

REFLEXIONES LINGÜÍSTICAS, CIENTÍFICAS Y FILOSÓFICAS SOBRE *ALMA Y ESPÍRITU*

J. R. VILLALÓN*

Resumen

*Según los «tenets» más seguros de la ciencia actual, todo lo que existe (indistintamente de llamar los seres, entes, cosas, sustancias o componentes singulares de la Realidad) vienen del Big Bang. Además, todos ellos proceden unos de otros, sin excepción, pero no son iguales, porque están sometidos al proceso general de la emergencia, un acrecentamiento de su naturaleza de ser, ente, cosa, etc. Pero ese acrecentamiento no consiste en agregarle al anterior de que proceden un segundo ser; sino una nueva propiedad que los convierte en **un ser, clasificado diferentemente**. A algunos de estos acrecentamientos (desarrollo, sensibilidad, entendimiento...) se les ha llamado históricamente alma. El último acrecentamiento, que nos clasifica como homo sapiens, nos somete a constricciones que de causas siempre materiales «elicit» (como reacción a un Todo ausente) efectos inmateriales: el espíritu, o intuición del Todo. Alma y espíritu no son seres, sino propiedades activas (maneras de ser) del animal clasificado homo sapiens.*

Palabras clave: Realidad, sustancia, emergencia, propiedades, lenguaje, ausencia, constricciones.

* Profesor en la Universidad de Puerto Rico en Ponce.

Abstract

Everything existing comes from the Big Bang, consisting in different arrangements of energy and matter. The individual constituents of these realities come without exception one from the other, but— due to the universal principle called emergence —the later arrangements of matter and energy in these constituents show increased properties over the former ones, leading us to classify them as new species, but not dual entities. In the latest stages of the evolution of homo sapiens, their physical components elicit (due to natural constraints), non-physical (fully spiritual) phenomena, which we usually refer to, metaphorically, as soul and spirit.

Key words: *Reality, substance, emergence, properties, language, absentials, constrictions*

* * *

Me propongo desarrollar este tema exclusivamente desde el punto de vista de la racionalidad humana, aunque ésta, correctamente concebida como dotada de diversas *formas de pensamiento* (el unívoco, el analógico y el metafórico) y como históricamente en contacto con tradiciones que incluyen la eventualidad de otras posibles fuentes de conocimiento, como las tradiciones religiosas, a las cuales, sin embargo, por razones metodológicas, no se les dará aquí peso argumentativo.

Una gran limitación de esta exposición es la escasísima atención que vamos a prestar a la *visión histórica* de los conceptos de *alma* y de *espíritu*. Más bien partimos de la idea ordinaria que se tiene de estos conceptos en la cultura científica y filosófica de nuestro tiempo. Naturalmente, ciertos conceptos muy antiguos, que tienen solvencia en los saberes del día de hoy, serán ampliamente utilizados. Lo que quiero decir al mencionar esta limitación, es que el énfasis no es en el desarrollo histórico de los conceptos. Si esta metodología limita lo que pudiéramos dar de exhaustivo sobre tan importantes conceptos, tiene la excusa práctica de que amplias perspectivas antiguas sobre estos conceptos, en vez de estar basadas sobre los principios actuales de la ciencia, proceden

comprobadamente de una mezcla de mito, de ideas metafísicas preconcebidas con las cuales debían necesariamente conformarse los juicios sobre los componentes de la realidad. Por el contrario, aquí, como principio práctico damos por sentado por ejemplo, que cualesquiera cosas que podamos decir sobre el alma o el espíritu, *no deberían ser contrarias a los «tenets» fundamentales actualmente aceptados por nuestra cultura* en lo que resulta ser como el espinazo de nuestra concepción de la realidad, como ligada mayormente a la ciencia actual. A manera de ejemplo, cito los «tenets» fundamentales como fueron resumidos por David Deutsch en su libro *The Fabric of Reality*, en cuatro exigencias actuales de toda *explicación intelectual*. Hay, dice él, gran consenso sobre los temas básicos como han sido aplicados y admitidos sobre 1) la evolución, 2) la física cuántica 3) una cierta teoría del conocimiento y 4) la necesidad de las medidas y las leyes de la computación.¹

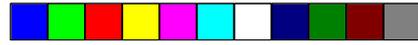
La importancia del lenguaje en el nacimiento y formación del pensamiento es tal, que hablar del tema del *alma* y del *espíritu*, desde el punto de vista del arte, de la religión, de las concepciones populares, se convierte verdaderamente en **otro tema** que tiene sus propias riquezas y valores. Fuera de la necesaria mención de datos y conceptos científicos y filosóficos, nos limitaremos a hablar de *alma* y *espíritu* desde la perspectiva lingüística. Fallas y lagunas tendrá hablar desde un solo punto de vista, y si ya el hacer mutis sobre estos otros registros que tienen los conceptos del alma y del espíritu, como registros diferentes tienen los órganos de nuestras iglesias, pudiera crear suspicacia sobre nuestras convicciones y hasta sobre nuestras intenciones, imagínense cuál pudiera ser el efecto de presentar una ensalada –quizás amena y sabrosa– agradable al paladar, pero ajena al propósito de precisar ideas. Dispuesto estoy, por cierto, a emprender otro día una presentación desde otras perspectivas, sobre las que puedo decir que soy mucho más experto que sobre éste de hoy, que sin embargo, a mi juicio, entre los muchos, es el más necesitado de clarificación.

¹ David Deutsch se esfuerza en probar la necesidad de los mismos en otro de sus libros, *The Beginning of Infinity*, Viking, 2011, caps. 4 a 8, pp. 78 a 195.

En la comprensión del concepto de *alma* hay hoy en día ante todo un problema de **lenguaje**. En el lenguaje ordinario, la gente dice: «tenemos un alma, que es lo que nos hace sensibles, comprensivos y amantes.», y está diciendo algo que tiene sentido, incluso *muchísimo* sentido, un sentido que no podemos dejar de analizar, pero que no está definido y expuesto con todo rigor. Veamos cómo se explica esto, y en primer lugar desde la perspectiva del lenguaje. En gramática española, y en muchas otras lenguas, cualquier palabra que tenga un **artículo** es encasillado como un sustantivo. Al *nombre sustantivo*, distinguible del *nombre adjetivo*, se le llamó así porque en general sirve para designar lo que antiguamente se llamaba una *sustancia*. Entrando más de lleno en la gramática, podemos notar, sin embargo, que hay varias categorías de palabras sustantivas que no se refieren propiamente a sustancias. Entre esas palabras están las que se refieren a **conceptos** (la *bondad*), a **operaciones** (la *limpieza*), a **hechos naturales** (el *eclipse*) o **históricos** (la *Revolución francesa*). Mientras que todas las **cosas**, que en la antigüedad (antes de que existiera la palabra *cosa*) se llamaban *sustancias*, son **concretas**, todos los **conceptos son abstractos**². **Lo concreto no nos necesita a nosotros, los seres pensantes, para existir. En cambio, lo abstracto** [«traído, o sacado, de las cosas» y elaborado en la mente] **depende totalmente de la mente, existe solo en la mente**. He dicho que los hechos naturales tampoco son sustancias, no son cosas. Aunque los hechos naturales y los históricos ocurren en la realidad, y son llamados por nombres que consideramos concretos, por su similitud con las *acciones*, que no existen sin los actores, no los consideramos completamente independientes de las mentes, no pensamos que son cosas. En efecto, son lo que son, porque la mente reúne sus diversos componentes en un solo concepto y una determinada perspectiva mental. De hecho, son las mentes las que **forman conjuntos** de sucesos con los cambios en la naturaleza o o en las acciones

² David Deutsch debe estar usando la palabra *real* en un sentido diferente, cuando en la pág. 124 de *The Beginning of Infinity* dice:

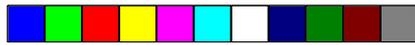
«Abstract entities are real, and can play a role in causing physical phenomena. Causation is such an abstraction» Es la causa -no el concepto abstracto de causa- la que hace posible el fenómeno físico.



humanas y luego designan estos conjuntos de hechos con un nombre. Es algo en que podemos pensar, pero no es nada con lo que nos tropecemos en la calle. En la calle vemos, por ejemplo, animales, pero nunca veremos la animalidad, que es el concepto que define a los animales. El sábado 13 de julio de 1793, en algún lugar de París se efectuó el asesinato de Marat, por Charlotte Corday, hecho que hemos considerado un hito en la Revolución Francesa, pero ese hecho no es, como ninguno otro por separado, «la Revolución Francesa». Son los historiadores los que han decidido dar el nombre de Revolución Francesa a los hechos ocurridos entre el 14 de julio de 1789 y el 9 de noviembre de 1799 (18 Brumario), o al menos el 2 de diciembre de 1804, en que Napoleón fue nombrado Emperador.

Resumiendo: Nosotros podemos ver gente corriendo en la calle: son entes concretos; pero nunca veremos por ahí, moviéndose, a *la carrera*. La *carrera* caracteriza a los seres que van corriendo. O podemos caracterizar un evento atlético, como el medio maratón de San Blas, llamándolo *la carrera*, pero con ello aludimos a un grupo de personas que va corriendo, ninguno de los cuales puede ser definido como la carrera. Lo mismo pasa con el *trabajo*, con el *descanso*, el *atardecer*, etc.: son conceptos, no *cosas* concretas. Vemos, pues que muchas ideas que se designan con sustantivos con sus respectivos artículos, no son sustancias, porque no son concretas.

Para complicar más aún las cosas, hay filósofos muy importantes, como Platón, que decían (y a lo mejor se lo creían, pero no es ciento por ciento seguro), que **las ideas**, en cierta época del mundo anterior al actual, eran cosas concretas, que estaban en un lugar –llamado el *topos ouranós*– y que luego emigraron a cuerpos humanos concretos, concretamente en la Tierra. (Esa píldora es un poquito difícil de tragar, ¿no? ¿De dónde lo sacaría Platón? ¿Por qué pensaría Platón que tenemos que creérselo? ¡Si ni siquiera nos dice, como otros de su época, que Dios se lo aseguró!) Tómese en cuenta que la estructura de estos párrafos platónicos es evidentemente metafórica: más concretamente aun, constituyen un mito, no analizable lógicamente, no comprobable. Esto implica que las características de lo mencionado en la narración



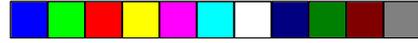
metafórica –en especial la naturaleza ontológica de las ideas (que las ideas son seres), dada por supuesta en la metáfora–se convirtieron en **características dadas por supuesto, aceptadas como supuestos que no es necesario ni posible probar**, en lo que se quería explicar, sin tener en cuenta su índole metafórica. La explicación desfiguró parcialmente lo explicado. Habría que suponer, entonces, en la versión de Platón, que las ideas eran «sustanciales», es decir, existían de por sí, sin mente que las pensara. Y si tenían esta cualidad, entonces eran sustancias. Hoy en día hay muchísima gente que cree que esto es de veras lo que Platón creía, o que creía parte de esto y parte sabía que era un cuento explicativo, pero no real. Platón no dijo nunca que estos eran simplemente ejemplos para explicar. Todavía habría que averiguar si Platón creía que la sustancialidad de las ideas era «de verdad», o si eso era solo parte de cómo estaba contado el cuento. Algunas veces las cosas empiezan siendo ejemplos imaginativos y comparaciones iluminadoras, y luego, por la costumbre, la gente empieza a pensar que son realidades, como cuando decimos que un ángel logró que un carro no matara a mi niña que pasaba la calle. Y es que la forma metafórica de hablar, con toda intención y propósito, no dice las cosas como son, sino con una comparación. Aquello en que uno está pensando, a menudo no tiene las mismas características de aquello con lo que alguien lo compara.³

Este proceso mental y lingüístico, ocurrido, entre otras formas, en este ejemplo que Platón da de lo que son las ideas, tiene varios nombres. Según los casos los llamamos *reificaciones* (convertir *fenómenos* en

³ Buena parte de la literatura filosófica califica estas narraciones de Platón como *mitos*. Tal calificación no me parece impropia, pero ciertamente deberían ser calificados como mitos un tanto especiales, y no como aquellos otros relatos griegos como los de Teseo y el Minotauro, o semíticos como la creación de Adán. Los de Platón son mitos que se inventan expresamente para usarlos como comparación que ayude a **explicar** una proposición filosófica, en la que no necesariamente todas las notas de la comparación han de aplicarse al objeto comparado, como siempre ocurre en toda metáfora. Esos otros acendrados mitos no tienen por objeto describir una realidad objetiva, sino mucho más *construir la identidad del grupo cultural que con esta finalidad produce el mito*. Es notabilísimo que, a partir de Wellhausen se ha podido investigar cómo sucesivos centros editoriales han transformado el texto de esos mitos dándoles un contenido intelectual cambiante a medida que adelantaba la cultura. Esos textos se han convertido en finísimos ensayos culturales.

cosas [activas] ; «**Res**», elemento contenido en la palabra **rei**-ficación, es «*cosa*» en latín. He aquí otro ejemplo de reificación: decir que la energía de un ser humano depende de algo que está en la parte baja de la columna vertebral, algo llamado «fuego serpentino» (como se afirma en cierta teosofía) es dar por **realidad** física algo que no es posible detectar efectivamente en el coxis). También estos procesos mentales se llaman en otros casos **personificaciones** (convertir *situaciones* en *seres personales*: como cuando Eolo y sus vientos son las «personas divinas» que desencadenan la tormenta [ya que obedecen, actúan intencionalmente, y, como personas, causan efectivamente la tempestad que no tendría lugar sin ellos]. La *Fortuna* es una personificación del azar. Hablar de Eolo en vez de hablar de la Tempestad, o hablar de Júpiter en vez de hablar del rayo, diciendo como Homero : «El esposo de Hera (Zeus) **relampaguea**» (Iliada, X, 5) son ejemplos de personificación. A esto también se le llama usar una **prosopopeya** [creación *-poeia-* de una persona *-prosopon*]. Por último, también podemos usar la palabra **sustantivaciones**», cuando un hecho o fenómeno se convierte en una cosa, o sustancia: a la cólera, en estos casos, se le puede llamar *bilis*, y la pereza o desidia puede recibir el nombre de *flema*, «sustancia mucosa y pegajosa» (mencionando la supuesta causa en sustitución del nombre propio del efecto). Estos cambios no son bien comprendidos cuando las personas no hacen una clara distinción entre **el pensamiento y lenguaje unívoco**, y **el pensamiento y lenguaje metafórico**. La riqueza de la imaginación se convierte en imprecisión de las ideas o hasta en flagrantes errores.

En realidad, en gramática, toda palabra que lleve un artículo está funcionando gramaticalmente como sustantivo en la oración, pero en muchos casos la palabra que va después del artículo puede referirse a algo que no sea una sustancia (o pudiéramos decir también, una *cosa*), sino que sea, por ejemplo, una acción (por ej., «la carrera») o una cualidad (por ej., «la bondad»), etc. Las cualidades están en las cosas, pero ellas mismas, consideradas en sí, no son cosas. Tampoco las **funciones** son cosas. Las cualidades son a las cosas, lo que las funciones son a las acciones u operaciones. Así pues, no todos los sustantivos se refieren a «sustancias».

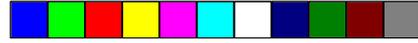


Y, más precisamente, ¿qué son las sustancias? Se llamaba así, por ej. en Aristóteles, a todo lo que existía de por sí, independientemente. Por eso, por ejemplo, el amarillo no se puede llamar una sustancia, porque el color no existe sin que esté en algo, como en una flor, en una camiseta, en un aceite o resina, o por lo menos en las ondas de la luz, o en los conos y bastoncillos de la retina. Así, la flor, o la camiseta son «sustancias», o «cosas». También lo son la resina o la luz, y los conos y bastoncillos de la retina pero el amarillo que tienen o reflejan no es de por sí una sustancia. Las cualidades, las propiedades, [dejo de lado una definición de las propiedades, por lo compleja que necesita ser, señalando solamente que el concepto de ellas está ligado al concepto de **especie**], las funciones, y también los conceptos, para existir, tienen que estar en sustancias, que se pueden llamar cosas. En las funciones, suele pasar a menudo que el nombre o sustantivo con el que se las designa no es gramaticalmente más que la sustantivación de un verbo de acción. Así, la acción de *inteligir* se convierte en **la inteligencia, o el intelecto y la acción de animar se convierte por arte de una rei-ficación, en el ánima, o alma.**

Hubo un tiempo en que la **función** humana de conocer era llamada la *facultad del intelecto*, y la función humana de decidir libremente, era llamada *la facultad de la voluntad*, y la función humana de ser sensible a lo bueno, a lo bello, o a lo horrible, etc., era llamada *la facultad de la afectividad*. La gente pensaba que «las facultades» eran como habitaciones o compartimentos individuales del alma, la cual, a su vez, era como la casa. Era una manera de hablar que **cosificaba** los fenómenos. Ya hace tiempo que los psicólogos dejaron de hablar de estas funciones como de facultades. Las *facultades*, que más bien hubiéramos podido llamar *capacidades*, se estaban comprendiendo como *cosas* que generaban acciones. Es verdad que también *facultad* está relacionado con *facere*; *hacer*; a través de la raíz *fac*, de *fácil*. **Fácil es lo que se puede hacer sin mucho problema.** Las facultades no son **partes de un ser llamado alma, son capacidades de un animal racional vivo de hacer cosas «espirituales».**

Aprovechemos para dar un pasito más. Quizás los antiguos no tenían bastante claro que ni siquiera las mismas *verdaderas sustancias*, esas que existen de por sí, tampoco pueden existir sin estar relacionadas íntimamente con otras sustancias, o cuerpos. Esta es la razón por la cual el hecho de que exista una pluralidad de sustancias singulares en el mundo no debe darse como razón para negar la unidad del Universo, y que por tanto el Universo pueda ser considerado, con ventaja, como el único ser. Es válido todavía, no obstante, hablar de sustancia, siempre que dejemos claro que estamos usando la palabra en el sentido que le daban los antiguos, refiriéndose a los seres singulares. Esta tendencia a **no pasar del análisis** de las sustancias, siempre numerables o contables, a la **síntesis** que une a todas las sustancias en una sola Realidad, en un gran **Todo**, es también un defecto frecuente de los saberes modernos.

Completemos ahora nuestra idea sobre la sustancia. Hoy día, lo que Aristóteles y Santo Tomás, entre otros, llamaban una *sustancia* se llama con otras palabras: lo podríamos llamar una *entidad*, una *cosa*, un *constituyente singular de la Realidad, lo que existe por sí mismo, cuya existencia no es solo imaginaria –y no algo que existe meramente en otra cosa–*. No acostumbramos ya a llamarlos *sustancias* porque lo que recibe ahora ese nombre es «cualquier compuesto material de forma indeterminada», como el diesel, el cemento, el ácido ascórbico, el yeso, una crema desinfectante, etc. Las sustancias, hoy, son unos **compuestos** de elementos materiales (en la antigüedad el concepto de sustancia estaba ligado a los conceptos de singularidad, simplicidad). Por lo regular, estas sustancias en que pensamos ahora, tienen su propio nombre y sobre todo, su propia composición, para ser así distinguibles unas de otras. No es por tanto que Aristóteles o santo Tomás estuvieran equivocados acerca de qué era lo que ellos llamaban *sustancia*, sino que «eso» de lo que ellos hablaban cambió de nombre. Y es bueno que haya cambiado de nombre, porque la palabra latina *substantia* traducía dos importantísimas palabras griegas que no querían decir exactamente lo mismo. Por cierto, una de esas palabras designaba algo abstracto, y la otra algo concreto. Estas palabras son 1) *ousía* (relacionada con la palabra *on* = ser) y 2) la palabra *hypostasis* (*hypo*=sub; *stasis*=stantia)



que quiso decir en filosofía, históricamente, varias cosas diferentes y que etimológicamente equivalía a «lo que está debajo» (de lo que se percibe). La *ousía* es un concepto. La sustancia, en el sentido aristotélico, es un ente concreto. Más complicado aún: la palabra griega *ousía* siempre ha tenido dos traducciones que tampoco significan lo mismo: «*esencia*», concepto abstracto, (aquello por lo cual una cosa es, y sin lo cual no sería lo que es) y «*sustancia*», que designa algo supuestamente concreto (el sustrato invisible de los **accidentes** [*cualidad, cantidad, ubicación, temporalidad, etc.*] de todo ser singular del que se puede decir algo). Esta palabra tuvo casi siempre significaciones relacionadas a lo material, a la riqueza, significados que la palabra conserva todavía. Cuando uso la palabra *singular* al referirme a la manera de ser de las sustancias o entidades, estoy evitando caracterizarlas como *individuales*, por el escrúpulo de que no todo lo singular posee el mismo grado de individualidad.

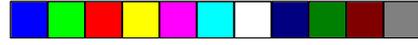
Cuando Aristóteles y santo Tomás dijeron: «el cuerpo y el alma no son dos sustancias»⁴ (que existan independientemente la una de la otra) debemos entenderlo hoy como si hubieran dicho: «El cuerpo y el alma no son dos entes aparte, sino un solo ente»; separados, los podemos aún pensar, pero pensados como separados, ninguno de los dos existe; o: «El cuerpo y el alma no son dos cosas, sino una sola cosa», como la planta es una sola cosa con la fotosíntesis, función que la caracteriza (y que por cierto, Aristóteles llamaba *alma vegetativa*) la fotosíntesis de que estamos hablando no puede existir aparte de la planta; o: «El cuerpo y el alma no son dos constituyentes singulares de la Realidad, que en alguna forma pudiesen estar separados el uno del otro», sino un solo constituyente de la Realidad.»

Aplicando lo que sabemos de la evolución cósmica, actualmente afirmamos que en ese constituyente singular de la realidad que llamamos un individuo humano, lo que llamamos *cuerpo*, es un organismo vivo

⁴ *Non enim corpus et anima sunt duae substantiae actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens: corpus enim hominis non est idem actu praesente anima, et absente; sed anima facit ipsum actu esse.* Contra Gentiles, lib. 2 cap. 69 n. 2.

individual que a través de generaciones procede de las transformaciones que antes se evidenciaron en sus lejanos antecesores genéticos, pero que gracias al proceso que ahora llamamos *emergencia*, y que se presenta desde el Big Bang hasta el presente, ha ido adquiriendo propiedades que sus antecesores no tenían ni se podía prever que aparecieran, por ejemplo, la bipedalidad, y mucho más tarde el lenguaje. Mientras no tuvo las funciones mentales superiores, era cuerpo, pero no cuerpo humano de *homo sapiens*, sino de alguna otra especie. Este cuerpo, que como en todos los otros animales podríamos también llamar un *ente*, lo es en cada ser humano en todo el sentido de la palabra, porque no le falta nada de lo que lo constituye como el animal que es.

En un momento del transcurso del tiempo, a ciertos seres vivos pre-humanos – una de cuyas etapas se conoce como la de los australopitecos –o primeros homínidos– para ser humanos, les faltaban las *funciones* que ahora han emergido por evolución en los organismos de su especie (inteligir, poder decidir, emocionarse). Luego al cuerpo de ese *homo sapiens*, con esas nuevas funciones, filosóficamente, no lo llamaríamos un ente corporal más (+) otro ente añadido, sino solo lo consideraríamos cuerpo, ahora específicamente **cuerpo humano**, por el hecho de tener ese conjunto de cualidades o propiedades, y *funciones*, que en su transformación han pasado, de ser simplemente vegetativas, a ser vegetativas y sensitivas (las de los animales) y más tarde, a ser vegetativas, sensitivas y racionales (*homo*). Cada vez es un ente de nuevo tipo desde el momento que tiene nuevas funciones, constituyendo un tipo de ente categorialmente diferente, una nueva especie, en la biosfera. Entonces, para describir el proceso de aparición de este tipo nuevo de ente, necesitamos recurrir a un principio científico-filosófico, ya anticipado por Aristóteles, columbrado como explicativo de procesos históricos o naturales por Adam Smith y Darwin (que ya lo llamaron con ese nombre), pero convertido en las ciencias modernas en principio explicativo universal de la evolución de toda la realidad: el principio de **emergencia**. (Emergencia es el fenómeno, decisivo en todo el proceso cósmico evolutivo, de la aparición de **nuevas propiedades en los seres** del Universo, a partir de sucesivas nuevas síntesis entre algún constituyente de la Realidad y elementos de su entorno, propiedades no previsibles a



partir de las características de los componentes que entraron en la síntesis de la que proceden. Un ejemplo sería la síntesis de dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno, ambos gaseosos a una determinada temperatura, en una molécula de agua, que a esa misma temperatura tiene ahora las propiedades emergentes de ser líquida, y de mojar, aspectos que no se dan en los elementos por separado que entraron en la síntesis: el hidrógeno y el oxígeno). [El concepto de emergencia no es solamente un constructo filosófico: su explicación científica moderna implica –en un autor como Eric Chaisson– el cálculo de la densidad de energía en la materia, diferente en cada una de las etapas de la evolución cósmica: radiación, simple materia, materia viva y consciencia].

Cada vez que hay un importante cambio emergente, hay seres nuevos. Pero esos seres no son «dobles», sino que cada uno de los ejemplares es un solo ser, una sola realidad, una sola cosa. Tomemos el caso de los primeros seres vivos: no decimos que se han juntado complejos químicos con una nueva cosa que se llamara «vida». No: la vida es una **propiedad** que emerge, como una nueva manera de ser de lo que antes eran simples complejos químicos. No decimos que hay un cierto complejo químico y otra cosa que se llama «vida». Parecería que hay mucha gente que no tiene en su vocabulario la palabra *meramente* para poder decir: antes, este ser era *meramente* un complejo químico - unos aminoácidos- ahora ese mismo complejo químico, al experimentar cambios por sintetizarse con otros ha adquirido nuevas propiedades, como las de sentir y moverse, y por eso ahora los llamamos vivos. Otro ejemplo es a otro nivel. Seres vivos mucho más desarrollados sufren cambios en su sistema neurológico. Cuando los experimentan, aparecen nuevas capacidades. Ya no están *meramente* vivos, sintiendo y moviéndose, sino que ha aparecido el fenómeno del lenguaje. Ahora, ese ser que era *meramente* capaz de sentir y moverse, ahora puede sentir, moverse y comunicarse articuladamente. Lo que se le ha añadido es una nueva *propiedad*, no un segundo ser que lo haría doble.

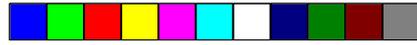
En el caso que estamos considerando diríamos que en la síntesis de los elementos genéticos y epigenéticos que dan el primer gameto humano, a partir del ente de tipo anterior, emergen las llamadas **funciones**

mentales superiores, pero no diríamos que se le ha añadido un nuevo ente al ente anterior. (Sin embargo, esto es exactamente lo que dijo René Descartes: que el hombre era dos cosas (dos **res**): tan diferentes que una tenía espacialidad –era extensa– y la otra no, pero la que no era extensa, pensaba). Las funciones mentales superiores no son un ente aparte del cuerpo humano, que, emergido de tipos de cuerpos menos elaborados, las posee. Más bien, si no tuviera esas funciones mentales superiores, tampoco sería cuerpo humano: sería el cuerpo de otro animal anterior. Así que, para cada especie, su cuerpo es cuerpo de su especie, *porque* tiene unas determinadas funciones. Son por lo tanto, con este cuerpo que ahora las posee, un único ente, el cual es un ente específico nuevo por razón de que tiene dichas propiedades emergidas, gracias a nuevas síntesis que se han producido en su cuerpo. Este es un punto que un papa anterior, Juan Pablo II, aún no reconocía, por lo cual censuraba, en una solemne declaración suya, que se considerara que la capacidad racional, comúnmente llamada *alma*, fuera parte de la evolución. Esa declaración ocurría en una circunstancia pensada y estratégica en que el papa, solemnemente, quería pedirle a los cristianos, que por favor, ya no se opusieran a la idea de que el hombre, como todas las otras especies animales, viene de una especie anterior, casi siempre menos perfecta. La formulación que aquí criticamos de Juan Pablo II en la dicha alocución dice así: **«el cuerpo humano tiene su origen en la materia viva que existe antes que él, pero el alma espiritual es creada inmediatamente por Dios»**.⁵ Lo que le pasa a esta expresión es que, a medio camino, cambia de lenguaje. La primera mitad está en lenguaje unívoco, la segunda mitad no está en lenguaje unívoco y se acerca más, sin sospecharlo, al lenguaje metafórico. (semióticamente lo pudiéramos llamar *mítico*). La causa circunstancial de que su formulación implique semánticamente imaginar un origen distinto al evolutivo para lo que él llama «el alma del hombre» (con la cual expresión se separa *de facto* de la concepción aristotélica y tomista antes citada [pero no, al parecer, de

⁵ Mensaje Del Santo Padre Juan Pablo II a los Miembros de la Academia Pontificia de Ciencias, 22 oct. 1996, Libr. Editrice Vaticana.

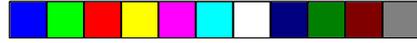
otras formulaciones tomísticas, en que Tomás, aparentemente, cambia un tanto su doctrina]) –la causa principal, digo, de que hable así, es que, abandonando el lenguaje prevalentemente unívoco del comienzo de su alocución, pasa inconscientemente a un uso «mítico» (aunque en el sentido más positivo de la palabra, en que *mítico* no significa *falso*: significa que debe ser *entendido de otra manera*, porque su estructura semántica es de otra manera). Este sentido mítico se da al introducir en la oración términos no unívocos (por no ser «falsables», y por tanto incomprensibles para la ciencia actual) como «Dios» y «crear» –que formando juicios como «Dios creó» no resultan falsables. («*falsable*» es una palabra muy útil, pero enrevesada de entender. Fue inventada por el filósofo Karl Popper (usando el tipo de raciocinio lógico llamado *modo tollendo tollens* que descubrieron los estoicos). Aunque parece querer decir lo contrario de *verificable*, en realidad se puede entender a partir de esa palabra. Que una proposición o frase sea falsable quiere decir que puede ser sometida a un proceso de verificación, averiguando si es falsa o verdadera. De lo que no es falsable, no se puede decir si es falso o si es verdadero. *Falsable* según Popper es todo juicio que puede ser sometido a un proceso de averiguar si el juicio es verdadero o falso [metafísicamente, o lógicamente]. Todo razonamiento y conclusión de carácter unívoco necesita ser falsable. Lo que es falsable no solo *menciona* una supuesta realidad, sino que la realidad mencionada debe ser susceptible de ser *explicada* correctamente en su naturaleza y propiedades a partir de evidencias, y en ausencia o defectos de la explicación, ser declarada falsa. (Pero, añadamos, como anota Edgar Morin, que esto implica también que todo conocimiento científico estará siempre **expuesto** a ser descubierto falso, lo que limita la certidumbre que pueda producir la ciencia). Este pasaje papal de que hablamos contradice materialmente lo dicho anteriormente por él mismo. ¡Peligro de juntar inadecuadamente la forma de pensamiento unívoca con la forma de pensamiento metafórico-mítica!).

Ocurre que, en el mismo documento, en favor de la existencia del proceso evolutivo en el cosmos, se afirma la verdad de que «**el cuerpo humano tiene su origen en la materia viva que existe antes que él**»,



mensaje relativamente nuevo en la doctrina católica, aunque mencionado ya por Pío XII una cincuentena de años antes. Enunciar este mensaje constituía en realidad un adelanto y era el propósito principal de la alocución, hecha delante de los expertos de la Academia Pontificia de Ciencias, que si no la hubieran encontrado correcta, tenían la capacidad para desmentirla, por lo que es lógico concluir que el pasaje, si bien estilísticamente defectuoso en lo que sigue a lo mencionado arriba, no invalidaría –en la intención del autor– el documento en su conjunto. Hay aquí un defecto en el raciocinio. Es más, ese defecto tiene un nombre en la lógica clásica. Es el defecto de tener «cuatro términos», cuando el silogismo, para ser válido, solo puede tener tres términos.

Pero ¿qué se entiende allí, en la primera parte de la afirmación, por *cuerpo humano*? ¿algo carente de las funciones mentales superiores? Una afirmación como la de Descartes, a la que ahora, advertida o inadvertidamente se une el Papa, supone, en efecto, que se puede concebir que haya un cuerpo *humano* sin ellas. Pero si eso fuera así, tales actividades serían entonces una realidad suplementaria y diferente, que no tendrían un origen evolutivo. El mensaje central de la alocución del papa es supuestamente, sin embargo, la continuación íntegra del proceso evolutivo en el paso, de una especie homínida anterior, porque él reconoce que existían varias, a la especie *homo*. Pero si a un momento dado postulamos que un elemento integral imprescindible para ser un ser humano (dichas funciones, atribuidas ahora a una **segunda cosa** llamada alma) no tiene que ver con el proceso biológico, de hecho se está negando la evolución. Las formulaciones de papas de más atrás en los siglos, implícitamente, tampoco reconocían ni esa ni las otras «trascendencias» causadas por la emergencia, como que la *vida biológica del Hombre* entendida simplemente como el cuerpo vivo –toda vida viene de una vida biológica de una especie anterior. Tampoco sabían de una era, o época, cuántica, de irradiación, anterior a la aparición de *otra* era en que la energía existió prevalentemente más en la materia que en la radiación). El que ha comprendido lo hasta aquí explicado se da cuenta que decir que el Hombre está compuesto de cuerpo y alma, sería como decir que las plantas, o los animales, seres complejissimamente organizados, están compuestos de elementos materiales **y de vida**, como si la vida no

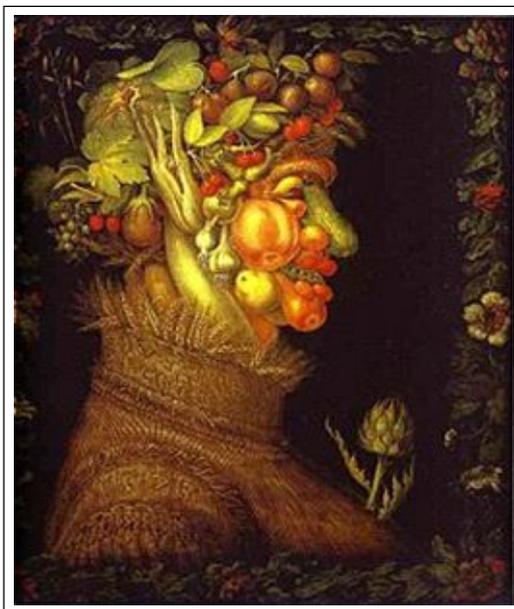


fuera la consecuencia de la complejidad de los elementos de esos seres. Otro sin sentido de afirmar que el alma es algo agregado aparte por Dios, es que habría tenido que agregarlo por pedacitos, debido a que ha habido al menos una docena de especies-*homo* sucesivas, cada vez con funciones más adelantadas que los de las anteriores.

Que nuestro cuerpo humano tenga todas las funciones mentales superiores incluye tener **todo** lo que antiguamente se encontraba en lo que se llamaba alma. No faltaría ni sentimientos, ni espiritualidad, y tampoco inteligencia y voluntad, propiedades o capacidades que Descartes atribuía a lo que él llamaba *alma* y que nosotros no consideramos ahora una segunda parte del ser del Hombre, sino características de su ser entero cuando emergido de un animal anterior. Lo único que cambia es la *categoría* (en el sentido aristotélico: pasa de ser *sustancia* a ser más bien el accidente *actividad*) que se le da al alma, porque el nombre de *alma* sugiere a nuestra mente erróneamente que habría una segunda *cosa*, que sería un ente diferente del cuerpo y no simplemente unas funciones nuevas de ese único ente cuando emerge. A lo que se llamaba, o llaman algunos aún «*alma*», no se le ha quitado la más mínima característica o realidad, importancia o espiritualidad que antes tenía. Todo lo que Descartes suponía que podía hacer el alma está comprendido en lo que los psicólogos y filósofos actuales reconocen que hacen las funciones mentales superiores. Estas expresiones contradictorias, debidas en parte al hecho de dar contenidos diferentes a las palabras, surgen por no poder concebir (de otro modo dicho: por encontrar *constraintuitivo*) que *pensar* sea realizado por un ser biológico aunque esté debidamente emergido por sucesivas síntesis.

Hablar del alma no es, sin embargo, un pecado o un error garrafal: es más bien un derecho que tiene todo ser humano conocedor de la historia del pensamiento. Porque es esencial que nosotros comprendamos que nuestro lenguaje humano puede ser y de hecho es en gran parte metafórico. ¡*Alma* era una palabra favorita de Sócrates! Y Sócrates es el gran interlocutor de la Humanidad. El Hombre tiene todo su derecho a conservar su vocabulario de origen mítico, y lo hace en miles de campos, aunque hoy en día, a causa del desarrollo, difusión, utilidad y excelencia

del alterno pensamiento unívoco (mayormente el de la ciencia) debe saber que al hablar de *alma* está usando un lenguaje alternativo y diferente, y que con él (con el pensamiento mítico) no puede emprender una explicación racional de la Realidad, es decir, empezar a sacar conclusiones lógicas de los términos usados en forma imaginativa. Usamos la metáfora, con todo derecho, pero no es como si, porque tenemos el derecho de llamar a una adorable criatura «mi flor», porque la llamamos así, ahora pudiéramos arrancarle pétalos. Una de las características que en otros escritos he atribuido al pensamiento mítico es que, si **globalmente** (en visión *Gestalt*) el pensamiento metafórico «hace sentido», examinando sus constituyentes inmediatos por separado, no hay coherencia entre ellos. El pensamiento mítico que subyace a esta expresión es sólo válido para **análisis existenciales**, pero no para raciocinios lógicos sobre la realidad. Todos podemos divertirnos y hasta reconocer la figura de un ser humano al ver los divertimentos, o chistes pintados del pintor milanés Arcimboldo como el aquí representado, pero al hablar con propiedad, no diríamos que la cabeza del hombre es un conglomerado de frutas.



«El Verano», cuadro de Giuseppe Arcimboldo, 1573.

Hay otra razón para mantener viva la palabra *alma*. Y es que el lenguaje no está compuesto principalmente de lo que se llama términos técnicos. Los términos técnicos son en general términos del lenguaje ordinario que en la ciencia, las tecnologías, las artes y la filosofía, **pierden la riqueza de acepciones** o significados que tienen en el lenguaje ordinario, y conservan una sola significación técnica, en aras de una mayor precisión en lo que decimos. La **ambigüedad** es una **riqueza** del lenguaje ordinario y un **obstáculo** en el lenguaje científico y filosófico.

Pero también hay ventajas en cambiarle el nombre al alma (llamándola, por ejemplo, *funciones mentales superiores del organismo humano*). Es que así se comprende mejor que al decir, como decimos todavía a diario «**tengo un alma**» no estamos suponiendo que se agregó al universo un nuevo elemento de carácter totalmente diferente, extraño a la evolución, ajeno a la emergencia. La emergencia se reconoce entonces como el **único principio explicativo universal**, necesario para explicar el proceso de la evolución cósmica, es decir, para explicar toda la realidad como única y compleja, formando un todo.

Es debido a un desconocimiento muy grande, hasta hace muy poco, de la realidad científica, que tenemos dificultad en admitir estos cambios de perspectiva. Si tuviéramos una mejor idea de la Realidad del Universo como un todo, veríamos la importancia de identificar cada objeto de nuestro pensamiento por su verdadero nombre. Ahora bien, sucede que en nuestra conversación diaria **carecemos de palabras lo suficientemente estremecedoras para expresar el asombro inaudito de internalizar la inmensidad del cambio que comporta el paso de una etapa a otra de la evolución cósmica**. Si conociéramos mejor los increíbles cambios que se han realizado en el universo a través de las eras cósmicas, no tendríamos objeciones en aceptar la realidad de que se diga que un **hecho como el de que el alma, o el espíritu, aquí tomados como sinónimos, «sale de la materia» nos diga algo sensato**.

Antes de caracterizar, al menos lacónicamente, esos cambios, describámoslos en términos de la energía, inspirados en el cosmólogo y

físico Eric Chaisson en sus libros *The Life Era*⁶ y *Cosmic Evolution*⁷. El proceso cósmico universal se podría resumir, sin faltar mínimamente a la ciencia actual, en cuatro ingentes etapas por las que han pasado la materia y la energía desde que hay tiempo y espacio.

En la primera etapa (desde el Big Bang hasta el comienzo de la aparición de las galaxias: 4.5 mil millones de años [en inglés 4.5 «billions»]) prácticamente podemos decir que **no hay materia** (o masa) y la **energía está casi toda en forma de radiación**. Según Werner von Heisenberg, esta etapa debería caracterizarse como una de **posibilidades** o **potencialidades** más bien que de realidades **actuales** o entes. Por eso no habría que sorprenderse tampoco del *principio de incertidumbre*, por él mismo formulado, que *en los fenómenos cuánticos* afecta el **principio de causalidad**. En una segunda etapa, igualmente larga, una **mayor parte de la energía pasa, de estar en la radiación a estar en la materia**, que ahora ha de ser llamada preferentemente **masa** por estar sometida a las cuatro formas de energía. Al hablar de energía hablamos ahora de gravitación universal, electromagnetismo, y de las fuerzas fuerte y débil del átomo. En la tercera gran etapa, en la cual aparece la vida, en partes proporcionalmente mínimas –casi insignificantes o infinitesimales– del Universo, **la energía alcanza en ellas una tal densidad**, que a pesar de la constancia de la segunda ley de termodinámica (la entropía) **ocurre por primera vez el fenómeno de la neguentropía** (en los seres vivos) Y no es por ninguna razón misteriosa e inexplicable. Baste simplemente pensar en la inmensa energía que exige el proceso del metabolismo. La **vida** es el ámbito de la neguentropía, en que la energía se densifica en vez de degradarse, hasta el punto de que el objeto con mayor densidad de energía del universo conocido es el cerebro del *homo sapiens*, no tomando la palabra energía en un sentido metafórico, sino como medible en ergs. (Digamos aquí en forma incidental que quizás la diferencia más importante entre la concepción espírita del espíritu y la

⁶ N. Y., The Atlantic Monthly Press, 1987

⁷ Harvard University Press, 2001

concepción aquí sostenida depende de las definiciones divergentes del concepto de energía). En la cuarta etapa, comenzada en un ayer relativamente cercano, ocurre la más *impensable trascendencia o emergencia: la densidad de energía del organismo más evolucionado, más complexificado, más emergido*, produce unos efectos que nadie puede negar que escapan a la **espacialidad**, y ocurridos en la materia, pueden ser llamados con toda propiedad inmateriales. Lo meramente auto-eco-organizativo –lo vivo– (E. Morin) se ha transformado (por emergencia de la autoorganización) en individualidad intencional. (Los seres anteriores a la vida no son individuos, y la individualidad se incrementa de las plantas, a los animales, al Hombre racional). A esa inmaterialidad del individuo humano la llamamos consciencia, y personalidad. Dicho aún de otro modo: el cambio entre etapa uno y etapa dos, pues, es pasar de de la mera *posibilidad* a la *actualidad*, o sea, de una forma de **no ser**, a positivamente **ser**. El cambio de la etapa dos a la etapa tres es que la casi negligible cantidad de energía neguentrópica asume la dirección de los cambios más pluridimensionales de la evolución, paso de la simple actualidad a la auto-eco-regulación que llamamos *vida*. El cambio de la etapa tres a la etapa cuatro es la aparición de la **intencionalidad**, tanto la cognitiva, que vislumbra **el todo**, como la volitiva, que crea la **libertad** (capacidad de *cambiar*, en parte, la realidad, escapando al azar absoluto) y el **arte**, características de la organización espiritual, y del amor. Esta cuarta etapa, que sucede nada más en el ser humano, y que en otros discursos podemos llamar *la historia*, es la más difícil de explicar como en línea con la evolución y la emergencia, por el hecho de que, de principios materiales o energéticos llegan a producirse efectos inmateriales.

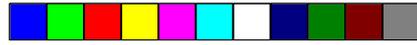
La explicación más convincente de este paso de la cual tengo noticia, desde el punto de vista científico, aparece en un libro de más de 600 páginas de Terrence Deacon, salido a la luz en el año 2012, en W. W. Norton & Co., llamado *Incomplete Nature: how mind emerged from matter*. De mis zambullidas en el libro me parece haber vislumbrado el principio explicativo. Ese principio, como sugiere el mismo autor, es análogo a la intuición que inventó el concepto de *cero* en la computación.

Me parece también descubrirlo en el desarrollo del concepto de *constraint* en la teoría chomskyana del lenguaje, que sin embargo, Deacon no nombra, aunque desarrolla ampliamente el concepto de *constraint* en el orden biológico, que Chomsky no toca. Juntamente con el concepto de *constraint* –constricción– desarrolla el concepto correlativo al que denomina con el neologismo del *absential*. Filosóficamente, es como el reflejo especular de las elucubraciones de G.W.F. Hegel sobre la dialéctica de la *Nada*. En vez de la *nada* habría que hablar del *Todo* – (aquel *todo* que es el *background* ausente del binomio *figure/background* de que hablaba Marshall McLuhan, e inspirados en él, Stuart Kauffman, Terrence Deacon y Robert K. Logan). El título de la obra de Deacon⁸, sugiere con la palabra *incompleteness*, precisamente una carencia, (la carencia en la explicación total de la *Physis*, de la Naturaleza, como totalidad de la Realidad). Es quizás también una tácita referencia a las tesis de Gödel sobre la inevitable incompletud de toda teoría que envuelva aritmética. Yo creo, sin embargo, que esa carencia proviene de la ausencia de una totalidad que de veras existe, también en el plano predicamental: la totalidad del Universo.

Yo me siento casi en la necesidad de denominar los siguientes increíbles cambios que han ocurrido en el Universo como susceptibles de ser llamados casi trascendentales: **de LO DESCONOCIDO** al Big Bang, del Big Bang a la Radiación, de la Radiación a la Materia, de la Materia a la Vida, de la Vida a la Consciencia. Son las GRANDES TRASCENDENCIAS DE LA REALIDAD INMANENTE tanto que ya no me parecen del todo incomparables con la otra trascendencia de toda trascendencia: de la Consciencia y la decisión ética a la Inmortalidad, o superación del tiempo, aunque todavía no sepamos explicarla.

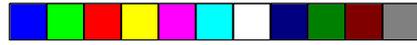
Lo más asombroso es que la emergencia de un fenómeno hacia una condición incomparablemente superior siempre está acompañada con la persistencia, como base, de las condiciones anteriores: nosotros, seres

⁸ Terrence Deacon, *Incomplete Nature: How Mind emerged from Matter*, Norton, 2012.



inteligentes y amantes, seguimos afectados por lo cuántico, por lo simplemente físico, y siendo animales, seres vivos, estamos sometidos a la gravitación universal, mientras en nuestro interior material, como dicho, se revuelven las unidades cuánticas, igual que en las galaxias y, quizás, en la materia oscura. El *homo sapiens sapiens* es genuinamente el producto de estos fenómenos, en que cuerpos evolucionados **adquieren nuevas funciones** que antes llamábamos poética y prosopopéyicamente *alma* y que obran la maravilla de crear *propósito, agencia, representación y valor*, que para la mayoría de los seres humanos no son ninguna metáfora.

Esto resuelve algunos problemas intelectuales importantes, pero no todos. La «inmortalidad del alma», si queremos afirmarla, habría que probarla aparte. Como **expresión lingüística**, «*inmortalidad del alma*» es semánticamente un *non sequitur*, aunque sabemos que al hablar de ello, estamos hablando de algo importantísimo. Para asegurar su aserto de que el alma es inmortal, santo Tomás de Aquino, modificó en otras ocasiones su opinión coincidente con Aristóteles sobre la única sustancia que es el ser humano, para atribuir carácter sustancial de algún tipo al alma, la manera más fácil de poder sostener «la inmortalidad del alma». Este concepto de la emergencia de las funciones mentales superiores a partir de los cambios radicales ocurridos en la Realidad, para muchas personas, resulta «**contraintuitivo**», una de las palabras clave de Terrence Deacon y de Robert K. Logan. Porque si decimos que lo que llamábamos «*alma*» resulta ser el conjunto de funciones del cuerpo, entonces, al desaparecer el cuerpo se extinguen las funciones que antes llamábamos *alma*. El cuerpo humano, como todo cuerpo vivo, es un *todo que eventualmente se desintegra* –que, como todo lo material–, es «sustancia» (pero una sustancia que llega ineluctablemente a ser degradada por la descomposición material) (el cuerpo material humano no es *sustancia de nivel humano* sino durante el período en que está vivo, pero como material que es, sigue siendo algún tipo de sustancia). Al morir, las funciones de ese cuerpo no tendrían sustentación en nada. Antes la tenía en el organismo vivo. Si afirmáramos la persistencia de un alma o espíritu sin ningún tipo de sustentación, sí estaríamos cayendo en una forma de funcionalismo, al postular que las funciones siguen existiendo



por su cuenta. Así pues, tampoco después del cambio de nombre se ha resuelto completamente la tendencia del lenguaje humano a «sustantivar» (tratar como sustancias o cosas a lo que no lo es). Por ejemplo, a las **funciones**, que no se pueden concebir como sustancias ni cosas, les seguimos endilgando un artículo («las») para poder hablar de ellas. Creeríase que esto es un problema lingüístico irresoluble. (Y este problema subsiste en las lenguas que carecen de artículos, como las lenguas eslavas y el mismo latín). Una expresión como: «*la función intelectual nos permite comprender la realidad*» es exacta solo si la consideramos un apócope de esta otra: «*la función intelectual del evolucionado cuerpo humano nos permite comprender la realidad*». No hay funciones (actividad) sin que pertenezcan a «sustancias» (*actiones sunt suppositorum*). Por eso la concepción del alma aquí expresada (la de Aristóteles y en ocasiones la de Tomás de Aquino, no la de Descartes) no puede atribuirse a una mentalidad funcionalista, pues el funcionalismo es el error metafísico de suponer la Realidad como conjuntos de funciones no apoyadas en «sustancias».

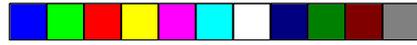
Si alguien, pues, quisiera desarrollar este tema de la inmortalidad, que es verdaderamente *otro* tema, tendría que usar conceptos no unívocos, necesarios para una concepción expandida de la Realidad en áreas en que la ciencia, al menos como hoy concebida, no puede explorar. Debe aún, sin embargo, necesariamente tener en cuenta lo observable, cuyas enseñanzas se deben respetar (nos constriñen). Pero es verdad que ahora lo observable aparece como transido de **incomprensibles y alucinantes trascendencias** (como el paso de la materia inerte a la vida). Sugiero que el investigador explore científicamente y filosóficamente varios otros temas, como las sutiles implicaciones del concepto de la irreversibilidad natural de las síntesis, la evolución emergente de la individualidad de los seres, la índole escalonada de la individualidad en la evolución, pero también la misteriosa relación entre individualidad y totalidad, y el carácter «hologramático» de la Realidad. Después de todo, ese es parte del uso del pensamiento analógico. Recientemente he descubierto un sistema de pensamiento interesado en una forma especial de entender la Transdisciplinaridad que esencialmente renueva el pensamiento análogo

bajo el concepto de los «niveles de Realidad»⁹. Nadie espera que lleguemos con ello a una total certidumbre. Pero hay que recordar que ni la certidumbre total es alcanzable en ningún momento ni por ningún procedimiento o forma de pensamiento, ni ella es por tanto ningún tipo de valor supremo, como reconocen entre otros los partidarios de la teoría de la complejidad.

Hay excelentes científicos modernos que, mientras que al nivel del fenómeno *vida*, dan por sentado que la vida no es algo como una cosa añadida al cuerpo, al nivel de la consciencia no se atreven a decir que la misma es un efecto de la complejificación del conjunto orgánico, y hablan de la consciencia como de un *correlato* (aunque «*sine qua non*») de dicha complejificación. Los correlatos no se consideran causas. No se quiere entrar en el problema de que un fenómeno físico **cause** un estado que pudiera ser llamado «espiritual». Hablan nada más de los **correlatos neuronales de la consciencia (NCC por sus siglas en inglés)**. En el excelente libro de Christof Koch, *The Quest for Consciousness*¹⁰ se explican innumerables efectos neurológicos, se habla una sola vez del fenómeno de la emergencia, **pero no aplicado a la consciencia**, sino solo aplicada a fenómenos anteriores; no hay tampoco una definición de consciencia, no aparece la palabra *espíritu*. El tema del alma aparece fugazmente dos veces con simpatía pero se dice que es científicamente insatisfactorio. Este tipo de obra, aunque calificada de excepcional por premios Nobel, no pertenece a otra cierta actual literatura, tan seria como la de Koch, pero que trata de acercar ciencia y filosofía de nuevo. En el fondo, la de Koch evita entrar en el tema del alma y del espíritu, como si fueran términos a excluir de la ciencia estricta.

⁹ Ver, por ejemplo, en http://basarab-nicolescu.fr/Docs_articles/ClujHiddenThird052009Proceedings.pdf. *Transdiscilinariry: The hidden third between the subject and the object*. La novedad en este artículo es que usa una forma de pensamiento que ha de ser catalogada como enteramente racional sin estar limitada al pensamiento unívoco, que hasta hoy es de hecho utilizado casi con exclusividad por la producción científica .

¹⁰ Christof Koch, *The quest for Consciousness, a Neurobiological approach*, Englewood, Colorado, Roberts & Co., 2004

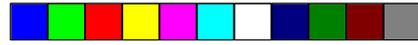


Termino esta parte, que es mayormente sobre el alma, con una idea expresada por Edgar Morin en uno de sus libros más ambiciosos, «*La connaissance de la connaissance*», tomo III de su obra «*La Méthode*» (p. 9). No es aquí una traducción textual, pero es exacta. **La verdad no está solamente amenazada hoy en día «desde abajo», por realidades como el mito, las expresiones diversas de la cultura vulgar. Está igualmente amenazada «desde arriba», desde un pensamiento superculto y super-elaborado que no ha accedido a una verdadera reforma del pensamiento, en la que hay que examinar la relación complementaria de los contrarios y la búsqueda de las síntesis más allá del análisis.** La cita lee textualmente: «Lorsque la pensée découvre le gigantesque problème des erreurs et des illusions qui n'ont cessé ... de s'imposer comme vérités au cours de l'histoire humaine ... (découvrant) qu'elle porte en elle-même le risque permanent d'erreur et d'illusion..., elle doit chercher à se connaître... d'autant plus que nous ne pouvons aujourd'hui attribuer les illusions et les erreurs seulement aux mythes, croyances, religions, traditions héritées ... ainsi qu'aux seuls sousdéveloppements des sciences, de la raison et de l'éducation. C'est dans la sphère sur-éduquée de l'intelligentsia que, dans ce siècle même [le XX^{ème} S.] le Mythe a pris la forme de la Raison, l'idéologie s'est camouflée en science, le Salut a pris forme politique en se disant vérifié par les Lois de l'Histoire [et] que messianisme et nihilisme s'entre-combattent... s'entre-produisent l'un l'autre, la crise de l'un opérant la résurrection de l'autre»¹¹. La ciencia y la filosofía deben permanecer siempre bajo el escrutino de la crítica.

* * *

Intentaré aquí ahora exponer una concepción del **espíritu** humano que, respetuosa de las visiones científicas actuales, se eleve a algunas consideraciones filosóficas, sin ligarse exclusivamente a una particular de sus escuelas y aprovechándose de las nuevas avenidas que le abren las

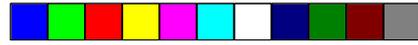
¹¹ Edgar Morin, *La Méthode*, III, *La Connaissance de la Connaissance*, Paris (Seuil) 1986. Pág.9.



investigaciones modernas. Especialmente en filosofía, no hay en grado deseable la tendencia a la confluencia de opiniones que se manifiesta mucho más en la ciencia. Lamentablemente, el lenguaje filosófico no alcanza el grado universal de asentimiento al que se acerca la ciencia, pero, para la investigación, esa situación no sólo tiene desventajas, sino que propicia una apertura hacia considerar perspectivas antes desconocidas y a cierta especulación muy necesaria en este momento.

De la **vida**, decimos que es una *forma excelente* de ciertas existencias corporales, y eso, porque son orgánicas. De la **consciencia** podemos decir congruentemente que es una *forma excelente* de ciertas existencias orgánicas, todavía más elaboradas. Pero de las consciencias podemos también decir que se encuentran en diversas gradaciones. No es lo mismo la «consciencia» (!) de una hormiga o abeja que la consciencia de un perro entrenado ni la consciencia de un ser humano. *Consciencia* es, más bien, un vocablo que pertenece al vocabulario psicológico y muestra gradaciones que están lejos de ser meras distinciones de razón. Cuando pasamos de una perspectiva psicológica a una perspectiva filosófica, aquello a que llamamos consciencia toma a menudo el nombre de **espíritu**. No deja por eso de ser simplemente la forma más excelente que conocemos de ser cuerpo, de ser organismo, de ser consciencia. Pero no solemos, con razón, llamar espíritu a las propiedades de seres que no sean humanos. (Aquí hay una diferencia histórica entre las significaciones de *alma* y de espíritu, en cuanto que Aristóteles atribuía *alma* a los seres vivos, pero entre ellos él distinguía grados. El alma de las plantas era capacidad de desarrollarse y de reproducirse. El alma animal agregaba a estas capacidades del alma de los vegetales la capacidad de sentir y de moverse, y el alma humana agregaba al alma animal la capacidad de entender y decidirse). El espíritu, por lo tanto, se podría llamar también el elemento presente en la forma más excelente de ser cuerpo, solo presente en el ser humano, excluyendo con esa expresión el dualismo que afecta a cierta parte de la filosofía.

A pesar de las palabras que estamos usando, que no son las clásicas, no estamos dando una opinión diferente de lo que decía Aristóteles. Si, como yo creo, podemos asumir que para Aristóteles, *alma* y *espíritu*



son dos expresiones de un mismo concepto, podemos usar su definición de alma para definir espíritu. He aquí su definición:

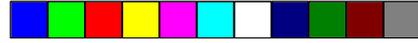
«Anima est actus primus corporis physici organici, potentia vitam habentis.» Traducida dice así:

El alma es el «acto primo» del cuerpo físico orgánico, que por la potencia tiene vida». Debemos, sin embargo explicitar, por otras connotaciones aristotélicas de «alma» que se trata de una vida racional.

Recordemos que para ser un «ser» hay que pasar de la simple potencia al acto, y que la potencia está en la «materia» (en el sentido analógico de la palabra *materia*) y que el acto (en el mismo sentido analógico de la palabra) es la «forma». De manera que lo que está diciendo Aristóteles es que el Hombre, como todo ser individual, está compuesto de materia y forma (por la materia, animal; por la forma, racional), que su cuerpo («materia» suya tanto en el sentido unívoco, como en el sentido analógico) y su alma («forma» suya en el sentido analógico) forman una sola *ousía* (una sola esencia-sustancia)

En el lenguaje moderno de la ciencia que acude a la filosofía llegamos a la misma conclusión: que lo añadido por emergencia no es numéricamente un **nuevo ser**, sino **nuevas perfecciones** en un ser que por ello está en un nuevo nivel, o nuevas propiedades, del mismo ser. El espíritu es, pues, la gran perfección del ser humano en la plenitud de su desarrollo neurológico.

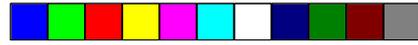
Podemos decir que hoy en día las palabras *alma* y *espíritu* **no** hablan de temas muy diferentes. De hecho, son más bien la misma idea con diferente palabra: una (el *alma*) es hoy en día una voz usada en el habla de cada día, como parte que es del lenguaje ordinario. Antes, esta palabra pertenecía incluso a los vocabularios de la ciencia y a la filosofía, además de al lenguaje ordinario, pero ha dejado de usarse casi del todo en los dos primeros registros lingüísticos nombrados. La otra palabra (el espíritu) es empleada cuando se usa un lenguaje de más nivel, o el propiamente filosófico. Digamos, de paso, que la forma más importante de lenguaje es el lenguaje ordinario, aunque este tiene varios niveles.



Antes, las dos palabras se usaban en el lenguaje filosófico. Nuestro gran lexicógrafo filosófico, José Ferrater Mora, nos dice que *alma* se usa cuando estamos hablando de lo cercano a lo sensible, y las metáforas que se usan por ella se acercan a los conceptos de *vida* e incluso a *sangre*, que es metáfora de *vida*, mientras que usamos *espíritu* si nos acercamos a lo más abstracto o intelectual. Pero el uso es variable. La palabra *alma*, que era antes, por ejemplo en Aristóteles, una palabra científica, casi ha dejado de usarse en este sentido. En la ciencia, en muchos idiomas, ha sido reemplazada por la palabra *mente*. El mismo Ferrater cita y explica la inmensa gama de matices que toma sobre todo la palabra espíritu¹². Pero hay que considerar, como con-causa de esa variedad de matices, la inexistencia de la palabra *mente* tanto en francés como en alemán, lenguas en que ha habido mucha reflexión filosófica. En ellas, se usa generalmente *espíritu* cuando en las otras lenguas se habla de *mente*. Ferrater explica la gran variedad significativa que toma sobre todo la palabra *espíritu* en la historia de la filosofía alemana. A pesar de esa inmensa diversidad, no parece haber ninguna idea que al hablar de alma y de espíritu sugiera que estemos hablando de realidades radicalmente distinguibles una de otra. En cambio, en lenguaje religioso, se usan *alma* y *espíritu*, a veces como sinónimos, a veces con significaciones muy distintas, pero este tema, según lo pautado inicialmente, no lo tocaré hoy específicamente.

Mi propósito en este momento es dar una idea bastante aceptable de lo que se entiende por *espíritu* en una filosofía que pudiéramos caracterizar como realista. Aunque hay matices en el concepto de realismo, para mí una filosofía realista es aquella filosofía que opina que la Realidad – de la que, por cierto, los mismos filósofos que la piensan forman parte, es todo lo que existe, pensado como bastante independiente de lo que nosotros podamos llegar a pensar sobre ello. La realidad no cambia por el hecho de que yo piense de una cierta forma sobre algo, y luego de

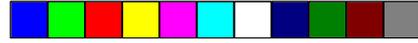
¹² Las referencias a expresiones de Ferrater Mora están tomadas de la primera edición de su *Diccionario de Filosofía*, fechado por él en la Habana en abril de 1941, aunque publicada en México por la editorial Atlante ese mismo año.



otra. Esa realidad, claro, la conocemos muy imperfectamente. Será dejado de lado, en mi perspectiva, lo que de una forma u otra identifica la Realidad para otros pensadores, por ejemplo que la Realidad fuera primariamente, *lo que pensamos de ella*, o incluso afectada por el que la observa, como pensaba Niels Bohr. La Realidad no es, en sí, (como piensan algunos) algo mental, aunque la mente es real. Una observación útil es notar que **realidad** es la palabra que sustituye a la palabra **ser** en física y otras ciencias naturales. En este sentido, *Realidad* es sinónimo de *Universo* y sus componentes.

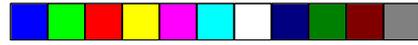
Podemos insistir aún en la reflexión de que cuando usamos la palabra *alma*, en general estamos **interesados** en destacar algunas características de ese concepto (como la relación con lo corporal, el mundo de los sentimientos, los valores, etc.) y cuando usamos la palabra *espíritu*, en el sentido filosófico, estamos **interesados** en destacar otros elementos de que el término *alma*, sin embargo, no carece tampoco. Cuando hoy hablamos filosóficamente de *espíritu*, mayormente en círculos académicos, nos estamos limitando a referirnos al espíritu humano, o a la posibilidad filosófica de la existencia de un Espíritu que podemos llamar *Absoluto*, o *Dios*, en sentido estricto. Ordinariamente estamos excluyendo, y a veces explícitamente, otras posibles entidades diferentes del ser humano y de la divinidad monoteísta, como serían los ángeles o toda suerte de demonios. Aunque no entraré en ello, opino que hay argumentos convincentes en una filosofía realista para descartar la existencia real y sobre todo de naturaleza *personal* de esta última suerte de seres.

Algunos de esos intereses filosóficos de que hablábamos hace un momento son los siguientes: 1) La idea de espíritu es tal que incluye a la vez el concepto de individualidad y el concepto de comunidad. A esta doble dimensión debería quizás añadirse un giro que asegurara que ambos aspectos están tan íntimamente ligados que no pudieran existir el uno sin el otro. 2) La idea de espíritu destaca, agudamente, la de conocimiento y la de consciencia de este conocimiento. 3) Si bien no aparece tan a menudo, aunque sí en escuelas filosóficas muy importantes, la idea de espíritu destaca –cada vez más insistentemente– las ideas de



finalidad, propósito, amor, que están relacionadas con acción. 4) La idea de espíritu lleva naturalmente a la idea de *inmaterialidad*. Esta idea de inmaterialidad está siendo hoy enriquecida, no solo porque ha ido cambiando lo que entendemos por *materia*, sino porque científicos y filósofos modernos –algunos de los cuales se llaman a sí mismos adeptos de un **nuevo** materialismo– lo que afirman es que hay fenómenos no-materiales, o sea, que inequívocamente existen fenómenos **no materiales**, pero que ellos conciben como surgidos de la materia en sus últimas etapas de «*emergencia*», concepto repetidamente citado en este escrito. **Lo aquí expuesto adopta esta posición filosófica**. Una de las consecuencias de esta nueva posición es que logra trivializar la antaño tan candente polémica del monismo y el dualismo. Robert K. Logan, en un excelente artículo, sintetiza los resultados a los que llega ese «nuevo materialismo» diciendo que lo **monista** se evidencia en que el ser humano es **una sola sustancia o entidad**, y la **dualidad** se evidencia en que las **propiedades** de la actividad del ser humano son claramente, unas de tipo físico, material, y otras de tipo netamente espiritual, en el sentido de que no tienen ningún tipo de materialidad (no tienen «estofa» cuántica, ni átomos, ni por tanto, masa ni lo que hoy llamamos energía) aunque solo pueden producirse gracias a la complejidad de nuestra biología, especialmente en lo neurológico. Pensar que el espíritu sea algún tipo de ente rarificado distinto del cuerpo, como el antaño llamado *éter*; ha sido progresivamente descartado por la ciencia actual.

Si se pregunta, al fin y a la postre, no la *procedencia* del espíritu humano, no su *relación de identidad* con el cuerpo vivo del hombre, sino su especificidad como concepto, debería responderse recordando aquella expresión de Max Scheler en su famoso libro, *El puesto del Hombre en el Cosmos*, que usó para definir a la persona humana. El dijo, refiriéndose a la persona, que es una realidad espiritual: *es el centro de referencia de los fenómenos vitales*. Pero habría que especificar que ese «centro» al que se refieren todos los fenómenos de un individuo humano vivo se caracteriza como un **sujeto, y que los sujetos individuales no pueden subsistir sin relación a otros sujetos** (pues su subjetividad concreta se educa psicológicamente del contacto con

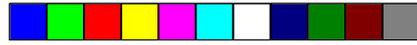


otras subjetividades). Esto implica que ninguno de nosotros es verdaderamente sujeto sin estar relacionado con otros sujetos, por lo cual, lo que llamamos *comunidad* es esencial en muchos sentidos a la noción de espíritu. En la «definición» de Max Scheler falta este último enfoque. También habría que mencionar algunos de esos fenómenos, como el darse cuenta de ser un individuo que se reconoce a sí mismo en el mundo.

Estamos accediendo finalmente a la visión sintética. Si el Hombre no puede concebirse adecuadamente sin integrarlo a la visión del Universo aquí pergeñada (cosa que los saberes actuales hacen muy limitadamente), tampoco se comprendería lo que es el Hombre sin que el mismo se viera, reflejamente, en la Totalidad del Universo, como una pieza principal en él. Cualquier pieza que falte en este pluridimensional rompecabezas, *desfigura* la imagen que podamos tener del Hombre. Así pues, no podemos abstenernos de considerar la **Totalidad** cuando consideramos lo que es el espíritu. Ahora bien, quizás solo un concepto integral de espíritu puede conducirnos a esta dimensión.

Importante es recalcar que, por el espíritu –por su dimensión cognoscitiva y agente– (de otro modo dicho, con vocabulario de John Searle, por ser en alto grado *intencional*) el Hombre no es, como los demás seres, solo *producto* de la evolución, sino además *agente* del cambio evolutivo sucesivo: la evolución cósmica se prolonga en el mundo del espíritu. Reconozco que esta idea está necesitada de más distingos. Pero es innegable que en un sentido muy real, el espíritu nos hace seres únicos en la Realidad.

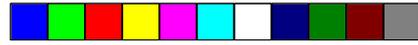
Aquí habría que introducir el cuestionamiento de la posibilidad de **seres espirituales sin base física**. Desde los «ténets» del saber científico y filosófico actual, ese supuesto o hipótesis resulta una idea claramente no integrable a los mismos: la Realidad es toda evolutiva, la energía es en parte un estado de la masa, los conceptos con los que hemos llegado a derivar la definición de espíritu no sirven de soporte a un argumento que llegue a esa conclusión y la hipótesis tiene ingredientes no falsables, y en el mismo origen histórico de la hipótesis en mitos



ancestrales, en los pocos casos que esa fuera la afirmación explícita, la misma podría ser un caso más de reificación de las fuerzas naturales (energía).

Este argumento no aplica directamente al concepto de Dios. Este concepto puede verse desde la racionalidad y desde perspectivas racionales, pero no estrictamente unívocas, sino análogas, o puede verse a través de creencias, como la fe. Este ensayo se desarrolla dentro del ámbito de lo racional, por lo cual podría tratarse, si bien no desde la univocidad, muy bien desde la analogía. Sin embargo, esta forma de pensamiento es poco dominada en la época actual y exige una larga preparación. Por esa razón es mejor dejar esta consideración para otra ocasión. Sin embargo, hemos mencionado arriba posiciones como la de Nicollescu.

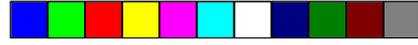
Démosle ahora a nuestra reflexión la forma de una marcha por pasos escalonados en el estudio del proceso de desarrollo del Universo como concepto que incluye la Totalidad. Aquí recordaremos, para ser menos repetitivo, solamente lo referente a *lo que hay* a partir de la aparición de la vida. 1) En efecto una gran división de los seres de la naturaleza es la que establece que algunos cuerpos exhiben la cualidad de una cierta autoorganización. Una autoorganización básica existe ya en las formaciones cristalinas, no vivas, y en las llamadas «células de Bénard», por su comportamiento similar al de las células, pero en general hablamos de autoorganización solamente en los seres vivos. Estos cuerpos los llamamos organismos. 2) Los organismos son cuerpos vivos. Podemos decir que los organismos son un tipo de cuerpos con cualidades superiores a las de los cuerpos sin vida. 3) De la misma manera, algunos organismos son capaces de conocer en una forma más perfecta unos que otros, hasta incluir a los que llegan a la abstracción, y a ser capaces de conocerse a sí mismos. A los organismos que no se conocen a sí mismos, los pudiéramos llamar **meramente** conscientes. Ellos exhiben una forma de existencia menos perfecta que los que tienen consciencia, no solo del mundo, sino también de sí mismos. Dicho aún de otro modo: los organismos conscientes realizan el concepto de organismo en una forma más alta que los otros organismos. Quizás los únicos organismos de este



tipo, al menos si nos limitamos a lo que conocemos en el planeta Tierra, sean los seres humanos (si estamos hablando de una consciencia mucho más plena). La diferencia decisiva que exhiben estos organismos frente a los demás organismos es el desarrollo de su cerebro.

Está justificado entonces que pensemos que la diferencia de nuestras funciones superiores con respecto a las funciones vitales de organismos no-humanos se deba a que la complejización del cerebro es responsable de la mayor sutileza de las funciones conscientes. Quizás no está del todo fuera de lugar que históricamente hubo una tendencia filosófica muy elaborada, cuyo exponente máximo fue Henri Bergson, pero que no está totalmente ausente en ciertos españoles ilustres, como José Ortega y Gasset, que pudieron ser tildados de «vitalistas». En las ciencias, esta tendencia prácticamente no existió, pero sí en la filosofía. La vida no es un nuevo ser, sino una actividad de algunos seres excelentes. No hemos considerado necesario «reificar» (o «sustantivar»), es decir, imaginar como una «cosa») el concepto de vida, ni de consciencia, la cual consideramos más bien una actividad, y no una «sustancia» o un nuevo ser.

Entremos finalmente en una parte final que ya no habla ni de física ni de biología. Es una parte que Terrence Deacon sin duda está lejos de negar, pero que no entra en la temática de su libro. Es una visión más filosófica del concepto de espíritu que sin embargo parece armonizarse perfectamente con las visiones científicas. Ya que citamos de nuevo a Deacon, y que pudiéramos incluir a Logan, lo que vamos a explicar tiene su analogado en lo que ellos desarrollan con los conceptos de *constraints* y más aun de *absentials*. Expliquémoslo con un ejemplo: Un sujeto adulto está en silencio frente a otro sujeto adulto con la intención de comunicarse. Digamos que hasta ahora no hay ningún contenido cognoscitivo compartido expresamente entre los dos. Finalmente, el sujeto **A** enuncia una palabra, que materialmente es solo un conjunto de signos articulados, con los cuales el sujeto **A** expresa un contenido significativo que tiene en su mente. Digamos que la palabra es «*gallina*». Si esta palabra está en el reservorio léxico del sujeto **B**, ella se remonta a su mapa conceptual y reconoce los signos articulados como que se refieren a cierto animal de una determinada especie. Todo esto, hasta ahora, es



harto conocido. Lo que no es tan conocido es que para hacer este reconocimiento, el sujeto **B** tiene que tener una cierta idea ordenada de la totalidad del mundo, entre cuyas unidades se encuentra la idea de *gallina*. Sin la idea de una *totalidad* de lo existente, que en sí está muy *ausente* de lo que ocupa su mente en este instante, el Sujeto **B**, que quiere comunicarse con el sujeto **A**, no podría encontrar el contenido significativo del conjunto de signos (*gallina*) que emitió el sujeto **A**. El signo y el significado de *gallina* **obliga, o constriñe** a **B** a desconsiderar los demás elementos contenidos en su visión de mundo y concentrarse en este contenido relacionado con los signos percibidos. Podemos pues decir que el término *gallina* es la **constricción** que permite dejar de lado –mantener ausentes– todos los demás elementos de su visión de mundo, para concentrarse en lo que significa *gallina*. La visión de mundo es el conjunto ausente - identificado con el neologismo sustantivo (no adjetivo) inglés *absential(s)* –que permite la identificación del signo y del concepto. Si **A** hubiera dicho *las gallinas*, se habría activado el cuadro de conocimientos gramaticales de **B** –un conjunto ausente– para reconocer que el estímulo de signos se refería a una pluralidad. Este cuadro está más ausente todavía en singular, que lo obliga o constriñe a entender otra cosa. Terrence Deacon dice que en realidad de donde sale el **efecto inmaterial** no es propiamente del **organismo material**, sino de la Totalidad ausente. De todas maneras esa Totalidad ausente (¿«*secunda*»?) no sería «elicitada» sin las modificaciones neurológicas, con sus efectos físicos en las sinapsis necesarias para la construcción de los cuadros totales. Tanto la energía necesaria como las transformaciones de la masa encefálica son físicas. (Esa Totalidad ausente –aun en el sentido de *Totalidad secunda*– podemos considerarla simplemente «mental», independientemente de la eventualidad de una correspondencia real, lo que bastaría para producir el efecto que llamamos *espíritu*).

Aquí he tomado un ejemplo lingüístico al estilo chomskyano, pero en cualquier buen texto de biología del desarrollo (Lewin et al., Gilbert, Wolpert, Kalthoff, etc.) se puede encontrar una buena explicación de cómo la membrana de cualquier célula, incluso de un organismo unicelular sirve de **constricción** que determina la morfología del mismo. Eso quiere decir que la constricción no es una función exclusiva para los fenómenos

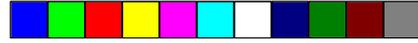
cognoscitivos, pero que también interviene en los mismos. Los *absentials* no estarían verdaderamente ausentes (como las membranas, que están presentes) al menos en los fenómenos físicos. Quizás están (más) ausentes en los fenómenos cognoscitivos, pero no completamente, por lo cual sería quizás deseable llamarlas *totalidades ausentes*, o hasta simplemente *totalidades*. Después de todo la *incompletud* que menciona Deacon en su título se va completando emergentemente, según el mismo autor a base del ingrediente *entencional* (sic) de la Realidad, elemento esencial (según el mismo autor) para concebir la evolución cósmica. Cierta dimensión del «*cero*», (que es ausencia de cantidad), cierta dimensión de la «*constricción*» (que obliga a la ausencia del resto), cierta dimensión de los «*absentials*», están presentes en el acto cognoscitivo, como en el volitivo y otros eventos espirituales. Esto se acerca más a lo que han elaborado algunos filósofos. Las **ausencias** tienden asintóticamente a la **presencia** del Todo, y es este Todo el que es espiritual.

Dos de estos filósofos, Max Müller y Alois Halder, editores del *Herders kleines philosophisches Wörterbuch*, han elaborado, a base del concepto de *Totalidad*, una excelente definición de espíritu. He la aquí en cuidadosa traducción:

«Espíritu es, ante todo, aquello por lo cual el ser humano, aunque un individuo en medio de los muchos, tiene no obstante siempre presente el máximo Todo –el Ser. En este sentido, espíritu es entendimiento del Ser»

Algunos entenderían mejor el concepto si se cambiara el término *Ser* por el término *Realidad*.

Ya desde la primera lectura intuimos que el espíritu tiene que ver con el hallazgo del *sentido de la totalidad*. Toda la historia de la filosofía, en cuanto búsqueda espiritual, se pregunta por la totalidad. Los milesios se preguntan ¿de dónde viene todo? Parménides afirma: todo es Ser. Heráclito dice *todo fluye*. Jesús, y Juan, dicen: todo es amor. Hacia el otro extremo Hegel dice: todo es un proceso dialéctico entre el Espíritu



y la nada; Marx dice: la Historia toda es una marcha dialéctica de la materia por intermedio del Hombre hacia la consecución de la libertad. Freud dice: todo es libido (o el binomio libido/thánatos). Darwin y la ciencia moderna dicen: toda la Realidad es un único proceso evolutivo. Y esta búsqueda del Todo, no sin la mediación del cero, incluye la comprensión del Todo como Uno, desde Plotino a Francisco.

Otra reflexión sobre esta definición de Müller y Halder empezaría considerando la definición de inteligencia que da Eric Chaisson. Él dice que inteligencia es la capacidad de comprender relaciones. Añade que esta capacidad es una forma de conducta y sugiere que esta conducta es de naturaleza lingüística. Ahora bien, descubrir relaciones no es otra cosa que una forma de pasar de una manera de considerar la Realidad como compuesta de unidades singulares, como supuestamente hacen mayormente los otros animales, a considerarla bajo el aspecto de que las relaciones percibidas las han convertido en un solo objeto complejo. Esto es algo que ningún otro animal hace, excepto el Hombre. La posibilidad de hacerlo está ligada ciertamente al desarrollo del cerebro, responsable de la aparición de los estados de consciencia, a la capacidad de abstracción que esto genera, y al nexo que se forma entre los objetos de conocimiento y su representación en forma de signos lingüísticos.

Pero el espíritu no ve solamente la Gran Totalidad. Es también capaz de intuir el carácter de totalidad de los objetos singulares, y por lo tanto de comprenderlos en su complejidad. Comprender los objetos de la Realidad en relación con el «observador» es algo que también hacen, suponemos, otros animales. Los seres humanos son los que pueden referir los objetos a algún tipo de todo, empezando, pero no limitándose, a las *especies* y *géneros*. Comprender el mundo como totalidad de totalidades y dirigir el cambio hacia la formación de totalidades es la vocación del espíritu.

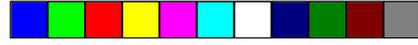
Los dos filósofos proceden a continuación a ligar esta totalidad con una serie de otros elementos. Brevemente señalamos algunos. Espíritu es *realización de trascendencia*; ven también, en la replicación de las

individualidades el fenómeno que llaman *Distanz*, que yo acercaría a la *Differenz* heideggeriana y a las *ausencias* de Deacon, pero también establece el principio de la *comunicación*. Para ellos, espíritu se refiere a ambas vertientes kantianas de *Vernunft* (razón) y *Verstand* (intelecto). El espíritu no es solo cognoscitivo, sino igualmente volitivo, cualidades de las funciones mentales superiores que menciona la psicología y que como los principales «fenómenos vitales en relación» (de que habla Scheler), permiten la constitución del espíritu en *persona*.

He mencionado que en el mismo centro de la idea de espíritu está, que si no hay espíritu colectivo, no habría espíritus individuales. La comunicación es pues esencial a la idea del espíritu. Tal comunicación no es solo de contenido intelectual, sino también de contenido sensible y de contenido agente, o sea voluntario, cuya manifestación principal es el amor. El amor no se debe interpretar exclusivamente como una relación entre personas. El amor entre personas es mayormente posible cuando antes de dirigirse a una persona, existe ya un *asentimiento* del individuo al sentido del Universo. Entonces, las dos personas que se encuentran basan su amor, ahora mutuo, en la decisión de las dos personas de lograr que su entendimiento del mundo y su participación en la modificación del mismo, como corresponde al ser espiritual, hagan de su interacción personal el signo, el agente, el resultado y la fruición de haber encontrado el puesto de ambos en el Todo. Habrán llegado a la paz.

La forma más exacta en que he podido relacionar todos estos conceptos en una formulación coherente es proponiendo a ustedes la siguiente definición:

El espíritu es la propiedad específica del individuo humano, inserto en la totalidad de su ambiente **(y quizás de supuestos posibles seres individuales análogos)** por la cual éste puede conocer la Realidad en su dimensión óptica y obrar y asentir en consecuencia, haciendo posible con ello la Historia.



Esta definición deja inmencionado el adjetivo «*sustancial*» como calificativo de *propiedad*, en vista de que en un enunciado como el propuesto, incluirlo sería equívoco, porque podría referirse, sea al espíritu considerado conceptualmente como distinto del cuerpo vivo, sea al espíritu como función superior del Hombre vivo, y solo esta última consideración sería exacta. El espíritu humano es parte integral de la *especificidad* de la esencia humana, pero es solo sustancial en la integralidad del ser del Hombre.

¿Qué hemos podido ganar con todas estas elucubraciones? Que entendernos a nosotros mismos no es posible sin entender la verdadera naturaleza de toda la Realidad, y **entender** (y en parte **forjar**) la Realidad como principal tarea humana no es posible sin la disciplina de auto-eco-organizar el propio espíritu y el espíritu común de la Humanidad. Y que si **entendemos** los ingredientes de la Realidad y nos adaptamos a sus constricciones, podremos desarrollar un espíritu ejemplar que le diga **sí** a la Realidad realista. Es verdad que en el tiempo de nuestra vida el esfuerzo no debe cejar porque ineluctablemente el resultado quedará incompleto.