será, en el mejor de los casos, superfluo; daría exactamente igual que existiera o que no. No sería necesario para la continuidad psicológica, porque la vida de la persona continuaría igual tanto si este misterioso deseo inconsciente existe como si no.

Por consiguiente, tanto nuestro cuerpo como nuestros deseos, creencias inconscientes, etc., son importantes para la continuidad psicológica en la medida en que configuran la vida consciente. Si se combina esta afirmación con la aceptación de que gran parte de la experiencia consciente está directamente relacionada con el cuerpo, se verá cómo una interpretación correcta de la continuidad psicológica implica que no sólo no se niega el cuerpo, sino que se le da un papel importante. Cualquier teórico del haz que ignorara el cuerpo estaría, por tanto, ignorando realmente aspectos importantes de la mente. La continuidad psicológica, correctamente entendida, rinde el debido homenaje a nuestra fisicalidad.

### **3. LA IDENTIDAD NO ES LO QUE IMPORTA**

Es el momento de reconocer que, al defender la idea de que la continuidad psicológica es la base de nuestra identidad a lo largo del tiempo, he hecho hasta ahora una pequeña trampa. El problema aparece con la palabra «identidad». La verdad es que he estado utilizando el término de manera algo vaga. Sin embargo, si se trata de ceñir, se rompe. Eso se debe a que la «identidad», estrictamente hablando, no es un concepto adecuado para aplicarlo a las personas. Para explicar por qué, es necesario introducir un poco de análisis lógico.

Para los filósofos, la «identidad» aparece bajo dos aspectos principales: uno cuantitativo y otro cualitativo. Dos o más cosas son cualitativamente idénticas cuando se pueden intercambiar sin que nada se altere. Por ejemplo, en el juego de bolos, dos bolas son cualitativamente idénticas, pues nada cambia el que sea una u otra la que se lance.

Sin embargo, estos objetos cualitativamente idénticos no son cuantitativamente iguales; no son literalmente el mismo objeto. Si se marca una de las bolas, no afecta a la otra. Si se rompe una, no se rompe la otra. Si una está en un lugar, la otra no puede estar literalmente en el mismo lugar. Cuando hablamos de la identidad de los objetos a lo largo del tiempo, es esta identidad cuantitativa la que nos interesa. Queremos saber si el mismo objeto ha persistido a través del tiempo, no sólo si dos objetos en momentos diferentes son indiferenciables.

La identidad cuantitativa está gobernada por una lógica estricta, resumida en lo que se ha llegado a conocer como «ley de Leibniz». En esencia, ésta dice que si  $x$  e  $y$  son el mismo objeto, entonces lo que es cierto de  $x$  en cualquier momento dado es también cierto de  $y$  en ese mismo momento. Ésta es la razón de que dos bolas del juego de bolos que sólo sean cualitativamente idénticas no sean la misma bola. Si es cierto de la primera que está por encima de la segunda, entonces no puede ser cierto también que la segunda esté por encima de la primera. Si se me dice que la bola  $x$  tiene el mismo tamaño, peso, color, composición y localización que la bola  $y$ , al mismo tiempo, entonces sé que la bola  $x$  es la bola  $y$ . Es la misma lógica que te permite saber que si el coronel Mustard estaba en la misma habitación que el asesino, y las únicas personas que estaban en la habitación eran el asesino y la víctima, y el coronel Mustard no es la víctima, entonces el coronel Mustard es el asesino. La lógica es ineludible.

El problema es que esta noción lógicamente estricta de igualdad sólo funciona para objetos razonablemente sólidos y estables. En todos los casos del mundo real, las ideas de «igualdad» son más vagas y dependen más del contexto. Tomemos el célebre ejemplo de Hobbes del barco de Teseo.<sup>21</sup> Se lleva esta nave a un dique seco para su reparación. Los mástiles están rotos, así que son reemplazados. El casco está podrido, de manera que también es reconstruido con cuaderna nueva. Luego se advierte que la cubierta parece un poco gastada, de modo que también se cambia. Y así sucesivamente, hasta que ninguna parte del barco sigue siendo la misma que cuando entró. Entonces, ¿se trata

del mismo barco? ¿Qué sucedería si alguien cogiera todos los trozos viejos y los reuniera? ¿Tendría mayor razón en reclamar la condición de ser el barco original de Teseo?

La respuesta obvia es: depende. No hay realmente una única respuesta verdadera. Mientras sepas qué aspecto de la igualdad es importante para el que pregunta, puedes ofrecer una respuesta. Si eres un investigador forense que busca huellas de ADN dejadas antes de que el barco entrara en el dique seco, el barco que interesa es el reconstruido a partir de las partes originales. Si eres Teseo, tu barco es el renovado totalmente. Si conoces qué aspecto de la igualdad es el más importante, puedes ofrecer una respuesta clara. Lo que no puedes hacer es responder a la pregunta general: «pero ¿cuál es realmente el barco de Teseo?». Ésta es una «pregunta vacía»; es decir, parece una pregunta auténtica que debería tener una respuesta, pero, en realidad, no tiene ninguna respuesta.

Todo tipo de preguntas sobre la igualdad en la vida real son de esta clase. Por ejemplo, fui al concierto del cuarenta aniversario de la banda de rock Hawkwind. Pero ¿era realmente la «misma» banda que se formó en 1969? No hay una respuesta simple basada en hechos reales. Pero no necesitamos esa respuesta porque yo puedo proporcionar todos los datos importantes. Existió una banda llamada Hawkwind que ha trabajado de forma continuada desde 1969, varios miembros se han ido y han venido otros, pero uno de los miembros fundadores ha estado en la banda durante todo este tiempo. Si yo explico todo esto y alguien sigue insistiendo, «pero ¿es la misma banda?», está planteando una pregunta vacía.

Aunque, de alguna manera, los filósofos son aficionados a la respuesta «depende», no pueden mantenerla cuando aquello de lo que depende no se puede formalizar rigurosamente. Odian la vaguedad, hasta el punto de ser *incertifóbicos*. Pero aunque sea correcto despreciar la vaguedad sobre aquello en que se puede ser más concreto, es un error tratar de ser demasiado preciso en lo que es de naturaleza vaga. De forma similar, a los filósofos no les gusta demasiado basarse en juicios personales. Pero, una vez más, aunque sea equivocado basarse en un juicio subjetivo si se puede establecer uno objetivo, es también erróneo tratar de evitar los juicios subjetivos cuando son inevitables.

Creo que hemos visto numerosos casos en los que resulta obvio que la identidad lógica estricta es una forma equivocada de pensar en las personas. Tomemos el extraño caso del trasplante del hemisferio cerebral examinado por Richard Swinburne, en el que se divide un cerebro, se coloca en dos cuerpos, y los dos continúan teniendo la consciencia de la persona con el cerebro original. Poco importa si esto es realmente posible o no (casi con certeza no lo es). La pregunta es: «si» se me pudiera hacer esto a mí, ¿yo sería la misma persona que el Derechiano o que el Izquierdiano? ¿O no sería ninguna de ellas o tal vez sería las dos? En el sentido lógico estricto —sin duda el sentido

que realmente importa aquí—, la respuesta es: depende. En cierto sentido lo sería; en cierto sentido, no. Como con el barco de Teseo, la pregunta importante no trata de la identidad, sino de «lo que importa».

Lo mismo es válido cuando hablamos de personas que están en las últimas etapas de la demencia. ¿Son la misma persona que conocimos antes de la enfermedad? En cierto sentido, sí; en cierto sentido, no. Depende. Esperar que la lógica de la identidad pueda proporcionar una respuesta clara es absurdo.

Una manera de contemplar esto es pensar que, más que una pregunta sobre la identidad personal, aquí hay realmente (al menos) dos preguntas diferentes. Está la pregunta «lógica» sobre la identidad de los objetos, y la pregunta «existencial» sobre lo que nos importa acerca de nuestra supervivencia y la supervivencia de aquellos por los que nos preocupamos. En ese sentido, el animalismo —la idea con la que comenzamos el primer capítulo, es decir, que nuestra identidad es la de un animal biológico particular— pudiera ser la respuesta correcta a la pregunta correcta. Pudiera ser que la única manera de especificar la identidad lógica de lo que somos a lo largo del tiempo sea pensar en nosotros mismos como animales biológicos. Pero aunque eso sea verdad, deja intacta la cuestión existencial que realmente nos importa, la cuestión de cómo debería yo pensar y relacionar las versiones pasadas y futuras de mí mismo.

Desgraciadamente, la mayoría de los filósofos de la identidad personal han quedado atrapados en la trampa de la «identidad» y, en consecuencia, sus argumentos han sido erróneos. Y cuando la filosofía se equivoca, es como una persona que trata de clavar natillas en la pared. No sólo no dejará de dar martillazos, sino que insistirá en que si las natillas son algo real, que sin duda lo son, tiene que ser posible sujetarlas a la pared. La raíz del problema es que el respeto profundo y merecido de la filosofía por la fuerza combinada del lenguaje y la lógica se vuelve reverencia enfermiza. No basta con que las palabras y la razón sean enormemente poderosas, tienen que ser supremamente poderosas. Lo que ellas no pueden dominar no vale la pena que sea dominado.

No todos los filósofos han tenido esta percepción errónea, por supuesto. Los mejores, a mi entender, son precisamente los que consiguen no ser menos precisos de lo necesario, pero no más precisos de lo posible. Paul Ricoeur es un raro ejemplo del filósofo que parece apreciar lo inapropiado de aplicar la identidad lógica a las personas. Su idea central está recogida en la frase «mismidad no es igualdad».<sup>22</sup> Ricoeur usa los términos latinos *idem* e *ipse* para distinguir entre igualdad y mismidad. La igualdad, *idem*, es única y recurrente; algo que continúa existiendo siendo exactamente lo mismo a lo largo del tiempo. En otras palabras, *idem* es lo que hemos llamado identidad cuantitativa. Pero el yo no mantiene esta igualdad a lo largo del tiempo. Está en su naturaleza cambiar, no ser nunca exactamente igual de un día al siguiente. El problema es que tendemos a usar la palabra «identidad» en relación a las personas, sin tener claro si

queremos decir igualdad (*idem*) o mismidad (*ipse*). Lo que hay que dejar claro es que las personas conservan un sentido de mismidad a lo largo del tiempo, pero ello no supone una igualdad exacta.

Ludwig Wittgenstein es otro pensador que puede ayudar a explicar por qué la exactitud no es siempre posible. Él se percató de que muchas palabras y conceptos no tienen reglas precisas para su uso, y sus significados no pueden ser analizados en términos de lógica estricta. Wittgenstein usó estupendamente el ejemplo del «juego». ¿Cuál es la definición exacta de «juego»? Los juegos son tan variados que es imposible especificarlos sin que haya excepciones. Habitualmente, el objetivo de los juegos es la diversión, pero no es así en el caso de los «juegos de guerra»,\* ni en los «juegos» que la gente desarrolla en sus relaciones. Muchos juegos tienen ganadores y perdedores, pero otros muchos juegos de recreo, por ejemplo, sólo son actividades divertidas.

Wittgenstein argumentaba que los significados de las palabras con frecuencia no se pueden especificar en términos lógicamente comprensivos. «En muchos de los casos — aunque no en todos— en que utilizamos la palabra “significado”, este término puede definirse así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje.»<sup>23</sup> (Irónicamente, esta frase se cita a menudo sin la condición inicial, haciendo que la definición parezca aplicarse a todo significado. La defensa de Wittgenstein de la vaguedad es, por tanto, más exacta de lo que con frecuencia se cree.) En otros términos, para comprender una palabra, a veces no se puede hacer nada mejor que aprender mediante la experiencia cómo se usa dicha palabra en contextos diferentes. Todo el mundo está familiarizado, creo, con el hecho de que nuestra competencia para usar una palabra con precisión con frecuencia excede nuestra capacidad para definirla de manera precisa. La idea de Wittgenstein es que esto no es algo paradójico, sino un reflejo de la naturaleza verdadera del significado.

Wittgenstein sabía que a otros filósofos no les gustaría este peligroso descenso a la vaguedad. Imaginaba que objetarían: «¿Un concepto difuso es realmente un concepto?». A lo que él respondería: «¿Es una fotografía borrosa el retrato de una persona? ¿Es siempre una ventaja reemplazar un retrato borroso por otro más definido? ¿No es a menudo el borroso exactamente lo que necesitamos?». <sup>24</sup>

Lo borroso es no sólo una propiedad de los conceptos, sino también de las cosas. No se pueden clavar las natillas en la pared, no porque la palabra «natillas» sea vaga, sino porque las natillas no son lo bastante sólidas. Igualmente, hay muchas cosas que existen realmente, pero cuya naturaleza es borrosa. El amor es un ejemplo. Evidentemente, el hecho de que no sea un objeto con masa, longitud y profundidad, no significa que no sea real. De forma tal vez más significativa, nuestra incapacidad para definirlo de manera precisa no es una limitación del lenguaje, sino un reflejo del hecho de que su naturaleza no está limitada de manera precisa.

La mayoría de los no filósofos apenas tienen problemas para aceptar que tanto el lenguaje como el mundo están llenos de fronteras borrosas. Pero gran parte de la filosofía trabaja actualmente como si esto no fuera evidente en absoluto. La filosofía de la identidad personal es, por desgracia, un ejemplo excelente de ello, pues está fatalmente afectada por su pretensión de formular las condiciones lógicas estrictas para la persistencia de la persona a lo largo del tiempo. Puesto que es así como se formula todo el debate, se tiende a infravalorar la realidad y la importancia de la vaguedad inherentes a los conceptos que rodean a las personas y a las personas mismas. De este modo, las teorías aportan más sobre la lógica de los conceptos utilizados que sobre los fenómenos descritos. Y como muchos de los aspectos más importantes de una persona no se adaptan a un análisis preciso, las respuestas de los filósofos terminan estando basadas en las de los que sí dan respuestas precisas, sean éstas relevantes o no. La búsqueda de la precisión les hace apartar la mirada del objeto borroso.

El falso supuesto se puede plantear de otra manera. Se considera que conceptos como «persona» y «yo» o bien son «sortales» o son inútiles. Un concepto «sortal» es aquel que te permite contar el número de objetos a los que se aplica, y especificar las condiciones para su identidad en un momento y a lo largo del tiempo. La distinción es similar a la que se establece gramaticalmente entre los nombres contables y los incontables. Dada esta distinción, ¿no es evidente que «persona» y «yo» deben ser conceptos sortales?

La mayoría de los filósofos de la identidad personal lo aceptan. Pero creo que los animalistas tienen razón al decir que, dado este supuesto, la suya se convierte en la única visión coherente, porque nadie más que el animal humano está suficientemente bien definido y es lo suficientemente definible para postularse como candidato a una entidad persistente a lo largo del tiempo. Los haces de pensamientos y sentimientos son demasiado amorfos para adaptarse a la lógica de la identidad. Algunos, como Thomas Nagel, argumentan que el cerebro hace bastante bien el trabajo, pero no existen cerebros aislados de cuerpos completos. Efectivamente, pueden ser la parte más importante de nosotros mismos, pero identificar un todo con lo que es simplemente una de sus partes, independientemente de lo importante que ésta sea, es incurrir en lo que Max Bennett y Peter Hacker llaman la «falacia mereológica».<sup>25</sup> Es más, los cerebros se pueden partir, al menos en la teoría, si no en la práctica.

Por eso, si se quiere rechazar realmente el animalismo, puede ser necesario seguir la ruta señalada, pero no recomendada, por Harold Noonan y «aceptar que el concepto de persona no es un concepto sortal en absoluto». Por temor a que la seriedad de esta opción no sea apreciada, Noonan señala que ello implicaría «la afirmación radical de que el tema de la identidad personal es, estrictamente hablando, inexistente».<sup>26</sup>

Pocos se sienten a gusto por este camino. Por ejemplo, planteé a Derek Parfit que, «en efecto, tenemos dos (conjuntos de) preguntas filosóficas: uno sobre la identidad personal y otro sobre lo que es importante en la supervivencia. Tienen conexión,

evidentemente, pero eso no significa que sea perfectamente posible que argumentaciones sobre la identidad personal puedan no tener nada que ver con lo que importa en la supervivencia». A lo que él respondió: «En cierta manera, estoy de acuerdo. Pero, puesto que la mayoría de la gente seguirá creyendo, o se sentirá muy inclinada a creer, que la identidad personal es lo que importa, tendremos que analizar esta cuestión. Incluso en una visión como la mía, la identidad personal está muy estrechamente relacionada con lo que importa». <sup>27</sup>

No creo que aporte mayor claridad seguir centrándose en algo estrechamente relacionado, pero no idéntico, con la cuestión que importa, en vez de centrarse en la cuestión misma. Lo que piense la mayoría de la gente no debería determinar cuál es nuestra pregunta principal. Por eso, me siento feliz al acatar las reglas de Noonan. En realidad, las acato con deleite. No se piensa mejor la «persona» como un robusto concepto sortal, y por eso la «identidad personal» es, estrictamente hablando, inexistente.

La idea de que la «persona» no es un concepto sortal puede parecer extravagante. ¿Cómo se podría tener un concepto de persona que no nos permitiera contar cuántas hay en la habitación? Pero esto sólo parece radical si se supone que hay que elegir entre un sustantivo sortal estricto y otro incontable totalmente vago. Ésta es solamente otra falsa dicotomía creada al poner la lógica delante y la realidad del lenguaje y el mundo detrás. La persona no es un sortal «en sentido estricto» por razones que deberían ser evidentes. Los límites del yo no son precisos, y puede haber momentos, reales e imaginarios, en que realmente no sea posible decir cuántos hay o si son idénticos con respecto a los yoes pasados o futuros. Pero a efectos prácticos, habitualmente podemos decir cuántas personas hay en una habitación, o si yo soy la misma persona que era ayer.

La distinción que estoy estableciendo aquí es entre la identidad lógica estricta y lo que podríamos llamar identidad *pragmática*. Hay numerosos ejemplos de palabras y conceptos que no son sortales estrictos aunque habitualmente pueden ser utilizados como si lo fueran. Piénsese en el hecho de «tener relaciones sexuales». Siempre me siento algo perplejo ante la facilidad con la que la gente informa de cuántas veces han tenido relaciones sexuales en un determinado período de tiempo. ¿Cómo lo calculan exactamente? Normalmente, planteamos la pregunta porque suponemos que sabemos lo que significa. Pero si se trata de especificar se verá que realmente no es inequívoca. Algunos (los hombres, principalmente) la interpretarán como el número de veces que han llegado al orgasmo. Pero ¿dirían que no han tenido relaciones sexuales si han hecho el amor y no han alcanzado el clímax? ¿Y qué pasa si entre los orgasmos no cesan las relaciones? ¿Se contarán como dos veces o sólo como una? Debería ser bastante obvio que no hay ninguna respuesta correcta y que, en la práctica, habitualmente no importa. «Tener relaciones sexuales» no es un sortal verdadero, pero habitualmente puede funcionar como si lo fuera.

Hay muchos otros ejemplos. Si cortamos una manzana, un plátano y un kiwi y los mezclamos, ¿tenemos una ración de fruta o tres? Si llenamos un vaso con medio litro de vino, ¿es un vaso de vino, tres, cuatro? ¿Es el *Dark Side of the Moon*, de Pink Floyd, una obra musical o son diez? Pensar que debe de haber una —y sólo una— respuesta correcta para cada una de estas preguntas es absurdo. La mejor respuesta es la que da la información que está buscando el que pregunta.

Ésa es la razón de que «la afirmación radical de que el tema de la identidad personal es, estrictamente hablando, inexistente», no es tan radical como parece. La clave está en la expresión «estrictamente hablando». No se puede tener una filosofía estricta de la identidad de algo que no sea un concepto sortal estricto. Esta afirmación sólo es inquietante si se interpreta que «estricto» es lo mismo que «riguroso». No debemos terminar cayendo en una niebla oscurecedora sólo porque rechazamos la posibilidad de la rigidez lógica. Se vuelve a la idea de que podemos ser tan precisos como sea posible sin ser absolutamente precisos.

La idea de que somos criaturas sin una identidad definida a lo largo del tiempo es el tercer aspecto y el menos advertido del «truco del ego». La unidad del sentido del yo que crea es tan convincente que parece natural que pensemos en nosotros mismos como seres con límites claros en el tiempo y el espacio, cuya existencia a lo largo del tiempo es todo-o-nada. Esto es falso. Somos yoes fluidos, siempre cambiantes, amorfos. En la práctica, resulta habitualmente bastante fácil decir que seguimos siendo los mismos cuando envejecemos, pero sólo tenemos que pensar en la primera infancia o en la demencia para comprender que no siempre es así. Y cuando examinamos casos más ordinarios, deberíamos ser capaces de ver que, incluso en el curso de una década, sin ningún gran trauma, no somos exactamente idénticos a nuestros yoes pasados.

Esto es lo que permite resolver el enigma del yo descrito en la introducción, el de la continuidad a través del cambio. Podemos seguir siendo los «mismos» a pesar de un gran cambio, porque cambiar pertenece a la naturaleza de la persona, y por eso nuestra existencia continuada como la misma persona requiere sólo que exista un proceso de cambio bastante firme, no que permanezcamos idénticos en algún aspecto particular. Precisamente porque no somos «perlas» es por lo que nos transformamos a lo largo del tiempo y, sin embargo, se puede pensar en nosotros como una misma persona a través del tiempo.

La visión del haz explica también las diferencias culturales en las concepciones del yo que examinamos en el capítulo anterior. En realidad, esa variación no debería sorprender en absoluto al teórico del haz; si el yo no es sólido y fijo, sólo cabe esperar que haya variaciones en las que elementos del haz aparezcan en diferentes tiempos y lugares. Sin embargo, las distintas variantes culturales del yo se pueden reconocer todas como yoes porque la naturaleza universal del yo debe ser un flujo cambiante aunque unificado.

Éstos son los tres datos fundamentales sobre nosotros mismos que tenemos que aceptar si creemos que el «truco del ego» ha funcionado bien y ha creado individuos unificados de un haz de actividad mental, neural y física. Primero, la unidad del yo es psicológica. Segundo, no somos sino materia, pero más que sólo materia. Y tercero, nuestra identidad no es lo que importa. El hecho de familiarizarme con esta visión ha eliminado gran parte de la extrañeza que pudiera haber sentido en el pasado. Extrañamente, sin embargo, la pregunta principal es la que plantean tanto quienes apoyan esta teoría como quienes la critican; si esto es lo que es el yo, entonces, ¿es el yo una ilusión?

## CAPÍTULO

### 8

#### ¿Sólo una ilusión?



«No tienes que temer tu destrucción, porque no hay nada que destruir.»

Ringu Tulku, lama tibetano.



Hace muchos años, vi un documental sobre la combustión humana espontánea. Como es típico en el tratamiento televisivo de supuestos misterios, el programa comenzaba destacando la naturaleza aparentemente inexplicable del fenómeno para después pasar a explicar lo que realmente sucede. Los casos más extravagantes fueron desmentidos de inmediato. Las leyendas urbanas de conductores que miran un coche próximo y ven de repente cómo un pasajero aparece envuelto en llamas resultaron no tener ninguna base real. Los únicos enigmas auténticos eran casos en los que se descubrían cuerpos quemados hasta la más completa calcinación, pero con poco o ningún daño producido por el fuego a su alrededor. La explicación más probable del fenómeno es que la ropa de la persona puede empezar a arder y los humos nocivos que aspira dejarla inconsciente. La imagen parece horripilante: el fuego luego empieza a quemar la grasa del cuerpo de la persona. Sin embargo, en vez de continuar fuera de control, una vez que se ha consumido el oxígeno de la habitación, el fuego puede calmarse y arder con una llama más regular y más baja, más bien como un leño en una estufa cuando se reduce la circulación del aire. Esto se conoce como la teoría de la mecha, y explica también por qué las piernas de las víctimas de combustión humana espontánea se encuentran con frecuencia sin quemar, porque normalmente tienen un bajo contenido en grasa.

Pocos días después, salía en el programa una conversación con un hombre que yo conocía, que también había visto el documental. «Esa combustión humana espontánea es asombrosa —decía—. La gente aparece envuelta en llamas sin ninguna razón aparente.»

Mi conocido resultó ser poco perspicaz, pues no advirtió la diferencia entre «explicar algo» y «justificarlo». El programa de televisión había hecho esto último: había demostrado que lo que parece ser una combustión humana espontánea no es tal cosa.

Tanto entre los partidarios como entre los críticos de las teorías del haz relativas al yo hay quienes creen que lo que hacen esas visiones no es tanto explicar como justificar el yo. Igual que la teoría de la mecha explica la aparición de la combustión humana espontánea pero niega su realidad, así las teorías del haz explican por qué creemos que somos personas individuales que existen a lo largo del tiempo, pero niegan que esos seres existan realmente. Esta idea tan radical cuenta con una historia que se remonta a la primera teoría del haz: la de Buda.

#### ANATTĀ

Como cualquier otro sistema de creencias antiguo y geográficamente disperso, el budismo dejó de ser un sistema singular de pensamiento hace muchos siglos. Por consiguiente, es imposible determinar cuál es «la» concepción del yo budista. No obstante, el concepto central de *anattā* —traducido tradicionalmente como «ningún-

yo»— es importante en todas las escuelas, y mi interés por él no es el de un estudioso que pretende catalogar los dogmas religiosos, sino el de un investigador de las ideas que puedan proyectar luz sobre quiénes somos. Lo que me interesa es su lectura más creíble, no la más auténtica o popular.

Para ayudarme en esta tarea, hablé con Stephen Batchelor, que se adiestró inicialmente en Geluk, una de las cuatro escuelas de budismo tibetano, fundada por Tsongkhapa (1357-1419), considerado generalmente como el más eminente de los filósofos budistas. La filosofía de Tsongkhapa sigue lo que se conoce como *Madhyamaka* —el camino medio— entre el nihilismo de creer que no existe nada real y la idea de que la realidad última es eterna e inmutable. Batchelor siguió estudiando también zen en Corea. Ahora es más conocido como autor de *Buddhism Without Belief*, un poco una obra de culto, en la que trataba de despojar a la filosofía y la práctica budistas de sus elementos sobrenaturales y religiosos. Más recientemente, ha dejado de llamarse a sí mismo agnóstico, prefiriendo la descripción contenida en el título de sus memorias: *Confessions of a Buddhist Atheist* [Confesiones de un ateo budista].

Batchelor sostiene que la hasta ahora traducción estándar de *anattā*, ningún-yo, es casi sin duda errónea. Muchos traductores prefieran ahora no-yo, que puede parecer casi idéntico, pero con una pequeña diferencia que es importante. «*Attā* equivale a “yo”, o *ātman* en sánscrito, y la *a-* es privativa», me explicó Batchelor. «Para comprender lo que es el no-yo, hay que comprender primero lo que se está negando», a fin de identificar correctamente lo que Tsongkhapa llamaba «el objeto de negación».

Así pues, ¿qué se está negando en la palabra *attā*? Para comprenderlo, dice Batchelor, hay que valorar el contexto de la época de Buda, siglo IV a.C., en India, donde *attā*, o *ātman*, era en gran medida la idea central de la tradición brahmánica. La tradición concebía el *brahman* como la idea impersonal de la deidad, la realidad suprema, lo trascendente, lo incondicionado, la verdad absoluta de las cosas. Hay una chispa de ese Dios dentro de cada uno. El núcleo verdadero del yo se interpreta en términos de *ātman*, una conciencia o consciencia unitaria, sin partes, fundamental, que es, en última instancia, indistinguible de la realidad de *brahman*. Sin embargo, ni *ātman* ni *brahman* tienen nada que ver con el yo como ego o personalidad diferenciada.

Por eso, en el pensamiento brahmánico, como explica Batchelor, «la manera en la que una persona a través de la práctica del yoga se libera de los tormentos del mundo y la ronda de las reencarnaciones, etc., es reconociendo que su naturaleza verdadera no es la que piensa que es —como cuerpo, como mente, como una serie de pensamientos, recuerdos, percepciones, o lo que sea—, sino que, más bien, es una ilusión o ficción por la que de algún modo has sido engañado. Necesitas, por tanto, volver al reconocimiento de tu naturaleza verdadera, de tu *ātman*, y al hacerlo alcanzas de ese modo la unión con *brahman*. Por eso, cuando mueres, mueres en un estado de absorción en el que estás identificado con tu *ātman/brahman*. Entonces no hay más renacimiento y al morir eres por lo tanto reabsorbido en el sí mismo divino, en unión con dios».

*Ātman* es una especie de yo despersonalizado, que carece de personalidad e identidad individuales. Por eso, si *ātman* logra reintegrarse plenamente con *brahman*, la personalidad se destruye. Como explica el estudioso de la filosofía Chakravarthi Ram-Prasad: «Esto es algo paradójico: el yo de la persona humana es verdadero y realmente lo que la persona es, ¡y esto es precisamente porque el yo verdadero es más —y perdura más allá— que esa persona!».<sup>1</sup>

Según Stephen Batchelor, «lo que hizo Buda fue rechazar completamente este modelo y afirmar que *ātman* era en realidad una ficción, una ilusión. Por eso, cuando dice *anattā*, está rechazando la idea de que haya un *ātman*, que haya un *brahman*, y está centrando la atención en el mundo fenoménico. La enseñanza de Buda es, en realidad, sobre nuestra relación con el mundo de las apariencias. Para él, no hay nada detrás del velo de las apariencias, hay simplemente un campo abierto de sufrimiento impermanente y contingente y, muy a menudo, sufrimiento trágico y acontecimientos dolorosos».

Por consiguiente, el yo que se niega en *anattā* es sólo una concepción muy particular del yo. Esto es algo muy distinto a negar toda idea del yo, lo que, según Batchelor, Buda no hizo. «En realidad, Buda utilizó en sus discursos la palabra *attā* desde la perspectiva del sentido común. Entendía el *attā* simplemente como aquello que consideramos que somos.» Batchelor señala el célebre pasaje del *Dhammapada* (versículo 80), en el que Buda dice: «Los poceros conducen el agua (a donde quieren); los flecheros forjan la flecha; los carpinteros trabajan un tronco; la gente sabia se hace a sí misma».<sup>2</sup>

«En ese uso —dice Batchelor—, *attā*, que es la misma palabra, no se ve en absoluto como algo problemático. Buda se refiere a la noción de yo como un proyecto que hay que realizar más que como algo que sea inherente a uno mismo en alguna clase de camino transcendente. Igual que un campo se ha de cultivar, una flecha se ha de forjar o un tronco de madera se ha de tallar, así la persona, a través de sus acciones, se hace a sí misma. La idea que Buda tiene del yo es, por tanto, la de algo que nosotros creamos.

»Otro pasaje bastante conocido dice que nadie nace brahmán, ni granjero, sino que la persona llega a ser brahmán, granjero o lo que sea debido a su karma, debido a sus acciones. Por eso aparece lo que actualmente se llama a veces una concepción performativa del yo. La identidad, el sentido de ser una persona, se forma a través de las acciones, y eso sólo es posible porque no hay ningún yo fijo. No hay en absoluto ninguna esencia o sustancia inmutables a la que esos atributos se vinculen.»

Thupten Jinpa, estudioso de Tsongkhapa, coincide en que «la existencia del yo como principio unificador independiente, eterno y atemporal es una ilusión», pero la «dialéctica de Madhyamaka no niega la realidad de nuestro mundo cotidiano» y «Tsongkhapa no rechaza de ninguna manera la validez de las ideas de nuestro sentido común acerca del yo y la identidad».<sup>3</sup> Si la lectura de Batchelor recupera o no la intención original de Buda es una cuestión interesante, pero, para mi propósito, la verdad

y la coherencia son más importantes que la autenticidad doctrinal. Cuando buscamos eso en el budismo, descubrimos que las lecturas más coherentes de sus enseñanzas sobre el no-yo son, en efecto, extraordinariamente coherentes con las teorías más recientes del haz. El yo no es una ilusión. Lo que es ilusorio es una idea del yo que lo ve como una esencia inmutable e inmortal. Si en el budismo quitamos eso, nos quedamos con los «cinco agregados»: cuerpo, sentimientos, percepción, formaciones mentales y conciencia. El yo, según Batchelor, «no es reductible a ellos ni se puede interpretar como si existiera independientemente de ellos». No más que, pero no sólo.

La moraleja de la historia —«que cuando se niega el yo se tiene que tener muy claro lo que se rechaza»— tiene importancia más allá del budismo. Si se examina cualquier afirmación coherente que niegue el yo y se pregunta qué es exactamente lo que está siendo negado, se descubrirá que no se está negando el yo. Sólo lo que es falso e ilusorio debe ser negado, nada más y nada menos. Comprenderlo es una especie de iluminación, aunque no sea el camino al nirvana.

¿Por qué entonces muchos pensadores serios del tema del yo persisten en el vocabulario de la ilusión? Cuando planteé esta pregunta a la neurocientífica y practicante de zen Susan Blackmore, me respondió: «Tengo la tentación de contestar: busca en el diccionario. Las definiciones del diccionario —y he consultado muchos con este fin— son todas bastante similares. Una ilusión es básicamente algo que no es lo que parece ser, algo que es, de alguna manera, engañoso, ya sea intelectual o perceptualmente. Por eso, cuando digo que el yo es una ilusión, es eso lo que estoy diciendo. Y pienso que es lo que decía Buda; no que no haya algo como un yo, porque en muchos contextos él diría que lo hay, sino que el yo no es lo que parece ser».

El filósofo Daniel Dennett adopta una postura similar al defender que la percepción de una mente unitaria controladora es una «ilusión verídica». «Es una ilusión de la misma manera que el escritorio de tu ordenador es una ilusión —me dijo—. No hay pequeñas carpetas amarillas en tu disco duro y, de hecho, los archivos están distribuidos o esparcidos por todo el disco duro. Todos los iconos significan procesos reales, muy complicados y elaborados, pero, realmente, tú no quieres saber nada de ellos. Es lo que podemos llamar la “ilusión del usuario”. No iré tan lejos como para decir que somos la única especie con algún tipo de “ilusión de usuario”, pero creo que eso está bastante cerca de la verdad.»

Hay algo importante en lo que Dennett y Blackmore dicen. Pero debemos evitar lo que Paul Ricoeur llamaba «la gran oscilación que hace que el “yo” del “yo pienso” parezca, sucesivamente, elevarse de forma precipitada a las alturas de la verdad primera, para ser arrojado luego a las profundidades de una inmensa ilusión».<sup>4</sup> El yo es una ilusión, pero no «sólo» una ilusión. En cualquier caso, yo preferiría dejar de hablar de ilusión. Hablar de ilusión sugiere que hay una manera de percibirse a uno mismo libre de esa ilusión. Pero no es así. Consideremos, por ejemplo, la «ilusión» del palo que parece doblado en un cubo de agua. Durante años, éste fue el ejemplo paradigmático de la

ilusión perceptual utilizado en filosofía. Pero como señalaba J. L. Austin, dada la forma en que el mundo es, un palo debe aparecer necesariamente doblado en el agua. Un truco de magia realmente bueno sería hacer que pareciera derecho. Por tanto, como señala Austin, «la familiaridad suprime el filo de la ilusión».<sup>5</sup> Del mismo modo, si nos viéramos como realmente somos, siempre veríamos un yo. La experiencia de la ausencia de ego no es de alguna manera más verídica que la experiencia del ego. Todo lo que tenemos que hacer es comprender, cuando lo vemos, que igual que un palo aparece doblado en el agua, la forma en que se nos muestra puede ser engañosa.

Douglas Hofstadter, otro escritor aficionado a hablar de ilusiones, proponía otro ejemplo claro. Hofstadter describe el yo como «un espejismo que se percibe a sí mismo, y, por supuesto, no cree que esté percibiendo un espejismo».<sup>6</sup> Narra una anécdota en la que presiona un montón de sobres para sacarlos de una caja y descubre, para su sorpresa, que «¡hay un trozo de mármol en medio de aquella ligera caja de cartón!».<sup>7</sup> Por supuesto, no se trataba de ningún trozo de mármol. Como él nos explica, «en cada sobre, en el vértice de la “uve” que forma su solapa, coinciden tres capas de papel así como una delgada capa de pegamento. Una consecuencia no intencionada de este diseño inocente es que cuando aprietas cien de esos sobres, todos alineados exactamente uno sobre el otro, no puedes comprimir esa pequeña zona tanto como las otras». Y eso es una metáfora válida para el yo: el sentimiento de un núcleo sólido que no es creado en realidad por ningún núcleo.

Pero la analogía se mina a sí misma porque, desde luego, dada la manera en que están hechos los sobres, lo que Hofstadter experimenta cuando presiona, «debe» experimentarlo necesariamente. El sentimiento —de resistencia a la compresión— es totalmente verídico; sólo la «interpretación» del sentimiento —hay un trozo de mármol ahí— es errónea. Sólo se equivoca cuando malinterpreta lo que está sintiendo. Lo mismo se aplica al yo. La unidad y la continuidad que percibimos están realmente ahí. Sólo nos equivocamos cuando la interpretamos como la unidad y la continuidad de una cosa única y sólida.

Dennett reconoce que existe el peligro de que el rechazo de «el yo como una perla inmutable de material mágico» pudiera llevar a la gente a ir demasiado lejos. «Hay una estabilidad, y es realmente como la estabilidad de todo lo que hay en este mundo. Es como la estabilidad del barco de Teseo. No hay ningún núcleo del barco de Teseo, pero hay algunas partes que duran más que otras y hay una estructura global, y si unas partes se reemplazan por otras similares, puedes volver dentro de cuarenta años y seguir reconociéndolo, aunque la mayoría de las partes hayan sido reemplazadas. Lo que reconoces no son sólo las partes que siguen siendo las que tú experimentaste antes, sino la organización global de dichas partes, y aunque todas las partes hubieran sido reemplazadas, seguirías teniendo el barco de Teseo.»

El problema al hablar de ilusión, yo creo, es que la mayoría de la gente contrasta ilusorio con real, de modo que afirmar que el yo es una ilusión es tanto como decir que no es real. Pero lo es. Hay un «truco del ego», pero no es que el yo no exista, sólo que no es lo que generalmente suponemos que es.

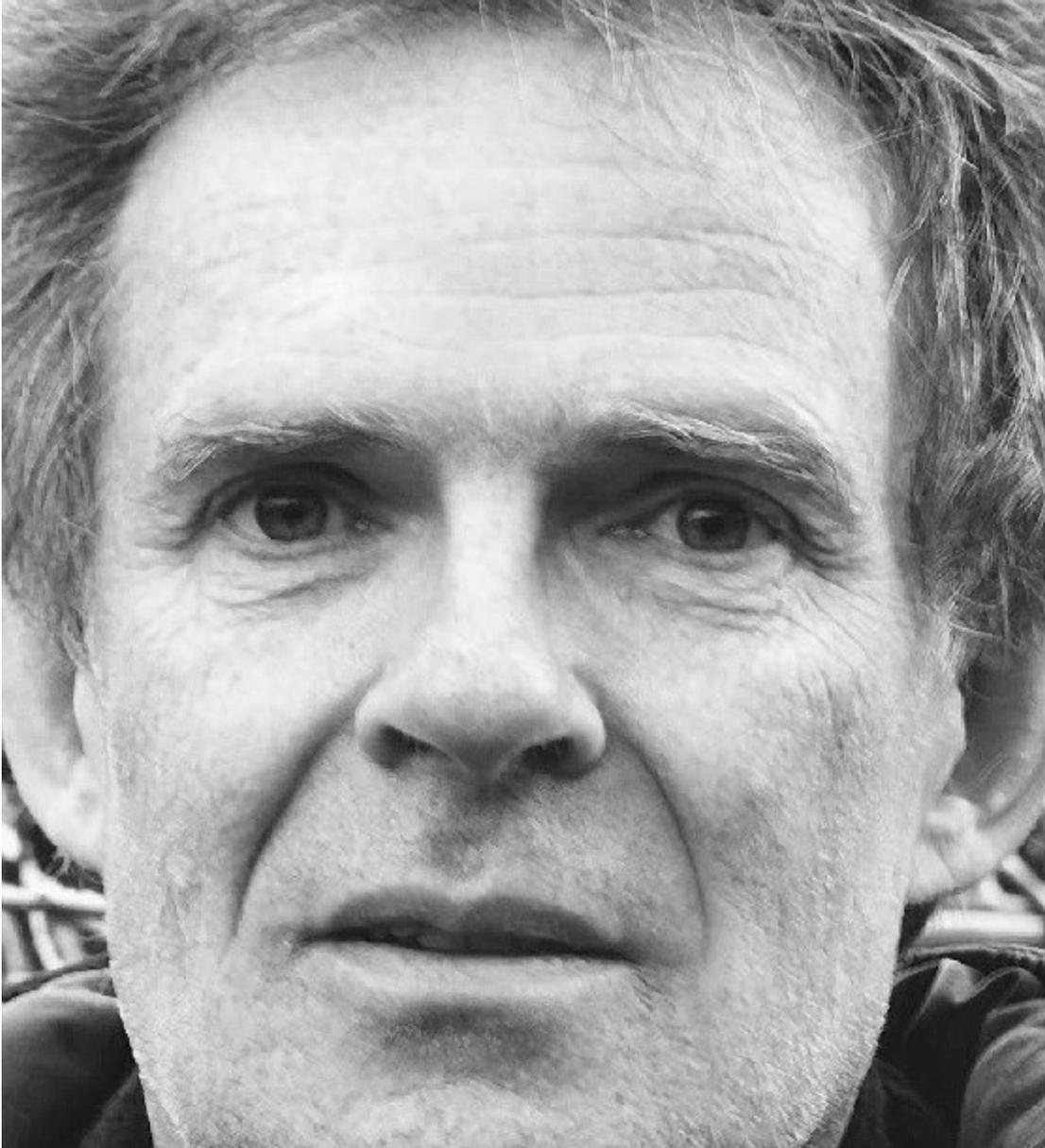
Tal vez la analogía más simple sea la de una nube. Desde la distancia, parece un objeto con límites muy claros, pero cuanto más te acercas, más borrosa se vuelve. Acércate realmente y verás que es sólo un conjunto de gotitas de agua. ¿Significa eso que la nube no existe? Por supuesto que no. Significa sólo que no son trozos de algodón. El yo es como una nube que no sólo parece un único objeto desde fuera, sino que se siente también como uno desde dentro. Conocer la verdad no altera la manera en que se percibe o se siente el yo, y tampoco lo hace aparecer fuera de la existencia. Simplemente hace que reconozcamos que en la raíz de cada uno de nosotros hay un flujo en perpetuo cambio, no un núcleo inmutable. La solidez del yo es una ilusión; el yo mismo no lo es.

El «truco del ego» no consiste en convencernos de que existimos cuando no existimos, sino en hacernos creer que somos más sustanciales y duraderos de lo que realmente somos. Puede existir una ilusión en cuanto a «lo que» realmente somos, pero no en cuanto a «que» realmente somos.

## CAPÍTULO

### 9

#### Reconstruir el carácter



«Hay personas que, como yo, sienten que están efectivamente en el momento y no piensan realmente que el yo que son en ese momento estuviera ahí ni siquiera hace un minuto.»

Galen Strawson, filósofo.

Las suposiciones tipo perla sobre el yo son tal vez más tenaces cuando atañen a la idea de carácter. Casi todo el mundo parece creer que su personalidad es una combinación constante de rasgos que, paradójicamente, es a la vez única y clasificable en un cierto número de esquemas diferentes. Por ejemplo, muchas personas creen que su personalidad es un reflejo de su signo del zodiaco; por eso casi todas las agencias de datos *online* y las redes sociales lo incluyen en sus perfiles. Los test de perfil psicológico son siempre un gran éxito cuando se publican en periódicos y revistas. El indicador Myers-Briggs se usa generalmente en la contratación, y las personas que aceptan la prueba están habitualmente convencidas de que el perfil generado capta algo de lo que realmente son. Incluso Paul Ricoeur cree que, en la estabilidad del carácter —«el conjunto de disposiciones duraderas por las que una persona es reconocida»—, las personas se acercan, con el tiempo, a poseer la mismidad (*idem*) de la que él mismo afirma que carecemos.<sup>1</sup>

El carácter ha hecho también una reaparición en la filosofía moral en décadas recientes. Inspirados generalmente en Aristóteles, los teóricos de la virtud creen que inculcar ciertos hábitos y disposiciones es fundamental para ser una buena persona. La ética no consiste tanto en seguir unas reglas cuanto en convertirse en una persona que se comporta correctamente. El sentido común refleja este pensamiento de varias maneras. Cuando se acusa a una persona de algún crimen horrible, con frecuencia amigos y familiares forman una piña con la completa convicción de que «él nunca pudo hacer una cosa así». Es decir, que cuando nuestras preconcepciones sobre cómo se comportará la gente están equivocadas, con frecuencia respondemos encogiéndonos de hombros y diciendo que su acción «no fue propia» de ellos, en lugar de preguntarnos si el juicio que nos habíamos formado sobre su carácter era correcto.

La creencia de que el carácter predice una acción puede ser tan fuerte que a veces se afirma tener la certeza de cómo actuó alguien, aunque no haya forma de saber cómo lo hizo realmente. Por ejemplo, después de que el vuelo 93 se estrellara en Pensilvania antes de que pudiera alcanzar su objetivo en Washington el 11 de septiembre, algunos familiares de los que murieron estaban convencidos de que, como «hombres de acción», sin duda hicieron algo para tratar de frustrar los planes de los secuestradores, aunque no hubiera ninguna prueba directa de que así fuera.<sup>2</sup>

De lo que sí hay muchas pruebas es de que esta confianza en nuestra capacidad para conocer el carácter de los demás y de nosotros mismos está fuera de lugar. Sería absurdo negar que hay alguna predictibilidad y estabilidad en el carácter. Difícilmente las personas que viven juntas podrían hacerlo si no pudieran confiar en que el otro se va a comportar de manera consecuentemente predecible, aunque llegar a ser demasiado

predecible pueda terminar por distanciarnos. No obstante, existen numerosas pruebas de que el carácter no es tan constante como tendemos a pensar. Sin embargo, lo importante para este libro es que es sólo tan inconstante como sugieren las teorías del haz.

Así pues, ¿en qué medida es estable el carácter y cuál es su importancia para determinar lo que hacemos? Es un lugar común decir que la forma en que nos comportamos es el resultado de dos factores: nuestra propia naturaleza y las situaciones en las que nos encontramos. Sin embargo, muchos pretenden ahora que es la situación, no el carácter, lo que establece la diferencia fundamental en lo que hacemos. Y si esto fuera cierto, el carácter no sería un determinante de la conducta tan poderoso como la mayoría de nosotros creemos.

John Doris en su libro *Lack of Character* ha reunido de forma exhaustiva los argumentos para defender esta visión. Muchos de los experimentos que cita son generalmente conocidos. En uno de ellos un actor deja caer una carpeta llena de documentos al salir de una cabina telefónica, justo cuando un sujeto experimental involuntario está pasando por delante. Sin embargo, algunos de estos conejillos de Indias tienen una sorpresa trivial pero agradable: la cabina telefónica estaba amañada de manera que apareciera una moneda de diez centavos en la ranura de devolución. De las dieciséis personas que se fijaron en la moneda, catorce ayudaron al actor a recoger sus documentos. De las veinticinco que no la vieron, sólo una le ayudó.<sup>3</sup> Sería una asombrosa casualidad que las catorce que percibieron la moneda fueran personas más altruistas. Lo más probable es que, como también indican otros experimentos, ponerse de buen humor, incluso por algo sin importancia, hace que la gente, de manera pasajera, sea más amable. El carácter no tiene nada que ver con esto.

Otro experimento célebre reunió a una serie de personas a las que se pedía que rellenaran un cuestionario y que luego fueran a otro edificio para realizar una breve presentación verbal. Ahora bien, antes de que cambiaran de lugar se les decía a algunos que iban ya con retraso, a otros que era casi la hora, y a otros que todavía les quedaba algo de tiempo. Y no se hizo ninguna observación de que la puntualidad fuera importante. En el camino, los sujetos del experimento se encontraron con un actor tendido en el suelo, en aparente situación de peligro. ¿Cuántos se detuvieron a ayudarlo? El 63 % de aquellos a los que les sobraba tiempo, el 45 % de los que estaban cerca de la hora, y sólo el 10 % de las personas que iban retrasadas.<sup>4</sup> Que se detuvieran o no a prestar su ayuda no dependía principalmente de si en general eran personas amables y consideradas, sino de si estaban apuradas por algo que no importaba mucho. Por otra parte, estos buenos samaritanos potenciales eran todos ellos estudiantes del Seminario Teológico de Princeton.

Pero lo más preocupante es que nuestra disposición para provocar daños terribles también parece depender en gran medida de la situación. Destacan dos estudios clásicos. En sus conocidos «experimentos de obediencia», Stanley Milgram pidió a algunos sujetos que activaran descargas eléctricas de niveles crecientes a alguien que estaba en una

habitación adjunta. En realidad, la «víctima» era un actor y no se le administraba ninguna descarga, pero los sujetos no lo sabían. El voltaje administrado iba en aumento, con el marcador mostrando indicaciones cada vez más siniestras, como «descarga de extrema intensidad» y «peligro: descarga fuerte». El actor de la habitación contigua chillaba para que cesaran las descargas. Sin embargo, hasta el 93 % de los participantes siguieron las instrucciones de administrar los niveles más altos.

El otro caso, tristemente conocido, es el experimento de la prisión de Stanford, en el que Philip Zimbardo y su equipo simularon las condiciones de una cárcel con estudiantes voluntarios que asumieron el papel de presos y carceleros. El experimento de dos semanas fue abandonado a los seis días, porque los carceleros habían llegado a un grado terrible de crueldad, haciendo que los presos limpiaran las letrinas con las manos y utilizando extintores para reprimir una insurrección. Eran personas normales, decentes, que se transformaron al estar colocados en una situación de poder en la que podían abusar.

¿Qué debemos concluir de estos experimentos y de otros muchos similares? Tuve la oportunidad de hablar con Zimbardo de este tema cuando coincidimos en un congreso en Puebla, México. Zimbardo acababa de poner de manifiesto los peligros de estereotipar el carácter cuando comenzó su charla sobre la psicología del mal y el heroísmo tirando un bastón que utiliza para ayudarse a sostener su cadera y bailando el *Change Your Evil Ways*, de Santana, logrando que el auditorio se uniera a él.

«Existe un mito sobre la dignidad humana y el carácter humano —me comentó durante el almuerzo—. Pues realmente queremos creer que todas nuestras acciones proceden de algún conjunto interno de motivos, de la bondad, la moral y el valor, y que se pervierten en ciertas situaciones para algunas personas. Comienzo con un modelo más simple: que la mente humana nos da cauces o potenciales para ser algo en cada ocasión, y, de hecho, cada vez que alguien hace algo extraordinariamente bueno o malo, eso se vuelve imaginable para nosotros.

»Hay una estupenda tira cómica en el *New Yorker*. Son dos policías hablando entre sí, y uno le dice al otro: “Igual que tú, Jerome, yo podría ser un poli bueno o un poli malo. Soy una amalgama compleja de rasgos de la personalidad positivos y negativos que aparecen o no en función de las circunstancias”. Y ése es realmente todo mi planteamiento.»

La fuerza de la situación para hacer que las personas crucen la línea de la moral queda tal vez mejor ilustrada no mediante los estudiantes que representaban a carceleros y presos en el experimento, sino en lo que le sucedió al propio experimentador. Tras cinco días de experimento, una antigua estudiante de posgrado, Christina Maslach, que justo entonces había empezado a salir con Zimbardo, fue a ver cómo le iba.

«Más de cincuenta personas habían aparecido por el experimento en diversos momentos: psicólogos del departamento, estudiantes posgraduados, un abogado de oficio, un sacerdote católico que había sido capellán de prisiones [...] —dice Zimbardo

—. Todo el mundo decía: “Interesante simulación”. Ella llegó al quinto día, todos estábamos ya aclimatados a la situación. Esto fue lo que sucedió. Yo era el supervisor de la prisión y tenía un programa. A las diez de la noche, los carceleros alineaban a los presos para llevarlos al servicio. Era la última vez que podían ir. Después de las diez, si lo necesitaban, tenían que utilizar un cubo en la celda. Pero los carceleros habían desarrollado una rutina. Cubrían la cabeza de los presos con bolsas, los encadenaban unos a otros, les vociferaban, los maldecían y los empujaban; yo iba a visitarlos, veía eso y, para mí, como administrador de la cárcel, era una señal de que todo estaba en orden. Era el paseo al servicio de las diez de la noche. No había ningún impacto emocional. Era lo normal. Si no hubiera pensado: “¿Qué pasa? Son las diez”.

»Ella lo vio todo y se echó a llorar; yo le dije: “Chris, mira, ¿verdad que es interesante?” No respondió nada, así que insistí: “¿Qué te pasa? ¿No lo ves? Éste es el crisol de la naturaleza humana?”. Le dediqué entonces toda mi jerga psicológica, pero ella se levantó y salió corriendo. Corrí tras ella y llegamos a la puerta del Departamento de Psicología; entonces me dijo: “Es terrible lo que *tú* les estás haciendo a esos muchachos. No son presos, no son carceleros, son estudiantes, y tú eres el responsable”. Y empezamos a discutir: “¿Qué tipo de psicóloga eres?”. Estoy seguro de que dije algo como: “¿Qué clase de reacción femenina es ésta?”. Entonces ella contestó: “No estoy segura de querer que continúe nuestra relación, porque no sé quién eres. Has cambiado. Eres totalmente indiferente. ¿Cómo puedes ver a todas esas personas sufriendo y que no te importe? Siempre pensé que eras una persona amable, pero no sé quién eres”. Y creo que fue eso lo que me hizo comprender que yo *había* cambiado.»

A Zimbardo le había llevado cinco días caer en la cuenta de ello, y necesitó de una furiosa discusión de más de una hora para cambiar su punto de vista. Pero, como sucede habitualmente, tras dar un paso atrás, no estaba en ningún sentido corrompido para la vida. «La mayoría de las personas, incluyendo los carceleros nazis, según la investigación que conozco sobre el tema, se recupera. Los carceleros del estudio de la prisión de Stanford, que hicieron cosas horribles a los otros estudiantes, después no siguieron comportándose así.»

Vale la pena destacar que aunque Zimbardo afirma que hemos subestimado el poder de las situaciones sociales porque sobrevaloramos el poder de las disposiciones individuales, eso no significa que piense que las personas no son responsables de su conducta. Todo lo que el enfoque situacional dice es que debemos tener en cuenta las circunstancias atenuantes.

Por ejemplo, Zimbardo habló como testigo experto de la defensa en el juicio del sargento Chip Frederick, uno de los soldados americanos culpables de abusos en la prisión iraquí de Abu Ghraib. «Hizo cosas horribles —dice Zimbardo—, y yo empecé mi defensa diciendo: el sargento Chip Frederick es culpable de los crímenes de los que se le acusa. Sin embargo, lo que quiero presentar y documentar es que él nunca habría hecho tales cosas, basándome en todo lo que sé de él, si no hubiera sido porque estaba

en una situación que le corrompió. En realidad, todos los carceleros, en el turno de noche, hacían cosas similares, todos sin excepción, y no por eso se puede decir que sea una manzana podrida, que sea anómalo. Él hizo lo que hacía todo el mundo en esa situación única.

»Lo interesante es que en el turno de día no se produjo ningún abuso. Ahora bien, ¿por qué? Porque en el turno de día había supervisión, tenían vigilancia. En el turno de noche, en tres meses, ningún oficial superior bajó a los calabozos. Se dijo a los carceleros, haced lo que tengáis que hacer para romper la resistencia de los presos, preparadles para el interrogatorio. Así que no había ninguna restricción, ningún límite, y eso es lo que ocurrió.»

Casos de la vida real, como el de Abu Ghraib, y experimentos como los de Zimbardo, llevaron a John Doris a concluir que «con frecuencia, los factores situacionales permiten predecir el comportamiento mejor que los factores personales [...] En muchas situaciones, parece que la personalidad no es un factor determinante de la conducta. Por decirlo vulgarmente, por lo general la gente carece de carácter».<sup>5</sup>

Esta conclusión va contra el sentido común. Pero hay un conocido fenómeno psicológico que ayuda a explicar por qué podríamos estar demasiado marcados por nuestra aparente capacidad para describir el carácter de las personas de maneras precisas y fiables. El efecto Forer —a menudo conocido también como efecto Barnum— toma su nombre del psicólogo que primero lo puso de manifiesto, en 1948. Forer mostró simplemente la descripción de una cierta personalidad a algunos sujetos y les pidió que valoraran hasta qué punto los describía a ellos de manera acertada. Como promedio, esas personas valoraron la prueba con un 4,26 sobre 5 en cuanto a veracidad. Ahora bien, a todos se les había dado la misma descripción, incluidas frases como «tienes una gran necesidad de gustar a otras personas y de ser admirado», «tienes tendencia a ser crítico contigo mismo» y «a veces eres extravertido, afable, sociable, mientras que en otras ocasiones eres introvertido, receloso, reservado».<sup>6</sup> Con frecuencia, las descripciones del carácter parecen convincentes porque advertimos lo que encaja en nuestra imagen de nosotros mismos, porque sobrestimamos la medida en la que muchos elementos de la descripción son en algún grado ciertos para casi todo el mundo, y hacemos caso omiso de lo que no encaja. Dada la facilidad con la que nos sentimos incluidos por la supuesta precisión de los rasgos genéricos de carácter, deberíamos cuestionar hasta qué punto cualquier lista de rasgos de carácter nos capta realmente.

Pero, sin duda, se podría pensar, esto no significa que carezcamos completamente de carácter. ¿No es absurdo decir que no hay ninguna diferencia entre, por ejemplo, personas amables y personas mezquinas? No todo puede depender de que uno se haya encontrado una moneda ese día. Puede que el carácter no sea algo tan definido como pensamos que es, pero tampoco es algo tan difuso. El peligro con este tipo de respuesta es que somos como los familiares de criminales que ven las pruebas y simplemente

patalean insistiendo en que «nuestro Johnny nunca pudo haber hecho eso». Si queremos insistir en que estos experimentos dejan algo de lado, también tenemos que explicar en qué es en lo que sin duda aciertan.

### SALVAR EL CARÁCTER

La verdad fundamental no es que el carácter sea un mito, sino que varía más de lo que tendemos a suponer en función de la situación. Esto significa que, aunque tomemos los descubrimientos literalmente, permanece una idea creíble del carácter. Consideremos, por ejemplo, la tendencia de una persona a ser generosa o tacaña. La crítica de Doris considera que no se puede decir que una persona sea tacaña o generosa. Lo mejor que se puede hacer es considerar todos los tipos de situación en que esa persona se podría encontrar y preguntar si sería tacaña o generosa en cada caso. Por mor de la simplicidad, imaginemos que se hace esto en una gama de doce situaciones típicas. Se podría generar entonces el siguiente perfil del carácter:

tacaño generoso tacaño tacaño tacaño generoso tacaño tacaño tacaño generoso tacaño generoso

Puede que no sea inexacto llamar a esa persona tacaña, sobre la base de su tendencia general a mostrarse más veces tacaña que generosa. En efecto, cuando ordinariamente aplicamos rasgos del carácter, rara vez pensamos que una persona actúe siempre de acuerdo a ellos. Una persona puede ser afable, pero a veces mostrarse reservada; un bombero valeroso puede algunos días estar paralizado por el miedo, y una madre tranquila puede perder la paciencia en ocasiones. El hecho de que haya algunas situaciones que pueden provocar un comportamiento opuesto a lo que es normal no significa que no podamos hablar de lo que es normal.

Consideremos ahora a una persona cuyo perfil de carácter, elaborado sobre la misma base, contiene siete puntos de «tacaña» y cinco de «generosa».

Esta lista, sin embargo, podría ser equívoca, porque quizás esta persona se haya mostrado tacaña en siete circunstancias no habituales, pero que, en cambio, se haya mostrado generosa en cinco más comunes. Así que necesitamos sopesar los rasgos según la frecuencia en que se despliegan; para ello podemos alterar el tamaño de letra en una «nube de palabras», donde los rasgos sean más grandes si se despliegan con mayor frecuencia:

A word cloud where the word 'generoso' is the largest and most prominent, appearing in the center and top. The word 'tacaño' is smaller and scattered around 'generoso', appearing in various orientations and sizes.

Esa persona sería descrita como «generosa» no porque sea siempre generosa, sino porque existe una tendencia general hacia la generosidad en la mayoría de las situaciones normales. Esto es lo que sucede aunque, en realidad, haya más tipos de situaciones en la que sea más tacaña que generosa.

Esto podría parecer razonable. Sin embargo, tiene un corolario molesto; si la misma persona, con el mismo carácter, entra ahora en una vida en la que fuera normal un abanico diferente de situaciones, podría tener la nube siguiente:

A word cloud where the word 'tacaño' is the largest and most prominent, appearing in the center. The word 'generoso' is smaller and scattered around 'tacaño', appearing in various orientations and sizes.

Ahora, la descripción general de la misma persona sería «tacaña», no «generosa». Esto nos muestra que existe alguna contingencia en cuanto a qué descripciones de nuestro carácter son verdaderas. En otro lugar o en otro tiempo, una persona tacaña podría mostrarse generosa; una valiente, cobarde, etc. Esto se adecua a la experiencia común más de lo que la contradice. Muchos ciudadanos alemanes, por ejemplo, hubieran llevado vidas honorables si no hubieran vivido bajo el Tercer Reich y no se hubieran encontrado en situaciones que sacaron lo peor de ellos mismos. Y a la inversa, muchas personas pueden vivir vidas buenas, morales, sólo porque las circunstancias no les han puesto a prueba.

Se podría pensar que esto salva la idea del carácter, pero sólo al precio de transformar completamente su significado. Si carácter no significa la tendencia a mostrar el mismo tipo de rasgos en situaciones diferentes, entonces no significa nada. El carácter sin coherencia no es carácter. Evidentemente, hay algo de esto, pero nos podríamos preguntar todavía cuánta coherencia requiere el carácter, porque como he dicho, nadie espera una coherencia total.

Es más, la investigación de Doris no establece que exista una ausencia completa de coherencia en la conducta de las personas. El hecho de que el carácter sea un mal predictor del comportamiento futuro de una persona en una situación nueva no significa que la gente no muestre generalmente ciertos rasgos de carácter en una amplia gama de situaciones. De hecho, hay pruebas de que esto es así. Varios intentos de analizar datos de conducta en diversas situaciones sugieren que existe una estabilidad significativa de rasgos en situaciones diferentes.<sup>7</sup> Esto basta por sí mismo para mostrar que la idea de que el carácter es únicamente una ilusión es demasiado simple.

Pero tal vez las limitaciones más importantes del escepticismo en cuanto al carácter surgen del fallo en la distinción de los dos aspectos del carácter que yo llamo *pasivo* y *activo*. El carácter pasivo es el conjunto de disposiciones que tenemos como resultado de nuestros genes, educación y experiencia, sin ningún esfuerzo particular por nuestra parte. El carácter activo es el conjunto de disposiciones que tenemos porque hemos trabajado para desarrollarlas. Por decirlo de forma más filosófica, las disposiciones son activas si son el resultado de los intentos del individuo en la «constitución de sí mismo», de los intentos por construirse tal como es.

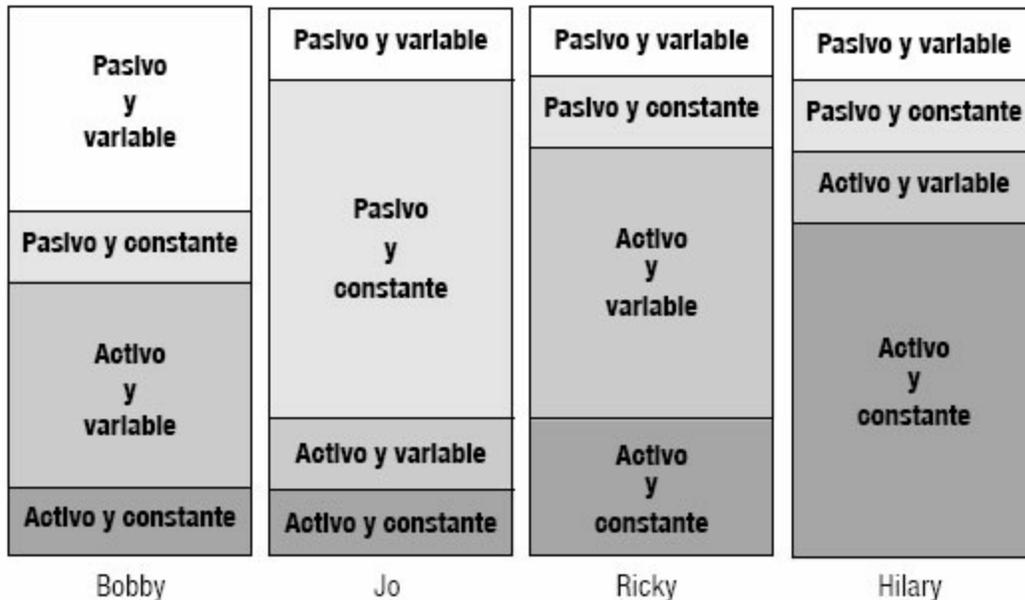
No se puede decir si una disposición es pasiva o activa en un caso dado sólo conociendo su contenido. Por ejemplo, una persona puede ser naturalmente reservada y otra naturalmente extrovertida. En ambos casos, éste sería un reflejo de sus respectivos caracteres pasivos. Pero una tercera persona puede haber decidido que debería corregir su introversión natural y ser más extrovertida, y con el paso del tiempo puede lograrlo. Su sociabilidad sería entonces un rasgo activo de carácter, tal como yo lo defino. Por otra parte, un rasgo de carácter pasivo se puede convertir en activo, si el individuo decide fortalecerlo y desarrollarlo. Lo que inicialmente puede haber sido una especie de accidente por nacimiento y educación, puede ser asumido y transformado en algo que uno alimenta en sí mismo. Finalmente, debe quedar claro que, en la vida real, los rasgos nunca son puramente activos o pasivos. Más bien tienden a mayor actividad cuanto más reflejan los esfuerzos deliberados por moldear nuestro comportamiento.

Con estas dos variables, lo que normalmente designamos en singular —el carácter— puede llegar a ser muy diferente en distintas personas. Para algunos, el carácter podría ser principalmente pasivo. Para otros, puede haber un fuerte componente activo. Para algunos, los rasgos pasivos del carácter podrían ser muy variables en función de las situaciones; para otros, podrían ser muy constantes. Lo mismo puede afirmarse de los rasgos activos del carácter: la gente puede tener más o menos éxito en fijar los rasgos deseados.

Por mor de la simplicidad, podemos esquematizar en términos muy generales el carácter de los individuos en una jerarquía de tipos. El tipo más débil de rasgos de carácter corresponde a aquellos que son pasivos y variables, ni elegidos ni constantes. Ligeramente más fuertes son los rasgos pasivos pero constantes, que muestran al menos una especie de coherencia. Luego están los rasgos activos y variables, que, siendo

autoelegidos, son más plenamente «nuestros», aunque carecen de constancia. Los rasgos que son más «de carácter» son los que son activos y constantes, los que hemos elegido por nosotros mismos y que desplegamos con cierto grado de regularidad.

Cada persona exhibirá una mezcla de estos rasgos. Consideremos estos cuatro ejemplos hipotéticos:



Se podría pensar que Bobby carece de carácter en el sentido de que sus rasgos son generalmente muy variables. Se podría decir que Jo tiene carácter en tanto en cuanto sus rasgos son generalmente constantes, pero que carece de carácter en la medida en que su personalidad no está básicamente autoconstruida. Ricky tiene un carácter en gran parte autoconstruido, pero, sin embargo, es tal vez demasiado irregular para decir realmente que tiene carácter. Sólo Hilary es una «persona de carácter» en el sentido más pleno: razonablemente constante en situaciones diferentes con un carácter que no es sólo un accidente de nacimiento y educación.

Si realmente las personas son variables siguiendo estas pautas, ¿qué es lo que esto predice para el tipo de estudios que cita Doris? Cabría esperar que el descubrimiento de que sólo una minoría de personas tiene realmente un buen carácter constante, e, igualmente, sólo unas pocas, un mal carácter constante. Y también, el hecho de que el carácter esté a menudo subdesarrollado y que las personas se comporten realmente de manera diferente según las circunstancias. Y eso es precisamente lo que las pruebas sugieren. En casi todos los ejemplos dados, no parece que sea enteramente la situación la que determine la acción. Hay un pequeño pero importante porcentaje de personas que siempre hacen lo correcto (o lo equivocado), independientemente de las variaciones en la situación. Algunas de ellas lo hacen puramente porque son así, otras porque han desarrollado su carácter en un buen o mal sentido.

Esto es muy importante cuando consideramos la idea del «carácter moral». Quienes subrayan la importancia de las situaciones con frecuencia son críticos con la tradición de la ética de la virtud, que subraya la importancia de desarrollar el carácter moral. Su crítica se basa en que si el carácter es un mito, entonces la ética de la virtud descansa en un mito. Pero las pruebas que aportan se basan en el comportamiento de una gama típica de personas, de las cuales sólo una minoría tiene el tipo de carácter moral que promueve la ética de la virtud; a saber, un carácter ético dispuesto hacia el bien. La ética de la virtud no es una teoría sobre cómo la mayoría de la gente realiza sus opciones morales, sino una propuesta para capacitarnos a tomar opciones morales mejores. La construcción del carácter moral es un reto, por eso el hecho de que la mayoría no parezca reaccionar ante ello no tiene nada de sorprendente.

La virtud puede ser infrecuente. Podríamos descubrir que la mayoría es inconstante en su conducta virtuosa, y que su aparente generosidad se inhibe fácilmente. Esto no significa que no tenga sentido tratar de cultivar una personalidad generosa. Es más, las pruebas demuestran que, a menos que se intenten cultivar esos rasgos, el hecho de desplegarlos dependerá más de las circunstancias que de uno mismo. Por eso la constancia en el carácter es algo que ha de crearse; no surge orgánicamente.

Sin duda Philip Zimbardo cree, ciertamente, que podemos y debemos aprender de su investigación para construir nuestro carácter moral. En efecto, piensa que hay algunas maneras de construir el carácter que son extraordinariamente simples. «Sabemos que si la gente se etiqueta a sí misma de cierta manera, esa etiqueta llega a determinar la conducta. Por ejemplo, si te digo: “¿Sabes?, de todos los estudiantes que he tenido, cuando examino el trasfondo de tu personalidad, me parece que eres realmente muy generoso”, y la semana siguiente hay una campaña de donación de sangre, es muy probable que tú dones sangre.» Su proyecto más reciente se ha orientado a conseguir que la gente, especialmente los jóvenes, se vean a sí mismos como héroes «en espera», de manera que si se enfrentan a una situación en la que se requiere una actuación heroica, estén dispuestos a actuar en consecuencia.

Nuestro conocimiento sobre la influencia de la situación debería utilizarse para construir el carácter de manera más sabia, no para dejarlo por imposible. Por ejemplo, John Doris acepta como buena la lección de que habría que evitar las situaciones tentadoras en vez de confiar en que el carácter permitirá resistir la tentación. El padre de la ética de la virtud, Aristóteles, pensaba lo mismo. Advertía contra la embriaguez, por ejemplo, precisamente porque no podemos confiar en que nuestra bondad innata nos impida comportarnos mal si nos embriagamos. Igualmente, un cónyuge fiel debería evitar meterse en situaciones que pudieran propiciar una tentación de infidelidad. Convertirse en el tipo de persona que evita la embriaguez o las tentaciones de infidelidad es precisamente desarrollar los rasgos virtuosos del carácter. Tener un buen carácter exige autocontrol y sensibilidad hacia el contexto, no solamente confianza en los

comportamientos automáticos. Podemos esforzarnos por ser un cierto tipo de persona, pero no debemos esperar que nos vayamos a comportar automáticamente según cualquier ideal regulador que nos impongamos.

## AUTOCREACIÓN

Si el carácter tiene que ser construido en aspectos importantes, ¿se podría ir más allá y decir que la identidad misma no viene dada, sino que es algo que de alguna manera construimos nosotros mismos mediante nuestras acciones? Una de las partidarias recientes más convencidas de esta visión es la filósofa Christine Korsgaard. Korsgaard critica a Parfit, y a otros como él, por considerar la identidad personal meramente como un asunto de conexiones y continuidades psicológicas. Lo que ella dice es que eso pasa por alto la idea de qué conexiones y continuidades son más importantes para la identidad. La respuesta, dice Korsgaard, es: aquellas que son producto de nuestras acciones y elecciones. «Las creencias y los deseos a los que uno ha llegado activamente son más verdaderamente tuyos que aquellos que simplemente han surgido en ti.»<sup>8</sup>

La facultad agente —la capacidad para actuar del individuo— puede tal vez explicar algo de la unidad del yo a lo largo del tiempo que la visión estándar del haz convierte en problemática. Tomemos un compromiso a largo plazo como es el matrimonio. En una visión simple del haz, los votos formulados en la ceremonia nupcial no tienen ningún sentido, puesto que no puedo controlar mi yo futuro si ese yo no es, en un sentido real, el mismo yo que soy. Pero ser una persona no significa sólo ser cualquier serie de conexiones y continuidades psicológicas que perduran; ser una persona es comprometerse uno mismo a hacer que ciertas conexiones y continuidades se produzcan. En ese sentido, tal vez podamos ver los votos matrimoniales como algo más profundo de lo que habitualmente se piensa; no se trata sólo de lo que yo prometo hacer y mantener sino de que prometo tratar de construir yoes futuros que puedan mantener ese voto. Prometemos no tanto «ser» buenos esposos como «ir convirtiéndonos en» buenos esposos.

La visión de Korsgaard pone lo ético donde algunos sólo ven lo metafísico. Si lo que somos no es sólo algo que viene dado, tenemos que elegir lo que llegamos a ser, y esas elecciones tienen una dimensión ética, pues podemos optar por ser fieles o infieles, honrados o falsos, generosos o tacaños. «Somos responsables de nuestras acciones no porque sean un producto nuestro, sino porque ellas somos nosotros, porque somos lo que hacemos.»<sup>9</sup> Sin embargo, su visión no es excesivamente romántica. La autocreación no es heroica, sino necesaria. «Cada ser humano debe convertirse en alguien en particular, para tener razones de actuar y vivir. Labrarse una identidad personal de la que somos responsables es una de las tareas ineludibles de la vida humana.»<sup>10</sup> En realidad, para hacer esto, tenemos que adoptar «identidades prácticas» que nos definan socialmente, y éstas pueden ser radicalmente contingentes. Podemos decidir convertirnos

en madre, por ejemplo, y eso no significa que tengamos que adoptar esa identidad. Sin embargo, al hacer esa elección hemos construido un aspecto de la identidad que tiene implicaciones éticas: «“No puedo hacer esto, estaría mal” y “No puedo hacer eso, soy su madre” son afirmaciones con la misma estructura».<sup>11</sup>

Otros muchos pensadores también han afirmado la importancia de la capacidad para actuar en lo que Korsgaard denomina autoconstrucción. Carol Rovane argumentó que el conjunto de relaciones psicológicas que constituyen la persona «debe incluir algunos compromisos sustantivos prácticos que sirven como proyectos unificadores»;<sup>12</sup> visión que Marya Schechtman acepta y desarrolla.<sup>13</sup> Más solemnemente, Husserl escribió: «El ego se construye a sí mismo y por sí mismo en la unidad de una historia [...], y puesto que, “por su propia generación activa”, el ego se constituye como “sustrato idéntico” de las propiedades del ego, se constituye también como un ego personal “fijo y duradero”».<sup>14</sup>

Es posible que se dé demasiada importancia a la capacidad de actuar. Es un error común sobrestimar la importancia de las ideas que son nuevas o han sido injustamente desatendidas. Pero la capacidad de actuar es ciertamente algo que con frecuencia está ausente en las visiones del haz sobre el yo. Así como no existe ningún punto en el cerebro en el que el yo se reúna, tampoco parece haber nada en el cerebro que lo unifique. La memoria desempeña un papel importante, porque conserva la creación de un relato autobiográfico. Pero la capacidad de actuar y la acción también realizan un trabajo fundamental. Por ejemplo, probablemente el proyecto de escribir este libro es más importante para la unidad de mi yo que el conjunto de ideas y creencias que contiene y que sostengo. Cuando empecé a escribirlo, mis creencias no esperaban en un fichero, listas permanentemente para su inspección. Con frecuencia no recuerdo mi visión sobre algo; es como si tuviera que pensar el tema de nuevo para encontrar lo que creo. Pero eso no me preocupa. No importa lo revuelto que esté mi cerebro de múltiples formas, la unidad de acción sólo requiere un conjunto razonablemente estable de intenciones, y la capacidad de llevarlas a cabo. Mediante una combinación de recuperación, reconstrucción, adaptación y de pensar de nuevo muchas cosas, estoy creando este libro, y eso me ha ayudado a sostener y a crear la persona que soy.

Sin embargo, todo esto plantea la pregunta de cómo «debería» unificarse el yo. Ésta es la razón de que el filósofo Galen Strawson se resista con fuerza a cualquier visión que diga: no sólo «podemos» crear unidad en el yo de cierta manera, sino que «debemos» hacerlo, porque el yo unificado es más plenamente yo que otro que esté menos integrado. «Pienso que sería importante que se nos permitiera ser contradictorios o incoherentes», me dijo Strawson cuando hablamos en el algo contradictorio e incoherente salón de su casa de Oxford. Él describe la postura de las «personas como Harry Frankfurt y Christine Korsgaard, que piensan que tenemos que ser coherentes y consecuentes», como «una forma terrible de visión fascista». Se retracta rápidamente.

«No fascista, pero es como si trataran de controlar algo, de regimentarlo. Nos deberíamos permitir tener una voluntad débil y ser inconsecuentes. Deberíamos ser católicos y eclécticos.»

El contrapunto de Strawson señala la que es, tal vez, la consecuencia más importante de la visión del haz. Si el yo no es algo concreto, singular, estable, entonces no se debería esperar que exista una única manera de ser un yo. Si esto es correcto, prácticamente toda teoría del yo y de la identidad personal se ha equivocado inevitablemente, porque se ha buscado una descripción del yo que se adapte claramente a todos los casos. Pero los haces se pueden atar de maneras diferentes, más apretados o más flojos. Esto no significa que no existan verdades generales sobre los yoes. La naturaleza de nuestros haces significa que hay limitaciones sobre los tipos de persona que puede haber. Estas limitaciones están suficientemente perfiladas para que nunca resultemos ser otras personas completamente extrañas a nosotros. No obstante, en estas limitaciones puede haber muchas variaciones más notables de lo que podríamos haber imaginado.

Tal vez Strawson sea más conocido por su articulación de uno de esos ejes de variabilidad en las personas, entre los de corto plazo y los de largo plazo, o lo que él denomina *episódicos* y *diacrónicos*. «Yo pienso que las personas se pueden situar dentro de un espectro —me dijo—. En un extremo están los de plazo más largo, a los que yo llamo diacrónicos, y éstos piensan naturalmente que son un mismo yo a lo largo de toda su vida, y realmente se identifican consigo mismos cuando eran niños. Luego están aquellas personas que cada vez que recuerdan más de cinco años de su pasado reciente, sienten que realmente no son ellos. Y, finalmente, en el otro extremo, hay personas que, como yo, o así me lo parece, sienten que están efectivamente en el momento y no piensan realmente que el yo que son en ese momento estuviera ahí ni siquiera hace un minuto.»

Parece que la dificultad principal de Strawson al tratar de convencer de su visión a la gente es que la mayoría son diacrónicos, y no le acaban de creer cuando afirma que es episódico. Sin embargo, tiene muchos ejemplos que sugieren que dista mucho de ser el único. Cita a Emily Dickinson («La mente es un lugar tan nuevo que siente que la noche pasada está obsoleta.»), a Samuel Hanagid («No tengo nada en el mundo salvo el momento en el que estoy, se detiene un momento y luego, como una nube, se dispersa.»), a John Updike («Tengo la sensación persistente, en mi vida y en mi arte, de que sólo estoy empezando.»), y a muchos otros.

Que la gente no le crea se debe, sobre todo, a la dificultad para entender cómo debería ser la vida de un episódico. Por ejemplo, ¿qué pasa con los proyectos a largo plazo? Ningún problema, dice Strawson. «Es sólo un dato que he escrito con todo lo demás, tenía una frase, luego tenía dos, luego ponía una entre las dos, luego ponía otra entre ellas. Las cosas siempre se han desarrollado de esa manera. Cuando trato de trabajar, habitualmente abro mi carpeta, realmente no tengo ni idea de lo que voy a decir,

así que leo los últimos párrafos y luego llega la frase siguiente. No sé si eso está relacionado con ser un cortoplacista, pero es una experiencia verdadera de “cómo sé lo que pienso cuando veo lo que digo”.»

Los compromisos no son problemáticos. «Déjame que te lo diga con cierta sorna. La persona que yo seré mañana, o pasado mañana, o dos semanas después de haber acordado hacer algo, se despertará sintiendo su obligación porque sabe que alguien más depende de algo. Por eso, no hay ningún problema. Ésas son sólo cosas heredadas, no hay problema.»

Strawson no pretende que los episódicos no tengan ningún sentido del pasado o del futuro, o que carezcan de toda coherencia. «Sé que yo, como ser humano, tengo un carácter muy coherente», afirma, reconociendo a la vez la persistencia del ser humano completo, Galen Strawson, y un cierto tipo de personalidad. Tiene un sentido de su yo, pero no lo identifica con ese animal humano persistente. Es relativamente indiferente a su pasado y a su futuro, y esto es temperamental, no filosófico. «Descubro todo esto en mis diarios, que dicen cosas como “no tengo ningún sentido narrativo del yo”; por eso tengo algunas buenas pruebas de que así era para mí antes de que pudiera haber sido corrompido por el pensamiento filosófico.»

¿Podría ocurrir que el mismo individuo fuera episódico en algunas situaciones y diacrónico en otras? Strawson piensa que sí, y cita la vergüenza como un buen ejemplo. «Si pienso en algo verdaderamente embarazoso que hice hace incluso cinco años, de algún modo lo revivo —ésta es una buena metáfora—, literalmente lo revives como si estuvieras tan avergonzado ahora como lo estuviste entonces, mientras que si piensas en alguna otra cosa diferente te parece realmente lejana. El otro ejemplo que tengo, yéndome hacia el otro lado, es que cuando pienso en mi muerte, veo que soy yo quien se va a morir, yo como soy ahora, mientras que cuando pienso en mi vida futura, lo que, obviamente, no está tan lejos como mi muerte, no tengo ninguna sensación de lo que seré en absoluto. Se podría decir que esto pone de manifiesto mi incoherencia, pero creo que la manera en que tú lo planteas es mejor, que depende en parte de lo que piensas de ello.»

Me parece que la teoría de Strawson está lista para la prueba empírica. Deberíamos salir a ver si la gente se alinea o no en un espectro episódico-diacrónico, como él cree. Pero de alguna manera, para mi actual objetivo, eso no importa. Lo fundamental es que, sin duda, hay alguna variación en la forma en que el yo se experimenta, y que no hay una única manera de ser una persona. Este hallazgo no está exactamente predicho por la visión del haz, pero es enteramente congruente con ella. Aceptar la teoría del haz debería disponernos a aceptar que otras personas pueden experimentar su yo de manera diferente a la nuestra. Hay más formas de ser una persona que se encuentra con el yo.

## **TERCERA PARTE**

### **Nuestro yo futuro**

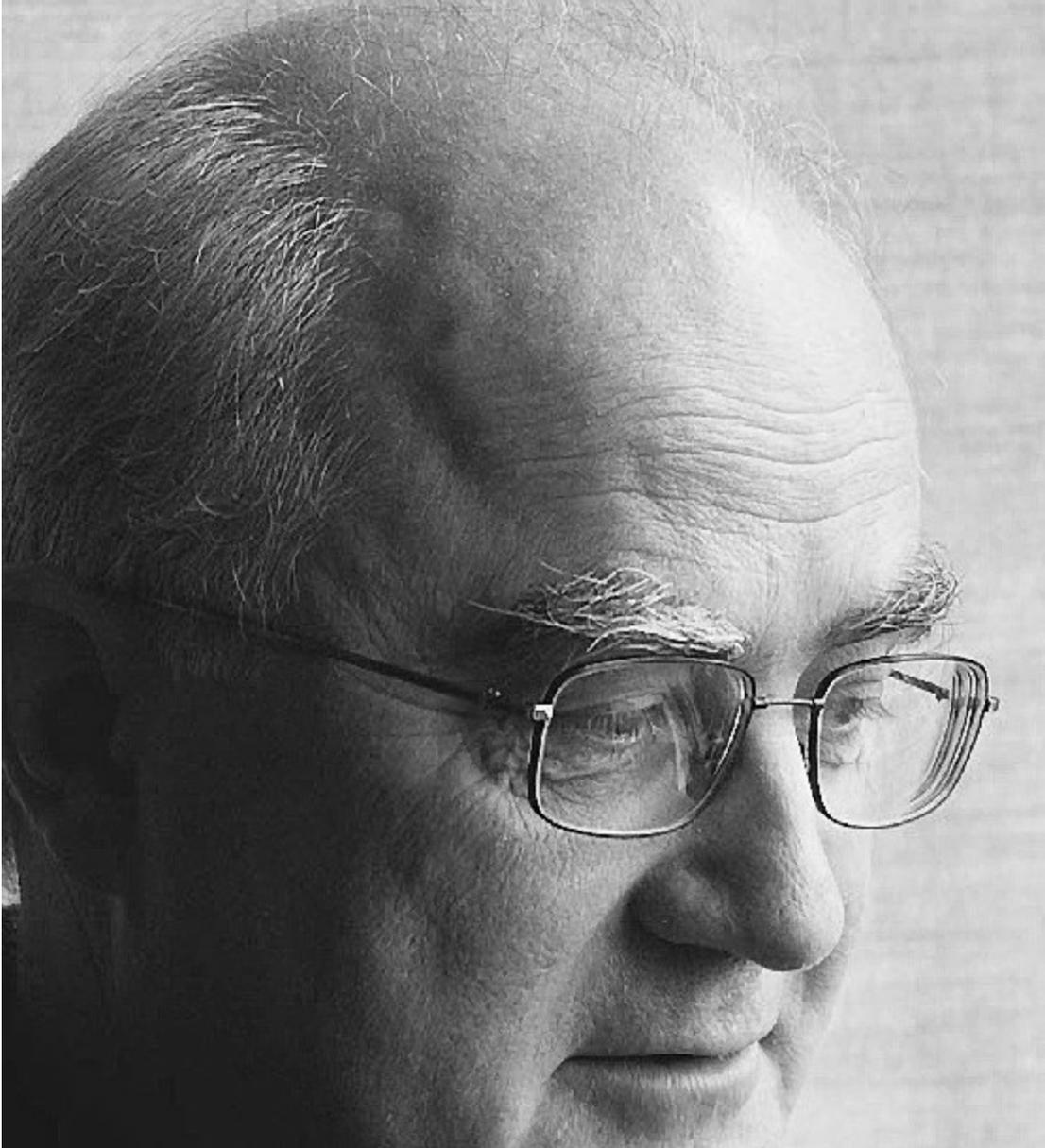
Puede parecer decepcionante zambullirse en busca de perlas y salir con haces enredados y sucios. Pero si eso es lo que hay debajo de nuestra superficie, tenemos que aceptarlo y sacar el mejor partido posible a lo que hemos encontrado. Y no todo lo que es precioso impresiona a primera vista; la gente tiene más carbón de minería que diamantes, y el petróleo mueve más maquinaria que el oro.

Así pues, ¿cómo seguimos adelante con el conocimiento de que nuestra naturaleza verdadera es menos sustancial y más fluida de lo que la mayoría de la gente piensa? ¿Qué significa eso para la perspectiva de la vida después de la muerte? ¿Qué significa para la vida «antes» de la muerte? ¿Y qué implicaciones tiene para el futuro de la sociedad?

## CAPÍTULO

### 10

#### Vida después de la muerte



«Quién soy yo es ininteligible fuera de la noción de que yo dejaré de ser, de que lo que soy es algo que se mueve inexorablemente hacia su final.»

Stephen Batchelor, budista ateo.

Las orillas del río Esk, en el sudoeste de Escocia, ofrecen un marco inverosímil para el primer centro budista tibetano de Occidente. Fundado en 1967 por Chögyam Trungpa Rinpoche y Akong Tulku Rinpoche, Kagyu Samye Ling es la prueba material del atractivo del budismo tibetano para los occidentales y de su curiosa capacidad para adaptarse a los gustos locales en algunas cosas, aunque permaneciendo completamente ajeno a ellos en otras.

En su tienda de regalos, por ejemplo, puedes comprar tanto un elegante tazón — uno de los cuales está justo ahora lleno de té, a mi lado— como un juego de budas *feng shui*, un emparejamiento tan disparatado como poner a Ganesha en una escena de Navidad. Puedes contemplar también verdades espirituales mientras bebes a sorbos un capuchino y masticas un *pain au chocolat* en la cafetería, y mientras las ruedas de oración, impulsadas mediante electricidad, aseguran una provisión constante de buen karma.

A pesar de la adaptación aparentemente fácil de Samye Ling a la vida moderna, cualquier visitante atento no podrá dejar de advertir que el budismo no es sólo una filosofía, sino una religión tan supersticiosa como cualquier otra. El impresionante *stupa*, por ejemplo, es una estructura tipo templo de la que se dice que utiliza «una tecnología espiritual de dos mil quinientos años de antigüedad» que «crea un campo de energía que purifica y equilibra los cinco elementos internos y externos que componen el universo». Se cree que el de Samye Ling contiene un grano de un hueso de Buda y otras reliquias de lamas y tulkus muy realizados. Sin embargo, quienes no son tan santos no tienen por qué preocuparse; «por una donación mínima de quinientas libras se pueden poner tus cenizas en el *stupa*». Dado que «este ceremonial es el procedimiento apropiado para asegurar un buen renacimiento», se trata sin duda de una magnífica inversión.

El *stupa*, los budas *feng shui* y las ruedas de oración me decepcionaron profundamente. No participo del engaño, al parecer común, de que los tibetanos sean espiritualmente superiores al resto de la humanidad, pero he descubierto que la filosofía budista es una rica tradición intelectual. Sin embargo, su pensamiento, con frecuencia profundamente racional, convive con otras ideas que parecen ser sólo supersticiones pasadas de moda. Las concepciones del yo son un claro ejemplo de ello. Como a otros muchos, también a mí me impresionaron las semejanzas entre las teorías occidentales del haz relativas al yo y la doctrina de *anattā* del budismo, que examinamos en el capítulo 8. Sin embargo, los budistas creen también en la reencarnación. Pero ¿cómo una visión racional del yo como una forma de construcción temporal puede ser compatible con la visión sobrenatural del yo como algo que se puede transferir de un cuerpo a otro?

Ésa es la razón de que yo estuviera en Samye Ling, para hablar con Akong Tulku Rinpoche, un lama que se supone es la reencarnación de una persona histórica específica. Si la idea de la reencarnación tenía algún sentido, tenía que examinarla en su versión más creíble; una tradición que defendía también claramente *anattā* no carecería de complejidad en su interpretación de lo que somos. Quería descubrir qué significaba realmente para alguien que creía sinceramente que él mismo era una reencarnación. No sólo alguno de los numerosos reyes Arturo que se pueden encontrar vagando alrededor de Glastonbury, sino alguien cuya creencia está arraigada en una tradición intelectual respetable.

Akong me recibió en una habitación que tenía el tamaño y la atmósfera de un aula de una escuela de primaria prefabricada. Un elemento del equipo electrónico estuvo pitando constantemente durante toda nuestra conversación, acompañado de vez en cuando por el zumbido de un fax. Hacia la mitad de uno de los lados largos de la habitación, Akong había conquistado un pequeño espacio sagrado. Se sentaba con las piernas cruzadas en su «lecho», un banco de madera ligeramente decorado, con una pequeña mesa tallada delante de él. Con un manto de tartán cubriendo sus piernas, una camisa a cuadros y una chaqueta acolchada, carecía del aura ultraterrena que tan a menudo parece ser suficiente para convencer a la gente de la santidad de un líder religioso.

Mientras charlábamos, Akong recorría las cuentas de oración y pasaba repetidamente las páginas de un *pe-cha*, un libro tibetano de hojas sueltas que probablemente contenía el texto de un ritual, tal vez para bendecir la estatua que estaba delante de él sobre la mesa. Con frecuencia los discípulos llevan esas estatuas a su lama para que las consagre. Sería tentador suponer que o bien no me prestaba demasiada atención o, más probablemente, estaba sólo realizando los rituales. Después de todo, si las ruedas de oración pueden girar impulsadas por motores eléctricos, no puede importar mucho que esas prácticas se emprendan o no con pleno cuidado y atención. Pero es posible que Akong estuviera demostrando uno de los pretendidos beneficios de lo que él llamaba la «educación de la mente» budista, para conseguir una sensibilidad mayor en todos los aspectos de la experiencia. «Si conduces un coche no tienes accidentes —me dijo—. Puedes ver la carretera, puedes ver el paisaje, puedes conversar con otros, y todo al mismo tiempo.» Lejos de apartarnos del barullo de la vida moderna, parece que la preparación de la atención plena puede hacernos realmente pluriempleados más eficaces.

Se cree que Akong es la última reencarnación de un líder espiritual, o lama, específico. En el caso de Akong, su linaje sólo se remonta una generación; se dice que es la primera reencarnación del primer Akong. Según me explicó, «en el budismo, todo el mundo es una reencarnación. Pero hay niveles diferentes de reencarnación. Algunos eligen el tipo de hogar en el que se quieren reencarnar, para ayudar a otros. Algunos no se reencarnan en función de su deseo debido a sus acumulaciones kármicas pasadas».

En el caso de los tulkus —lamas «altamente realizados» que pueden elegir su reencarnación—, los hay que dejan cartas u otras instrucciones para indicar a sus seguidores dónde encontrar su reencarnación. Otros no lo hacen, y los discípulos tienen que recurrir a una «persona elevada que tenga la facultad de saber dónde buscar al niño». Esa persona está «lo bastante desarrollada espiritualmente para recordar el pasado y el futuro de los padres sin ningún tipo de duda».

«Así que el monasterio fue a buscar a ese niño en particular —explica—. Tal vez haya dos o tres niños muy parecidos; entonces se le lleva la lista y él mismo indica cuál es el niño que se busca. Ése es mi caso.»

Sin embargo, de manera reveladora, hay una ausencia total de cualquier cosa parecida a una relación personal entre Akong II y Akong I. Más claramente, Akong dice «no recordar nada» de su vida anterior. Para él, lo importante es que todo el mundo dice que él es la primera reencarnación de Akong, y eso significa que debe tener las mismas cualidades. «Así pues, tengo que cumplir lo mejor que pueda para el beneficio de todos siempre que tenga oportunidad. No estoy aquí para investigar al primer Akong.»

Tampoco dedica ningún pensamiento a quién será su sucesor: «Eso corresponde a otros». Todo lo que le interesa es «tratar de desarrollar amabilidad amorosa y compasión en la medida en que pueda, y tratar de meditar tanto como me sea posible». De esa manera, la muerte no implicará un sufrimiento, sino que será como un «cambio de casa».

Otro Tulku, Ringu Tulku Rinpoche, es aún más circunspecto sobre la historia de su reencarnación. Me encontré con Ringu en la casa de un preparador de desarrollo personal que combinaba la programación neurolingüística, la meditación budista tibetana y, a veces, el «aprendizaje con la ayuda de caballos». No es en absoluto inusual encontrar personas que eligen la tradición budista y la combinan de esta manera, y la mayoría de los budistas parecen sentirse muy felices de que la gente se ayude a sí misma con cualquier herramienta espiritual que parezca funcionar para ellos. Ringu acababa de llegar de un largo viaje en coche desde Londres, y estaba sentado en el invernadero anejo a la casa, con una camisa de color azafrán. Ringu dice que la idea de la reencarnación es «sólo cultura tibetana». Me explica que la idea de las líneas de lamas reencarnados no es algo que se remonte a más de dos milenios, hasta la vida de Buda, sino que realmente sólo comenzó en el siglo XII, con el lama Karmapa (casi dos siglos, por cierto, antes del primer Dalai Lama). «Cuando murió el primer Karmapa, éste dijo: “Tengo que volver, porque mi maestro me pidió que construyera este monasterio”. Pasado un tiempo, llegó un muchacho y dijo: “Yo soy Karmapa”.»

Ringu continúa dándome un informe de los tres primeros Karmapas que, al examinarlo, parece un poco confuso. Pero no importan los detalles exactos, porque es evidente que la historia y el mito están muchas veces entrelazados. Los relatos hablan de prodigios infantiles, de madres que oyen cánticos procedentes del tulku que está todavía

en su vientre, de milagros realizados en la corte de Kublai Khan, etc. Lo fundamental es que, una vez que el lama Karmapa empezó a reencarnarse, todo el mundo quiso apuntarse al carro.

«Llegó a ser un sistema en el que si el maestro era un ser altamente realizado, los discípulos trataban de encontrar su reencarnación, y el Tíbet se llenó de tulkus —dijo Ringu—. Por eso, algunos de ellos pueden ser reencarnaciones verdaderas, y otros, puede que no tanto, así que no lo sabemos con exactitud.»

El sistema no parece muy fiable, le dije a Ringu. Aunque los relatos antiguos hablen de milagros y recuerdos, ahora no es lo normal, si es que alguna vez lo fue. Por ejemplo, ¿recuerda cosas de una vida pasada?

«No. Por eso pienso que en mi caso hay un error», dijo riéndose.

Le pregunté entonces si conocía algunas personas que hubieran tenido un recuerdo auténtico y fiable de vidas pasadas.

«Algunos dicen que sí. No lo sé, no puedo decir si eso es realmente cierto o no. El Karmapa actual dice algo interesante: que cuando ve una foto o algo parecido del último Karmapa, recuerda lo que entonces sucedió, pero no como si él fuera el Karmapa, sino como si en cierta manera hubiera estado allí.»

Es interesante referirse al ejemplo del Karmapa actual, pues existe una disputa en la escuela Kagyu de budismo tibetano en cuanto a quién es realmente. La mayoría acepta que el decimoséptimo Karmapa es Ogyen Trinley Dorje, pero otros —incluido el decimocuarto Karmapa, que tradicionalmente ha sido principalmente el responsable de la identificación del Karmapa— creen que el auténtico es Trinley Thaye Dorje. El resultado es que ahora tenemos dos posibles Karmapas.

La ausencia en Akong y en Ringu de cualquier sentimiento de conexión con sus encarnaciones previas, la carencia de cualquier prueba clara de que alguien sea una reencarnación y la doctrina del ningún-yo de *anattā*, todo esto sugiere que, sea lo que sea la reencarnación, no tiene nada que ver con la supervivencia del yo en algún sentido normal. Sin embargo, los budistas no sólo creen que algo continúa de una vida a la siguiente, sino que ese algo es la continuación de un individuo determinado. ¿Qué sentido puede tener esto?

La explicación de Akong comienza con la afirmación de que en la visión budista de la realidad suprema, no hay distinción entre el yo y el otro. «Cada individuo es una parte de todos los demás —me dice—. Todos somos la misma mente, todos formamos parte de lo mismo. No estamos divididos.»

¿Cómo es entonces que se reencarnan los individuos? Debe de haber, en algún sentido, una distinción entre el yo y el otro; de otro modo no podría haber ningún renacimiento, ni ninguna consecuencia kármica para las acciones de los individuos.

Una respuesta me sorprendió, como poco, más que un juego de palabras ingenioso. Ringu argumentaba —a partir de la premisa de *anattā*— que no hay algo que sea el yo. «Si hubiera algo que verdaderamente existiera, se podría destruir, entonces se acabaría

—dice—; pero como no hay algo así, no hay nada que se pueda destruir.» En otras palabras, como no puedes destruir algo que es ninguna-cosa, las no-cosas son indestructibles. Eso significa que, puesto que el yo es una no-cosa, tampoco puede ser destruido por la muerte, y por eso se puede pensar razonablemente que le sobrevive.

No hay nada mejor que el enigma que me propusieron cuando era niño: si tener un bocadillo es mejor que nada, pero nada es mejor que ser dueño del universo, entonces tener un bocadillo de mermelada es mejor que ser dueño del universo. Tanto si hablamos de yoes como de bocadillos, el truco es coger nada —la ausencia de algo— y tratarlo como si fuera, a fin de cuentas, un tipo de cosa, una no-cosa indestructible.

Akong ofrece una explicación mejor de lo que podría sobrevivir a la muerte mediante el uso de la analogía. La realidad suprema es como un espacio vacío. Los individuos son como edificios que ocupan una parte de ese espacio. El final de una vida es como la demolición del edificio, pero entonces construimos otro —nuestra próxima vida— alrededor del mismo vacío. Y si haces eso, tienes la misma tierra y la misma atmósfera, y por eso el karma te sigue. Los hábitos que te acompañan en una vida te acompañan en la siguiente.

La analogía traza claramente una distinción fundamental entre la visión budista del yo y la dominante en la tradición occidental. Pero, en cierto sentido, yo pienso en mí como el edificio, no como el espacio. El edificio es lo que da forma y coherencia a una vida particular: la personalidad, la memoria, el cuerpo y las conexiones, en gran parte conscientes, de la experiencia. Esto es similar a la metáfora de Janet sobre la demencia en el capítulo 3, donde yo soy las capas de la cebolla, no la perla sólida del centro. Pero, para Akong, eso no es en absoluto lo más fundamental. Lo que realmente importa son los hábitos que se practican dentro del edificio, y que dan al espacio un extraño carácter que persiste incluso una vez que las paredes se han venido abajo.

Ringu expresa la misma idea de manera ligeramente diferente. Lo que continúa de una vida a la siguiente no son los contenidos de la conciencia, como los recuerdos o el conocimiento de personas y lugares, sino las «tendencias habituales» de la mente. Por eso, si se ha practicado, por ejemplo, la atención plena lo suficiente como para tener una gran claridad mental, esa claridad estará presente en la reencarnación. «Si algo continúa, creo que serán mis tendencias habituales, la forma en que reacciono, la manera en que pienso. Eso es lo que probablemente continuará, no necesariamente todos los recuerdos, porque incluso ahora olvidamos muchísimas cosas.»

Parece que lo que tenemos aquí es una triple distinción entre la realidad suprema unificada, la realidad relativa de los individuos en cada vida mortal (*skandhas* o «agregados»), y la realidad intermedia de la «corriente mental», que persiste principalmente como hábitos, que son los sujetos de las leyes kármicas. Por decirlo de otro modo, si aceptamos la visión budista tibetana, tenemos tres tipos de yo: el edificio, el espacio ocupado por una serie de edificios, y todo el espacio del que el edificio ocupa sólo una parte.

Pero, en esta analogía, debo decir que sólo el edificio tiene la coherencia requerida para algo a lo que podamos aplicar de manera significativa el pronombre «yo». Por supuesto, se podría decir que ahí está el quid de la cuestión: la reencarnación no es del «yo». Pero esta concesión se ve rápidamente socavada por el hecho de que la doctrina de la reencarnación requiere que, sea lo que sea lo que vuelve como locus kármico —lo que cosecha las consecuencias de acciones pasadas— debe de ser, en algún sentido significativo, la «misma persona». El problema es que el «espacio» que describe Akong no parece ser, de ninguna manera substantiva, la misma persona a lo largo del tiempo. Por decirlo de otra manera, el budismo tiene que negar la naturaleza personal de la reencarnación para que sea coherente, pero ha de afirmar su naturaleza personal para que sea ética.

En la práctica, los budistas parecen tener una postura ambivalente respecto a en qué medida la reencarnación es personal. Por ejemplo, muchos insisten en que incluso los términos «renacimiento» y «reencarnación» son engañosos, y que es preferible hablar de «emanación de la corriente mental». Contra quienes insisten en esto, debería señalar que tanto Ringu como Akong usaban sólo la terminología «incorrecta». Pero la propia idea de «corriente mental» es la de la continuidad momento-a-momento (*samtāna*) de la conciencia. Por eso, se llame emanación o reencarnación, cada vida subsiguiente parece prolongar un flujo de conciencia que es, en el devenir ordinario de las cosas, personal e individual. «Emanación de la corriente mental» parece que suena impersonal, pero, ciertamente, aquello a lo que se refiere no lo es.

Akong parece sin duda ambivalente en cuanto a cómo entiende que sus emanaciones sean realmente él. Como hemos visto, no parece tener ningún interés personal en sus encarnaciones pasadas o futuras. Más que ser un renacimiento del yo, es como si se heredaran los hábitos y el karma del predecesor y se intentara dejar un legado decente a la persona siguiente de la cadena. Pero, sin embargo, Akong habla como si realmente fuera a ser «él» en la próxima vida: «La muerte es como tratar de cambiarse a otra casa. Si quiero una buena casa, tengo que acumular buen karma, cosas positivas».

También Ringu parece escindido entre las visiones personal e impersonal de sus diversas encarnaciones. Sus afirmaciones más explícitas se refieren simplemente a la continuación de las tendencias habituales. Pero otros comentarios implican un sentido del yo que no parece ser coherente sin la memoria. Por ejemplo, cuando le pregunto qué significa la muerte para él, dice: «No sé exactamente cómo es, no recordamos las cosas». Pero luego dice que piensa que podría ser como el sueño. «Te despiertas en un cuerpo diferente, con una conciencia diferente. En cierta manera, nuestro cuerpo es un poco así. El cuerpo que tenemos antes de dormir y el cuerpo con el que despertamos no es exactamente el mismo. Por eso, no veo que haya tanto problema en que pudiera ser similar, [aunque] no exactamente [el mismo].» Aunque añade después que las tendencias habituales, más que los recuerdos, son probablemente las cosas que «creo que serán más importantes si me despierto»; no es, desde luego, posible tener el sentido de despertar en

un cuerpo nuevo a menos que se tenga un fuerte sentido de haberse dormido en uno viejo. Parece que no se puede pensar en la reencarnación sin formular en alguna etapa la suposición de que es, en algún sentido importante, igual que la continuación del yo de un día a otro en esta vida, cuando claramente no puede ser así.

Aquí es donde pienso que la doctrina de la reencarnación es más resbaladiza. Por una parte, para que tenga algún sentido, es evidente que no puede suponer la transferencia directa de una vida a otro cuerpo. Uno tiene una serie de recuerdos, planes, proyectos, amigos y familia. Todas estas cosas no continúan, sea cual sea la vida siguiente. Hay «algo» que desaparece con la muerte y no continúa, algo que da la impresión de ser muy importante para quienes somos. Las personas como Akong parecen aceptar esto, y por eso hablan de espacios y edificios. Sin embargo, no es difícil tirar de ciertos hilos del pensamiento —como las consecuencias kármicas para las encarnaciones futuras de nuestras acciones del presente— que, después de todo, parecen hacer esos espacios mucho más semejantes a edificios.

Lo que también es revelador, quizás, es que, a pesar de que los budistas no den importancia a la persistencia del recuerdo a lo largo de vidas sucesivas, parece que, sin embargo, están muy apegados a la idea de que eso es algo posible y real. Es como si el budismo necesitara ofrecer al menos la esperanza de una huella de «supervivencia ordinaria» para resultar atractivo. Por eso, cuando le señalé a Akong que, evidentemente, la mayoría de la gente no tiene ningún recuerdo de vidas pasadas, respondió: «Muchos lo tienen. Hay muchos libros con experiencias de una vida anterior. Algunas personas pueden no tenerlos, pero otras sí los tienen. Tal vez una vez al año puedas tener recuerdos particulares. No hay nadie que nunca haya tenido recuerdos». Utilizaba también el recuerdo de una vida anterior como explicación de por qué algunas personas están particularmente dotadas. «Aprendes algo y heredas algo [...] Algunos niños de 6 o 7 años pueden escribir libros o redactar poemas.»

También Ringu tiene asombrosos relatos de recuerdos de vidas pasadas, como el de una niña de Escocia que siempre chillaba y gritaba si se la metía en un coche. Luego, cuando pudo hablar, dijo que aquel no era su nombre, y que recordaba un accidente de coche en el que murió su amigo.

Aquí pasamos de la coherencia conceptual a la evidencia empírica, y a pesar de los numerosos libros y testimonios citados por Akong y Ringu, como dice la vieja sentencia, una anécdota repetida no es un dato. Si alguien hubiera recordado realmente algún detalle de una vida anterior que se pudiera verificar y que no se pudiera haber conocido de ninguna otra manera, eso sería un descubrimiento asombroso, al mismo nivel que el contacto con la vida extraterrestre. Y si la gente recordara rutinariamente vidas pasadas, no sería difícil encontrar numerosos ejemplos verificables de tales recuerdos. Pero lo que realmente encontramos son sólo pretensiones o «recuerdos» asombrosos, no probados, que no requieren una memoria auténtica en absoluto, sino la mera adquisición de una información clave.

Por poner sólo un ejemplo, pensemos en el filme de Martin Scorsese *Kundun*, que nos ofrece la dramatización de la búsqueda de la reencarnación del Dalai Lama. Los posibles candidatos son identificados por un equipo de lamas escogidos, y luego se pone a prueba su capacidad para identificar objetos poseídos por los Dalai Lamas anteriores. Uno lo consigue, y de ese modo se estima que era la encarnación verdadera.

Por supuesto, es sólo una película, y pienso que es improbable que los acontecimientos reales fueran tan nítidos. Pero imaginemos que lo fueron. ¿Qué probaría eso? Lo primero que hay que considerar es que el niño no tiene nada parecido a un depósito de recuerdos. La prueba consiste en identificar objetos pertenecientes al Dalai Lama anterior. Si el niño simplemente recordara una vida pasada, los lamas podían haberle pedido que les contara algo de su vida en el monasterio.

Por eso, lo que tenemos no es un test de memoria, sino un test de selección de objetos. Se podría argumentar que si se hace el test a bastantes niños, al final alguno escogerá correctamente sólo por casualidad. Pero una explicación mejor se basa en el hecho de que los lamas que conocen las respuestas correctas están presentes en la habitación en el momento de la prueba. Sin adoptar necesariamente una estrategia deliberada, un niño podría sentir a partir de las reacciones del grupo qué objeto debe ser el que tiene que elegir. Esto no es ni remotamente fantasioso; incluso los caballos pueden hacerlo. A principios del siglo XX, un caballo llamado *Clever Hans* parecía ser capaz de hacer algunas cuentas de aritmética básica, golpeando sin fallos con su pezuña en el suelo cierto número de veces como respuesta a una suma que se le proponía. Cuando se investigó, se descubrió que *Hans* respondía en realidad a los cambios de postura y expresión de los espectadores, que se relajaban visiblemente cuando llegaba al número correcto. Lo que los psicólogos llaman el efecto *Clever Hans* podría ser lo que permite al niño identificar correctamente las posesiones del lama.

Llegados a este punto, los creyentes verdaderos responderán: «Pero ¿qué pasa con el caso de X?». O bien: «Hay demasiados informes para que todos sean falsos». Pero lo mismo se podría decir sobre las fantasmas, los ovnis, las apariciones milagrosas, las abducciones alienígenas o la eficacia de innumerables medicamentos de curanderos. No existe ninguna conspiración mundial antibudista. Si hubiera pruebas sólidas, muchas personas estarían interesadas en verificarlas y afrontar sus consecuencias.

Hay otro problema con la doctrina de la reencarnación que no es tanto empírico como moral. Pienso que es extraño que tanta gente parezca encontrar las ideas de karma y de renacimiento consoladoras, pues sin duda hay un lado oscuro en esa idea. Dice Akong: «Por supuesto, algunos hábitos kármicos son hábitos heredados». Según él, incluso nuestra herencia genética es el resultado de la acción kármica. «Puedes decir: “Tengo esta enfermedad porque mi padre está enfermo, y, por lo tanto, no tiene nada que ver con el karma, tiene que ver con los genes de mi padre”». Pero tenemos los padres que tenemos debido a nuestras acciones en la vida pasada. «Tienes una relación con esa persona particular porque ése es tu patrón kármico. Por lo tanto, no puedes decir

que son sólo los padres, sino que se debe en gran medida a tus acciones.» En otras palabras, decir algo distinto a que las personas que tienen una enfermedad heredada genéticamente se lo merecen es una evasión de la dura verdad.

Por supuesto, la verdad puede ser efectivamente dura, así que esto no es en sí mismo ninguna prueba contra las pretensiones de reencarnación. Pero esa prueba no se necesita, porque el argumento en contra es sólido. En primer lugar, simplemente no hay ninguna buena razón para creer que cualquier tendencia habitual u otros *loci* kármicos se transfieran de una vida a la siguiente. Con frecuencia se considera irrespetuoso desechar algunos aspectos de la religión como meramente supersticiones, pero si eso es lo que son, no hay ninguna otra forma sincera de expresarlo.

Pero aunque por cualquier razón se considere que hay, o que puede haber, algo semejante, esa forma de reencarnación no puede mantener la supervivencia del individuo de una vida a la siguiente. Aunque haya otra emanación mental de Akong, la persona individual, particular, de Akong Rinpoche morirá. Sugerir que la mera continuación de tendencias habituales es suficiente para asegurar la supervivencia de la persona es tratar de agarrarse a un clavo ardiendo. Después de todo, una persona puede adquirir muchas de esas tendencias de sus padres, pero nuestros padres sólo viven en nosotros en un sentido impreciso, metafórico. La reencarnación en el contexto de *anattā*, aunque se produzca, no es ciertamente nada parecido a la supervivencia del yo en un sentido ordinario, lo cual no es en sí mismo una crítica al budismo, sino simplemente una descripción de lo que el propio budismo propone.

Sin embargo, el budismo no es la única gran religión que sostiene algún tipo de creencia en la vida después de la muerte. La idea ocupa un lugar central en la mayoría de las creencias, y sin duda está en el corazón de la religión en la que fui vagamente educado, el cristianismo. ¿No podríamos encontrar aquí una concepción creíble del yo que ofrezca la promesa de una existencia después de que nuestro cuerpo mortal haya realizado su trabajo? Como con el budismo, la respuesta resulta ser más complicada que la pregunta.

## RESURRECCIÓN

Habiendo desechado la idea de que tenemos un alma inmaterial, se podría suponer que no queda nada por decir de la idea cristiana de una vida futura. Sin embargo, me sorprendió descubrir que muchos cristianos, incluido el papa Benedicto XVI, no creen en el alma dualista de Descartes o Richard Swinburne. Lejos de ser una creencia fundamental del cristianismo, probablemente no es auténticamente cristiana en absoluto. Más bien, como dice el psicólogo cristiano Warren S. Brown, muchas personas consideran la persona «como una entidad física unitaria sin un alma no física separada,

pero no reductible a “nada sino” a la fisiología celular de la química de las moléculas». <sup>1</sup> Esto es muy semejante al tipo de persona material que describí en el capítulo 7: no somos más que materia, pero somos más que sólo materia.

En la Biblia hebrea, las referencias relativamente escasas a la resurrección son, sin duda, claramente corpóreas. «Revivirán tus muertos, tus cadáveres resurgirán, despertarán y darán gritos de júbilo los moradores del polvo», está escrito en Isaías 26,19. «Así dice el Señor Dios: He aquí que yo abro vuestras tumbas; os haré salir de vuestras tumbas, pueblo mío», en Ezequiel 37,12. Los teólogos y los historiadores de la religión están generalmente de acuerdo en que el Nuevo Testamento y los primeros Padres de la Iglesia tampoco hablaban de almas que dejan los cadáveres, sino sólo de una resurrección del cuerpo. En la tradición cristiana, los seres humanos son esencialmente seres encarnados. El propio regreso de Jesús de entre los muertos en forma corpórea ofreció el modelo para la visión de una vida futura para todos, al menos para los que fueran salvados. Tomás de Aquino, por ejemplo, creía en la existencia de almas inmateriales, pero escribió: «El alma no es todo el ser humano, es sólo una parte: mi alma no soy yo». <sup>2</sup> No es sorprendente que el papa Benedicto, entonces cardenal Ratzinger, escribiera casi ochocientos años después: «Hemos descubierto nuevamente la indivisibilidad del hombre. Vivimos nuestra corporeidad con una nueva intensidad y la experimentamos como la manera inevitable de comprender el ser único del hombre». <sup>3</sup>

Me encontré con Justin Thacker, responsable de teología de la Alianza Evangélica, que explica que la palabra «alma» en el Nuevo Testamento es habitualmente una traducción de la palabra griega *psychê*, sobre la que existe acuerdo general de que no necesariamente se aplica a lo que Thacker describe como «una parte separable y no material de mí». Aristóteles, por ejemplo, habla de *psychê*, y muchos estudiosos creen que no se refería a algo inmaterial, sino a una especie de organización de la materia que la hace funcionar como algo vivo. Sería similar a la manera en que nosotros concebimos la vida. Muchos solían pensar que la vida era una especie de fuerza separada que tenía que ser «insuflada en» la materia inanimada. Ahora aceptamos que la vida se produce simplemente cuando la materia llega a estar suficientemente ordenada y es capaz de reproducirse. El alma es algo así y, puesto que cada persona funciona de manera única, el alma es para Thacker «el yo esencial, lo que me hace “yo”. Mi alma, mi *psychê*, es mi vida, mi personalidad, quien yo soy».

Católicos y protestantes entonan aquí la misma canción. «La Escritura no contiene ninguna palabra que denote sólo el cuerpo (separado y distinto del alma) —escribía Ratzinger— mientras que, a la inversa, en la inmensa mayoría de los casos, la palabra *alma* designa a todo el hombre corpóreamente existente.» <sup>4</sup>

Un corolario de esta visión es que, como dice Thacker, «no se trata ni remotamente de que el alma tenga su propia inmortalidad inherente. Básicamente, Dios llama después de la muerte, sobrevivamos o no. La inmortalidad es un don de Dios, y es un don de Dios después de la muerte, no es un don de Dios al nacer». También aquí Ratzinger está

de acuerdo. «La doctrina griega de la inmortalidad del alma [...] es entendida erróneamente como una idea cristiana.»<sup>5</sup> Como me dijo un teólogo católico polaco, los cristianos buscan la vida perdurable, vida sin principio ni fin, porque ése es el espacio de la divinidad.

Es cierto que muchos cristianos han pensado y creído que el alma es, en efecto, una entidad separada, inmortal, no física. Pero esta idea, argumenta Thacker, es una corrupción de la idea cristiana original, de la que hay que responsabilizar a la influencia de la filosofía griega —especialmente de Pitágoras y Platón— y, más recientemente, de Descartes. Tanto Platón como Descartes hablaban de un núcleo esencial del yo, inmaterial, separable, aunque —y esto es interesante— Raymond Martin y John Barresi afirman que Descartes fue el primer pensador importante en hablar de mente (*mens*) y no de alma (*anima*).<sup>6</sup>

Pero si el alma platónico-cartesiana no es auténticamente cristiana, ¿cómo consiguió introducirse hasta tal punto en esa religión? Lo cierto es que las influencias griegas actuaron desde muy temprano en la historia del cristianismo, y por eso las ideas griegas han estado profundamente presentes en el pensamiento de la Iglesia primitiva. Como dice Warren S. Brown, gran parte del Nuevo Testamento se expresó «según la forma de pensar del siglo I, que estaba fuertemente influida por una visión helenizada de la naturaleza humana».<sup>7</sup>

Si rechazamos el dualismo y creemos que la resurrección corporal es necesaria para una vida después de la muerte, ¿tenemos alguna buena razón para pensar que eso se producirá? La idea es, evidentemente, difícil de vender en el mundo contemporáneo. Se podría preguntar: «¿No es todo esto completamente absurdo, contrario a nuestra interpretación de la materia y sus modos de comportamiento, y, por lo tanto, desesperadamente mitológico?». Si fueras Joseph Ratzinger, te preguntaría esto exactamente con estas palabras.<sup>8</sup>

Parecería ser una buena noticia para los cristianos que su religión abrazara plenamente la necesidad de encarnación y no les comprometiera con una visión dualista de la mente. Si hay que creer en la vida del yo después de la muerte, es mejor empezar con una concepción del yo que esté de acuerdo con nuestros mejores conocimientos de lo que son las personas. Pero como dice la vieja canción, no se trata de cómo empiezas, sino de cómo acabas, y cristianos como Thacker llevan esta idea lejos del terreno fiable de la ciencia y la experiencia para introducirla en el reino de la fe especulativa.

En primer lugar, aunque se nos den cuerpos nuevos de resurrección, que son físicos, cuando se llega a «cómo hará Dios eso y qué sucederá», Thacker confiesa no saberlo. Aunque aceptar esto no es necesariamente fatal. Después de todo, ¿por qué deberíamos conocer todos los caminos y medios de Dios? Pero, como mínimo, toca muy por encima una cuestión importante. Puede que Dios no nos resucite usando los mismos

átomos que nos constituyen en la Tierra, en parte porque éstos cambian a lo largo de la vida, y en parte porque los mismos átomos habrían ido a parar a otras personas a lo largo de los milenios de existencia humana.

Este problema fue ya reconocido en los primeros días del cristianismo, con soluciones tan ingeniosas como descabelladas. Atenágoras, apologeta cristiano del siglo II, por ejemplo, consideró el argumento de que la cadena alimentaria hacía inevitable que los seres humanos termináramos constituidos en parte por «trozos» de otros seres humanos. Como él decía: «Cuando los animales de la especie adecuada para la alimentación humana, que se han introducido en el cuerpo de los hombres, pasan por su estómago, y se incorporan al cuerpo de los que han comido de ellos, es una necesidad absoluta, dicen, que las partes del cuerpo de los hombres que han servido de alimento a los animales que han comido de ellos, deban pasar a cuerpos de otros hombres». Su solución era que «es muy claro que ninguna de las cosas opuestas en naturaleza se pueden unir con esos cuerpos para los que no es un alimento apropiado y conveniente, pues o bien pasa por las entrañas antes de que produzca algún otro humor, crudo o corrompido, o, si continúa durante mucho tiempo, produce sufrimiento o enfermedad difíciles de curar, destruyendo a la vez el alimento natural, o incluso la carne misma que necesita alimento».<sup>9</sup> En otras palabras, cualquier trozo de otros seres humanos que uno come encuentra su salida en las cloacas.

Una estrategia más común, y más plausible, ha sido la de admitir que existe alguna mezcla de la materia básica de la que estamos hechos, y aceptar la consecuencia de que Dios tendría que usar átomos nuevos cuando nos resucite. Como dice Brown, «nuestra existencia eterna no sería la continuación de algún aspecto de nuestra encarnación actual, sino que sería una creación nueva, fuera del tiempo y el espacio que actualmente ocupamos».<sup>10</sup> Esto invita a preguntar: ¿sería la persona resultante una resurrección o una reproducción exacta?

Luego está la pregunta de qué es exactamente el yo que debe ser resucitado, y qué le sucede entre la muerte y el juicio final. «Es increíblemente difícil saber lo que pasa durante ese período de tiempo», admite Thacker. Ésta parece ser una cuestión teológica caliente, de las que producen risitas de regocijo entre los ateos ante el aparente absurdo medieval. Ratzinger rechaza claramente la visión luterana del «sueño de la muerte», en el que los muertos carecen de cualquier tipo de consciencia hasta la resurrección final. Pero en cuanto a cómo es exactamente ese estado intermedio, la mayoría de los teólogos parecen estar justificadamente desconcertados. «Lo más aproximado que puedo decir es que, en algún sentido, Dios nos guarda», dice Thacker. «De algún modo —no sé cómo— Dios mantiene su relación conmigo a través del tiempo.» Thacker y Ratzinger creen que, como expresa el primero, «fundamentalmente, quiénes somos, como personas, es algo relacional. Quién soy yo es quién soy yo en relación con Dios». ¿Es esto misterioso, confuso, o sólo difícil de entender?

Tal vez la dificultad más seria sea que pese a toda la aparente familiaridad de la vida corpórea después de la muerte, estos cuerpos resultan ser diferentes de los cuerpos físicos que conocemos. Como dice san Pablo, «se siembra un cuerpo natural; se resucita un cuerpo espiritual. Pues si hay un cuerpo natural hay también un cuerpo espiritual».<sup>11</sup> Los Padres de la Iglesia primitiva desarrollaron la idea de que los cuerpos son resucitados y transformados en algo más apto para la vida eterna. Orígenes, por ejemplo, escribía en el siglo II que «el mandato de Dios restaura el cuerpo terrenal, animal, haciéndolo cuerpo espiritual, capaz de habitar los cielos».<sup>12</sup>

Esta visión persiste todavía hoy entre los que creen en la resurrección corpórea. Ratzinger dice de nuestra resurrección que «requeriría cuerpos inmortales que no necesiten sustento y una condición de materia completamente diferente».<sup>13</sup> Para Thacker, Jesús es «el paradigma, el modelo de nuestros cuerpos de resurrección» y, como tal, es evidente que «la forma de fisicalidad que tenía Jesús es también un tipo diferente de fisicalidad. En muchos aspectos, era normal: comió pescado, invitó a Tomás a tocarle, dijo “ve que soy carne y sangre, no soy un fantasma, no soy un espíritu”. Pero, al mismo tiempo, se aparecía a través de las paredes. Al principio, fue irreconocible, por ejemplo, para los dos peregrinos en el camino de Emaús. Tom Wright, obispo de Dirham, lo denomina transfisicalidad, que significa que era físico, pero con un tipo de fisicalidad diferente a la que nosotros tenemos».

Esto me parece una situación de «come y calla». Los teólogos aceptan lo que sugiere la ciencia con insistencia —que somos seres físicos—, pero luego hablan de un tipo de fisicalidad distinto a cualquier otro, que permite atravesar las paredes. Parece razonable que se diga que son cuerpos como los que tenemos, aparte de *X*, *Y* y *Z*. Pero si *X*, *Y* y *Z* resultan ser características fundamentales de la materia, la reserva «aparte de» asume una importancia fundamental. Es como si te dicen que vas a ir de vacaciones a algún lugar que es exactamente como las Bahamas, aparte del hecho de que hace frío, es húmedo y no hay playas.

Por ejemplo, la naturaleza de toda carne consiste en ser percedera y corruptible. Thacker tiene razón al sostener que es concebible que pudiéramos tener más o menos el mismo cuerpo, pero sin envejecimiento. Como veremos, hay científicos serios que tratan de dar con la forma de detener el envejecimiento de los seres humanos reales. Pero otras vulnerabilidades parecen estar ligadas más esencialmente a nuestra naturaleza física. Obviamente, los cuerpos pueden sufrir heridas. Si yo, sin querer, me corto la cabeza mientras corto madera en el paraíso, ¿qué sucederá entonces? Parece una pregunta frívola, pero si no hay ninguna buena respuesta, la coherencia de la idea del cuerpo transfísico desaparece. Thacker trata de dar una respuesta, pero no la encuentro convincente. Lo que a mí me parece un enorme abismo en el centro de su concepción del yo sólo se salva con ayuda de la fe.

«En relación con las heridas, etc., sólo puedo imaginar que en el Cielo nuevo y la Tierra nueva, que es como yo entiendo la vida eterna, comoquiera que Dios la disponga, Dios asegurará que las heridas no se produzcan y que el cuerpo que tenemos sea un cuerpo que no envejezca, que sea incorruptible y no tenga ningún virus bacteriano — salvo, probablemente, los saludables— que nos provoque enfermedades y similares. ¿Cómo hará Dios todo esto? Eso es algo que está absolutamente más allá de lo que puedo conocer. Todo lo que sé es que la Biblia nos presenta esta imagen, este cuadro, del Cielo perfecto y la Tierra nueva, donde ya no hay sufrimiento ni dolor, enfermedad ni muerte.»

Para alguien que carezca de la fe suficiente para confiar en que las cosas deben ser simplemente como se describen en la Biblia, independientemente de lo incoherente que puedan parecernos, la idea cristiana tradicional de la resurrección física de los muertos parece inverosímil, si no enteramente imposible. El dilema es simple: el precio que pagas por aceptar la naturaleza esencialmente encarnada de los seres humanos es que esos cuerpos no son y no podrían ser reconstruidos tal vez siglos después de la muerte y transformados en inmortales. El precio que pagas por decir que son como nuestros cuerpos actuales, sólo que radicalmente diferentes en ciertos aspectos clave, es que introduces un enorme misterio donde debería haber una explicación. Si yo deseara la vida eterna, no sería feliz apostando por una resurrección escatológica.

Por supuesto, como Thacker admite abiertamente, no hay ningún acuerdo universal entre los cristianos sobre qué son las almas, ni siquiera entre los evangélicos. Thacker piensa que su propia visión es la predominante entre los evangélicos, y le asombra la cantidad de evangélicos protestantes que están de acuerdo con los católicos romanos en esta cuestión. En los bancos de la iglesia, Thacker piensa que la mayoría de la gente adopta una especie de dualismo cartesiano, pero su fe no depende de eso. En los púlpitos, es más circunspecto. «En mis cuarenta años de evangélico, y probablemente treinta años recordando sermones, no creo haber oído un solo sermón sobre el alma.» Los predicadores tienden a evitarlos porque todo eso resulta bastante turbio y complicado, lo cual puede parecer razonable, pero, de alguna manera, pienso que es lamentable. La gran promesa del cristianismo es la de la vida después de la muerte, reconciliados con nuestro creador. Por eso, si no puede ofrecer una información clara de cómo será esa vida, es culpable de no defender su afirmación más importante. La falta de claridad sobre el yo y el alma no es un resultado inevitable de la complejidad del tema, es un síntoma de un agujero enorme en el centro del mensaje cristiano.

Sin embargo, para cristianos comprometidos como Thacker, esta discusión no se resuelve mediante el filosofar secular, sino en la fe y la experiencia que tiene de Cristo, cuya resurrección es toda la prueba que se necesita.

«Si existe un conflicto entre la ciencia contemporánea y Dios, Dios debe ganar siempre», opina Thacker, que añade: «Dios se nos ha revelado a través de la Biblia». Thacker acepta que la Biblia ha de ser interpretada, pero «hay algunas cosas sobre las

que creo que la Biblia es increíblemente clara, y que tienen consecuencias científicas. Consideremos la resurrección de Jesucristo. Si la ciencia, de algún modo —aunque no puedo imaginar cómo—, me dijera que la resurrección de Jesucristo era categóricamente imposible, que no pudo suceder, no lo creería y seguiría creyendo en lo que enseña la Biblia sobre esto, pues si se niega la resurrección, ya no hay fe cristiana, sencillamente no existe».

Vale la pena subrayar este punto porque ésta no es sólo la visión de Thacker. Gran parte, si no la mayoría, de los creyentes parten de la fe incluso cuando piensan en cuestiones que se pueden enfocar de manera totalmente secular. Y si se quiere comprender por qué la gente cree lo que cree, primero hay que identificar qué creencias funcionan como cimientos. Para muchos cristianos, esos cimientos son la Biblia, una experiencia personal de Dios o de Cristo, o alguna combinación de ambas cosas. Y si es así, eso significa que no se plantean cuestiones como la de la naturaleza del alma y el yo como investigadores objetivos de la verdad. Cuando razonan sobre el tema, la razón está al servicio de la fe y no se sigue simplemente el razonamiento adondequiera que pueda conducir.

Para quienes carecemos de esa fe, la conclusión parece clara y más allá de cualquier duda razonable. No tenemos ninguna razón para suponer que exista la reencarnación y, aunque la hubiera, no tenemos ninguna razón para creer que tuviera como resultado la continuación de la vida de personas individuales. Ni tenemos ninguna razón para creer que podemos esperar con ilusión una resurrección del cuerpo que nos dará la vida eterna. En cualquier visión creíble del yo, su existencia termina con la muerte del cuerpo. Y no podemos hacer nada para evitarlo; o, al menos, no todavía...

## CAPÍTULO

### 11

#### El futuro del yo



«La gente fantasea con la muerte y el envejecimiento para sacarlo de su mente y continuar con su vida miserablemente corta.»

Aubrey de Grey, gerontólogo biomédico.

Se dice a menudo que el objetivo principal de las obras de ficción sobre el futuro no es especular sobre lo que probablemente será, sino proyectar luz sobre nuestra naturaleza humana en el presente. Si eso es así, es revelador que tantos escritores hayan imaginado mundos en los que la «naturaleza humana» no sea ya una cosa. Vemos a personas divididas en «válidas», modificadas genéticamente, e «in-válidas» o inferiores, puramente naturales (*Gatacca*); vemos cinco castas diferentes de humanos —Alfas, Betas, Gammas, Deltas y Épsilons— reproducidos selectivamente para tareas absurdas o inteligentes (*Un mundo feliz*); vemos a la clase trabajadora y a la clase media evolucionar durante milenios en dos especies diferentes, Eloi y Morlocks (*La máquina del tiempo*); y vemos a seres humanos cuyos cuerpos reales son mantenidos con vida en módulos espaciales por máquinas inteligentes que acumulan su energía bioeléctrica (*Matrix*).

Estas distopías son fácilmente imaginables sólo porque, en algún nivel, es obvio que la naturaleza humana no debe petrificarse, y que no hay, en principio, ninguna razón de que criaturas como nosotros no pudieran llegar a ser radicalmente diferentes. Hasta hace muy poco tiempo, esas mutaciones eran simplemente posibilidades abstractas, sólo en poder de dioses, brujas y novelistas. Sin embargo, en décadas recientes hemos empezado a considerar más seriamente la posibilidad de que la tecnología pueda cambiarnos más en una generación o dos de lo que lo hizo la evolución durante millones de años. Al final, podemos haber comprendido lo que es el yo, justo a tiempo para verlo completamente reconstruido.

Los cambios potenciales que pudiéramos afrontar oscilan entre el cambio relativamente menor y el cambio radical alucinante. En el extremo menos dramático del espectro, por ejemplo, Rita Carter, a la que conocimos en el capítulo 5, cree que «todo lo que está sucediendo hoy en la sociedad nos está moviendo hacia la multiplicidad». Los niños crecen sin la uniformidad y la regularidad de experiencia que solía formarlos y que daba como resultado personalidades convencionales fuertemente singulares. «Todo estalló en los últimos veinte años. Aunque las personas sigan viviendo en la misma comunidad y en una situación familiar muy estable, están sometidas a la influencia de múltiples culturas diferentes cada vez que salen a la calle. Cada uno de esos impactos produce un pequeño cambio hacia una nueva personalidad, porque hay que responder al mundo y así es como se construye la personalidad.» Carter no considera que esto sea algo negativo. «Pienso que las personas muy integradas se convierten en dinosaurios. No creo que estén muy bien equipados para enfrentarse a una realidad muy dinámica, multicultural, que cambia muy deprisa y en la que seguramente se tendrán que mover a partir de ahora.»

Ya he explicado por qué pienso que la tesis de la multiplicidad puede ser fácilmente exagerada, pero sin duda Carter tiene razón al decir que la manera en la que el mundo está cambiando conduce a una idea más multifacética y menos rígida de quiénes somos. Pero eso es, creo, un cambio relativamente menor en la balanza de las características del yo con el que ya estamos familiarizados, no una transformación fundamental. ¿Podría ser que otros cambios profundizasen todavía más?

### ANDAR DORMIDOS HACIA EL OLVIDO

«Los medios de comunicación más sensacionalistas dicen cosas como: “Científico del cerebro dice que todos estamos condenados” o “Trabajar con el ordenador corrompe el cerebro, es malo para tu cerebro”.» Con estas palabras se lamentaba la neurocientífica y más tarde directora de la Royal Institution, la baronesa Susan Greenfield, cuando la entrevisté en el Bristol Festival of Ideas, en 2009. Los titulares de algunos periódicos muestran que no exageraba:

LAS REDES SOCIALES PARA NIÑOS DAÑAN EL CEREBRO INFANTIL:  
ESCALOFRIANTE AVISO A LOS PADRES DE UNA IMPORTANTE  
NEUROCIÉNTIFICA  
FACEBOOK Y BEBO PUEDEN «INFANTILIZAR» LA MENTE HUMANA  
LA SOCIEDAD INFORMÁTICA CAMINO DEL DESASTRE<sup>1</sup>

«No estoy diciendo eso en absoluto —protestó—; lo que digo es que será así si dejamos que las cosas sigan su propio curso y no reflexionamos sobre lo que está pasando y lo que queremos.» Esto no es tanto un rechazo cuanto una insistencia en la importante diferencia que existe entre una afirmación categórica y una advertencia sobre algo que puede ocurrir.

Greenfield ha recibido numerosas críticas de sus colegas por sus meditaciones especulativas sobre cómo podría cambiar la naturaleza misma del ser humano. No obstante, aunque muchas de sus preocupaciones específicas puedan ser equivocadas o estar fuera de lugar, se trata de una científica de primer nivel, y vale la pena escuchar su interpretación de lo que podría suponer una posible transformación radical.

«Aunque la mayoría de los neurocientíficos conocen el concepto de lo que llamamos plasticidad —me dijo—, podría ser que mucha gente no haya captado realmente hasta qué punto el cerebro es maleable y sensible al entorno.» Partiendo de esta base, ella está fascinada por «la forma en que el entorno indiscutiblemente diferente de los juegos de ordenador y la exposición sostenida a una pantalla podría cambiar el cerebro de maneras no experimentadas anteriormente, pues nunca hasta ahora habíamos tenido este tipo de experiencia durante períodos prolongados de tiempo».

Esto tiene una relación directa con lo que sea realmente el yo. Deseosa de subrayar que lo que ella ofrece es «una perspectiva que es complementaria, pero que no contradice la de filósofos, antropólogos, sociólogos y similares», interpreta esencialmente el yo como «la personalización del cerebro» a través de las conexiones únicas que cada uno realiza.

«Se nace con más o menos todas las células del cerebro de que se va a disponer, pero es el desarrollo de las conexiones entre esas células cerebrales lo que explica el desarrollo del cerebro después del nacimiento. Por eso, aunque fueras un clon —es decir, un gemelo idéntico— tendrías una configuración única de las conexiones de las células cerebrales porque están determinadas por tus experiencias únicas.»

Esto debería ser algo fuera de toda discusión con lo que casi todos los neurocientíficos podrían estar de acuerdo. Cuando Greenfield se pone un poco más especulativa es al imaginar las variaciones de los tipos de yo que podrían aparecer si llegaran a dominar tipos diferentes de conexiones. Basa esta especulación en lo que me parece que es una manera práctica de simplificar tres formas de experiencia subjetiva.

La primera es lo que llama el escenario «Alguien», que es el caso normal de «tú como diferente de cualquier otro». Así es como casi todos, casi siempre, sentimos que somos. «En términos cerebrales, el escenario “Alguien” podría estar reflejado en el hecho de fraguar conexiones idiosincrásicas y asociaciones que son únicas para tus experiencias particulares, y también te deja abierto a la posibilidad de ser modificado por ellas.»

Aunque cada uno tiende a pensar en sí mismo como «Alguien», también de vez en cuando puede ser «Cualquiera», el segundo de sus escenarios. «A veces, en nuestra vida diaria, todos somos partes de un equipo, al que sometemos nuestros propios intereses, nuestra individualidad, o sacrificamos lo que personalmente queremos hacer en favor del grupo.» En vez de realizar una historia vital individual, «Cualquiera» realiza una historia de vida colectiva. Aunque bondadosos con moderación, los «Cualquiera» son malignos cuando son creados por ideologías en las que «estás tan coartado en lo que haces, lo que piensas, lo que comes, cómo vives tu vida, cuál es tu programa diario, que realmente estás sojuzgando tu vida en el relato de la vida colectiva de esa ideología particular [...] Vives la vida como un elemento, eres sólo una pequeña parte en el cuadro más grande, en la medida en que en escenarios extremos, como en este momento sabemos trágicamente que sucede, el individuo puede ser quitado de en medio o puede quitarse de en medio a sí mismo en aras de una narración mayor». La base neural de todo esto pudiera ser la existencia de «conexiones tan fuertes que son más resistentes a la modificación por la experiencia posterior».

A veces, también vivimos la vida desde el tercer escenario, como «Nadie». «Los seres humanos han andado majestuosamente por este planeta durante cien mil años, [y] de vez en cuando nos hemos permitido vino, mujeres o canciones; o drogas, sexo y *rock and roll*, el equivalente moderno. Hay momentos en nuestra vida en que deseamos

“soltarnos”, “hacer volar la mente”. La misma palabra *éxtasis* significa en griego “estar fuera de uno mismo”. Éstos son los momentos en los que abrogamos nuestro sentido del yo, cuando ya no somos autoconscientes, sino sólo conscientes.» Esto es lo que los psicólogos llaman *despersonalización*.

El baile es uno de los ejemplos favoritos de Greenfield. «Lo fundamental del baile es “dejarte ir”. La sensación es entonces lo más importante; es decir, das más importancia a los sentidos, como un niño pequeño, vuelves a una atronadora y zumbante confusión.» Lo que resulta interesante en el sentimiento de ser «Nadie» es que puede ser maravilloso y terrible. Por ejemplo, la mayoría de las personas que fuma marihuana hablan de efectos de despersonalización, a veces muy fuertes, y los encuentran agradables. Pero como señala Roy J. Matthew, en la psicología clínica «la despersonalización está asociada a estados mentales desagradables como fatiga, privación del sueño, privación sensorial, ansiedad, depresión, migraña del lóbulo temporal, epilepsia del lóbulo temporal, etc.».<sup>2</sup> El trastorno de la despersonalización es un estado angustioso reconocido.

La preocupación de Greenfield es que el futuro es el futuro de «Nadie». «Es una paradoja interesante de la condición humana, que hasta ahora, hayamos oscilado entre dos escenarios, uno en el que queremos realizarnos, queremos asignarnos objetivos, queremos ser diferentes de otras personas, queremos tener un relato vital, queremos que la vida tenga un sentido [...] pero, al mismo tiempo, a veces hemos querido dejar atrás todo eso y dejarnos ir [...] Hemos disfrutado haciéndolo, pero si alguien te dijera: “Quiero hacer eso todo el tiempo, quiero estar de fiesta en cada momento de mi vida”, en general sentiríamos lástima por él, igual que sentimos lástima por alguien que nunca se desmelenas, que nunca se deja ir, que nunca ha tenido un momento de su vida entregado a las sensaciones.»

El camino desde aquí hasta esa distopía parece muy poco claro. Greenfield basa sus preocupaciones en la idea de que la cultura de pantalla está esencialmente basada en la «sensación», que nos bombardea con experiencias aisladas que no forjan el tipo de conexiones que nos convierten en «Alguien». Parece pensar que sentarse delante de un ordenador convierte al usuario en un ser pasivo. Pero, realmente, el ordenador es mucho más exigente que la televisión, su predecesor como destructor de la civilización occidental. Incluso los juegos de «dispara y mata» son muy completos actualmente. No encajan en la caricatura de Greenfield: «Aprietas un botón y algo te explota en la cara, aprietas otro y sucede otra cosa, y aprietas otro y sucede otra distinta, a un ritmo muy rápido». La cultura de la pantalla tiene más que ver con el *chat* y el *twitter* que con el *bang-bang-bang*.

No obstante, si combinamos su advertencia de que realmente nuestro cerebro es elástico, su admisible afirmación de que todos somos parte de «Alguien», parte de «Cualquiera» y parte de «Nadie», y el hecho de que vamos a ser capaces de alterar nuestro cerebro en el futuro más de lo que lo hemos hecho en el pasado, tendremos

entonces como mínimo algo así como un modelo para pensar en qué dirección nos podrían llevar ciertos cambios. Greenfield menciona que el escenario «Alguien» es el escenario occidental, moderno, dominante, sugiriendo que en otros tiempos y lugares, pudiera darse mayor importancia a ser «Cualquiera» o «Nadie». Suponer, por tanto, que el futuro es el futuro de «Alguien» es suponer demasiado. Si valoramos positivamente el tipo de individualidad que ser «Alguien» permite, entonces tenemos que luchar contra las fuerzas sociales y tecnológicas que podrían socavarlo.

## MATUSALENITIS

«Por favor, que levante la mano el que quiera tener la enfermedad de Alzheimer.» Con frecuencia, Aubrey de Grey pide esto al público en sus charlas y, en esta ocasión, como de costumbre, nadie responde a la invitación. Tampoco las personas se muestran muy entusiastas por desarrollar cualquiera de las demás enfermedades propias de la ancianidad. ¿No sería importante, por tanto, que pudiéramos curarlas? Para hacerlo, sin embargo, tendríamos que ser capaces de frenar la senescencia o envejecimiento biológico. Eso tendría un «beneficio colateral» no insignificante: la longevidad indefinida. Sólo la enfermedad, un accidente o el fin del mundo nos impedirían ser inmortales.

De Grey es muy popular. Como presidente y principal delegado de ciencia de su Methuselah Foundation [Fundación Matusalén], financia y reúne investigación sobre lo que él llama «Estrategias para construir una senescencia desdeñable» (SENS). Para muchos, el beneficio colateral de la longevidad es más llamativo que la propuesta principal, pero De Grey considera esta fijación algo irracional y afirma que a él «no le interesa particularmente» vivir mucho tiempo. Como me dijo cuando me encontré con él en un festival de filosofía en Hay-on-Wye, donde fue cortésmente recibido por un público algo perplejo y escéptico, «gran parte de la razón por la que no quiero morirme pronto es porque estoy sano; además, quiero estar sano mientras viva. Por eso, si quiero estar sano mientras viva, y quiero vivir mientras esté sano, entonces, ya sabes...». No es necesario especificar las implicaciones.

Muchas personas creen que no tiene sentido pensar en todo esto porque es algo que no va a suceder. Ni siquiera tenemos un remedio para la mayoría de los cánceres, y mucho menos la capacidad de detener todos los mecanismos biológicos que provocan enfermedades relacionadas con la edad. De Grey piensa que esta negatividad es derrotista. Mientras sea una posibilidad realista, ni siquiera tiene que ser el resultado más probable para que trabajemos en dicha dirección. No tenemos que encontrar todas las soluciones para comenzar a vivir mucho más tiempo. De Grey ha encontrado una idea que denomina «longevidad a velocidad de fuga». Si uno tiene la suerte suficiente para estar vivo cuando la degeneración ulterior pueda ser pospuesta durante veinte años, entonces existe la posibilidad de que antes de que pasen esas dos décadas se hayan realizado otros avances, y entonces uno conseguirá otros treinta años. En ese tiempo, se

harán más progresos, etc. Ésa es la razón de que De Grey haya hecho la famosa, o tal vez escandalosa, afirmación: «La primera persona que viva hasta los mil años podría tener ya sesenta».

De Grey es, indudablemente, un inconformista, el partidario más optimista de las pretensiones de la biogerontología. En 2005, veintiocho biogerontólogos firmaron conjuntamente una refutación a un artículo que él publicó en el *EMBO Reports*. «Todas las propuestas específicas que comprende la agenda de SENS son, en nuestra actual situación de ignorancia, sumamente optimistas —escribieron—. Un programa de investigación basado en la agenda SENS [...] está tan lejos de lo plausible que no se hace acreedor en absoluto de ningún respeto por parte de la comunidad científica.»<sup>3</sup>

Pero De Grey confía en que la corriente de opinión cambiará cuando logremos «el rejuvenecimiento de un ratón». «Creo que, conservadoramente, lo que vamos a tener que hacer es coger ratones que ya hayan vivido bastante de forma natural, lo que significaría normalmente que vivan hasta los 3 años; no hacerles nada hasta que llegan a los 2 años de edad, cuando son ya de mediana edad; y entonces añadir un par más de años a su vida provocándoles un rejuvenecimiento suficiente para que se mantengan en condiciones en un estado saludable. Algo así considero que sería decisivo para que nadie pudiera seguir negando realmente que la medicina regenerativa se puede aplicar de manera práctica al envejecimiento.» De Grey no tiene la menor duda de que eso va a suceder, e incluso se atreve a afirmar: «Estamos considerando que definitivamente entre seis y ocho años es un plazo en el que hay al menos un 50 % de posibilidades de alcanzar ese punto que acabo de describir».

Tenga razón o no, ya hemos constatado aumentos crecientes del tiempo de vida bastante sorprendentes. En un estudio para la importante revista médica *The Lancet*, un equipo de científicos daneses escribió: «Si el ritmo de aumento en la esperanza de vida en los países desarrollados durante los últimos dos siglos continúa en el siglo XXI, la mayor parte de los niños nacidos desde el año 2000 en Francia, Alemania, Italia, Reino Unido, Estados Unidos, Canadá, Japón y otros países con esperanzas de vida larga celebrarán su centésimo cumpleaños».<sup>4</sup> En el Reino Unido, en cambio, la esperanza de vida al nacer en 1901 era de 45 años para los niños y de 49 para las niñas.<sup>5</sup>

Por eso, aunque De Grey sea extremadamente optimista, una vida significativamente más larga en un futuro no tan lejano parece una posibilidad real. ¿Modificaría esto lo que significa ser persona? «No creo que vaya a transformar lo que significa ser persona en absoluto, no», afirma De Grey, que generalmente se muestra despectivo respecto de cualquier preocupación existencial por una longevidad mucho mayor. «Pienso que lo que significa ser persona viene definido por la forma en que vivimos nuestra vida cuando no tenemos que preocuparnos por la salud; en otras palabras, por la forma en que vivimos cuando somos adultos jóvenes.» Así que, cuando

la gente habla de enfrentarse a la mortalidad como algo profundamente arraigado en la condición humana, citando tal vez a Heidegger y su ser-para-la-muerte, ¿se trata sólo de una tontería romántica? «Exactamente. Yo no podría haberlo dicho mejor.»

De Grey piensa que el problema que tenemos es que estamos atrapados en un «trance pro envejecimiento». «La gente fantasea con la muerte y el envejecimiento para sacarlo de su mente y continuar con su vida miserablemente corta y hacer lo mejor que pueden con ellas en vez de preocuparse por esa cosa terrible que va a suceder. Actuar de este modo tiene sentido mientras no hay realmente nada que se pueda hacer para evitarlo, incluso en un futuro remotamente previsible. Pero en cuanto eso deja de ser cierto, se convierte en una parte enorme del problema.»

El trance pro envejecimiento significa que vemos como hechos inmutables de la vida cosas que realmente son sólo consecuencias accidentales de la actual brevedad de nuestra existencia. Así, por ejemplo, pensamos en la progresión de la vida desde la juventud, a través de la madurez hasta la senectud como algo intrínseco a lo que significa vivir. «Sin duda está profundamente arraigado a nuestra idea de lo que es la vida en este momento —dice De Grey—, pero pienso que es una tontería romántica, por citar tus palabras, suponer que esté arraigado necesariamente; en otras palabras, es de algún modo superior vivir de esa manera que vivir en un mundo en el que la edad importe mucho menos.»

De Grey critica de manera mordaz y divertida cualquier sugerencia sobre la importancia de ser conscientes de nuestra mortalidad. «Para ser completamente honrado, pienso que es un tema bastante tedioso.» Preguntado sobre si hacer la muerte más excepcional nos haría más fácil escondernos de nuestra mortalidad, simplemente responde: «¿Tú qué opinas?». A la sugerencia de que la mortalidad es el hecho más importante de la vida, él propone que la cerveza es, para él, una candidata más creíble. Y como respuesta a la sugerencia de que el sentido de la finitud de la vida es en parte lo que permite a la gente tener un aprecio mayor de la vida aquí y ahora, responde con rotundidad: «No, en absoluto; no».

El transhumanista Nick Bostrom, del que hablaremos enseguida, hace observaciones similares de manera ligeramente menos combativa. Aunque la muerte sea el hecho más importante de la vida, insiste, «no es lo que le da sentido. Eso parece el colmo de la racionalización. Hay personas que no piensan que morirán. Hay personas que piensan que se reencarnarán, personas que piensan que tendrán una vida eterna en el más allá, probablemente hay personas que piensan que mediante un elixir o algo así podrían detener el proceso de envejecimiento. No parece que sus vidas sean, por eso, necesariamente sin sentido. Parece muy improbable que estos pensamientos esporádicos que tiene la gente sobre la muerte sea lo único de lo que dependa el sentido de su vida».

Pero ¿acaso la teoría del haz no cuestiona la coherencia de la idea de una vida radicalmente prolongada? Sin ninguna esencia inmutable del yo, caso de vivir quinientos años, parece que sería cuestionable hablar de una misma persona a lo largo del tiempo.

«Considero que es cuestionable ya, en un período de cincuenta años, o incluso de veinte —dice De Grey—. No me preocupa lo más mínimo. Lo primordial es que yo no estoy interesado en ponerme enfermo, ni tengo interés en que otras personas enfermen.» Lo cierto es que en cualquier momento, si estamos sanos, querremos seguir viviendo. No importa que eso conlleve vivir cambios a lo largo del tiempo que finalmente le conviertan a uno en una persona diferente. En un momento dado, si una persona tiene la oportunidad de seguir viviendo saludablemente, ¿por qué no iba a aceptarla?

Una respuesta posible es: por aburrimiento. El difunto Bernard Williams escribió un ahora famoso ensayo sobre *The Makropulos Case*, una obra de Karel Čapek, más tarde adaptada para la ópera por Janáček. El personaje central es una mujer conocida como E. M., que ha tenido varios nombres durante su vida con esas mismas iniciales. En el siglo XVI, su padre, médico de la corte, probó en ella un elixir de la vida. Ahora, con 342 años de edad, «su vida interminable ha llegado a un estado de aburrimiento, indiferencia y frialdad». Finalmente, se niega a seguir tomando el elixir y muere, infeliz, demostrando que es posible morir tanto demasiado tarde, como demasiado pronto. Si viviera demasiado tiempo, concluye Williams en su ensayo, «finalmente llegaría a estar cansado de mí mismo».<sup>6</sup>

«Es patético, ¿no es cierto? —replica De Grey—. Quiero decir que eso es cuestión de educación; y ésta es una de las razones por la que la educación de los adultos es tan importante. Si no se han tenido los medios para sacar el máximo partido de la vida, la gente no sabe qué hacer con una vida que es diez años más larga, y pasan el tiempo sentados delante del televisor. Pero si se ha tenido la educación adecuada, uno nunca se queda sin cosas que hacer. Yo tengo una lista de cosas que no he hecho al menos para mil años, y llegado el momento tendría otra al menos para otros mil. Hay muchas cosas que hacer en este mundo.»

No espero alcanzar la longevidad a una velocidad de fuga, y no estoy seguro de que alguna vez podamos vivir tanto tiempo como De Grey cree que es posible. Pero una vida mucho más larga parece, en efecto, una posibilidad real. En lo que creo que acierta De Grey es en que, aunque se presentaran todo tipo de nuevos desafíos sobre cómo vivir una vida buena, eso no cambiaría fundamentalmente lo que significa ser persona.

Si tuviera que hacer una predicción sobre una sociedad de Matusalenes, sería ésta: la visión del haz llegará a ser considerada como intuitivamente la correcta. En una vida que dure cientos de años, la afirmación de que no existe ninguna esencia inmutable del yo, y de que nuestra identidad cambia gradualmente a lo largo del tiempo, de manera que finalmente somos personas bastante diferentes, no tendrá necesidad de que se abogue por ella: la experiencia mostrará que es evidentemente cierta. La expresión «eso fue hace mucho tiempo» resonará más profundamente, y será sustituida por «eso fue hace varias vidas». El significado de ser persona no cambiará, simplemente se hará mucho más claro.

## TRANSHUMANISMO

Muchos de los tipos de transformación personal de la vida real que hemos considerado hasta ahora son muy radicales. Hemos visto a un hombre con trastorno de personalidad múltiple, a una mujer que perdió todo sentido del yo debido a un tumor cerebral, a un hombre que no pudo conservar ningún recuerdo nuevo durante cincuenta y cinco años, a dos hombres que se transformaron en mujeres, y a estudiantes normales y decentes que se convirtieron en déspotas despiadados en un experimento. En cada caso, nos hemos preguntado en qué medida la persona individual puede sobrevivir a esas transformaciones. Bien, muy pronto esa congoja podría parecer bastante pintoresca. Si se tienen en cuenta los posibles cambios que están por llegar, nos podríamos parecer a personas preocupadas por un bache el día antes de que su ciudad fuera borrada del mapa por un bombardeo. Cuando comienza a transformarse el yo, las cosas pueden empezar a ponerse mucho más radicales.

Ésa es la visión de los llamados transhumanistas. Entre los escenarios que muchos consideran probables, está no sólo un enorme aumento de la duración de la vida, sino la sustitución de parte o de todo el cerebro orgánico con recambios sintéticos, acelerando o aumentando las capacidades cerebrales en magnitudes enormes, y cargando el yo para vivir en una realidad virtual. Suena completamente disparatado, pero el transhumanismo no es un movimiento de chiflados —o, al menos, no contiene más de los que se pueden encontrar en cualquier otro grupo de profesores universitarios y sus seguidores—. Una de sus principales lumbreras es Nick Bostrom, que dirige el Future of Humanity Institute en la Universidad de Oxford, un baluarte transhumanista en el corazón del mundo académico.

Bostrom piensa que el tipo de preguntas sobre la identidad personal que yo he estado explorando en este libro «podrían llegar a ser más importantes en el futuro de lo que lo son ahora, porque en la actualidad sólo se puede cambiar realmente el cuerpo y la mente de forma limitada. Se puede tener tal vez una conversión religiosa, o quizás una operación de cambio de sexo, y éstos son casos excepcionales. Pero cuanto mayor sea la capacidad real de cambiar de forma radical, más importantes llegarán a ser potencialmente estas cuestiones sobre la identidad personal».

Consideremos, por ejemplo, la «superinteligencia». Una versión de ésta se denomina superinteligencia débil, que es hacer funcionar la inteligencia humana ordinaria a un ritmo mucho más rápido, o bien acelerando el cerebro o bien cargándolo en una máquina más rápida. El efecto subjetivo de esto, se supone, es reducir la velocidad del paso del tiempo percibido. Si nuestra mente funciona diez veces más rápido, entonces el tiempo parece pasar diez veces más despacio. Parece imposible imaginar cómo sería la vida después de un cambio de este tipo. Andar una milla se sentiría como andar diez, almorzar podría llevar lo que parecen ser tres horas. Incluso podría ser peor. «Si la aceleración fuera muy grande, por ejemplo, una carga que vaya un millón de veces más

deprisa que un ser humano, entonces muchas cosas de la realidad humana mesoscópica [entre microscópica y macroscópica] serían insoportablemente lentas.» Así que, ¿cuál es la solución? «O bien querrías vivir en una realidad virtual, donde las cosas pudieran seguir el ritmo de tu mente, o tal vez quisieras encogerte a nivel molecular, donde las cosas suceden mucho más rápidas en la realidad real.» Tal vez una opción más atractiva, lo que Bostrom llama el escenario ideal, es «aquella en la que tuviéramos la oportunidad de hacer esto a nuestro propio ritmo. Por eso, en principio, una vez que estás cargado, podrías funcionar a una velocidad normal, no tendrías que acelerar en seguida; o podrías tener una realidad virtual que fuera muy similar a la realidad actual, para minimizar este impacto futuro. Desde allí, tal vez podrías dar pequeños pasos para modificarlo de la forma que consideraras deseable, de manera que pudieras continuar creciendo durante años y décadas, probando capacidades nuevas, pero sin sentir que tienes que apresurarte para no quedarte atrás».

¿Estás horrorizado, excitado, o las dos cosas? Hay más. «Cargarse» es tal vez la posibilidad más extraordinaria. La premisa central es que si nuestro sentido del yo y nuestra identidad son esencialmente el resultado de la serie única de conexiones de nuestro cerebro, entonces, en principio, sería posible repetir esas conexiones en otra cosa, algo que pueda ser una especie de ordenador. Se debe decir que muchos cuestionan que esto pudiera ser práctica o incluso teóricamente posible. La ciencia ficción ha estado jugando con la idea durante algún tiempo, pero algunos se han acostumbrado a que pudiera ser una realidad durante nuestra vida.

Sin embargo, Bostrom no ve ninguna razón por la que, en principio, cargarse tuviera que plantear ningún problema. «Hablando por mí, hay una sensación clara de que hay un grado de independencia entre tu supervivencia personal y lo que subyace. Sabemos que los átomos del cuerpo cambian tras un tiempo de vida. Comes, y esos átomos de tu comida reemplazan a los átomos de tu cuerpo. Esto se está produciendo continuamente y no pensamos en ello como un problema. No te beneficiaría en nada que pudieras envolverte de algún modo en un plástico e impedir que los átomos se intercambiaran. No estoy seguro de que el escenario de la carga sea fundamentalmente diferente de un proceso metabólico acelerado en el que los átomos de tu cuerpo son sustituidos por otros átomos.»

En realidad, en algunas versiones nos cargaríamos en un ordenador que estaría alojado dentro de nuestro cuerpo orgánico. Como un experimento teórico, Bostrom nos pide que imaginemos que, realmente, un científico ha hecho eso la noche pasada mientras dormías. «Supongamos que conserva idéntico tu cuerpo pero que ha insertado un pequeño ordenador en lugar de tu cerebro que hace funcionar una carga, pero conectada a todos tus órganos sensoriales de manera que, a ti, el mundo te parece que no ha cambiado, y, de hecho, tus relaciones causales con el mundo se mantienen inalteradas. Entonces, no tengo claro qué importaría eso.»

Imagina ser cargado a una realidad virtual, aunque sea más difícil concebir cómo tal cosa nos afectaría. «Obviamente, si tienes una carga que entonces vive en un mundo muy diferente, y es sólo una realidad virtual en la que todo es muy distinto, podría parecer desorientador —dice Bostrom, con aire despreocupado—. Podría haber todo tipo de posibilidades nuevas que te afectarían psicológicamente de manera que te transformarías en un tipo de persona distinta.»

Lo que encuentro extraordinario en todo esto es que la gente que lo considera seriamente no parece estar preocupada por el potencial que estos cambios tienen para destruir eficazmente lo que actualmente somos. Son casi misántropos en su celo: si se elimina a los seres humanos tal como los conocemos, tanto mejor. En cualquier caso, somos una birria de especie. Bostrom expresa este pensamiento de una manera algo más positiva cuando dice que «lo importante no es ser un ser humano, sino ser humano».<sup>7</sup>

«Es un eslogan, pero indica básicamente que no todas las cosas de los seres humanos son “grandes”. La historia y la psicología ilustran sobradamente sobre los aspectos negativos de los seres humanos. Hay una tendencia a definir lo “humano” de tal modo que sólo capta lo positivo de los seres humanos; tal vez un poco de malicia, pero nada de cámaras de gas. Eso parece una empresa inútil. Podemos distinguir también dos conceptos: uno, que apunta a lo que somos, de forma descriptiva, “ser humano”, con partes buenas y partes malas; y otro, lo “humano” —aunque se podría tomar otra palabra para este fin— que describe lo que debemos ser o lo que podríamos llegar a ser si las cosas fueran idealmente bien para nosotros. Y lo fundamental es que no son idénticas.»

Bostrom no ve ningún problema en que nos transformemos en algo diferente. Si esos sucesores son mejores, ¿por qué no hacerlo? «La gente puede desear algo distinto a su propia conservación [...] Puede ser que la gente se preocupe por sus descendientes, es decir, por la versión posterior de sí mismos, que tendrían alguna semejanza con su yo actual, o estarían vinculados de alguna manera como en una cadena con su yo actual, sin ser realmente su yo, y pueden tener una razón personal para que eso les preocupe porque no quieren tener cualquier otra entidad arbitraria. Creo que tenemos un modelo muy a mano: la transición del niño al adulto, que es un cambio muy profundo. Tenemos una capacidad inmensamente mayor como adultos que como niños, y el conjunto de nuestra vida mental es diferente, nuestras preocupaciones son distintas, pero no pensamos que sea malo que un niño crezca. Esto parece demostrar que es posible experimentar ese grado de transformación radical sin que sea necesariamente malo para la persona que lo emprende. Por eso se puede pensar en los adultos como etapas truncadas en el desarrollo de un adulto mayor, en un nivel posthumano de desarrollo, que actualmente no podemos alcanzar.»

Nos guste esto o no, realmente deberíamos empezar a pensar seriamente en los cambios que la tecnología puede introducir en quiénes somos y en lo que somos. Superinteligencia y carga son conceptos que pueden ser muy lejanos, pero otras maneras

de cambiarnos ya se están produciendo. Medicamentos como el Viagra y el Cialis se pueden considerar a esta luz precursores de otros más radicales que pudieran cambiar el modelo mismo de nuestros deseos. Las compañías farmacéuticas ya están trabajando en el «Viagra femenino», que no está destinado a corregir fallos fisiológicos, sino a incrementar la libido. Las intervenciones biológicas podrían afectar incluso a la medida en que somos monógamos o promiscuos, como sugieren los experimentos sobre ratones de campo creados genéticamente.

«Hay dos tipos de estos ratones en estado salvaje —explica Bostrom—, ratones de los prados y ratones de las montañas, y uno de ellos es naturalmente monógamo y el otro es polígamo. Así pues, han cogido al que era polígamo, le han cambiado sus genes y le han hecho monógamo, y probablemente puedan hacer lo mismo a la inversa. Es posible que el sistema humano sea más complicado que el del ratón de campo, que haya más genes responsables de regular el grado en que somos promiscuos o monógamos, pero podría haber cosas análogas con las hormonas u otras intervenciones que, tal vez, se puedan cambiar de manera relativamente fácil.» Esas innovaciones pueden llegar más pronto que tarde. «Algo así podría alcanzarse potencialmente con una píldora, en una década o dos.»

Las personas que viven en el albor de estas opciones van a tener más control sobre lo que resultará de ahí que quienes vivan cuando el proceso esté más avanzado. Una cultura muy conservadora, por ejemplo, podría crear un tipo de sociedad en que la gente fuera monógama y quisiera serlo, lo que entonces se perpetuaría indefinidamente. En cambio, si los cambios se hubieran efectuado en la California de la década de 1960, tal vez todos estaríamos ahora en una sociedad del amor libre. Alguna generación futura podría tener un poder desproporcionado sobre el futuro de la humanidad. Por eso, aunque pueda parecer que queremos tomar el control de nuestros deseos, en realidad, una vez cambiados, los deseos que en ese momento hayamos tenido nos conducirán a lo que se haga después. Bostrom está de acuerdo.

«Sí. Pienso que, en parte por esa razón, las modificaciones que afectan a nuestras emociones, valores y preferencias son las que deberíamos cuidar particularmente, porque si te equivocas, incluso según nuestras luces actuales, entonces podría ocurrir que no quisieras rectificar. Tendrías la capacidad de rectificar, tendrías la tecnología para hacerlo, pero no tendrías el deseo. Por eso, podría producirse definitivamente un efecto de cierre o fijación, en el que te marcas un camino hacia abajo y luego ya nunca quieres regresar. Pero podría haber varios caminos diferentes por los que avanzar y antes de tomar uno, queremos asegurarnos de que es el que refleja nuestras aspiraciones más profundas y elevadas.»

Sin embargo, si queremos asustarnos realmente, consideremos lo que Bostrom llama el «gran comodín»: la singularidad. Así lo expresa en sus «preguntas más frecuentes» de su web Transhumanismo: «Algunos pensadores conjeturan que habrá un momento en el futuro en el que el ritmo del desarrollo tecnológico sea tan rápido que la

curva de progreso sea casi vertical. En un tiempo muy breve (meses, días, o incluso sólo horas), el mundo podría transformarse casi más allá de cualquier posibilidad de reconocimiento». Esto sucedería si la inteligencia artificial alcanzara el nivel en el que pudiera aprender por sí misma cómo mejorar, y pudiera trabajar y aprender a un nivel inconcebiblemente rápido. «Este punto hipotético es lo que se conoce como “la singularidad”».

Es imposible predecir, y resulta aterrador imaginar, lo que haría una inteligencia artificial que desarrollara en unos minutos mucho más de lo que nosotros hemos logrado a lo largo de cincuenta mil años. Hablando con él, Bostrom dice que hay «alguna posibilidad de acierto» para la escuela de pensamiento que afirma que, en tal escenario, «lo que sucedería sería, casi con certeza, una catástrofe existencial a menos que se hubiera concebido con un cuidado exquisito, a la luz de alguna interpretación teórica que todavía no poseemos».

No tengo muy claro qué hacer con todo esto, pero estoy seguro de que no nos tomamos el transhumanismo de manera suficientemente seria. Es fácil desdeñar la superinteligencia, la carga y la criogenia como posibilidades remotas e ignorar las tecnologías menores que, realmente, es probable que estén empezando a crear un impacto sobre quiénes y qué vamos a ser en un futuro relativamente cercano. Por esa razón, es preocupante que Bostrom admita lo siguiente: «Es cierto que en el pensamiento transhumanista en general, y en mi propio pensamiento en particular, no se ha prestado mucha atención hasta ahora a la pregunta de qué concepto de identidad personal sería el más apropiado».

Hasta ahora, la reflexión sobre lo que somos como personas ha sido, en general, un intento de descripción. Creo que ahora tenemos una interpretación bastante completa de lo que somos. Usted y yo somos lo que hacen nuestro cuerpo y nuestro cerebro. No hay ninguna perla en el centro de nuestro yo, somos más bien haces de actividad psicosomática, si bien altamente organizados y notablemente estables. No somos ilusiones, pero no somos tampoco lo que más obviamente parecemos. Puede que el cuadro no esté enteramente completo y queden algunas preguntas, pero más de dos milenios de filosofía, un siglo de psicología moderna y cincuenta años de neurociencia nos han dado una imagen bastante clara de lo que significa ser persona.

Sin embargo, estamos avanzando hacia un tiempo en el que las preguntas «prescriptivas» resultan mucho más importantes. La pregunta clave de ahora en adelante es diferente: ¿qué «queremos» que signifique ser persona? La pregunta es urgente porque ya podemos moldear el yo de manera mucho más radical a como lo hicieron nuestros antepasados, y a este respecto vamos a ser incluso más poderosos en el futuro. Por parafrasear a Marx, hasta ahora los filósofos sólo han interpretado el yo; lo importante ahora es, si acaso, cómo cambiarlo.



**CAPÍTULO**  
**12**

**Vivir sin alma**



«Ya no tengo la ilusión del libre albedrío.»

Susan Blackmore, psicóloga.



«Mi vida parecía como un túnel de cristal a través del cual me movía más rápido cada año, y al final estaba la oscuridad. Cuando cambié mi visión, los muros de mi túnel de cristal desaparecieron. Ahora vivo al aire libre.»<sup>1</sup>

Éstas no son el tipo de cosas que se leen normalmente en la filosofía analítica anglófona contemporánea. Pero ahí están, en *Reasons and Persons*, de Derek Parfit, describiendo el efecto de adoptar su versión de la teoría del haz. ¿Y por qué ese cambio de teoría filosófica puede cambiar la vida? En la visión de la perla, la vida puede, en efecto, parecerse a un embudo por el que se nos deja caer, acelerándose el tiempo cuando los años se acortan con la edad y aproximándose el final con una rapidez alarmante. Pero en la visión del haz, la rigidez del tubo y de la perla desaparece. Las fronteras del yo se vuelven más vagas. «Hay, no obstante, una diferencia entre mi vida y la vida de otras personas —escribe Parfit—. Pero la diferencia es menor.»

Sin embargo, muchas personas están desconcertadas por la declaración rapsódica de Parfit. De acuerdo con Wittgenstein, creen que la filosofía «deja todo como está». El objetivo de la filosofía no es una especie de iluminación transformadora, sino simplemente una mejor comprensión. La epifanía del filósofo no es «¡Veo la luz!», sino «Ahhh, veo...».

Como sucede a menudo, la verdad está en algún lugar en un punto intermedio. Aceptar la visión del yo que aporta la teoría del haz puede significar una diferencia importante para nuestra interpretación del libre albedrío, para nuestra forma de entender la relación entre el yo y el otro, y, tal vez, para la manera en que imaginamos la perspectiva de la muerte. Pero tal vez no establece una diferencia tan enorme como se podría pensar, considerando la remodelación radical del yo que implica. Como me dijo el filósofo Daniel Dennett: «Ésta es la naturaleza de la filosofía: que las transformaciones que son legítimas son siempre, en cierto sentido, sutiles, y en otro sentido muy importantes. Después de todo, qué podría ser más importante, por ejemplo, que desechar completamente la idea de un alma inmortal que puede ir al cielo o al infierno. ¡Uf! Resuelto. Pero la vida sigue y tú sigues teniendo un alma. Sólo que no es *eso*».

## EL LIBRE ALBEDRÍO

Aunque mi razonamiento no haya convencido completamente a todos los lectores, quisiera creer que la mayoría ha aceptado al menos que seamos lo que seamos, funcionamos porque nuestro cerebro y nuestro cuerpo funcionan, y no hay un algo adicional que sea «yo», situado en nuestro interior y que maneje el control.

Hay problemas con la noción del libre albedrío independientemente de cualquier visión particular del yo. Pero si aceptamos algo parecido a la teoría del haz, hay un problema que se agudiza notablemente. Si lo que somos y lo que hacemos es simplemente el resultado de que nuestro cerebro y nuestro cuerpo funcionan, y nuestro cerebro y nuestro cuerpo son parte del mundo físico, sujetos a las leyes de la física, entonces, ¿todos nuestros pensamientos y nuestras acciones son producto de las fuerzas naturales? Nuestras acciones pueden ser más complicadas y variadas que las de una planta, pero la acción de abrir un libro no está más libre de las leyes científicas de causa y efecto que el hecho de que una flor se abra.

A muchas personas, esta sugerencia les parece indignante. Por supuesto, no se «siente» así. Nos parece que cada vez que hacemos una elección, podríamos haber hecho otra. Si estoy en una cafetería y pido un café solo, creo que también podía haber pedido un café con leche en su lugar. Pero ¿es eso cierto? No, según la teoría conocida como determinismo; dada una combinación única de mí y un entorno, «en el momento de la acción», yo voy a actuar de una manera y sólo de una manera. Dadas mis preferencias —que son producto de mi naturaleza heredada y de mi experiencia vital—, dadas las opciones disponibles, dado el dinero que tengo, dado el hambre y la sed que siento, etc., es inevitable la bebida que elegiré. Esto no equivale a decir que sea necesariamente «predecible». La combinación de los factores causales es tan complicada que con frecuencia es imposible predecir la elección humana con cierta precisión. Pero no hay que confundir impredecibilidad con libertad. La teoría del caos explica por qué muchos sistemas complejos, como el tiempo, son impredecibles, pero eso no significa que las nubes tengan libre albedrío.

Ésa es la razón de que la idea crítica en el debate del libre albedrío —que «podríamos haber actuado de otra manera»— esté lejos de ser meridiana. En cierta manera, el determinismo no niega esto. Estamos muy lejos de la anticuada visión determinista de Laplace, el matemático francés, que escribió: «Dada por un instante una inteligencia que pudiera comprender todas las fuerzas por las que está animada la naturaleza y la situación respectiva de los seres que la componen —una inteligencia lo suficientemente vasta para someter a análisis estos datos— abarcaría en una misma fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más pequeño; para ella, nada sería incierto, y el futuro, como el pasado, estaría presente a sus ojos».<sup>2</sup> En esta visión, el universo, y los seres que hay en él, son como mecanismos de cuerda, cuyas acciones futuras son, en teoría, predecibles para siempre en su totalidad.

La teoría del caos y la teoría cuántica muestran, de maneras diferentes, por qué esto es falso. Si empieza a llover mañana a las 15.07.43, no es porque siempre vaya a empezar a llover a esa misma hora. El tiempo podía haber sido de otra manera. Pero, sin embargo, el tiempo que hace sólo se explica por sistemas físicos que se comportan de acuerdo a leyes naturales, y lo que es cierto a las 15.07.42 es que, seguro, empezará a llover un segundo después. En ese momento, el tiempo no podía actuar de otra manera.

Por eso, si volvemos a la cafetería, en cierto sentido es verdad que no hay nada inevitable en mi elección del café solo. El mundo se podía haber desplegado de manera diferente y yo podría haber pedido en su lugar un café con leche. Pero una vez llegados a ese punto, el determinismo dice que yo no podía haber elegido de otra manera. Mi decisión surgía de un sistema psicosomático que estaba en un estado particular en un entorno particular y, siendo un sistema físico, sólo podía, en ese instante, actuar de una única forma. Aunque los efectos cuánticos supongan que esto no es estrictamente cierto, todo lo que añade es un elemento de azar, no de elección.

Dado lo que sabemos del cerebro, el cuerpo y las acciones, parece que el determinismo debería ser cierto. No hay nada más en cuanto a nosotros que un sistema psicosomático, que funciona según leyes físicas, en un entorno físico. Puede haber otras posibilidades teóricas, pero ni siquiera se ponen en marcha si aceptamos el tipo de teoría del haz por el que abogo. La alternativa más notable es el voluntarismo, que afirma que nuestras elecciones libres se originan en algún acto de voluntad interno que en ningún caso es simplemente el resultado del procesamiento de cerebros enclavados en un cuerpo, situados en un entorno social. Cualesquiera que sean los méritos de esta teoría —y una encuesta reciente entre filósofos profesionales y licenciados indica que menos de uno de cada cinco la acepta— no es viable para quien adopte la visión general del yo que he esbozado.<sup>3</sup>

Si la teoría del haz exige la aceptación de algún tipo de determinismo, ¿cómo diablos se puede vivir con ella? ¿No significa eso abandonar una creencia fundamental sobre nuestra libertad? Así es, pero puede que eso no sea tan catastrófico como parece. El neurocientífico David Eagleman imagina una vida tras la muerte en la que uno ve por sí mismo el código matemático que determina todas sus acciones. Escandalizado, uno se pregunta: «¿Es el amor simplemente una operación matemática?». Y también se pregunta si esto es el infierno o el cielo, y la respuesta resulta ser: ambas cosas. «¿No es maravilloso comprender el código?», susurran los recompensadores angélicos, para convencernos de que hemos alcanzado una especie de iluminación celestial. «¿Comprender los mecanismos de atracción absorbe toda la vida?», se mofan los atormentadores demoníacos. Pero ni ángel ni demonio tienen ningún efecto: «Conocer el código no disminuye su placer en nuestra lengua» y «vislumbrar los mecanismos del amor no altera su atractivo embriagador».<sup>4</sup>

Eagleman dramatiza la creencia común de que el determinismo puede ser cierto, pero no podemos vivir como si fuera cierto. Lo que sabemos sobre los mecanismos que están detrás de la acción no puede cambiar la naturaleza fundamental de la manera que actúa. Otros, sin embargo, están en desacuerdo. Por ejemplo Susan Blackmore, cuya investigación como psicóloga y treinta años de práctica zen la han llevado a abrazar la teoría del haz. La cuestión del libre albedrío, señala, no es igual a la cuestión de la

identidad personal, pero «está muy ligada a ella porque la mayoría de la gente, cuando habla del libre albedrío, siente como si fuera “yo” quien la tiene. Por eso, es realmente una cuestión del yo».

Para Blackmore, este aspecto de la cuestión es particularmente importante porque ella forma parte de los teóricos del haz que afirman que «no hay ningún yo que continúe ahí», lo que plantea la siguiente pregunta: «¿Quién tiene ese libre albedrío?». Por éstas y otras razones, desde que tenía 20 años, está convencida de que el libre albedrío es una ilusión. Muchos piensan que si eso es cierto, es una ilusión que no podemos evitar tragarnos. Pero Blackmore disiente. «He estado pensando en ello durante tanto tiempo que ya no tengo la ilusión del libre albedrío.» Es así, aunque a veces siga teniendo que adoptar decisiones difíciles.

«Pondré un ejemplo —dice—. Esta mañana, estaba en la cama pensando en esto. Hace unos años, decidí que nunca más iba a volar en avión, por razones medioambientales. Fracasé. He volado algunas veces desde entonces y, finalmente, decidí que haría un solo vuelo al año. De esa manera, sólo de vez en cuando puedo hacer cosas fantásticas. Me acaban de invitar a asistir al The Amazing Meeting de James Randi en Las Vegas; nunca he estado allí, pero todo el mundo dice que es maravilloso, que habría mil doscientas personas escuchándome hablar sobre lo que sea, y que sería estupendo. Por otra parte, no se puede imaginar una huella de carbono peor que ir a Las Vegas o colaborar con una ciudad que está haciendo cosas tan destructivas. Así que ésta es una decisión moral, intelectual y personal angustiosa. Por eso, llega hasta mí una vocecita que dice en mi cabeza: “Ella tomará una decisión. Que continúe el proceso. No interfieras. Que el pensamiento continúe: pensar en la huella de carbono y en el pobre río Colorado, pensar en el placer de dar una conferencia a todas esas personas. Que continúe, porque surgirá una decisión”.

»No es que yo tenga un libre albedrío. Es que este cuerpo que está aquí es un instrumento de toma de decisiones y tomará decisiones, dada su necesidad de hacerlo y su capacidad para hacerlo. Ahora bien, ésa es una manera de vivir bastante diferente. Te he puesto el ejemplo de algo grande, pero igual ocurriría con otros ejemplos: tomaré una taza de té o de café, qué comeremos, iré a esa fiesta o no, compraré ese libro o no lo compraré, qué le regalaré a mi hija por su cumpleaños; todas esas cosas, yo, esta cosa, las aborda con un “Bien, ella decidirá”.»

Con toda la coherencia debida, Blackmore aplica este pensamiento también a otras personas. «Cuando veo a alguien hacer cosas horribles que me indignan, trato de verlo de este modo: ellos son como yo, son sólo un organismo, han sido educados con el entorno que tienen, con las presiones que tienen, con las capacidades que tienen; toman estas decisiones y hacen estas cosas por absoluto azar y necesidad, como habría dicho Monod.»

Blackmore comprende que a muchas personas esta manera de pensar les parece no sólo incomprensible, sino reprensible. «¡Eso es cruel! —vocifera, imitando el tono histérico de esa respuesta—. ¡Coge a toda la humanidad y la ama por todo! ¿Cómo puedes querer a la gente y ser un ser humano si piensas que son sólo máquinas?»

»Bien, no sé, pero realmente me siento más capaz de ser compasiva con la gente al verles como máquinas que toman decisiones por necesidad y por el entorno en el que están. De algún modo, me vuelvo más una con ellos. Soy igual que ellos; todos estamos juntos en esto.»

La respuesta de Blackmore está muy basada en su práctica del zen. Todas las tradiciones budistas alientan un cierto desapego de pensamientos y sentimientos, a fin de que seamos conscientes de su surgimiento pero no nos identifiquemos necesariamente con ellos como partes integrantes de nosotros mismos. Como dice Blackmore, esto no significa que no podamos tomar decisiones, o que nos reduzcamos a meras máquinas. Sin embargo, no es la única manera de hacer admisible el determinismo. Más popular en la tradición filosófica occidental es una postura conocida como «compatibilismo». Ésta acepta el punto de vista determinista en sentido amplio, pero argumenta, no obstante, que algún tipo de voluntad libre permanece.

El libre albedrío compatibilista se comprende mejor si preguntamos lo que queremos decir en el discurso ordinario cuando decimos que una persona ha actuado libremente. Las opciones libres incluyen casarse, engañar a tu cónyuge y pedir un café. Los actos que llamamos no libres incluyen actuar bajo la influencia de la hipnosis, aceptar un matrimonio forzado o pagar en la autopista. La diferencia entre estos dos tipos de actos no tiene nada que ver con lo que pasa en el cerebro o con las teorías del determinismo físico. La diferencia es que realizamos la primera serie de acciones de manera libre y sin coacción, mientras que las segundas se realizan bajo violencia o coacción. En otras palabras, la postura compatibilista es que la libertad no es la capacidad de hacer otra cosa que la que realmente haces, sino simplemente la capacidad de realizar cualquier elección que decidas hacer. Si esas elecciones son simplemente producto del cerebro y el cuerpo según las leyes de la naturaleza o no, eso no viene al caso. En realidad, se podría preguntar: ¿de qué otras cosas podrían ser producto estas elecciones? Por supuesto, somos máquinas orgánicas que actúan según las leyes de la naturaleza. ¿Quién pensó que éramos algo más?

Cuando hace unos años pedía a algunos filósofos su opinión, para *The Philosophers' Magazine*, sobre cuáles eran las grandes cuestiones insolubles de nuestro tiempo, el libre albedrío ocupaba de forma destacada el primer lugar. Evidentemente, lo que he dicho aquí no basta para resolver la cuestión. Sin embargo, lo que me parece que debería estar claro es que los teóricos del haz pueden vivir felizmente con el determinismo, y, de hecho, lo hacen. Ya se rechaza el libre albedrío como ilusión, como

hace Susan Blackmore, ya se acepte una visión compatibilista de lo que significa realmente la libertad, el creyente en el «truco del ego» no está condenado a vivir la vida sintiéndose una pieza insignificante en el engranaje de la naturaleza.

Si la libertad tiene que significar algo, ese algo no puede basarse en estar radicalmente separados de la cadena de causa y efecto que atraviesa toda la naturaleza. Para comprender la libertad, es necesario comprender con lo que se supone que contrasta. Muchos han supuesto que su contrario es la necesidad, pero, si eso es cierto, no tenemos libertad alguna. Es mejor considerar que su contrario es la coacción. Tal vez incluso sería mejor si en vez de hablar de libertad habláramos de autonomía. La persona autónoma es aquella que es capaz de regular su conducta basándose más en las maquinaciones internas de su cerebro que en los vientos y las mareas de los acontecimientos externos. El hecho de que, no obstante, las maquinaciones físicas estén en la raíz de todo lo que decimos o hacemos, no importa. La libertad, como el yo, es algo que debe ser cultivado desde el suelo raso de la carne y los huesos.

## EL YO Y EL OTRO

Una de las afirmaciones más sorprendentes realizadas por Derek Parfit es ésta: «Existe, sin embargo, una diferencia entre mi vida y la vida de los demás. Pero la diferencia es menor». Suena extraño, pero la lógica que está detrás de la afirmación es clara y convincente. Para Parfit, la persona es simplemente una red muy ordenada y compleja de conexiones y continuidades psicológicas. Pero si nos preguntamos a qué estamos conectados y de qué somos continuación, la respuesta incluye muchas cosas que no están dentro de nuestro cuerpo, e incluye no sólo a otras personas, sino también otras cosas.

Muchos pensadores han tenido esta idea general de formas diferentes. Erving Goffman escribió: «El almacén es, en cierto sentido, una parte del farmacéutico».<sup>5</sup> Todd Feinberg afirma: «Cada vez que nos identificamos con otra persona [...] nos fundimos parcialmente con su mente».<sup>6</sup> William James escribió: «El viejo dicho de que el ser humano se compone de tres partes —alma, cuerpo y vestidos— es más que una broma. Nos apropiamos tanto de nuestra ropa y nos identificamos tanto con ella que serían pocos los que, si se les pidiera que eligieran entre tener un cuerpo hermoso vestido perpetuamente con ropas andrajosas y sucias y tener una figura fea y estropeada ataviada siempre de forma inmaculada, no dudarían un momento antes de dar una respuesta decisiva».<sup>7</sup>

Todo esto no está tan lejos del sentido común como podría parecer. Incluso las canciones populares expresan ideas similares. «Cada vez que te vas —cantaba Paul Young—, te llevas contigo una parte de mí.» El sentimiento es dolorosamente familiar. Las personas realmente próximas a nosotros llegan a ser parte tan profunda de nuestra vida que, en un sentido real, se convierten en parte de nosotros mismos. Es normal que

la gente describa la pérdida de un ser querido como si se les hubiera arrancado una parte de sí mismos, y el hueco que queda es algo que a veces no se llena jamás. Douglas Hofstadter habla de la pérdida de su esposa en términos semejantes, de una manera que es tanto sincera como científicamente rigurosa. Hofstadter es otro teórico del haz, que piensa que somos «bucles extraños», no cosas, sino estructuras de información que se retroalimentan para crear redes superiores y más complejas de abstracción. «No es la sustancia, es el movimiento», dice de forma expresiva sobre el papel del cerebro en la identidad.<sup>8</sup> Pero si somos estructuras de pensamiento, entonces las estructuras de otras personas pueden empezar a reflejarse en nuestro propio cerebro. Interiorizamos sus formas de pensamiento y, en ese sentido, parte de ellas viven en nosotros. No hay «una sima insalvable entre esas dos personas. Cada una de ellas se extiende en la otra, y cada una de ellas vive parcialmente en la otra».<sup>9</sup> Esto nos ofrece una especie de vida impermanente después de la muerte. Como un sol eclipsado, «cuando alguien muere, deja una corona brillante tras de sí, algo que sigue presente en las almas de quienes estaban próximos a él [...]. Cuando, finalmente, todas esas personas cercanas han muerto también, entonces todos los rescoldos se habrán enfriado, y en ese punto final, “las cenizas vuelven a las cenizas y el polvo al polvo”».<sup>10</sup>

Tal vez la versión reciente más respetable y elaborada de esta idea sea la tesis de la mente ampliada, desarrollada por los filósofos David Chalmers y Andy Clark. «La idea clave es que cuando partes del entorno se conectan al sistema cognitivo de manera correcta, son, en efecto, parte de la mente, parte del sistema cognitivo», me explicaba Chalmers cuando hablé con él en el Congreso Mundial de Filosofía de 2008 en Seúl.<sup>11</sup> «Por eso, digo que estoy reorganizando los sombreros en el perchero. Es algo análogo a la situación de hacer un anagrama en mi cabeza. En un caso, las representaciones están fuera, en el mundo; en el otro, están dentro, aquí. Decimos que hacer un anagrama en un perchero debe ser considerado un proceso cognitivo, un proceso de la mente, aunque esté ahí fuera, en el mundo.»

La conclusión lógica de esta afirmación sería que el iPhone de Chalmers «puede ser considerado literalmente como una parte de la mente. Realmente, recuerdo cosas en virtud de la información que está en el iPhone, es parte de mi memoria. Por eso la tesis de la mente ampliada defiende básicamente que el iPhone no es sólo una herramienta para la cognición, sino parte de la cognición».

La tesis de la mente ampliada puede ser exagerada, pero algo de ese tipo se vuelve casi inevitable una vez que se ha rechazado la visión del yo de la perla. «La idea muy cartesiana del yo es que es sólo un núcleo interno consciente. Pero el núcleo consciente es una cosa muy discontinua. Desaparece cuando dormimos, cambia constantemente, etc. Para lograr continuidad, realmente hemos tenido que sacar de la consciencia los elementos del carácter y la personalidad que dirigen el núcleo consciente. Y resulta que muchas de esas cosas estables pueden estar también presentes en el entorno. Si mi iPhone está siempre a mi alrededor, si mi ordenador está siempre cerca de mí, así como

mis recuerdos son parten de mí, mi iPhone y mi ordenador también podrían ser parte mí.» La objeción obvia de que se puede perder el iPhone o el ordenador en un segundo, pero no todas las reservas de recuerdos, se ve tristemente desmentida por los numerosos casos de lesiones cerebrales.

Hemos visto una y otra vez que la teoría del haz abre todo tipo de posibilidades que parecen sorprendentes, pero que después de un examen más atento resultan ser mucho menos radicales. Hablar de la desaparición de los muros entre el yo y el otro podría muy fácilmente seguir un camino similar. Aunque es incontrovertible que la visión del haz nos exige que abandonemos la idea del yo con un límite definido y determinado, la medida en la que las personas se penetran entre sí y el mundo es, sin duda, muy limitada. La inmensa mayoría de las conexiones y continuidades psicológicas que constituyen el yo son interiores a nuestra mente, a nuestro cerebro, a nuestro cuerpo. La gente «vive» en la mente de los seres queridos, pero sólo en un sentido muy disminuido, como rastros dejados por las sombras mucho tiempo después de ponerse el Sol.

No obstante, reconocer las fronteras porosas del yo significa algo. Todo eso es parte integrante del hecho de verse a uno mismo menos sólido y determinado, lo cual, para mí, establece diferencias. Haberme acostumbrado a la idea de que soy un proceso, que nunca permanezco siendo el mismo, me ayuda a aceptar que también la vida está siempre fluyendo, nunca instalada en el mismo punto durante demasiado tiempo. Aceptar la impermanencia del yo forma parte de aceptar la impermanencia de todas las cosas. Parfit, sin embargo, tiene razón: hay una diferencia entre mi vida y la vida de otras personas, como la hay entre la tierra y el mar. Esa diferencia, sin embargo, ahora se parece más a una playa con marea y menos al borde de un acantilado.

## LA MUERTE

Hay un viejo dicho que afirma que no hay ateos en las trincheras. La gente puede decir que cree que la muerte es el fin y que no hay Dios, pero cuando el olvido les mire fijamente a la cara, se aferrarán a cualquier esperanza a la que puedan agarrarse, y rezarán a quienquiera que pudiese escuchar.

Esta afirmación me resulta extravagante por tres razones muy diferentes. Aunque fueran ciertas, no estoy seguro de que prueben otra cosa que el hecho de que se está dispuesto a creer cualquier cosa cuando se está desesperado. Eso no demostraría que los ateos no sean sinceros, sino sólo que son humanos y débiles. Segundo, es objetivamente falso. Tenemos innumerables testimonios de ateos que han afrontado lo que parecía una muerte segura y no han recurrido a lo divino. En realidad, los roces con la muerte tienen con frecuencia el efecto de hacer que la gente aprecie más la vida mortal, en vez de apoyarse con más fuerza en la posibilidad de una vida futura.

Pero, tercero, parece que se puede dar la vuelta a la acusación: no hay ateos en los funerales. Muchas personas dicen que creen que la muerte no es el final, pero la manera en que la gente se comporta en los cementerios y crematorios sugiere que realmente no lo creen. Puedes gritar y estar afectado por la perspectiva de una larga separación de alguien a quien amas, pero no creo que sea así cómo siente la muerte la mayoría de la gente. Se siente la despedida como absoluta y final.

El mismo lenguaje de la muerte parece confirmarlo. Hablamos de «pérdida», sin ninguna mención de la perspectiva de encontrarse de nuevo. La inscripción más común en una tumba cristiana es: «Descanse en paz», que suena tranquilizador, pero, como la frase «meramente dormir», sugiere la cesación de todo lo que normalmente asociaríamos con la vida. No hay ningún despertar del sueño eterno, por eso caer en él es un punto tan final como pueda serlo. No hay nada «mero» en ese sueño interminable.

Las creencias en lo que sigue a la vida pueden alterar la forma en que respondemos a la muerte, pero parece que la inmensa mayoría de los seres humanos de todos los tiempos y lugares reacciona ante la muerte de los seres queridos de formas que sólo tienen sentido si en algún nivel pensaban que realmente era el final. Éste es quizás un raro ejemplo de la incapacidad de las falsedades obvias para convencer realmente, incluso aunque la mayoría crea oficialmente en ellas.

Si las fronteras del yo son difusas, ¿no significa eso que la muerte se convierte menos en un punto y más en una elipsis? Parfit lo sugiere. Antes de abrazar la visión del haz, Parfit pensaba: «Después de mi muerte, no habrá ningún ser vivo que sea yo». Esta afirmación sigue siendo cierta, pero ahora ha podido reformularla de una manera que «me parece menos mala». Aunque «haya después muchas experiencias, ninguna de esas experiencias estará relacionada con mis experiencias actuales por esas cadenas de conexiones directas como las que suponen el recuerdo de la experiencia, o llevar a cabo una intención anterior [...]. Mi muerte romperá las relaciones más directas entre mis experiencias presentes y mis experiencias futuras, pero no romperá otras relaciones».<sup>12</sup>

Debo admitir que me parece menos mala sólo en el sentido de que tener dos muelas picadas no es tan malo como que te quede sólo una. Como he defendido, podemos ser «sólo» haces, pero esos haces están increíblemente bien organizados. Aunque frágiles e imprecisos en cierto sentido, están muy unificados y son muy coherentes. Como en un complicado castillo de naipes apilados, la organización lo es todo. Si se vienen abajo, quedan muchas cartas, pero ciertamente no el castillo.

Existen, por supuesto, numerosos argumentos clásicos en cuanto a por qué no deberíamos temer a la muerte. Sin embargo, muchos de los más duraderos no están en función de que se asuma una visión particular del yo, aparte de que sea mortal. Marco Aurelio, por ejemplo, con frecuencia nos animaba a mirar las cosas desde la perspectiva del universo. Lo que sucede entonces es que nuestra vida se convierte en algo tan pequeño e insignificante que el que vivamos o muramos ya no importa demasiado. «Si un dios te dijera: “Mañana o, como máximo, pasado mañana, estarás muerto”, no

deberías preocuparte demasiado, a menos que seas el más abyecto de los hombres, por si debe ser pasado mañana o mañana, pues, ¿cuál es la diferencia? Del mismo modo, no calcules el gran momento, sea que deba llegar dentro de años y años, o mañana mismo.»<sup>13</sup>

Otro consuelo tradicional para los mortales es que no hay nada preocupante en estar muerto, porque cuando estés muerto, no estarás allí para tener algo de qué preocuparte. O, como lo expresa Epicuro más poéticamente: «La muerte no es nada para nosotros, dado que, cuando nosotros existimos, la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, nosotros no tenemos existencia».<sup>14</sup>

Ante estas afirmaciones, la idea de que después de la muerte persisten algunas conexiones y continuidades psicofisiológicas es un escaso consuelo. En efecto, ninguno de los demás teóricos seculares del haz con los que he hablado ha llegado tan lejos como Parfit. No obstante, ilustran de manera muy sutil cómo, tal vez, la teoría del haz puede alterar la percepción de la muerte.

Paul Broks, por ejemplo, asegura: «Si acaso, me ha hecho una persona más orientada hacia el presente». Se podría decir que cualquier visión del yo que rechace la vida después de la muerte debería tener el mismo efecto, puesto que nos obliga a sacar el mayor partido posible a la vida que tenemos, para no caer en la desesperación. Pero hay dos modos en los que la teoría del haz podría cambiar la forma en que decidimos sacar el mayor partido de la única vida de que disponemos.

Primero, no es lo mismo centrarse en nuestra vida mortal como un todo que centrarse en el tiempo que rodea al presente. Una persona puede estar convencida de que es mortal y, sin embargo, no vivir para el día, la semana o incluso el año. Puede vivir para el conjunto de su vida, preparando, por ejemplo, una buena jubilación. Las teorías de la perla refuerzan este punto de vista, pues crean la ilusión de que no hay ninguna diferencia esencial entre tú jubilado y tú haciendo la licenciatura. Por lo tanto, tiene un sentido racional preocuparse tanto por lo que puede suceder dentro de treinta años como por lo que va a suceder dentro de treinta minutos. En la visión del haz, a mayor distancia en el tiempo, más débil es la unidad. Aunque pueda ser irracional no preocuparse en absoluto por lo que sucederá en los próximos treinta años, puede ser enteramente racional preocuparse menos por ello que por lo más inmediato, que está fuertemente vinculado al futuro.

Segundo, aferrarse al «día a día» puede ser algo más bien desesperado y trágico, especialmente si se hace sólo porque no queda otra alternativa. El *carpe diem* se convierte en el premio de consolación para aquellos que más bien querrían el *carpe aeternitatem*; es decir, agarrarse a la eternidad. Sin embargo, la teoría del haz muestra que el *carpe aeternitatem* está más allá de nosotros, aunque pudiéramos llegar a ser inmortales. Las personas no tenemos una naturaleza lo bastante fija y constante que persista el tiempo suficiente para aferrarse ni siquiera a un milenio, no digamos ya a la eternidad. Se podría impedir la muerte del cuerpo, pero no se podría impedir que el yo

cambiara, de manera que, con el tiempo, el yo actual habría sido en realidad suplantado por otro, tan desconectado y separado de lo que ahora se es como pueda estar uno mismo con respecto a una persona muerta hace mucho tiempo. Por eso, el rechazo por parte de los teóricos del haz de la vida después de la muerte no supone sólo la aceptación de los crudos datos de la realidad biológica, sino la aceptación de que no somos el tipo de seres que están hechos para la eternidad.

Stephen Batchelor es otro teórico del haz que ha aprendido a abrazar su mortalidad, sin ningún «gran miedo a la muerte» y sin «ningún anhelo de continuidad después de ésta. Considerar el yo como un proceso contingente impermanente es, en cierto sentido, un reconocimiento de que la muerte es simplemente parte de eso. Quién soy yo es algo ininteligible fuera de la noción de que yo dejaré de ser, de que lo que soy es algo que se mueve inexorablemente hacia su final. Vivir plenamente es aceptar ese hecho, tomar cada momento como una oportunidad, como algo muy valioso, como algo que no perdurará. Para mí, tiene consecuencias estéticas.

»Si tratas de negar la muerte, estás también negando la vida, en cierto sentido. Te estás negando a aceptar lo que es fundamental para tu condición como persona: que estás continuamente muriendo, que te estás disolviendo, que estás cayendo; potencialmente, podrías dar un capiroto en cualquier momento».

Sin embargo, si se acepta la impermanencia de la vida y se valora aún más por su finitud, ¿por qué deberíamos estar menos afectados por la muerte? Recuerdo una observación del escritor Terry Pratchett: «Creo que probablemente soy ateo, pero estoy muy enfadado con Dios por no existir». De la misma manera, yo creo que la muerte es el final, pero estoy enfadado con el universo por hacer la vida tan corta, y su final tan caprichosamente impredecible. La prescripción budista para calmar este enfado, prescripción que se ha secularizado fácilmente, es debilitar nuestro *tanhā* —a veces traducido como «apego», pero que se entiende mejor como «actitud de agarrarse»—. Como asegura Batchelor, «sólo puedes estar apegado a algo que ya tienes», así que, si no tenemos un yo sólido, persistente, nos equivocamos al pensar que estamos apegados a él.

«De alguna manera, el yo, en sus aspectos más neuróticos, como algo fijo, es básicamente la cristalización de un cierto anhelo, de una cierta codicia. Es como si aprietas mucho el puño; llega un momento en que lo sientes como una especie de cosa sólida, cuando en realidad no lo es. Y cuando liberas la presión, la mano sigue estando ahí, pero ahora puede hacer todo tipo de cosas y no se siente solidificada de la misma manera. Lo que al budismo le interesa es soltar, es la liberación de ese aferrarse con fuerza a las cosas, que realmente es algo negador de la vida.»

Aunque sin duda es correcto decir que con frecuencia estamos demasiado apegados a cosas equivocadas, me parece que algunos apegos son fundamentales para la vida, y tratar de debilitarlos es disminuir lo más importante. Pienso, por ejemplo, en mi pareja. Según los estándares budistas, mi apego a ella es patológico. Nos estamos preparando

para la inquietud más horrenda si, como es casi inevitable, uno de nosotros muere antes que el otro. Pero ése es un precio que estamos dispuestos a pagar. La alternativa es casi inhumana. Y, ciertamente, me parece que pensar en mi pareja como un haz no me hace estar menos apegado a ella.

«O incluso más —conviene Susan Blackmore—. Ciertamente pienso en Adam, a quien amo profundamente, como si fuera una máquina biológica. Es un hombre de sesenta y tantos años, con un cierto exceso de peso, con la tensión alta, y podría morir en cualquier momento. Me recuerdo activamente a mí misma que eso puede suceder. No debo dar por supuesto que va a estar conmigo durante los próximos veinte o treinta años. Quisiera que lo estuviese, por eso, si muere, me quedaré desolada, pero me las arreglaré. Nada de eso cambia.»

A pesar de que, de alguna manera, la visión del haz cambia radicalmente la forma en que uno se plantea la vida, el yo, el libre albedrío y otras cosas, en ésta, como en muchas otras situaciones, me parece que participar de la visión del haz deja las cosas como están más de lo que cambia.

«Creo que es cierto —concuera Blackmore—. Creo que lo que me ha sucedido a mí, al menos, es que piensas que estas cosas van a ser realmente difíciles y dramáticas, y te da miedo el cambio, y realmente es muy difícil realizarlo, porque se está atascado en maneras de pensar heredadas de nuestro lenguaje, nuestra cultura y todo lo demás. Una vez que lo haces, descubres que realmente no cambia todo en tu vida. Sigues haciendo las mismas cosas, continuas con tu trabajo, sigues haciendo la comida, lo que sea, y realmente nada de eso ha cambiado mucho. Pero ¿cómo se miden las cantidades del cambio? Estamos hablando de cambios de diferentes tipos. En un cierto sentido, algo profundo ha cambiado, aunque, en otro, la vida siga siendo como era.»

Por supuesto, la persona a la que más deseaba preguntar por los efectos liberadores que puede suponer abrazar la teoría del haz era Derek Parfit; con relación a su obra en este campo, mi doctorado era realmente una serie de notas a pie de página. Parfit no concede entrevistas, pero tuvimos una conversación no grabada durante el almuerzo en All Souls College, en Oxford, y en una serie posterior de mensajes por correo electrónico —a los que ya me he referido— escribió una cosa que parecía diferir de los sentimientos expresados en el pasaje del túnel de cristal: «Yo no esperaría que la aceptación de la “visión correcta” tenga grandes poderes transformadores, principalmente porque la visión correcta es muy difícil de aceptar». La visión de la perla ha arraigado tan profundamente que, después de todo, no podemos ver que merece ser arrojada a los cerdos. Los haces desordenados, complicados y amorfos son más extraordinarios y más humanos que las piedras preciosas, duras y frías.

## Bibliografía

- Aurelio, M., *Meditations*, Londres, Penguin, 1964 (trad. cast.: *Meditaciones*, diversas ediciones).
- Austin, J. L., *Sense and Sensibilia*, Oxford, Oxford University Press, 1962 (trad. cast.: *Sentido y Percepción*, Madrid, Tecnos, 1981).
- Baggini, J., «A Piece of iMe: an interview with David Chalmers», en *The Philosophers' Magazine*, nº 43, cuarto trimestre de 2008, págs. 41-49.
- Barresi, J., «On Becoming a Person», en *Philosophical Psychology*, vol. 12, nº 1, 1999, págs. 79-98.
- Bayley, J., *Iris: A Memoir of Iris Murdoch*, Londres, Abacus, 1999 (trad. cast.: *Elegía a Iris*, Madrid, Alianza, 2000).
- Beard, R., *Becoming Drusilla*, Londres, Harvill Secker, 2008.
- Belle de Jour [Brooke Magnanti], *Belle's Best Bits*, Londres, Orion, 2010 (trad. cast.: *Las aventuras íntimas de Belle de Jour: diario de una prostituta*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2007).
- Bennett, M. R. y P. M. S. Hacker, *Foundations of Neuroscience*, Oxford, Blackwell, 2003.
- Bratman, M. E., «Reflection, Planning and Temporally Extended Agency», en *The Philosophical Review*, vol. 109, nº 1, enero de 2000, págs. 35-61.
- Braun, K. A., R. Ellis y E. E. Loftus, «Make my Memory: How Advertising can Change our Memories of the Past», en *Psychology and Marketing*, 19, 2002, págs. 1-23.
- Broks, P., *Into the Silent Land*, Londres, Atlantic Books, 2003.
- Brown, W. S., N. y M. Murphy, y H. Newton (comps.), *Whatever Happened to the Soul? Scientific and Theological Portraits of Human Nature*, Mineápolis, Fortress Press, 1998.
- Buñuel, L., *My Last Sigh*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2003 (trad. cast.: *Mi último suspiro*, Barcelona, Debolsillo, 2001).
- Butler, Ch., *Postmodernism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Carter, R., *Multiplicity: The New Science of Personality*, Londres, Little, Brown, 2008 (trad. cast.: *Multiplicidad, la nueva ciencia de la personalidad*, Barcelona, Kairós, 2008).
- Cassam, Q., *Self and World*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Christensen, K., G. Doblhammer, R. Rau y J. Vaupel, «Ageing Populations: The Challenges Ahead», en *The Lancet*, vol. 374, nº 9.696, 3 de octubre de 2009, págs. 1.196-1.208.
- Dainton, B., «The Self and the Phenomenal», en *Ratio* (nueva serie), vol. XVII, nº 4, diciembre de 2004, págs. 365-389.
- Damasio, A., *The Feeling of What Happens: Body, Emotion and the Making of Consciousness*, Londres, Heinemann, 2000 (trad. cast.: *La sensación de lo que ocurre*, Barcelona, Debate, 2001).
- Darley, J. M. y C. D. Batson, «From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behaviour», en *Journal of Personality and Social Psychology*, 27, 1973, págs. 100-108.
- Descartes, R., *Meditations on First Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 (1641) (trad. cast.: *Meditaciones metafísicas*, diversas ediciones).
- Diógenes Laercio, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, Londres, Henry G. Bohn, 1853 (diversas ediciones en castellano bajo distintos títulos).
- Doris, J. M., *Lack of Character*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Eagleman, D., *Sum: Forty Tales from the Afterlives*, Edimburgo, Canongate, 2009 (trad. cast.: *SUM: Cuarenta historias desde la otra vida*, Madrid, Espasa-Calpe, 2010).
- Faludi, S., *The Terror Dream: What 9/11 Revealed about America*, Londres, Atlantic, 2008 (trad. cast.: *La pesadilla terrorista: miedo y fantasía en Estados Unidos después del 11-S*, Barcelona, Anagrama, 2009).
- Feinberg, T. E., *Altered Egos: How the Brain Creates the Self*, Nueva York, Oxford University Press, 2001.
- , *From Axons to Identity*, Nueva York, W. W. Norton, 2009.

- Feinberg, T. E. y J. P. Keenan (comps.), *The Lost Self: Pathologies of Brain and Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Forer, B. R., «The Fallacy of Personal Validation: A Classroom Demonstration of Gullibility», en *Journal of Abnormal and Social Psychology* (American Psychological Association), 44 (1), 1949, págs. 118-123.
- Frankfurt, H. G., «Freedom of the Will and the Concept of a Person», en *The Journal of Philosophy*, vol. 68, nº 1, enero de 1971, págs. 5-20.
- Fricker, M. y J. Hornsby (comps.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 (trad. cast.: *Feminismo y filosofía: un compendio*, Barcelona, Idea Books, 2001).
- Gazzaniga, M. S., *Human: The Science Behind What Makes Us Unique*, Nueva York, Ecco, 2008 (trad. cast.: *¿Qué nos hace humanos?*, Barcelona, Paidós, 2010).
- Goffman, E., *The Presentation of Self in Everyday Life*, Harmondsworth, Penguin, 1969 (1959) (trad. cast.: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Madrid, H. F. Martínez de Murguía, 1987).
- Greenfield, S., *ID: The Quest for Identity in the 21st Century*, Londres, Sceptre, 2008.
- Guilbert, G.-C., *Madonna as Postmodern Myth: How One Star's Selfconstruction Rewrites Sex, Gender, Hollywood and the American Dream*, Jefferson, Carolina del Norte, McFarland & Co., 2002.
- Harré, R., «Persons and Selves», en A. Peacocke y G. Gillet (comps.), *Persons and Personality*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.
- Hilts, Ph. J., *Memory's Ghost: The Nature of Memory and the Strange Case of Mr M*, Nueva York, Touchstone, 1996.
- Hobbes, Th., *Hobbes' English Works*, vol. 1 (traducción castellana de la mayor parte de la obras completas de Hobbes).
- Hofstadter, D., *I Am a Strange Loop*, Nueva York, Basic Books, 2007 (trad. cast.: *Yo soy un extraño bucle*, Barcelona, Tusquets, 2008).
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, libro 1, Londres, Fontana 1962 (1739) (trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, varias ediciones).
- Humphry, N. y D. C. Dennett, «Speaking for Our Selves: An Assessment of Multiple Personality Disorder», en *Raritan*, 9:1, 1989, págs. 68-98.
- Husserl, E., *Cartesian Meditations*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1950 (trad. cast.: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 2009).
- Isen, A. M. y P. F. Levin, «Effects of Feeling Good on Helping: Cookies and Kindness», en *Journal of Personality and Social Psychology*, 21, 1972, págs. 384-388.
- James, S., «Feminism in Philosophy of Mind: The Question of Personal Identity», en Fricker y Hornsby (2000).
- James, W., *The Principles of Psychology*, vol. 1, Nueva York, Dover Books, 1950 (1890).
- Jinpa, Th., *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy: Tsongkhapa's Quest for the Middle Way*, Oxford, RoutledgeCurzon, 2002.
- Judt, T., «Night», en *New York Review of Books*, vol. 57, nº 1, 14 de enero de 2010.
- Kant, I., *The Critique of Pure Reason*, Londres, Macmillan, 1933 (1781) (trad. cast.: *Crítica de la razón pura*, varias ediciones).
- Kierkegaard, S., *Stages on Life's Way*, Oxford, Oxford University Press, 1940 (1845) (trad. cast.: en *Escritos. Obras completas*, vols. 2 y 3, Madrid, Trotta, 2006 y 2007).
- Korsgaard, Ch. M., «Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit», en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 18, nº 2, primavera de 1989, págs. 101-132; reimpresso en Martin y Barresi (2003).
- , *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Laing, R. D., *The Divided Self*, Londres, Penguin, 1990 (1959) (trad. cast.: *El yo dividido*, Madrid, F. C. E., 1978).
- Laplace, P. S., *A Philosophical Essay on Probabilities*, Nueva York, John Wiley and Sons, 1902 (1814) (trad. cast.: *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, varias ediciones).
- Leibniz, G. W., *Discourse on Metaphysics*, en *Philosophical Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (1686) (trad. cast.: *Discurso de metafísica*, varias ediciones).
- Lewis, D., «Survival and Identity» (1976), reimpresso en Martin y Barresi (2003).
- Lloyd, G., *The Man of Reason: «Male» and «Female» in Western Philosophy*, 2ª ed., Londres, Routledge, 1993.

- Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, libro 2, 5ª ed., 1706 (trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, varias ediciones).
- Loftus, E. y K. Ketcham, *Witness for the Defense*, Nueva York, St Martin's Press, 1991.
- Luria, A. R., *The Neuropsychology of Memory*, Nueva York, Wiley, 1976.
- MacLean, P. D., *The Triune Brain in Evolution: Role in Paleocerebral Functions*, Nueva York, Plenum Press, 1990.
- Macrae, N. C., A. B. Milne y G. V. Bodenhausen, «Stereotypes as Energy-saving Devices: A Peek Inside the Cognitive Toolbox», en *Journal of Personality and Social Psychology*, 66 (1), 1994, págs. 37-47.
- Martin, R., «Fission Rejuvenation», en *Philosophical Studies*, 80, 1995, págs. 17-40; reimpresso en Martin y Barresi (2003).
- Martin, R. y J. Barresi (comps.), *Personal Identity*, Oxford, Blackwell, 2003.
- , *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*, Nueva York, Columbia University Press, 2006.
- Nasr, S. H. y O. Leaman (comps.), *History of Islamic Philosophy*, Londres, Routledge, 1996.
- Nietzsche, F., *The Will to Power*, Nueva York, Vintage, 1968 (1901) (trad. cast.: *La voluntad de poder*, varias ediciones).
- Nisbett, R. E., *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently... and Why*, Londres, Nicholas Brealey Publishing, 2005.
- Noonan, H. W., «Animalism versus Lockeanism: A Current Controversy», en *The Philosophical Quarterly*, vol. 48, nº 192, julio de 1998, págs. 301-318.
- Olsen, E. T., «An Argument for Animalism», en Martin y Barresi (2003).
- Oxnam, R. B., *A Fractured Mind: My Life with Multiple Personality Disorder*, Londres, Fusion Press, 2006.
- Parfit, D., *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 2004 (trad. cast.: *Razones y personas*, Madrid, A. Machado, 2005).
- Perry, J., «Can the Self Divide?», en *The Journal of Philosophy*, vol. 69, nº 16, septiembre de 1972, págs. 463-488.
- Radcliffe Richards, J., *The Sceptical Feminist*, 2ª ed., Harmondsworth, Penguin, 1994.
- Ram-Prasad, Ch., *Eastern Philosophy*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 2005.
- Ratzinger, J., *Introduction to Christianity*, San Francisco, Ignatius Press, 2004 (trad. cast.: *Introducción al cristianismo*, varias ediciones).
- Reid, Th., *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Cambridge, MA, MIT Press, 1969 (1785).
- Ricoeur, P., *Oneself as Another*, Chicago, University of Chicago Press, 1992 (trad. cast.: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996).
- Rovane, C., *The Bounds of Agency*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- Russell, B., *The Philosophy of Logical Atomism*, Peru, Illinois, Open Court, 1985 (1918) (trad. cast.: obras completas en diversas ediciones).
- Ryle, G., *The Concept of Mind*, Londres, Peregrine, 1963 (1949) (trad. cast.: *El concepto de lo mental*, Barcelona, Paidós, 2005).
- Schechtman, M., «Experience, Agency, and Personal Identity», en *Social Philosophy and Policy*, vol. 22, nº 2, julio de 2005, págs. 1-24.
- Segal, S., *Collision with the Infinite*, 2ª ed., San Diego, Blue Dove Press, 1996.
- Singer, P., *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 (trad. cast.: *Escritos sobre Ética*, Madrid, Taurus, 2002).
- Sperry, R. W., «Brain Bisection and Mechanisms of Consciousness», en J. C. Eccles (comp.), *Brain and Conscious Experience*, Berlín, Springer-Verlag, 1966.
- Strawson, G., «The Self», en *Journal of Consciousness Studies*, 4:5-6, 1997, págs. 405-428; reimpresso en Martin y Barresi (2003) con una nueva posdata.
- , *Selves*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Swinburne, R., *The Evolution of the Soul*, ed. revisada, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- White, Th. I., *In Defense of Dolphins: The New Moral Frontier*, Maiden, MA, Wiley-Blackwell, 2007.
- Wilkes, K., *Real People: Personal Identity Without Thought Experiments*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Williams, B., *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

- , *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton, Princeton University Press, 2002 (trad. cast.: *Verdad y veracidad: una aproximación genealógica*, Barcelona, Tusquets, 2006).
- Wittgenstein, L., *The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1958 (trad. cast.: *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 2007).
- , *Philosophical Investigations*, 3<sup>a</sup> ed., Oxford, Blackwell, 1967 (trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2008).

## Notas

1. L. Buñuel, *My Last Sigh*, pág. 252.

2. *Handbook of Self and Identity*, ed. a cargo de M. Leary y J. Tangey, Nueva York, Guilford Press, 2003, citado por T. E. Feinberg, *From Axons to Identity*, pág. x.

1. E. T. Olsen, «An Argument for Animalism», en R. Martin y J. Barresi (comps.), *Personal Identity*, págs. 318-334.

2. J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro 2, cap. 27, apdo. 15.

3. R. Beard, *Becoming Drusilla*, pág. 3.

4. Vídeo de la Press Association, 19 de octubre de 2009.

5. N. Murfitt: «I was savagely disfigured by my deranged boyfriend: Acid attack victim bravely shows her face [Fui salvajemente desfigurada por mi novio perturbado: Víctima de un ataque con ácido muestra valientemente el rostro]», *Daily Mail*, 19 de octubre de 2009.

6. *Katie: My Beautiful Face* (Mentorn Media), primera emisión, 29 de octubre 2009, Channel Four.

7. E. Pilkington, «A bunch of dead muscles, thinking», en *Guardian*, 9 de enero de 2010.

8. T. Judt, «Night», en *New York Review of Books*, vol. 57, nº 1, 14 de enero de 2010.

9. *Ibíd.*

10. Pilkington, *op. cit.*

11. Citado por S. James, «Feminism in Philosophy of Mind: The Question of Personal Identity», en M. Fricker y J. Hornsby (comps.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, pág. 33.

1. Entrevista con S. Segal, <[www.spiritualteachers.org/segal\\_interview.htm](http://www.spiritualteachers.org/segal_interview.htm)>, acceso 21/01/10.

2. S. Segal, *Collision with the Infinite*, pág. 156.

3. [Ibíd.](#), epílogo de Stephan Bodian, pág. 174.

4. [Ibíd.](#), pág. 175.

5. P. D. MacLean, *The Triune Brain in Evolution: Role in Paleocerebral Functions*.

6. T. E. Feinberg, «Neural Hierarchies and the Self», en T. E. Feinberg y J. P. Kennan (comps.), *The Lost Self*, pág. 38.

7. [Ibíd.](#), pág. 39.

8. La distinción más habitual es la que hizo célebre Antonio Damasio, que habla del yo nuclear y del yo extendido.

9. T. E. Feinberg, *Altered Egos*, págs. 102-103.

10. M. S. Gazzaniga, *Human: The Science Behind What Makes Us Unique*, pág. 321.

11. A. Damasio, *The Feeling of What Happens: Body, Emotion and the Making of Consciousness*, pág. 217.

1. K. Wilkes, *Real People: Personal Identity Without Thought Experiments*.

2. G. W. Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, en *Philosophical Texts*, traducción inglesa y edición a cargo de R. S. Woolhouse y R. Francis, pág. 87.

3. J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro 2, cap. 27, apdo. 9.

4. R. Martin y J. Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self*, pág. 143.

5. Tal como resume Feinberg en *From Axons to Identity*, pág. 58. Véase también, E. Fujiwara y H. J. Markowitsch, «Autobiographical Disorders», en Feinberg y Keenan (comps.), pág. 67.

6. T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ensayo 3, «Of Memory», cap. 6.

7. K. A. Braun, R. Ellis y E. F. Loftus, «Make my Memory: How Advertising can Change our Memories of the Past», en *Psychology and Marketing*, 19, 2002, págs. 1-23.

8. E. Loftus y K. Ketcham, *Witness for the Defense*, pág. 20.

9. Citado en «H. M., an Unforgettable Amnesiac, Dies at 82», Benedict Carey, *New York Times*, 8 de diciembre de 2008.

10. Ph. J. Hiltz, *Memory's Ghost: The Nature of Memory and the Strange Case of Mr M.*

11. A. R. Luria, *The Neuropsychology of Memory*, págs. 250-252.

12. J. Bayley, *Iris: A Memoir of Iris Murdoch*, pág. 294.

13. *Share* (Boletín de la Alzheimer's Society), agosto de 2006, págs. 8-9, cita extraída de «A very poignant love triangle», Frances Hubbard, *Daily Mail*, 7 de abril de 2007.

14. M. Jeremiah, carta en *Share*, ibid.

1. S. H. Nasr y O. Leaman (comps.), *History of Islamic Philosophy*, págs. 315, 1.022 y 1.023.

2. Lo que parece muy evidente es que, aunque tal fantasía logre eliminar con éxito cualquier sensación de espacio, el tiempo permanece. El pensamiento se produce en el tiempo, y me sentiría muy escéptico con quienes afirmaran que pueden tener una conciencia consciente sin ninguna sensación de tiempo. Cuando las personas hablan de una pérdida del sentido del tiempo durante la meditación, por ejemplo, lo que parece que pierden realmente es el sentido normal de su rapidez o progresión, no el sentido del tiempo en absoluto. Así, por ejemplo, al dejar el estado meditativo, una persona puede contar que no tiene ni idea de cuánto tiempo estuvo ahí, pero eso no significa que su experiencia careciera de una naturaleza lineal, extendida. Y si no nos podemos imaginar a nosotros mismos fuera del tiempo, se podría argumentar que, implícitamente, siempre nos imaginamos también en el espacio, porque espacio y tiempo no son dimensiones separadas.

3. G. Ryle, *The Concept of Mind*, cap. 1.

4. R. W. Sperry, «Brain, Bisection and Mechanisms of Consciousness», en J. C. Eccles (comp.), *Brain and Conscious Experience*.

5. D. Lewis, «Survival and Identity», reimpreso en R. Martin y J. Barresi (comps.), *Personal Identity*, págs. 144-167.

6. D. Parfit, *Reasons and Persons*, cap. 12.

7. R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, págs. 150-151.

8. D. Parfit, *op. cit.*, pág. 210.

9. R. Swinburne, *op. cit.*, pág. 176.

10. [Ibíd.](#), págs. 310-311.

11. R. Martin y J. Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self*, pág. 83.

1. R. B. Oxnam, *A Fractured Mind: My Life with Multiple Personality Disorder*, pág. 31.

2. N. Humphry y D. C. Dennett, «Speaking for Our Selves: An Assessment of Multiple Personality Disorder», en *Raritan*, 9:1, 1989, págs. 68-98.

3. R. B. Oxnam, *op. cit.*, pág. 254.

4. N. Humphry y D. C. Dennett, *op. cit.*

5. S. Benhabib, *Situating the Self*, 1992, citado en Ch. Butler, *Postmodernism: A Very Short Introduction*.

6. C. Belsey, *Critical Practice*, 1980, citado en Ch. Butler, *op. cit.*

7. B. Williams, *Truth and Truthfulness*, pág. 243.

8. Todas las citas son de G.-C. Guilbert, *Madonna as Postmodern Myth: How One Star's Self-construction Rewrites Sex, Gender, Hollywood and the American Dream*.

9. N. C. Macrae, A. B. Milne y G. V. Bodenhausen, «Stereotypes as Energy-Saving Devices: A Peek Inside the Cognitive Toolbox», en *Journal of Personality and Social Psychology*, 66 (1), 1994, págs. 37-47.

10. L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, pág. 62.

11. Véase <<http://astraeasweb.net/plural>> y <[www.dreamshore.net/amorpha](http://www.dreamshore.net/amorpha)>.

12. Testimonio de un co-consciente múltiple en [http://web space.webring.com/people/xu/um\\_10508/multi2.html](http://web.space.webring.com/people/xu/um_10508/multi2.html), acceso el 2/4/2010.

13. R. Carter, *Multiplicity: The New Science of Personality*, pág. 49.

14. *The Questions of King Milinda* [*Milindapañha*], parte 1; *The Sacred Books of the East*, vol. 35, 1890, libro 2, cap. 1.

15. F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, §§ 489-490.

1. W. James, *The Principles of Psychology*, vol. 1, pág. 323.

2. W. Shakespeare, *Como gustéis*, acto 2, escena 7, lns. 139-167.

3. J. Radcliffe Richards, *The Sceptical Feminist*, 2<sup>a</sup> ed., pág. 64.

4. E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, pág. 9.

5. [Ibíd.](#), pág. 246.

6. G. Strawson, *Selves*, pág. 26.

7. W. James, *op. cit.*, pág. 336.

8. R. Harré, «Persons and Selves», en A. Peacocke y G. Gillet (comps.), *Persons and Personality*.

9. R. E. Nisbett, *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently... and Why*, págs. 90-92.

10. [Ibíd.](#), pág. 121.

1. B. Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, pág. 53.

2. J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro 2, capítulo 27, § 13.

3. P. Singer, *Practical Ethics*, pág. 97.

4. Th. I. White, *In Defense of Dolphins: The New Moral Frontier*.

5. Th. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ensayo 2: «Of the Powers we have by means of our External Senses», §12.

6. D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, libro 1, parte 4, sección 6.

7. G. Ryle, *The Concept of Mind*, págs. 186-189.

8. P. Ricoeur, *Oneself as Another*, págs. 137-138.

9. Q. Cassam, *Self and World*, pág. 196.

10. [Ibíd.](#), pág. 2.

11. A. Revonsuo, «The Self in Dreams», en T. E. Feinberg y J. P. Keenan (comps.), *The Lost Self*, págs. 209 y 211.

12. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A363.

13. G. Strawson, *Selves*, pág. 2.

14. T. E. Feinberg, *From Axons to Identity*, pág. 212.

15. G. Lloyd, *The Man of Reason*, pág. 4.

16. Citado en S. James, «Feminism in Philosophy of Mind: The Question of Personal Identity», en *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, ed. de M. Fricker y J. Hornsby, pág. 33.

17. R. D. Laing, *The Divided Self*, pág. 66.

18. R. Descartes, *Meditations on First Philosophy*, § 81, pág. 56.

19. A. Damasio, *The Feeling of What Happens: Body, Emotion and the Making of Consciousness*, pág. 42.

20. [Ibíd.](#), págs. 287-288.

21. Th. Hobbes, *Hobbes' English Works*, vol. 1, págs. 135-138.

22. P. Ricoeur, *Oneself as Another*, pág. 116.

\* El campo de significado del término inglés *game* es más amplio que el del español «juego». Así, por ejemplo, *war game*, literalmente «juegos de guerra», designa los ejercicios tácticos militares destinados al adiestramiento de las tropas. *Game* se aplica también a las relaciones entre personas con un sentido que no admitiría el castellano «juego». (*N. de los t.*)

23. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 43.

24. *Ibid.*, § 71.

25. M. R. Bennett y P. M. S. Hacker, *Foundations of Neuroscience*.

26. H. W. Noonan, «Animalism versus Lockeanism: A Current Controversy», en *The Philosophical Quarterly*, vol. 48, n° 192, 1998, págs. 317-318.

27. Correspondencia privada, 21/22 de mayo de 2010.

1. C. Ram-Prasad, *Eastern Philosophy*, pág. 58.

2. *Dhammapada*, Proyecto Gutenberg etext, 1 de octubre de 2008 [EBook #2017].

3. T. Jinpa, *Self, Reality and Reason in Tibetan Philosophy*, págs. 70-71.

4. P. Ricoeur, *Oneself as Another*, pág. 5.

5. J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, pág. 26.

6. D. Hofstadter, *I Am a Strange Loop*, pág. xii.

7. [Ibíd.](#), págs. 92-93.

1. P. Ricoeur, *Oneself as Another*, pág. 121.

2. Véase S. Faludi, *The Terror Dream: What 9/11 Revealed about America*, págs. 55-63.

3. A. M. Isen y P. F. Levin, «Effects of Feeling Good on Helping: Cookies and Kindness», en *Journal of Personality and Social Psychology*, 21, 1972, págs. 384-388.

4. J. M. Darley y C. D. Batson, «From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behaviour», en *Journal of Personality and Social Psychology*, 27, 1973, págs. 100-108.

5. J. Doris, *Lack of Character*, pág. 2.

6. B. R. Forer, «The Fallacy of Personal Validation: A Classroom Demonstration of Gullibility», en *Journal of Abnormal and Social Psychology* (American Psychological Association), 44 (1), 1949, págs. 118-123.

7. J. Doris, *op. cit.*, págs. 72-73.

8. C. M. Korsgaard, «Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit», reimpreso en R. Martin y J. Barresi, pág. 121.

9. C. M. Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, pág. 130.

10. [Ibíd.](#), pág. 24.

11. [Ibíd.](#), pág. 22.

12. C. Rovane, *The Bounds of Agency*, pág. 24.

13. M. Schechtman, «Experience, Agency, and Personal Identity», en *Social Philosophy and Policy*, vol. 22, nº 2, 2005, págs. 1-24. Véase también M. E. Bratman, «Reflection, Planning and Temporally Extended Agency», en *The Philosophical Review*, vol. 109, nº 1, 2000, págs. 35-61.

14. E. Husserl, *Cartesian Meditations*, págs. 75 y 66.

1. W. S. Brown, N. y M. Murphy y H. Newton Malony (comps.), *Whatever Happened to the Soul? Scientific and Theological Portraits of Human Nature*, pág. 215.

2. Tomás de Aquino, *Super epistolas S. Pauli lectorae*, edición a cargo de P. R. Cai, Turín, Marietti, 1953.

3. J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*, pág. 347.

4. [Ibíd.](#), pág. 349.

5. [Ibíd.](#), pág. 347.

6. R. Martin y J. Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self*, pág. 126.

7. W. S. Brown, N. y M. Murphy, y H. Newton Malony (comps.), *op. cit.*, pág. 11.

8. J. Ratzinger, *op. cit.*, pág. 348.

9. Atenágoras, *Treatise on the Resurrection of the Dead*, en Peter Kirby, «Athenagoras of Athens», en *Early Christian Writings*, 2 de febrero de 2006, <[www.earlychristianwritings.com/athenagoras.html](http://www.earlychristianwritings.com/athenagoras.html)>.

10. W. S. Brown, N. y M. Murphy, y H. Newton Malony, *op. cit.*, pág. 100.

11. 1 Corintios 15,44.

12. Orígenes, *Sobre los principios (De Principiis)*, libro II, cap. 10. Traducción de *Ante-Nicene Fathers*, vol. 4, edición a cargo de A. Roberts, J. Donaldson y A. Cleveland Coxe, Búfalo, NY, Christian Literature Publishing Co., 1885. Revisado y editado para New Advent por Kevin Knight, <[www.newadvent.org/fathers/0412.htm](http://www.newadvent.org/fathers/0412.htm)>, acceso 05/01/2010.

13. J. Ratzinger, *op. cit.*, pág. 348.

1. Titulares del *Daily Mail*, 24 de febrero de 2009; *Guardian*, 24 de febrero de 2009; y *The Australian*, 14 de junio de 2008.

2. R. J. Matthew, «Psychoactive Agents and the Self», en T. E. Feinberg y J. P. Keenan (comps.), *The Lost Self*, págs. 225 y 233.

3. «Science fact and the SENS agenda: What can we reasonably expect from ageing research?», refutación firmada por Huber Warner, Julie Anderson, Steven Austad, Ettore Bergamini, Dale Bredesen, Robert Butler, Bruce A. Carnes, Brian F. C. Clark, Vincent Cristofalo, John Faulkner, Leonard Guarente, David E. Harrison, Tom Kirkwood, Gordon Lithgow, George Martin, Ed Masoro, Simon Melov, Richard A. Miller, S. Jay Olshansky, Linda Partridge, Olivia Pereira-Smith, Tom Perls, Arlan Richardson, James Smith, Thomas von Zglinicki, Eugenia Wang, Jeanne Y. Weil y T. Franklin Williams, *EMBO Reports* 6, 11, 2005, págs. 1.006-1.008.

4. K. Christensen, G. Doblhammer, R. Rau y J. Vaupel, «Ageing Populations: The challenges Ahead», en *The Lancet*, vol. 374, nº 9.696, 3 de octubre de 2009, págs. 1.196-1.208.

5. J. Hicks y G. Allen, «A Century of Change: Trends in UK Statistics since 1900», House of Commons Research Paper 99/111, 21 de diciembre de 1999.

6. B. Williams, «The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality», en *Problems of the Self*, págs. 82-100.

7. Véanse las «Preguntas más frecuentes» en Transhumanist de Nick Bostrom, en <[www.nickbostrom.com](http://www.nickbostrom.com)>.

1. D. Parfit, *Reasons and Persons*, pág. 281.

2. P. S. Laplace, *A Philosophical Essay on Probabilities*, pág. 4.

3. Véase Ph. Surveys, <<http://philpapers.org/surveys/>>.

4. D. Eagleman, *Sum*, págs. 101-103.

5. E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, pág. 99.

6. T. E. Feinberg, *From Axons to Identity*, pág. 152.

7. W. James, *The Principles of Psychology*, vol. 1, pág. 292.

8. D. Hofstadter, *I Am a Strange Loop*, pág. 257.

9. [Ibíd.](#), pág. 272.

10. [Ibíd.](#), pág. 258.

11. J. Baggini, «A Piece of iMe: an interview with David Chalmers», en *The Philosophers' Magazine*, nº 43, cuarto trimestre de 2008, págs. 41-49.

12. D. Parfit, *op. cit.*, pág. 281.

13. Marco Aurelio, *Meditations*, libro 4, § 47, pág. 74.

14. Diógenes Laercio, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, pág. 469.



*La trampa del ego*  
Julian Baggini

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Título original: *The Ego Trick*  
Publicado originalmente en inglés por Granta Publications

© 2011 by Julian Baggini

© de la traducción, Agustín López y María Tabuyo, 2012

© de todas las ediciones en castellano  
Espasa Libros, S. L. U., 2012  
Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.  
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)  
[www.planetadelibros.com](http://www.planetadelibros.com)

Primera edición en libro electrónico (epub): enero 2012

ISBN: 978-84-493-1467-4 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.  
[www.newcomlab.com](http://www.newcomlab.com)

# Índice

Dedicatoria	3
Citas	4
Agradecimientos	5
Introducción	6
Primera parte. En busca de la perla	10
1. Cuerpos de pensamiento	11
2. La identidad en el cerebro	23
3. Creadores de recuerdos	37
4. La búsqueda del alma	50
Segunda parte. Construcciones	61
5. Multiplicación	62
6. El yo social	80
7. La trampa del ego	90
8. ¿Sólo una ilusión?	112
9. Reconstruir el carácter	120
Tercera parte. Nuestro yo futuro	136
10. Vida después de la muerte	137
11. El futuro del yo	154
12. Vivir sin alma	170
Bibliografía	184
Notas	188
Créditos	346