



## Addenda y 2

Un **Bitácora** quizás tenga algunas prerrogativas, y sus peligros evidentemente. Nos permite extender, dar por finalizado un impulso y retomarlo de nuevo con la excusa de los comentarios que algunos lectores nos hacen llegar, máxime cuando, como es el caso, la lectura continuada de las entregas anteriores proporciona una visión en perspectiva que, en sus partes, se vuelve más compleja, por la conclusión que anticipa el texto y, como sucede en nuestro caso, la permanencia en un estado de abierto ante el cual dábamos por concluido nuestro ensayo.

Pero este supuesto “estado de abierto”, de inconcluso, nosotros no lo creemos tal, sobre todo si tenemos en cuenta las pretensiones que arrancan del comentario primero acerca de *lo obvio* y que no pretendía sino ser eso que el título ya indicaba, ocultándolo: que *lo obvio* es lo menos obvio que existe. Insistir en el notorio hecho de que no hay “un solo hecho” que sea obvio no indica sino la ingenuidad en la que nos movemos habitualmente, hasta que esa “obviedad” se cae por sí sola. Diríamos entonces que, llegados a este punto, una conclusión primera es que no existe absolutamente “nada obvio”, puesto que las obviedades, si las hay, que pueden señalarse en la experiencia común, las que corresponden digamos a la vida cotidiana, tendrían que haber resuelto previamente el problema de la *obviedad de la vida misma*. Y esta experiencia, que lo es, de rareza, de extrañamiento, que tanta literatura y tanta filosofía ha estimulado, más allá del momento psicológico inexcusable, nos coloca, por derroteros que no nos parecen obedecer a los solos criterios personales del autor ante la problemática alma/cuerpo o mente/cerebro que desplegamos como núcleo primordial en un intento de sistematizar esa dualidad clásica, como uno de los casos preclaros de esa *absoluta falta de obviedad* experimentada empero como la más cotidiana acaso de entre todas las posibles: la que los conceptos de *intencionalidad e intersubjetividad* enmarcan.



El hecho de hablar, así pues, de relacionarnos unos con otros, de mirarnos, de oír, de gesticular, de percibir en fin, tiene una formulación científica que, sin embargo, durante milenios permaneció, y permanece aún para la mayoría de los seres humanos, oculta, informulable. Se hacían cosas, se transformaban y se producían “formas” inéditas e inauditas, como por ejemplo la escritura, y a las que la sola forma del mito podía dar sentido. Ese *exocerebro* del que hablara el antropólogo Roger Bartra no es sino el grupo étnico mismo, la *forma* social en sí misma, en su operatividad. Pero, paradójicamente, las ciencias no desvanecen nuestra habitualidad, la experiencia *de lo obvio*, al contrario, la afianzan.

Que el “principio antrópico” pueda ser posible, sobre todo en su versión débil, o que la nanotecnología posibilite operaciones impensables aún hoy, todo ello se admite con una ‘naturalidad’ que el propio hombre de ciencia considera, valga la redundancia, “de lo más natural”. ¿Cómo podríamos, ante esta obviedad natural, oponer la *evidencia* de que la Naturaleza no existe? Inmersos en el *caosmos*, para utilizar la joyceana expresión de Deleuze, ¿cómo no ver entonces el problema de este *ser-en-el-mundo* de súbito *desnaturalizado*? Pues a nuestro entender, la refutación de *lo obvio*, de todo lo obvio, no puede sino llevarnos, en un primer movimiento, a ese estado de *desnaturalización*, a esa consecuencia radical del hecho, que previamente habremos aceptado tras las reflexiones pertinentes, de que efectivamente algo así como *La Naturaleza* no existe. Y sin embargo, dicho de forma *natural*, si no existe ‘la’ Naturaleza, ¿cómo es que *existen* fenómenos naturales? No es esta una pregunta cualquiera ni merece una respuesta irónica, una sonrisa de desdén. Es una pregunta que ha recorrido el movimiento mismo del pensar y que tiene en la “historia de la filosofía” variadas y controvertidas respuestas, hasta su *cerebralización* actual: como si los “fotones” pulsaran las teclas neurológicas de nuestros *sotware*. La frase anterior, no exenta de cierta ‘maledicencia’ por nuestra parte, lo dice todo. Ahora el “entendimiento agente” cae del lado de la materia cuántico-general, de la *energía* y las formas del resultado de su acción sobre el “cerebro” computacional, donde reside el “entendimiento paciente”. Ni siquiera es así como está planteado en las neurofilosofías actuales, pero deducir este esquema no es insólito según creemos, y aclararlo, ordenarlo,



clasificarlo, criticarlo en fin, era nuestro interés en todo este periplo. Pero no quisiéramos caer nosotros en el defecto que criticamos reiteradamente, en esa trituración *amalgámica* de la pluralidad, en este caso categorial. Si nosotros partimos del pluralismo ontológico, no podemos sino postular el pluralismo categorial, pero de tal suerte que, como demuestra Gustavo Bueno en su insuperable teoría de la ciencia, las categorías con las que cada ciencia se constituye no son comensurables entre sí ni, por tanto, reducibles unas a otras. Una ciencia, así pues, no puede ser la medida canónica de otra.

Por otra parte, y para cerrar este apartado, el problema del computacionalismo, del *software*, es precisamente este: el de la estructura computacional inherente a la “relación” cerebro-fenómenos, en tanto este “relacionalismo”, que es el nombre de la filosofía moderna, oculta como creemos estar dejando ver un idealismo de la relación, cuando no una metafísica espiritualista encubierta (el *software*). Es cierto, desde nuestro planteamiento, tanto la “relación”, cuanto la “estructura” de sentido tienen que ver con el pluralismo ontológico, por un lado, y con la dialéctica epistemológica, construccionista por el otro. Pero aquí aparece algo que en el planteamiento que criticamos se soslaya, el ‘mundo de las ideas’, y su entramado, su *symploké*, porque solo desde esta tríada podemos precisamente ‘cerrar’ el campo, alcanzar una “totalidad” que supera e incorpora las dos caras enfrentadas de esa “relación” que el racionalismo científico, y las filosofías inherentes al mismo, sostienen. Sin las “ideas” no podemos rebasar nunca el problema ontológico que la epistemología plantea con su tratamiento de los fenómenos, de los fenómenos que se nos ‘presentan’ ante los ojos y que, por medio de los conceptos, ordenamos, describimos, clasificamos más allá de la percepción individual de cada “sujeto percipiente”. Y sin embargo, parece obvio que así nunca rebasamos el momento positivo de nuestra relación con los fenómenos mismos y que no podemos alcanzar un tratamiento universal de los mismos. Estos problemas, como se sabe, competen ya a los intentos lógicos, por un lado, y matemáticos por el otro, de superar este escollo del conocimiento. Pues el tratamiento computacional, o las teorías



cognitivas, incluida la aventura posibilista sobre la Inteligencia Artificial, no dejan de ser intentos de matematizar el cerebro y de reducir el problema de la mente a una “forma” universal estructurante como sería la lógica de Boole.<sup>1</sup>

Ahora bien, en realidad no estamos sino dando vueltas sobre el mismo problema: el de la realidad del “entendimiento”, por cuanto al mentar a la estructura, al *sotware*, a la “computación”, etc..., no hacemos sino metaforizar el movimiento mismo del pensar. Pues el movimiento, el tiempo, es la idea que nos permite encajar las partes estructurales o estructurantes de los fenómenos, darles forma mediante esa mentada “relación”, la cual sin duda no puede sino remitir a este movimiento que estamos ahora destacando. Movimiento que ya no puede ser “caótico” sino al contrario, ordenador del ‘caos’, del principio indiscernible e indeterminado de la materia general. El movimiento estructurante, la temporalidad, dice pues de la existencia del “entendimiento”, del sentido de su acción, del sentido onto-lógico. Ahora bien, desde la ciencias y sus filosofías, desde el estado presente de la cuestión, creemos que este “entendimiento” sigue arrastrando dos rémoras: su antropomorfismo, por una parte, y su espiritualismo teologizante por otra.

Nuestra posición tiene que habérselas con estas dos formas en sus variaciones y enmascaramientos, de las que somos por otra parte deudores. Y si afrontamos la crítica de ambas posiciones, ¿ qué entenderemos entonces por ‘entendimiento’? La respuesta, según creemos, ya esta dada en estas páginas y explícita en las líneas antecedentes cuando hablamos del movimiento, de la estructura dialéctica de la materia, de su devenir. Pero afinando aún más, diríamos que “los conceptos conjugados”, como ya hemos indicado anteriormente, es una de la concepciones más pertinentes al respecto, donde cuerpo y alma, o mente y cerebro, no se oponen ni se anulan o subsumen, sino que se conjugan conformando una unidad superior, el ‘sujeto operatorio y cognoscente’, y que nosotros, partiendo de esta concepción, creemos poder formular del siguiente

---

<sup>1</sup> Sobre esta temática apuntada en estas líneas –el corelacionismo, y el idealismo espiritualista de la ciencia contemporánea, así como su matematización- remitimos a un discípulo de Alain Badiou, el cual ha publicado recientemente un bello y provocativo ensayo del cual daremos cumplida cuenta en una próxima entrega. Véase, Quentin Meillessoux, *Aprés la finitude*, Ed. Seuil, 2007.



modo. Esa conjugación es posible por cuanto esa “estructura dialéctica” de la materia, ese movimiento ordenante, lógico material, “se” encarna en el cerebro viviente, incorporando el “mundo” en ese mismo cerebro, en tanto en cuanto ese “mundo” no es sino el producto del “tiempo de la vida”, la totalidad en marcha, en obra de los cerebros diacrónicos, múltiples que mantienen en el tiempo una relación material con los fenómenos, los cual aparecen como tales en tanto en cuanto existen esos cerebros y esa relación. Hay sin duda una circularidad, la del propio Mundo del cual partimos y al cual regresamos, pero en cuanto rompemos la misma, únicamente nos quedan las “partes”, la dilución atómica, indeterminada de los mismos. El “entendimiento” encarnado es pues el centro operatorio que reordena estas partes, en cuya relación- partes extra partes- descubrimos el mundo de las formas, pero sin la cual no obtenemos nada, ni formas ni partes. Una breve anotación, dado el intrincado problema que se nos ‘abre’ tras estas líneas y que tiene un tratamiento ya clásico y dispar como es lógico. Nos referimos al “aparecer”, pues éste implica necesariamente una referencia nítida a las *formas* de lo que aparece (siendo este *‘lo que’* una de las claves del argumento), formas que solo pueden concebirse mediante el argumento del cuerpo, de la pluralidad (partes *extra* partes) de los propios cuerpos, orgánicos o no, y de las relaciones – apotéticas, distales, etc.- que entre ellos se dan y donde categorías como la ‘dimensión’, u otras de raigambre topológica, cobran un sentido mayor.

En ese límite, no podemos sustentar el artilugio de la línea recta. Es decir, convertir el círculo trazado en una línea recta, en donde situaríamos A como inicio y B como final, o como fuente causal y despliegue horizontal de los efectos. La bidimensionalidad no es sino una ficción del lenguaje, de su extensión de izquierda a derecha, del empirismo que pretende encerrar la eternidad en las manecillas del reloj o circunscribir el tiempo en la dimensión matemática del mismo.

Al alcanzar el límite fenoménico, solo nos queda “el entendimiento”, nuestro entendimiento con sus características ‘internas’, a las que acaso accedemos rebasando precisamente las relaciones factuales, eidéticas que, en medio de los fenómenos,



descubrimos (fenómenos psicológicos, neurológicos, perceptuales, etc..). Ahora es el momento del solo entendimiento, de la estructura de sentido de esa relación establecida en el mundo.

Recordemos que, tras ese primer movimiento, mencionamos el intento sobresaliente de un grupo de científicos y filósofos que, en torno a la fenomenología, habían postulado la posibilidad de *naturalizar* la Fenomenología, en tanto en cuanto ésta disciplina filosófica, esta metodología, sería como tal acaso una consecuencia de esa *desnaturalización* aquí mentada. Pues la reducción fenomenológica, incluso desde su inicio en los clásicos, no es sino una consecuencia de la experiencia crítica, reflexionante, acerca de la nada obvia experiencia de la vida. Volvemos, así pues, al inicio de estas entregas, al *mundo de la vida* y al *tiempo de la vida*.

Vueltos de nuevo al punto de partida, y considerando los recorridos efectuados, así como las conexiones que nos han suscitado, el problema de la mente-cerebro-cuerpo se nos plantea de una forma más nítida, por cuanto al menos dos cosas aparecen claras. La primera, respecto del alma, a la imposibilidad de considerarla separada, aislada, en tanto que opuesta al cerebro. Y la segunda, en consecuencia, la imposibilidad de concebir el cerebro separado y aislado del alma. Es cierto, salta a la vista otro problema, sobre todo si radicalizamos la posición crítica frente a toda obviedad, como venimos resaltando, pues en esa posición debemos (su)ponernos y mantenernos, y ese problema atañe a la realidad ontológica del “alma”, por cuanto la realidad fenomenológica respecto del cerebro se agota en el límite mismo de su análisis regresivo y radical. Es decir, respecto al fenómeno biológico implicado, el límite es la célula, pero para alcanzar ese límite, ese núcleo común – común a todos los seres vivientes, con cerebro o sin él- desde el cual postularemos un despliegue que manifieste la evolución de ese mismo núcleo, su “darwinización” diríamos, entonces ya habremos rebasado el fenómeno cerebral a considerar, sin posibilidad de concluir que todo cerebro está “ya” en toda célula. La biología, pese a las desmesuras genetistas, creemos que no permite eso y no lo permite porque su justificación no se sostiene lógicamente, formalmente, además de materialmente. A no ser que introduzcamos la hipótesis ideológica de una Biología



hipostasiada, espiritual y creadora. Otra cosa es la acción genética, las células troncales especializadas que aparecen en el cerebro, pero tal que ya el cuerpo del animal superior está “dado”, producido diríamos por el proceso múltiple y dialéctico de la propia evolución de las formas biológicas plurales.

Pero es justamente en estos límites donde el problema resurge con más virulencia si cabe y es ahí donde anotamos una tendencia perniciosa, a nuestro juicio, de invadir unas ciencias el campo de las otras, alisando así los problemas y las filosofías derivadas de cada ciencia. Y sin embargo, son esos mismos límites infranqueables los que nos permiten seguir el curso teórico de cada ciencia y retomar las filosofías, más o menos espontáneas, que de su movimiento surgen.

Queremos resaltar que sin el cerebro no aparece, ni puede aparecer, ante nosotros ‘el alma’, salvo que abandonemos la dogmática científicista que puede alcanzar este estadio donde el cerebro ‘ya no es’. Esta torsión de las palabras, este exceso de la retórica no es sino una forma de llegar a una conclusión manifiesta: que partimos y nos mantenemos siempre “entre cerebros” realmente existentes, unos cuerpos frente a otros, vivientes o no y que tanto la actitud del científico que reduce un ser vivo a sus células e incluso a sus componentes genéticos, alcanzando el límite material y categorial de su análisis, como el fenomenólogo que suspende todo juicio acerca del fenómeno que tiene ante sí, el cuerpo viviente del otro, o el suyo apercebido, esbozado, “reconstruido”, etc..., ninguno puede sin faltar a los hechos, a su verdad, negar que están haciendo “como si”, pues el cerebro del fenomenólogo necesariamente vive, es, cuanto el del científico o el del patólogo que disecciona un cerebro en su laboratorio... En fin, el fárrago, el embrollo, y la oscura ‘densidad’ no harían sino ocultar, ahora sí, una evidencia que Hegel manifestara con suma agudeza: no se pueden observar los fenómenos por la espalda.

Es cierto que podemos ‘separar’, clasificar, ordenar según categorías, los fenómenos del mundo: físicos, biológicos, lingüísticos, culturales, etc.. y triturarlos,



alcanzar los límites de su aparecer, de su misma “atomicidad”. Pero, a partir de ahí, y de las teorías que al respecto construyamos, si rebasamos esos límites comenzaremos a especular, empezaremos acaso a hablar de otra cosa, cuando no de aquello que los fenómenos ocultan tras su espalda.

Ya decía Foucault, con su agudeza habitual, en *Las Palabras y las Cosas*, que la biología no trataba acerca de la vida, sino de los fenómenos *biológicos*. La “vida” quedaría a la espalda de estos, inobservable, inanalizable, inconceptualizable. Pero si “la vida”, y lo mismo se diga del “alma, de la mente”, no son cognoscibles, a la manera en que lo son las “células” o “el cerebro”, no por ello dejan de ser pensables.

Y al hilo de este comentario, quisiéramos recoger un item que circula por entre los neurocientíficos, y que resume el nudo de la cuestión: “¿cómo se produce el salto de la biología a la subjetividad?” Y bien, vemos aquí como la denuncia de Foucault cuando rastrea la genealogía de las ciencias biológicas sigue vigente. Para nuestros efectos, no cabe duda de que la pregunta sería, en todo caso, la inversa: ¿Como se produce ‘el salto’ desde la subjetividad a la biología? Y, al oponer los dos interrogantes, acaso comencemos a columbrar que el “salto” es justamente lo que no se produce, pero sí el proceso y un proceso plural, engarzado, donde las partes materiales y las partes formales, no por ello menos materiales, entran una corporeidad que, en su particularidad biológica, no salta hacia una subjetividad resultante de sus actividad, sino que ésta despliega la subjetividad inmanente que, en todo caso, da sentido al fenómeno biológico, inexplicable desde el punto de vista ‘fiscalista’, inconmensurable con sus categorías, aunque determinado por ellas, en tanto en cuanto partes compositivas de ese fenómeno enlazan con partes de los fenómenos físicos y químicos, como manifiesta la, por eso mismo, llamada bioquímica.

Aquí apuntamos al entrelazamiento subyacente a todas nuestras entregas. Por un lado, la corporeidad, en toda su compleja estructura dinámica y geométrica, tridimensional como ya hemos apuntado, y organológica, temporalizante, que remite al metabolismo y a los procesos entrópicos que le son propios. Pero lejos de enredarnos en



conceptos no siempre fáciles de abordar, lo que éstos hacen es esclarecer, paradójicamente, la mirada hacia esa subjetividad inmanente. Es decir, decimos que no son los fenómenos biológicos, su unidad corpórea, su evolución y su “diferencia y repetición”, así como su actividad implicada, quienes producirían órganos, conductas, especificaciones particulares, las que, en última instancia, generarían algo así como la “subjetividad”, de donde que la etología o la psicología encontrarían un fundamento ‘material’ y las neurociencias una confirmación ‘natural’, específica, centrada en el núcleo- en el “teorema de la conciencia<sup>2</sup>” como resalta Pérez-Herranz en su conferencia sobre Hegel, tan incisiva e imprescindible al respecto.

La *fenomenología del cuerpo* fundamenta por sí misma, a nuestro juicio, que la subjetividad es inherente a la misma. Queremos decir justamente que son los fenómenos biológicos los que no se explican sin el postulado ontológico de la “subjetividad”. Pero aquí hemos alcanzado un límite que rebasaría el “mundo conformado” desde el cual partimos. La cuestión del Sujeto, del Ego ( E) en la terminología fenomenológica y en el ‘materialismo filosófico’, se plantea como acuciante y con la necesidad de ser aclarada en este límite mismo en el que nos situamos. Si el Ego trascendental lo es, en el pluralismo materialista y dialéctico en el que nos movemos, es una “instancia” que no rebasa los límites materiales, categoriales del Mundo, así pues, que tiene precisamente en los sujetos operatorios múltiples la condición y estatuto de su misma transcendentalidad ( el lenguaje, las normas, las técnicas, etc..., pasan de unos a otros y el saber así adquirido permite la reflexividad, la diacrónica tersura que el lenguaje hablado y escrito unifica, sincroniza por así decir, pero de tal suerte que el movimiento dialéctico material entre unos momentos y otros, entre unos grupos y otros, entre unos sujetos y otros, pone de manifiesto la mentada transcendentalidad). Así pues, diríamos que la subjetividad es *egoiforme* precisamente por ser corpórea.

---

<sup>2</sup> Fernando M. Pérez-Herranz: *Hegel y el cerebro: “El ser del espíritu es un hueso”*. **Eikasía. Revista de Filosofía**, año III, 15 ( Diciembre 2007).



Pero, planteemos una pregunta ingenua: ¿ por qué el cuerpo? ¿ Porqué la corporeidad tridimensional de los fenómenos biológicos nos daría la respuesta, o mejor, la confirmación de esa “subjetividad inmanente” que tendría, al modo deleuziano, en el cerebro su *locus* ineluctable? ¿Un cerebro plástico, cambiante, un *brain working*(¿) para decirlo al modo global en el cual nos movemos, retomando así la tesis de la autora francesa que tanto hemos comentado en estas páginas, Catherine Malebou? En realidad no es otra cosa, creemos, que la interpretación que damos, llevada al límite de ese **cerebro viviente**, de ese **cerebro expectante** del que habla Pérez-Herranz.

Aquí se nos abre una línea de trabajo que excede nuestro planteamiento. O, más bien, que es la consecuencia a seguir de nuestro rudimentario planteamiento, pero que en estas consideraciones últimas no podemos sino apuntar, acaso para así enlazar con un futuro trabajo, el que tenga en cuenta las aportaciones de Sánchez Urbina, y las investigaciones de Richir, entre otros, que solamente hemos indicado como vías posibles de tratamiento de estos arduos problemas. La autoconciencia-conciencia, que ya merecieron un comentario anterior por nuestra parte, exige precisamente la realidad ‘ontológica’ de la corporeidad y de una corporeidad operatoria, múltiple, “perceptual”. La conciencia, por seguir con la cita que generó estas líneas, no emerge de la autoconciencia ni es producto de un “salto” cualitativo, acaso debido a la complejidad del sistema nervioso, de las millonarias conexiones sinápticas. La conciencia y la percepción están emparentadas sino son lo mismo, pero las operaciones implicadas así como las relaciones entre unos sujetos y otros, como hemos indicado varias veces, producen novedades, son, como diría Nicolai Hartmann, la verdadera *fábrica* del Mundo<sup>3</sup>, y es desde este Mundo, desde sus “formas”, desde las relaciones *eidéticas* que se generan, que esa “conciencia” puede re-flexionar, alcanzar su autoconciencia y dar sentido, es decir, sustentar, fundamentar, estabilizar la *mismidad* de sí misma, en tanto en cuanto tiene que ser alterada, desestabilizada, *arrancada o desgarrada*, por forzar la imagen expresiva, de la inmanencia para alcanzar, precisamente mediante la relación con ‘su otro’, la *objetividad*.

---

<sup>3</sup> Nicolai Hartman, *Ontología, II*, Fondo de Cultura Económica, 1956, trad. Jose Gaos.



Y ahí, a nuestro entender, *la mente* se manifiesta como verdadera *externalización*, no del cerebro sino de sus operaciones que se ejercen en el medio *externo*, como *una mens* al modo espinosista, pues desde la trama de los cerebros, de los cuerpos diaméricamente dados, en su ‘horizontalidad’, el modo del pensamiento, surge ‘verticalmente’, como la resultancia misma de sus operaciones corpóreas, como su atributo esencial.

En definitiva, si seguimos los análisis categoriales al efecto, aceptando los recorridos cognitivos, emotivos, perceptivos, eto/psicológicos, etc..incluyendo los estudios hormonales, endocrinológicos no menos que los sexuales, por caso, implicados en el conocimiento científico de los fenómenos biológicos desde su “teorema (pluri)celular”, el resultado no puede ser otro que la ‘verdad’ misma que sustenta el postulado de la *subjetividad*.

Ahora bien, si la “sensibilidad”, la “percepción”, la “imaginación y la fantasía”, así como la “memoria” forman parte de la *subjetividad*, ¿qué diferencia, si es que la hay, existe entre estas figuras y los fenómenos neurofisiológicos como el sentir, el ver, el hablar, el tocar, el moverse, el coger, etc..?

Llegados aquí, tenemos, al menos sea problemáticamente, estos términos:

“subjetividad”, “cuerpos vivientes”, “funciones corpóreas”, “percepción”, “operaciones”, “sexualidad”, y “cuerpos inorgánicos”. No hace falta resaltar que nos referimos aquí con estos términos a los animales superiores y al ser humano, pero implicando a todas las especies vivientes que ‘aseguran’ la continuidad de la materia viviente en este caso, aunque sus cuerpos, sus diferencias, y su mortalidad en fin, manifiesten la necesaria contingencia por un lado, y la discrecionalidad, por el otro. El postulado del materialismo filosófico, *partes extra partes*, nos parece fundado precisamente en esta pluralidad “sintáctica”.



El *enigma*, pues lo hay y es lo que da al filosofar su sentido y “espesor”, se mantiene, pues la “subjetividad” no es sino el nombre nuclear del mismo. Una subjetividad que encarna, enlaza, entrama, se conjuga con los cuerpos vivientes, no desde un Afuera ab-soluto, sino en sí, en su propia inmanencia, una inmanencia alterada, en movimiento. No se puede entender la subjetividad sin el movimiento, creemos, sin la alteración, cuya transformación, cuyo ser-en-el-mundo, está sustentado precisamente en la realidad de los fenómenos biológicos, en su “presentación”, en “el acontecimiento” de la ‘vida’. La “vida” tiene manos y piernas, tiene ojos y oídos, es una vida sexuada, finita y ello por ser una **vida pensante**. Y ahí nos encontramos con la subjetividad fáctica, intersubjetiva, en su relación con el mundo, produciendo técnicas, normas, leyes, ciudades, teoremas, ciencias y filosofía. Así pues, concluiremos que esta subjetividad que se destaca se nos manifiesta como *esquema organológico general*.

Cuando escribimos o leemos el sintagma *neurociencias*, lo que llama la atención no es el término ‘neurológico’ en su inmediatez en sí, sino el término *ciencias* a él asociado. No porque las ‘ciencias’ del sufijo no sean tales, sino porque lo que no pueden ser es un exudado, un epifenómeno, un espejismo ‘interior’ del cerebro, sino que son un producto, una construcción histórica de las subjetividades corpóreas que, para alcanzar ese momento semántico, histórico, han necesitado, obviamente, de la evolución material y formal de los entes biológicos. El ‘paso’ a explicar es el de las neuronas, digamos, hasta “las ciencias” de las neuronas. Y es que en este requiebro lingüístico, lo que sí destaca es, justamente, el gran problema de Husserl: el psicologismo; es decir no saldríamos de la relación de los “cuerpos y los lenguajes” como denuncia Badiou, por tanto circularíamos sin cesar por el “interior” de nuestros cráneos dando nombre a las re-presentaciones *del* Mundo que por medio de los lenguajes reconstituiríamos en ‘cada uno’ de nosotros.

Pero la frase destacada, *neurociencias*, nos dice que ya está construido “el mundo”, con sus rutas mitológicas, sociales e históricas, mostrándonos categorías distintas a las neurofisiológicas, e irreducibles a las categorías etológicas, a las meras conductas corpóreas. La sociología y la filosofía de las ciencias tendrían mucho más que



decir al respecto. En este sentido, hay que resaltar una vez más la importancia y la potencia que la *teoría del cierre categorial* muestra, permitiendo unas clasificaciones que no podemos dejar de tener en cuenta, pues son precisamente las categorías las que nos permiten pensar adecuadamente a través de estos recorridos por la pluralidad de los fenómenos y las múltiples filosofías que cada ciencia, cuando no cada científico, exhiben. De hecho, ya que hemos citado anteriormente a Nicolai Hartman a propósito de “su Fabrica del Mundo”, destaquemos como en la Introducción del tomo IV de la mentada Ontología, Hartmann arremete contra la tendencia a nivelar las categorías por parte de las ciencias y sus filosofías, a la “mezcolanza” de unas con otras, concluyendo que las “categorías son lo único verdaderamente importante”.

Estamos intentando cerrar nuestras propias rutas, y como quiera que fueron iniciadas desde horizontes fenomenológicos, remitiremos una vez más al gran Marc Richir, quien, en uno de sus últimos ensayos, arduo y de muy exigente lectura, nos pone, entre otros problemas, ante una perspectiva radical que tiene en la reducción fenomenológica, por él llamada *hiperbólica*, unas posibilidades sumamente fértiles para abordar no solo la cuestión general de *lo obvio*, sino la particular destacadamente de la relación mente-cerebro, quedando la cuestión del *psicologismo* desbordada según nuestro criterio.

Recordemos que el par *Leibkörper* nos había sido ya útil para mostrar la diferencia esencial acerca del problema clásico del dualismo y que, en su misma concepción, el monismo implicado nos parecía asimismo superado. Claro está, los recorridos y exhaustivos análisis llevados a cabo por Husserl o, en este caso, posteriormente por Merleau-Ponty hasta el final de sus días, mostraban los escollos que, desde Kant al menos, este nudo gordiano venía planteando. En el ‘materialismo filosófico’, por un lado y en la ‘dialéctica materialista’ por otro, creíamos haber encontrado modulaciones poderosas que permitían un tratamiento de los problemas capaces de afrontar los requerimientos de nuestro tiempo en un Mundo que las categorías científicas, sociales, tecnológicas o políticas han ido transformando ante



nuestros ojos y por lo cual las filosofías de raigambre idealista se nos muestran como incapaces de ordenar, de ‘explicar’ adecuadamente ese “mundo de la vida” en el cual nos encontramos y desde el cual pensamos.

Richir, en el estudio mentado, aborda en los fragmentos sobre el tiempo el fenómeno del *Leib*, de la *subjetividad*, del cuerpo animado, de las *fantasiai* y los problemas “del lenguaje sin presente asignado”. De súbito, nos encontramos ante la pura mirada del ‘cuerpo interno’. Ni que decir tiene que, para acceder a este radical estrato, Richir parte ‘de lo que hay’, de la “mirada natural”, de los “fenómenos”. Una vez desplegado su recorrido arquitectónico, que es su finalidad, el paso a los fragmentos sobre el espacio, va a depararnos un encuentro con el enigmático y clásico término platónico de la *chorâ*, pero ahora los problemas acerca “del lugar”, de la mirada, de la espacialización, del sentido, van a apoyarse, por ejemplo, en la relación de la madre con el niño apenas nacido. Las miradas de una y otro, la alimentación, el regazo, etc..van configurando un “lugar”, y los movimientos espaciales, pero va mostrando las diferencias con el estadio anterior, puesto que aquí ya aparece, necesariamente, el “cuerpo externo” y el lenguaje en presencia asignable. El *Leibkörper* está ya ante nosotros, con su facticidad y sus relaciones intersubjetivas, de sentido....Proseguir sería excesivo y un desvío innecesario, puesto que nuestra finalidad es mostrar esa conjugación de la *subjetividad* con el cuerpo *objetivo*, que configura la unidad del cuerpo viviente. Hemos querido con esta referencia modular los conceptos husserlianos a los que nos hemos estado refiriendo a lo largo de nuestros propios fragmentos, nos referíamos al *tiempo de la vida y al mundo de la vida*, que sin duda estos “fragmentos sobre el tiempo y el espacio” permiten abordar con la habitual radicalidad del filósofo belga.

No quisiéramos, y en esta misma línea, clausurar este intento sin referirnos a Espinosa, y no sólo por haber sido el gran crítico del racionalismo cartesiano, el cual, no hará falta insistir en ello, mantiene su vigencia y extiende su sombra sobre toda esta



problemática aquí abordada. Espinosa, como ya mostrara agudísimo Vidal Peña en su insuperable ensayo<sup>4</sup>, nos da una clave ontológica en su Etica, según creemos, en su tratamiento sobre el cuerpo y que el alma, como idea del mismo, no hace sino explicitar.

Nos referimos, en la línea que venimos siguiendo claro está, a la *diferencia* entre *Natura naturans* y *Natura naturada*. Es aquí donde encontramos fundada la idea de la “subjetividad corpórea”, pues el postulado de la corporeidad se sigue de la diferencia misma establecida por Espinosa. Pues son las operaciones del cuerpo, la *existencia* corpórea misma, la que permite explicar la “continuidad” de la Materia y la “ruptura” discrecional que esos mismos cuerpos marcan. Son los cuerpos quienes dan “forma” a esa materia indeterminada, general, que se co-determina mediante ellos, por ellos.

El *quiasmo* de la natura naturans/natura naturada, se articula con la corporeidad, y sin embargo, es el gran escollo que la *encarnación* merleaupontiana no pudo superar y que en su último intento, en lo *visible* y lo *invisible*, intentaba reexponer triturando críticamente sus presupuestos anteriores. Pero si no hay *quiasmo*, ni tampoco dualidad “entre” la res extensa y la res cogitans, y la infructuosa búsqueda de una adecuación imposible (*adecuatio intellectus in re*) parece incapaz de ocultar el espiritualismo subyacente o el *nihilismo* consecuente con su misma imposibilidad, no nos queda otra salida que el pluralismo, puesto que “el Uno no-es”, como dice Badiou criticando tanto el parmenideo *ser y pensar son lo mismo*, cuanto el neoplatónico Uno y sus emanaciones. Pues, en cualquier caso, “el Ser Uno” no puede sino convertirse en el mismísimo Dios y, por otro lado, no resolviendo tampoco la problemática expuesta, como no sea utilizando el *nombre de Dios en vano*, es decir utilizando a Dios como la respuesta infinita, sobrehumana, así pues inaccesible, y a la que por tanto nunca podremos aspirar, el conocimiento paradójicamente nos lleva hasta sus límites, hasta su misma negación.

---

<sup>4</sup> Vidal PEÑA, *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la ontología spinozista*. Revista de Occidente, Madrid, 1974



El *teorema del cuerpo* es común a la filosofía de Bueno como a la de Badiou, el cual partiendo del “uno-que-no-es”, muestra como, por cuanto existe el cuerpo viviente, el sujeto operatorio, puede realizar la “cuenta-por-uno” y cuya “consecuencia” no sólo está manifiesta en las “matemáticas”, en la geometría, sino en las ciencias, en las culturas y lenguajes, es decir, en “el Mundo”.

Concluiríamos, entonces que, a diferencia de la mayoría de los científicos, nosotros no podemos sostener que “el alma” es un producto lingüístico del propio cerebro y que, a diferencia de la lectura que de Espinosa hace el celebrado neurólogo A. Damasio, *la mente* no es la idea que nos hacemos del cerebro o que el cerebro “se” hace de sí mismo, como tampoco la *subjetividad* es un ‘estado’ neurológico.

Ni el alma ni la mente son representaciones, expresiones lingüísticas. Son Ideas, son verdades, y la prueba de que lo son no es ni idealista ni metafísica, es el propio cerebro. No hay *Subjetividad* porque existe el cerebro, existe el cerebro porque hay *Subjetividad*. Y es el cuerpo, el cuerpo viviente, el que por medio de sus operaciones, de su facticidad, nos permite conocer la *Objetividad* de la misma, su (re) presentación como Mundo. No se nos escapa que, en estas líneas, acaso hemos recalado, una vez más quizás, en la “metafísica de la subjetividad”, a la que aboca el despliegue del cogito cartesiano. Las cuestiones implicadas, sobremanera el *ego cogito*, y las determinaciones categoriales, en este caso, de las neurociencias, demarcan el territorio por el cual hemos de transitar y, dado que nuestra posición no es aún radicalmente fenomenológica, la reducción de estos fenómenos y el enfrentamiento con la problemática del *Leib*, como “cuerpo de carne”, que nos lleva desde Husserl a Merleau-Ponty y desde estos a Richir, no está, sin estos recorridos previos, todavía a nuestro alcance para, acaso y tras ellos, abordar la problemática del *Ego transcendental*, cuestión a la que solo hemos podido apuntar, desbordados por las reflexiones en torno a los fenómenos co-determinantes que el nudo mente-cerebro abre.

Por eso entonces podemos regresar a la Etica de Espinosa y admirar su penetrante y lúcida conclusión: “El alma es la Idea del cuerpo”.



Diremos, entonces, que las Ideas no pueden naturalizarse, cerebralizarse, como no puede forzarse el empirismo hasta ese punto de confusión donde, partiendo de la<sup>5</sup> experiencia común, positiva, “lo subjetivo” y “lo objetivo” pretendan decir lo mismo que nosotros aquí y ahora. Si podemos y debemos pensar, con mayor o menor acierto, en la “subjetividad” o en la “objetividad” sin duda lo hacemos partiendo de “lo obvio”, de la experiencia común, de nuestras propias sensaciones y emociones, de nuestra percepción, y apercepción, de los cuerpos animados, vivos, que nos rodean y de nuestro propio cuerpo. No podríamos no partir de aquí, y no podríamos no admitir las investigaciones, los experimentos, las operaciones quirúrgicas, médicas, analíticas sobre estos mismos cuerpos, así como las teorías científicas que han ido construyéndose a través de la historia del pensamiento. Pero todas ellas no abordan “realmente” la “subjetividad”, su verdad, qué sea realmente o cómo sea posible.

No hemos querido adentrarnos en el peculiar materialismo de Gilles Deleuze, el materialismo rizomático, diríamos, frente al materialismo filosófico, el materialismo de

---

<sup>5</sup> Aquí se hace necesario remitir a la ya mentada conferencia de Pérez-Herranz, soberbia y magistral al respecto, en la cual se recoge, por cierto y muy pertinentemente, el concepto de *ortograma* que introdujo hace unos años Alberto Hidalgo y que precisamente trasciende la “extensión” diamétrica de los sujetos operatorios, para arribar al “grupo”, a esa especie de sujeto pensante en el cual actúa atributivamente el espíritu (¿ alienado?) de los sujetos individuales que a él pertenecen. Pero, teniendo muy en cuenta estos desarrollos que siguen las vías abiertas por Gustavo Bueno, entonces, en el *hiatus* donde nosotros pretendemos situarnos, se nos plantea el problema de la presentación del “cuerpo de carne” a otro “cuerpo de carne”, es decir, la intersubjetividad, la cual nos hace reflexionar sobre el mentado concepto merleau-pontiano y su esfuerzo por superar el psicologismo husserliano, aprisionado entre el cogito cartesiano y los análisis kantianos al respecto. En este sentido, la mención a Richir queda justificada por las líneas precedentes, pues es éste autor quien recoge la problemática con la cual signamos este ensayo, “el tiempo de la vida” y el “mundo de la vida”, ya que las cuestiones planteadas de nuevo en esta nota tienen un nombre propio en Husserl: *el presente viviente*, cuya extensión, nos aclara Richir en *Phénomènes Temps et Etres* (J.Millon, 1987), retoma Heidegger en *Ser y Tiempo* y nutren la problemática del último Merleau-Ponty (*Lo visible y lo invisible y el Ojo y el Espíritu*), que no son sino el territorio roturado desde el cual parte críticamente el fenomenólogo belga.

En definitiva, el cerebro es un “fenómeno” positivo, ahí ante mi cerebro. Reducirlo, hace destacar a “la mente”, pero esta aparece como otro “fenómeno ahí”. El *hiatus* del que hablamos y que estos desarrollos intentan cubrir se sitúa “ahí” precisamente.

Citemos, así pues, a Richir : “Si, en effet, il n’y a pas de *ego* pur susceptible de se manifester en lui-même de manière ultime, mais seulement une certaine structure *réflexive* qui est celle du Présent vivant, et qui est du même coup celle de la con-science, il y a bien une équivoque entre une ipsité irréfléchie mais foncièrement indéterminée dans sa réflexion, pourvu que celle-ci s’effectue sans concept deja donné, et l’ipsité telle qu’elle se determine en *ego* dans la réflexion d’un cogito- Husserl le savait bien lui-même...” (M.Richir, o.c., introducción, pg. 41).



la *symploké*. Ya lo ha hecho sintomáticamente Badiou en una relación controvertida y cambiante que recoge en su ensayo sobre Deleuze<sup>6</sup>, pero no podemos dejar de pasar, aunque solo sea de puntillas, sobre el “subjetivismo”, el “empirismo” y la peculiar interpretación deleuziana de Espinosa y su concepto nuclear del *conatus* como deseo, un deseo *biologizado*, *psicologizado* en exceso y que enlazaría con sus fuentes deudoras: Nietzsche y Bergson.

Pero sin duda el movimiento, la operatoriedad, la “subjetividad encarnada”, la sexualidad a la que hemos ya hecho mención, etc...tienen que ver, y mucho, con este cuerpo viviente, con este cerebro expectante al que hemos intentado cernir para una mejor comprensión, una comprensión que por fuerza tiene que pasar por la trama psicológica y etológica y que se desvía por las vías de la cognición, del funcionalismo, de un mecanicismo que tiene en la extensión psicologizante de las existencias la manifestación de un subjetivismo reprobable, manipulado, de suerte que el cerebro y la mente empiezan a dejar de ser un problema científico-filosófico, para convertirse en un fenómeno ideológico, en la suturante *body care* que protege de las luces excesivas, de las exposiciones solares y otras climáticas alteraciones.

Terminaremos, pues, con una osadía, la de exponer desnudamente un teorema que permitiría, pensamos, concebir, desde el *hiperrealismo* postulado por el ‘materialismo filosófico’ el problema mente-cerebro ( que llegados aquí no puede sostenerse sin la tríada: mente-cerebro-cuerpo), de tal suerte que esa teoría permitiría dar cuenta de los ensayos filosóficos que, hasta la fecha, las categorías científicas implicadas en el mismo ( respecto al cuerpo, respecto al deseo, respecto a los ‘órganos’, respecto a los cuerpos no orgánicos, respecto a la “cultura”, etc.) nos permiten.

Este teorema nuclear lo llamaríamos: *teorema de la conducta*.

Conducta: ni qué decir tiene que el uso que aquí hacemos del término ya ha atravesado las categorías que circunscriben su momento positivo. Más que a la etología o la neuropsicología, y por supuesto a la “ética o la moral” en cuanto atañen a las

---

<sup>6</sup> Alain Badiou, *El Clamor del Ser*. Ed. Manantial, 1997.



“pasiones del alma”, es decir, del cuerpo, ahora nos referimos a la “conducta”, corpórea sí, pero en tanto en cuanto remite al movimiento, al tiempo, al espacio, a la alteridad y, por supuesto, al otro (cuerpo).

Vivir, morir, procrear, ir y venir, sobrevivir, hablar, mirar, oír, recordar, anticipar, tallar, escribir, reunirse, amar, convivir, asociarse, narrar, legislar, construir símbolos, ciudades, mitos, religiones, ciencias, filosofías...ec-sistir, no puede concebirse sin el cuerpo, y éste es inconcebible sin el sistema nervioso, sin los órganos, sin las áreas, partes entramadas, células...

La sensibilidad, la *percepción*, la subjetividad en fin, exigen esta realidad fenoménica, esta materialidad donde un *conatus sensible* abre las rutas del sentido, de la razón y del *lenguaje*, que es la forma de esa misma conducta, de ese ser en el mundo.

FINAL

EL APARECER

El problema del *aparecer* y, en consecuencia, el de la *presentación*, o *donación* (un vocablo excesivo y que nos parece no desvinculado del todo de un cierto impulso teológico), es nuclear y determinante en la problemática que hemos intentado redefinir. Correlativo a este problema, surge el *qué* y el *quién*. ¿Qué es lo que aparece y a quién aparece? Naturalmente, otras preguntas como el *cómo* o el *por qué/ para qué* no pueden eludirse. Pero intentar siquiera esbozar respuestas, o mejor, preguntas ordenadas al respecto, no es el planteamiento de este ensayo. Tienen que ver con el sentido y, sin duda, con “lo obvio” y, cómo no, con el dualismo mente-cerebro en su dimensión



epistemológica. Pero antes de intentar un abordaje de la problemática del conocimiento, del sentido posible del mismo, desde su dimensión *inmediata*, empírica, como experiencia sensible, que inhiere e implica al cuerpo-cerebro destacadamente, hasta desbordar esta inmediatez de la relación sujeto(s)-objeto(s) y enfrentarnos ante la realidad del conocimiento “abstracto”, teórico, nos parece que este *aparecer* debe ser dilucidado, por cuanto es ahí donde Lo Obvio se nos va a mostrar con toda su pujanza desarbolante, pues lo que aparece en el aparecer es lo obvio *por naturaleza*, son las cosas mismas “en persona, en carne y hueso”, como repite una y otra vez Husserl. Sí, son las cosas mismas, pero en tanto que aparecen, aparecen como “apariencias”. Aparecen “en persona”, es cierto, pero aparecen “vestidas” y esto ya “no es obvio”, pues implica el conocimiento de su “desnudez”.

Las cosas-en-sí-mismas solo pueden aparecer como aparecientes, como *apariencias*, mas, como señala en reiteradas ocasiones Gustavo Bueno al respecto, estas apariencias son materiales, es decir, no son meras re-presentaciones, apariencias formales en la conciencia, sin correlato material. Lo cual no quiere decir que esas apariencias sean todas ellas verdaderas, al contrario, pueden ser falsas, en tanto en cuanto el juicio de la conciencia percipiente puede engañarse, o las formas de las mismas pueden engañarnos (un espejismo por ejemplo, el cual aún engañándonos no deja por ello de ser real, material).<sup>7</sup>

Y aquí hemos tocado el núcleo de la cuestión.

Sin más rodeos, ¿cómo pueden aparecer las cosas? Y cómo pueden aparecer las cosas aparecientes si no existiera “el cuerpo-cerebro? Puesto que ya no estamos en el territorio “de lo obvio”, estas preguntas no resultarán extrañas salvo para quién se empece en mantenerse aferrado a ese “experiencia positiva”, desde la cual no hará

---

<sup>7</sup> Vid.,al respecto, Gustavo BUENO, *Televisión, Apariencia y verdad*. Ed. Gedisa Asimismo, véase al respecto, la conferencia ya citada de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina en el Congreso sobre Filosofía Y Cuerpo, celebrado en Murcia en Setiembre del año 2004. En este sentido, véase asimismo, el muy interesante ensayo del fenomenólogo checo, Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie*, sobre todo el apartado dedicado a la epojé y la reducción fenomenológicas, y donde examina las condiciones de posibilidad del “aparecer”, o.c. pgs.224 y ss. En J. Millon, 2002.



más que dar vueltas en vano para explicar cómo un cerebro puede “ver” las cosas ahí afuera. Pero esa no es, obviamente, la cuestión. Entre otras cosas, porque ese “cerebro” es uno de los fenómenos aparecientes, perteneciendo a ese mundo de las cosas que se nos aparecen de forma natural. Es cierto, el neurocientífico, o el antropólogo como hemos visto, ordenará pertinentemente la pluralidad de “datos” al respecto, criticará las interpretaciones “míticas”, elaborará teorías a partir de las experiencias clínicas, del trabajo de campo contrastado y con ello, curiosamente, habrá desbordado su propio cerebro individual para, inserto en un movimiento socio-histórico, alcanzar reflexiva, críticamente un conocimiento imprescindible sobre la multiplicidad de fenómenos que su ciencia rotura y ordena. No hará falta volver sobre estas cuestiones, salvo para apuntar a esa cuestión nuclear, *el aparecer*.

Que el mundo fenoménico se nos aparezca si y solo si somos sujetos corpóreos, por tanto, *monadas* ‘con ventanas’, abiertas al afuera de nuestro propio cerebro, no resuelve, pese a las neurofilosofías vigentes, la cuestión de la mente y del cerebro, sino tal vez la cuestión del cerebro, lo que ya es mucho según creemos. Al contrario, lo reabre al situarnos ante la interrogación desbordante de “este punto de vista” que es la mónada-cerebro. Aquí, la finitud, lo extenso y lo inextenso, se entrecruzan y remiten más allá de los límites fijados, pues apelan a la cuestión del *lugar* de ese punto de vista y, sobre todo, a la *infinitud*.

Diríamos entonces que el alma sin el cerebro no es nada, pero al mismo tiempo hemos de decir que el cerebro sin el alma no es nadie.

Lo anterior no es ni un juego de palabra ni una ocurrencia literaria, sino que, a nuestro juicio, expone todos los términos del problema replanteado en estas páginas.

Dicho esto, volvamos a la pregunta inicial: ¿cómo se presenta la *cosa misma* ante la conciencia si esta no fuera corpórea? Ahora bien, *lo que* se presenta no es la cosa-misma, sino su apariencia: la cosa misma en su materialidad es “impresentable”, es in-forme, es el *transfondo* fenomenológico, pero es plural y deviene, se transforma. Así



pues, y dicho lo anterior, sino introducimos el cuerpo, esas transformaciones, esa pluralidad, ese volcarse *partes extra partes* lo será sin *aparecencia*, sin manifestación; lo sería, más bien, e hipotéticamente...para *nadie*. Este movimiento, este devenir, estas transformaciones lo son en tanto en cuanto *existe* alguien. Ese “alguien” no puede ser otro que el sujeto operatorio, el ser vivo, el percipiente...de lo que, entonces y por eso mismo, *aparece*. Pero teniendo en cuenta que ese ‘alguien’ no es el fin del aparecer, sino que ese ‘alguien’ lo es en tanto en cuanto es uno de los polos del aparecer mismo. Correlativamente, este *alguien* lo será, entonces, por su relación con el ‘aparecer’, pues desligado de áquel, sería *nada*, inapareciente *él mismo*.

Si reducimos el cerebro-cuerpo al “hueso”, por retomar el problema planteado en estas páginas por Pérez-Herranz a propósito de Hegel, y pretendiéramos así pues rescatar al “espíritu” de su cárcel material, como lo hace Hegel mediante la dialéctica de la conciencia y su camino hacia la cumbre de la autoconciencia y de la Razón, convertiríamos el aparecer y las apariencias en formas internas, psicológicas, estéticas, de ese mismo cerebro que, por sus manos, por su conducta, por su trabajo, hace mundo y desde esa mundaneidad así construída se “supera”, pero de tal forma que en ese movimiento ‘ascendente’ va dejando atrás la “cáscara”, el residuo. Si hiciéramos esto oponiendo alma y cuerpo recaeríamos en el espiritualismo, estaríamos hipostasiando uno de los polos en juego, el alma, frente al otro, el cerebro, desechable, hueso de un cadáver. Y entonces, el cartesianismo latente no habría sido resuelto, recayendo así en el monismo del Espíritu, que no puede dar cuenta de ‘sí mismo’ desde sí mismo, salvo enajenándose, pero ¿ en qué y cómo si ‘todo’ es Espíritu? El “resto” es una genial añagaza, precisamente a la cual el materialismo filosófico se enfrenta.

Pero si retomamos la posición espinosista, como nos recuerda Sánchez-Corredera en su teoría de la justicia publicada en las páginas de esta misma Revista<sup>8</sup>, la *natura naturans* y la *natura naturada*, derivándose esta de aquélla, se presenta ante nosotros precisamente porque somos cuerpo, somos no ya el hiato entre una y otra, sino

---

<sup>8</sup> Vid., SÁNCHEZ-CORREDERA, Silverio. Para una Teoría de la Justicia, VI, véase especialmente la nota 21, y todo el apartado referido a la antropogénesis y el Ego trascendental, en **Eikasia**, 16, año III, enero 2008.



“el ahí” donde la *natura naturans* aparece ante sí-misma, ¿ y cómo puede ser esto sino es por la espacialización, por la corporeidad, mediante los cuerpos vivientes que perciben las distintas formas, los distintos lados, los esbozos múltiples que las cosas ante ellos y con ellos configuran?

Estos “fenómenos”, por otra parte, lo son en tanto en cuanto aparecen a unos sujetos corpóreos, como venimos diciendo, cuyos flujos de conciencia se sintetizan en formas (eidos) del aparecer de los mismos, es decir, en tanto en cuanto las cosas *en persona* aparecen como fenómenos, por tanto *velándose*, ocultándose en tanto que precisamente “aparecen”; nos encontramos, claro está, ante el problema de la *aletheia* heideggeriana. Si este planteamiento de Heidegger es correcto, deja de serlo, según creemos, en tanto en cuanto mantiene el dualismo insalvable entre “el ser y el ente” que, una y otra vez, venimos denunciando a lo largo de estas páginas. No es menos cierto que el impulso crítico de Heidegger fue notable en la reexposición de esta su peculiar “antropología filosófica”, al introducir el “ser” en el “aquí”, tachonado de existenciales, de correspondencias corpóreas ineludibles que, sin embargo, no hizo sino bascular en un ‘desprecio’ del individuo corpóreo, del “sujeto ante lo obvio” que, por serlo, consideraba inauténtico, un número, alguien que había olvidado, había dado la espalda al “ser” y entre los que destacadamente figuraban los técnicos, los científicos, los constructores de la ‘diabólica’ *Gestell*. No menos pesimista, pero desde otras coordenadas, era su hasta entonces maestro, Husserl cuando escribe su alegato contra la decadencia de Europa en su no menos célebre *Die Krisis*. Pero aquí, como ya es notorio, los problemas del adecuacionismo, y del dualismo cartesianismo por tanto, se recrudecen, llevándonos desde el nihilismo a la ‘esperanza’ en el ‘Dios que vendrá’, ese Dios que Descartes colegía precisamente por el hecho del encontrado infinito como inmanente al sujeto.

La fenomenología siguió otros derroteros tras estos seísmos y la implosión de las ciencias, y el triunfo de lo que hemos llamado “materialismo democrático” siguiendo a Badiou, pero todo el desarrollo crítico posterior de la fenomenología siguió pivotando



sobre este 'hiato', el cual adquiere en Merleau-Ponty y, posteriormente, en Marc Richir categoría ontológica inexcusable. Pero es la vía pluralista y dialéctica, creemos, la única que ofrece una salida airosa de este enfrentamiento entre "el ser y el ente", del dualismo cartesiano en definitiva y en el cual están presos los planteamientos neurofilosóficos hasta hoy en día, ya porque basculen hacia un monismo imposible, como ya hemos destacado, ya porque recaen subrepticamente en la problemática del "homúnculo", la cual desde las posiciones científicas o empíricas no tiene solución ni posibilidad alguna de ser siquiera tratado con rigor.

El problema pues del Ego transcendental sigue "ahí", aunque diversas categorías nos permiten afrontarlo: autoconciencia-conciencia (cuerpo interno/cuerpo externo), idea de persona, idea del "hombre"...sujeto operatorio/ sujeto cognoscente...Sánchez-Corredera, en el texto citado, en su brillante reexposición antropogénica, expone el concepto de Ego transcendental con detalle y pertinencia, y desde esa analítica habrá que trabajar para seguir roturando radicalmente el problema de "fondo" que la 'caída de lo obvio' manifiesta, problema abierto, en este caso, ante el fundamental, nuclear nudo de la mente(alma)/ cuerpo(cerebro).

Sin embargo, el problema permanece "abierto", expuesto si acaso en su perentoriedad y nos traslada al fenómeno más obvio de entre todos, y desde el cual partimos indubitablemente. Y este no es otro que el propio "cuerpo", un cuerpo que, llegados aquí, no se deja reducir a su mera presentación, a su positividad, al cuerpo organológico que las distintas ciencias ordenan y conocen hasta su núcleo celular. Pues este cuerpo perceptor, sensible, semoviente, no es otro que el cuerpo externo, *körper*(M1), pero un cuerpo peculiar animado (*Leib*), un cuerpo donde el "verbo se ha encarnado"(*Leibkörper*), un cuerpo compuesto que contiene otro cuerpo interno, velado, revestido, para nada obvio y sin embargo reconocible, al que podemos acceder desde 'partes' que corresponden al cuerpo externo y partes que corresponden al cuerpo interno, 'ahí' donde el movimiento del alma, para utilizar la terminología clásica, transforma las sensaciones e imágenes en conceptos e ideas y donde, haciendo abstracción de los fenómenos psicológicos (M2, en nuestro lenguaje) concomitantes,



aparece desnudo el fenómeno (del Lenguaje) “sin presente asignable” como resalta Richir, es decir, la voluntad, el entendimiento la “percepción y la fantasía” en sentido puro (M3). El tiempo y el espacio enlazan y destejen formas y figuras que, no obstante, el pensamiento entreteje sobre la trama de las Ideas. Pero aquí lindamos con el “transfondo” sin forma, sobre la Materia general “desvestida” y todo cuanto se diga será especulación cuando menos.

Ahora bien, si el cuerpo fuera solamente “este cuerpo ahí” ante los ojos, el fenómeno que aparece ante mí, ante ‘mi cuerpo’, convertido en una especie de “muñeca rusa” tras cada experiencia técnica, analítica, y las respectivas ciencias, hasta diluirlo paradójicamente en “esa mancha” de energía que capta una *gammagrafía* de positrones por caso, si sólo fuera esto y sólo esto, quedaría inexplicada la propia gammacámara para empezar, pero sobre todo, quedaría en la más absoluta oscuridad la existencia de ese mismo cuerpo tras su dilución bio-química, salvo que otorguemos indebidamente a los “átomos” y a sus relaciones cuantitavas cualidades demiúrgicas, cuando no creadoras, que, en nombre de la ciencia, decimos negar.

El fenómeno del cuerpo es precisamente eso, un fenómeno, y es un fenómeno material, pero por ello mismo exige la elucidación de su mismo “aparecer”. El círculo reaparece una y otra vez, como no puede ser de otra forma al partir in medias res y mantenernos, en principio, dentro de la metodología filosófica no especulativa, por tanto, ateniéndonos a la lógica material y reflexionando precisamente a partir de las teorías y experiencias científicas al respecto.

Pero aquí, para no caer en el círculo ni en la especulación científica, en su peculiar idealismo, el que corresponde al “formalismo”, al “lenguaje” especulativo de su propia racionalidad hipostasiada y dogmática, es necesario “abrir” esa muñeca rusa, para desnudarla, abordando el problema de sus atributos *ocultos*, y que la relacionan con el espacio y el tiempo, con la diacronía, con la pluralidad de cuerpos vivientes, con su extensión morfológica evolutiva y su conformación como “tiempo de la vida” y



“mundo de la vida”; y es entonces cuando la “autoconciencia” ‘aparece’ efectivamente como ‘previa’ a la conciencia, en tanto esta pertenece al orden de la percepción, del cuerpo sensible, externo y aquella, al orden de la inteligibilidad, de la “psicología” como idea del “alma” y sus atributos, la voluntad y el entendimiento.

Entramado en el cerebro, el entendimiento y la voluntad “aparecen” ante nosotros en lo que hacemos, en lo que manifestamos, en lo que decimos, en cuanto construimos, y en todos los fenómenos mundanos que se refieren al grupo, a la sociedad, a la historia: las instituciones simbólicas, el lenguaje, la cultura, posibilitando la transitividad y la reflexividad del *autos*, del Sí mismo fenomenológico, el cual no precisa apelar a homúnculo alguno. La *carne del cuerpo* y la *carne del mundo* ( el ‘tiempo de la vida’ y el ‘mundo de la vida’ con los que iniciamos estas entregas) muestran su relación mediante la realidad del cuerpo viviente, y éste reaparece no como condición del realismo racionalista, sino como pivote del hiperrealismo que postula el materialismo filosófico, que *afecta* al mismo entendimiento agente, es decir, al sujeto operatorio y al sujeto cognoscente.

Como dijimos anteriormente, lo finito y lo infinito, el espacio y el tiempo, los puntos de vista, el lugar o la contingencia...tensan la red que hemos intentando extender y lo hace precisamente hacia un “territorio” que no puede eludirse tras estos recorridos: la cosmología, física, metafísica y filosófica. Sin un tratamiento filosófico de la *cosmología* implicada, en realidad se hace realmente intratable cuanto hemos expuesto, pero sin intentar estos pasos previos, ese abordaje ni siquiera se podría pensar con un mínimo de anclaje en medio de las cosas y su aperccepción fenoménica. Es pues, tras este punto y final que el esfuerzo de pensar realmente comienza.