

CONSIDERACIONES SOBRE LA RELACIÓN MENTE-CEREBRO

URBANO FERRER

Documento recibido: 22-IX-2008

Versión definitiva:

BIBLID [1139-6600 (2009) nº 11; pp.]

RESUMEN: Se examinan algunos aspectos del pensamiento de Leonardo Polo desde los que es posible abordar el problema de las relaciones mente-cerebro. En primer lugar, desde las conexiones sistémicas, en las que tratamos de encuadrar la dualidad mente-cerebro tomando por conectivo el tiempo. En segundo lugar, la intencionalidad propia de los actos de conciencia y del cuerpo expresivo apuntan a una motivación consciente específica que impide su causación inmediata desde el cerebro. En este orden se sitúan respectivamente los aportes de Polo sobre la cultura como producto objetivo del espíritu y sobre el modo no suficientemente fuerte de unión entre alma y cuerpo, tal que hace necesarios los símbolos expresivos. Por último, el saber hablar cumple un papel de mediación genética entre el carácter orgánico del cerebro y las operaciones inmateriales propias del hombre.

Palabras clave: intención, hábito, soporte orgánico, transparencia.

SUMMARY: Some aspects of the thought of Leonardo Polo, from which the problem of the relationship mind-brain can be broached, are examined. First, the systemic connections, within which we try to set the duality mind-brain taking time as connective. Secondly, the intentionality of acts of consciousness and of the expressive body point to a specific conscious motivation, so that it prevents their immediate causation from the brain. In this sense we have to detach the contributions of Polo with regard to culture as objective product of spirit and with regard to way of not sufficiently strong unity between soul and body, which makes necessary the expressive symbols. Lastly, knowing how to speak plays a role of genetic mediation between the organic character of the brain and immaterial operations of man.

Key words: intention, habit, organic support, transparency.

La relación causal en el Universo no podría venir dada a modo de objeto. En el planteamiento de L. Polo sólo a partir de las operaciones mentales, y en la medida en que ya el concepto objetivo, correspondiente a la primera de ellas, contiene implícitos (es unum *in multis*), se despeja el camino para el descubrimiento de la causalidad predicamental extramental: así, la unidad correlativa del concepto o taleidad es causa formal en la multitud de ejemplares de los que se predica... Pero la situación se complica en la causalidad cerebro-mente. Pues en este caso no ya la relación causal,

sino ni siquiera sus miembros son objetivamente presentes. En efecto, el cuerpo que actúa orgánicamente es por definición lo que no puede hacerse presente de un modo objetivo: mientras estoy sirviéndome de él en las operaciones mentales, éstas lo velan en beneficio del tema considerado, y cuando lo hago objeto de examen o inspección, deja de funcionar en tanto que tal cuerpo orgánico subjetivo. Y en cuanto a las operaciones de la mente, tan sólo es posible objetivarlas a un nivel de generalización mayor que aquél en que están funcionando operativamente (por ejemplo, objetivo la visión como acto general de ver, distinto del ver singular en ejercicio); no se ve el acto ejercido de ver ni el ver en general, sino lo visto, correlativo de una operación (y en este sentido se incluye el acto de ver, pero sólo en cuanto dado al término de una operación generalizadora).

El problema mente-cerebro se plantea dada la vivencia espontánea de la conexión entre ambos niveles, patente en expresiones como “yo (alguien provisto de psique) corro (con el cuerpo)”, “tengo un dolor en el brazo”..., en que no hay lugar a disociar y luego establecer *ab extra* el enlace entre los movimientos de los miembros y su autoadscripción vivencial, o bien entre la pertenencia orgánica del brazo y el estado psíquico de dolor. Fenomenológicamente el cuerpo es vivido como propio —perteneciente al yo— antes de toda atribución, a diferencia de lo que sucede con las cosas objeto de posesión; y este yo corpóreo es el mismo que se vivencia psíquicamente de uno u otro modo. Algo semejante sucede, en el sentido inverso, en los actos de autodeterminación de la voluntad, en tanto que se prolongan sin solución de continuidad en una acción física. El nexo entre el acto voluntario elícito y la acción voluntaria de tiro al blanco no es mostrable y, sin embargo, vivimos ambos actos —el mental y el ejecutivo— como si fueran algo uno, siendo artificiosa en las condiciones normales cualquier disección (a este respecto podrían aducirse algunas observaciones de Wittgenstein).

Todo hace entrever que la causalidad aquí en juego no se ajusta al modelo mecánico de la secuencia temporal irreversible entre antecedentes y consecuentes: no sólo porque no hay en el organismo partes disjuntas espacial o temporalmente que puedan actuar unas sobre otras, sino también porque, siendo el cerebro el órgano motriz, es a su vez también activado desde los actos voluntarios. Dos razones de principio nos llevan a destacar una nueva modalidad —que habrá que explorar— de causalidad en las relaciones mente-cerebro: a) el carácter inorgánico de la inteligencia y la voluntad, patente en su infinitud operativa; b) la dependencia de las diversas variables causales en la acción (como deseos, creencias, razones, conexiones neurales, fases de la acción...) de un sujeto autoconsciente al que aquéllas se

refieren o que, cuando se trata de los actos voluntarios, es su sujeto de atribución.

1. El cerebro, entre causa material dispositiva de los actos superiores y componente sistémico

La conexión entre el cerebro y los actos mentales no es meramente extrínseca, y no sería correcto, por tanto, plantearla en los términos de quién mueve o acciona a quién y cuál es el punto de sutura entre ambos, como ha sido predominante en el planteamiento cartesiano en aras de una racionalidad clara y distinta. Ya en la percepción externa la intención mental opera la *formalización de los datos sensoriales* dándoles una u otra configuración objetiva. A su vez, hay unas zonas especializadas del neocórtex que son depositarias de la memoria procedimental y que disponen el cerebro para que puedan emerger los actos intelectivos¹. Tanto el lenguaje humano como la cogitativa en su condición de *ratio particularis* poseen, en efecto, un soporte sensitivo, en correlación con redes neuronales, al cual se vierten las intelecciones abstractas con sus correspondientes conectivos lógicos. A lo que hay que añadir que el recorrido es de ida y vuelta, ya que las operaciones mentales activan también las sinapsis cerebrales que estaban en su inicio como base orgánica.

Esta causalidad de doble dirección (*top-down* o descendente y *bottom-up* o ascendente) nos conduce al modelo de interacción sistémica, que será abordado en la segunda parte de este epígrafe. Pongamos que un conferenciante da un discurso. Para ello no sólo ha de observar los nexos lógicos adecuados, carentes de correlato neural específico (nivel ascendente), sino que también se le hace preciso movilizar los canales cerebrales por los que afluyen las imágenes, asociaciones lingüísticas, distintas direcciones atencionales... (nivel descendente), de tal modo que si no responden las áreas asignadas del encéfalo —ciertamente dentro de una amplia flexibilidad—, se malograría el discurso abstracto.

1. El término “emergencia” es empleado también por Searle para designar la irreductibilidad de la conciencia al sustrato cerebral, del cual emergería aquélla por causación naturalista (J. SEARLE, *El redescubrimiento de la mente*, Crítica, Barcelona, 1996, 121). Pero la descripción fenomenológica es incompatible con toda naturalización de la conciencia, por lo que la emergencia lo que propiamente designaría es la aparición de la conciencia desde unas condiciones naturales, que no forman parte de ella (y en esto no tenemos nada que oponer a Searle), mas tampoco pueden ejercer una causación de la conciencia (lo que fenomenológicamente no tiene sentido) que vaya más allá de su ser soporte material. Cfr. las observaciones de J. I. MURILLO, *III Simposio Internacional de fe cristiana y cultura contemporánea*, “Idea cristiana del hombre”, Eunsa, 2002, 83-103.

Algo paralelo es lo que ocurre en los actos voluntarios. Su base orgánica cerebral está adscrita a los movimientos emocionales que ellos asumen y encauzan, pero también los actos de la voluntad son aptos para desencadenarlos una vez que se convierten en hábitos —voluntarios— integradores de la afectividad. Justamente entendemos por *obstinación* (es el término que emplea técnicamente Polo) la paralización de la voluntad cuando deja de poner su orden dinámico en los afectos y éstos se descontrolan; mas, por otro lado, la experiencia nos dice que una acción voluntaria puesta en marcha sin el concurso de la afectividad puede acabar integrando a ésta, una vez que llega a constituirse en movimiento voluntario habitual. En este sentido, Tomás de Aquino distinguía entre pasiones antecedentes y consiguientes a los actos de voluntad y veía en las segundas un signo de la intensidad del acto voluntario.

En vano buscaríamos un acto de voluntad primero —que no se expresara cómo hábito— que pusiera en marcha los movimientos afectivos que le están asociados. ¿Cómo interviene, entonces, la intención de la voluntad en relación con sus soportes orgánicos? A este respecto encontramos analogía con lo que se acaba de exponer a propósito de los actos del entendimiento y sus apoyos sensoriales. Baste advertir que la intención no es un acto más de voluntad que se añada a los demás actos de la razón práctica con el cometido específico de propulsar la actuación, sino que la intención es lo que *formaliza* y configura como acción voluntaria el conjunto de movimientos corpóreos y actos no completos que la integran. Como ha destacado Polo, en la serie de actos del entendimiento práctico la intención no es reemplazada por el acto subsiguiente más próximo a la actuación (sea la deliberación, el consentimiento o la elección...), sino que *atraviesa* la totalidad de la acción en curso y hace de ella una *praxis* voluntaria².

Según ello, cabe una doble individuación en la acción: a) como efecto externo, cuya causa reside en la correspondiente *materia in qua*, en tanto que lo acoge contando con sus límites individualizadores; b) como apropiada por el agente, que *se* autodetermina mediante la intención voluntaria (sobre el trasfondo de unos u otros motivos latentes), quedando así en él la cualificación moral de la acción³. Cada acción individual transitiva posee esta doble dimensión, debida respectivamente a su acaecimiento no necesario en una materia receptiva y a su intencionalidad voluntaria, que

2. L. POLO, *La voluntad (II)*, 19.

3. Cfr. U. FERRER, “La autodeterminación en la acción (Del yo-causa de la acción al yo agente)”, *Verdad, percepción e inmortalidad. Homenaje a W. Strobl*, S. Castellote (ed.), Fac. de Teología San Vicente Ferrer/Universidad de Navarra, Valencia, 1995, 257-266.

recorre y unifica sus distintas fases. La intención impregna, en efecto, tanto las razones de actuación como el deseo conducente a la acción como también los distintos actos voluntarios insertos en ella, a todos los cuales es inherente el “de” intencional, haciéndolos irreductibles a toda relación causal. A esta diferencia entre la acción en tanto que causada por su agente e individuada en los efectos externos a ella y en tanto que provista de una motivación conexas con su intencionalidad, es a lo que apunta el siguiente texto de Ricoeur: “Un motivo es un motivo de: la íntima conexión constituida por la motivación es excluyente de la conexión externa y contingente de la causalidad”⁴.

Pero así como la materia externa ha de estar bien dispuesta para poder plasmar la intención de la acción —individuándola desde fuera—, también el cerebro en sus dimensiones psicósomática vegetativa y emotiva ha de haber sido influido debidamente por la voluntad para que pueda cooperar establemente con ella como sustrato material de sus actos de querer⁵. De aquí que sólo la complejidad altamente desarrollada del cerebro humano esté en condiciones de interactuar con los actos superiores de entender y querer componiendo un sistema. Mas antes de desarrollar este aspecto del problema se va a examinar mediante algunos ejemplos, siguiendo a Polo, la articulación sistémica más elemental que aparece entre el cerebro y los miembros corpóreos.

Así, la flexibilidad de la columna vertebral es correlativa de un cráneo voluminoso y pesado que sólo en tales condiciones puede soportar, el cráneo vuelto hacia atrás forma sistema con el bipedismo o liberación de las manos, la posición erguida que así resulta está en correlación con el oteamiento del horizonte visual que hace de trasfondo de las percepciones, hay sistematicidad entre los músculos faciales superiores y el aparato lingüístico fonador... No basta, por tanto, con la consideración morfológica adaptativa de los distintos órganos, como es propuesta a veces por la teoría de la evolución, para dar cuenta del sistema que es el organismo, en el que cada órgano se entiende en función de los demás. “Las explicaciones sistémicas son ensayos de comprensión de la correlación de factores distintos: al modificarse uno, se modifican los demás. La mano no es simplemente una pata evolucionada. Desde el punto de vista de la serie temporal, que es el tiempo que utiliza la teoría de la evolución, no se entienden las innovaciones complejas. La evolución es el modo de interpretar la temporalidad biológica desde el punto de vista de los cambios morfológicos. Pero el tiempo del

4. P. RICOEUR, *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1981, 51.

5. Sobre la interacción entre los tres estratos, cfr. J. J. SANGUINETI, *Filosofía de la mente*, Palabra, Madrid, 2007, 236 ss.

hombre no es el tiempo evolutivo, porque las innovaciones complejas no se reducen a cambios morfológicos”⁶.

Nos llevaría lejos proseguir esta línea del tratamiento sistémico en la obra de Polo. A ella ha dedicado su libro *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el mundo*, buscando entender desde la correlación del sistema los marcos más significativos en que se desenvuelve la conducta del hombre (por ejemplo, los pares dotación corpórea/familia, cultura/ética, o la doble condición en el hombre de ser personal/ser mortal...). Por ello, la dualidad mente-cerebro no es sino un ejemplo más en el que se muestra la correlación sistémica como una de las claves del pensamiento antropológico de Polo.

Si ahora centramos, pues, la interacción sistémica en la relación que nos ocupa entre el cerebro y los actos mentales, hallamos que el tiempo interviene como el factor coordinador, pero en este caso no sólo no hay que entenderlo como lineal y continuo, sino que tampoco es debido a la formación de una complejidad creciente, como cuando se trata del tiempo orgánico ya aludido; más bien es el tiempo empleado en desgajar la función superior de la inferior, dejando así libre a la primera para el cumplimiento de sus operaciones transtemporales. Los actos de entender y querer no son orgánicos, pero se realizan en el hombre *desde* los niveles orgánicos una vez que llegan a liberarse de su control las neuronas inhibitoras (según la clasificación entre neuronas excitantes e inhibitoras adoptada por Charles Scoot Sherrington y John Eccles), en las que se asientan aquellos actos; justamente estas neuronas son las que pasan a asumir el control, fijando sus límites a las excitantes⁷. No hay, pues, integración de las nuevas partes en el todo complejo, sino, al revés, destotalización de éstas del conjunto a partir del cual se originan; de este modo, sólo en el orden de la suscitación temporal tiene lugar la articulación sistémica entre los actos inorgánicos de entender y querer y el cerebro materialmente dispuesto para la realización de estas operaciones.

Hay en este planteamiento una concepción funcional de las conexiones eléctricas, y en último análisis químicas, entre las neuronas. Quiere decir que, pese a poseer las neuronas una localización precisa, no consisten en piezas ya dispuestas que luego interactuasen mecánicamente, sino que sin funcionamiento no hay neuronas. Los soportes neuronales o somas quedan inhibidos, como resultado de la acción sináptica de las otras neuronas sobre ellos. En consecuencia, lo característico del sistema nervioso es que su totalidad unitaria no crezca, como crece la totalidad del ser vivo, sino que su

6. L. POLO, *¿Quién es el hombre?*, Rialp, Madrid, 1991, 67.

7. L. POLO, *Curso de teoría*, II, Lec. 1ª.

actividad propia consista en potenciar las partes orgánicas dejándolas libres. “Las funciones no constan de partes que sean sus soportes, sino de partes funcionales: son ‘funcionalizaciones’ de los soportes, que sólo así se integran en ellas por cuanto que los soportes no pueden transformarse completamente en funciones”⁸. Polo compara este proceso con la embriogénesis, en cuyo curso se van diferenciando las partes del embrión (aunque el embrión como totalidad también esté en crecimiento, a diferencia del cerebro). “En el término del crecimiento orgánico, el sistema nervioso es una unidad funcional en tanto que no totaliza sus partes, o no constituye un todo respecto de sus componentes, sino que respecto de ellos es una organización destotalizada y destotalizante: analítica. Esto permite la totalidad de las facultades y ha de extenderse a ellas”⁹.

2. La mediación intencional entre cerebro y mente

Existen estados y movimientos corpóreos provocados directamente por causas físicas, como pueden ser una lesión orgánica o un estado de fatiga; ambos son anteriores a la conciencia que de ellos se tiene: cuando advierto el daño en el órgano o la fatiga al caminar, es porque ya los ha acusado el organismo. Pero también se da el caso de que lo que motiva en mí el estado psíquico, ya sea de temor, sobresalto, admiración..., es algo percibido, imaginado o recordado, no en tanto que cosa exterior de la naturaleza, sino como objeto noemático hecho consciente a través de los actos intencionales correspondientes (tales el temer, el sobresaltarse por algo, el admirar...). En estos casos la vivencia psíquica inerva los circuitos nerviosos sin conciencia expresa y sin correlación unívoca entre lo orgánico y lo psíquico; pues lo único presente en la vivencia es el objeto intencional, y de la correlación variable entre el noema motivante y el acto específico motivado por él depende la afección inadvertida del área cortical, que no siempre está especializada en la misma correlación consciente¹⁰. Análogamente, ya había observado Aristóteles que tampoco hay un órgano especializado unívocamente en el lenguaje humano, sino que se emplean los labios, la lengua, la laringe, los dientes..., cuyas funciones orgánicas son otras.

8. *Curso de teoría*, II, 37.

9. *Curso de teoría*, II, 41.

10. En este sentido Ricoeur cuestiona el isomorfismo entre los niveles psíquico y cerebral (J. P. CHANGEUX, P. RICOEUR, *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*, FCE, México, 2001, 89).

Conviene dejar claro que aquí la mediación intencional no se toma en el sentido de los comportamientos que están dotados de una finalidad inmanente, como ocurre en los instintos animales y en la adaptabilidad de su conducta presidida por un esquema innato finalista; tampoco se trata de la proyección intencional de un comportamiento, tal como se presenta al nivel de la inteligencia humana. Tomamos más bien lo intencional en el sentido fenomenológico literal de Husserl, cuando contrapone la relación causalista en el ámbito de la naturaleza a la relación intencional de motivación, en que el término objetivo de la conciencia motiva las *noesis* o actos suyos provistos del mismo índice posicional que el correlato (lo admirable objetivamente motiva mi acto de admiración, y así sucesivamente en los otros ejemplos).

El axioma colateral F o axioma de la intencionalidad del conocimiento propuesto por Polo no expone tampoco ninguna relación causal porque operación y objeto son simultáneos, a la vez que impide que el acto sea causado unilateralmente desde el cerebro, ya que el acto adquiere su motivación y cualificación a partir del objeto que lo especifica. En general, la estructura acto-objeto comporta un índice posicional determinado (sea de asentimiento, negación o cualquiera de las inflexiones axiológicas fundadas), y es en el objeto donde reside la razón de ser intencional de la posición determinada del acto¹¹.

Pero los objetos intencionalmente motivadores de los actos comprenden también las obras culturales, tales que subsisten más allá del momento de su producción (en su sentido etimológico de *pro-ducción*, acción de llevar hacia fuera o sacar adelante). La cultura es el conjunto de los *prágmata* (o *khremata*) y de las obras estéticas, como los monumentos u otras huellas históricas, que ponen en evidencia que el hombre no es sólo naturaleza, sino que es capaz de proseguirla según dimensiones inéditas. Funciones sólo naturales apenas se dan humanamente: incluso las necesidades naturales más perentorias como el alimento, el vestido o la vivienda están impregnadas de cultura en el modo de atenderlas y en los resultados. La cultura es entendida por Polo como *continuatio naturae*¹², que acusa la impronta del espíritu

11. En Husserl y la tradición fenomenológica la intencionalidad designa primariamente la versión del acto de conciencia al objeto; Polo, más conforme con el realismo clásico, sitúa la intencionalidad en el objeto, como un remitir aspectualmente más allá de sí. Aunque esta diferencia es de consecuencias decisivas para la comprensión de la conciencia y de su papel en el conocimiento, en nuestro contexto apenas tiene relevancia, ya que en todo caso la intencionalidad como “dirección hacia” permite dar cuenta de que el acto de conciencia no sea causado desde las funciones cerebrales, en la medida en que posee una estructura esencial irreductible a toda causa que presuntamente lo determinara según leyes naturales.

12. *¿Quién es el hombre?*, 173 ss.

personal. A la vez, las obras culturales son también signo de la cooperación humana y despiertan la solidaridad entre las generaciones, encargadas de transmitir las y prolongarlas inventivamente. Correlativamente, si los productos u obras culturales del hombre no están determinados naturalmente, tampoco las acciones humanas que alientan en ellos podrán venir fisiológicamente prescritas desde el cerebro, sino que son reveladoras del exceso o sobrante hipernatural e hiperteológico constitutivo del hombre como persona.

También desde este ángulo el espíritu humano encuentra en el cerebro la condición *sine qua non* para la plasmación exterior de sus obras, pero no el agente principal y propio¹³. Pues tanto la ley esencial de la intencionalidad de la conciencia como la existencia objetiva de logros culturales instauran mediaciones características en los actos mentales, tales que, si bien moldean y dejan su huella en los músculos estriados del cerebro, no sería adecuado decir que están alojadas en él o que vinieran determinadas por sus localizaciones; más bien son mediaciones que establecen una interacción con el cerebro partiendo de su originación por el espíritu.

Otra presentación de la mediación intencional es en términos de su manifestación en el cuerpo, haciendo patente al espíritu personal con anterioridad a todo acto de conciencia expresa de esta mediación. Como se suele decir, el cuerpo se convierte en espejo del alma, siempre que no haya una voluntad intencionada de simulación. Los otros ven en el cuerpo la alegría, la indignación, el pesar, el pensar como acto anímico..., estados y actos anímicos que, al no quedar abarcados en los contornos espaciales del cuerpo, están en condiciones de irradiar sobre él sobreponiéndose a su inercia y opacidad iniciales (tal opacidad, sin embargo, nunca llega a desaparecer del todo, como se muestra en su revelación unilateral a la mirada). *Esta mediación intencional a través de la corporeidad es lo que designamos ya en el lenguaje usual como expresión* (distinta de la expresión en sentido lingüístico), en la que no llega a darse la distancia que es de rigor entre el signo y lo significado, sino que hay compenetración en mayor o menor medida —que no fusión— entre los componentes psíquico y corpóreo, esto es, entre lo expresado y su expresión. Como comenta J.

13. J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwertige philosophische Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1989, 171 ss. En el mismo sentido, A. KENNY, *La metafísica de la mente*, Paidós, Barcelona, 2000, 61 (“Si decimos que... la facultad del lenguaje está situada en el hemisferio izquierdo del cerebro, lo que realmente queremos decir es que —en los casos normales— el funcionamiento sano del hemisferio izquierdo *es una condición necesaria* para que el ser humano ejercite la capacidad de hablar. Pero la localización —en este sentido— no parece ser universal”). El subrayado es mío.

Seifert al respecto: “La relación de expresión no es nunca consciente. Normalmente no tenemos siquiera conciencia en nosotros mismos *de* esta relación y sólo de un modo muy parcial e indirecto podemos influir en ella”¹⁴. Con todo y a diferencia de las otras formas de relación mente-cuerpo ya consideradas, la relación expresiva alma-cuerpo no se puede reducir a la que se cumple orgánicamente mediante el cerebro, ya que aquélla es una relación inmediata y vivida conscientemente —lo que no es posible en las mediaciones cerebrales inconscientes. Lo que tiene de inconsciente la expresión corpórea —tal sería la interpretación correcta del texto de Seifert citado— es tan sólo el aporte pasivo del cuerpo, pero no la vivencia anímica que recibe expresión en él. Aquí se encuentran las bases de la adscripción del cuerpo a una Antropología personalista.

Al llegar a este punto es posible reanudar el enlace con el pensamiento poliano. Ciertamente, Polo aborda la expresividad corpórea en función del problema antropológico de la muerte, en tanto que concerniente no al alma ni al cuerpo, sino al hombre de carne y hueso, a quien *le* sucede morir. Sólo desde la mortalidad inherente existencialmente al hombre se entienden y sitúan características suyas como la temporalidad, el carácter proyectivo o las obras culturales y simbólicas (mediante el cuerpo). Justamente es en estas últimas donde Polo pone de manifiesto su expresividad incompleta, como índice de que la unión entre alma y cuerpo no es lo bastante compacta o estrecha como para que el alma transfigure el cuerpo haciendo de él una cabal expresión personal. “Lo inmortal pasa (al morir), pero no es capaz de sumar al tránsito el hombre entero. El tránsito completo exigiría una penetración más intensa del espíritu en el transcurso temporal de la vida humana... El carácter simbólico de la cultura marca la medida en que en ella se manifiesta la libertad (libertad nativa de la persona). Si tal manifestación fuera más penetrante, la existencia temporal se descifraría sin residuo, en una aceptación plena del propio ser en su despliegue”¹⁵. Es decir, al estar enteramente penetrado el cuerpo por el espíritu, no harían falta las obras culturales.

Sin embargo, es también cierto que mediante las expresiones culturales y simbólico-corporales el alma informa más el cuerpo, el hombre reconoce más como suyos los ámbitos en los que el cuerpo se prolonga. En el límite la compenetración total entre alma y cuerpo, ya sin necesidad de expresiones simbólicas del cuerpo ni de obras culturales siempre incompletas, lleva

14. “Die Ausdrucksbeziehung ist niemals selbst eine bewußte. Normalerweise haben wir in uns selbst nicht einmal *von* dieser Beziehung ein Bewußtsein und können sie auch nur sehr zum Teil und indirekt beeinflussen” (J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem...*, 177).

15. *¿Quién es el hombre?*, 207.

aparejada la inmortalidad o imposibilidad de separación entre alma y cuerpo: "...la cultura comporta, a la vez, una más intensa actualización del cuerpo. La cual sugiere una unión más íntima del alma, según la cual no seríamos mortales"¹⁶. En cambio, una hipotética inmortalidad en la condición actual de no transparencia del cuerpo, aunque a veces se presente como un *factum* atrayente para la ciencia, pronto se advierte que es una imposibilidad para la persona, y no meramente por razones empírico-biológicas. En otros términos: la expresión corporal, partiendo de su opacidad y revelando la condición personal del cuerpo progresivamente, obedece a una situación de fragilidad y no transparencia completa del alma, que en este caso no es necesaria, sino empírica (por Revelación sabemos que hubo un primer pecado en el origen del estado de natura lapsa o caída). "La verdad es que mi cuerpo es de carne y hueso en tanto que su unión con el alma no es suficientemente intensa; entonces el alma transita, y el cuerpo no... Si el alma hubiese penetrado suficientemente en el cuerpo, no lo dejaría, sino que haría el tránsito con él"¹⁷. El cuerpo esclarecido o transfigurado es tan inmortal como el alma, al ser reflejo o expresión completa de ella, y está libre de las propiedades existenciales mencionadas en las que se acusa la opacidad corpórea (he aquí una vía para pensar en el cuerpo resucitado) .

3. El saber hablar como motivo de enlace entre mente y cerebro

Vamos a afrontar en este último apartado una objeción al planteamiento aquí seguido y que viene de distintos estudiosos actuales de la mente¹⁸; según ella, las propiedades que identifican a la conciencia, entre ellas la intencionalidad, no serían algo original de la misma e irreductible a toda causación, sino que habrían surgido del sustrato material¹⁹. Se trataría de algo semejante a las propiedades de un compuesto, como la transparencia del agua o sus estados sólido o líquido, que, siendo distintas de las de sus componentes químicos (H₂O), tienen su origen en la combinación de ambos elementos. Pero —sin atender ahora a la problemática pertinencia a priori

16. *Ibid.*, 216.

17. *Ibid.*, 217.

18. Cfr. por ejemplo J. SEARLE, *loc. cit.*

19. Tomo esta postura de Searle como representativa de aquellas que en general disuelven los rasgos originales de la conciencia en su base natural. Otras variantes que adopta este reduccionismo más o menos explícito son el epifenomenalismo, emergentismo (M. Bunge) o el enfoque más matizado que identifica los estados mentales con propiedades supervenientes (J. Fodor, J. Kim), en correlación con los atributos físicos de los que resultarían.

del paralelismo— el hecho anterior tiene su contraprueba empírica en la hidrólisis o descomposición química del agua en sus átomos; y ya se advierte que tal contraprueba no es trasladable a la conciencia y a sus presuntos elementos. Dejamos aparte en esta ocasión la conciencia del sí mismo idéntico, tampoco analizable por principio, y menos aún en términos de totalidades complejas como es el cerebro.

Sin embargo, desde un ángulo epistemológico puede reaparecer la objeción aduciendo que la intencionalidad —y por extensión la propia conciencia— no se encuentra entre los estados mentales, accesibles a la introspección. Lo cual trae consigo que donde las intenciones de la voluntad propiamente se traslucen haya de ser en la conducta, ya que sería un sinsentido tomarlas por hipótesis fingidas para dar cuenta con una mayor o menor probabilidad de tal o cual conducta²⁰. Ahora bien, esto último no significa que el modo de hacérselas presentes sea como eventuales *observabilia* externos referidos a rasgos constatables de una conducta, del mismo modo que tampoco se trata de estados psíquicos. Tan cierto es que una intención no dirigida a modificar un curso de cosas —y, por tanto, sin pretendidos efectos en la Naturaleza o en las otras personas o en la propia— no es tal, como que no se la halla asimismo dentro de un registro de fenómenos externos. La peculiaridad de la intención voluntaria reside, pues, de un modo negativo en que no es un concepto mentalista (como arguye con razón el naturalismo), mas tampoco es un dato conductual (como se ven abocadas a sostener las posiciones naturalistas, al sostener la alternativa “conducta observable/rasgos mentalistas” como una disyunción completa). ¿Cómo es esto posible?

Antes de responder reparemos en que la intencionalidad de la conciencia, y no sólo la de la voluntad, plantea un interrogante similar, ya que tampoco es revelada como un dato psíquico, accesible a la percepción interna, al modo de un dolor, pero menos aún a la percepción externa. Se encuentra, pues, en el mismo caso que la intención voluntaria. Y si bien se ofrece así respuesta a la objeción que nos dirige la reducción naturalista por lo que hace al modo de conocer sendos tipos de intención, no queda claro cuál es el *status* de sus correspondientes conocimientos. ¿Acaso puede haber un modo de conocer que no sea interno ni externo y que a la vez reúna aspectos de uno y otro?

Esta pregunta está en conexión con esta otra: ¿Guarda relación el modo de conocer la intencionalidad con alguna zona del cerebro? Podría argüirse que al tratarse de una nota esencial de la conciencia humana, la pregunta no

20. A. KENNY, *La metafísica de la mente*, 35.

procede, y que en todo caso la conexión cerebral —si se prueba— sería empírica y contingente. Desde una consideración fenomenológico-descriptiva la respuesta es correcta. Pero aquí la pregunta apunta a si en el orden genético cabe encontrar algún motivo de enlace entre el funcionamiento del cerebro y las intenciones de conciencia, pertenezcan o no al orden de la conducta voluntaria.

A mi juicio, la clave para hacerse cargo de ambos interrogantes está en que se consideren, tanto el conocer como el actuar intencionales, como capacidades poseídas de modo habitual, y no tanto como operaciones ejercidas (en cuyo caso efectivamente sólo cabría entenderlos de modo esencial como actos inmateriales). La capacidad para hablar tiene su enclave orgánico en los lóbulos frontal y temporal del hemisferio izquierdo (según los hallazgos respectivos de Broca y Wernicke) y sin ella se carece de la capacidad para expresar públicamente los conocimientos. Pero a la vez “saber hablar” designa una capacidad singular, al estar regida por leyes simbólicas, que sólo si se las conoce habitualmente pueden ser aplicadas. No se pasa simplemente de la capacidad al ejercicio mediante el entrenamiento, como en el paso del “saber nadar” al nado efectivo. Sino que el habla va acompañada de la identificación abstracta de los términos significados. En este sentido, no se trata de una habilidad que se adquiere, como nadar o jugar al tenis, ya que su ejercicio comporta un conocimiento intelectual en mayor o menor grado. Escribí en otro lugar: “Es el uso del lenguaje, y no su mera noción general, lo que tiene carácter consciente; en cambio, el uso de una mera habilidad, del tipo de nadar o montar en bicicleta, connota el saber correspondiente en términos sólo generales, no en cada paso del desempeño activo”²¹.

De modo análogo a como el lenguaje hablado sedimenta en la lengua escrita, que ha de ser actualizada e interpretada para su comprensión, cabe decir también que el lenguaje permanece orgánicamente en el cerebro como capacidad habitual o “saber hablar”, apto también para actualizarse. Sin embargo, la analogía no es completa, pues se deshace en un punto significativo: la capacidad que reside en el cerebro va más allá del lenguaje empleado de hecho, en dependencia como está del *saber* (del cual es una especie el saber *hablar*), mientras que la lengua escrita es una decantación posterior al empleo del lenguaje hablado. De este modo, el hábito en que consiste el saber hablar es *adquirido* en tanto que va asociado al uso de ciertos órganos, pero en otro sentido es también *innato* en tanto que es una

21. U. FERRER, *Perspectivas de la acción humana*, PPU, Barcelona 1990, 90; cfr. M. DUMMET, “Conocimiento práctico y lenguaje”, *Anuario Filosófico*, XI (1978/1), 39-58 (se trata de un autor citado por Polo al abordar el tema del “saber hablar”).

forma de saber gobernado por reglas abstractas, y como tal es a priori o anterior a su ejercicio. He aquí el enlace genético —no esencial— buscado entre el carácter orgánico del cerebro y la inmaterialidad de los actos conscientes o mentales, adscrita también a la lengua.

Para Polo “lo que se llama saber hablar, como hábito, es el hábito correspondiente a la abstracción articulante”²²: una abstracción que está supuesta en el lenguaje y corresponde, por tanto, a lo específico de la inteligencia humana, pero que no llega a disociar los abstractos o nombres del dinamismo temporal de su acción. El articular abstracto son, en efecto, los nombres; y el articular dinámico del tiempo según la presencia, los verbos en fusión con los nombres (como en “lluvia-llueve”). Es un estadio previo a la articulación mediante conectivos, como el verbo copulativo, en la que se parte de la separación entre sustantivo y verbo. “Si la abstracción es una articulación presencial, el lenguaje que se corresponde con ella es nominativo-verbal sin separación de lo nominativo y lo verbal”²³.

La articulación lingüística es primaria, sin que haya todavía objeto pensado, y sólo así es capaz de poner en relación los objetos dados con constancia mental con las facultades orgánicas de la memoria, referida al pasado, y de la cogitativa, como captación sensible de lo conveniente o amenazante en el futuro.

Urbano Ferrer
Universidad de Murcia
e.mail: ferrer@fcm.um.es

22. *Curso de teoría*, II, 271.

23. *Curso de teoría*, II, 275.