
Capítulo 1

RECONCEPTUALIZACIÓN DE LA IDEA DE SUJETO Y EDUCACIÓN

Antonio Bernal Guerrero
Universidad de Sevilla

1.1. Crisis del sujeto. Regreso del sujeto

La historia del sujeto, de la idea de sujeto, sólo se entiende en el marco de la propia historia del pensamiento (Bürger y Bürger, 2001). Como es bien sabido, la tradición aristotélica impregna gran parte de la historia del pensamiento occidental. En ella se relaciona el concepto de sujeto (*hypokeimenon*, *subiectum*) con el concepto de *sustancia*. El sujeto es fundamento de la sustancia primera o cosa concreta existente, llegando a identificarse con ella –garantía de su identidad como individuo–. En la medida en que es sustancia, al sujeto hay que tomarlo como *explicans*, algo que explica el orden natural, algo que explica a lo demás. Según las tesis aristotélicas, la perfección humana reside en la perfecta actuación del hombre según su actividad específica, el conocimiento, y de aquí se infiere el concepto de hombre como ser racional¹, definido esencialmente por su entendimiento. Con el cristianismo, se introduce en el eje de la vida humana la libre voluntad, sosteniéndose así la idea de sujeto como ser libre. Desde la correspondiente interpretación teológica, la libertad se entiende como un poder de autodeterminación, conforme a las exigencias del ser². En un sentido estrictamente antropocéntrico, la

¹ El hombre en tanto que sujeto será el hombre con logos.

² Poder subjetivo y norma objetiva resultan inseparables en la concepción cristiana. Destino individual y humanización convergen. En la práctica, la libertad queda referida al cumplimiento o no del plan divino: salvación o condena.

autonomía del sujeto llega con la modernidad. Se inicia con el movimiento renacentista y reformista y se consolida con el proyecto ilustrado. La «res cogitans» cartesiana no es más que la proclamación de un sujeto-conciencia, de un *yo* vuelto sobre sí mismo y que consiste en su propia actividad. Esta subjetividad pura que es el «yo pensante» que propugna Descartes se convierte en fundamento de la consistencia de la «res extensa», de la realidad física. El *yo* es así concebido como un sujeto pensante, como razón autónoma. Sin cuestionar la existencia del sujeto cognoscente, el empirismo combate enérgicamente la tesis racionalista sobre el sujeto. Empíricamente, no es posible conocer la identidad de una sustancia inmaterial. Cuestionada la identidad del sujeto como sustancia, éste pierde su carácter de *subiectum*, pasando a ser una ininterrumpida cadena de instantes conscientes. Definitivamente, la perspectiva kantiana trata al sujeto como un *yo* pensante autónomo, que habrá de aventurarse en el ejercicio libre de su propio acto de pensar. El sujeto se convertirá de esta manera en verdadero protagonista de su historia, para expresarlo en clave hegeliana. El desarrollo de la modernidad, de la ciencia y de la tecnología modernas, termina por desgastar la idea de sujeto como conciencia, idea propia de una visión contemplativa de la vida. Un nuevo enfoque activo, dinámico, de la realidad, producto de las transformaciones individuales y sociales de la época moderna, conduce a las concepciones del sujeto como vida individual o histórica³.

Pero la perspectiva de una antropología de «cultura y personalidad» fue postergada por una antropología *estructural* que cuestionó radicalmente la singularidad y autenticidad del hombre, considerándolo como elemento de un sistema. Así, la conciencia pasó a ser lo condicionado más que condición; los diversos factores apriorísticos de los que depende el sujeto acaban desechando su originalidad y proclamando su disolución. En los distintos estructuralismos (Althusser, 1967; Foucault⁴, 1968; Lévi-Strauss, 1958) el sujeto no tenía cabida.

La crisis de la idea de sujeto está vinculada claramente a la crítica que se realiza a la modernidad misma, a la razón, a la expresividad y a

³ Piénsese en el existencialismo, vitalismo o historicismo como sistemas filosóficos contemporáneos representativos de esas nuevas concepciones del sujeto.

⁴ En Foucault (1990), sin embargo, como es sabido, hay un retorno tardío al sujeto.

la moral modernas (Duch, 1997; Steiner, 1990; Strozier, 1988). La razón propugnada en la Ilustración y en el desarrollo de la modernidad posterior es desconceptuada por la crítica posmoderna. La excesiva confianza en las posibilidades de la razón que manifestaron ilustrados y modernos es cuestionada radicalmente. Se critica la vocación universalista y uniformizadora de la razón y su vinculación a un Todo, a la idea de totalidad. Se trata de una crisis que enfatiza la desacreditación de la verdad absoluta y de las supuestas ilimitadas posibilidades transformadoras que ofrecen las leyes científicas y los avances tecnológicos. La crítica a la idea del sujeto como razón⁵ condujo al descubrimiento, o redescubrimiento, de otra dimensión de la persona: la relativa a sus emociones, sentimientos, pasiones. Con sus inequívocos aciertos, esta crítica lleva, asimismo, a una situación de inseguridad e incertidumbre respecto de la pretensión de búsqueda de un logos universal.

También se ha relacionado la crisis de la idea de sujeto con la capacidad expresiva del hombre, concretamente con la literatura, con su poder narrativo, como manifestación diferencial e innovadora de la expresión lingüística. En realidad, la crisis se centra en torno a la pretensión de afirmación de la individualidad, que encuentra sentido, para los posmodernos, en los pequeños relatos⁶ y en la continuada interpretación de los textos, posibilitadora de la condición de autor y no sólo de lector. Aún más allá, se plantea metafóricamente la idea de sujeto como texto. Es decir, se asume el carácter literario y narrativo para la vida personal. Pasa, así, el sujeto a ser «personaje», en realidad, tantos personajes como sea posible. Se desliga, de esta manera, la subjetividad de su tradicional estabilidad ontológica para alcanzar un talante errático y cambiante. En el debate sobre la crisis moral del sujeto, las tesis posmodernas apuntan en la misma dirección: la radicalización de la existencia individual termina por proponer como bueno, como regla moral, todo aquello que valga a un sujeto determinado para vivir. La legítima reacción posmoderna ante la mediación institucional de la libertad, que a menudo constriñe más de lo necesario, puede conducir al mismo tiempo a una situación de perplejidad al carecer el sujeto de referentes valorales externos.

⁵ La identificación del sujeto con su razón es un proceso metonímico propio de la modernidad.

⁶ Las grandes narraciones y relatos, en tanto que interpretativas de la vida con vocación universal, se hallan bajo sospecha.

Hablar de sujeto significa considerar al hombre como una básica modalidad del ser en sí. Ser sujeto supone poseer subjetividad, autopertenecerse irrenunciablemente. La subjetividad se fundamenta en una voluntad libre, consiste en libertad⁷. El propio hecho de ser responsable, de poder decidir, acabó situando al hombre en soledad ante sí mismo. El proceso de emancipación y secularización de la modernidad no ha sido más que la consecuencia de la evolución histórica y sociocultural de nuestra civilización, que ha terminado propiciando que el sujeto pudiera liberarse de una red de proteccionismos por parte de la colectividad que le impedían su autenticidad, ser él mismo, y expresar públicamente su libertad. La sociedad, por tanto, se ha convertido en el espacio donde puede o no manifestarse esa libertad, donde puede hacerse o no realmente efectiva. La posmodernidad ha ido más lejos (Vattimo, 1989). Con ella, se ha pasado del reconocimiento del sujeto, de su identidad constitutiva, a su cuestionamiento radical, con una revivificación de las filosofías de la diferencia, que llegan al deconstruccionismo (Ávila, 1999; Derrida, 1994), donde el sujeto queda fragmentado sin posibilidad unificadora alguna.

Parece anunciarse, pese a todo, el «regreso» del sujeto (Villalba, 1998), mejor dicho, de la idea de sujeto. Las sociedades actuales precisan integrar una gran parte de lo que excluyeron o ignoraron. El debate de la posmodernidad acaso haya puesto de relieve la parcialidad e insuficiencia de la tesis *moderna*, pero tal vez también, de modo consciente o no, de la propia tesis *posmoderna*. La verdad sobre el sujeto exige de nosotros un esfuerzo de indagación y de síntesis superadora. Un verdadero desafío de nuestro tiempo: la construcción de una antropología adecuada al nivel de nuestra historia intelectual.

Ha ido resultando cada vez más evidente que el proceso de socialización determina la manera de verse y entenderse el sujeto. Por eso ha afirmado Bruner (1991) que ni siquiera las explicaciones causales más poderosas de la condición humana pueden tener sentido sin ser interpretadas a la luz del mundo simbólico que constituye la cultura humana. Pero al mismo tiempo no es menos cierto que todo proceso de enculturación es posible por las capacidades que nuestro

⁷ La intelección de esa realidad que denominamos *sujeto* ha dependido de los distintos contextos culturales e históricos. No resulta extraño que, para una perspectiva cosmocéntrica, el sujeto fuese una realidad secundaria, postergada por un espacio que le precedía y le superaba.

organismo, nuestra biología, presenta a priori. Por eso podemos aspirar a sostener la idea de sujeto como representación de una realidad que convierte al hombre en subjetividad⁸ libre, esto es, en una individualidad, una realidad autónoma⁹ y original, única e irrepetible. Relacionándose con el mundo, con los otros, el sujeto va construyéndose, va construyendo su propia identidad personal. Hay, pues, un fenómeno de autoorganización por parte del sujeto, por el cual es capaz de adoptar su propia perspectiva del mundo, de situarse en el centro de su mundo. Esta autoorganización tiene lugar desde la concausación entre individuo y sociedad¹⁰.

Partiendo de la complejidad desde la que se teje la construcción del sujeto, del carácter relacional y relativo de su autonomía, de la

⁸ Para gran parte del discurso filosófico contemporáneo, el problema de la subjetividad es el de su consistencia objetiva. O sea, el problema de su interpretación interna y de su interpretación social o pública. La propensión a pensar que la subjetividad verdadera conduce a una comunicación objetiva y verdadera, se ha reflejado en las distintas teorías de la comunicación racional y de la comunicación intersubjetiva, así como en las teorías personales o interpersonales de la comunicación. Las teorías de la comunicación racional se centran preferentemente en el aspecto cognoscitivo, bajo un espíritu originario ciertamente kantiano. La Escuela de Frankfurt (desde Adorno y Horkheimer hasta Habermas y Apel) ha insistido en esta dirección. Gadamer y otros heideggerianos también podrían situarse en esta órbita. Las teorías de la comunicación intersubjetiva e interpersonales de la comunicación se hallan orientadas más bien por criterios de corte existencialista, personalista o fenomenológico. Aquí podríamos situar destacadamente a los autores personalistas (Mounier, Marcel, Ricoeur, Lévinas...) y a los fenomenólogos alemanes (Scheler, Buber, Wust...). En estas teorías, sin renunciar a la estricta subjetividad, se sostiene generalizadamente que el sujeto, la persona, se funda y constituye en las propias relaciones personales.

⁹ La noción de «autonomía» ya no se corresponde con la de una libertad absoluta, ajena a toda dependencia. Se trata de una autonomía dependiente del medio físico, social y cultural. La persona es autónoma desde una original dependencia de su contexto cultural. La autonomía sólo es posible relacional y relativamente.

¹⁰ Hay sujeto porque hay individuo. Según se mire, podría considerarse que sólo hay individuos, porque en su interacción se produce la sociedad; o, al contrario, se podría pensar que únicamente hay sociedad, porque la cultura y las normas sociales producen a los individuos, en la medida en que estos son seres sociales y culturales. Biológicamente, también podríamos pensar que el individuo es producto de un ciclo reproductor, pero al tiempo ese producto (individuo) pasa a ser productor —emparejándose con otro individuo de distinto sexo— de ese ciclo biológico. Distinción y complementariedad se imponen en la comprensión del concepto de individuo.

implicación del significado de la individualidad y de sus múltiples lazos con el medio, en sus diferentes ámbitos y niveles, de la incertidumbre misma que embarga aquello que denominamos identidad personal, es preciso reconceptualizar la idea de sujeto. El enfoque behaviorista de las ciencias humanas se ha mostrado resueltamente incapaz de satisfacer nuestros interrogantes sobre el sujeto, ya que, sencillamente, desde esa perspectiva el sujeto no existe, es algo que no puede verse. La visión del sujeto desde la filosofía ha adoptado, por lo general, una dimensión trascendental, fuera de la experiencia, donde el sujeto aparece como espíritu puro, como algo descarnado. Para unos, un fantasma, un sueño, una ilusión; para otros, una sustancia, una esencia. Ni uno ni otro enfoque da respuestas concluyentes. La reorganización conceptual del sujeto necesita inquirir las ambivalencias y las paradojas que en él se encierran¹¹.

El regreso de la idea de sujeto, por consiguiente, no supone entender al sujeto como un «explicans», algo que explica a lo demás, y que supuestamente está ahí sin mayor necesidad explicativa. La tradición personológica de la cultura occidental acaso ha terminado por hacer del sujeto un principio mágicamente explicativo de la acción humana. Hay que cambiar la orientación. Es preciso tomar al sujeto como un «explicandum», algo que necesita de explicación –además de comprensión–, antes que como algo que explica a lo demás. Esta indagación sobre el sujeto supone tratar de analizar la realidad constitutiva del hombre (sujeto) –el punto de vista sobre *lo que es*– y su realidad empírica –la perspectiva sobre *cómo es*–. Para ello será necesario acudir a las aportaciones de distintas disciplinas¹².

¹¹ Por compleja que resulte, parece básica la tarea de realizar una teoría del sujeto. Tal quehacer habrá de ser una tarea interdisciplinar, de todas las ciencias antrososociales. El hecho de que la subjetividad personal constituya una realidad con referentes empíricos (fenómenos), y no únicamente una realidad incomunicable, es condición necesaria para la elaboración de dicha teoría.

¹² Para ello contaremos con aportaciones de la filosofía, la psicología, la etología, la paleontología y la neurofisiología. Reconocemos la existencia de otras disciplinas que también muestran su punto de vista sobre el sujeto (derecho, economía, historia...), pero nuestra preocupación predominante ha sido la de abordar al sujeto como agente de conducta.

1.2. El problema del *intus* de la realidad constitutiva del hombre

El problema de la realidad constitutiva del hombre nos sumerge en el viejo problema de la dualidad cuerpo/alma, que bien puede traducirse, en el marco de las ciencias actuales preocupadas por el comportamiento humano, por el de la relación entre el cuerpo y la acción humana –entendida ésta en sentido lato–. Dicho de otro modo, pensando en términos de una teoría del sujeto, el tema puede cifrarse en la relación entre el organismo –y sus diversos sistemas– y el comportamiento –en tanto que refleja una determinada personalidad–. Es evidente que el organismo humano no se reduce al cerebro, ni tampoco la personalidad a la conciencia; pero el cerebro constituye el más complejo y diferenciado sistema orgánico del hombre, y la conciencia, que comprende toda la actividad mental superior, puede considerarse la emergencia última de la cualidad del sujeto¹³. El debate, pues, sobre conciencia y cerebro parece sustituir hoy a la antigua y entrañable, pero acaso agotada, cuestión de alma y cuerpo.

La aparición del cerebro consciente sobre la Tierra no ha surgido de la nada ni se ha producido repentinamente, es fruto de un largo proceso evolutivo, filogenético. Cerebro y conciencia se hallan implicados igualmente en este proceso de filogénesis. La prehistoria encierra en sí el carácter doble y complejo de lo que es humano: animalidad y humanidad. El proceso de hominización durante seis millones de años nos hace concebir la emergencia de la humanidad a partir de la animalidad. La hominización es un proceso continuo (bipedización, manualización, erguimiento del cuerpo, cerebralización, complejificación social) al tiempo que discontinuo (aparición de nuevas especies: *habilis*, *erectus*, *neandertalensis*, *sapiens*) de naturaleza no sólo anatómica y genética, sino también psicológica y sociológica y aun cultural (Morin, 1996).

Preguntarnos por la evolución que ha antecedido y posibilitado el nacimiento de la conciencia (Ornstein, 1991) coincide con la interrogación por el proceso evolutivo que precedió al cerebro del hombre haciéndolo posible. Cerebro y conciencia van unidos en la filogénesis. No parece adecuado con la realidad imaginar que el cerebro haya precedido evolutivamente a la conciencia; el propio

¹³ En tanto que se ocupa de identificar los vínculos entre el sistema nervioso y los procesos de conducta humana, de explorar las correspondencias entre estructuras cerebrales y procesos cognitivos y emocionales, la neurociencia resulta un obligado referente.

desarrollo del cerebro estuvo relacionado con el uso de la mano en nuestros antepasados homínidos (el cerebro no ha precedido a la conducta humana). Asimismo, desde la perspectiva de la ontogénesis, conciencia y cerebro se encuentran implicados: no hay conciencia actual humana sin un cerebro complejamente activo¹⁴, como tampoco hay cerebro sin un medio vital que haga posible su existencia. Partiendo, obviamente, de la filogénesis y de la ontogénesis, se trata de analizar la relación estructural y activa entre conciencia y cerebro, entre la actividad consciente –que abarca cualquier actividad cognitiva, afectiva y volitiva subjetivamente percibida por la persona; pero, especialmente, comprende esa conciencia de segundo orden que denominamos autoconciencia– y las funciones cerebrales.

El hecho de que pueda darse absoluta reciprocidad o completa correspondencia entre cerebro y conciencia no significa necesariamente que entre ambos se dé una objetiva identidad. El debate sobre el género de relación entre conciencia y cerebro es mucho más que una simple cuestión lingüística o terminológica, que encerrase el problema en los límites de los equívocos del lenguaje (neurológico y de la subjetividad consciente). Se dan dos cadenas de fenómenos que pudieran ser relativos a una idéntica y única realidad, o no. Aquí se halla el núcleo del problema que es necesario clarificar. En la actualidad, la discusión pasa predominantemente por el ámbito de la investigación psicofisiológica, concretamente por las aportaciones que nos brinda la neuropsicología, sin olvidar las aportaciones de otras disciplinas como la paleontología o la etología.

1.2.1. Aportaciones de la tradición filosófica

Mente y organismo, psique y organismo, conciencia y cerebro, u otros términos de resonancias más clásicas y de algún modo análogos (cuerpo y alma, lo físico y lo mental), han preocupado sistemáticamente en la historia del pensamiento. El meollo del problema lo ha constituido la relación entre ambos elementos,

¹⁴ Aunque, como ha señalado, entre otros, Edgar Morin, no podemos descartar como hipótesis de la vida la existencia de organizaciones muy complejas en el Universo, dotadas de autonomía, inteligencia y hasta pensamiento, pero no fundadas sobre una organización núcleo-proteínica. Estas formas de vida, evidentemente, resultan inaccesibles a nuestra percepción y a nuestro entendimiento.

cuestión por otra parte que ha sobrepasado la dimensión antropológica sumergiéndose, por extensión (materia y espíritu), en los dominios propios de la cosmología o de la ontología.

En el orden antropológico, como en otros, las propuestas metafísicas tradicionales han sido dualistas, con una fuerte componente espiritualista o idealista, o monistas, inclinadas a reducir al hombre a su organismo. Pero, en cualquier caso, conviene aclarar con rapidez que el enfoque predominante en el ámbito filosófico ha sido el dualista. Las raíces de este enfoque las encontramos, como es conocido, en la escolástica cristiana medieval y aun en la clásica cultura griega; pero la cuestión de la relación entre mente y organismo, o más precisamente entre conciencia y funciones cerebrales, tal como la afronta hoy la ciencia y el pensamiento humano, tiene un precedente histórico muy cierto en el racionalismo cartesiano.

Como nos dejó dicho en su *Discours de la méthode* (1637), cuerpo y alma constituyen, para Descartes, dos sustancias completas, separadas y esencialmente diferentes. En el pensamiento cartesiano se establece una gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo, éste es siempre divisible por naturaleza, aquél es enteramente indivisible. Ser sustancia es no necesitar de otra cosa para existir, se trata de una determinación negativa (el único ente independiente es Dios); si alma y cuerpo son dos sustancias distintas e irreductibles, la comunicación entre ambas se convierte en un problema. Junto a Dios, *res infinita*, Descartes distingue dos sustancias finitas, dos clases de realidades: las cosas extensas y las cosas pensantes. La sustancia extensa, la realidad material, se define básicamente por la distribución en el espacio y funciona según las leyes de la mecánica. La sustancia pensante, es una realidad inmaterial, no espacial, definida por la conciencia, por el pensamiento. Cosas extensas y pensantes son realidades separadas en el universo y sólo en el hombre llegan a articularse en un punto de enlace (glándula pineal), por el cual el alma llega a influir en el cuerpo. Según Descartes, la glándula pineal es el punto en que el alma y el cuerpo pueden accionarse mutuamente¹⁵.

¹⁵ En su *Traité des passions de l'âme* (1649) intenta explicar el mecanismo de la psique humana, donde supone la existencia de unos agentes intermediarios, los «espíritus animales», que recorren el organismo y posibilitan que el alma reciba los mensajes del cuerpo y a la inversa.

Las tesis cartesianas han constituido posteriormente obligado punto de referencia, cuando no de partida, del problema de la comunicación o relación entre mente y cuerpo¹⁶. Nicolás Malebranche acentuó la divergencia y la incomunicabilidad señalada por Descartes entre la sustancia corpórea y la sustancia pensante, llegando a manifestar que no hay ni puede haber comunicación alguna entre ambas sustancias¹⁷. A fin de poder salvar la correlación entre el mundo inteligible y el mundo sensible, la filosofía de Malebranche presenta la necesidad de una realidad superior en donde las ideas existen y en donde son vistas por el hombre. Su teoría del ocasionalismo ofrece una solución teológica al problema: el conocimiento directo del mundo es absolutamente imposible, pero hay algo que permite ese conocimiento: Dios se halla unido estrechamente a nuestras almas por su presencia, de modo que puede decirse que es el lugar de los espíritus, del mismo modo que los espacios son en un sentido el lugar de los cuerpos¹⁸. Mayor impacto han presentado probablemente en el pensamiento posterior las obras de Spinoza y de Leibniz. Spinoza abandona el dualismo cartesiano, para él sólo hay una sustancia con dos atributos, únicamente existe la sustancia infinita que identifica con la divinidad y reconoce dos modos de esa sustancia: extenso (*res extensa*) y pensante (*res cogitans*)¹⁹. Desde su panteísmo, hay correspondencia entre cuerpo y alma, como atributos de una misma sustancia. Más compleja parece la doctrina de las mónadas de Leibniz, que vienen a ser los elementos de las cosas²⁰, la cual, según se mire, nos conduce a una interpretación dualista (paralelismo implicado en la tesis de la armonía preestablecida), monista o hasta pluralista (si destacamos las diferentes relaciones de comunicación o incomunicación entre las mónadas) de la sustancia de lo real. A la fundamentación teológica añade Leibniz un componente cosmológico que desvela la posibilidad de una relación universal. Al ser las mónadas elementos básicos de lo existente, el problema atañe a la

¹⁶El problema de la relación entre cuerpo y alma en el racionalismo cartesiano es, en realidad, consecuencia del idealismo, problema significativo del siglo XVII.

¹⁷ Malebranche, N.: *De la recherche de la vérité*, Lib. I-II, Aclaración X.

¹⁸ *Ibid.*, Lib. III, Segunda Parte, Capítulo VI.

¹⁹ En su obra maestra *Ethica ordine geometrico demonstrata*, de 1677, expone su ontología, la teoría de Dios o de la sustancia, la esencia y origen del alma, de los afectos, del poder de las pasiones y del poder del entendimiento o de la libertad humana.

²⁰ Las mónadas son las sustancias simples que forman los compuestos.

conexión y orden del universo²¹. El problema de la relación entre cuerpo y alma planteado por René Descartes halla tres posibles soluciones en el pensamiento idealista del Siglo XVII: el ocasionalismo de Malebranche, el monismo de Spinoza y la armonía preestablecida de Leibniz. Todo el pensamiento racionalista e idealista, desde Descartes a Leibniz, se funda en la existencia de Dios, que se encuentra ahí, seguro aunque separado.

El problema de la relación cuerpo y alma pasó a un segundo plano para la mayoría de los grandes pensadores posteriores, que pasaron a centrarse primariamente en otras cuestiones. Conforme a su radical crítica de la antigua metafísica basada en los conceptos de causa y de sustancia, Hume²² no encuentra relación entre la sucesión y suma de experiencias con sustancia alguna demostrativa de la existencia del alma, puesto que todas las cosas y todas las percepciones están en disociación, habiendo eventualmente sumas por yuxtaposición pero no totalidades formadas. En Kant hay una discusión crítica de los paralogismos del psiquismo puro, de la psicología cartesiana²³. Estos paralogismos son fundamentalmente cuatro: el de la sustancialidad del alma, el de la simplicidad, el de la personalidad y el de la identidad. De acuerdo a su nueva idea del conocimiento de lo real, Kant sostiene que la realidad del alma es posible pero no puede ser demostrada con los argumentos silogísticos (en realidad, paralogismos) de la psicología racional. No se tiene conciencia de una presunta unidad sustancial, si la sustancia existe nos es desconocida; nada se opone a pensar que tanto el *númeno* alma como el *númeno* cuerpo sean idénticos o sean diferentes²⁴.

²¹ La armonía preestablecida que Leibniz expone en su *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps* (1695) procura garantizar el orden universal y ofrecer una nueva visión a la relación entre los sujetos; tal orden sólo puede haberlo hecho Dios al crear sus mónadas, solas y reunidas al mismo tiempo.

²² En su *Investigación sobre el entendimiento humano* (*An enquiry concerning human understanding*, de 1748), Hume postula una crítica de la razón que trate de delimitar las fronteras del conocer del hombre (de tan honda repercusión en Kant) y concibe la vieja metafísica como mezcla de imposibilidad científica y de superstición.

²³ Cfr. la sección «Paralogismos de la razón pura» de su principal obra *Kritik der reinen vernunft* (Crítica de la razón pura), de 1781 su primera edición y de 1787 la segunda.

²⁴ Kant afirma que la existencia del alma (unidad sintética de todo cuanto nos dice nuestra experiencia interior cuando bajo diversas formas nos percibimos a nosotros mismos) sólo puede demostrarse mediante la razón teórica

Con la instauración de las nuevas ideas, surgieron los primeros brotes sólidos de mentalidad materialista en el mundo moderno²⁵. Sobresale el materialismo mecanicista de J. de La Mettrie expuesto en su *L'homme machine*, de 1748, en el que viene a concebir al hombre como una máquina, afirmando que en todo el universo no existe más que una sustancia diversamente modificada. Para La Mettrie, el alma es un principio de movimiento cuyo resorte principal es el cerebro, que influye visiblemente sobre todas las demás partes; el pensamiento no es incompatible con la materia, más bien es una propiedad de ella como lo es la electricidad o la motilidad. El materialismo mecanicista deviene en materialismo fisiológico a mitad del siglo XIX. Karl Vogt en su *Fe de carbonero y ciencia* (1854) defiende una antropología materialista de corte fisiológico y evolucionista. Para él el pensamiento es segregado por el cerebro como la bilis por el hígado o la orina por el riñón; no es que el pensamiento sea una sustancia química, sino que el aspecto subjetivo de la actividad cerebral se asemeja a una «secreción». Jakob Moleschott en su libro *La circulación de la vida* (1852) propugna que no hay materia sin fuerza, ni fuerza sin materia. La coesencialidad y la relación complementaria de la materia y la fuerza es su tesis cosmológica fundamental. En la perpetua circulación de la materia y la fuerza encuentra su clave la dinámica del cosmos. Por la alimentación el hombre convierte en fuerza psíquica la de más bajo nivel que encierra el alimento, constituyendo así la cumbre de esa circulación universal. Para Moleschott, el alma no es más que la actividad del sistema nervioso central, la suma de los actos reflejos que en él tienen lugar. Radicalizando la visión cosmológica de Moleschott, Ludwig Büchner en su más conocida obra (*Fuerza y materia*, de 1855) plantea un monismo energético-material, donde la fuerza y la materia son dos aspectos de un mismo ser, entre sí complementarios y transformables.

Como es bien sabido, la mentalidad materialista se extendió ampliamente a fines del XIX y comienzos del XX por Europa y América. Muchos filósofos (Spencer, Haeckel...) negaron la existencia del alma como principio inmaterial de la vida humana, aunque pocos se preocuparon de mostrar cómo se explican las funciones psíquicas desde el materialismo que defendían (el cual fundamentaban por lo

práctica, no mediante la razón teórica pura, modo en el que se había realizado hasta entonces.

²⁵ Cfr. LAÍN ENTRALGO, P. (1995): *Alma, cuerpo, persona*. Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg. Barcelona. Cap. VII, Primera Parte.

general en la idea atómico-molecular de la materia entonces vigente). Un cierto materialismo idealista, más que científico, se puede apreciar por lo general en estas obras.

Por otra parte, como es obvio, la nueva mentalidad materialista coexistió con posiciones idealistas y espiritualistas de diverso signo, que tampoco habían dejado de existir nunca. Wolf (1734) había dado rango filosófico al término *dualismo* con expresa referencia a la cuestión del alma y el cuerpo humanos. Con matices diferentes, se siguieron presentando cosmovisiones que podemos calificar de espiritualistas. Acaso el dualismo de Henri Bergson²⁶, no en cuanto a la realidad sustancial del cuerpo y el alma pero sí en cuanto a la actividad del hombre en su conjunto, sea una muestra representativa de un intento de espiritualismo como filosofía de la vida, de notable impacto en el pensamiento de la primera mitad del siglo XX. Otras cosmovisiones especulativas de índole espiritualista como la de Alfred North Whitehead²⁷ se ha configurado asimismo como sistema de la evolución o del proceso.

Pero, desde luego, la filosofía contemporánea cuando se ha ocupado rigurosamente del problema ya no ha podido prescindir de las investigaciones de las ciencias biológicas, de las evidencias empíricas acumuladas por la neurociencia²⁸ y de la perspectiva evolucionista como forma general de cualquier concepción científica relativa a los seres vivos y, por ende, al hombre. Cualquier tentativa filosófica que aspire a ciertos niveles de rigor no puede ignorar las contribuciones de la actual neurociencia al conocimiento humano.

²⁶ La cosmovisión planteada por Bergson integra los conocimientos científicos de la época sobre el cuerpo humano y, por supuesto, los planteamientos de la teoría de la evolución de las especies. Cfr. sus obras: *Matière et mémoire* (1896) y *L'évolution créatrice* (1907).

²⁷ Whitehead, desde una posición realista, sostiene que el pensamiento es una abstracción y una desintegración artificial del complejo vital, que es donde se da la auténtica realidad. Cfr. su obra de 1929, *Process and reality*.

²⁸ Tales como las localizaciones de las funciones sensoriales, lingüísticas y motrices en ciertas áreas cerebrales o exploraciones sobre los hemisferios cerebrales.

1.2.2. Modelos de no identidad entre conciencia y cerebro

Desde el campo de la neurociencia, no pocos investigadores han venido a reconocer las limitaciones que presenta el empeño de tratar de explicar la conciencia desde la actividad cerebral. Estos investigadores del cerebro humano afirman que los procesos mentales, cognitivos, conscientes, no se explican completamente por el cerebro; incluso existe la fundada sospecha de que la actividad cerebral es explicada, en parte, a partir de la actividad de la conciencia. La aparición de estas hipótesis dualistas se debe al nuevo enfoque adoptado: ya no se postula la dualidad desde presupuestos metafísicos, sino desde inferencias realizadas a partir de hechos empíricos asentados en la investigación neurocientífica. Desde la observación de la actividad cerebral y del funcionamiento de una conciencia, se formula en todo caso un dualismo heurístico y en modo alguno metafísico. Sin que pueda considerarse refutada la teoría de la identidad psiconeural, ni mucho menos, desde la investigación neurofisiológica se han propuesto, como conjeturas igualmente posibles, modelos de diferenciación o de no identidad entre conciencia y cerebro, entre cerebro y pensamiento.

En el terreno de la psicología cognitiva de procesamiento de la información (Boden, 1983; Fodor, 1981) y en el área de la inteligencia artificial se ha propugnado el *modelo del programa y el ordenador* como metáfora de la mente y el cerebro. En este modelo, los procesos cognitivos o conscientes son análogos al programa y a las funciones del ordenador (*software*) y el cerebro es análogo al soporte del sistema (*hardware*). Este modelo se ha mostrado útil para la simulación de los procesos cognitivos y psíquicos en general y en el campo de la inteligencia artificial; pero este modelo no ha surgido de la neurociencia. Desde la investigación neurocientífica sí se ha propuesto el *modelo de la mente programadora* (Penfield, 1975), siguiendo la metáfora del ordenador. Si en el modelo informático convencional la mente viene a ser el programa o las funciones, en este modelo, manteniéndose metafóricamente el cerebro como el ordenador, la mente ya no es tanto el programa como el programador. La hipótesis de Penfield es evolutiva: en el desarrollo del niño, la mente va programando sucesivamente las diversas áreas de su corteza cerebral para distintos fines y funciones (lenguaje y otras competencias cognitivas). La imagen del programador/ordenador representa de un modo concreto la interacción entre mente y cerebro, que desempeñan sus funciones como una unidad. Con todo, la naturaleza de la relación entre conciencia y cerebro no queda demostrada.



La teoría holonómica de Pribram (1970, 1976) puede cifrarse en un «monismo pluralista», puesto que mantiene la idea de una sustancia común a cerebro y mente y, al mismo tiempo, un pluralismo en lo referente a los fenómenos observables de lo físico y lo consciente. El *modelo holográfico* de Pribram está basado en la metáfora del holograma. Según Pribram, los sistemas ópticos holográficos se caracterizan por unas condiciones de almacenamiento, reconocimiento y reconstrucción de la información mucho más semejante al funcionamiento del cerebro que los sistemas cibernéticos o informáticos; el cerebro actúa análogamente a un holograma. En el modelo holográfico, mente y cerebro constituyen dos modos de materializarse una estructura sustantiva y común. En este modelo se afirma que no es el cerebro, sino esa sustancia informacional, holonómica, que trasciende a mente y cerebro²⁹, la que encierra los misterios de la psique y su relación con el organismo.

Muy conocidas son las tesis de John C. Eccles (1972, 1985, 1993), sintetizadas en la defensa de un estricto *dualismo interaccionista* entre conciencia y cerebro, de resonancia cartesiana. La conciencia, aun emergiendo y dependiendo de la organización neural del cerebro, conforma una realidad diferente y hasta cierto punto autónoma, capaz a la sazón de influir en el funcionamiento mismo del cerebro y de interactuar con él. El *dualismo interaccionista* de Eccles se apoya en una representación modular del cerebro³⁰. Los módulos son la verdadera unidad funcional del cerebro. En la corteza cerebral hay unos cuatro millones de módulos que actúan unitariamente conforme a un patrón; cada módulo es una unidad de información que actúa de modo global³¹, recibiendo y transmitiendo información. Eccles supone que los actos mentales pueden introducir ciertos cambios en la operación de los módulos neurales abiertos³²; de este modo, la

²⁹ Esta visión de Pribram sobre la sustancia informacional nos recuerda claramente a la doctrina de Spinoza sobre la sustancia infinita (realidad o esencia y sus atributos múltiples) y sus modos.

³⁰ Un neocórtex organizado en grandes conjuntos neuronales (reuniendo hasta diez mil neuronas por conjunto) que constituyen «módulos», o sea, columnas neurales formadas por conjuntos o ensamblajes neuronales.

³¹ Las neuronas individuales no son fiables ni efectivas.

³² Eccles distingue en la organización modular de las áreas corticales de relación entre módulos abiertos, semiabiertos y cerrados a la conciencia o mente autoconsciente. La conciencia interactúa con los módulos abiertos, mediante un proceso de escudriñamiento o exploración de la actividad de los módulos corticales.

conciencia mantiene una doble comunicación con estos módulos, recibiendo influencia de ellos y, a su vez, operando sobre ellos. La hipótesis de Eccles se apoya en ciertos fenómenos psiconeurológicos: el movimiento voluntario (el pensamiento, cuando conduce a la acción, puede cambiar los patrones operativos de las actividades neuronales del cerebro), la evocación voluntaria de recuerdos y la voluntaria organización de la percepción de formas visuales ambiguas. Sostiene Eccles que entre cerebro y conciencia no hay identidad ni estricto paralelismo³³. Más que coercitivamente, la conciencia opera sobre los módulos corticales de modo estratégico, delicado, tentativo. En este modelo el cerebro pertenece a un ámbito y la conciencia a otro (Popper y Eccles, 1980); en terminología popperiana, el cerebro pertenece al *primer mundo* (físico, neurobiológico) y la conciencia al *segundo mundo* (psíquico), aunque entre ellos se dé una interrelación. Al fin, la unidad de la mente procede de la propia acción integradora de la mente, que controla e interpreta los acontecimientos del cerebro.

Partiendo de la diferencia entre los procesos fisiológicos cerebrales y las experiencias psíquicas constitutivas de la conciencia, pero sin llegar a sostener una posición dualista como Eccles, podemos encontrar el modelo del *emergentismo interaccionista* de R.W. Sperry (1952, 1966). Según este modelo, los fenómenos conscientes, mentales, constituyen una propiedad emergente de la actividad cerebral; asimismo, los hechos de conciencia son causa de la actividad cerebral, no simple correlato, y de alguna manera, controlan, organizan y gobiernan la actividad neural. El modelo de Sperry no es dualista, pero tampoco monista en sentido estricto. Su emergentismo no puede confundirse con otros instalados en el contexto de la teoría de la identidad o en algún «isomorfismo psiconeural»³⁴, más bien hay

³³ Teniendo presente que el tiempo necesario para cada transmisión neuronal es de un milisegundo, se ha comprobado que entre la estimulación eléctrica del área cortical del tacto y la experiencia consciente táctil se produce un retraso de cinco décimas de segundo. Si se pretende ejercer algún movimiento voluntario, éste se asocia con un retraso de hasta ocho décimas de segundo antes del efectivo inicio del más simple movimiento.

³⁴ La doctrina del «isomorfismo psiconeural» expone que los patrones cerebrales se asemejan en forma, tanto a los contenidos psíquicos o conscientes como a los objetos exteriores percibidos, viniendo a ser de algún modo una copia de ellos. El principio de «isomorfismo» había sido propuesto por la Psicología de la forma (*Gestaltpsychologie*); la idea de isomorfismo significa que la estructura de relaciones que se dé en un ámbito de conducta crea una pauta isomórfica en las áreas del sujeto que se halla inmerso en esa experiencia.

que entenderlo como una especie de «materialismo idealista». La conciencia, la mente, es una propiedad emergente del cerebro, pero una propiedad que a la sazón actúa sobre él; la explicación de los procesos cerebrales no es posible exclusivamente en términos bioquímicos y fisiológicos, se precisa una explicación también desde los propios fenómenos de conciencia. Este modelo nos deja un claro mensaje: los procesos de conciencia tienen el poder de controlar los procesos del cerebro, la mente es capaz de mover materia cerebral. Sin embargo, el modelo de Sperry tampoco resulta ser definitivamente clarificador respecto de la naturaleza de la relación entre conciencia y cerebro. En efecto, su interaccionismo emergente puede ser interpretado como un monismo –así lo ha hecho, por ejemplo, Eccles (1972, 1985)–, en el que la conciencia vendría a ser una totalidad superior y más extensa que el cerebro, organizando y sistematizando los elementos neurales que lo integran. La conciencia actuaría sobre el cerebro como el todo sobre sus partes, ¿pero hay que entender, entonces, que la conciencia sólo está compuesta de elementos neurales?, y, en fin, ¿cómo se relaciona esa unidad exclusivamente cerebral con la totalidad que identificamos como conciencia?

En la teorización sobre la motivación humana³⁵ hallamos analogías con las tesis del emergentismo interaccionista. Se ha argumentado que el sistema motivacional del sujeto, aunque originado en su propia biología y en el proceso filogenético, alcanza cierta independencia funcional respecto de los factores biológicos. Los procesos conscientes dependerían, en el modelo motivacional, de las regulaciones de la compleja actividad cerebral, pero asimismo serían autónomos respecto de ellas. Obviamente, se trata de una autonomía interactiva, puesto que la conciencia –se afirma desde el enfoque de la autonomía funcional de los motivos– puede influir en el propio organismo y en el mundo físico, en el entorno del sujeto. Desde esta perspectiva, se hipotetiza la conciencia como agente sustantivo, más que como función de la actividad del cerebro del hombre. Las posibilidades de acción de la conciencia logran considerables niveles de plausibilidad cuando pensamos en su poder destructivo, porque en la conciencia pueden darse procesos de decisión capaces de destruir la propia realidad de la cual ella misma ha emergido, así como,

³⁵ Desde el ámbito de la psicología personalística, Gordon W. Allport (1988) ha sostenido que los modos de conducta del adulto, aunque adquiridos, se hacen funcionalmente autónomos, independientes de la presión original, con lo que pueden considerarse intencionales. No olvidemos que precisamente Allport introdujo el concepto de «actitud» (1937, 295).

mediatamente, causar daños en el mundo físico que le circunda con evidentes efectos aniquiladores en las diversas formas de vida existentes, incluida la propia especie. Pero, al mismo tiempo, también la conciencia encierra una dimensión positiva, la capacidad de crear o construir. En ambas direcciones la historia de la humanidad ofrece incontables muestras. La actividad psicológica del sujeto –suma de conciencia y conducta– se nos presenta como capaz de relacionarse interactivamente con la actividad bioneurológica e igualmente con la actividad de acontecimientos físicos del mundo. La hipótesis de la autonomía de la conciencia, por la que se entiende que no es mera función del cerebro, se nos ofrece de indiscutible interés como constructo que trata de explicar los procesos cerebrales, pero también, yendo más lejos del estricto campo neurológico, los hechos humanos de interacción entre conciencia y mundo, tratando de proporcionar una explicación humana y de sugerir el pensamiento sobre algunas de las creaciones y de las consecuencias de la acción del hombre.

Todos los modelos que adoptan el establecimiento de una diferencia entre el organismo y la mente formulan hipótesis de no identidad entre conciencia y cerebro. Estas hipótesis señalan que el funcionamiento del cerebro no se acabará de comprender y explicar cabalmente si no se tiene presente la manera en que los procesos de conciencia actúan o interactúan con la actividad cerebral misma. Con la provisionalidad propia del conocimiento científico, los modelos diferenciadores representan legítimamente una alternativa de investigación científica –también, por supuesto, de reflexión filosófica–, eventualmente tan válida como la que simbolizan los modelos monistas.

1.2.3. Monismo materialista: Teoría de la identidad psiconeural. Monismo emergentista

La teoría de la identidad psiconeural ha sido desarrollada y sistematizada formalmente a lo largo del siglo XX, siendo un referente histórico la aportación de M. Schlick (1925); pero especialmente importante para esta teoría son las contribuciones de Feigl (1967), resumidas en una interpretación de la realidad humana al modo fisicalista. Los fenómenos mentales son idénticos a los procesos neurales, fenómenos físicos, que acontecen en el cerebro; todo

fenómeno experimentado como mental o psíquico resulta idéntico a alguna actividad cerebral. Los mismos procesos, pues, son conocidos subjetivamente como fenómenos psíquicos –intuición y experiencia de la conciencia propia– y observados, conocidos y descritos externamente como hechos físicos, desde el examen objetivo y científico de la neurología.

En la teoría de la identidad psiconeural nos encontramos un único conjunto de fenómenos, una idéntica serie de acontecimientos, susceptible de ser considerada desde dentro y desde fuera del sujeto. Se trata de una teoría monista en la que cualquier sombra de dualidad queda reducida a formas de observación y de lenguaje. Constituyendo una misma realidad sustantiva, la cuestión es relacionar dos discursos distintos: el neurofisiológico objetivo y el mentalista subjetivo. La teoría de la identidad, en este sentido, pasa a ser un problema semántico y no empírico³⁶.

Recogiendo la idea ya manifestada por los materialistas del siglo XIX, Bunge (1981, 1983) ha sostenido la tesis de que los procesos mentales, la llamada mente, no son más que procesos cerebrales. La mente del hombre, como la del animal, es una suma y sucesión de actividades del cerebro. Los procesos mentales simplemente son una función del cerebro. Bunge se sitúa en un monismo materialista *emergentista*, para el que la materia es la única sustancia y el cerebro la única realidad que ha de considerarse. Los procesos de conciencia, aun siendo procesos cerebrales, presentan cualidades emergentes, no reductibles a las propiedades de los órdenes evolutivamente inferiores. Se trata, pues, de un enfoque afín a la teoría de la identidad psiconeural. Para ambos planteamientos hay una convergencia radical: los fenómenos mentales no son más que actividad neural; el cerebro, por tanto, puede darnos la explicación de la realidad del hombre y de su conciencia.

³⁶ Una conocida refutación a la teoría de la identidad es la denominada «monismo anómalo» de Donald Davidson (1992, 1995). Partiendo de un enfoque materialista (todo suceso mental es también un suceso cerebral), se sostiene que para el cumplimiento de la teoría de la identidad, los conceptos psicológicos, y no los sucesos psicológicos, tendrían que corresponderse con conceptos neurofisiológicos. En realidad, explicamos las palabras o actos de una persona en términos psicológicos sobre un fondo de creencias y deseos que damos por supuestos (condiciones de coherencia, racionalidad y consistencia) y en la teoría física no hay nada equivalente a tales condiciones, por lo que sólo podemos buscar toscas correlaciones entre fenómenos físicos y psíquicos.

Donald Olding Hebb (1959, 1968), en el campo de la neuropsicología, ha abundado en las tesis del monismo psiconeural. Hebb adopta una posición metodológica, más que propiamente teórica (el monismo como hipótesis, sin descartar el error). Otro destacado neuropsicólogo, Bindra (1980), ha insistido en la causalidad de la actividad cerebral en los procesos mentales; los acontecimientos y experiencias mentales constituyen un aspecto de la actividad del cerebro. El concepto de «mente» induce a equívocos por sus connotaciones metafísicas, por su vinculación a la idea de sustancia y de inmaterialidad³⁷.

En el actual planteamiento científico del problema, en verdad no se formula la pregunta acerca de si una sustancia inmaterial (mente) puede dar razón de fenómenos mentales y procesos neuronales. Más bien, el problema se refiere a la «conciencia», como conjunto de actividades y procesos. De la posible existencia de los fenómenos de conciencia no se sigue necesariamente postulado alguno sobre su inmaterialidad o propiedad metafísica. Conjeturar sobre la necesidad de la conciencia significa que algunas funciones cerebrales y sus correspondientes fenómenos conductuales no podrían entenderse ni explicarse sin procesos de conciencia.

Unos y otros, dualistas y monistas, son modelos heurísticos, no demostrados, y todavía no constituyen, en modo alguno, teorías acabadas. Aún estamos lejos de la adecuada comprensión del fenómeno de los procesos conscientes (Changeux, 1985; Crick, 2000). La neurociencia actual ni siquiera ha logrado todavía llegar a un acuerdo sobre la localización precisa de la zona neuronal propia de la conciencia (el tronco cerebral superior -tálamo y cerebro medio-, la formación reticular, el hipocampo o la corteza cerebral) (Kanwisher, McDermott y Chun, 1997; Penrose, 1991). El problema de la conciencia, incluso adoptando una perspectiva neurobiológica³⁸

³⁷ Bindra no acepta el concepto de «mente» como explicación válida en el contexto científico, pero sí admite el dualismo (mente, como sustancia, y organismo) en el ámbito de las opciones y creencias personales. Esta posibilidad, que se abre asimismo a la reflexión metafísica, confirma que la explicación neurocientífica actual no agota el conocimiento del problema.

³⁸ El prestigioso neurólogo Antonio R. Damasio, creador en Iowa (EE.UU.) de uno de los centros pioneros en la investigación de los trastornos neurológicos sobre la mente y la conducta, sugiere que una hipótesis satisfactoria de la construcción de la conciencia debe intentar explicar cómo llega a la mente la sensación de ser. Pretendiendo contribuir a la solución del

(Damasio, 2001), no se limita al problema de cómo el cerebro del organismo humano engendra las pautas psíquicas que denominamos imágenes mentales o cómo prestamos atención a esas imágenes. El problema de la conciencia encierra un segundo problema: cómo, a la vez que se engendran pautas mentales para los objetos³⁹, la actividad cerebral crea también una sensación de ser en el acto de conocer. La investigación científica actual (Marcel y Bisiach, 1992; Hobson, 1994; Weiskrantz, 1997) aún no ha resuelto el misterio de la conciencia, última frontera de lo que se conoce sobre el cerebro humano.

1.3. Aproximación a la idea de sujeto

¿A qué llamamos sujeto personal, persona?⁴⁰ ¿Llamamos persona a la conciencia, tal vez, a la autoconciencia?, ¿al cerebro humano?, ¿al comportamiento? Como hemos podido advertir, las respuestas pueden ser distintas según los presupuestos teóricos adoptados.

Los modelos que tratan de explicar la construcción de la conciencia, el problema de la relación entre organismo y mente, entre cerebro y conciencia, inciden, evidentemente, en el concepto de persona, de personalidad, de sujeto personal. La persona puede concebirse dentro de los reducidos límites biológicos, como sistema del organismo, pero también puede concebirse como la autoconciencia o la conciencia sola. He aquí el enigmático dilema: ¿el «yo» del cerebro o el «yo» y su cerebro?

Desde la argumentación de corte dualista se tiende a pensar que la conciencia se identifica con lo que podemos denominar persona o personalidad, «yo» o «sí mismo» (*self*), diferenciándola del

problema del ser desde un enfoque biológico, Damasio cree que la sensación de ser no depende de la memoria o del razonamiento, ni tampoco del lenguaje, más bien depende de la capacidad cerebral para retratar al organismo vivo en el acto de relacionarse con un objeto, capacidad que es consecuencia de la implicación del cerebro en el proceso regulador de la vida, con lo que la sensación de ser se inició como un dispositivo más dirigido a asegurar la supervivencia.

³⁹ Entendidos como las más diversas entidades: persona, lugar, dolor físico, estado de dicha, melodía, etc.

⁴⁰ No tenemos tanto una pretensión de definición cuanto de intelección de su realidad.

organismo, del cerebro⁴¹. De hecho, como es bien sabido, una luenga tradición de corte espiritualista y dualista ha identificado a la persona con la mente. Desde las tesis monistas, en cambio, se defiende que la mente o la conciencia es una función de la actividad cerebral superior, algo que pertenece al cerebro. Aquí se entiende a la persona como sistema del organismo en el que se incluyen las actividades integradas e integradoras superiores del cerebro.

Partiendo, pues, del conocimiento de la tradición filosófica y de las principales contribuciones de la investigación científica contemporánea –donde destaca particularmente la nueva concepción de la materia–, trataremos de esbozar algunas pistas para la construcción de un modelo de sujeto personal, provisionalmente aceptable. El intento de aproximación a la intelección de la realidad personal –no exenta de misterio– es una tarea altamente compleja, pero al mismo tiempo ineludible en el quehacer clarificador del puesto y acción del hombre en el cosmos. En este sentido, contemplamos a la persona, constitutivamente, desde un enfoque que podemos denominar *holismo dinamicista*; y, en un plano empírico, la consideramos desde una perspectiva *compleja (sistémica)*.

1.3.1. Holismo dinamicista. Articulación de la unidualidad cuerpo y psique como constitutiva del sujeto personal

La estructura de la realidad humana⁴² presenta un carácter dinámico. En esa estructura o sistema podemos distinguir, a su vez, metódicamente, dos subsistemas: el cuerpo y la psique. Actos corporales y actos psíquicos manifiestan, en definitiva, la actividad de la estructura dinámica del ser humano. Quiere esto decir que hay actos predominantemente corporales o preponderantemente psíquicos, pero, en cualquier caso, siempre son resultado de la actividad del *todo* de su estructura. La realidad humana no admite divisiones, éstas sólo son aceptables metodológicamente hablando. Nuestros pensamientos precisan de la actividad cerebral y nuestra digestión se ve afectada por nuestro estado de humor. Actos psíquicos y actos corporales no difieren en cuanto a su realidad, la humana, que es *holística*.

La realidad humana forma parte de la realidad cósmica. Sí, de esa realidad que se inició, según los conocimientos que actualmente nos

⁴¹ Tal es la posición adoptada, verbigracia, por Popper y Eccles (1980).

⁴² Su «sustantividad» nos diría Zubiri (1986).

ofrece la ciencia⁴³, con la gran explosión que hace unos quince mil millones de años originó el universo, el espacio y el tiempo. Desde aquel instante, la realidad cósmica es *dinamismo*. La energía radiante inmediatamente posterior al «big-bang» que se concretó en las primeras partículas «materiales» —como el protón y el neutrón—, ya encerraba un *dinamismo* estructural⁴⁴. A lo largo de la historia del universo, el dinamismo que es la realidad cósmica ha dado lugar a la partícula elemental, al átomo, a la molécula, a la macromolécula y a toda la gama de estructuras vivientes conocidas. La evolución del reino animal, desde los más simples protozoos hasta los homínidos, puede cifrarse en un dinamismo configurado en estructuras energético-materiales cada vez de mayor complejidad.

El propio dinamismo cósmico ofrece elementos explicativos de la antropogénesis. Como nos indica la actual paleontología, de los driopitecinos —uno de los géneros de simios entonces existente—, durante el mioceno, surgieron evolutivamente dos estirpes diferentes (la de los póngidos y la de los homínidos). De los homínidos procede el australopiteco, y de una o más especies del género *Australopithecus* procede el género *Homo* —inicialmente, subgénero *Homo habilis*; después *erectus*, *neandertalensis* y *sapiens*—. La estructura dinámica, pues, del australopiteco dio lugar a la estructura dinámica de los primeros hombres. La mutación de los australopitecinos produjo un nuevo animal con una capacidad estructural superior y hasta entonces desconocida entre todos los metazoos —cuya biología permanecía invariable desde la aparición hasta la extinción de su especie—. No cabe duda de que, en la configuración de esa nueva estructura dinámica, las virtualidades del cerebro —subestructura asimismo dinámica caracterizada por su plasticidad y complejidad— coadyuvaron decisivamente. El mecanismo del proceso evolutivo originó, por tanto, una especie animal cuyas propiedades y capacidades —entre ellas, la de vivir progresando— eran esencialmente nuevas respecto de todas las especies anteriores. El dinamismo de la realidad cósmica se aprecia en la filogénesis, pero también en la ontogénesis. En ésta, el dinamismo inherente a la estructura biológico-molecular del cigoto va produciendo estructuras progresivamente más

⁴³ Vid. la obra de Stephen W. Hawking, *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*.

⁴⁴ Actualmente sabemos, gracias a la cosmología más reciente (Penrose y otros, 1999) y a las aportaciones de la mecánica cuántica (Davies y Brown, 1989) —que viene a demostrar la «desmaterialización» de la materia—, que la realidad cósmica puede manifestarse como energía radiante o como partícula material, según el modo de la observación.

complejas, hasta alcanzar las propiedades estructurales específicamente humanas, fenómeno que tiene lugar en el propio útero materno.

Todos los conocimientos actuales vienen a reclamarnos la actualización de la concepción de la *materia*. El carácter dinámico de la realidad cósmica así lo exige. Esencialmente, la materia es dinamismo espacialmente concentrado en las partículas elementales⁴⁵, y dinamismo estructurado desde la aparición de las primeras partículas elementales complejas. La materia es dinamismo concentrado o estructurado, ya que de partículas elementales⁴⁶ está compuesto todo ente material. Mientras no sepamos otra cosa, puede admitirse que el cuerpo humano es la obra más lograda de la evolución del cosmos, la estructura más compleja y elevada de la realidad cósmica. El cuerpo del hombre, su aparición en la biosfera terrestre, viene a ser una estructura dinámica, surgida del proceso evolutivo natural. Todas las propiedades específicamente humanas, que la comprensión y el análisis de la conducta del hombre nos han permitido conocer, y todas las actividades con las que el hombre realiza su vida, tienen como agente y actor el *todo* del cuerpo humano. Y dentro de la estructura del cuerpo humano, el cerebro es un órgano dotado de estructura propia. Este órgano es activo en un doble sentido: recibe la impresión del medio sobre el cuerpo y, asimismo, envía al resto del cuerpo órdenes y estimulaciones para actuar sobre el mundo. El cerebro es el lugar donde las actividades estructurales del *todo* del cuerpo tienen su centro rector. El dinamismo de la actividad cerebral tiene su referente en su *todo*. Mediante sus diversas funciones, el cuerpo actúa como un todo; y, a su vez, el cerebro también actúa como un todo, desde el que podemos comprender la realidad de sus múltiples actividades.

Esa realidad que denominamos «persona», «yo» o «sí mismo» hace referencia a un todo, a una totalidad constituida por los distintos

⁴⁵ Resulta anacrónico concebir la materia como un conjunto de átomos y moléculas interactuantes entre sí. Los átomos, como todos sabemos, están compuestos de partículas elementales; pero, además, la realidad de la materia no debe conceptuarse como «masa» de determinado volumen, sensorialmente perceptible, como nos señala la física actual. Constitutivo de materialidad no sólo es la extensión espacial —concepto cartesiano—, sino también la extensión temporal. Espacio y tiempo son dos dimensiones interdependientes dentro del curso fijado por la velocidad de la luz.

⁴⁶ En tanto que no cumple el principio lógico de contradicción, la partícula elemental se nos presenta como algo enigmático, únicamente susceptible de matematización a partir de ciertos datos experimentales.

sistemas biológicos, neuronales, conductuales y conscientes de un determinado individuo. Se trata de una realidad polisistémica, de una totalidad o unidad integradora e integrada de sistemas diversos. La persona es el organismo y su completo patrón comportamental. Esta totalidad que es la persona lo es en un sentido dinámico, en funcionamiento, en acto, tanto en sus patrones psíquicos y neurofisiológicos cuanto en su repertorio comportamental. La unidad de la persona no es la de su cerebro, ni la de su conducta, ni la de su conciencia, es la de todo ello en conjunto. Cerebro y conciencia, cuerpo y conducta, constituyen subsistemas del sujeto personal, de ese sujeto que puede decir «yo» y que los demás perciben y consideran como persona.

La multiplicidad de subsistemas que integran el «yo», y la complejidad interna de cada uno de ellos, amenazan seriamente la unidad del sujeto personal. La unidad del «yo», de la persona, no es algo perfecto, sino más bien relativo, admitiendo grados distintos en individuos diferentes. Una unidad, en definitiva, como nos dice Alfredo Fierro (1993, 290), «quebrantada por múltiples discontinuidades y fisuras en todos los individuos, y que, en el colmo de ellas, llega a veces a desmembramiento y rotura en síndromes psicopatológicos de disolución, como el de 'múltiple personalidad'». Tales quiebras y patologías (Hacking, 1995) son posibles precisamente por la multiplicidad e imperfecta unidad de los sistemas integradores de la persona, que presenta, a pesar de las irregularidades y anomalías que la acechan, una unidad real, empírica, pero no absoluta, sino gradual e imperfecta.

Muy próximos al *holismo dinamicista*, aquí esbozado, se hallan los planteamientos, por ejemplo, de Edgar Morin (1983), de C.F. von Weizsäcker (1993) y de Laín Entralgo (1995). En ellos hay un intento de superar simultáneamente los clásicos monismos y dualismos⁴⁷. Morin propone el paradigma de la «unidualidad» biológica de lo físico

⁴⁷ Aunque, evidentemente, hay que considerar que todos ellos parten de la idea de que la psique emerge de la «physis». Cuando se admite una concepción de la materia diferente a los materialismos tradicionales, los límites clásicos entre los enfoques materialistas o monistas y dualistas se nos desdibujan, reduciéndose entre ellos las diferencias consideradas antagónicas. Los dualismos parecen tener sentido únicamente en un concepto de materia como extensión espacial, como «res extensa», cuyos estados básicos quedarían definidos por el movimiento y por el reposo. En este marco conceptual, la conciencia, que no es extensa en el espacio, para los dualistas, es necesariamente inmaterial.

y lo psíquico, donde la psique viene a ser el dinamismo organizador y productor de la unidad del ser vivo, de la motricidad y la funcionalidad de la materia que constituye el organismo. En este paradigma, ni el cuerpo es servidor de la psique, ni la psique propietaria del cuerpo; cuerpo y psique terminan por constituir un individuo dotado de la cualidad de sujeto, de agente personal. A su vez, tanto el «holismo cuántico» de Weizsäcker, cuanto el «monismo dinámico» de Laín, arrancando de la nueva concepción de la *materia* que nos aporta la física actual, convergen en el pensamiento de que la forma sustancial de una especie y de un individuo, en realidad, no es más que la «estructura dinámica» de esa especie y de ese individuo. Ambos autores reconocen que el *holismo* se impone: de una parte, considerando el «holon» global del cuerpo, ya que éste actúa como un todo mediante sus múltiples funciones; y de otra parte, teniendo presente el «holon» del cerebro, que totaliza la realidad de sus actividades diversas.

Lo cierto es que, a última hora, esa articulación –cuerpo y psique, cerebro y conciencia– es lo que origina esa realidad que denominamos *persona* o *sujeto*. Y sobre la constitución empírica de esa realidad, acerca de la articulación de esa unidualidad, no sabemos demasiado y supone aún un enigma en la serie de enigmas que completan el enigma total del universo. Así, pues, el sujeto, la persona, pueden considerarse referentes conceptuales con una gran carga aún enigmática, aunque válidos para representar, imprecisamente todavía, la compleja articulación entre lo somático y lo psíquico.

1.3.2. Enfoque complejo (sistémico) del sujeto

El concepto de sujeto parece necesario, como ha señalado Morin (1999), en el marco de las actuales ciencias antropológicas y biológicas. El conocimiento de ese fenómeno que denominamos persona es imprescindible en la elaboración de una teoría de la acción humana. Obviamente, la investigación y construcción de una teoría de la persona o del sujeto es necesariamente interdisciplinar. Desde el ángulo de la educación, el interés por la teoría de la persona se centra particularmente en la idea de sujeto agente, sujeto de conducta, capaz de operar. Tal teoría de la persona o del sujeto se refiere esencialmente a los procesos de comportamiento básicos en la medida en que son procesos de un agente, de alguien que hace, que actúa. Únicamente puede desarrollarse una teoría de la persona si se admite que se trata de fenómenos empíricos, o sea, que admiten una

consideración científica y no sólo privada, acaso incomunicable y mística. Y, en efecto, el sujeto personal consiste en un fenómeno; más bien, un cúmulo de fenómenos: un ámbito empírico no exento en todo caso de una altísima complejidad. Este campo empírico puede ordenarse y reconstruirse racionalmente en una teoría.

Resulta necesario, pues, partir de la realidad empírica en que estriba el sujeto. Éste consiste en un sistema de comportamientos⁴⁸, no en una mera totalidad de conductas. Más aún, no se trata de un único sistema, sino de diversos sistemas o subsistemas de comportamiento. Ni una esencia invisible ni una ilusión, el sujeto es un fenómeno, o una red de fenómenos. Algo que podemos analizar y sobre lo cual podemos teorizar (Fierro, 1983)⁴⁹.

Considerar al sujeto como una realidad polisistémica significa adoptar una nueva perspectiva sobre su unidad y su identidad. Las personas parecen comportarse de una manera relativamente estable o persistente a lo largo del tiempo. De hecho, el carácter sucesivo, de continuidad de la conducta, como corriente comportamental que es propia de un mismo agente en distintos momentos de su vida y de su actuar, se ha invocado como constitutivo de la identidad del sujeto⁵⁰. Ahora bien, de las formas de trato del sujeto con la realidad, de los modos de intercambio de energías con el medio externo, de los procesos concretos en que este intercambio se da, ¿podemos deducir que el sujeto es idéntico a través de los diversos procesos?, ¿puede inferirse una unidad absoluta del sujeto?

⁴⁸ Afirmar que la persona es una suma de conductas –presentes o presentes y pretéritas– no añade nada nuevo a lo que ya entendemos por conducta. Sin embargo, con la idea de sistema de comportamientos se quiere manifestar que hay, en algún grado, estructura y organización. Por lo demás, a la persona no sólo corresponden aquellas conductas dotadas de plena intencionalidad.

⁴⁹ Para la tendencia dominante en la actualidad dentro de las ciencias de la conducta humana, la persona es un constructo. Nada que objetar, inicialmente, desde el punto de vista científico –la ciencia opera con constructos–; pero sí en cuanto que, al relegarla al estatuto epistemológico de los constructos, se pretenda con ello rechazar o desconsiderar el contenido de la persona como fenómeno. Antes de analizar al sujeto personal como constructo es preciso considerarlo como fenómeno.

⁵⁰ Tal identidad viene definida por la memoria autobiográfica, la diferenciación interna del propio sistema del sujeto y por la distinción entre el propio individuo y su entorno.

En los procesos de construcción de la identidad del sujeto no existen únicamente reajustes y equilibramientos internos, funcionales, pacíficamente regulados, sino que también hay conflictos, paradojas existenciales, internas contradicciones dialécticas, crisis y caos que coadyuvan a su propia morfogénesis⁵¹. El que se sea uno mismo – identidad del *ipse*– no ha de confundirse con que se sea siempre lo mismo –la identidad del *idem*–. La tradicional concepción occidental de la persona como un universo motivacional y cognitivo bien trabado, altamente unificado, se halla anclada en el conjunto de teorías personalistas o personológicas⁵², caracterizadas porque sostienen la identidad de la persona en la profunda coincidencia y unidad de los diversos conjuntos de fenómenos y procesos de personalidad. Estas teorías propugnan que todos los fenómenos de personalidad constituyen manifestaciones de un mismo principio sustancial, estructural y dinámico, unitario e indiviso. En sentido contrario a estas teorías personológicas, la teoría personoanalítica⁵³ sostiene que la persona no es *una* realidad sola y única, sino que consiste en muchas realidades, muchos sucesos o propiedades reales de la conducta, de la acción humana. A la persona la configuran múltiples procesos de los que desconocemos su posible integración empírica: los que constituyen al sujeto activo, los que perfilan su singularidad psicológica, los comprometidos con varias formas de autorreferencia, los que participan en la representación social, los que gobiernan el desarrollo evolutivo o los que rigen la adaptación y la protección de sí mismo.

⁵¹ Los casos de múltiple personalidad o de amnesias patológicas podrían aducirse, radicalmente, como ejemplos contrarios a la unidad o identidad del sujeto a partir de la experiencia consciente.

⁵² Entre estas teorías, resultan clásicas las aportaciones, entre otras, de Adler (1931), de Spranger (1935), de Stern (1935), de Allport (1937), de Frankl (1955), de Maslow (1962)...

⁵³ Geertz (1979) ya señaló que la concepción occidental del sujeto personal como un universo motivacional y cognitivo altamente unificado es una idea extraña a otras culturas. Frente al principio de «unidad personal», Greenwald (1980, 1982) ha propugnado el «personoanálisis», como principio opuesto a aquél. La persona está configurada por varios sistemas distintos (verbal, corporal, social y del «sí mismo»), sistemas disociados y frecuentemente en abierto conflicto. Sampson (1986) se aproxima al personoanálisis con su psicología de «deconstrucción del sí mismo». Al final, se insiste en la multiplicidad, y no unidad, de los fenómenos y procesos que configuran al sujeto.

La identidad personal parece configurarse, en cualquier caso, en una amplia banda de fenómenos que cubren desde procesos inmanentes o autorreferidos a procesos que se refieren al entorno, al mundo exterior. Cuando digo «yo», desde luego, estoy diciendo algo que nadie más puede hacer. Mejor dicho, que nadie puede decir por mí. Otra persona también puede mencionar este pronombre, pero no se referirá a la misma realidad concreta que cuando lo expreso yo. Algo de evidente parece tener la noción de sujeto. Pero no es tan sencillo como parece. Sin que necesariamente deje de haber identidad, podríamos distinguir, en el sujeto, una dimensión estrictamente subjetiva y otra objetivada. En este sentido, Morin (1999) ha dicho que la identidad del sujeto comporta un principio de distinción, de diferenciación y de reunificación. Desde lo más genuinamente subjetivo a lo objetivado del sujeto hay un continuo que comprende la capacidad de referirse a uno mismo⁵⁴ (autorreferencia) y de referirse al mundo exterior (exorreferencia), especialmente a los otros (heterorreferencia). Esto es, el sujeto puede distinguir lo que es externo a él de lo que le resulta propio. El sujeto tiene una dimensión de *exclusión*: para cada cual, el «yo» es único. Pero, al mismo tiempo, hay una dimensión de *inclusión*: puedo incluir mi «yo» en un «nosotros» o un «nosotros» en mi «yo» –podemos incluir en nuestra identidad subjetiva a otras personas, familia, nación, etc.–. Sin inclusión no podríamos desarrollarnos como sujetos, es nuestra posibilidad de apertura, de comunicación con otros sujetos de una cultura determinada, de una sociedad determinada. Sin exclusión, la subjetividad, enteramente como tal, desaparecería.

Las acciones autorreferidas pueden ser físicas (lavarse, proporcionarse calor...) y mentales (autoconocimiento, autoenjuiciamiento, autocontrol...). Estos últimos procesos despiertan mayor interés para la configuración del sujeto. Constituyen una categoría conceptual de la persona(lidad): el «sí mismo». Las conductas autorreferidas conforman, por sí mismas, un sistema de personalidad, un sistema específico del sujeto, caracterizado principalmente por las acciones de autodeterminación y autoconciencia. El proceso completo de la toma de decisiones en el ser humano no deja de ser un privilegiado fenómeno. La autoconciencia

⁵⁴ La capacidad de autorreferencia parece permanecer en el sujeto a pesar de los cambios y a través de los cambios. Ni las transformaciones físicas (acontecidas con el paso del tiempo) ni los cambios relativos al carácter modifican tal capacidad. Decimos «yo» para referirnos a acontecimientos de la propia infancia, por lejana que esta sea.

representa el bucle por el que se puede volver sobre sí mismo, muestra lo específicamente humano del sujeto. En el sistema de autorreferencia del sujeto se puede apreciar el núcleo más peculiar del «yo».

Antagónicas a los procesos de autorreferencia, las acciones de heterorreferencia de la persona también las podemos considerar un sistema del sujeto, un sistema de persona(lidad). Estas acciones se hallan relacionadas con la «presentación social» del sujeto, con las diversas máscaras⁵⁵ que éste usa para desenvolverse en sus intercambios sociales. Estas máscaras, en parte, vienen definidas por la profesión u oficio y por el estatus social; se trata de roles o papeles asignados y generalmente asumidos que tienen una repercusión relevante en la configuración de las acciones y de los estilos del sujeto. En la medida en que el sujeto queda configurado por conjuntos y estilos de comportamientos básicamente referidos a la apariencia ante los demás, a la percepción que los otros tienen de uno mismo y a la interacción derivada de todo ello, se produce un deslizamiento hacia la exterioridad. Desde el enfoque de la psicología cultural, Bruner (1991) afirma que el «yo» hay que localizarlo en una situación histórico-cultural y que está en constante construcción, se trata de un «yo distribuido». En este sentido, las acciones humanas no se explican desde el interior del «yo», sino que deben ser situadas en un continuo con el mundo cultural; el «yo» debe considerarse como un producto de las situaciones en las que opera, un «enjambre de participaciones»⁵⁶.

⁵⁵ Repárese en que el sentido etimológico del término *persona*, en latín, de *prosonon*, en griego, es el de máscara que llevan los actores. O sea, etimológicamente, el sujeto personal queda referido al actor, antes que al agente. Primigeniamente, el sentido de la palabra *persona* está vinculado a los personajes que representamos en el teatro del mundo; se trata de una concepción dramaturgica del sujeto.

⁵⁶ Ciertamente, hay un principio de incertidumbre en el lazo entre la idea de sujeto y la idea de libertad. Si bien el sujeto puede ocasionalmente disponer de libertad y practicar libertades, existe toda una parte del sujeto que permanece, de alguna manera, dependiente; incluso cabe dudar acerca de cuándo somos realmente libres. Cuando yo me pronuncio sobre algo, ¿en verdad lo hago yo sólo?, ¿no lo hace tal vez un imaginario social existente en la comunidad, a través de los grupos, de ciertas colectividades...? ¿Hasta qué punto lo que yo pronuncio responde a un verdadero discurso personal y autónomo, y no a unas ideas que han sido impresas en mí por mecanismos que escapan a mi conciencia? En este sentido, Bruner (1991) ha dicho que las realidades que construyen las personas son realidades sociales negociadas con otros, realidades que no están «en la cabeza»; así el «yo» es una

Los sistemas de autorreferencia y de heterorreferencia se nos presentan como opuestos. Estos sistemas comprenden un conjunto de fenómenos amplio y diverso. Como puede advertirse, concebir al sujeto como un sistema altamente unificado o unitario resulta harto problemático. La heterogeneidad y multiplicidad de procesos implicados en ambos sistemas nos obligan a mostrar cierta cautela respecto de las posibilidades unificadoras, o reunificadoras, del sujeto. Con todo, sin negar esta multiplicidad de procesos relativa al sujeto, tal vez haya, como nos dice Fierro (1993), un nexo entre el sistema de autorreferencia y el de heterorreferencia: el momento de la autopresentación⁵⁷. Puede pensarse que no existe nada previo que presentar y, si es que se llega a generar algo que pudiera denominarse «sí mismo», se configura por el progresivo depósito o sedimentación de las sucesivas presentaciones y representaciones que la persona realiza. Pero, evidentemente, cabe efectuar una interpretación contrapuesta: la presentación en los escenarios sociales —los personajes dramáticos que asumimos en la vida— vendría a ser el producto de una actividad de presentación de sí mismo, una actividad finalmente autorreferida, realizada en el sistema de sí mismo. En esta interpretación de la presentación de uno mismo, se da prioridad al sistema de sí mismo, a cierto núcleo personal, de algún modo inalienable. En la presentación de sí mismo hay, en fin, ambigüedad. ¿Puede el sujeto estar exento de ella? La noción de sujeto acaso no pueda escapar de la ambivalencia.

configuración de acontecimientos personales en una unidad histórica, que incluye no sólo lo que uno ha sido sino también previsiones de lo que uno va a ser.

⁵⁷ Hay un amplio conjunto de conductas que también representan un punto de unión entre el sistema de sí mismo y la realidad exterior en general, no sólo social: conductas defensivas, de afrontamiento de peligros y amenazas exteriores, de autoprotección física y psíquica. Tales procesos de autoprotección y afrontamiento dan lugar, asimismo, a otro sistema de comportamiento, o subsistema, a través del cual el individuo regula su interacción con el medio exterior con la finalidad de optimizar la propia supervivencia. En la frontera delimitada por los recursos de protección y afrontamiento el sujeto experimenta sus dramas. No sus representaciones sociales (máscaras), sino el devenir dramático, cuando no trágico, de su vida. No es preciso insistir demasiado en la importancia de este sistema de persona(lidad), ya que en él se juega el sujeto su sufrimiento, su felicidad, su frustración, su éxito, incluso, radical y literalmente, a veces, su vida o su muerte. Este ámbito del sujeto se halla relacionado con los efectos de la represión social, espacio frágil y amenazado por lo patológico.

Todo hace indicar que el sujeto autoconsciente no es exactamente el mismo que el sujeto que se presenta en sociedad, ni coincide completamente con aquél internamente activado y dispuesto para la acción en un sentido determinado. Por lo demás, tampoco puede olvidarse que el «yo» es una totalidad constituida no sólo por los sistemas conscientes de un individuo, sino también por sus sistemas biológicos, neuronales y conductuales (en sentido amplio); se trata de una realidad polisistémica. Desde una perspectiva cósmica, el ser humano no deja de ser un experimento en curso. Exactamente, más que un animal racional, es un animal al que se ha añadido la razón, y ésta, infortunadamente, no se ha armonizado con las emociones y los instintos previamente existentes. En este sentido, es muy interesante la hipótesis del neurólogo McLean, según la cual en el hombre coexisten tres cerebros que han ido apareciendo progresivamente a lo largo de la evolución. En primer lugar, el cerebro reptiliano (médula espinal y bulbo raquídeo), sede de nuestras pulsiones más elementales (agresividad, celo); en segundo orden, el cerebro mamífero (paleocórtex), con el sistema límbico que ha posibilitado el desarrollo de la afectividad; por último, el córtex y especialmente el neocórtex, específico de los humanos, lugar de las operaciones de la racionalidad. Con la evolución de las especies, esos cerebros se han superpuesto y no han desaparecido. Para hablar alegóricamente de estos tres cerebros dentro de uno, podría decirse que somos un cocodrilo dentro de un caballo dentro de un homínido. No hay una jerarquía estable entre los tres cerebros: la razón no manda en los sentimientos y controla las pulsiones. Puede haber una alteración de jerarquías, y la agresividad puede llegar a usar la racionalidad para alcanzar ciertos propósitos. Esto conduce inequívocamente a una situación de inestabilidad. Consistente en una pluralidad de sistemas, ¿estamos ante sistemas completamente ajenos entre sí? ¿Estamos ante diversos sujetos en el supuesto lugar de uno?

Tal vez no jerarquizado e imperfectamente unificado, pero es un mismo individuo quien percibe, recuerda, se emociona, corre, anda, se alimenta, afronta la realidad y hasta la transforma, usa el lenguaje y puede comunicarse con otros individuos. Y, a pesar de los cambios, mediante ellos incluso, hay un lugar –valga la metáfora espacial–, donde está el «yo», donde nadie puede invocarlo en lugar de nadie. Por el principio de egocentrismo, «yo» lo soy todo; pero con mi desaparición, se desvanece mi mundo: del todo a la nada. En la postura del egoísmo los demás no son nada; en el altruismo, en cambio, lo son todo. El sujeto bascula en un arco de ciento ochenta

grados que va desde el egocentrismo absoluto a la radical abnegación de sí mismo.

Con su sentido o su carencia de sentido, pese a todo, parece adquirir significado la concepción del sujeto como el que, de algún modo, desde su holística realidad, unifica, reunifica, esa pluralidad de personajes, de caracteres y de potencialidades que habitan en nosotros, en cada uno de nosotros.

1.4. Consideraciones pedagógicas a la luz de la reorganización conceptual de la idea de sujeto

Todo sujeto tiene algo en común con todos los demás sujetos. Todo sujeto tiene algo en común con algunos otros sujetos. Todo sujeto tiene algo único, no compartido por ningún otro sujeto. He aquí sintetizada la complejidad que encierra todo proyecto que pretenda atender a los fenómenos educativos diferenciales. No desentenderse del sujeto, esto es, admitir su existencia, su realidad, presenta, desde, en y para la complejidad que encierra, implicaciones de notable interés para la pedagogía, en tanto que preocupada por impulsar y reforzar el desarrollo personal del individuo. Aquí, con ánimo introductorio, sólo esbozaremos algunas ideas al respecto en torno a la formación mental y para la vida, sin pretensión de dejar cerrado el debate sobre las mismas.

Una realidad multidimensional, compleja, requiere el reconocimiento de las interacciones entre las múltiples partes que la componen. Es preciso cultivar la capacidad de considerar lo global, los contextos complejos que constituyen la realidad (Morin, 1999). En nuestra cultura, sin embargo, la hiperespecialización crece y, al mismo tiempo, se hace cada vez más patente la carencia de una visión genuinamente humanista, es decir, global y contextual del mundo. Desde la propia realidad constitutiva del hombre⁵⁸, no tiene justificación alguna la vieja escisión cultural en dos ámbitos que, de un modo u otro, impera en el currículo escolar: humanidades «versus» ciencias. Esta división de la cultura no beneficia en absoluto la génesis

⁵⁸ En los currícula actuales, el hombre es atendido separadamente según su dimensión natural o cultural, su animalidad o su humanidad. Su naturaleza, como ser vivo, es estudiada por las ciencias biológicas. Su dimensión psíquica y social es objeto de las ciencias del hombre, de las ciencias humanas.

de una nueva perspectiva genuinamente humanista, es decir, integradora de ambas «culturas», que urge poner en práctica. El pensamiento científico, disgregador de los conocimientos, no se detiene en la reflexión sobre el destino del hombre; el pensamiento humanista, en cambio, suele ignorar las contribuciones de las ciencias a las nuevas preguntas sobre el mundo y la vida. Desde el ámbito científico y técnico se observa la cultura de las humanidades como un adorno, como un ornamento. Desde el campo de las humanidades se suele ver en la ciencia una suma de conocimientos abstractos, cada vez más esotéricos, frecuentemente bajo sospecha. En la cultura occidental, la disgregación y el análisis han prevalecido sobre la unión y la síntesis. Ya es hora de cambio. Conviene con premura impulsar un *pensamiento de la complejidad*⁵⁹, promover el desarrollo de la *capacidad para globalizar y contextualizar el conocimiento*. Tal aptitud desvelará no únicamente la situación de un fenómeno dentro de un determinado contexto, sino que también ayudará a la comprensión de cómo ese fenómeno se relaciona con su contexto y, éste, a su vez, con otros contextos. Esto supone el reconocimiento de la unidad en la diversidad y de ésta en aquélla.

La pedagogía debe afrontar innovadoramente el problema planteado por la desarticulación de los saberes, tratando de hallar una óptima vertebración de los mismos que pueda responder adecuadamente a la organización pertinente del conocimiento. A simple vista, parecería que la revitalización del sujeto, en su condición de agente de comportamiento, debería conducirnos a una exaltación reivindicativa de un enfoque psicocéntrico del currículo, donde lo expresivo y lo espontáneo encuentren cauces disponibles permanentemente. Sin embargo, precisamente ahondando en el significado de esa condición misma de agente de conducta, propia de la persona del educando, el despliegue de sus potencialidades subjetivas y creadoras depende de la calidad de las interacciones que mantiene con el medio cultural. O sea, depende de la «cultura» que se le presenta al sujeto y de cómo se le ofrece. La organización y

⁵⁹ Hay complejidad en la medida en que los componentes de un todo son interdependientes, en tanto que hay interacción entre el todo y las partes, entre las partes y el todo. La complejidad se relaciona así con la globalidad y con la noción de organización. También podríamos decir, en cierto modo, *sistémico*; no olvidemos que la idea de sistema remite a la de organización y viceversa. Así mismo, podría admitirse, análogamente, la idea de un pensamiento *ecológico*, entendiéndose por tal aquel que sitúa todo evento, información o conocimiento en el marco natural y sociocultural en el que inevitablemente se inserta.

estructuración del pensamiento depende de la *selección y organización de los contenidos educativos* (Vera et al., 1999). No se trata de que el sujeto acumule conocimientos sin medida, sino de que pueda disponer de principios organizativos que posibiliten la integración de los saberes (una cabeza bien organizada), dándoles sentido. Cultivar *cabezas bien hechas* más que llenas, capaces de plantear y tratar los problemas de su tiempo con una vocación de generalidad y de concreción. Aquí hay un problema, con múltiples matices, de innovación pedagógica que los sistemas educativos tendrán que resolver.

Particularmente, en la medida en que la organización y estructuración del pensamiento es facilitada por la estructuración de los contenidos, ésta se constituye en un ámbito de especial interés pedagógico. La *estructuración de los contenidos* realiza un efecto unificador de la cultura, favoreciendo la comprensión. El valor de una estructura, así entendida, depende de su potencialidad simplificadora de la información, de su poder para generar nuevas proposiciones y para aumentar la capacidad de manipulación de un conjunto de conocimientos (Bruner, 1988). La estructura viene a ser como una organización de conocimientos que ha de ser conseguida con la educación. En definitiva habrá de buscarse una fecunda síntesis entre lo instructivo y lo formativo, lo cognitivo y lo expresivo. La innovación habrá de considerar la plena potencialidad de modelos capaces de integrar los contenidos en la práctica, haciendo complementarios, que no idénticos, enfoques estructurales (sociocéntrico, psicocéntrico, logocéntrico) distintos. Como eje vertebrador de tales modelos situamos la *condición humana*⁶⁰, cuyo estudio depende no sólo de las humanidades o de las ciencias humanas, sino también de las mismas ciencias de la naturaleza. Con razón, ha escrito Gonzalo Vázquez (1999, 44): «El currículo sólo se justifica ya como des-ocultación, como proyecto de patencia de lo humano».

⁶⁰ Un ejemplo, ya clásico, de estructuración funcional de los contenidos la podemos apreciar en el Proyecto «Man a course of study», desarrollado para estudiantes de diez años (Bruner, 1988). El hilo conductor del mismo es la naturaleza del hombre como especie y las fuerzas que conformaron y siguen hoy configurando su humanidad. Los grandes núcleos componentes del Proyecto vendrían estructurados por tres preguntas esenciales: ¿qué tienen de humano los seres humanos?, ¿cómo han llegado a ser lo que son?, ¿de qué modo puede acrecentarse la humanidad? En este Proyecto se implican conocimientos, metodología científica y de enseñanza.

Cada vez ha ido resultando más patente el potencial educador de la vida toda, de sus diferentes ámbitos, no únicamente de las instituciones sociales creadas con finalidades pedagógicas. La referencia a las posibilidades e influencias educadoras del medio ambiente, de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, de la comunidad misma, acaso haya relegado y deslucido el papel decisivo de las instituciones escolares en la formación humana. Paralela y paradójicamente, probablemente por una indefinición del propio significado de lo educativo, la sociedad posmoderna reclama a la escuela, con ritmo creciente, cada vez más atenciones específicas y diversas. La escuela es una institución que se justifica en tanto que prepara a las jóvenes generaciones para incorporarse a la vida en sociedad, de acuerdo con los conocimientos y directrices que rigen en cada momento histórico (Sarramona, 2000). Pues bien, precisamente los rasgos distintivos de los tiempos actuales (cambios en los grupos familiares, desbordamiento de la información y multiplicidad exponencial de sus fuentes, pluralismo social, politeísmo de los valores, cambios en el mundo laboral, movimientos migratorios, etc.) hacen tal vez más necesaria que nunca la *funcionalidad eminentemente pedagógica de la escuela*.

En efecto, como hemos expuesto anteriormente, se trata de cultivar la racionalidad crítica y autocrítica —que no significa necesariamente relativismo absoluto— en los diversos niveles y grados escolares. Pero esto no es suficiente. En la medida de lo posible, hay que *enseñar a vivir*. En 1930, Ortega y Gasset dejó escrito: «La vida es un caos, una selva salvaje, una confusión. El hombre se pierde en ella. Pero su mente reacciona ante esta sensación de naufragio y perdimiento: trabaja por encontrar en la selva vías, caminos; es decir: ideas claras y firmes sobre el Universo, convicciones positivas sobre lo que son las cosas y el mundo» (1982, 35). La metáfora orteguiana de la selva, para referirse a la vida, no sólo no ha perdido actualidad, sino que probablemente la ha ganado, tres cuartos de siglo después. La educación se entiende en términos de proceso, y también éticos. En última instancia, éstos son los referentes que justifican toda acción educativa. Es necesario pensar en qué valores con potencial humanizador habrá que impulsar educativamente en la escuela de nuestro tiempo, aquellos que constituyen el *aprendizaje de la ciudadanía*. Democráticamente, habrá que establecer imprescindibles criterios referenciales para todos; pero será necesario atender realmente las plurales expectativas de los sujetos. De no ser así, se corre el serio riesgo, desgraciadamente conocido, de distribuir los pesos de los valores, haciendo a los primeros obvios y a los otros

improbables. Destacando las direcciones y valores que comportan la condición de agente del estudiante, la institución escolar es un ámbito privilegiado para la promoción de aquellos valores que promueven el desarrollo personal (Bernal Guerrero, 2002).

En la medida en que la educación es un fenómeno con dimensión de *presente*, no sólo de futuro, sino de algo que se experimenta realmente, que puede vivirse, es lógico que se piense en su incidencia directa en la optimización de la experiencia satisfactoria de una faceta de la vida del sujeto, la que desarrolla como educando. Es importante, pues, preocuparse por la calidad de la experiencia de la educación en sí misma, por el sentido que tiene para el sujeto. Si la experiencia es insatisfactoria, la calidad de la propia vida se resiente en proporción al tiempo y al esfuerzo invertidos. La escuela habrá de reorientarse en este sentido.

Pero, al mismo tiempo, la educación tiene una inequívoca dimensión futuriza, propedéutica para la vida. Aprender a vivir requiere, evidentemente, de conocimientos, pero también de la transformación de estos en sabiduría, en incorporación de lo aprendido al difícil y a la vez apasionante ejercicio de vivir. Enseñar a vivir no sólo implica la atención a las necesidades utilitarias de las que nadie puede escapar (*Homo prosaicus*), sino también estimular convenientemente la búsqueda de la excelencia de la propia existencia, su calidad poética (*Homo poeticus*), favorecer el cumplimiento de uno mismo, relacionado ineludiblemente con un «llegar a ser». No se trata, en esta tarea, de negar la vida que late más allá de los muros de la escuela, al amparo de discursos apocalípticos, sino de tratar de comprenderla, de criticarla y de hallar elementos lúcidos y válidos para la actuación personal en sociedad. La escuela debe despertar todas las aptitudes del sujeto para llegar a suscitar en él una formación mental capaz de contribuir al desarrollo de criterios propios y al despliegue de actitudes críticas y autocríticas, imprescindibles para comprender nuestra condición y ayudarnos a vivir.

En tiempos en que la pluralidad de objetivos de los sectores implicados, la rápida sucesión de las reformas institucionales, las incertidumbres relativas al cometido profesional, las crecientes demandas de libertad y experimentación, la globalización y la multiculturalidad o la diversidad de grupos e individuos nos dan un perfil tan prometedor como arriesgado, tan abierto a las oportunidades como a las amenazas de distinto signo, se hace necesario

imperiosamente *educar para afrontar la incertidumbre*, la llegada de lo inesperado (Fernández Enguita, 2001). Para hacer frente a la incertidumbre, será preciso vertebrar un amplio enfoque optimizador del ciclo vital del individuo, para el cual los *recursos personales de afrontamiento de la realidad* (Bernal Guerrero, 2000; Cardenal, 1999) se convierten en pieza básica de la madurez de la persona, al ser las más valiosas herramientas para el propio desarrollo del sujeto.

En fin, la reorganización de la idea de sujeto debe hacernos conscientes de su complejidad, de lo que implica de comunitario e individual al mismo tiempo, de su ambivalencia y de la incertidumbre que alcanza a su propia identidad. Una pedagogía del sujeto, con todo, es una *pedagogía de la indeterminación* del ser humano, una pedagogía abierta a la esperanza en las posibilidades de desarrollo autónomo y autogobierno de la persona, rango humano por antonomasia. Es una pedagogía que asume la incertidumbre irreductible que comporta todo destino humano, el carácter de aventura que encierra toda vida personal.