



Lo obvio 3. La mente como exceso

Catherine Malebou, que nos sirvió de hilo conductor en nuestro segundo y anterior comentario¹, titula su ensayo *Que faire à notre cerveau?* y lo inicia con una mención de Marx: “...los hombres hacen su propia historia, pero no saben que la hacen”. Lo mismo se diga, insiste nuestra autora, respecto a nuestro cerebro: nosotros lo hacemos, construimos nuestro cerebro, pero no lo sabemos. Así pues, *cerebro e historia* se dan la mano; pero acaso en el mismo sentido en el que Merleau-Ponty constataba que la mano que toca la mano es a su vez tocada, lo “tocante-tocado”.

En fin, la hilatura que en esta ocasión quisiéramos seguir tiene que ver con esa “historia” de la que ignoramos ser los autores, y de esa “mente” que se situaría entre el cerebro y las figuras y momentos históricos mismos. Si la “naturaleza” forma parte de lo inconsciente, la historia contiene las formas que a nuestras espaldas cristalizan como modelos, significados, semantemas, símbolos, instituciones e ideologías que nos preceden y envuelven. Ese movimiento enlaza y separa, muestra cerebros-cuerpos y a las sucesivas generaciones que componen el género humano y que tiene en el lenguaje su expresión privilegiada, y en los “mundos” que configuran el núcleo de su verdad. Mundo de las ciencias, de la política, mundo de la belleza.

Ahora bien, si anteriormente criticábamos la actitud natural con la que mirábamos el cerebro, su obviedad ante los ojos y las manos tecnológicamente mediadas, no es menos llamativa la *obviedad* con la que se afronta la existencia indubitable de “la mente”, incluso cuando ésta, precisamente porque no es algo claramente obvio, se simplifica, considerándola un término, una expresión de la ‘psicología’, que tiene además su fundamento en las operaciones cerebrales. Como ya hemos visto con anterioridad, la “mente” no sería sino el nombre espiritualizado de las funciones motrices, sensitivas, emotivas e intelectivas del cerebro que, en el caso del ser

¹ Lo Obvio 2: El Cerebro en su laberinto, Eikasia nº 11



humano, habrían alcanzado una complejidad evolutiva asombrosa pero no por ello “menos explicable, menos científicamente mensurable”.

No deja de causar perplejidad el hecho notorio de que los propios científicos se auto inmolen en este consenso de sorprendente ejercicio de humildad, puesto que toda su actividad no sería sino el producto de la naturaleza biológica, de su lucha y de sus formas complejas de supervivencia. Ni el genio, ni el sujeto, ni siquiera la conciencia de sí, que no sería sino otro nombre para la percepción, ni por supuesto “el espíritu” tienen opción alguna, reduciéndose a palabras, a conceptos abstractos que el progreso de las ciencias y de las técnicas ha puesto en su lugar. Las propias ciencias y las técnicas no serían sino manifestaciones del dominio biológico de una especie en particular sobre las demás especies y el medio. El neodarwinismo no vendría sino a corroborar este materialismo naturalista, cuyo realismo produce un vértigo insuperable, el que debió padecer el primer Wittgenstein al succionar el Mundo en sí mismo hasta triturarlo en hechos atómicos, y deducirlo como un epifenómeno de las expresiones y proposiciones ‘verbales’ que lo mientan.

Leroi-Gourhan, el genial antropólogo, había intentado en las primeras décadas del pasado siglo mostrar que los objetos técnicos, incluso el lenguaje, no eran “sino la externalización” de los órganos internos del cuerpo. Manifestación externa causada por la propia relación conflictiva entre los cuerpos orgánicos operatorios y el medio. Así, el hacha de sílex, por caso, no sería sino una prolongación de la mano: el resultado de una *anamorfosis* entre la mano agente del homínida y la piedra como objeto bruto e inerte. En su extenso como detallado estudio sobre la *materia y el tiempo*², Leroi-Gourhan nos va mostrando la correlación minuciosa y exhaustiva entre los sistemas organizados como el cuerpo humano y sus actividades y potencialidades y los resultados técnicos y

² Leroi-Gourhan, *Materia y Técnica*, 2 tomos en editorial Taurus. Albin Michel, 1945. Es muy importante, en este sentido, su obra *Le geste et la parole*, Albin Michel, 1965. La relación con el concepto de *exocerebro* de Roger Bartra, como mostraremos más adelante, quedaría explicitada en el concepto de *epigénesis*, que Leroi-Gourhan utiliza en estas obras y donde estudia y sigue el proceso, según él, de la *corticalización* del cerebro del homo sapiens mediante la elaboración de los objetos técnicos. Steigler llamará a este proceso *epifilogénesis*, recurriendo a la metáfora de la metilización del ADN para su explicación. Para todo este entramado, donde se establecemos el vínculo entre Leroi-Gorhan-Simondon-Steigler y Roger Bartra (sin que éste nombre a ninguno), remitimos a nuestra **Bitácora en Eikasia 2**, Qué, Quién...nosotros.



simbólicos, pues sus análisis como decimos incluyen el lenguaje y las artes plásticas. Los computacionalistas de todo tipo estarían encantados con estas hipótesis, por lo demás nada extrañas y bien fundadas, por cuanto mostrarían la realidad de sus propias tesis: los ordenadores, y los sistemas algorítmicos que los posibilitan, no serían sino manifestaciones externas del cerebro interno, de su compleja red de interacciones, que tendrían en las presunciones matemático-operatorias de Von Neumann o en la mecánica algorítmica de Turing su momento álgido, el cual acaso Petitot, siguiendo la topología de René Thom, habría llevado hasta la cima de la “imaginación creadora”, donde la abstracción morfológica parece desvanecer la propia corporeidad de la que parten sus análisis y a la que sin duda vuelven. Pero aquí, como veremos, el “giro lingüístico” y el neopositivismo triunfante de corte anglosajón están ya actuando y reordenando las coordenadas del, por eso mismo, llamado *mind problem*. Que el cráneo contenga la mente-cerebro y el ordenador no sea sino otro cráneo y su cerebro-mente, no supera la comparación metafórica. Lo mismo se diga de la máquina (cráneo) de Turing (cerebro-mente). Y sin embargo, las cosas no son tan sencillas, ni se dejan reducir a inmediatos esquemas visuales ni lingüísticos. Pero es, por otro lado, imprescindible ponerlos en ese plano desde donde hay que actuar, cortar, separar e intentar superar el cuadro que, admitiéndolo, no solventa el problema inicial del dualismo mente-cerebro, pero al menos allana movimientos que en el pasado siglo creyeron, y creen aún, haber logrado las respuestas al susodicho problema mediante estas tecnologías y estas morfologías que no expresan sino fenómenos propios de las ciencias, de la sociedad y de la dialéctica inherente a los seres humanos inmersos en su movimiento histórico. Del hacha de silex y de las carretas que estudiara Leroi-Gourhan, en su extensión a través del mundo y de la historia, a estas máquinas que, compuestas por unas relaciones internas complejas, se convierten en verdaderos *individuos técnicos*, como ha sido resaltado por el gran Gilbert Simondon³, la mirada asombrada no sabe donde poner el acento, sin que por ello la maravilla se desvanezca, en la mente o en el cerebro.

³ Véase nuestra **Bitácora n° 4**, sobre este autor casi desconocido en España, donde damos cuenta de la obra que recoge las tesis al respecto del gran filósofo francés G. Simondon, título y edición: *Du mode*



(Una anotación antes de proseguir que, a nuestro juicio, se nos muestra en sus mismos enunciados, en este caso de los ‘títulos’ de los dos libros anteriormente mencionados, el de Malebou y el de Changeux, en tanto parecen traicionar por así decir las pretensiones científicas en un caso, y dialécticas en otro. De este modo, el *hombre neuronal*, manifestaría en su propio sintagma la dependencia del esquema epistemológico del cual depende: pues aquí, el *hombre* es el sujeto que tiene en lo *neuronal* su adjetivo, el predicado que se convierte por ello en ‘objeto’ del conocimiento de ese sujeto sustantivo. Es decir, el *hombre* no es, en el título de la obra de J.P. Changeux, el apelativo de un miembro de la especie *homo*, sino que lo es su calificativo, la característica “del hombre”, o sea mental, en tanto que neuronal. Pues la elección está clara, dado que también los simios, por caso, poseen cerebro, sistema neuronal. El *simio neuronal* no sería, al menos hasta la llegada de los defensores fundamentalistas de los derechos de los animales y de sus teóricos, una opción pertinente en la época en la que Changeux escribe y cuyo ensayo no pretende, como se verá posteriormente en un diálogo mantenido con Paul Ricoeur⁴, sino plantear el problema del ‘alma cerebral’, y de la conciencia como, según el neurólogo, un *epifenómeno* frente al fenomenalismo del filósofo.

En el caso de Malebou, la cuestión es más compleja, de donde que la autora, no en vano es una afamada filósofa, apele a una solución dialéctica, remontándose a Hegel pero volviendo a Marx y entroncando con las categorías científicas del momento: pues ese título “qué hacer de nuestro cerebro” remarca ese *nuestro* posesivo que, como en el caso del “hombre” en Changeux, se manifiesta destacadamente diferente, otro que (‘su’) el cerebro. Pero la autora, avispada, zanja el dualismo epistemológico y metafísico que implica la relación sujeto-objeto, abriendo la red e introduciendo

d’existence des objets techniques. Ed. Aubier, 1958 (1969,1989 y 2001) y también su opus magnum: *L’Individuation, à la lumière des notions de forme et d’information*, Ed. Jérôme Millon, 2005.

⁴ J.P. Changeux y P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacob, 1998. Hay traducción española en la editorial Paidós. Ni qué decir tiene que este diálogo entre el neurólogo y el filósofo se corresponde con el célebre “El yo y su cerebro”, entre John Eccles y Karl Popper, editorial Labor Universitaria, 1993. El lector puede comparar las perspectivas y las diferencias, pero también los mismos callejones sin salida; máxime cuando, en el segundo caso, el antiplatónico Popper utiliza su esquema platonizante de los tres reinos, pero al rehuir toda dialectización, su teoreticismo muestra la vacuidad de sus laberintos.



conceptos como plasticidad, conflicto, resiliencia⁵ y operatividad, entre otros que, no sin esfuerzo, intentan solventar el problema. Y, sobre todo, Malebou intenta, sin ceder a la tentación hegeliana del “espíritu”, recalar en el concepto marxista de la “historia”, como ya lo indicamos al destacar la cita con la que inicia su ensayo, y así dar al “nosotros” de su título una dimensión genético-estructural, la que convoca a la pluralidad de sujetos corpóreos enfrentados entre sí y el medio a ‘través del tiempo’ y que produce, tiene como consecuencias, las técnicas, el lenguaje simbólico, las normas, o sea la “historia”. Es decir, Malebou, utiliza el concepto hegeliano-marxista del ‘trabajo’ y de las técnicas para dar el salto, para superar el conflicto ante el cual nos encontramos, poniendo la atención en el resultado: la humanización. O sea, a diferencia del *hombre neuronal* de J.P. Changeux, arribamos al cerebro *humanizado*, político, de Malebou.)

Al citar a Leroi-Gourhan no podemos sino enlazar su ya clásico estudio con el notable intento de otro antropólogo, el mejicano de origen catalán, Roger Bartra, el cual recorre nuestra misma problemática desde posiciones escépticas frente al reduccionismo de las neurociencias, pero que acoge con racionalidad crítica los hallazgos positivos de las mismas. La hipótesis de Bartra postula un *exocerebro*⁶, el cual desbloquearía el

⁵ Resiliencia, como se sabe, es un neologismo tomado de la física de “resistencia de materiales”, que indica la capacidad de algunos materiales frente a los “choques”, absorbiéndolos, neutralizándolos y/o reaccionando a los mismos, de tal suerte que un determinado material, debido a su resiliencia, recobra la “forma” primitiva tras el choque sufrido. Es un concepto que se utiliza en las neurociencias actuales, y también en neuropsicología (Michael Rutter, 1978), para dar cuenta de las capacidades ‘plásticas’, regeneracionistas y readaptativas del cerebro sometido a los “choques” que el ‘medio’ le causa. La resistencia a las agresiones, y a esa “deflagración” cerebral de la que habla C. Malebou, sería una de las características específicas del sistema neuronal humano, por medio de la cual, de su resiliencia, este no solo integra la experiencia que lo afectó sino que es capaz de “superar” las crisis y, por tanto, de recrear y mejorar el sistema.

⁶ Roger Bartra, *Antropología del Cerebro (la conciencia y los sistemas simbólicos)*, editorial Pre-textos, 2006. “ (...)hay que decir que la idea de un cerebro externo fue esbozada por Santiago Ramon y Cajal, quien al comprobar la extraordinaria y precisa selectividad de las redes neuronales en la retina, consideró a estas como un cerebro simple, colocado fuera del cráneo (...) Yo quiero recuperar la imagen del exocerebro para aludir a los circuitos extrasomáticos de carácter simbólico. Se ha hablado de los diferentes sistemas cerebrales: el sistema reptílico, el sistema límbico y el neocortex. Creo que podemos agregar un cuarto nivel: el exocerebro...” pgs.25 yss. La hipótesis se sustenta en la plasticidad, de la que ya hemos hablado, y en el paralelismo con las prótesis creadas por la biomedicina para sustituir órganos deficitarios o ausentes en ciegos, sordos y otros discapacitados. Aquí es cuando Bartra utiliza el concepto de *prótesis cultural*, “puede definirse como un sistema simbólico de sustitución que tendría su origen en un conjunto de mecanismos compensatorios que reemplazan a aquellos que se han deteriorado o que sufren deficiencias ante un medio ambiente muy distinto. Mi hipótesis supone que ciertas regiones del



dualismo ante cuya tensión él mismo se encuentra y así, según el autor mejicano, colmar el hiato entre el sistema neuronal y los objetos mundanos, y entre estos y el resto de los seres vivientes. Pero ésta hipótesis tan sugestiva, además de no ser nueva y ser rastreable en muchas de las soluciones filosóficas- incluyendo la idea del espíritu en Hegel, el cual desde su figura “subjetiva”, dejando atrás el resto cadavérico del cráneo, resuelve el conflicto entre el ‘espíritu’ y la materia (el cerebro, el cuerpo mortal de cada individuo), objetivándose, asumiendo y superando el conflicto entre los individuos y de estos con el medio inorgánico, y manifestándose entonces como “espíritu objetivo”, solución a la que intentaremos seguir desde la dialéctica materialista. Pero ahora nos interesa destacar este movimiento del espíritu, subjetivo-objetivo en la estructura de Roger Bartra: cerebro-exocerebro-instituciones simbólicas.

De ahí que prefiramos el puntual recorrido de Leroi-Gourhan mostrándonos, según su hipótesis naturalmente, la constitución de ese mundo cultural, de esas normas e instituciones, mediante el paso obligado, y el conflicto dialéctico implicado, entre el organismo evolucionado y su medio, que supone la construcción de los utensilios y aparatos técnicos que, según el antropólogo francés, no manifestarían sino “la externalización” de los órganos del sujeto. Sin embargo, como veremos más adelante, la fertilidad del brillante ensayo de Bartra no se agota en estas presunciones. Aún así, y para concluir este apartado, diremos que si, por una lado, la dialéctica de Malebou parece referirse a un movimiento de una “materia-espíritu” que no se desvincula de Hegel, y que tiene en la “historia” la forma culminante del proceso cerebral⁷. Pero al

cerebro adquieren genéticamente una dependencia neurofisiológica del sistema simbólico de sustitución”, pag.26.

La cita es larga pero todo el núcleo de la exposición de R. Bartra radica en estas palabras, como también su debilidad, según creemos, y las vías de resolución que nosotros intentaremos.

⁷ La redacción de estas líneas coincide con unas Jornadas sobre el bicentenario de la primera edición de la *Fenomenología del Espíritu*, celebradas en Oviedo a finales del mes de mayo y que, entre otros, contaron con la presencia del profesor de la Universidad de Alicante, Fernando Miguel Pérez-Herranz, el cual precisamente tituló y trató en su ponencia la relación hueso(cráneo)-espíritu que, como se sabe, analizó Hegel, desde sus presupuestos y limitaciones de la época, refiriéndose a la entonces boyante teoría frenológica. Esperemos que la ponencia de Pérez-Herranz se publique en breve en la edición en papel que prepara la Sociedad Asturiana de Filosofía, organizadora del acto, así como en esta misma revista, y donde entonces el lector interesado podrá ver la relación entre esta exposición y la de Pérez-Herranz, al menos respecto a esta mirada oblicua por nuestra parte a las tesis de Hegel y que la autora francesa, ya



mentar a Leroi-Gouhan, y tras él a Roger Bartra, queremos precisamente resaltar la diferencia de tratamiento, ante fenómenos similares, por dos estudiosos de la evolución antropológica que tienen en el organismo viviente y en las instituciones simbólicas los extremos de una estructura que, el primero, despliega con detalle y el segundo, desde la perspectiva del *exocerebro*, sin citar ni una sola vez a su ilustre predecesor, culmina aunque sea al precio de un exceso retórico.

Ahora bien, si el concepto de “externalización” en Leroi-Gourhan es hipotético (deductivo), aunque plásticamente útil, si no es una metáfora, los recorridos por el mundo y su tiempo que el antropólogo francés llevó a cabo, nos permiten extender los procesos por medio de los cuales los seres humanos primitivos desarrollaron útiles y hábitos que derivaron en técnicas y en normas. Pero lo que en Leroi-Gourhan es especulativo, la parte idealista encubierta en su minucioso cuanto imprescindible estudio, es decir, la “externalización” de una mente demiúrgica alojada en el organismo-cerebro, es solventada con más potencia explicativa según creemos, por la dialéctica material utilizada, en estos mismos términos, por el *materialismo filosófico*, por cuanto para éste ese paso de los organismos frente a los objetos, en su relación conflictiva misma – y aquí recuperaríamos el término *plasticidad* ya indicado en Hegel-Malebou-, se realiza en las operaciones que llevan a cabo estos organismos entre sí, o en conflicto entre sí y el medio, pero de tal suerte que, estando todos estos autores acaso de acuerdo hasta aquí, la resultante de esta dialéctica no es la objetivación externa de las representaciones internas, ni el paso del espíritu-cerebro al espíritu-cultura, sino el inicio y la realización de una *anamorfosis*, cuyo proceso explica la trans-formación de una cosa, de un objeto en un útil, en un instrumento, y tal que este lleva la impronta de la manipulación que el sujeto operatorio ha llevado a cabo. Lo cual ciertamente sí vio con precisión Leroi-Gourhan y que, como ya lo hemos indicado, Simondon analizó con lucidez creando el término *transductividad*, para explicar ese proceso anamórfico, esa “relación en devenir”, según sus palabras. Estas posiciones acogen mejor, al romper el

con todas las posibilidades de la ciencia actual y la ‘re inversión de Marx’, introduce, así como también a muchos de los presupuestos del mencionado R. Bartra.



dualismo, al deshacer el homúnculo que lee las representaciones en el interior del cerebro, las hipótesis que investigadores de la importancia de Leroi-Gourhan llevan a cabo tras sus imprescindibles estudios.

Pues aquí, mediante el concepto operatorio de *anamorfosis*, podemos vislumbrar la “relación” entre dos sujetos hasta ahora “inexistentes”: el sujeto operatorio y el sujeto cognoscente, el cual es un resultado de estas operaciones y de las relaciones implicadas, puesto que son las propias operaciones transformadoras, la utilización de técnicas y de los hábitos normativos que ellas introducen para su reiteración, más la extensión y evolución del lenguaje, insemñado por estos mismos signos y los varios sujetos implicados, los que promueven la semántica y, con ella, la transitividad y reflexividad inherente y eficiente que dará como resultancia el “conocimiento”. Conocimiento que circula entre unos y otros sujetos y suturaría precisamente la dualidad, el hiato entre el sujeto operatorio, cualquier animal por cierto, y este animal que habla y que no concuerda ya con aquel, dejándonos ver que si el organismo-cerebro desarrollado es la condición necesaria no es, empero, la condición suficiente.

Dicho esto, creo que ahora podemos ver la debilidad del planteamiento de Bartra, pues al suponer unas “prótesis” sustitutorias ante las limitaciones de unos seres vivientes frente al medio, en este caso los homínidas⁸, la realidad del hipotético *exocerebro* se sostiene en algo que, precisamente, aún no existe, pero que el antropólogo da por realmente existente: las instituciones simbólicas, “el reino de la cultura” precisamente. Es decir, si al igual que Leroi-Gourhan, o que cualquier

⁸ No es menos cierto que R.Bartra se sitúa *in media res*, con lo cual el límite de partida (los homínidas), lo ponemos nosotros. Pero partir del *homo sapiens sapiens* envuelto por el mundo cultural constituido embrolla las cosas, puesto que es este “mundo” el que hay que explicar precisamente. Y precisamente por cuanto, reflexivamente, podríamos postular que la mente es una cosa *del* mundo y no de los organismos vivientes que habitan la Tierra. Así, cuando se apela a las neurociencias para explicar el “lenguaje”, en tanto las áreas cerebrales implicadas serían “su causa”, sin duda necesaria pero no suficiente, se pone el acento en la evolución claro está, pero de tal suerte que se proponen soluciones para fenómenos “entonces” inexistentes, ya que el proceso evolutivo neurofisiológico es con mucho anterior a la existencia del lenguaje doblemente articulado y su semántica. Especulaciones sobre la “bicameralidad”, la Iliada, los mitologemas, etc. como eslabones de la cultura semántica y consciente no son sino embrollos ante el problema teleológico que presenta la “biología” y el tratamiento epistemológico con el que se abordan. Al respecto, véase el capítulo 7 y siguientes del citado libro de Bartra y sus propias críticas. Libro que, como se ve, al menos tiene la virtud de recorrer exhaustivamente las rutas vivas y actuales de esta problemática.



neurobiólogo, al regresar hasta el estado de naturaleza, al ponernos ante el proceso mismo de la evolución de los mamíferos superiores, las capacidades craneales, la bipedestación o la prensilidad, se muestran como fenómenos destacables, nucleares, lo que no tenemos aún, y lo que tenemos precisamente que explicar, lo que nos lleva directamente al “espíritu”, a la “mente” y a las especulaciones al respecto, eso que no tenemos es, insisto, las instituciones simbólicas, ni siquiera “la lengua”, aunque eso sí, hemos de tener “lenguaje”, que es otra cosa y que sí tiene que ver con el cerebro y con la laringe, la boca, la mirada frontal y, como se sabe, con las manos.

Aún a costa de ‘maltratar’ a Roger Bartra quien, en los capítulos siguientes a su exposición de la hipótesis del *exocerebro*, recorre críticamente las propuestas a veces desorbitadas y especulativas en exceso, como las de Goldberg quien llega a preguntarse, al abordar el fenómeno de la autoconciencia, si “la corteza prefrontal es capaz de diferenciar el yo y el no-yo”(o.c.,pgs.98 y ss.), afinando y pautando precisamente ese recorrido evolutivo-cultural en donde se sitúa, y mostrando, es lo que queremos destacar, el extraordinario esfuerzo de quienes, como el caso de Bartra, no siendo dialécticos se las ven y se las desean para deshacer el nudo epistemológico a que los somete su propia epistemología, que los condena a un mecanicismo sin solución posible, de ahí el recurso del “emergentismo”, de la complejidad productora de epifenómenos como la propia mente o la conciencia, o de ese espíritu creador que guiara a la evolución y que Wallace, frente a Darwin, postulara anticipando la “evolución creadora” de Bergson.

Así pues, con las precauciones introducidas por nuestras críticas, tanto Malebou, como Leroi-Gourhan, y no menos Roger Bartra, nos han permitido plantearnos el problema que estamos tratando desde perspectivas extensas, plurales y que no dejan casi nada afuera, cartografiando los recorridos imprescindibles desde la naturaleza hasta las ciencias, pasando por las técnicas, sin olvidarnos de la sociedad y de la historia, es decir hasta el espíritu. Este largo apartado introductorio quiere enlazar y replantear el problema suscitado por las hipótesis dominantes en la neurofilosofía o, por mejor decir, por los neurocientíficos más señalados. Y ese problema, que también destaca Bartra y al



que precisamente pretende con su hipótesis superar, es el que recoge espléndidamente en las conclusiones del capítulo 6 de su ensayo, donde Edelman y Velmans, ambos sustentadores de la solución epifenoménica, y ambos practicantes de un “monismo ontológico y de un dualismo epistemológico”, por ejemplo, son motivo de la fina crítica de Roger Bartra. Monismo fisicalista y dualismo epistemológico que hemos intentado exponer en nuestra anterior entrega y que ahora volvemos a encontrarnos en las diversas modulaciones del mismo, y ante las cuales, vamos a intentar otras vías de análisis y de posibilidades que rompa este círculo. Para terminar este ya extenso excursus, hemos de destacar, a favor de Roger Bartra que este autor centra sus análisis en las investigaciones e hipótesis actuales de las neurociencias, lo que convierte a su estudio en una fuente no solo de referencias inexcusables sino de perspectivas que es imprescindible recorrer y que no excluyen las que hemos citado, como las de Leroi-Gourhan, Simondon o Steigler, sino al contrario. Bartra se convierte, con todo, en el complemento ideal para este abordaje.

II

Parece, entonces, que no nos quedarán más opciones que las derivadas del paralelismo, y su infinitud convergente, o las del monismo, materialista o no. La *mente*, entre tanto, permanece envuelta en un halo inextricable, pese a las definiciones psicológicas de la misma, que más bien, a tenor de lo dicho, no superan el espacio de lo sensible – sensaciones, emociones, apetitos, acciones y reacciones- y tienen en sus manifestaciones, incluido el silencio, el espacio abierto de lo inteligible en tanto en cuanto pertenece a lo que Wittgenstein, y tantos otros, enrolarían en las filas “del lenguaje”, fenómeno plural y representación de la “mente”. Es decir, aponfántica donde el cerebro ya deja de ser tal y donde el sujeto que aparece en ella, en la epifanía *lenguaraz*, recibirá el nombre de “mente”, espíritu, alma inteligible. No es extraño que las neurociencias y los adictos a la IA tengan en esta realidad virtual su espacio real, fenoménico, “obvio”, el cual por otra parte alcanza con el *soft computing* y las redes tecnológicas realmente existentes, un estatuto ontológico inobjetable. De hecho, para cerrar la línea que hemos abierto mediante la lectura del texto de Malebou, si la neuropolítica estudia las consecuencias del “capitalismo protestante”, del individuo



cerebral atomizado, el cual se une de una única manera posible con los demás individuos del planeta: mediante la externalización del cerebro-mundo y sus lianas digitales, virtuales, anamórficas. Puesto que, como en el hacha de sílex, ahora es la “inteligencia” la que cobra nuevas morfologías *exocerebrales*, para utilizar el concepto de Roger Bartra: las estaciones orbitales alrededor y más allá de la *esfera* de la Tierra y su nueva constelación de satélites georbitales, así como *internet* o, claro, la robótica y las investigaciones en IA.

Pero en todos los casos, la pregunta, tanto para Bartra como para quienes postulan las hipótesis de las neurociencias y la reducción de la “mente” a una manifestación de la evolución del sistema nervioso, sería explicar ese paso sin discontinuidad, esa *continuidad* que ya hemos denunciado en nuestro trabajo anterior, y que, en una sola mirada nos pone ante seres vivientes que, en sus operaciones y mediante ese “prodigioso cerebro desarrollado”, pasan de acciones y reacciones etológicas y de supervivencia, a comportamientos normados, sociales, culturalmente complejos que tienen, entre otros resultados, nada menos que la existencia de esas mismas “neurociencias” que contemplamos y de las varias filosofías que permiten, como es el caso, una reflexión desde las mismas hasta este momento *desnudo*, natural, de los individuos fisiológicamente dados.

Considerar estos fenómenos- sociales, históricos, políticos- como morfologías emergentes o como resultado de la propia evolución, ni responde ni supera el momento de la ruptura, de la discontinuidad que implican y que en ningún caso el dualismo puede solventar, precisamente por el paralelismo inoperante al que nos somete, condicionando la solución “convergente” ad infinitum.



Así pues, hemos de abandonar el ir y venir por la línea in-finita de la horizontalidad de los cuerpos empíricos, objetivamente considerados, en este caso por las neurociencias. Por lo demás, estas líneas no pretenden ser sino un comentario filosófico a esas construcciones teóricas en lo que estas tienen de ideológicas o de filosóficas. La cuestión, desde esta perspectiva, se plantearía así: ¿cómo los individuos orgánicos desarrollados, *incorporan* esas mismas actividades biológicas de supervivencia en figuras inexistentes, como las *instituciones simbólicas*, así como la comunidad que implica, las normas que suponen y el lenguaje doblemente articulado que exigen? O dicho de otro modo, ¿cómo determinados seres vivientes pueden dar el paso desde su *desencarnación* etológica para construir el cuerpo antropológico que los diferencia, y donde aquella se *incorpora*, como conducta normada, en el *corpus* social hasta entonces inexistente?

Pues esta *diferencia*, y el conflicto que supone, es lo que estamos intentando exponer con este abandono de la mirada horizontal a la que nos someten las “suposiciones” científicas.

Ya lo habíamos visto a propósito de Catherine Malebou, la plasticidad del cerebro estaba ya postulada por Hegel, precisamente por causa del “conflicto” que su dialéctica destaca. Y ese conflicto no es otro que el de la existencia de los individuos corpóreos mismos y de la escisión mortal que los separa y los une. Es aquí donde el término *desencarnación* que hemos utilizado anteriormente cobra sentido, donde su propio movimiento “descerebrante”, diríamos, alcanza en su mismas operaciones a *incorporarse*, por ejemplo en la institución familiar. El sexo y la muerte han aparecido como determinantes, pero sin que, así desnudos, aporten demasiado al problema que estamos analizando, puesto que estos competen y afectan también a otros animales de nuestro rango. Y sin embargo *algo* aparece en este intento de elevarnos de la horizontalidad de los átomos individuales, *algo* que ciertamente no puede ser conceptualizado por las ciencias ni registrado, en principio, por sus aparatos de medida, puesto que “eso” no es mensurable: es la negatividad, a la cual el término *muerte* recubre, volviéndola positiva, observable, en tanto que *codificada* (rituales.ceremonias, ritos).



Una “institución simbólica” como la religión o los mitos tiene en Gustavo Bueno un tratamiento luminoso de todo su proceso estructural y dialéctico, que no podemos desarrollar aquí, en su “teoría de la religión”, pero de la cual destacaremos el momento “sublime”, es decir el de la relación *numinosa* que el hombre primitivo mantiene con los animales de su entorno y que desborda las relaciones etológicas, precisamente por este componente “excesivo”: lo sublime proviene del espanto, de lo horrible, del terror y del abismo que, por ende, se abre ante nosotros. Todo lo cual ha sido mostrado por Kant, como se sabe, al analizar la Idea de lo Sublime, a partir de la cual Marc Richir desarrolla la temática de la “institución simbólica” con una riqueza, y en complementariedad con los trabajos al efecto de Bueno, sorprendentes y sumamente fértiles, precisamente desplegando, en su ensayo *Du sublime en politique*, el concepto de “instituyente simbólico” como el gran *Autre*, la Muerte, fundamento de la estructura teológico-política, que muestra espléndidamente en su análisis de la Revolución francesa y el Terror, fuente de una “nueva religión”, según Michelet⁹.

Ya en Hegel, en la figura del “amo y del esclavo”, el miedo y la muerte jalonan esta peculiar dialéctica que, como vemos, hunde sus raíces en la humanización misma. Esta relación con lo *numinoso*, lo *excesivo* y terrible, con lo *sublime*, no sólo nos permite entender el proceso instituyente mentado, sino el *exceso* ya no etológico, sino conductal, psíquico, de donde que la externalización y el exocerebro cobren ahora una nueva dimensión, temporalizante, no como algo ahí, sino como algo generado por estas relaciones internas del hombre con su medio, con su realidad, pues aquí, la “percepción interna”, el lenguaje, o la memoria...ya configuran un mundo, el de la mente, que en todo caso es el que estamos intentando dibujar.

⁹ Véase en Gustavo Bueno, *El Animal divino*, Pentalfa ediciones. Y también, en este sentido, y en relación con la obra de Marc Richir, de la que daremos cuenta más adelante, *El Mito de la cultura*, ed. Prensa Española. Por otra parte, la referencia hegeliana aquí es obvia, pero también como sucede con Alain Badiou, el uso y abuso que de esta estructura ha hecho el gran Jacques Lacan, una referencia explícita, por lo demás, en Richir, el cual recoge la tríada hegeliano-lacanian y su momento estructurante, la muerte, en el proceso de humanización que tiene, en las instituciones simbólicas, su culminación y su posibilidad reflexionante. Véase en este mismo trabajo, nota 17.



III

Hemos arribado al territorio de las *ideas*, puesto que hemos agotado las vías maquínicas de la horizontalidad contingente de las ideas y de los conceptos de la epistemología científico-natural. Las “estructuras” exteriores, sintácticas, que utiliza Bartra por ejemplo, recordando a Rousseau y Lévy-Straus, manifiestan en el intento de superar la cerebralización reduccionista de la mente que llevan a cabo las ciencias de la cognición de la mano del maquinismo neurocientífico, una impotencia notoria ante la infundada lógica que presenta el problema del *exocerebro*, como término vinculante entre los organismos y sus operaciones, en principio etológicas, y las conductas codificadas por los símbolos y sus instituciones, que pertenecen al ámbito de la semántica. Como quiera que los animales superiores mantienen relaciones “éticas” notorias, incluyendo técnicas y lenguajes, algo tiene que aparecer aquí para que superemos esta equiparación de términos y podamos fundar conceptos que expliquen las *normas*, la *moralidad* y la propia *semántica*.

Y lo que aparece aquí, a nuestro modo de ver, no es sino un efecto del exceso de estas mismas tensiones y operaciones *biológicas*, exceso que nombramos, precisamente, y al modo clásico, *psyqué*¹⁰. El movimiento de este exceso, del vivir, como dirá Marc Richir, sobre lo vivido, deja aparecer ante nuestros ojos eso que ya no podemos reducir a los organismos vivientes y sus lenguajes, pues ‘eso’ es precisamente *la lengua*. Ahora

¹⁰ Marc Richir, *Le corps. Essais sur l'intériorité*. Ed. Hatier, 1993 (agotado) véase la nota nº 16 del presente trabajo acerca de este imprescindible autor. Este breve y pedagógico librito nos ha sido facilitado por nuestro amigo, el profesor Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, al cual damos las gracias desde aquí. Pero también queremos resaltar sus trabajos sobre el “cuerpo”, que ya expuso en una conferencia magistral (*Cuerpo y materia*) en el congreso sobre Filosofía y Cuerpo celebrado en Murcia (véase, *Filosofía y Cuerpo. Debates en torno a la Filosofía de Gustavo Bueno*. Ediciones Libertarias, enero 2005). Esta imprescindible ponencia, puede leerse en la edición que recoge las intervenciones en el mencionado congreso.

Por otra parte, la generosidad de Urbina nos ha permitido conocer con más detalle los aspectos más arduos de la teoría de la subjetividad que estas concepciones de raigambre fenomenológica desarrollan y que estamos muy lejos de haberla aprehendido. Pero su utilización en este trabajo es notorio, al menos como motor implícito de nuestro recorrido, que solo esperamos no desmerezca de las generosas muestras al efecto de Ortiz de Urbina. En esta misma línea, pero menos interesante, acaba de aparecer en español, el ensayo sobre el cuerpo de Michel Henry, representante de lo que el propio autor calificara como “fenomenología material” y que no es sino el desarrollo teológico-cristiano de la fenomenología, como Levinas lo sería de la teología judía. M. Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, editorial Sígueme, 2007, traducción de Manuel García Baró.



el *exocerebro* cobra, según creemos, sentido. Pero al situarlos precisamente “entre” lo que la fenomenología ha calificado de *Leib* y *körper*.

Hay otros materialismos, como destacadamente entre nosotros Gustavo Bueno ha enseñado, así *el materialismo filosófico*, cuyo pluralismo ontológico sustenta una *gnoseología* que permite construir, en la llamada teoría del “cierre categorial” una filosofía de la ciencia capaz de desmontar este reduccionismo “positivista, cientificista”, que no es sino el argumentario ideológico del capitalismo global. Pero vamos a acudir a otro filósofo de gran calado y que recientemente ha publicado el segundo tomo de su obra filosófica nuclear. Nos referimos a Alain Badiou que en 1988 daba a conocer su proyecto con una entrega que recogía su ontología de corte pluralista, dialéctico así pues y de raigambre matemático-platónica¹¹ y que, veinte años después, concluye y completa con este segundo tomo, *Lógica de los mundos*, donde el plural ‘mundos’ ya indica la ‘identidad’, por dialéctica y por pluralista, con el *materialismo filosófico* de Bueno. Por otra parte, consideramos que esta lectura es gratificante y necesaria para quienes transitan, en este sentido, muy frecuentemente por los textos de Bueno, pues es precisamente la complementariedad, la divergencia, el contraste y, como es el caso, la corroboración en tantos puntos y modos de abordaje de los problemas, además de encontrarnos ante un coetáneo y aún productivo pensador, que no puede sino enriquecernos y posibilitarnos esa mirada que la distancia y la “sociología” permiten adquirir, liberándonos de cierta rigidez ejercitada, o dejando en suspenso la resolución de un “escollo”, en el sistema de Gustavo Bueno, que no es otro que “el Ego Transcendental” postulado en su ontología, precisamente en este caso que estamos considerando, pero que por la magnitud e importancia del problema sólo podemos indicarlo. Y requiriendo entonces otra teoría del sujeto, la cual podría ser precisamente

¹¹ A. Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil . Hay traducción en español, *Ser y Acontecimiento*, 1988. Ed. Manantial. Y *Logiques des mondes*, Seuil, 2006.



la de Badiou¹², en tanto esta postula un “sujeto escindido” (sujeto de la enunciación y sujeto del enunciado), sujeto escindido, y en principio más acorde con estos desarrollos, que se fundamenta en la escisión ontológica, originaria, del Uno, la cual permite en su movimiento establecer la relación conflictual, dialéctica, del Dos. Pero no es esta, ni aquí ni ahora, la elección que debemos tomar, sino acaso la que debemos otear, investigar, proponer como posible, ya sea para refutar y reordenar entonces los postulados admitidos, ya sea para corroborarla, ya para matizar, siempre y cuando fuéramos capaces de afrontar semejante reto, que no pretende sino ahondar en las enseñanzas recibidas e intentar, por modesto que ella sea, afrontar retos y posibilidades nuevas, amplificatorias en definitiva que revitalizarían el sistema filosófico desde el cual nos movemos.

« Aujourd’hui, la croyance naturelle se concentre en un seul énoncé, que voici :

Il n’y a que des corps et des langages

Disons que cet énoncé est l’axiome de la conviction contemporaine, et proposons de nommer cette conviction le *materialisme démocratique*. » (o.c. página 9)

No reconociendo más que la existencia objetiva de los cuerpos, prosigue Badiou, ¿quién osaría hablar, si no es retóricamente, “de la separabilidad de nuestra alma inmortal? Así, y después de muchas dudas, el filósofo francés decidió “a la atmósfera ideológica en la que mi empresa filosófica alcanza su más extrema tensión, llamarla una *dialéctica materialista* (o.c.pag.11). Frente al “materialismo democrático” dominante, opone pues esta “dialéctica materialista”, desde la cual postula: “*il n’y a que des corps et des langages, sinon qu’il y a des vérités*. »

Las cuales no son ni cuerpos ni lenguajes, ni combinaciones de los dos. Nuestros mundos, asegura, proceden de estas verdades, ni de lo inteligible ni de “lo alto”. Ellas son cuerpos incorpóreas (o.c. pag.12)

¹² A. Badiou, *Theorie du sujet*, Seuil, 1982



Alcanzadas estas posiciones, a las cuales más adelante volveremos, no hará falta decir que hemos abandonado el territorio de las concepciones científico-categoriales, pero también de sus contingentes especulaciones intelectuales. Y sin embargo no creemos estar flotando en el vacío de una espiritualidad que se pretendiera poseedora del saber y del conocimiento transmundo, tampoco seguimos la estela de las ilusiones transcendentales, sino que nos mantenemos en el movimiento mismo del pensar, el cual ha alcanzado el límite conflictivo entre esos cuerpos y esos lenguajes siendo así que la propia lógica material impone esta consecuencia, donde el mundo de *las ideas* se muestre como la única solución posible a la relatividad de esas ideas contingentes, formales, que las experiencias diversas ordenan como discurso científico, pero de tal suerte que, como en el caso del “alma, de la mente” esta *idea* queda subsumida, laminada por la maquinaria conceptual de los sistemas de información y de cuantificación científico-técnicos.

El *alma* es al cerebro lo que la *lengua* es al lenguaje.

La verdad del cerebro es la mente.

Volvamos, desde estas perspectivas ganadas, a la tesis del *exocerebro*, que tiene no sólo una acogida extensa y puntillosa en el espléndido ensayo del investigador mejicano de origen español, Roger Bartra, sino también una hipótesis digna de tener en cuenta y que recoge no solo el problema de la relación “interior/exterior”, y la evolución del sistema neuronal, donde la plasticidad del cerebro, como ya hemos indicado, adquiere un protagonismo mayor que, además, dada la peculiaridad académica del autor, destacado antropólogo que ha buceado en las “enfermedades del alma” así consideradas durante el siglo de oro español y, por tanto, con el tratamiento que entonces se daba a la cuestión mente-cerebro que nos ocupa, y recogidas en su libro *Cultura y melancolía*, le permiten enlazar con el tratamiento actual de la cuestión, desde las ciencias neurobiológicas y las consideraciones que las mismas otorgan a la cuestión evolutiva del cerebro, hasta las ciencias cognitivas y las nuevas modulaciones que la “inteligencia artificial” plantea como prótesis cerebrales o como extensiones de los



sistemas neurocognitivos en otras formas exógenas, sin dejar de recorrer los planteamientos más notorios al respecto, donde destacan Edelman o Damasio entre otros.

Pero este autor, sin coincidir plenamente con su hipótesis, ni tampoco ser por ello rechazada, nos es útil no solo por cuanto nos expone, y en el orden y dirección en que lo expone, mediante su loable intento de superar el dualismo implícito en esta problemática, así como las salidas reduccionistas en la mayoría de los casos como ya hemos visto, en la vía que nosotros intentamos recorrer, obligándonos a transitar por esa pluralidad estructural necesaria, con lo que Bartra coincidiría con nuestros presupuestos, los cuales exigen esas partes compositivas de un campo gnoseológico más amplio donde queden acogidos “mente”, “cuerpo-cerebro” y el resto de cuerpos y fenómenos del mundo.

El problema comenzaría en la distinción de lo que sea para él, y para la mayoría de los neurocientíficos, el “término conciencia” y si esta queda reducida a la “percepción” o incluye características de la actividad del entendimiento, de la memoria, de la voluntad, es decir si esta “conciencia” es tal o es una conciencia sensible, una autoconciencia sin conciencia por decirlo en términos fenomenológicos. Pues una autoconciencia consciente de sí ya es otra cosa, es algo distinto, algo “más” y en este más es donde comienzan los problemas que, por otra parte, no eliminan los que ya se plantean por sí mismos respecto a cualquier cuerpo viviente y su sistema nervioso, es decir, ‘meramente’ a la percepción y la motricidad.

Si nos hemos detenido en el ensayo de Roger Bartra es por dos aspectos al menos. El primero, por la condición de antropólogo del autor y, por tanto, por el ejercicio de “antropología filosófica” que su libro lleva a cabo más allá de la voluntad del autor y, en segundo lugar, porque el exhaustivo recorrido por los aspectos más notorios de los estudios neurofilosóficos parecería, con su hipótesis del *exocerebro*, capaz de solventar el problema del dualismo epistemológico, aunque eso sí sin abordar el monismo materialista que parece subsumir a todos los fenómenos, incluidos entonces los correspondientes a las ‘instituciones simbólicas’ que, en su estudio, aparecen *ex nihilo*



o, corroborando lo anterior, como un producto operatorio de la especificidad antrópica, una especie de exudado neurológico. Como se ve, la circularidad no nos abandona y, sin embargo, la exposición de Bartra, como dijimos, nos permite volver sobre los fenómenos para, desde el *materialismo filosófico*, abordar este dualismo al que nos conduce el materialismo de las ciencias aquí implicadas.

Al regresar a los fenómenos, y retomando la breve apostilla al *hombre neuronal*, recuperamos al *simio neuronal* y a la etología implicada como es lógico. Es decir, incorporamos el “eje angular”, en el léxico del ‘materialismo filosófico’, por cuanto este, precisamente, construye el espacio antropológico sobre tres ejes, en una tridimensionalidad que, por sí misma, supera el conflicto dualista y las salidas reduccionistas a las que nos lleva: sea la “naturaleza”, sea la “cultura”. Y no puede ser de otro modo, máxime si consideramos la “revolución darwinista” como el momento histórico en el que ese enfrentamiento entra en crisis por la condición de igualdad material que la filogénesis muestra y que tiene, recuperemos el término ya usado en estas páginas, en las transformaciones *anamórficas*, su resolución crítica, las vías disyuntivas que esa misma materia sigue en sus plurales soluciones. La biología y, con ella, la etología, nos permitirán ver cómo la *symploké* alcanza aquí categoría científico-filosófica. Pues la “estructura de la teoría de la evolución”, por usar el título del imprescindible estudio del fallecido Stephen Gould¹³, muestra la disociación de los fenómenos biológicos de los físicos (el ‘eje radial’ en la terminología del materialismo filosófico), pero tal que estos no se desvinculan, no flotan en el aire y sobre ellos, sino que mantienen entre sí “vínculos”, los cuales como se sabe, recoge y estudia la por eso mismo llamada “bioquímica”. Del mismo modo, el material “común” filogenético se iría disociando, complicando como gustan decir los científicos, “especificándose” y especializándose, alcanzando en las llamadas especies superiores, conductas radioformes, ‘lenguaje’, técnicas, etc., donde se manifiestan no sólo la sensibilidad, sino también la voluntad.

¹³ S. Gould, *La estructura de la Teoría de la Evolución*, Matemas 2004.



Y aquí aparecería el *simio neuronal*.

Y el *hombre neuronal* como su diferencia.

Pero es justamente la *diferencia* lo que estamos considerando y si esta se “reduce” a una diferencia de grado o nos encontramos ante un complejo desarrollo de la estructura de la evolución biológica; lo cual, en todo caso, no resuelve en absoluto el problema, sino que lo extiende a lo largo de la multiplicidad morfológica, como respuesta evolutiva interna y externa que tendría, en la potencia cerebral de los homínidas, su momento culminante, hasta que precisamente, mediante esta presión dialéctica de la estructura biológica y su medio, el *hombre* apareciera como resultancia de la misma, lo cual, según Bartra, y el estructuralismo que ejerce, se corroboraría por la presencia en “el mundo” del *exocerebro* precisamente, como forma evolutiva que alcanzaría en las “instituciones simbólicas”– la familia, la lengua u otras- sus morfológicas extrasomáticas confirmativas, todo lo cual parecería además en nuestros días alcanzar cumplimiento en la existencia misma de la robótica, de los androides y otros fenómenos tecnológicos que permiten pensar en expresiones biológicas insospechadas. Pero este *estructuralismo* no es sino la racionalización formal de los fenómenos del mundo que estamos precisamente analizando, lo cual ya enfrentó a dialécticos y a estructuralistas en los años sesenta del pasado siglo, precisamente por la cuestión del fundamento ontológico que este tratamiento de las estructuras eludían, como es el caso que consideramos ahora. Pues la cuestión *etnológica* no puede subsumir el problema fundamental de la antropología filosófica, precisamente el que estamos tratando en estas páginas, que no es otra que la cuestión del sujeto corpóreo que, en sus relaciones y en sus operaciones, produce esas instituciones culturales que estarían en relación estructural, y esencial, con el mismo, cobrando ahora la “estructura” una dimensión que desborda su tratamiento formal, epistemológico, el cual precisamente pretendía, mediante el modelo lingüístico, suturar esa no coincidencia entre el sujeto operatorio y el sujeto cognoscente, es decir entre la mente y el cuerpo para el caso.



Esta línea – criticada por cierto por Bueno en su *Etnología y utopía*¹⁴- nos llevaría hacia la antropología filosófica de Heidegger, por ejemplo, y a los planteamientos radicales de la fenomenología, desde cuya inspiración hemos partido¹⁵. Esta ruta debe quedar en su mismo espacio de socavamiento de *lo obvio*, es cierto, pero ella misma nos obliga a mantenernos lo más próximos y vinculados a los fenómenos que estamos considerando, aunque el recorrido por las diversas teorías nos impulsen más allá de los mismos, situándonos a veces tras de ellos, más allá o en otros espacios de las ciencias que no tienen como ‘campo’ la neurofisiología, sino la psicología o la sociología, cuando no la lingüística o la antropología como estamos viendo. Intentar poner orden en esta pluralidad es la condición mínima para abordar críticamente el problema, en tanto que esto significa discriminar, discernir, colocar en su sitio cada uno de los “fenómenos” implicados. Claro que no se nos escapa que el sujeto operatorio es dinámico, inquieto, sensible y que, a diferencia de otros “cuerpos” de la naturaleza, su cuerpo está sujeto tanto a las afecciones externas como internas, siendo esta una determinación de su ser-en-el-mundo, por medio de la cual, este sujeto tiene que encontrar soluciones de supervivencia y tiene que enfrentarse y atravesar esa no coincidencia consigo mismo que lo convertirá en sujeto cognoscente, dejando ‘ver’ ahí el término medio de esta “estructuración” interna, dialéctica. Pues el “hombre”, lo humano, es el término medio precisamente entre el cuerpo objetivo, empírico, biológico, y la cultura, las instituciones simbólicas, como la familia, la etnia, la religión, etc..

¹⁴ G. Bueno, *Etnología y utopía*. Jucar ediciones, 1971, 1985.

¹⁵ Los planteamientos heideggerianos nos devuelven al “dualismo” y, en su acaso, como en el de Husserl por lo demás, a un “adecuacionismo” que, por tanto, no recoge el movimiento dialéctico que estamos intentando mostrar, en tanto en cuanto, lo consideramos el modo más potente para dar cuenta de esta pluralidad fenoménica y sus relaciones. La diferencia heideggeriana entre “ser” y ente es muy pertinente pero, una vez expuesta, nos deja ante el hueco abierto, ante la “hiancia”, justamente donde nos situamos y desde donde, por cierto, estamos criticando a Bartra por pretender, digamos, desde afuera, desde los fenómenos mismos, desde el *eidos* así pues, recubrirla, construir un puente. El problema de la diferencia ‘ontológica’ aquí remarcada, es el nudo del problema que estamos precisamente tratando e intentando re-exponer. Acaso no por otra cosa, el propio Heidegger no pudo ir “más allá” de “ser y tiempo”, de tal suerte que, desde sus posiciones, ante los “cuerpos”(entes) y el lenguaje, busca desesperadamente “el ser”, mediante la hipostatización del ente lenguaje (logos). Pese a las diferencias, este problema encalla las investigaciones de Husserl, pues para el caso que nos ocupa, creemos que no hay sino que volver sobre la ya célebre VI Meditación de sus imprescindibles, por otra parte, *Meditaciones cartesianas*.



Ahí, entre el cerebro y los ‘lenguajes’, aparece lo ‘humano’, como un epíteto que nos sitúa ante el exceso, ante la ‘mente’ y que recubre el enigma que ninguna ciencia puede, por definición, discernir. Enigma que, en este punto, no se nos oculta tiene que ver precisamente con la negatividad, es decir, con la muerte. Y aquí es donde debemos romper este círculo – donde ya se ha roto- en el que nosotros mismos estamos cayendo sin cesar, pese a ir recargándolo con ejemplos y nuevos fenómenos que desbordan la horizontalidad propia del tratamiento epistemológico y racionalista de los fenómenos. Aquí, al abocarnos a intentar otro abordaje de los mismos, lo primero que nos llama la atención al considerar los teoremas, las teorías y los filosofemas al respecto, es la marcada “desontologización” que las llamadas ciencias naturales han llevado a cabo desde el albor de la ciencia moderna y, en consecuencia, la “naturalización” de la propia idea de naturaleza y de sus fenómenos, neutralizando para ello todo tratamiento dialéctico de los mismos.

Al apelar al término “enigma”, que por otra parte lo es y lo seguirá siendo, aunque solo fuera por la propia relatividad del conocimiento científico, no queremos eludir el tratamiento riguroso del problema, sino mostrar algo que acaece ante la caída de lo obvio y que la propia realidad de las ciencias y de las técnicas sustentan. Es decir, la existencia del conocimiento, su historicidad, su efectividad práctica y reguladora, nos lleva en su exigencia hasta su propio fundamento, y este socava y trasciende las relaciones operatorias entre “sujetos” y los objetos, triturando en su propio ‘movimiento’ a los recursos supuestos, innatos, como los *mémes* neuronales, y también las no menos especulativas *epistemes*, sustentadas en un extraño vacío, en una historia flotante que iría dejando tales huellas, las de la voluntad y la inteligibilidad de esos mismos cuerpos en sus relaciones y operaciones ensambladas....pero siendo todo esto precisamente lo que hay que explicar.

Esta mirada natural, científico-natural, recordemos era nuestro punto de partida crítico, desde la im-pertinente *obviedad*.



Malebou nos habló del cerebro-histórico, político, pero eso implica ya el “eje circular”, que es el tercer eje mentado por la antropología materialista y, por tanto, ya disociado de los otros dos, el eje radial y el eje angular. Disociados pero no desvinculados, insistimos: los vínculos están ahí, pero también la motilidad, sensibilidad y la sexualidad, la emotividad, que los desarticula. Es decir, el cuerpo fisiológicamente considerado. El cuerpo operatorio, viviente y en cuya evolución, sigamos las pautas al uso, las transformaciones han alcanzado notorias diferencias, tanto en el aparato locomotor, como en el sistema nervioso central y sus expresiones aferentes, en su “externalización”: las manos, los ojos, la laringe...

Ahora bien, sin esta estructura y sus implicaciones dialécticas, no vemos cómo el supuesto evolucionista que opera en Roger Bartra, cuanto en muchos de los neurocientíficos actuales, puede sostenerse, tanto el *exocerebro* como la diferencia sustancial, y sustantiva, de las *instituciones simbólicas*, salvo que con el nombre “cerebro” estemos diciendo “mente” o “espíritu” que actúa en el sistema nervioso central y lo “supera”, lo desborda, emergiendo del mismo o, aún peor, resultando de la propia complejidad que el sistema estudiado habría alcanzado y volcando las *informaciones*, los significados, las ideas incluso, hasta que estas, por medio del trabajo y las técnicas, cristalizarán, más allá de los cuerpos, en fenómenos nuevos: la religión, la política, la filosofía o las ciencias y las tecnologías, instituciones simbólicas todas ellas. En cambio, el materialismo filosófico, sitúa a estos sujetos operatorios como términos de una “sintaxis” que se extiende a todo el “reino animal” y alcanza en sus resultados a las instituciones simbólicas, precisamente como resultancia de esas mismas operaciones y de las relaciones dialécticas implicadas. Resultados cuya cristalización corresponde ya a una semántica, a la forma “cultura”, antropológica e históricamente configurada. Pero ‘resultancia’ y ‘dialéctica’ no son aquí meros términos, formalismos por medio de los cuales intentáramos solventar el problema, el enigma, sino la cuestión central, puesto que la dialéctica no puede existir si no es debido a una escisión primera, a una ‘rasgadura’ en la materia, precisamente la que permite pensar la diversidad, tanto de los sujetos como de los objetos y de tal suerte que es dialécticamente como podemos



“superar”, in-corporar esta pluralidad en una unidad superior, sintética: la Idea. La potencia de la *idea* se ve aquí en el contraste con las ideas formales que estamos manejando, y cuyas relaciones racionalizantes no alcanzan a atravesar el núcleo de la escisión ontológico, y gnoseológica, misma. Pero es que la frontera, y de ahí el enigma, se sitúa precisamente en la propia escisión del “sujeto”, cuyos límites son “el sueño y la muerte”.

Aquí la analítica manifiesta la extensión del individuo átomo, del sujeto-cerebro y de su lenguaje, sus opiniones, su presente, es decir, su subsunción a un cerebro-cuerpo que trabaja, produce y consume, participando de la sociedad y de sus leyes de una manera indirecta, ideológica, enajenada. El *mundo* queda reducido a mi mundo, a mi lenguaje, a la banalidad wittgensteiniana¹⁶, al egoísmo analítico de corte anglosajón. Este es un cerebro político y no lo sabe. Y este no saber, esta conversión del sujeto en un *automaton*, productivo y consumidor, es lo que no se compadece precisamente con la realidad de las *instituciones simbólicas*, con la moralidad y las leyes, con la política, pero también con las ciencias. Las neurotecnologías, los teoremas al respecto, la máquina capitalista en fin, no parecen sino sustentar y reforzar esta idea del *automaton* neurológico. Y lo que no valía para los animales desde Descartes, difícilmente podríamos aceptarlo para el hombre. Sin embargo, lo paradójico, y que avala cuanto decimos, es una de las consecuencias de este *materialismo* es que produce delirios teóricos como los que sustentan los defensores del llamado *proyecto gran simio*. Y es lógico, desde estas perspectivas que venimos analizando, que la horizontalidad de los fenómenos, el tratamiento no dialéctico de los mismos, su corporeísmo en fin, tiene como consecuencia que si “el cerebro humano” es una forma evolucionada de la biología y sus productos “neuronales” consecuencia de su complejidad, de donde emerge el *epifenómeno* de la conciencia, los logros del *hombre neuronal*, científicos, culturales, legislativos, etcétera, reviertan en sus semejantes *filogenéticos*, recorriendo en resonancia todo el arco extendido de la biología común, fraternal.

¹⁶ El Tractatus de Wittgenstein es un modelo paradigmático de cuanto venimos diciendo, donde además el atolladero dualista que forjan los cuerpos y los lenguajes no encuentra otra ‘salida’ a su opacidad que la mística, justamente “aquello de lo que no se puede hablar”, de donde que “el silencio” no sea la expresión de la sabiduría que tanto alaban algunos de sus fanáticos lectores, sino un modelo *fantasmático* del “genio maligno”.



Al fin y al cabo, el mundo no es sino un forma de hablar, por tanto todos los fenómenos del mundo estarían relacionados por esta forma que se extiende de un polo al otro del mismo, barriendo las diferencias, suturando las categorías, desanudando y explanando la *symploké*.

« Pour valider l'équation: existence-individu-corps, la *doxa* contemporaine doit courageusement résorber l'humanité dans une vision sur-entendue de l'animalité. Les 'droits de l'homme' sont une seule et même chose que les droits du vivant. Protection humaniste de tous les corps vivants, telle est la norme du matérialisme contemporaine. Cette norme reçoit aujourd'hui son nom savant: « bioéthique », et son envers progressiste, son nom à Foucault: « biopolitique ». Notre matérialisme est ainsi celui de la vie. Un biomaterialisme. » (A. Badiou, o.c., pag.10.)

Sin embargo, y dicho lo anterior, el materialismo que ejercen la mayoría de los científicos, ya sea en éste o en otros campos del saber, no es sino un realismo considerado desde una mirada ingenua y “natural”, desde la *obviedad*, problemática es cierto, que los fenómenos empíricamente considerados, positivos, justificarían. Y sin embargo, son estas mismas ciencias las que deberían prohibirse los excesos filosofantes de la mayoría de los científicos y, al mismo tiempo, la consideración crítica y determinante que imponen esos mismos fenómenos, por otra parte en cambio incesante. Es decir, el análisis y la descripción de todos estos fenómenos no justifica ni fundamenta las teorías especulativas que se desprenden de ellos: sea respecto del ‘big-bang’, sea respecto del “alma de los animales” o de la “mente” humana. El realismo científico se nos aparece así como la máscara que encubre el espiritualismo cosmológico, cuando no el producto *antrópico* que extiende sus radios no sólo hasta las neuronas, sino hasta los genes y los elementos últimos de la materia, convirtiendo a este centro antrópico en un “atractor” universal que produciría no solo el conocimiento sino el “mundo” mismo. El materialismo filosófico ejerce con esta dialéctica, sucintamente bosquejada en la geometría de los tres ejes del espacio antropológico, no sólo la “inversión antropológica” imprescindible, sino la extensión *anantrópica* exigida, de tal suerte que este dogmatismo antropológico, en palabras de Gustavo Bueno, es la



consecuencia misma de la inversión teológica acaecida precisamente en el umbral de la modernidad, es decir, en el desarrollo y despliegue de estas mismas ciencias y de su racionalidad crítica. La causa de esta vuelta a la “teología científicista” pertenecería no solo a este estatuto epistemológico que venimos denunciando, sino a eso que “hacemos con el cerebro”, a las formas políticas de nuestro cerebro como diría Malebou.

EL EXCESO

Yo (es decir, el ego que soy) no puedo coincidir con el mundo ni con ningún fenómeno del mundo. Esta no coincidencia del ego con mi cuerpo objetivo, empírico, es la causa precisamente por la que puedo saber de este mi cuerpo, ¿cómo si no un cuerpo podría tener experiencia de sí mismo?

En estas disyunciones es creemos donde radica la verdadera “dualidad” mente-cerebro. Pero estas disyunciones muestran, al mismo tiempo, que no nos encontramos ante un ‘dualismo’, ni por supuesto ante un ‘monismo’ que sería el postulado consecuente de la coincidencia, de donde que el ‘dualismo’ no lo fuese sino “in mente”, valga la expresión, es decir, intelectual, formalmente, modo por el cual muchos adalides de las neurociencias y sus filosofías fisicalistas convierten el conocimiento en un producto cerebral, en *información*. Pero el ego supone que el cuerpo objetivo, empírico, no agota el *fenómeno del cuerpo*. De donde que se nos presente el siguiente problema: si el ego no coincide con el mundo, entonces no puede coincidir con ningún fenómeno mundano, así pues tampoco lo hará con el cuerpo objetivamente considerado. Y si esto es así, ¿cómo podemos mantener una posición materialista y dialéctica ante este postulado? Las posiciones habituales en las neurociencias caen en lo que el materialismo filosófico califica de *corporeísmo*, la reducción del mundo y sus formas a la materia corpórea, fisicalista. Es decir, M3 y M2 quedan reducidas a M1; a ‘formas’ lingüísticas de los cuerpos parlantes, en la terminología de Badiou.

Postulando precisamente su consecuencia, el cuerpo *del* ego, por tanto, no se reduce al cuerpo orgánico, pues entonces ni siquiera este sería cognoscible. El cuerpo orgánico es una modalidad corpórea, externa, cuyo núcleo es precisamente el ego, pero que supone la existencia de un cuerpo interno, inmanente. Aquí, la cuestión esencial



tiene que ver con la *subjetividad* y afecta no sólo a las ciencias, como estamos viendo, sino precisamente al “cerebro político”, por cuanto es la subjetividad el gran tema de la filosofía moderna y contemporánea. Ahora, M3, los diversos *mundos* y la idea de la verdad que subyace a este planteamiento, comienza a cobrar “cuerpo” precisamente, pues, paradójicamente, desde el “cielo de las ideas” al que parece hemos arribado, las prácticas humanas, y los fenómenos sociales, ideológicos y políticos, así como las ciencias y su ordenamiento conceptual, racionalizador del mundo, se esclarecen en este sentido “político” es decir, y como estudia hasta la extenuación Marc Richir a propósito precisamente de las “instituciones simbólicas”, eminentemente *teológico-político*¹⁷. Que lo “humano” se manifiesta en lo “político” no es ni una tesis nueva ni extravagante, pues es ahí donde las instituciones simbólicas, los mitos, la “cultura” encarnan *la lógica de los mundos* que estudia Badiou y que, asimismo, Bueno ha analizado con una lúcida pregnancia de la que estamos lejos de extraer todas sus consecuencias¹⁸.

Este es ya el ámbito de la filosofía y no el de las ciencias, como es notorio. Pero es el ámbito donde la idea de verdad se ejercita críticamente frente a las verdades relativas, formales que aquellas ejercitan. Y es el ámbito donde la “mente” recobra su pertinencia, hasta ahora contaminada, confusa, por cuanto había sido utilizada como “concepto”

¹⁷ Véase el inmenso estudio que realizara este casi desconocido filósofo belga, respecto a lo sublime en política, donde despliega radicalmente su análisis fenomenológico de la cuestión simbólica y política aquí insinuada, en Marc Richir, *Du sublime en politique*, ed. Payot, 1991. Y para un estudio más detallado de su filosofía de lo simbólico, *Phénoménologie et institution symbolique*, J.Millon, 1988. Richir establece en este ensayo magistral un vínculo entre las instituciones simbólicas y el “instituyente simbólico”: la muerte y, en este sentido, articula su estudio, críticamente sin duda, con la tríada lacaniana (lo imaginario, lo simbólico y lo real), donde como se sabe, el Gran Amo, la Muerte, mueve todos los hilos de esta estructura que, como el propio Lacan decía, no es estructuralista, sino dialéctica, de raíz hegeliana como se sabe. Pero lo que nos deja ver es la insuficiencia de la “estructura” racional-externa del planteamiento de Bartra en su intento de superar el dualismo epistemológico, pues que la pregunta por el “constituyente simbólico”, si no es el cerebro, si no lo puede ser, puede remitirnos al exocerebro, salvo que esta sea una manera de nombrar, precisamente, a la mente. Los análisis sobre teología-política y las instituciones simbólicas de Marc Richir, partiendo del Terror de la Revolución como remoción fenomenológica radical, merecen por sí solos un trabajo intenso y detenido, pero para nuestro interés en este momento, es una fuente inagotable de inspiración, que además articula la “teoría del sujeto escindido” de Badiou-Lacan, con el planteamiento que estamos intentando exponer, el cual, por otra parte, encaja, no sin remodelaciones importantes, con el materialismo filosófico como venimos sugiriendo, pero abriendo nuevas vías de acceso y de extensión del mismo por otra parte.

¹⁸ En este sentido, y para cerrar este párrafo, remitimos al gran ensayo de G. Bueno, *El mito de la Cultura*, ed. Prensa Española. Así como a los diversos trabajos que sobre las “instituciones” lleva publicados recientemente.



cuando no como término, significante, imagen, o símbolo, que es lo que queríamos ordenar, diferenciar. ¿Pero cómo poner en su sitio al cerebro y a la mente, si las ciencias y sus filosofías, niegan “este lugar”? ¿Cómo pensar la verdad de la mente, del espíritu, de la razón misma, si las *Ideas* son reducidas a formas imaginarias, a ideas generales, a manifestaciones formales de los cerebros, de la maquinaria inteligente que somos?

Hemos desbordado el ámbito restringido de las ciencias, de la experiencia y de los lenguajes que ordenan racionalmente los fenómenos-de-la-naturaleza, según el sentido que venimos criticando, para arribar al “mundo”, a los fenómenos-del-mundo, precisamente, a través de las “instituciones simbólicas” de las que hablaba Roger Bartra, es decir, mediante los fenómenos-de-la-cultura. Al hacerlo, la “mente”, disociada del cerebro al extenderse por estos campos irreductibles al mismo, nos muestra lo que esconde esta aparente neutralidad científica: el espíritu queda, por así decir, desencarnado, flotante, convertido en una forma especulativa que el capitalismo triunfante reduce al lenguaje de los cuerpos productivos y consumidores. Evidentemente, el capitalismo es un *desalmado*. Aquí, el estudio mencionado de Richir, nos muestra una potencia admirable y riquísima al abordar la cuestión política como teología-política, pero llegados a este punto, debemos volver a los fenómenos que estamos tratando de reorganizar para afrontar el problema de la relación mente-cerebro, y que hemos de dejar para otra entrega, así que concluyamos esta tercera mirada al problema que el cerebro plantea, el de la mente.

Si mi mente fuese lo mismo que mi cerebro, el conocimiento sería imposible, pues siendo el organismo un fenómeno del mundo, mi conocimiento del mundo se volvería impensable por la coincidencia con el propio mundo. Es porque no hay coincidencia, porque yo no soy el mundo, sino que existo en el mundo, que el conocimiento es posible. Es decir, es esta no coincidencia la condición de posibilidad del conocimiento. Y es en esta no coincidencia que se fundamenta la distinción entre el cerebro y la mente.



Desde los planteamientos de las ‘ciencias’ actuales, en este caso, neurofisiológicos, pero también evolucionistas, genetistas, etc. ¿cómo se entendería ‘el mundo’?

¿Puede concebirse, si es que cabe este mismo planteamiento, algo así como ‘el mundo’? ¿El mundo no queda reducido a una “forma” vacía, a una “mera idea”? Siendo el “mundo” la síntesis de todos los fenómenos heterogéneos, entre los cuales encontramos a los seres vivos, ¿cómo podríamos alcanzar esta totalidad en marcha que es el mundo desde una de sus partes átomos, por ejemplo “el cerebro”?, ¿cómo el cerebro podría salir de sí mismo hasta alcanzar esa misma *esfera* de la que forma parte?

Se nos dirá que el Mundo no existe ‘realmente’, sino una pluralidad heterogénea de fenómenos...a los cuales el “cerebro” confiere orden y unidad, a todo lo cual llamamos ‘mundo’: es el postulado de la única realidad existente ya comentada al citar a Badiou: existen solo ‘los cuerpos y sus lenguajes’, pero este materialismo supone que no existe el mundo, salvo como una expresión ‘metáforica’ de esos mismos cuerpos *ahí*, en la soledad de sus “mundos particulares”. Llegados aquí, la pregunta entonces es la siguiente, ¿cómo los cerebros particulares, y sus mundos, pueden alcanzar el conocimiento de los universales?

Y ahora es cuando el *exceso* va cobrando sentido, pues no otro es su destino. Así pues, frente a los individuos particulares y sus cuerpos efímeros, mortales, el “sujeto de la verdad” se manifiesta como *singularidad*, y cuyo nombre es la mente.