



Lo obvio y 4

Caput mortum

1.-

En el intento de superar el dualismo cartesiano en el que estamos inmersos, no en vano pertenecemos a un tiempo histórico que la modernidad inaugura, la tensión del círculo que intentamos extender hasta su misma imposibilidad, como si se tratara de un muelle que se soltara de golpe, nos llevó abruptamente a la “filosofía”; es decir, hasta las *ideas* mismas, sin que ello quiera decir que hayamos avanzando un solo palmo en este sentido.

Al contrario, es como si la vibración de ese horizontal e imaginario tensor, al soltarse y volver a su posición circular originaria, solo nos permitiera ver el problema y acudir a algunas vías así esclarecidas que, con el término *exceso*, por ejemplo, hacían mención no solo a autores, clásicos como Platón, o contemporáneos como Richir, de quien lo tomamos, sino a la idea misma *de lo que* nos excede precisamente, y que identificábamos con “el vivir”, en tanto excede a lo vivido. Y con esto, a su vez, arribamos al alma, la *psyqué*, en el sentido clásico que retoma y expone el mito, así Platón en el Fedro (sobre todo, 244 d-e). Naturalmente, aquí lo que aparece cuestionado, y lo que por tanto justifica el término *enigmático*, es precisamente *la idea del cuerpo* (el alma, según Espinosa), en tanto en cuanto este no se deja reducir al cuerpo empírico, objetivo, al organismo, puesto que, entre otras cosas, la idea misma de “organismo” es ya en sí problemática e irreducible, por cuanto no se deja explicar por el paso aleatorio de esa maquinaria de lo complejo en que se quiere convertir a la “naturaleza física”, pues sus combinaciones “atómicas” de ninguna manera pueden explicar el paso de lo inerte a lo orgánico. En esta nueva reducción – todo son átomos en movimiento y



combinación- alcanzamos el límite de la intratabilidad que presenta el fenómeno del cuerpo viviente, el cual a su vez se enfrenta a los cuerpos inertes de su entorno. Otro aspecto a destacar, es la problemática, unida a la anterior, de la percepción de cuerpos tridimensionales, cuando en realidad el “espacio exterior” se nos presenta como en una *superficie visual* en dos dimensiones. Es cierto que las nuevas técnicas algorítmicas, probadas en los *softwar* de los últimos ordenadores, parecen dar respuesta a un problema que, sin embargo, no hace más que extenderse, pero no resolverse. Por otra parte, la aplicación de una solución ‘algorítmica’ plantea aún más problemas, pues evidencia la necesidad de recurrir a una técnica sustentada en un pensamiento irreducible a la misma.

Ahora bien, esta inmersión “abrupta” en el océano filosófico requiere recobrar la temperancia para así intentar ordenar los términos que, en este último movimiento, han podido desvanecerse, confundirse. Pues, situados en esta posición, el cuerpo a su vez ha alcanzado otra dimensión, la que excede precisamente al cuerpo objetivo, *físico*, objeto y campo de investigación, de experimentación y descripción científica; para el caso, el cerebro.

Si la célula es el núcleo del “cuerpo” como organismo, pero también como cuerpo teórico donde se inscriben varias teorías (evolucionistas, genetistas, sistémicas, neurocientíficas, ‘cognitivas’, etológicas, etc.), la mente es el ‘núcleo’ cuyo radio se extiende hasta este mismo límite empírico, corpóreo, pero de tal suerte que, animando ese mismo cuerpo en el cual se encarna, lo desborda, reclamando “su cuerpo”, el cuerpo del alma, por así decir, el cuerpo no objetivo, ni extenso ni espacial, externo, sino el cuerpo interno, donde la imaginación, la voluntad, el deseo y el pensamiento configuran una dimensión que alcanza al propio “mundo”, y se incorpora, por su operatoriedad, en las instituciones simbólicas que son el producto cultural, temporal por histórico, de su exceso, exceso que recubre la *externalización* (del cerebro) de Leroi-Gourhan y la hipótesis ampliamente contemplada en nuestra entrega anterior, del *exocerebro* (la



prolongación-proyección del cerebro) que Roger Bartra propugna como salida precisamente de la circularidad cartesiana.

Pero tanto el “exocerebro” como la “externalización” no son sino modos de decir esto mismo que estamos exponiendo, que “la mente” tiene un cuerpo y que este no es reducible a su exterioridad física, empírica, externa. Volviendo hacia nuestra posición inicial, y que se encaraba con la “obviedad” del propio cuerpo objetivo, así como con el tratamiento que las ciencias hacían del mismo, vamos a resumir nuestro recorrido con una cita de Marc Richir, al que ya hemos mencionado y precisamente al oponer su concepción de las “instituciones simbólicas” a las de Bartra, recuperando un breve y pedagógico ensayo sobre la interioridad a propósito de un análisis filosófico del cuerpo, y del cuerpo como “institución” precisamente. Dice Richir:

“como es el caso para toda teoría científica, el conocimiento objetivo del cuerpo físico, no ha podido desplegarse más que evacuando la cuestión de saber *lo que es* un organismo viviente, un órgano viviente, una célula viviente. Eso que se llama la explicación científica no es, en general, más que la intrincación de regularidades objetivas observadas, pero en sí incomprensibles, con teorías cuya operatividad no funciona más que distribuyendo sus elementos según secuencias también incomprensibles. Estamos, en realidad, en el caso de la circularidad encontrada precedentemente a propósito del pensamiento, donde no hay más que problemas a resolver y donde estos no deben dejarse desbordar por el exceso infinito de una cuestión: es verdad que el conocimiento objetivo no se plantea más que problemas que puede resolver.

(...) Incluso el cerebro, como en las ciencias que se llaman “cognitivas”, es concebido como un sistema extraordinariamente complejo interconectado con los otros sistemas del cuerpo, y se ve bastante bien toda la peligrosa ilusión que hay en creer que los cambios de señales, tan complejos como fuesen, podrán dar lugar al conocimiento (a la “cognición”) y, *a fortiori*, al pensamiento. No *seríamos*, en este caso, nuestro propio cuerpo como dispositivo, es decir, que si hubiese en él conocimiento y pensamiento, nosotros *bs* seríamos *ciegamente*, maquinalmente, al límite de grados de azar que pueden siempre sobrevenir en los cambios de señales, y *ni las neurociencias, ni las ciencias cognitivas serían posibles* (resaltamos nosotros)- sino quizás en la caricatura dogmática en que, muy a menudo, ellas se presentan al gran público...”¹

Al mantenernos, en las anteriores entregas, en el surco de la fenomenología, tomado en un amplio sentido por supuesto, los problemas del racionalismo

¹ Marc Richir, *Le Corps. Essai sur l'intériorité.* (agotado). Ed. Hatier, 1993, pags. 26-27. Traducción nuestra.



epistemológico volvían una y otra vez a socavar los intentos que, por nuestra parte, intentábamos para seguir ese hilo conductor de las ciencias y de las interpretaciones que, a su tenor, surgían respecto de la problemática que hemos tomado como central para considerar críticamente “lo obvio”.

El problema de la relación “sujeto-objeto” se izaba como insoslayable, mostrándose como insoluble tanto desde la perspectiva del “objeto” como desde la del “sujeto”. De hecho, la misma pretensión de una relación tal se deshace como improcedente, acrítica y propia de un peculiar *idealismo subjetivo*, que no vemos como pueda solventarse por vía de ‘elevación’ hacia una objetividad imposible. Lo cual convierte la problemática “mente-cerebro” en una cuestión que no puede, hoy en día, sostenerse. Hoy en día, porque no está ya exenta de la crítica a la cual ha sido sometida, la “filosofía” en la cual se sostiene, pero no sólo una filosofía idealista, sino también su contrario positivista, realista o sensista, en la cual, con unas u otras características, las ciencias herederas en este sentido del cartesianismo, se mantienen. La filosofía analítica, el pragmatismo, pero también, en cierto modo, la fenomenología de Husserl y el nihilismo a contrario de Heidegger, han intentado vías incapaces de superar bien ese idealismo mentado, bien este racionalismo epistemológico de cuyas tensiones la postmodernidad ha querido dar cuenta.

En cierto modo, es lo que critica y denuncia Alain Badiou², y lo que entre nosotros Gustavo Bueno ha ejercitado hasta su trituración máxima, construyendo el

² Pretendíamos en esta nota -sugerida por los comentarios tanto de Silverio Sánchez Corredera, como de Fernando M. Pérez Herranz, a los cuales agradecemos públicamente su interés y sus críticas por nuestro trabajo-, responder a las insuficiencias e imprecisiones que en nuestras entregas anteriores nuestros amigos han detectado, básicamente en la noticia que dábamos sobre Badiou, el cual por su importancia en nuestro propio argumento no podía reducirse a una mera cita bibliográfica enunciativa de sus tesis, máxime cuando lo aunábamos con Gustavo Bueno, pues aunque éste es sobradamente conocido entre nosotros, la posición del francés debía ciertamente ser más explícita y precisa, máxime cuando lo consideramos ‘materialista’ y complementario a las posiciones, ontológicas al menos, de Bueno. Hay otras precisiones ‘menores’ que podemos aclarar en el presente texto y otras, referidas al “exceso-psiqué” que forman parte del desarrollo del propio discurso que estamos elaborando, así como alguna ‘laguna’ interrogativa respecto a la muerte como instituyente simbólico, tomado de Marc Richir, el cual a su vez parte de la dialéctica del Amo y del Esclavo y, como Badiou, tiene en cuenta los desarrollos al respecto de la peculiar filosofía de Lacan, aunque claro es, nuestro fenomenólogo va más allá y tiene en la muerte un



sistema dialéctico y materialista que intenta superar estos callejones sin salida. Marc Richir sería el exponente máximo, en la actualidad, de esa *refundición de la fenomenología*, que tanto tiene que aportar y aporta con sus investigaciones aún en marcha.

Pero se trata aquí de resumir y de concluir lo que, por otra parte, no puede ser concluido. La cuestión del sujeto y del objeto es la primera nota a destacar, y esencial, pues siguiendo su movimiento nunca saldremos del atolladero, sólo fuera para intentar una solución al mismo. De hecho, desde la perspectiva “naturalizante”, del *materialismo democrático* del que habla Badiou, donde solo hay cuerpos y lenguajes, el fantasma del homúnculo reaparece como tercero en discordia en esta bipolaridad de sujeto-observante-cerebro y objeto-observado-cerebro: este circularismo ya nos indica que el homúnculo observador del o en el cerebro observante es exigido como sujeto que “ve” las representaciones que el cerebro por medio de los sentidos capta y unifica, “imagina”, sintetiza, etc.. Desde la posición “natural” a la que ahora volvemos, incluyendo en ella a la del científico, cabe preguntar cómo los *computacionalistas* resuelven el problema del “homúnculo” que, sin embargo, “experimentan” en la vida cotidiana: es decir, como integran en el sistema por ellos estipulado al individuo común que utiliza un ordenador y lee en la pantalla o mira imágenes, representaciones, videos...¿ qué hacer con este sujeto-cerebro que mantiene una relación de sujeto-percipiente con el ordenador-pantalla-percibido? El “homúnculo” en este caso soy yo mismo, pero el círculo es evidente y cerrado. Incluso si introduzco en la categoría sujeto, la categoría “humano”, “hombre” que ya desborda mi individualidad y, es cierto, introduce la diacronía, la historia.

ejemplo máximo del “interruptor brutal”, como decimos, así como en ejemplos clásicos como son el sueño o, para nuestro caso, una crisis epiléptica, etc..donde el ‘flujo de sentido’ se interrumpe bruscamente. Para finalizar, indicaremos que estas precisiones demandadas por nuestros amigos nos han impulsado a escribir una nueva entrega, Lo Obvio 5, como Addenda a las cuatro anteriores y dedicada especialmente a Badiou.



Pero esta perspectiva ganada y necesaria, paradójicamente, rompe el círculo, exige una estructura que, hasta ahora, no se daba, y además lo rompe antes de que, como sucede en muchos casos, se eleve al sujeto-hombre a la categoría de “espíritu”, sea mediante la apelación al “sujeto de la historia”, sea mediante la del “sujeto de la ciencia”.

La cuestión del homúnculo, así pues la de la reflexividad, es central, determinante, pues ella sí rompe el círculo, aunque solo sea para trazar, en la reflexión, el punto de partida. ¿Cómo un cerebro puede re-flexionar sobre sí mismo? Pues no otra cosa es lo que el rótulo “neurociencias” indica. Y sin embargo, la cuestión de la reflexión nos permite a nosotros encontrar una salida, como decimos, y una salida que nos pone ante una solución que rebasa el dualismo sujeto-objeto, y su reducción al absurdo psicologista por cierto del sujeto-individual que mira la pantalla del ordenador o la de una resonancia magnética o la de un microscopio por caso, olvidándose lo que ese mirar, y ese mirar mediante tales tecnologías, comporta. ¿Y qué es lo que efectivamente comporta sino la pluralidad de sujetos, de cerebros así pues, de objetos por tanto extendidos a lo largo de los tiempos, es decir, históricamente dados, enlazados? Estamos, pues, abocados a una pluralidad de ‘mundos’. Pues resulta de todo esto que ni el solipsismo wittgensteniano, ni el individualismo del materialismo democrático y capitalista, donde cada *ipse* lo es por la reflexión que su lenguaje le permite desde el límite de su mundo, se sostienen en ningún fundamento neurofisiológico precisamente. Esto es ya lo más llamativo en principio. Ni el *sistema neuronal* ni el lenguaje se sostienen en el atomismo de los *hombres neuronales*, ni en sus comportamientos ni en sus operaciones, salvo que esta pluralidad de sujetos entren en relación mediante esas mismas *operaciones* y ‘generen’ algo que no está ahí dado, a la mano: las técnicas, las normas, el lenguaje, las ciencias.

Parece que decimos lo mismo, que constatamos lo obvio, pero en realidad estamos diciendo que los “individuos” son un producto de estas relaciones y de estas operaciones, y no a la inversa y que el *ipse* es posible, pensable por la red que estas



partes entrelazadas “e xtienden”. Es porque la estructura *existe*, se ejercita, que podemos volver sobre nosotros mismos.

Pero esto, como dice Bueno respecto a los ‘objetos’ de las ciencias, convierte a esos objetos en “campos” y a esos “sujetos” en “sujetos alfa-operatorios”, a diferencia de los sujetos beta-operatorios, comunes, artesanos, técnicos, cazadores, etc...Son los mismos sujetos actuando en distintos registros y planos. Y actuando a través de la historia, segregando conocimientos, ‘lenguajes’, métodos, teorías y elevando el lenguaje hasta el límite donde se ‘deja ver’ la Idea directriz :la “lengua”.

Aquí, en el Mundo que reúne “los mundos” de los plurales individuos humanos en sus diversos momentos, el Fenómeno, como dice Richir, reflexiona sobre sí mismo. Pero ahora que hemos bosquejado la idea de estructura, con sus elementos plurales, su movilidad, sus cambios y sus relaciones, la red que entreteje no solo desborda la pareja insólita e imposible del sujeto y del objeto, sino que pone destacadamente en cuestión la misma idea general de ‘sujeto’, y por ende el problema de la mente se vuelve acucioso, mostrándonos poco a poco la apariencia debida que en nuestra entrega anterior apuntábamos apenas cuando la remitíamos a ese *exceso* del cual Richir, en su ensayo sobre el cuerpo, destacaba, a la manera clásica, como adjetivo que calificaba a la *psyqué*. El exceso de la potencia que actúa y entreteje esta estructura a la cual la “racionalidad” da forma: la forma de la mente, el cerebro pensante.

Si la no coincidencia conmigo mismo, y por ende, con el mundo, es la condición del conocimiento, los postulados realistas de las neurociencias no permiten explicar esta no coincidencia, puesto que la “continuidad” de ‘lo visto, oído, tocado etc..’ y del cerebro sintiente, tiene que recurrir a imposibilidades como el *epifenómeno*, al emergentismo y otros desvíos que entretejerían redes de redes en un afán por no caer en la regresión al infinito que este movimiento inicia o por no abismarse en el hiato insondable que se abre *entre* el sujeto y el objeto.



Pero la no coincidencia, que ya Platón triturara en El Sofista, permite recurrir a la idea de *symploké*, implicando ésta en su urdimbre, operaciones, relaciones y términos, pero indefectiblemente, implicando al conocimiento mismo, como movimiento del alma, como demiurgo urdidor de la misma, digamos, puesto que nos estamos moviendo en la relación problemática de la “mente-cerebro”. El movimiento del pensar excede lo pensado y, por eso mismo, lo vivido, lo experimentado, así pues, el cuerpo sensible, empírico, externo que es ‘el objeto’ de las ciencias. La diferencia fenomenológica entre *leib* y *körper*, expresa perfectamente lo que queremos resaltar aquí, pues llegados a este punto, la ‘unidad’ del *Leibkörper*, del cuerpo-viviente, recoge el problema ganando esa perspectiva platónica que Bueno ha expresado con precisión, superando incluso los problemas al respecto que Husserl no parece haber podido resolver, el psicologismo y el solipsismo como sus dos vórtices problemáticos, y que tienen en los “conceptos conjugados”³, según creemos, su expresión más acabada, la cual junto con la crítica reciente de Marc Richir complementarían nuestro recorrido: *La mirada no pasa por los ojos*⁴.

2.

Es necesario que intercalemos, solo fuera unas líneas de homenaje, un comentario acerca de los últimos trabajos magistrales de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, al cual ya hemos mencionado en nuestra entrega anterior. Al ir avanzando en este zigzag inabarcable el problema que, desde la *obviedad* de la mirada natural, la nuestra la mayor parte del tiempo, así como la del científico, y que hemos centrado en la problemática dualidad ‘mente-cerebro’, nos hemos atrevido a exponer muy resumidas las rutas seguidas por la fenomenología y por las filosofías que sobre estos asuntos han tenido tanto que decir y que tanto nos siguen influyendo, desde Platon hasta Leibniz o Kant, sin olvidarnos del gran Espinosa, para llegar, pasando por Hegel y Husserl, hasta

³ Tanto en este caso, como en cuantos remiten a términos propios del “materialismo filosófico”, remitimos al Diccionario Filosófico, en Biblioteca de Filosofía en español, de Pelayo García Sierra.

⁴ M. Richir, *Fragments Phénoménologiques sur le temps et l'espace*, pag.334. Ed. J. Million, 2006. Y más adelante, pag.347: “...Si le dedans est prise au sens du lieu physique ou de l'espace, *l'affectivité et l'esprit n'ont pas de dedans* (cursivas del autor.)



Marc Richir y, claro está, Gustavo Bueno. Rutas que se entrecruzan, se difractan y nos llevan a otros ámbitos y otras perspectivas que apenas hemos aludido o dedicado unas líneas, cuando no hemos pasado de largo por el rótulo que las señala. Muchas de ellas están sin duda influyendo en nuestro discurso de un modo más o menos consciente. Pero una de las exigencias, por modesto que sea nuestro intento, es la simplificación, la autolimitación, la elección en fin de un solo trazado, tras el cual podamos volver para así recuperar una ‘figura’ que acaso nos haga concluir sino en un “teorema” sobre el alma, al menos entender mejor el problema y, provisoriamente, aceptar las hipótesis o las teorías que otros más capaces y dotados han elaborado. Incluso cuando maestros como Bueno o, en este caso, Urbina nos enseñan por escrito y de palabra sus búsquedas y sus logros, es nuestro deber como discípulos o como amigos, estudiarlos osadamente, quiero decir, intentando pensar por nuestra propia cuenta aún a riesgo de no estar a su altura, es decir, de no interpretarlos correctamente.

La conjunción entre la fenomenología, en este caso las investigaciones apenas esbozadas aquí de Marc Richir, y el *materialismo filosófico* han sido expuestas magistralmente en la conferencia ya citada de Ricardo S. Ortiz de Urbina⁵, y en sus investigaciones posteriores que esperamos vean la luz en breve. Urbina hace en el texto citado un alarde sintético y de pulimento de los conceptos e ideas que entraman este difícil y denso “espacio” del saber, pero que resulta imprescindible para quienes seguimos con interés los desarrollos del *materialismo filosófico* y la problemática que, como es el caso en esta ocasión, las ciencias y las filosofías de los científicos implicados en estas investigaciones, para el caso las neurociencias pero también la psicología o la antropología plantean, suscitando interrogantes y aporías que, pese a sus intenciones y postulados, esas mismas ciencias impulsan y promueven.

⁵ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Cuerpo y materia*. Actas del congreso sobre la filosofía de Gustavo Bueno, en *Filosofía y cuerpo*, Ed. Libertarias.



En este sentido, nosotros mismos estamos cogidos por los nudos infranqueables que, en su movimiento infinito, nos someten a las limitaciones- no sólo personales- que, por definición, son empero la condición del propio conocimiento. Pero el “sentido” de este movimiento del pensar se muestra una y otra vez inasible. Por otra parte, los recorridos, por supuesto apenas manifiestos en estas páginas, por los formalismos y teorizaciones de las ciencias implicadas nos muestran, a su vez, una limitación que, sin embargo, no parece nunca ser suficientemente tenida en cuenta, pero que se desprende de su mismo “discurso”: nos referimos al hecho de su misma *mecanicidad*. Pues cuanto más conocemos acerca del cerebro, cuanto más lo analizamos, y sometemos a ‘pruebas’ neuro-cognitivas o bioquímicas, cuanto más formalizamos los resultados, menos “explicados” resultan, precisamente, fenómenos como la “imaginación”, “la memoria”, la “fantasía”, la “afectividad” o la “sensibilidad” misma que se dice neuronal. Y si nos referimos a la “reflexividad”, esta comienza precisamente donde el cerebro acaba, en el lenguaje común, en las relaciones intersubjetivas, esquemas que permiten esa vuelta sobre sí que deja al “cerebro” constreñido por su cráneo.

Es decir, que de los estudios sumamente complejos de las neurociencias no se desprende nada acerca de las pasiones del alma, al contrario: es el cerebro quien se manifiesta como una pasión del cuerpo; lo mismo que desde el estudio sobre la televisión no podemos extraer casi nada acerca de la visión, pero sí, en ambos casos, nos planteamos de un nuevo modo, con nuevas armas, problemas epistemológicos y problemas ontológicos incluso, pues atañen a *la distancia*, a los problemas sobre *el continuo* o su opuesto, lo mismo se diga acerca de la pluralidad de cuerpos, y las relaciones que entre ellos se dan, poniéndonos ante las mismas “operaciones”, que la neurofisiología quisiera reducir y explicar con su peculiar y complejo mecanicismo, ante una problemática que tiene, en la laminación del sujeto operatorio, por un lado, pero también en la laminación del objeto (el sistema neurofisiológico de ese “sujeto” operatorio), que nos deja ante el problema del “movimiento”, de las “operaciones” mismas, o sea, del *tiempo*, y donde ahora y así, aparece *el alma* como irreductible al cuerpo y su extensión, su espacialidad. Problema clásico sin duda, pero que encaramos



desde los “conceptos conjugados” que el *materialismo filosófico* considera fértiles para dar cuenta de las aporías a las que el dualismo nos lleva una y otra vez de la mano del realismo de lo “obvio”.

Así pues, ni nuestra mirada *natural*, ni su corrección y ampliación científica, nos aclaran nada acerca de fenómenos como la “sensibilidad”, el “deseo”, la “imaginación” ni la “voluntad”, menos aún sobre la “conciencia”, pero tampoco sobre “el lenguaje” y aún menos sobre “la lengua”, como sistema ideal, por tanto seguimos en la ignorancia respecto de lo que sea “el pensamiento” y, por tanto, cómo sea posible que existan “instituciones” como las propias ciencias o como la política o la filosofía.

La televisión, que hemos tomado anteriormente como ejemplo, ha sido objeto recientemente de un estudio intenso y luminoso de Gustavo Bueno⁶, donde toda esta problemática epistemológica es remozada, triturada y llevada al límite. A un límite donde el “cerebro” es ahora el nombre de un movimiento operatorio, histórico y tecnológico, que nos devuelve a la pluralidad de sujetos y de sus generaciones que, como apuntamos respecto al ensayo de Catherine Malebou, transforman, construyen ese mismo “cerebro” mediante los productos técnicos, los códigos y los hábitos sedimentados que recogen sus “lenguajes”, como pueda ser en este caso el de la televisión como aparato, como sistema técnico individual pero también como “fenómeno” cultural, sociológico, el mismo operatorio, una suerte de privilegiado “exocerebro” para utilizar la terminología de Bartra.

3.

Llegados aquí, acaso sea necesaria una aclaración que viene exigida por el propio desarrollo del texto, que apenas sí alcanza a mimetizar la *reducción fenomenológica* en sentido estricto, pero no hará falta señalar que no sólo la tiene en cuenta, sino que resulta imprescindible para la sensata comprensión de lo expuesto,

⁶ Gustavo Bueno, *Televisión, apariencia y verdad*. Editorial Gedisa



incluso en aquello cuanto este intento tenga de “abstracto”, de volátil cuando no de idealista. No se trata, por otra parte, de levantar un acta de fe ‘materialista’ ni, tampoco, de enfrentarse a cuantos intentos desde las ciencias se han acometido al respecto.

Nosotros, debería estar claro pero respondemos a ciertas *acusaciones* recibidas, partimos del mundo cotidiano, de entre los cuerpos mismos, comenzando por el propio, ¿cómo podría ser de otro modo, por lo demás? Y al hacerlo en medio de las cosas y del mundo, constatamos que estamos envueltos por “lenguajes” múltiples, por códigos, por sedimentos y hábitos, por instituciones como la ciencia, pero también la filosofía. Nuestros referentes son inexcusables: ya sean míticos, religiosos, políticos o científicos. Y lo que llamamos el ‘mundo cotidiano’, no es sino una forma primera, y primaria, inconsciente casi siempre, de “estar en medio de este mundo” ya configurado, *trazado*, pero inconcluso, en incesante devenir. Las prácticas de todo tipo, técnicas o científicas, roturan el espacio del “mundo de la vida”, extendiendo sus radios más allá de la Tierra, hasta el límite corpóreo donde, de la mano de la física cuántica por caso, *vislumbramos* la materia general. Pero regresando a nuestro “tiempo de la vida”, al presente donde nuestros cuerpos son e interactúan, la filosofía se entrelaza con las rutas trazadas por estas técnicas y estas ciencias, por los lenguajes varios así pues, propiciando y exigiendo(se), a partir de ellos precisamente, una construcción “geométrica” que los acoja, que los “encierre” en ese campo imposible de la abstracción crítica que desde ellos mismos, y en ellos mismos, encuentra su suelo y su razón de ser, precisamente esculpiendo figuras que den cuenta de esos mismos logros, de esas operaciones tecnológicas, políticas, culturales en fin que, sin embargo, no pueden ni deben ir más allá de sus ‘campos’ propios, circunscritos por las categorías que delimitan, que separan y distinguen a unos de otros y, por tanto, a unos fenómenos de otros: cerebro no es mente, pero mente no es psicología, digamos, aunque se cruzan, se confunden, se oscurecen. Ya sea porque se los separa hasta la abstracción de ambos, ya porque se los une hasta la confusión y la oscuridad. Espacio y tiempo, extenso e inextenso, reaparecen pues para, con otros términos, otros conceptos, otros análisis así pues, intentar reordenar el ‘campo’ que, partiendo de lo dado, de “lo obvio”, requiere coordenadas nuevas, o



muy antiguas como las que mencionamos, pero que precisamente los surcos claros que las ciencias trazan obligan a los filosofemas, a los mitos, a las ideas generales mismas a pulir, a cercenar, a ordenar sus ampulósidades, sus pretensiones, sus desvíos, lo que no quiere decir, sino al contrario, negar su potencialidad, su verosimilitud, su posibilidad.

Todo lo cual, no hará falta insistir en ello, redundando en el conocimiento, incluso en el conocimiento que, paradójicamente, se mantiene escéptico, pero no muerto, clausurado, como si se tratara de un cráneo que no hiciese sino recoger los ecos de cuanto en su oquedad repercute.

La “subjetividad operatoria”, de la que habla Bueno⁷, pretende sustituir el entendimiento (*Verstand*) kantiano o, “si se quiere, la *mente* por el *cuerpo* del mismo sujeto operatorio”. Ahora bien, en el sintagma “subjetividad operatoria”, vemos *conjugados* dos términos: *subjetividad* y *operatorio*. No creemos estar muy lejos de la verdad del mismo, de su sentido, si el sintagma lo sustituimos por *Leibkörper*. Pero lo que en Husserl levantó múltiples problemas- el psicologismo, el solipsismo, el “idealismo sensualista” e incluso el propio concepto de intencionalidad y su concepción de la intersubjetividad- son recogidos críticamente por Bueno, según creemos, en este

⁷ Cfr. Pelayo García Sierra. Diccionario filosófico. Biblioteca Filosofía en español. <http://filosofia.org> : (68)Cuerpo (idea de). “Es imposible evitar el “dialelo corporeísta”: para “deducir” los cuerpos hay que partir de los cuerpos. En efecto, la “deducción”, como cualquier otra deducción racional, implica la actividad de un sujeto operatorio; pero el sujeto operatorio es un sujeto corpóreo (las operaciones racionales son operaciones “quirúrgicas”, que consisten en separar o aproximar cuerpos (2,38,50) (...) no cabe fingir que nos situamos en el plano de los cuerpos en general, puesto que el sujeto operatorio *no es solamente un cuerpo, sino un cuerpo viviente* (el subrayado es mío). Y no habiendo ninguna razón para suponer que puedan existir vivientes incorpóreos (es decir, espíritus) será preciso concretar la referencia del materialismo filosófico a los cuerpos a través de los sujetos operatorios vivientes, redefiniendo al materialismo, en cuanto opuesto al espiritualismo, como la concepción que afirma la condición corpórea de todo viviente(...) Es preciso, en conclusión, partir de los cuerpos *y regresar* desde ellos, a lo sumo, a la materia incorpórea, pero sabiendo que el *progressus*(229) desde esta materia a los cuerpos, no es originario, sino, en virtud del “dialelo corpóreo”, dialéctico”. Creemos que esta larga cita, extraída de la voz “cuerpo” del Diccionario citado, es suficientemente aclaratoria de nuestra posición, tanto de partida como de llegada. Entre otras cosas, estas citas tienen la virtud de mostrarnos algo claro, que no es la idea de espíritu o mente o alma lo ‘negado’, sino el “espiritualismo”, o el “mentalismo”, pero por lo mismo el “corporeísmo” o el cerebralismo del alma por caso.



citado sintagma precisamente, por cuanto la mención directa al idealismo subjetivo kantiano pasa por la trituradora fenomenológica husserliana, sin olvidarnos de Hegel, y, desde ese anclaje en las ciencias y en las técnicas que hemos anteriormente mencionado, la *subjetividad* deja de ser una idea vaga o general que sobrevuela a los cuerpos vivientes humanos, pensantes. Darwin y Konrad Lorenz, pero también Freud o Piaget, entre otros, ya han elaborado sus teorías, dejado su rastro e impronta y no se les puede dar la espalda. Como no se puede *obviar* el segundo principio de la termodinámica o el principio de incertidumbre de Heisenberg.

De hecho, nuestra cita de uno de los libros importantes de Gustavo Bueno en el pasado reciente, el que trata sobre la “televisión”, no es una mera cita filológica, sino un expreso vínculo con nuestra problemática y su relación con las técnicas y las ciencias del presente, por cuanto es a partir de ella que podemos recorrer, en zigzaguo “fenomenológico” precisamente, las vías de acceso a lo “no obvio”, por ejemplo “la” subjetividad. Pues, sin entrar ahora en tan rico como problemático ensayo, *Televisión: apariencia y verdad*, no es un libro sobre la técnica de la televisión ni acerca de los fundamentos físicos, mecánicos u otros que las ciencias nos descubren o nos muestran como sus logros prácticos. Es un ensayo que parte de “ahí”, de ese campo complejo tecnológico y lo remonta para mostrarnos los problemas acerca de lo que sean los “fenómenos mismos”, el “conocimiento”, por tanto, “el sujeto” y las “cosas” que ese sujeto trata, por medio de (sus) prótesis, diría Bartra, de sistemas técnicos, de aparatos, etc.. Ahora bien, el problema del conocimiento, y el problema de la subjetividad pensante, actuante, “en acto” así pues, recorre, tensa, aflora en cada una de las líneas e interrogaciones a las que este fértil ensayo da pie y, cómo no, en cada esbozo de solución, en cada intento de superación. Por otro lado, no haría falta resaltar que *subjetividad operatoria* no es un sintagma que “avale” la “naturalización” de la mente, menos aún se cerebralización. El “cuerpo operatorio” no se reduce al concepto de cerebro ni siquiera al de “sistema nervioso central”, aunque sin duda no puede ni debe prescindir de estos.



Como decimos, la “epistemología” que cobra en este libro una figura problemática no es el motivo de estas líneas, aunque no lo pueden eludir, pues cómo abordaríamos el problema de “lo obvio”, y en particular el problema de la mente-cerebro, si no tuviéramos en cuenta la “teoría del conocimiento”, sea la que estamos utilizando, sea otra distinta, pero que en cada caso se refiere a la existencia del conocimiento como figura del “sentido”, como *fenómeno* que manifiesta el movimiento, el resultado, por parcial y relativo que sea, de esas operaciones que el “entendimiento corpóreo” ejecuta. Y sin embargo, como apunta Richir, aparece ahí precisamente, en este movimiento que caracteriza a lo humano, ese exceso, ese “enigma” del propio conocimiento, mostrando que “la esencia de lo humano es inhumana”, en una paráfrasis, no exenta de ironía, del dictum heideggeriano sobre la técnica. Acaso el “alma”, la “mente”, la inteligencia misma que en ella se aloja y que desborda al “cuerpo”, mostrando afecciones, deseos, ‘intenciones’, *alteraciones* que los actos recogen y que los lenguajes cifran, sedimentan, codifican, como, entre otros, esas mismas ciencias registran en sus formalismos, en sus teoremas.

Concluiremos, pues, este apartado escindiendo esa “subjetividad corpórea”, solo sea porque también existen cuerpos sin subjetividad, y reiteraremos nuestra mirada asombrada al dejar entre paréntesis al cuerpo (Körper) para intentar acceder a esa afectividad (*Leiblichkeit*) que no podemos confundir con los afectos ni, por tanto, con las huellas ‘corpóreas’, y su afección neurológica, no porque no existan, sino porque son insuficientes.

4.-

Será cuestión de ir ‘cerrando’ esta ya larga serie, aunque no dudamos de su misma artificiosidad, pues el “cierre” posible no puede ser *categorial*, aunque éste sí afecte, o pueda afectar, al ‘campo’ neurológico, pero en tanto en cuanto, a su vez, ese “cierre” lo distingue de otros afines o entremezclados, en principio, por tales ciencias: cognición, psicología (y etología en su caso), en definitiva, biología. Esta pluralidad de



rótulos nos indica de nuevo la complejidad e irreductibilidad del problema que hemos contemplado desde la posición primera hasta esta consideración que, perpleja, ya no puede ni volver a su supuesta mirada prístina ni, tampoco, anclarse o conformarse con las perspectivas ganadas por las diversas ciencias implicadas, porque esta misma diversidad nos obliga a cambiar de anteojos en cada mirada, lo cual es suficiente para refutar las pretensiones de unas u otras por resolver el problema.

Pero es cierto que nuestras *percepciones* primeras han ganado en enriquecimiento cuanto en escepticismo, mediante los *conceptos* que las diversas teorías articulan y permiten construir. Ahora bien, habíamos hecho mención a *la idea del alma* y, ahora, desde su misma recepción general y vulgar, que inviste, mediante mitologemas por ejemplo, a las apariencias, a los gestos, a las sensaciones y emociones, a la experiencia vivida, en fin, de nuestro propio existir cuanto del ajeno, a todo este *exceso* apercebido, experimentado como *cinestesis*, por ejemplo, de las que desconocemos no ya el nombre, sino la causa, el origen cuanto esos mismos *efectos* interiores, sentidos empero; todo este “mundo” propio donde el “despertar”, el mirar, el sentir y el hacer, como el aprender y recordar, el hablar y el oír, el escribir y el leer, toda este proceso *bio-gráfico*, histórico y civilizatorio, con toda su inconsciencia, y con toda su naturalidad, va no menos extrañamente desbrozándose, liberándose de oscuridades y lugares comunes, para elevarse peldaño a peldaño, mediante esas mismas ciencias, como en una tectónica que, sin embargo, mantiene esta interrogativa pregunta acerca del conocimiento y del sujeto corpóreo que lo lleva a cabo. Esa “racionalidad corpórea” no por ser conceptualizable, palpable, experimentable, deja de ser menos enigmática, sino todo lo contrario.

Y aquí, *la idea del alma* supera esa limitación del racionalismo matematizante y sus regresiones al infinito; pues ahora el cuerpo (Körper), como objeto del campo científico en cuestión (neurofisiológico, biofísico) se muestra insuficiente para explicar esa misma *idea* que, sin embargo, no flota en el aire sino que es una *idea* del propio entendimiento corpóreo. Ahora no es un círculo lo que hemos trazado, siguiendo a



Espinosa, sino un *triángulo*. Claro que esta misma geometrización y sus tres lados nos mantiene inquietos, no nos deja por ello fijar lo alcanzado en una quietud tranquilizadora. Ganamos posiciones, sentido, perspectivas. Diríamos que ‘ordenamos el paisaje’. Pero todo esta por hacer.

Por otro lado, es menester aclarar de nuevo que, pese a estas referencias filosóficas (Espinosa, Bueno o Badiou, entre otras) no estamos siguiendo o elaborando una “filosofía” del alma o del cerebro o del alma encarnada. No es menos cierto que no eludimos, ni podemos hacerlo, esas referencias que, como el caso de las ciencias y de las ideas generales desde las cuales partimos, la filosofía de uno u otro signo nos reclama y determina, sea aquella desde la cual partimos, sea aquella que criticamos (materialista una, espiritualista otra) o sea las que se desprenden de las interpretaciones de los científicos que, como es el caso, no pueden eludir, y donde la crítica a sus hipótesis se centra, sobre todo, en la presunción misma que suponen autorizada por sus investigaciones y teorizaciones que *unicamente* competen al campo categorial de las mismas. Pues aquí se nos presenta entonces una cuestión de principio: ¿ puede ser el alma, el espíritu o la mente objeto de alguna de ciencia?

Por otro lado, la reducción fenomenológica es un método como se sabe, no una filosofía y cuando ejercemos la *epoché*, en este caso respecto al “cuerpo” experimentado, percibido, y concebido positiva, científicamente, los fenómenos que tratamos, entonces, a su vez sujetos a nueva *epoché*, no pueden ni designarse ni tratarse como si fueran fenómenos propios del campo formal de las ciencias en cuestión: neurología, fisiología o psicología. La “percepción”, el lenguaje mismo que usamos y heredamos, la memoria o a la afectividad, *la fantasía* o la imaginación, pero también el “ego”, la reflexividad o el *ipse*, connotan *términos* que no pueden ya ser tratados como partes de un sistema lingüístico, por caso, o de la psicología genética o conductista por el otro, menos aún por la inclusión en la dinámica de un sistema neuronal o como *funciones* de un sistema biológico evolucionado. El aparato locomotor, la laringe o las



manos han quedado ellos mismos suspendidos, *entrecorillados*, precisamente para poder acceder a su *anverso*, liberados de esa *obviedad* cegadora de la que partimos y que, precisamente, tiene en las ciencia su momento crítico necesario, imprescindible, pero insuficiente. Naturalmente, las cuestiones filosóficas más arduas aparecen como nudos gordianos al intentar este tipo de reducción, sólo sea como aprendices, y ya ante el intento más precario e inicial por así decir. Cuestiones acerca del “tiempo” y del “espacio”, del “dónde”, del “cuándo”, del “lugar”, del “ahora” (y claro está, del pasado y del futuro, del antes y el después), de la persistencia de lo dado, del sueño y de la muerte, que ahora encontramos de nuevo como el ‘interruptor abrupto’ del discurso fluyente de *sentido*, el cual aparece entre estos términos con la pujanza interrogativa de lo imposible que sin embargo es.

En fin, si las conclusiones filosóficas de Husserl no son asumibles, como tampoco el nihilismo de Heidegger o las truncadas posiciones, acaso ilusorias, de Max Sheller, posiciones que tanto tienen que ver con estas páginas por otra parte, según creemos, así como la extensa e intensa *ontología* de N. Hartmann⁸ o la dialéctica materialista de Gustavo Bueno que recoge, critica, y sitúa en “el presente” estas ideas y estos intentos, todos ellos imprescindibles y fructíferos, como la refundición fenomenológica de Richir, partiendo críticamente de Merleau-Ponty y del propio Husserl por supuesto, todas ellas tienen aún en este nuestro “presente” mucho que decir sobre “la experiencia del pensar”⁹. Lo que nos lleva a considerar que es este el momento de callar, de dejar estos esbozos en lo que son, ejercicios que intentan ordenar esa misma experiencia del pensar y de su encarnación.

⁸ Los nombres propios de Heidegger, Sheller o Hartmann remiten a las diversas rutas de los ‘discípulos’ de Husserl más eminentes. Heidegger, en “Ser y Tiempo” en cuanto elabora una antropología filosófica donde remarca la fisura entre el ser y lo ente y Sheller, en “El puesto del hombre en el Cosmos”, acaso quien apuntaba a místicas soluciones cosmológicas que nos sugieren una cierta relacion anticipatoria de lo que hoy día se conoce como “principio antrópico”. Nicolai Hartmann, en su voluminosa “Ontología”, nos parece que ha desarrollado una ontología donde la teoría de la evolución, la biología, la teleología, el organismo y otros problemas afines, quedan perfectamente interrogados y planteados y, en nuestra opinión, es un paso obligado para el tratamiento, desde la posición crítica de la fenomenología, como método al menos, de la temática concreta que hemos elegido

⁹ Título imprescindible del mentado Marc Richir, *L’expérience du penser*. Ed. J. Millon, 1996.



No hemos afirmado la “existencia” del alma, hemos intentado dibujar la imposibilidad de su cerebralización, en el sentido de “lo obvio”: es decir, ni el alma es algo obvio ni es reducible al cerebro. Acaso no es el alma la cuestión problemática, sino el propio cerebro, su existencia en tanto que cerebro, en tanto en cuanto el cuerpo del *hombre neuronal* es un cuerpo viviente. Y si vivir, moverse, dormir, hablar, comer, sentir, percibir, morir y nacer entre otros fenómenos son “obviedades”, no es menos obvio que lo son en el modo *natural*, acrítico, en el cual todos en principio nos encontramos y desde el cual, incluidos los científicos, creemos poder responder.

Sostener la hipótesis del alma tiene al menos la consecuencia de remozar todos los términos, todas las relaciones, y todas las posiciones de los sujetos operatorios y cognoscentes: sacarlos de sus casillas, nunca mejor dicho. Y dicho todo esto, uno mismo puede preguntarse, llegados aquí, por qué, acaso subrepticamente, desde el inicio de estas páginas se está dando por supuesta la *existencia* del alma y, además, como contradistinta del cerebro. Pero, por lo mismo, por qué no se puede dejar de hacerlo. Lo cual, entre otras interrogaciones de sentido ya esbozadas, plantearía lo siguiente: ¿es el alma *la interrogación* del cerebro? Y aquí las *instituciones simbólicas* (la ciencia, pero también la filosofía) nos muestran su realidad operante, estructural. Negar el alma implica, entonces, la negación del cerebro, caer por el abismo del escepticismo radical del cual es preciso salir, pues este dualismo alma-cerebro parece succionado por la escisión heideggeriana del ser y el ente, a través de cuyo hiato infranqueable sólo nos espera *la nada*. Y de la “nada” ni el alma ni el cerebro pueden salir, *ser o existir*.

La vuelta a nuestra posición, en medio de los fenómenos, no es una respuesta a esa aventura nihilista o a esa caída en manos “del Genio maligno” y la duda infinita. Es una vuelta necesaria y saludable, pero también exigente, pues al regresar a la dialéctica que estos escindidores y dualistas desecharon o no ejercieron, se nos presenta como



resolutoria, como el método capaz de dar cuenta de la necesaria estructura que sostiene en su devenir mismo estas partes de una totalidad nunca cerrada, pero en cuyos *fragmentos* hallamos figuras reconocibles, porciones capaces de reordenar estas trituraciones, estas parcelas del saber, del hacer, del experimentar.

De todas estas negaciones debemos salir *positivamente*: y es entonces cuando la ‘idea’ del alma adquiere su verdadero estatuto como *Idea*, liberada o ‘purificada’ de la contaminación del *concepto*, el cual, a su vez, pone en orden, racionaliza, eleva a la inteligencia del suelo de las *percepciones*, mediante el entendimiento. Al igual que la ciencia estructura en su facticidad la *eidética*, la filosofía sistematiza críticamente los logros de este *factum*, de tal suerte que al vislumbrar la *Ideas*, no sujetas como aquellas a la temporalidad, lo “superan” pues no pertenecen ni a la contingencia ni al devenir, sino a *lo que* es siempre, a su verdad. De aquí que Platón, como se sabe, postulara la inmortalidad del *alma* inteligible, por estar ésta vinculada no al tiempo perecedero, sino a lo que necesariamente siempre es y no deviene. Entre el uno y el otro, la relación de ser es la del conocimiento (Timeo).

Ahora la estructura tripartita permite el recorrido desde “lo obvio” a lo enigmático, a lo inteligible, al menos hasta su límite, la materia general.

Acaso sólo así la mirada se amplía, se disloca, se desborda... y sólo así se busca a sí misma.

A modo de conclusión

Se habrá observado que ya en los apartados precedentes, sobre todo en los dos últimos, habíamos renunciado a seguir las estelas trituradas por los diversos autores que, directa o indirectamente, afectaban a esta ‘puesta entre paréntesis’ de aquello que nos parece obvio. No es menos cierto que, si ya ‘el camino a la realidad’ que propugna Penrose en su voluminoso como importante ensayo, nos pareció ilusorio, aunque no



por ello desechable - ¿debemos destacar a estas alturas el inexcusable paso por esos ‘espacios’ del saber como son las ciencias y el conocimiento de esas “formas esenciales” que son, por caso, las matemáticas o las escalas musicales, por continuar con la estela platónica? Pero, como ya sucediera con su magnífica *La mente del emperador*, la cual, sin nombrarla, no habrá pasado por alto al avisado lector que haya tenido la paciencia de leer hasta aquí¹⁰, ha sido el motor de la problemática elegida para abordar este interrogativo discurso sobre *lo obvio*, peculiaridad por cierto que somete nuestras percepciones, nuestras sensaciones, nuestro “ser-en-el-mundo” a una permanente inestabilidad y pérdida de sentido, el sentido heredado y recibido maquinal, inconscientemente. Discurso que, por este mismo devenir que atraviesa nuestras existencias, salta por los aires, se socava, degenerando incluso hasta exigirnos esa renovación, ese cuestionamiento, ese contraste que tiene en la sociedad, en la cultura, en las formas simbólicas heredadas sus posibilidades germinantes, pero también transformadoras de esa quietud conformista, de esa falsa seguridad de habitar en lo obvio, en lo de siempre, en lo inmutable.

Hemos hablado de “computacionalismo”, de técnicas y ciencias que intentan registrar en sus formalismos los fenómenos neurocognitivos, y que incluso postulan, por esta su matematización, la posibilidad de la inteligencia artificial, que las nuevas tecnologías como la robótica parecen confirmar, pero que no dejan de ser productos de la propia inteligencia corpórea y de las relaciones intersubjetivas, y *transcendentales* de esta subjetividad (relaciones trans-: a distancia, diacrónicas, así pues no desvinculadas de los cuerpos; así pues, no trascendentes a los mismos). Pero apuntado esto, creemos ver en esta matematización del mundo, que la era moderna lleva al paroxismo y a su imposición como *Gestell*, la homogeneización necesaria del Capitalismo triunfante y global, así pues el de su aparente *sincronía* tecnológica y

¹⁰ Penrose, R.(1989) *The emperor's New Mind*, Oxford University Press (trad. Española de Javier Garcia Sanz: *La nueva mente del emperador*, Mondadori, 1991.) El ensayo de Penrose al que aludimos (Los caminos de la Realidad) de reciente aparición, ha sido recogido por nosotros en la primera entrega (mayo 2007) de esta serie sobre Lo Obvio.



económica, donde los nuevos dioses, el *nuevo emperador* no es ya el Dios monoteísta de la ontoteología, sino el Dios monoteísta incorporado, que no encarnado, a su institución teológica dominante: el mercado y sus *mercancías*.

Son estas, así pues, las que nos darán cuenta de la *nueva obviedad*: ya sea la del Big-Bang, ya la del genoma o incluso la topologización de la mente a través de las redes neuronales que, como algunos creyentes postulan a partir de un cierto escepticismo a la moda, “explicarían nada menos que nuestra conciencia”¹¹. Pero ésta, cuyos mimbres están tejidos por las instituciones en medio de las cuales cada uno de nosotros se desarrolla, sometido a esta dialéctica invisible que, sin embargo, padecemos, y de cuyo movimiento somos *sujetos*.

¹¹ Dennett, D. *Consciousness explained*. Little, Brown and Company, 1991. Trad. Española: Sergio Balari. La conciencia explicada, ed. Paidós, 1995.). De este autor, que teníamos en principio como centro de atención y trituración crítica, nos hemos distanciado precisamente para no caer en el remolino pragmatista, y trivializante en exceso, en el que se mueve. Pero esta última apreciación tiene que ver más con la estética y también con la “sociología del conocimiento”, en tanto en cuanto este parece ser el modelo de ensayo anglosajón “postmoderno”, sobre todo norteamericano, donde no solo la industria editorial, sino las instituciones científicas y universitarias alientan el modelo denunciado por Badiou con el rótulo de *materialismo democrático*, y según el cual, los individuos corpóreos tienen ‘sus opiniones’, sus ‘mundos’ *propios*, etc., de tal suerte que la explicación de la mente-cerebro, por caso, no es sino una cuestión de lenguaje ordenado, de “sentido común” no exento de problemas, algunos insolubles sin duda, pero todos ellos, en definitiva, ‘cuantificables’, formalizables, prestos a la ‘progresiva’ resolución tecnocientífica y demás astucias ‘experimentales’. Como quiera que muchos de los caminos y problemas planteados, muy detalladamente por cierto, por Dennett ya han sido recogidos, y comentados por nosotros, a propósito del libro de Roger Bartra, hemos prescindido del comentario de la obra de este interesante autor, el cual merecería un tratamiento particular. No queremos ocultar el sarpullido que sus ligerezas, salidas de tono y liviandades nos causa, pero sobre todo, y más allá de esta reacción subjetiva nuestra, nos preguntamos sobre ‘esa conciencia’ que supuestamente queda explicada en su ensayo, en tanto en cuanto no se define, no se critica su concepto ni, dado su satírico planteamiento heterofenomenológico(sic), no se afronta realmente como tal. Pues si la conciencia es la ‘percepción’, cosa en la que podríamos estar en principio de acuerdo, hay que decirlo y decir por qué. Por último, la vulgarización y mediocridad de muchos de estos discursos “claros y distintos”, no son sino reactivos a la densidad y oscuridad metafísica de la filosofía continental, lo cual, cuando menos, es tan injusto y ciego como nuestra reacción subjetiva. Por lo demás, al partir del cartesianismo, como nosotros en cierto modo, y no rebasarlo, las críticas de Dennett al “materialismo” no son sino falacias del discurso. El discurso crítico, sin duda necesario y fértil, que gira en derredor del realismo monista/dualista, al no poder acceder al mundo de las ideas- al tercer género de materialidad en nuestros términos- al rehuir el ejercicio de la dialéctica necesaria, cae en el vacío cuando no en la inanidad. En fin, existen cuerpos y lenguajes, pero también existe “la” lengua, las verdades.

Por último, negar los *qualia* es lo propio de un empirista, pero postular los *memes* (y la *memética*) debe revolver en su tumba a su celebrado Locke.



Desde *el alma*, desde la *mente*, precisamente porque no son obvias, debemos regresar hasta *el cerebro*, como concluían Deleuze y Guattari en su último libro, *Qué es la filosofía*. Y debemos hacerlo no para interrogarnos sobre lo desconocido, sino al contrario, sobre todo lo supuestamente conocido, por ejemplo: ¿ qué es el cerebro?

La voz tiene rostro, decía Proust. Y estos nada son, no pueden ser lo que son sin el cerebro, sin la cara, sin ese *caput mortum* de los que es resto, índice. Pero tanto la voz como el rostro “exceden” la cara y el cerebro y es este exceso, como ya dijimos, el que deja rastro, huellas que nos permiten volver, reflexionar, preguntarnos qué es, cómo es posible, qué señala. Pues mediante esa “voz”, y ese “rostro”, más allá de nuestra conciencia personal, y en ese movimiento reflexivo, podemos apercibirnos de algo no menos extraño, para nada ‘obvio’: que no somos realmente *nosotros*, los hombres del presente, quienes hablamos por nuestra boca. Que una multitud habla en nosotros, gesticula en nosotros, talla nuestro rostro.

Cañidos a nuestro cuerpo individual, investidos por costumbres, por hábitos y lenguajes varios, como lo fueron nuestros padres y cuantos nos rodean desde nuestro aparecer en el mundo, analizamos nuestros gestos, nuestros sueños, ahora formalizados mediante sistemas estadísticos y ondas cifradas que apenas dicen algo sobre sus contenidos, explanada la semántica para trazar un puente de plata entre la pragmática y la sintaxis y así observamos nuestro cerebro- en general, el ajeno- sin reconocernos, empero, en nuestros espejos, donde *nos* desvanecemos bajo el impero de la cara, de lo único que percibimos.

El “flujo de la conciencia” como quería Husserl no es nada obvio, aunque sí lo parezcan los fenómenos psicológicos, su presencia, su ‘espacialización’ corpórea y su experiencia temporalizadora, como pueda ser el sonrojo, la vacilación al hablar, el trazo



de la escritura, y con ellos, el temor, el olvido y sus trampas... Pero también los signos ante los ojos que la mano traza o los fenómenos a distancia, como la radiación de fondo del universo o las microestructuras profundas del cerebro y sus transformaciones físico-químicas.

Si Catherine Malebou, como hemos visto en nuestra entrega anterior, se preguntaba y nos preguntaba sobre *qué hacer con nuestro cerebro*, la *subjetividad corpórea* y múltiple que la filosofía de Bueno postula nos responde con ella que, efectivamente, somos *nosotros* los que hacemos, los que construimos nuestros cerebros. Pero la *Idea* reguladora de semejante construcción, de las relaciones y operaciones entre nosotros mismos, su *verdad*, es *el alma inteligible*, pues siendo el alma “la idea del cuerpo en el entendimiento”, es por medio de ella que el cuerpo se orienta, actúa, elige, construye, hace mundo, sin quedar sometido al imperio de los sentidos, del devenir, de lo contingente. Si en el alma habita la inteligencia, y el alma como idea es la ‘verdad’ del entendimiento, es así como éste puede orientarse, “superar” su misma corporeidad determinante, el flujo de los ‘datos’, la relatividad de los fenómenos, así como la propia relatividad como observadores, no para convertirse en un “espíritu”, sino en un sujeto cognoscente, en un científico, en un filósofo por caso. Queda una pregunta por hacer, y atañe a *la teoría*, es decir, a su imposibilidad misma desde el “corporeísmo”, pero también del materialismo democrático o materialismo vulgar. Pues la cuestión no sólo es que nuestros cuerpos perciban, reaccionen, sientan y sean, en fin, un complejo producto de la evolución biológica. La cuestión es la propia “*teoría* de la evolución”, su existencia y la de un ser vivo que, como *singularidad*, retoma el movimiento histórico del hacer y del pensar humanos, elabora, alcanza a construir *la*. ¿Y cómo es posible construir *teorías*? Esta es la pregunta, entre otras, que desvanece *la obviedad* de la mirada natural, incluida la del propio científico, pues la respuesta ya no es, no puede ser, ella misma científica.

Lo ‘obvio’ va quedando desleído, sin espesor ni cuerpo, reducido a la ignorancia, a la mirada ‘natural’, a la falta de atención e incluso a lo inconsciente. Pues



Pelayo Perez, BITACORA

‘es obvio’ que la conciencia del mundo surge a partir de esta desinvestidura, de este estado de desnudez, en ese movimiento del alma que somete al cerebro a su tensiones y cambios que hacen de lo excesivo nuestra condición menos humana, pero que al tallar el rostro y la voz, ‘transciende” a la cara, al *caput mortum*.