

Los otros y la conciencia

Ricardo Cayuela Gally

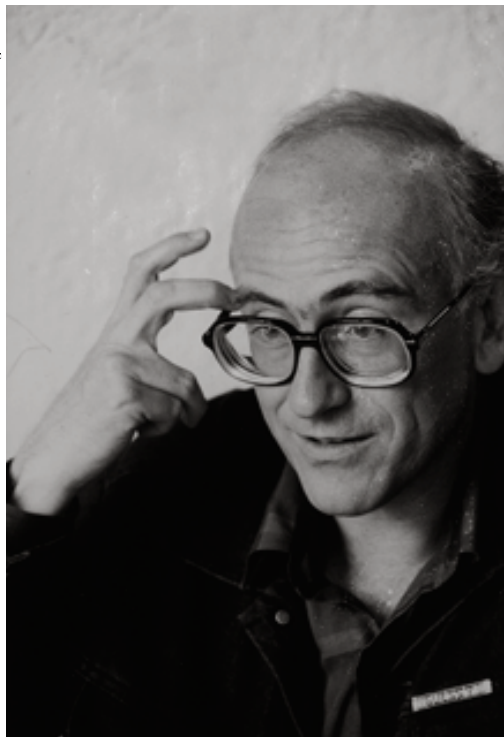
Roger Bartra es uno de los intelectuales más lúcidos de nuestro país. Ricardo Cayuela dialoga con el autor de El salvaje en el espejo acerca de los temas nodales de su obra: la identidad, las redes imaginarias, la otredad, la melancolía y de sus estudios más recientes en el campo de las ciencias cognitivas.

Una taxonomía de los temas de la obra de Roger Bartra, uno de los ensayistas más originales e imaginativos de la lengua española, revela cinco especies. La primera, la identidad, una peligrosa construcción artificial e imaginaria que trató en su clásico *La jaula de la melancolía*, acercamiento irónico y desafamado a la idiosincrasia mexicana, entelequia vacía para Bartra. La segunda, las redes imaginarias, el alimento mítico y simbólico del poder político para unir y controlar a las sociedades, cuyo título más representativo, precisamente, *Las redes imaginarias del poder político*. En tercer lugar se encuentra la otredad, el análisis de lo distinto como fenómeno que toda sociedad necesita para definirse, y que incluye el díptico *El salvaje en el espejo* y *El salvaje artificial*. Viene después la melancolía, que Bartra aborda no tanto como una dolencia clásica extinta, sino como un sentimiento que dominó el “alma” del Siglo de Oro español y el Virreinato, y que sigue vivo en el mundo contemporáneo. Sobre él los títulos clave son *Cultura y melancolía* y *El duelo de los ángeles*. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno. Por último, la política, que Bartra observa con la conciencia limpia de quien militó en su juventud, descubrió los horrores ocultos en el gran ideal y comulgó con el ejemplo ejerciendo la crítica y la autocritica. Sobre ello trata su título más reciente y discutido, *Fango sobre la democracia*. Textos polémicos sobre la transición mexicana. Para mí, Bartra representa el modelo ideal del pensador político, desprejuiciado y riguroso: rescata de la izquierda

muchos de sus paradigmas y preocupaciones (igualdad social, Estado laico, despenalización del aborto...) sin olvidar las lecciones de la caída del muro de Berlín, la economía de mercado y la libertad individual como base irrenunciable a las conquistas sociales.

Hijo de exiliados republicanos, catalán de lengua materna, Bartra fue un joven rebelde y alternativo en el México de los cincuenta, estudió su doctorado entre Francia e Inglaterra, sufrió una suerte de autoexilio en Venezuela, y tuvo una destacada militancia política dentro del Partido Comunista Mexicano. Como editor, dirigió *El Machete*, un hito en las revistas militantes de México por su empeño en hacer compatible la democracia con el socialismo, y *La Jornada Semanal* por más de un lustro. Estas perlas de su biografía trazan un itinerario singularísimo en el panorama intelectual mexicano, todavía cercado por cuatro muros de nopal.

Concedió la presente entrevista con motivo de la aparición en México de sus dos nuevos libros: *Territorios del terror y la otredad* y *Antropología del cerebro*. En el primero, a través de ocho ensayos independientes, vuelve a los temas nucleares de su obra: la identidad, la otredad, la melancolía y las redes imaginarias. El libro incluye desde un perfil del antropólogo norteamericano Lewis H. Morgan hasta una muestra de doce casos de locura melancólica en la época colonial mexicana, pasando por el estudio del célebre debate entre Roger Caillois y Claude Lévi-Strauss sobre la superioridad o no de la cultura occidental.



Roger Bartra

El segundo inaugura un nuevo ámbito en sus intereses intelectuales. *Antropología del cerebro* es un libro a caballo entre el ensayo antropológico y la hipótesis científica. En él analiza la conciencia humana y las funciones cognitivas desde una hipótesis original y controvertida: el cerebro no se limita a la cavidad craneana pues los humanos, gracias al lenguaje y la cultura y como imperativo de supervivencia, desarrollamos una suerte de exocerebro, un “sistema simbólico de sustitución, una prótesis cultural que suplente las funciones que el cerebro humano es incapaz de realizar para sobrevivir”. Desde esa lógica “la conciencia no radica en percatarse de que hay un mundo exterior sino en que una porción del contorno funciona como si fuese una extensión de los circuitos neuronales”.

Ante el impresionante silencio del muro de roca volcánica que limita el jardín de su casa, en la colonia Romero de Terreros, tuvo lugar la siguiente conversación.

¿Territorios del terror y la otredad es una suerte de “actualización” de tu libro Las redes imaginarias del poder político?

Tienes razón, los ocho ensayos que conforman el libro tienen de alguna manera su origen en *Las redes imaginarias del poder político*. Este libro quedó larvado en mi conciencia, y me ha impulsado a escribir diversas cosas ligadas a esa problemática. Es un libro que me marcó muchísimo, pero ya viejo, escrito cuando vivía en París en los años setenta, en un periodo de

transición en mi obra. El núcleo de las ideas que desarrollo en este nuevo volumen ya está expresado en *Las redes imaginarias del poder político*, pero desde una visión distinta.

En Territorios del terror y la otredad regresas al tema de la melancolía para trasladarlo al mundo contemporáneo. ¿El espíritu contemporáneo también está aquejado de melancolía? ¿No era un mal renacentista, relacionado con la ve riginosa transformación de las ideas frente a la inmutabilidad de las costumbres? ¿O de la colonia, cárcel teocrática en el siglo de las luces?

No, al contrario. Mis estudios sobre la melancolía me llevaron a descubrir que estaba íntima y estrechamente ligada con la modernidad. No era solamente un fenómeno antiguo, sino que fue reciclado y reformado en diferentes épocas. Y un momento especialmente importante fueron los albores de la modernidad. Hay elementos muy claros de esto en el Renacimiento, desde luego, pero también está presente, y eso no había sido bien estudiado, durante el periodo de la Reforma, por ejemplo.

Max Weber no se percató plenamente de esto o, si se percató, acaso lo ocultó inconscientemente debido a que él mismo era melancólico. El hecho es que esa ética protestante, esa racionalidad moderna que se expande a partir del siglo XVII con la Revolución Industrial, está paradójicamente ligada a la melancolía. La melancolía también es esencialmente un fenómeno moderno, aunque reciclado de la antigua idea de los estados de ánimo.

Forma parte de esas “redes imaginarias de la modernidad” y tiene una función política fundamental, referida a la consolidación de identidades. Yo creo que la melancolía está arraigada en el ser occidental. De manera muy clara, como sugerías, en el Renacimiento o en la Colonia. A fin de cuentas, la Colonia mexicana es una derivación del tardío Renacimiento español, que fue el Siglo de Oro, que, además de ser un Renacimiento tardío, fue una Ilustración adelantada. Ahí el tema de la melancolía es uno de los centros, el sol negro, diría Nerval, en torno al cual gira gran parte de la cultura colonial española y por extensión mexicana.

La identidad es otro de los vasos comunicantes que atraviesan los ensayos de Territorios del terror y la otredad. ¿Cuál es el miedo de Occidente hacia lo distinto, tanto a lo que viene de fuera como a su propia diferencia interna?

Son dos caras de la misma moneda, en realidad. El miedo, pero también la atracción, por el extraño, por el otro interno y por el que viene de fuera es una de las claves de la modernidad y, además, de la situación política de los países más desarrollados en el siglo XX y comienzos del XXI. La combinación de unos y otros elementos produce una manipulación del fenómeno y genera estas redes, imaginarias, legitimadoras, que requieren del miedo a lo ajeno pero también de su atracción.

Domesticar al salvaje interno y, al mismo tiempo, buscar la cohesión del grupo denunciando al salvaje externo o, por decirlo de alguna forma.

Exactamente. Y domesticarlo, pero sólo hasta cierto punto, para no absorberlo completamente, porque hay una necesidad casi estructural de diferenciación. A ello me refiero cuando nombro precisamente a Lévi-Strauss.

En el ámbito del arte te muestras curiosamente muy pesimista. Como si la irrupción del salvaje lo que hubiera hecho es destruir el canon sin proponer uno distinto, como si fuera un periodo negro o una especie de paréntesis inasible del arte en Occidente. ¿Estoy exagerando?

No. Esta invasión del primitivismo ha tenido consecuencias muy graves sobre el desarrollo de las expresiones artísticas. En términos generales, ha llevado al arte moderno del siglo XX a callejones sin salida. No obstante, creo que no soy totalmente pesimista: al final hago una crítica a las interpretaciones de Hobsbawm, que sí es cien por ciento pesimista. La inmersión en el primitivismo también tuvo su lado creativo y dejó abierta una puerta a.

Otro de los riesgos que denuncias está relacionado con el aplauso acrítico al multiculturalismo. El libro es una discusión sobre el nacionalismo, que ya habías analizado y desacralizado en La jaula de la melancolía, y sobre el multiculturalismo. Empecemos por este último: ¿cuál es el riesgo del multiculturalismo?

El multiculturalismo es una amenaza. Principalmente porque su base es una visión relativista del mundo, cuyo postulado básico es el siguiente: toda expresión cultural es igualmente válida, no hay ninguna superior a la otra. Este relativismo ha crecido dentro de la antropología de manera enorme, y por supuesto entra en conflicto con la realidad descarnada, que nos está diciendo —lo admite el propio Lévi-Strauss, un gran relativista— que hay unas culturas que han mostrado su superioridad y, en tanto tales, han conquistado y colonizado a las otras. El problema es tratar de entender por qué. En ese sentido creo que el relativismo está minado por dentro; nos lleva a situaciones insostenibles y a legitimar formas de identidad aberrantes, incluso las formas más atrasadas del nacionalismo, que puede basarse en este multiculturalismo.

Es la otra cara del fundamentalismo. Relativismo y fundamentalismo van de la mano, se necesitan mutuamente, no son necesariamente polos antagónicos, pero sí forman una red indisoluble y muy peligrosa. Porque lo que implica el multiculturalismo de alguna manera es la oposición a los grandes valores acumulados en la civilización occidental, por ejemplo la democracia, los derechos humanos, la igualdad del hombre, etcétera. Valores que algunos segmentos intelectuales del mundo occidental rechazan y critican, desde luego sin salirse del ámbito de su propia cultura, y eso genera un gran males-

tar y un proceso de extraordinario conservadurismo, de expansión de posiciones reaccionarias que se revuelven contra los valores modernos, incluso posmodernos.

Además, el multiculturalismo no acepta un elemento básico del intercambio cultural: el sincretismo, el mestizaje. En el debate español los vascos nacionalistas parten del supuesto de tener una identidad cerrada, monolítica y absoluta desde el principio de los tiempos, en oposición a otras, cuando obviamente la cultura es intercambio y toda identidad una construcción en el tiempo. Incluso las tribus amazónicas, en cuanto tienen contacto con otras o con el mundo occidental, adaptan sus códigos e intentan entenderlo.

Estoy de acuerdo; es un buen ejemplo de cómo el esencialismo que está detrás de la exaltación multicultural está conectado con el fundamentalismo. Fundamentalismo atroz, que establece que existen diferencias esenciales entre las expresiones culturales y que intenta mantener esas esencias. Ahí hay un postulado contradictorio: la exaltación de esencias, nacionalistas en su acepción moderna, en realidad está negando al otro, o al menos afirmando la superioridad propia frente a los otros. Esto viene combinado con un relativismo que ha establecido curiosamente que todos los valores son iguales. El relativismo es, paradójicamente, el caldo de cultivo del fanatismo y del nacionalismo.



Maestro de 1515, *Familia del sátiro*, 1510



Fragmento de un tapiz alemán de Franconia, 1450

Me gustaría discutir brevemente la idea del mundo líquido que propones, siguiendo a Zygmunt Bauman. ¿Por qué es útil esa definición para el mundo moderno?

No tomé la metáfora del sociólogo polaco Bauman sino del poeta T.S. Eliot, en *The Waste Land* (*La tierra baldía*), que habla justamente de lo contrario: un mundo seco, árido, pétreo, de ruinas, a la espera de la llegada de la lluvia. Me pareció que se podía utilizar la metáfora y hablar de culturas líquidas para referirme a las culturas inmigrantes que llegan a Occidente y que no plantean un problema similar al del relativismo, sino que son flujos permeables que buscan adaptarse a los valores occidentales y que al hacerlo transforman el sitio al que llegan, enriqueciéndolo, fertilizándolo. No tienen el estatuto de las culturas que inundan, que riegan. Bauman se refiere más bien a la extrema inestabilidad de las formas de trabajo, de la economía, de la condición del hombre moderno en un mundo globalizado. Dentro de esa fragilidad, yo me refiero a la inmigración, y aplico la idea de cultura líquida a esos flujos de población.

Otro de los ensayos que establece una curiosa y extraña paradoja habla de los efectos insospechados que tienen las ideas en los demás. Es casi una especie de malentendido que la visión de la civilización que estudia Lewis H. Morgan se haya convertido en la piedra de toque de la lectura del mundo prehistórico en Marx y sobre todo en Engels. ¿Podrías regalarle, a quien no conozca tu libro, la anécdota central de esta paradoja?

Provengo del pensamiento marxista, y por supuesto, como antropólogo, leí la obra de Engels y *La sociedad antigua*, el libro de Morgan en el que se basó Engels para

crear su visión del mundo primitivo y el supuesto comunismo de los tiempos ancestrales. Me pareció fascinante que este escritor de vocación proletaria se basara en la tesis más burguesa que uno se pueda imaginar. Cuando hace tiempo se hizo en México una reedición de *La sociedad antigua*, me pidieron el prólogo, y entonces me propuse hacer una especie de biografía de este personaje extraño, a contrapelo, comenzando por el final de su vida y terminando por su nacimiento. Porque me parece fascinante que su visión de esa alteridad antigua, de esa sociedad primitiva, que él despreciaba profundamente y que caricaturizaba para exaltar la civilización occidental, y el modelo americano protestante, se haya convertido en una de las bases de la antropología marxista.

Que lo que hace es, al contrario, idealizar la arcadia, los tiempos felices...

Aunque eso no está claro en el pensamiento original de Marx. Acuérdate de la gran polémica que suscitó su exaltación de la colonización inglesa de la India, que él veía como un fenómeno progresista. Eso generó un gran escándalo. Lo mismo que aquella referencia, muy marginal, de Engels sobre las ventajas que podría tener una invasión norteamericana en México desde el mismo punto de vista: acelerar la llegada del progreso industrial y la era burguesa, antesala inevitable, fatal, de la revolución proletaria.

Como contrapartida, aunque ya lo has apuntado, hablemos del nacionalismo. ¿Por qué los valores ilustrados se debilitan conforme el mundo avanza? ¿A qué se debe esta segunda o tercera ola nacionalista, sobre todo en Europa, que es peli-

grosa precisamente porque el continente se ha destrozado otras veces siguiendo esas pulsiones identitarias?

Esta ola nacionalista, especialmente en Europa pero posiblemente en todo el mundo, es paradójicamente una consecuencia de la globalización, y una consecuencia de la unificación europea en el caso del viejo continente. Este proceso de globalización debilita a los viejos Estados nacionales, pero fortalece nuevas formas de nacionalismo más de parroquia, ligadas a formas no estatales, que habían sido hechas a un lado justamente por el enorme peso y la expansión de los Estados nacionales. También aquí vemos un proceso contradictorio: aparentemente —así lo gritan los multiculturalistas, los ecologistas, los nacionalistas— la globalización nos invade, es un proceso unificador, cuando en realidad lo que vemos es que crecen fracturas que estimulan alternativas nacionalistas de nuevo cuño.

Al romperse las viejas marcas estatales: frontera, moneda, ejércitos, lo que sobreviven estas pulsiones regionalistas. ¿Podemos concederles, como hace Todorov, el beneficio de la duda al decir que el hombre como animal social requiere señas de identidad? ¿Hasta qué punto la tribu es buena, útil, necesaria, y hasta qué punto es homicida, artificial y excluyente?

No tengo una respuesta del todo clara. Me parece que lo que es bueno y necesario es vivir en “tribus” en permanente disolución que permiten la creación permanente de nuevas tribus. En cuanto la tribu se anquilosa, lo que tenemos son efectos conservadores y reaccionarios. Ahora, vivir en un mundo completamente indiferenciado es absolutamente imposible, porque en realidad se están generando todo el tiempo nuevas tribus. Debe haber un equilibrio entre la aceptación de la colmena, por un lado, y la aspiración a que la colmena se desintegre o se generen nuevas colmenas, que haya pluralidad y no se cristalicen las esencias que intentan ser permanentes y por tanto dominar al resto.

Y además artificiales, porque cuando se da un proceso histórico de construcción identitaria lo que hay es una suma de momentos. Si se cristaliza, se cancela de raíz.

Sí, y también pierde ese calor que puede brindar el hogar de la tribu. Está bien siempre y cuando no sea asfixiante. La gracia de estar en una tribu es que puedes abandonarla e irte a tribus vecinas y regresar con cosas nuevas, y descubrir qué ha cambiado en tu tribu.

Tengo algunas preguntas, externas e internas, sobre La antropología del cerebro, jugando con la propia idea del libro. Las externas serían: ¿cuál fue el origen de tu curiosidad?, ¿cómo te acercaste al tema de la conciencia?, a esa literatura o ese corpus de conocimiento, que en principio es mucho más técnico y científico, y ¿qué método de trabajo seguiste?

Tiene un origen cercano y otro lejano. El cercano es mi interés por la melancolía y el estudio de las identida-

des modernas indisolublemente ligadas a ella. Como la melancolía es la expresión más trágica y al mismo tiempo más atractiva de una enfermedad mental, lógicamente me adentré en el tema de la mente. Eso fue en los años ochenta, cuando escribí *La jaula de la melancolía*, y de ahí derivé a estudiar la historia de la melancolía en Europa y específicamente en España. Y me enfrenté a los —no se llamaban así— psiquiatras antiguos que abordaban la enfermedad del alma. Ahora, concretamente, hay un origen más lejano. En mi juventud sentía una enorme atracción en general por la biología y especialmente por la neurobiología. Siempre tuve ese interés, y me acerqué a neurólogos y psiquiatras para discutir con ellos y más o menos estar al tanto de las investigaciones neurocientíficas. Se juntaron las dos cosas, y decidí aplicar mis habilidades como etnólogo, como antropólogo, a la neurociencia actual, como ya lo había hecho con las ciencias naturales en *La jaula de la melancolía* o en mi libro sobre la melancolía en el Siglo de Oro.

En cuanto al método de trabajo, hay una aproximación científica, pero al mismo tiempo ésta tiene su origen en una especie de iluminación. Un día estaba paseando por el barrio gótico de Barcelona y me surgió la hipótesis central del libro. Pensé que era una locura, pero me animé a continuar investigando sobre el asunto, y resulta que cada vez se fue afianzando más la hipótesis contenida en el libro. ¿Qué hice? Aproximarme a ese *boom* de inves-



William Hogarth, *El callejón de la ginebra*, 1750-51

tigaciones que se desarrollaron durante los años noventa, la llamada “década del cerebro”. No resolvieron el problema de la conciencia, pero sí abrieron nuevos caminos. Decidí ocuparme durante unos cuantos años, primero, en desentrañar el lenguaje científico (porque algunos son estudios muy especializados, un poco difíciles de entender, pero una vez que está uno dentro ya resulta relativamente fácil) y después a indagar qué es lo que habían descubierto. Hice a un lado completamente todo el bagaje psicoanalítico o psicológico que yo tenía como antropólogo y como sociólogo, para centrarme en las ciencias duras, y extraer de ahí una serie de enseñanzas fundamentales. No creo que hoy ningún pensador e investigador que trabaje en las ciencias humanas pueda ignorar lo que están haciendo las neurociencias; es necesario derribar la frontera entre el campo de las humanidades y el campo de las ciencias, pues lo que investigan tiene repercusiones impresionantes en todos los ámbitos. Por ejemplo, el tema del libre albedrío, de la libertad está directamente relacionado con algunos descubrimientos neurobiológicos, o el tema de la moral y de la ética. ¿Existe la libertad humana? ¿Qué dice la neurobiología al respecto? ¿Existe una ética o una moral intrínseca a los seres humanos impresa en el cerebro?

Algo más, también externo al libro: ¿cuál fue la respuesta de la comunidad científica? Porque el libro pone sobre la mesa una hipótesis que si se estudia desde el punto de vista cien-

tífico puede ser una contribución muy importante; pero yo me imagino que hay una cierta resistencia del núcleo duro a acercarse a cualquier cosa fuera de su campo.

Yo, que desde luego tengo buenas relaciones con neurocientíficos, inmediatamente percibí esa resistencia, sobre todo en los científicos más duros, a aceptar que existen elementos exocerebrales. Un muy buen amigo mío, neurobiólogo, me advirtió de que la idea del exocerebro me iba a causar muchas dificultades en el medio científico. La resistencia se debe a que los científicos han logrado por fin poner una distancia clara ante las tesis cartesianas, dualistas, que sostenía la dualidad cerebro-alma. Para los científicos actuales la explicación se encuentra en la materialidad de los circuitos neuronales y no afuera. Claro, si yo vengo y les digo “hay un cerebro exterior que no tiene un carácter estrictamente neuronal”, les parece que estoy resucitando a Descartes hablando del alma. Eso se combina con una cierta incompreensión hacia la investigación científica de las estructuras culturales y sociales, que no son metafísicas, por supuesto, pero son externas al cerebro.

A mí siempre me ha fascinado la idea de que puede haber un límite del ser humano en el entendimiento. No me parece gratuito que las eternas y más importantes preguntas de la humanidad sigan sin respuesta generación tras generación. ¿El cerebro es capaz de entenderse a sí mismo? ¿Hay límites de la especie para entender cómo funciona la mente?



William Hogarth, *La feria de Southwark* (detalle), 1733-34

Hay algunos neurocientíficos y no pocos filósofos que dirían que efectivamente hay un límite, que el cerebro no puede entenderse a sí mismo. De hecho, al comienzo de mi libro hay una discusión con uno de esos filósofos, que plantea que se trata de un misterio, el de la conciencia, que el cerebro humano no podrá jamás resolver. Mi hipótesis es más optimista: ante las limitaciones de una concepción de la conciencia como un fenómeno estrictamente físico, planteo que hay una infinitud de prótesis y extensiones culturales, simbólicas, que le dan al ser humano las posibilidades de enfrentarse a ese misterio y resolverlo. El cerebro tal vez no sea capaz de entenderse a sí mismo, pero con la ayuda del exocerebro sí, porque logra así una visión desde afuera. Un afuera que no es tan afuera, explico ahí. Esa especie de distancia, esos circuitos simbólicos, culturales, nos dan esperanzas, aunque también en ellos podamos encontrar cosas horriblemente negativas, porque ahí también está la fuente de muchos de nuestros males.

Se puede resumir la hipótesis en lo siguiente: para entender el misterio de la conciencia es necesario pensar que existe un cerebro exterior, una extensión, y que esto es lo que nos hace diferentes del resto de los animales, y que la conciencia, por lo tanto, no estaría alojada completamente dentro de nuestro cráneo sino que en buena medida estaría fuera.

Esa hipótesis lleva a algunas discusiones, como el viejo problema filosófico-religioso que mencionabas de distinción entre cuerpo y alma. ¿Fundes en una misma naturaleza las dos cosas?

En mi hipótesis no cabe desde luego la vieja noción de alma, sino la noción moderna de conciencia; aunque no tenga ninguna dificultad en llamarle alma a la conciencia, siempre y cuando no se considere un fenómeno trascendente, metafísico e inmortal, sino un fenómeno que se puede estudiar objetivamente con la ayuda de las ciencias más avanzadas. No hay distinción entre cuerpo y alma, sino que la aparente oposición que yo planteo, cerebro (o endocerebro) y exocerebro, es una a p a rente dualidad unida por una red de vasos comunicantes. No obstante, es necesario distinguir los dos dominios. Hay un interior que, si se examina bien, es exterior, y viceversa.

Lo que planteas es que el hombre, para sobrevivir en comunidad, no podía adaptarse con sus simples capacidades; tuvo que inventar apoyos externos que rápidamente se transformaron en apoyos internos porque hubo una especie de comunicación simbólica, y entonces ya no había una diferencia entre esos apoyos y su propia esencia. En ese sentido, su esencia se define también por el apoyo simbólico que ha inventado. Pero hay otros apoyos que no son simbólicos, y ahí podría ser útil para los lectores entender la diferencia entre tecnología, por ejemplo, y cultura simbólica; entre un bastón para recoger nueces y el lenguaje...



Daniel Defoe, *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, 1719

Los apoyos externos se pueden denominar prótesis: extienden las capacidades naturales. Hablo de prótesis simbólicas en el mismo sentido que podemos hablar de un brazo artificial o una pata de palo: están sustituyendo una función que no puede realizar el cuerpo por sí mismo porque ha perdido la extremidad. Estas prótesis simbólicas están cumpliendo funciones que el cerebro por sí mismo no puede cumplir y éste tuvo que inventar. La primera prótesis, la más evidente, es el habla. Normalmente se admite que el braille, la escritura para ciegos, es una prótesis, pero si lo pensamos, cualquier forma de escritura es una prótesis, y si lo pensamos mejor, el habla misma es una prótesis, algo que nos ayuda a realizar unas funciones que el cerebro, si lo pudiésemos imaginar aislado en su estado natural, es incapaz de realizar.

Además, siguiendo al científico evolucionista Stephen Jay Gould, como tú haces, eso no nace gratuitamente, sino que es explicable desde la teoría de la evolución, como una forma de supervivencia de una especie físicamente débil cuyo cerebro inventa estas "prótesis" para tener más capacidad de competencia.



I.S. Müller, *Gulliver asediado por los yahoos bajo un árbol*, 1755

Mis hipótesis están marcadas por las teorías evolucionistas más modernas. No sus formas extremas; hay un fundamentalismo evolucionista que yo rechazo, pero sí, en términos generales lo que estoy planteando forma parte de las tesis de la biología evolucionista darwiniana.

Richard Dawkins quizá rechazaría esto, en el sentido de que para él hay genes que transmiten la información biológica básica, y memes que transmiten la información cultural, y tú lo que haces es mezclarlos.

La principal crítica que yo le haría a la idea de los memes, esos replicadores, es que no explican nada, no sirven para entender nada. Es un planteamiento sobre la imitación que describe cosas que ya sabíamos. Más allá de eso, creo que hay una especie de fundamentalismo darwiniano evolucionista que fuerza las realidades que los científicos han investigado en ciencias sociales, metiéndolas en un corsé pseudobiológico bastante absurdo.

Para la viabilidad de tu hipótesis, entiendo que el descubrimiento de las neuronas espejo es básico. ¿Por qué no lo explicas?

Eso es algo maravilloso. El investigador italiano Rizzolatti descubrió que en las áreas motoras del cerebro de los simios hay un tipo especial de neuronas que tienen una función en espejo, que pueden activarse cuando ven una acción realizada por otro animal, pero al mismo tiempo pueden inhibir el movimiento. La existencia de estas neuronas indica que en efecto existen

circuitos neuronales que yo llamo sociodependientes, dependientes de la acción externa, capaces de no enviar la orden de actuar y al mismo tiempo activarse; es una activación que no produce un resultado motor. Me parece que demuestra que hay ciertas áreas en la corteza cerebral que tienen esa relación en espejo con el exterior. Especulo que estas neuronas están relacionadas con la empatía, con la moral, incluso: por qué nos afecta el sufrimiento ajeno si no hubiera una razón biológica de ser así. Las neuronas espejo pueden ser una de las claves del comportamiento moral de los humanos.

Chomsky piensa que el ser humano tiene la capacidad innata de aprender el lenguaje. Tu hipótesis colinda pero discute la idea de la gramática generativa ¿En qué sentido coincide y cuál discrepa?

Básicamente la discute. Critico las tesis chomskianas porque planteo que el lenguaje es una de las piezas más importantes del exocerebro, esa prótesis externa, mientras que para Chomsky existen circuitos neuronales internos innatos que forman un módulo dedicado al lenguaje, el cerebro ya viene con el chip del lenguaje. Yo creo que no existe ese chip, sino esta especie de sociodependencia, que el lenguaje es un fenómeno esencialmente externo de comunicación y que no es la expresión de una estructura cerebral innata.

Si el lenguaje está asociado al crecimiento en el seno de una comunidad, hay distintos exocerebros según el lenguaje que se hable. Esa idea seductora abre la puerta a ciertos riesgos: un lenguaje que tenga más tradición, que esté mejor construido, ¿es un exocerebro de la especie mejor que otro?

Creo que no hay exactamente una división mecánica entre cerebros y exocerebros. Formas exocerebrales de lenguaje no muy refinadas coexisten con las formas más refinadas. Hay que distinguir entre lenguaje y habla, algo que no hace Chomsky: el habla tiene una estructura muy distinta a la forma escrita, que tiene una estructura gramatical más clara. Hay muchas hablas que tienen una extraordinaria flexibilidad de medios. Yo no diría que algunas formas de habla son inferiores a las formas gramaticalmente más sofisticadas que se escriben. Muchas veces las mismas personas utilizan las dos formas, y luego la sociedad las integra a todas. De hecho, la fuente de enriquecimiento de los lenguajes proviene esencialmente de las formas aparentemente primitivas del habla. Es esa habla incongruente, no bien construida gramaticalmente, la que puede ir alimentando las formas cultas. Eso hace referencia solamente a una dimensión del exocerebro, de las redes simbólicas, que son las expresiones simbólicas discursivas, pero tienen la misma importancia las formas no discursivas. Se trata de formas de representación, como la música, la danza, la pintura, la escultura, que no constituyen propiamente lenguajes, porque carecen

de elementos discursivos. Mientras que de un lenguaje o un habla es posible hacer un diccionario, y por lo tanto traducirlo a otra lengua distinta, eso no ocurre con la pintura o la música. En la música es clarísimo: las formas no discursivas de las redes exocerebrales no requieren traducción, son más generales. Desde luego que hay grandes diferencias culturales en sus expresiones, pero la sola idea de traducción ahí no cabe. Puede caber la idea de interpretación, algo muy distinto: la música puede ser interpretada por el ejecutante de una manera y por el espectador de otra. Creo que la música especialmente, y e rotambién la danza, son redes simbólicas exocerebrales, prótesis simbólicas, que tienen un carácter mucho más, por decirlo así, cerebral. No que sean neuronales, por supuesto, sino más cercanas al funcionamiento de las redes neuronales internas, y que por eso tienen ese cariz universal. Son flexibles y pueden traspasar con mucha mayor facilidad las fronteras culturales. En cambio, los lenguajes discursivos se topan con unas fronteras que exigen traducción.

Pe ro si el lenguaje es un exocerebro, si hay lenguajes; no digo hablas, que van acumulando un código de conocimiento, de desarrollo cultural y de sabiduría que son infinitamente mejores a otros, y esto es objetivo. Es decir, la lengua inglesa ha acumulado una tradición literaria, unos códigos de referencia, una riqueza de cronistas, de investigación científica, de presencia en el mundo, que es infinitamente superior a la lengua zulú. ¿No estarían los hombres zulús atrapados en su propia condición cerebral, en inferioridad frente al exocerebro de los hablantes de lengua inglesa?

Es que yo creo que aquí estamos en la frontera con otro fenómeno que es muy cercano pero no es lo mismo, el de la memoria. Es decir, al mismo tiempo que tenemos las prótesis ligadas a la expresión y a la representación, que son los lenguajes discursivos y no discursivos, tenemos las memorias artificiales, ligadas a procedimientos técnicos de muy diversa índole y a una acumulación de experiencias y de hallazgos científicos y técnicos muy diferente en la sociedad inglesa que en la sociedad zulú. La diferencia es la extraordinaria amplitud y diversidad de memorias artificiales que ha acumulado una cultura frente a otra. Eso habla ciertamente de una desigualdad, pero nada impide que un zulú se aproveche de las memorias artificiales que han generado otras culturas. Ni siquiera es necesario traducirlas, es más fácil que esa persona transite a la otra cultura y utilice esos recursos, esas inmensas memorias artificiales, como los libros o Internet. Así que efectivamente, hay desigualdades de desarrollo de las diferentes sociedades y culturas, pero se manifiestan no tanto en que las lenguas sean inferiores a otras, sino en todas estas prótesis de memoria artificial extraordinariamente sofisticadas que han desarrollado algunas culturas, que les dan una superioridad enorme. En la misma estructura del lenguaje y el

habla, no creo que sea fácil encontrar inferioridades, salvo la falta de vocabulario para fenómenos no conocidos u observados, algo que se puede subsanar.

Una de las paradojas del mundo cultural o del mundo simbólico, asumiendo tu hipótesis del exocerebro, está en que cada destino humano es en sí mismo una posibilidad. Hemos construido estas prótesis, que son colectivas, pero que luego han de manifestarse en cada persona o no, y eso depende de cada uno. El individuo puede quedarse reducido a las claves de su tribu, cancelando conexiones con su exocerebro, por decirlo de alguna forma.

En realidad, todo el impulso para escribir esta investigación proviene de la necesidad de definir la conciencia como fenómeno de autoconciencia, es decir, de un individuo y un yo que es irrepetible, único y que además tiene conciencia de esa singularidad. Ésa es la clave de todo. La conciencia, que es un fenómeno individual, está sustentada por estos circuitos simbólicos externos que son fundamentalmente colectivos, pero le dan la posibilidad de ser consciente de que es un ser distinto e irrepetible. Eso es lo verdaderamente fascinante. Una de las ideas que está detrás del individuo es esta exaltación de la conciencia singular ante las nociones de un alma colectiva. **U**

Las imágenes que ilustran este texto fueron tomadas del libro de Roger Ba rtra: *El salvaje artificial* coeditado por la UNAM y Ediciones Era.



Albrecht Dürer, *La familia del sátiro*, 1505