

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE MEDICINA
Departamento de Medicina Preventiva, Salud Pública e Historia
de la Ciencia



TESIS DOCTORAL

La metáfora de hablar: inscripciones de la mente silenciosa

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Carlos López de Silanes de Miguel

Director

Luis Montiel Llorente

Madrid, 2018

La metáfora de hablar: inscripciones de la mente silenciosa

Carlos López de Silanes de Miguel

Tesis doctoral



Director: Prof. Luis Montiel Llorente

Departamento de Medicina Preventiva, Salud Pública e Historia de la Ciencia

Facultad de Medicina, Universidad Complutense de Madrid

Madrid, Febrero de 2017

Para *Minouche*



D. LUIS MONTIEL LLORENTE Profesor Titular Historia de la Medicina del Departamento de Medicina Preventiva, Salud Pública e Historia de la Ciencia de la Universidad Complutense de Madrid,

Informa: Que la tesis doctoral presentada por D. CARLOS LÓPEZ DE SILANES DE MIGUEL bajo el Título “La metáfora de hablar: Inscripciones de la mente silenciosa” ha sido realizada bajo mi dirección, siendo expresión de la capacidad técnica e interpretativa de su autor, en condiciones tan aventajadas que le hacen acreedor al título de Doctor.

Y, para que así conste, firmo el presente en Madrid a trece de enero de dos mil diecisiete

LUIS MONTIEL LLORENTE

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer al profesor Luis Montiel haberme acogido como doctorando en su cátedra. Yo era apenas un antiguo alumno, con una idea bajo el brazo, y él no dudó un instante en ayudarme a llevarla a cabo. Y le agradezco especialmente haber tenido en su día el atrevimiento de leernos en clase a Thomas Mann, en mis años de estudiante de medicina en esta Facultad, y mostrarnos con ello otros significados de la enfermedad, y un sentido más profundo de ser médico. Pasado el tiempo, la necesidad de una práctica humanista de esta profesión no ha hecho en mí sino acrecentarse, y uno de sus motivos está en esas clases.

Esta tesis ha sido un largo discurrir por un proceso de investigación, meditación, aprendizaje, y hasta de transformación personal —creo que en esto consiste, precisamente, hacer una *tesis*: ponerse uno en lo que hace, y ponerse en juego uno mismo—, de manera que agradezco a todos los autores que pasaron antes que yo por donde yo he pasado, y que dejaron una marca en el camino para que otros pudieran seguir buscando lo que ellos buscaron.

En esta búsqueda siempre regreso a casa, que es Begoña. La más veraz, mi mayor aventura. El destino se revela en ella origen, y hacia ella se dirigen todas mis palabras, las que digo y las que no sé decir.

Y hacia mi hija Claudia. Y hacia mi hija Irene. Que han sabido llorar sólo lo justo por las noches, para que pudiera trabajar, y reír mucho más por el día, para ser mi alegría, y curarme del insomnio.

Mis padres han tenido lo suyo, claro, Piloncha y Juan Pablo, que me lo han dado todo, también la curiosidad —prometo devolver algún día los numerosos hurtos bibliófilos que cometí en sus estanterías—. Y mi hermana Teresa, que es tía abnegada. Y mis suegros, M^a Carmen y Manolo, entregados a todas las causas. De todos ellos he aprendido a ser persona, a seguir adelante, y a saber disfrutar con ello.

A Amelia Gamoneda, de la Universidad de Salamanca, le debo prácticamente la tesis entera. Me embarqué con ella, y un grupo de *aguerridos galos* —mi reconocimiento aquí por la filología francesa, y por mis compañeros del grupo ILICIA: Paco, Víctor, Manuel, Patricia, José Manuel, Gustavo, ¡va por vosotros!—, en el vasto dominio de la epistemología, y mi mente ha viajado desde entonces por parajes que ni siquiera sospechaba, y que son para mí lo más parecido a una patria.

A mi mentor, mi maestro, Antonio Vecino, toda mi gratitud. Nos conocimos hace ya unos años —vamos a decir que por casualidad—, en una reunión científica en el Hospital de Segovia. Yo hablaba allí del *Crátilo*, y él, psiquiatra confeso, se preguntaba por un neurólogo que hablaba del *Crátilo*... Después nos pasamos la noche hablando de Pessoa, de Alcmeón de Crotona, y de los palacios transparentes que los dos reconocemos en el pensamiento musical de Rafael Riqueni. No era posible que hubiera desde entonces sólo una voz en mi cabeza, y así es como se abrieron, de golpe, todas las puertas, para dar paso a los muchos vientos de la dialéctica.

Y a mis compañeros de trabajo, en el Hospital de Torrejón —a Marta, Míriam, Bea, Mariajo, Nacho, Sara, Blanca, Miguel—, toda mi admiración. Porque os veo todos los días, a todas horas, pero el espíritu no cambia, y sois la mejor motivación. Y deseo «que sea largo el camino», como decía Kavafis, para seguir teniéndoo a mi lado, todos los días, y a todas horas.

ÍNDICE

RESUMEN	11
SUMMARY	21
INTRODUCCIÓN.....	31
EL CEREBRO Y EL MUNDO	39
Pas de deux	39
Dramatis personae.....	43
Tragaluces	45
GRADOS DE REALIDAD	51
Cúmulo–nimbos.....	51
El alcance de lo real	55
Sonido y símil	60
LA SABIDURÍA COMO LOCALIDAD.....	69
Envejecimiento en el sistema cerebro–mente.....	69
Filogenia y ontogenia de una anatomía	75
Guardianes de lo que viene	83
Memoria o cultura.....	87
Evoluciones cognitivas en el tiempo	90
EVOLUCIÓN Y (ELIPSIS)	105
La especie y la diferencia.....	105
La elipsis como vehículo de significación	112
Ondas y corpúsculos	122
EL CUERPO ILUSORIO.....	131
Materialismo poético	131

Ficciones a tiempo real	143
LA ESCRITURA Y LA MEMORIA	149
Rete mirabile.....	149
Órganon	153
Salto	157
BIBLIOGRAFÍA CITADA.....	163

RESUMEN

El lenguaje surge del silencio. Es un hecho simple, casi inapreciable, y en el que apenas reparamos. Pero encierra en sí mismo toda la profundidad del habla humana, que asoma en la superficie de una sustancia muda, que no se pronuncia, y en la que discurre como un nómada por el pensamiento, en la búsqueda de la significación. Este es el tema principal de esta tesis, y así lo hago ver desde el título: la inscripción, por el habla, de lo que en la mente es solo silencio.

Se trata de una nueva forma de abordar el problema cerebro–mente, y la manera en que nos relacionamos con los objetos del mundo —entre ellos los propios términos que usamos para nombrarlo—, que hace necesario replantear los vínculos de la mente con el signo, y del signo con el cerebro. Pues el referente es algo que nunca se expresa, y permanece siempre como a punto de ser dicho. El camino del lenguaje es un buscarlo. Y su función primera es por tanto metafórica: constituirse en signo, presencia; manifestarse, respecto de lo que no se manifiesta. Por el habla hacemos que los hechos del mundo se hagan patentes y cobren sentido, en un acto que puede llamarse de consumación, y el sujeto hablante confiere así propiedades de epifanía al habla, de inserción en la realidad desde una materia que es anterior a la primera palabra pronunciada. Por eso el lenguaje de este texto, científico y poético al mismo tiempo, quiere ser escenario mismo donde la tesis *suced*a, de manera que se haga palpable, como acontecimiento. Todo lo que la tesis descubre lo hace a través de la palabra, que a menudo se estira en estos párrafos como un grito lanzado hacia los límites de la semántica, dejando tras de sí el rastro de una luz transparente en su regreso a la estricta órbita de lo conocido. Esta luz es lo único que queda, pero existen significados ocultos

en lo que vemos, estratos no declarados en la cadena del sentido, que esperan su oportunidad, y hay habitaciones del pensar que se resisten a las formulaciones de la lógica consciente, sin dejar por ello de estar ancladas en las mismas localidades donde lo visible emerge.

La segunda función del habla es deíctica, cinética. El cerebro es entonces movimiento, imaginaria del mundo, transitando en la elipsis del silencio. Y el proceso de hablar es también un insertarse en el proceso del mundo, de todo lo material, señalando el destino de las palabras al apuntar hacia el lugar en que el *logos* deviene en forma. El flujo mismo de lo neural, que se hunde en lo ingénito, debe encontrar un cauce para poder llevarse a cabo y tener lugar, que coincida con el código empleado en los distintos órdenes de la realidad. Y este código sintético tiene algo serial y numérico, una suerte de dispositivo cognitivo alojado en la estructura del cuerpo, provisto de una tecnología evolutiva que parte de un estadio sensorio-motor del desarrollo de la persona, para volver a él convertida en símbolo, después de atravesar el espacio que queda entre las *palabras* y las *cosas*. La compatibilidad discursiva —entre el hombre y la naturaleza—, la misma posibilidad de articular, y que nuestro relato sea audible, como principio de inteligibilidad en el signo y de traducibilidad al curso de lo cotidiano, obliga a un encaje mutuo entre el continente y el contenido, entre un *yo* que es ámbito del pensar y un *mundo* que es forma de lo pensado, reunidos ambos detrás de la *cámara lúcida* de la conciencia, donde vamos siendo a medida que el tiempo pasa.

La palabra, cuando hablada, es por ello inteligida, y en este acto arrastra consigo la corriente de fondo en la que fluye (Jackendoff, 2007), compuesta por cosas que se dicen y otras que se callan. En ella habita deslocalizada, como signo *flotante* —que diría Ernesto Laclau (Laclau, 2003)—, discurriendo en lo visible tratando de no caer de

nuevo en la textura profunda de la que procede, y que no se expresa por completo. Como resultado de esta negociación entre lo particular del habla y lo universal del mundo, en que el objeto significativo toma el mando de la representación a medida que se enuncia, el referente se hace abstracto en el signo, y el contenido es convertido en uso lingüístico, posibilitando con ello precisamente su existencia, dentro de un sistema diferencial o *saussuriano* de significados. Lo concreto, lo único que diríamos auténticamente *concreto*, limitado solo por sí mismo —lo *real* lacaniano (Lacan, 1999)—, queda por siempre elidido, y lo acontecido se sucede, entretanto, pasando no de lo *posible* a lo *real*, sino «de lo imposible a lo verdadero», como explica María Zambrano, en *Filosofía y poesía* (Zambrano, 1996, 7). Y habrá entonces una tercera función: la de la luz, la elucidación, «la misión de claridad sobre la tierra», como dice Ortega en las *Meditaciones del Quijote* (Ortega y Gasset, 1914, 123), que emana de lo que anhela conocer, del ímpetu que surge en nosotros y se adentra en el mundo, y vuelve al punto de partida, sin dejar de ser luz: el zambraniano *claro* que se abre en el interior del *bosque* (Zambrano, 1986), el bosque del *ser*, como la idea del *Lichtung*, en el lenguaje de Martin Heidegger (Heidegger, 2003), protegiendo su esencia en la materialización de su propia desaparición, en una presencia ocultada en la misma apertura a su espacialidad. «Negro es el sol de la palabra», escribe Edmond Jabès (Jabès, 2008, 37), y es una luz oscura, *negativa*, que se opone a la aparente *verdad* del mundo, despejando el camino de lo invisible, para que ocurra.

El paso del no ser al ser, así en la mente como en el habla, recorre la historia del hombre y se manifiesta en la pregunta acerca de lo que existe, en la reflexión sobre lo uno y sobre lo múltiple, que busca siempre alcanzar las fronteras mismas de lo pensable: la *muerte*, el *sexo*, la *locura* —en Foucault, en Freud, en Lacan, también en el hombre corriente—, como existenciales dadores de sentido, «subyacen en el discurso y resisten

la apropiación lingüística» (Dreyfus y Rabinow, 2001), pues el signo es un punto de encuentro entre el ser y la nada, provisional como lo son las disposiciones que adopta el cuerpo en la representación interna de lo que llamamos realidad —como el sistema nervioso hace en la ductilidad de su retículo, eternamente líquido y dinámico—, y su explicación, que aquí se persigue, no puede aspirar a la certidumbre de una geometría del conocimiento, sino a la intencionalidad de lo que llamo una *ontología del cerebro*.

La metodología seguida en la elaboración de esta tesis exige, según todo lo expuesto, una estrategia de indagación y reflexión epistemológica, que permita recorrer, en un mismo discurso, las diversas aproximaciones que desde los ámbitos del saber humano se han hecho en la elucidación de los orígenes del habla. La originalidad de este trabajo viene dada por la propuesta que en él se hace de una nueva historiografía médica en el estudio del lenguaje humano, acompañada de un irrenunciable estilo literario, que permite integrarla en el pensamiento analógico propio de la ciencia moderna. El texto consta en total de seis bloques temáticos, autónomos en su argumentario respectivo, pero, a un tiempo, progresivos en su abandono gradual de los referentes habituales, adentrándose cada vez con mayor intensidad en el territorio de la palabra, tratando así de construir por ella el mundo de lo *real*. El desarrollo de los capítulos sigue para ello una estructura doble, recorriendo, por un lado, las coordenadas particulares del acercamiento al problema planteado en cada caso —aportando cuestiones de biología, paleontología, antropología, neurociencia, filosofía, teoría literaria y poesía—, y siguiendo, por otro, el bajo continuo que los coordina y los vertebra a todos ellos, a través de la articulación inter-discursiva de un lenguaje común, que sigue la huella del camino que lleva al habla, desde el silencio.

El primero capítulo, *El cerebro y el mundo*, se ocupa del alcance de la palabra, en lo material, a partir de una cita teatral de un diálogo de Pessoa (Pessoa, 2001). Los estímulos del mundo convergen por los sentidos en los intersticios de la razón, pero en ellos lo pensado comparte ubicación anatómica con lo que antes fuera asiento de lo vivido, en una atmósfera de suplantación, donde *percibir* es ya, por tanto, *imaginar*. El salto a la realidad de los hechos exige un ejercicio de traducción. Las medidas de lo que vemos sirven como medidas también de lo simbólico, y los elementos de la naturaleza son tomados en el signo —en el nombre *común*— en un sentido metafórico, para explicar un orden de cosas que ya no es físico, sino lógico. El acto de hablar, en su simultaneidad con el mundo, nace de un intervalo de espera, de una *incubatio*, una abstinencia del nombrar, y alcanza lo sensible sin revelar las fuentes, como expositor de una negatividad, testigo de una desaparición.

Después paso a un segundo bloque temático, llamado *Grados de realidad*, centrado en la reflexión acerca de las partes y el todo, y de las manifestaciones que puede haber de esa totalidad, como aspiración *metafísica*, en lo aprehensible que apreciamos en lo concreto. El proceso del pensar conjuga en nosotros un impulso por la conservación del ser, con un movimiento, aparentemente opuesto, de transformación, de progreso en ese mismo ser —por la propia conciencia de finitud en las cosas, que nos hace ir *más allá*, difuminando los *límites*—, que acaso esté siempre por realizar, y sea más una necesidad, una aproximación, que un hecho verificable. La inercia de este movimiento —como el mito de la creación y la sucesión—, múltiple y sincrónico en la naturaleza, diluye los puntos de referencia cognoscitiva, y determina no un rumbo, sino solo direccionalidad en el estar en el mundo, como un gesto. El motivo de fondo, el *qué*, es lo único que no cambia, porque no llega a formularse. En la realidad cotidiana este *qué* se nos presenta con la apariencia de un *cuánto*, como metáfora de una garantía de estabilidad, pero es

sin embargo el salvoconducto de una idea persistente de variabilidad —como ocurre en los genes, también en las palabras—, que atraviesa todas las constricciones imaginables al desarrollo de los seres. De manera que la relación entre la realidad y sus grados, entre lo que decimos un *todo* y la *scala naturae*, se convierte en un intento paulatino de localización del yo, a lo largo del tiempo, como espacio de manifestación en la conciencia del hombre, que lleva sin embargo a la pérdida misma de toda perspectiva, de ese yo particular, por aprender a ser. El signo mantiene así una relación necesariamente dialógica con el silencio del mundo, pues son contrarios que se contemplan como abortos en la idea de su propia aniquilación. Los mecanismos de la percepción mantienen el foco en lo verosímil mientras les resulta posible, pero hay instancias del pensar donde el yo toma conciencia de su irrealidad, y no puede anticipar de sí concreción alguna, sino verse sorprendido continuamente por sus propias manifestaciones, que lo confrontan con la inerte sensación del vacío. Como explica Benveniste, el *Yo* no podrá ya encuadrarse en la categoría de los pronombres personales (Otaola Olano, 1989), y acaso no tenga, por sí solo, contenido alguno, sino que cumpla únicamente una función de señalamiento. El tiempo enmudece cuando está presente, pues no se hace notar, y torna a hablar, curiosamente, cuando se desprende de su naturaleza cronológica, y por así decir, se desnaturaliza, y nos encuentra en el no-tiempo del pensamiento. Ese punto neutro del sentido es el estado de trance donde el silencio quiere significar, y se nombra a sí mismo toda vez que no nombra. Lo que acontece es una especie extraña que busca palabras en su punto ciego, y el resultado final es una síntesis nuda de todas las tonalidades, lo que llamo la *nuda propiedad*, lo uno que se expresa solo dentro de lo múltiple.

En el siguiente capítulo, *La sabiduría como localidad*, reflexiono sobre el paso del tiempo, y sus efectos en el tejido nervioso. Solemos pensar en el envejecimiento como

un proceso pernicioso para el funcionamiento cerebral, en la atrofia como una marca deficitaria, pero esto dependerá en realidad de muchas otras circunstancias, y el tiempo, por sí solo, será responsable nada más que de los cambios más o menos aleatorios o estocásticos que se producen en la materia biológica. Gadamer señala un elemento de *negatividad* en la consideración de la salud y en el arte de curar (Gadamer, 2009), y el tiempo se comporta de igual manera, pues solo somos conscientes de él como negación, cuando ha quedado atrás. También la razón se hace especialmente notoria cuando se ha perdido, y de ahí la vinculación que tradicionalmente se ha hecho entre *demencia* y *locura*. Pero no todo el que envejece, parafraseando a Cicerón, se demencia, ni está loco (Cicerón, 2005, 267–268). Y el cuerpo experimenta, a lo largo de la vida, un proceso de ajuste continuo, por el uso, que busca eliminar, esculpiéndolo, todo lo que no pertenezca a la forma indicada para cada momento. Existe así un cierto darwinismo en el dinamismo de las estructuras neurales, que permite la reorganización y el perfeccionamiento del tejido sobre la marcha, como una obra en movimiento. El cerebro es un órgano que se configura a sí mismo, y este procedimiento, que llamamos *aprendizaje*, deja una huella característica, una impronta en nuestra manera de ser, que tiende a la larga hacia la economía energética y la síntesis anatómica, haciendo con ello palpable la idea de que la atrofia no implica solo una pérdida cuantitativa, sino una ganancia cualitativa —en el hipocampo, por ejemplo, la atrofia puede servir para la fijación de un determinado marco de referencia topográfica—, y que la sabiduría representa, por el contrario, más que una acumulación, un despojamiento. En esta aparente *pérdida* preservamos nuestra propia identidad, como una actualización de nuestro ser en el cuerpo —o en lo que queda de él—, y la personalidad es un fluido que va quedando a salvo, en el devenir laborioso de lo biológico. La memoria individual es, sin embargo, un instrumento que podemos definir más bien como de *imprecisión*, no

representacional y re-categorial —siguiendo a Edelman (Edelman, 2004, 52)—, en un discurso de nosotros mismos elaborado a partir del análisis de una intertextualidad, estando uno de los textos escrito en el lenguaje de los átomos, y el otro en el de los hechos y las palabras. La sensación entonces es la de una búsqueda de nosotros, y del tiempo mismo, que aguarda a inscribirse en el signo, como posibilidad de ser, sabedores de que el signo solo puede alcanzar lo imaginario, en los confines de una razón que ansía la superación del *logos* por la penetración en lo misterioso.

El origen de las especies, desde la obra fundacional de Darwin (Darwin, 1872), se ha orientado mayoritariamente hacia el proceso de la diferenciación de los individuos de cada una de ellas, en sus respectivos nichos ecológicos. Y por más que se eviten en general apriorismos en la justificación de las formas naturales —la evolución no sigue, según parece, una orientación teleológica—, se tiende a apreciar en éstas un carácter positivista, de acabamiento. En el capítulo *Evolución y (elipsis)* exploro, sin embargo, una opción alternativa, siguiendo un sentido de apertura, y a la vez de pérdida, en la historia biológica, de des-diferenciación respecto a los rasgos adquiridos previamente, que se da también en las estructuras del pensamiento, como indiferenciación en la concepción de lo absoluto —también las ideas, como las especies, están sometidas a la variación y la selección, que diría Toulmin (Toulmin, 1961)—, y hace que el desarrollo pleno de las formas se dirija precisamente hacia lo informe, ganando con ello en flexibilidad lo que se pierde en definición. Las naturalezas particulares se funden en la encrucijada de los hechos, adoptando parámetros de la otredad donde antes no había más que figuras incompletas desde lo propio. Y el signo es una nueva especie, ahora verbal, que se sitúa en nosotros a la vanguardia del tiempo, en un lento alejamiento del lugar de procedencia que quisiera conjurar cualquier significado, por significarlos todos ellos, nombrando con su sola presencia lo que no cesa de no escribirse. Pero el

significante sufre, en palabras de Valente (Valente, 2002), una *sobrecarga de sentido* — la indeterminación sin fin en la serie binaria de los significados llega a perder todo contacto con lo concreto—, y en él queda alojado no solo lo no explícitamente dicho, sino aún lo indecible, haciendo así perdurar lo que no es revelado.

Solo las palabras son, paradójicamente, *reales*, porque saben que nombran y que a la vez callan. Todo en ellas comenzó mucho antes de que se pronunciaran —así lo explico en el capítulo *El cuerpo ilusorio*—, pues su irrupción en la evolución humana tuvo lugar varios cientos de miles de años después de que la morfología del encéfalo quedase fijada en su apariencia actual. Este lapso preparatorio, en el camino silente de la enunciación, es el mismo que en un suspiro recorre sin embargo nuestra mente a cada instante, en su tránsito a la palabra, atravesando lo que somos y lo que fuimos. El nacimiento del habla pertenece a los actos íntimos de instauración del ser, tanto en la historia de la especie como en nuestro relato biográfico, y en ellos la identidad se nos hace manifiesta, y se nos libera. Pero es el caso que la estructura de la realidad es simbólica solo en la medida en que concierne al signo, y la explicación del signo pertenece a un orden que no es de palabras ni de átomos. No conocemos el sentido original de nuestros actos, y así el impulso de hablar es la confesión de una profesión por lo invisible. La articulación de lo otro, en su intervalo, como un límite. Lo *no*, lo solo *no*.

En el último capítulo, *La escritura y la memoria*, profundizo en la diferencia ontológica que existe entre lo oral y lo escrito. El lenguaje se rebela contra lo imposible que anida en el signo, en la enunciación elíptica de lo que no se puede decir. A partir de ahí las palabras, como objetos que acontecen, parten en varias direcciones: unas se pronuncian, y van a hacia el mundo, prolongando en ello el sentido del tacto; otras se escriben, y van

hacia sí mismas, o tal vez vuelven, alargando el tiempo como extensión de la memoria. El ámbito de lo oral es el tiempo que se consume. Lo escrito permanece, en su latitud, como exento, liberado en su discurso y sin embargo retenido, en la espera inconclusa de lo que siempre está por decir. Así ocurre también en los hechos biológicos, en la inscripción de los signos que tiene lugar en el sincretismo material del cerebro, donde almacenamos apenas el núcleo de lo que vamos siendo, que rehacemos a cada paso, «con cosas que faltan, agregados, elaboraciones y distorsiones», como explica Kandel (Kandel, 2007a, 329). El yo es una especie amenazada, que vive en permanente peligro de extinción. Y no porque conozcamos su ubicación, y sepamos en ella dar cuenta de sus usos y de sus costumbres, sino porque en realidad está siempre por hacerse, y es una especie *sin hábitat*, que desaparece en cuanto llega a significarse. Los órganos del recuerdo nos informan continuamente de esta *performance* del olvido, compartiendo el escenario de ocurrencia del cuerpo y concediéndonos en él la posibilidad de seguir, de seguir en la posibilidad de ser, mientras imaginamos el mundo a través de la palabra. Llamamos mente a la nostalgia del todo en la intimidad de uno, a la parte de un todo que se confiesa en el uno. La trama es invisible. El cerebro es la metáfora.

SUMMARY

Language comes out of silence. It is a simple fact, almost imperceptible, and which we barely notice. But it encloses the whole depth of human speech, which arises on the surface of a mute substance that is not pronounced, and in which it runs like a nomad, in the search for meaning. This is the main theme of the present thesis: the inscription, by means of speech, of what in the mind remains as just silence.

It addresses a new approach of the brain–mind problem, and the way we relate to the objects of the world —among them, the very terms we use to name it—, which makes it necessary to rethink the relations between mind and sign, as well as sign and brain. For the referent is something that is never expressed, and is always about to be said. Language is a search for it. And its first function is therefore metaphorical: to become a sign, a presence; to put forth, with respect to what is not manifested. It is within speech that we make the facts of the world become clear and make sense, in an act that can be called of consummation, and the speaking subject thus confers properties of epiphany to what is said, of insertion into reality from a matter that is prior to the first word pronounced. That is the reason why the language used in this text, scientific and poetic at the same time, wants to be the scenario where the same thesis actually *happens*, so that it becomes palpable, as an event. Everything the thesis discovers, it does so within its own words, and often stretches in search of the very limits of semantics, leaving behind the trail of a transparent light in its return to the orbit of what can be known. This light is all that remains, but there are hidden meanings in what we see, strata undeclared in the chain of meaning, awaiting their opportunity, and there are rooms in

our thought that resist the formulations of conscious logic, but are nevertheless anchored in the same localities where the visible emerges.

The second function of speech is deictic, kinetic. The brain is then movement, imagery of the world, travelling in the ellipsis of silence. And the process of speaking is also an insertion in the process of the world, of everything that is material, pointing out the fate of words as place where the *logos* turns into form. We could say that neural flow, which proceeds the inborn, must find a certain channel in order to take place, in accordance with the code used in the different orders of reality. And this synthetic code entails something serial and numerical, a kind of cognitive device housed in the structure of the body, provided with an evolutionary technology that starting from a sensory-motor stage of the person's development, returns as a symbol, after crossing the space between *words* and *things*. Discursive compatibility—between man and nature—, the possibility of articulating, and that of having an audible narrative, as a principle of intelligibility in the sign and of translatability to the course of everyday life, forces a mutual fit between the continent and the content, between a *self* that is the domain of thought and a *world* that is a form of what is thought, both of which are united in what lies behind the *lucid chamber* of consciousness, where we keep being, as time goes by.

Words, when spoken, are therefore understood, and in this act they carry their underflow (Jackendoff, 2007), composed of things that are said and others that are silent. They, herein, inhabit as delocalized, as a *floating* sign—as Ernesto Laclau (Laclau, 2003) would say—, up in the visible, trying not to fall back into the deep texture from which they come, and which is not fully expressed. As a result of this negotiation between the particular of speech and the universal of the world, in which the signifying object takes command of representation as it is enunciated, the referent

becomes abstract in the sign, and the content is converted into its linguistic use, making possible their bare existence, within a differential or Saussurian system of meanings. The concrete, the only thing we would say authentically concrete, limited only by itself—the Lacanian *real* (Lacan, 1999)—, is forever elided, and what happens, in the meanwhile, passes not from the *possible* to the *real*, but "from the impossible to the true", as explained by María Zambrano, in *Filosofía y poesía* (Zambrano, 1996, 7). And so there would be a third function: that of light, elucidation, "the mission of clarity on earth," as Ortega says in the *Meditaciones del Quijote* (Ortega y Gasset, 1914, 123), which emanates from what longs to know, out of the impetus that emerges in us and enters the world, returning to the starting point, still being light: the *clear* that opens inside the *forest* (Zambrano, 1986), the forest of *being*, as the idea of *Lichtung*, in Martin Heidegger's language (Heidegger, 2003), protecting its essence in the materialization of its own disappearance, in a sort of presence concealed in the same openness to its spatiality. "Black is the Sun of words", writes Edmond Jabès (Jabès, 2008, 37), and it is a dark, *negative* light that opposes the apparent *truth* of the world, clearing the way, for the invisible to occur.

The passage from not being to being, both in the mind and in speech, runs through the history of man and is manifested in the question about what exists, in the meditation about the one and the multiple, always seeking to achieve the frontiers of what is thinkable: death, sex, madness—in Foucault, in Freud, in Lacan, also in the ordinary man—, as givers of meaning, "underlie discourse and resist linguistic appropriation" (Dreyfus, And Rabinow, 2001), since the sign is a meeting point between being and nothingness, provisional as are the dispositions that the body adopts in the internal representation of reality—just like the nervous system does, in the ductility of its reticulum, eternally liquid and dynamic—, and its explanation, which is pursued here,

cannot aspire to the certainty of a geometry of knowledge, but to the intentionality of what I call an *ontology of the brain*.

The methodology followed while elaborating this thesis demands, according to all the above, a strategy of epistemological inquiry, allowing to traverse, within the same discourse, the diverse approaches that have been made in the elucidation of the origins of speech. The originality of this work is given by the proposal of a new medical historiography in the study of human language, accompanied by an inalienable literary style, permitting its integration into the analogical thinking of modern science. The text consists of six thematic blocks, autonomous in their respective arguments, but at the same time progressive in their gradual abandonment of the habitual references, penetrating more and more intensively in the territory of words, trying thus to construct the world of the *real*. The development of the chapters follows therefore a double structure, traversing, on the one hand, the particular coordinates of the approach to the problem posed in each case —making use of issues from the realms of biology, paleontology, anthropology, neuroscience, philosophy, literary theory and poetry-, and, on the other hand, the basso continuo that coordinates and vertebrates them all, through an inter-discursive articulation of a common language, which follows the path that leads to speech, from silence.

The first chapter, named *The Brain and the World*, deals with the scope of words, within all which we declare material, starting from a theatrical quotation of a Pessoa's dialogue (Pessoa, 2001). The stimuli of the world converge by the senses in the interstices of reason, but then what is thought shares an anatomical location with what was once the seat of our experience, in an atmosphere of impersonation, where *to perceive* is already, therefore, *to imagine*. The jump to the reality of facts demands an

exercise of translation. The measures of what we see serve as measures also of the symbolic, and the elements of nature are taken in the sign—in the common name—in a metaphorical sense, to explain an order of things that is no longer physical, but logical. The act of speaking, in its simultaneity with the world, comes from an interval of waiting, an *incubatio*, as an abstinence of naming, and reaches the sensible without revealing the sources, as an expositor of a negativity, witness of a disappearance.

Then I move on to a second thematic block, called *Degrees of Reality*, focused on the study of the parts and the whole, and on the manifestations that may exist of that wholeness, as a *metaphysical* aspiration, in the apprehensible which we appreciate in the margins of the concrete. The process of thinking combines in us an impulse for the conservation of the being, and a movement of transformation, apparently opposed, as a progress in that same being—by means of our own consciousness of the finitude in things, that makes us go further, blurring the limits—, always to be realized, more as a necessity, an approximation, than as a verifiable fact. The inertia of this movement—like the myth of creation and succession—, multiple and synchronous in nature, dilutes the reference points in our cognition, and determines not a course, but only directionality in being in the world, as a gesture. The underlying reason, the *what*, is the only thing that never changes, because it never gets to be formulated. In daily reality it presents itself with the appearance of a *how much*, as a metaphor for a guarantee of stability, but it is nevertheless the safe-conduct of a persistent idea of variability—as occurs in genes, also in words—, which goes through all the constrictions imaginable for the development of beings. Accordingly, the relationship between reality and its degrees, between what we take as a *whole* and the *scala naturae*, becomes a gradual attempt to locate the self, over time, as a space of manifestation in the consciousness of man, which leads paradoxically to the loss of all perspective, the loss of that particular

self, in its learning to be. The sign maintains a necessarily dialogical relationship with the silence of the world, for they are opposites that are mutually considered as absorbed in the idea of their own annihilation. The mechanisms of perception keep the scope of what is veracious as long as it is possible, but there are instances of thinking where the self becomes aware of its unreality, and is unable there to anticipate any concreteness of itself, except for being continually surprised by its own manifestations, which confront us with an inert feeling of emptiness. As Benveniste explains, that which we call the "I", can no longer fit into the category of personal pronouns (Otaola Olano, 1989), and may have no content of its own, but only a deictic, signaling function. Time is silent when it is present, because it is not noticed, and it begins to speak, curiously, when it is detached from its chronological nature, and so to say, it becomes denaturalized, and finds us in the no-time of thought. That neutral point in meaning is the state of trance where silence wants to signify, and names itself whenever it does not name. What happens is a strange species that searches for words in its blind spot, and the final result is a naked synthesis of all tonalities, what I call the *nude property*, the one that is expressed alone within the multiple.

In the next chapter, *Wisdom as a locality*, I reflect on the passage of time, and its effects on the nervous tissue. We usually think of aging as a pernicious process for brain functioning, in atrophy as a deficit mark, but this will actually depend on many other circumstances, and time, by itself, will only be responsible for the more or less random or stochastic changes that occur in biological matter. Gadamer points out an element of negativity in the consideration of health and in the art of healing (Gadamer, 2009), and time behaves in the same way, for we are only aware of it as negation, when it is left behind. Thought also becomes especially noticeable when it has been lost, and hence the linkage that has traditionally been made between insanity and madness. But not

everyone who grows old, paraphrasing Cicero, is insane, nor mad (Cicerón, 2005, 267–268). And the body experiences, throughout our lives, a process of continuous adjustment, by use, that seeks to eliminate, to carve it, everything that does not belong to the form desired for each moment. There is thus a certain Darwinism in the dynamics of neural structures, which allows the reorganization and perfection of the tissue on its progress, as a piece of work in movement. The brain is an organ that shapes itself, and this procedure, which we call *learning*, leaves a characteristic imprint on our way of being, which tends in the long run towards energy economy and anatomical synthesis, making clear that atrophy involves not only a quantitative loss, but a qualitative gain — in the hippocampus, for example, atrophy can be used to fix a given topographic reference frame—, and that wisdom represents, conversely, more of a relinquishment, than an accumulation. In this apparent *loss* we preserve our own identity, as an actualization of our being in the body —or what remains of it—, and personality is a fluid that is being saved, in the laborious evolving of our biological grounds. Individual memory can, however, be defined as opposite to a *precision instrument*, happening to be not representational and re-categorical —following Edelman (Edelman, 2004, 52)—, in a discourse of ourselves elaborated from the analysis of an intertextuality, one of the texts written in the language of atoms, and the other in that of facts and words. The sensation then is that of a search for us, and of time itself, which awaits to be inscribed in the signs, as a possibility of being, knowing that the sign can only reach the imaginary, in the confines of thought, which eagers to surpass the *logos* by the penetration into the mysterious.

The origin of species, from the founding work of Darwin (Darwin, 1872), has been oriented mainly towards the process of the differentiation of the individuals of each of them, in their respective ecological niches. And although apriorisms are generally

avoided in the justification of natural forms —evolution does not follow, so to speak, a teleological orientation—, one tends to appreciate in them a positivist, finishing character. In the chapter *Evolution and (ellipsis)* I explore, however, an alternative option, following a sense of openness, and at the same time of loss, in biological history, a de-differentiation from previously acquired traits, which also occurs in the structures of thought —ideas, like species, are subject to variation and selection, as Toulmin would say (Toulmin, 1961)—, and directs the full development of forms just towards the absence of forms, gaining with it in flexibility what is lost in definition. The particular natures are fused at the crossroads of facts, adopting parameters of otherness where previously there were only incomplete figures arising from the own. And signs are a new species, now verbal, which are placed in us at the vanguard of time, in a slow departure from our place of origin, tending to remove any meaning, by signifying them all at the same time, naming with their mere presence which does not cease not to be written. But the signifier experiences, in Valente's words (Valente, 2002), an *overload of meaning* —the endless indetermination in the binary series of meanings loses all contact with the concrete—, and in it lies not only what is not explicitly said, but still the unspeakable, thereby enduring what is not revealed.

Only words are, paradoxically, *real*, because they know that they name and that they are silent at the same time. Everything in them began long before they were pronounced — as I explain in the chapter *The Illusory Body*—, for its irruption in human evolution took place several hundred thousand years after the morphology of the brain was fixed in its present appearance. This preparatory period, in the silent path of enunciation, is the same that our mind travels in a sigh just at every moment, in its transit to words, crossing what we are and what we were. The birth of speech belongs to the intimate acts of instituting the being, both in the history of the species and in our biographical

narrative, and in them the identity becomes manifest to us, and is liberated. But it is the case that the structure of reality is symbolic only insofar as it concerns the sign, and the explanation of the sign belongs to an order that is not of words nor atoms. We do not know the original meaning of our actions, and so the impulse to speak is the confession of a profession for the invisible. The articulation of the other, in its interval, as a limit. The *no*, the just *no*.

In the last chapter, *Writing and Memory*, I deepen the ontological difference between the oral and the written. Language rebels against the impossible that nests in the sign, in the elliptical enunciation of what can not be said. From there, words, as objects that take place, depart in several directions: some are pronounced, and go to the world, prolonging the sense of touch; others are written, and they go to themselves, or perhaps they return, lengthening time as an extension of memory. The scope of the oral is the time consumed. The writing remains, in its latitude, as exempt, liberated in its discourse and yet retained, in an unfinished expectation of what is always to be said. This is also the case in biological facts, in the inscription of signs that takes place in the material syncretism of the brain, where we store only the nucleus of what we are, which we rebuild at every step, "with things that are missing, additions, elaborations and distortions", as Kandel explains (Kandel, 2007a, 329). The I is a threatened species, which lives in permanent danger of extinction. And not because we know its location, or how to account for its uses and customs, but because it is always to be done, and is a species *without habitat*, which disappears as soon as it comes to mean. The organs of remembrance continually inform us of this *performance* of oblivion, sharing the scene of occurrence of the body and granting us the possibility of following, of remaining in the possibility of being, while imagining the world through our words. We call mind to

the nostalgia of the everything in the intimacy of the one, to the part of a whole that is
confessed in the one. The plot is invisible. Brain is the metaphor.

INTRODUCCIÓN

Idea del lenguaje

I

Un bello rostro es quizá el único lugar en el cual haya de veras silencio. Mientras que el carácter marca el rostro de palabras no dichas y de intenciones que permanecen incumplidas, mientras que la cara del animal parece siempre a punto de pronunciar palabras, la belleza humana abre el rostro al silencio.

Pero el silencio —que aquí sucede— no es simplemente suspensión del discurso, sino silencio de la palabra misma, el devenir visible de la palabra: idea del lenguaje. Por esto, en el silencio del rostro el hombre está verdaderamente en casa.

II

Sólo la palabra nos pone en contacto con las cosas mudas. Mientras que la naturaleza y los animales están siempre atrapados en una lengua y, aunque callen, incesantemente hablan y responden a signos, sólo el hombre logra interrumpir, en la palabra, la lengua infinita de la naturaleza y situarse por un instante frente a las cosas mudas. Sólo para el hombre existe la rosa no libada, la idea de la rosa.

Giorgio Agamben, *Idea de la prosa*

La palabra, como todo lo demás en el hombre, es un producto biológico. Se inscribe en el cuerpo, y está sometida, por tanto, a las pautas que en él articulan cuanto de sí pueda ser dicho. Claro que el hombre no pronuncia la urdimbre silenciosa y subterránea que tiene lugar en la materia, hasta que ésta no deviene en signo. Y el signo es producto no sólo como cosa producida, o resultado, sino también como acto que se lleva a cabo, que se lleva *hacia adelante* —*pro-ductus*—, y se hace así acontecimiento, manifestación misma. De la historia y del tiempo: en la historia, en el tiempo.

El habla nace, como el agua, por condensación. Se abstrae y segrega, desde una parte, que decimos *mente*, a otra parte, que decimos *mundo*. O tal vez sea a la inversa. El orden de la realidad no conoce principio ni final, de manera que la palabra nace en el olvido de los medios, muda respecto de las fuentes. Y el salto al vacío es la metáfora, la traslación entre los cuerpos, en un deseo de unidad; la marca en el pensamiento que va dando la medida de lo que transcurre en silencio, y que en ello lo va haciendo, precisamente, posible.

La cuenta sigue, extendiendo en el cuerpo un espacio de significación, que crece como el tiempo, a través de las posibilidades de la boca. El habla es *estoma*, que se abre al mundo, y es *ingestiva*, porque asimila cuanto toca, a la vez que lo nombra¹. Los labios se pliegan entonces sobre sí mismos, en una reflexión autofágica que busca lo que ha quedado por decir en la disolución semántica de lo que ya se ha dicho. El tiempo en ellos es una compactación de los hechos, que se mide por sus restricciones formales, en la acotación sucesiva de lo que ocurre: dejamos de ser, y somos ya nuevamente; volvemos a ser, acaso mismos e indistintos, en una indagación de las formas que nos lleva a percibir, a cada instante, un sentido de novedad, un descubrimiento, la encrucijada interminable del conocimiento en sus múltiples indeterminaciones, y somos, por el *logos*, los príncipes de la recursividad.

El método seguido en la elaboración de esta tesis puede decirse, con lo anterior, que es circular, o, mejor, elíptico, en el sentido de la cinética característica del argumentario empleado. Pues desde una interrogación en lo plausible, sobre la que el texto inquiera y dialoga —el *éndoxos*, en la terminología clásica, frente a lo que no requiere demostración, según la acepción que usa Aristóteles en los *Tópicos* (Vega, 1993)—, se

¹ Evolutivamente, el habla proviene, literalmente, de un acto *ingestivo*, como se explicará más adelante (Rizzolatti y Sinigaglia, 2006, 95).

llega a un cierto razonamiento «en el que, sentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido» (Aristóteles, 1982, 89–90, 100a–b); pero es un *algo distinto* —la mente, silenciosa...— que no se nombra salvo por oposición, una oposición por la palabra, no en la «suspensión del discurso», sino en el «silencio de la palabra misma, el devenir visible de la palabra: idea del lenguaje», que dice Giorgio Agamben (Agamben, 2016, 129). De manera que el texto no acaba, en definitiva, por llegar a ninguna parte, como tampoco discurre, en cada una de sus etapas, por la misma senda —podemos decir que sólo es *méthodos* en su aspecto moviente—, pues sólo sugiere, señala y se aproxima, en la elucidación de una ontología del hueco. Y bien pudiera leerse como sugiere Julio Cortázar que hagamos, en el *Tablero de dirección de Rayuela*² (Cortázar, 1974), buscando bajo los signos una corriente segunda, ordenada en clave otra, que se deja llevar por el silencio de fondo que lo atraviesa, y recorre, cabalísticamente, sus lugares de enunciación —sus *tópicos*, o esas manifestaciones geográficas del lenguaje en que creemos tocar tierra—, en un tránsito donde el lector, más que leer, rememora.

Parto del habla como acto, y del acto como hermenéutica. Diría que soy neurólogo, pero en esta tesis he preferido no serlo, o no saber qué es serlo, para abrirme a la interpretación de la sintaxis del cerebro. Por eso me remonto a la antigüedad, y aún más lejos: al origen de la vida, como al origen del pensamiento. Porque he debido desandar primero mucho de lo aprendido, para poder pensar, y no ser máquina pensante. Que la diferencia fundamental entre el hombre y las máquinas —entiéndase en ellas tanto los dispositivos de inteligencia artificial como un modo de ser que puede perfectamente

² «A su manera este libro es muchos libros, pero sobre todo es dos libros. El lector queda invitado a elegir una de las dos posibilidades» (Cortázar, 1974).

darse también en el funcionamiento de las *máquinas* biológicas³— es que éstas no tienen historia, y se construyen aplicando la forma directamente al material —como explica Platón que se hace en el *Crátilo*, quizás el primer libro de neurociencia aplicada⁴—, mientras que el hombre es materia y especie, onto y filogénesis: impulso. Y su forma, su concreción, es a la vez acto, contingencia y tiempo; igual que la propiedad cognoscitiva de los nombres, también *formas* —ahora léxicas—, que son aserciones positivas de la realidad, dispuesta en ellos en suspenso, pero que no se convierten en símbolos de la naturaleza, y adquieren sentido, hasta que no se insertan y transcurren en el tiempo (Aristóteles, 1995a, 35–39, 16a–16b), y son conscientes, por tanto, de lo que no son.

La hermenéutica, en su definición lógica primera, significa «indicar mediante la expresión» —siendo aplicable tanto a la comunicación humana como a la de los animales— (Aristóteles, 1995a, 35), de manera que constituye un modo de decir, indicativo, que al hacerse muestra. Y esta tesis lo es sobre un modo de decir, también indicativo, pero que parte de una negatividad; y es que al hacerse no se muestra, como cabría esperar en los signos, sino que, más que en la teoría —*theoría*, en el sentido contemplativo—, o en la estilística, se revela sobre todo en una práctica: la posibilidad de hacer, a la vez, un discurso epistemológico y literario: *escribir*, sencillamente, que diría Roland Barthes, manifestarse más allá del «horizonte de la lengua y la verticalidad

³ En muchas ocasiones —de hecho, posiblemente en la mayoría— nos comportamos como auténticas *máquinas de Turing*, en su lenguaje sígnico, que él mismo comparaba en su diseño con las limitaciones propias de la memoria humana (Turing, 1936). Y no hay nada malo en ello, sólo que algunas veces nos preguntamos por los límites de los números computables, y divisamos a su través —en el espacio en blanco que queda entre unos decimales que no admiten determinación finita—, un universo no definido y por hacer. Como hacía Ptolomeo, que en su mente geocéntrica abandonaba la seguridad de la tierra para aventurarse en el mundo errante de Zeus, buscando las fórmulas que lo ciñeran entre nosotros. O el mismo *Hélios* que, según la tradición, conduce durante el día su carro desde el palacio del Lejano Oriente hasta el palacio del Lejano Occidente, para después navegar «de vuelta a su hogar cruzando el océano que fluye alrededor del mundo» (Graves, 2014, 229). Nuestro hogar está en lo inmediato de este mundo, y pertenece a lo mensurable, pero tal vez todos, dioses y mortales, giremos continuamente alrededor de una *Tierra* aún desconocida...

⁴ El habla sigue, como *órganon*, el mismo proceso de fabricación normalizada que se observa en otros instrumentos del hombre (Platón, 2012, 136, 388b–c).

del estilo» (Barthes, 1997), en una acción segunda del habla, necesaria para la producción de sentido, que se agote en el fondo de sí misma.

La aparición de órdenes sucesivos de organización, con propiedades diversas —lo físico, lo químico, lo biológico, lo social (Bunge, 1977), cada uno de ellos definido más como concepto de conjunto que por un principio de obediencia jerárquica—, y la existencia de un *progreso* en la materia⁵, más allá de que éste se haya producido de una manera continua o discontinua a lo largo de la evolución, con aceleraciones y desaceleraciones (McBrearty y Brooks, 2000), nos conduce hasta un grado de emancipación de lo previo que sólo se resuelve en la eventual reconciliación de los signos y los referentes. Pero es el caso que el lenguaje humano opera también en términos evolutivos, y es *agnósico* —como decimos los médicos— respecto de las causas, y *anosognósico* —de *nósos*, enfermedad—, si entre éstas se incluyen las que nos sustraen del conocimiento, y nos liberan en un cauce de tiempo que tiende al desasimiento.

La geometría del habla y la geometría del mundo padecen un mismo rango de transformaciones, y pareciera que estemos en un sistema de órbitas coordinadas, alrededor de los significados, que quedan en todo caso infinitamente lejos; tanto, como para dar lugar a una forma epistemológica de lapso de *paralaje*⁶, de modo que el último estadio en la conciencia, lo que decimos *presente*, se formula siempre como [n-1], donde *n* es un objeto en la historia del pensamiento a la vez imposible y necesario, «que

⁵ Julian Huxley, nieto de Thomas Henry, definía el *progreso* biológico —independientemente de su planteamiento teleológico— no a partir de rasgos morfológicos concretos, como el número de neuronas o el tamaño del cerebro, sino de la capacidad funcional de controlar el espacio interior y exterior del organismo, y de independizarse de este último (Arsuaga y Martín-Loeches, 2013, 330-334).

⁶ El mismo que hizo a Aristarco de Samos ser acusado de impío por sus contemporáneos, al no encontrarse demostración para el movimiento aparente de la Tierra respecto de las lejanas estrellas (Holton y Brush, 1987).

se muestra a través de la imposibilidad de su representación adecuada» (Laclau, 2003)⁷, y nosotros somos la soledad cristalina en la sustracción del *I*, que quiere llegar a ser *n*.

La analogía entre realidad y metáfora, entre la *episteme* y el *logos*, como ocurre en los universos figurativos de Henri Poincaré (González Fernández, 2015), es de una especie anamórfica, pues el cuerpo que habla —único instrumento posible de medida⁸—, *deformado* con el mundo en su devenir, sigue conservando a pesar de ello la noción de una misma indeterminación en el objeto buscado, que es manifestado antitéticamente en las expresiones de la historia y de la cultura. Y la magnitud penúltima por la que discurren las metáforas, como figuras de lo *real*, aun cuando estén constituidas por el mismo fluido que el tiempo —que todo lo puede—, las hace presentarse a sí mismas como análogas tan solo de su acto siguiente, pues llegan a ser modelo, y mimesis, sólo en el instante en que se abstraen lo suficiente como para emitir su juicio de realidad — como dice Amelia Gamoneda, «la discusión sobre si un modelo es una metáfora depende en buena parte de otra discusión: la de las relaciones entre metáfora y analogía» (Gamoneda, 2015)—, y es éste un juicio que permanece siempre flotante, fractal, irrealizado.

Al tratar de definir el marco conceptual de actuación de la lógica, Alfred Whitehead y Bertrand Russell exponían cómo algunas proposiciones, que llaman *primitivas* —y semejantes en esto a las causas primeras de los filósofos griegos, de las que todas las demás son *derivadas*—, «must be assumed without proof, since all inference procedes from propositions previously asserted» (Whitehead y Russell, 1963, 12-13 y 94). Y en

⁷ Como el *noúmeno* kantiano, o el proteico e infinitesimal *petit a* de Lacan, «que totaliza el conjunto de las significaciones sobre la base de no poder reducirse a ninguna particularidad significativa dentro del sistema», de tal manera que «por un lado lo real es aquello que impide una coherencia última del sistema simbólico y, por otro lado, lo real es sin embargo aquello que totaliza a lo simbólico como tal» (Laclau, 2003).

⁸ No que el hombre *sea* la medida, como diría Protágoras, sino que el hombre se ocupa en medir y dar forma a la naturaleza.

la interdependencia y limitación recíproca que existe entre la voluntad y su objeto —tenido éste por predicado—, Arthur Schopenhauer decía *sujeto* a «aquel que todo lo conoce y de nadie es conocido» (Schopenhauer, 1997, 20), porque el sujeto lo es sólo en cuanto que conoce, pero no en cuanto que es conocido. Pero ocurre que el pensamiento pone en cuestión hasta la misma aserción primera, que no tiene origen, y que se manifiesta únicamente como movimiento⁹, no como contenido.

Hablar es una mezcla de decir y no decir. El discurso es la conjugación escénica de la palabra y el silencio. El silencio originario, parcialmente presente en el discurso, precede en el orden enunciativo al habla, y vuelve a ausentarse en él insistentemente, abriendo una herida que no cierra, una huella que sólo concede «el espacio de su inscripción» (Derrida, 1989, 310), que el habla secunda en un acto temporal de desaparición: esta huella es «el borrarse a sí mismo, el borrarse su propia presencia», que queda en la mente como estadio preterido, aunque indeleble en su disposición inconsciente, donde «nada acaba, nada pasa, nada se olvida» (Derrida, 1989, 315).

Sobre el rastro de una *incompletitud*, así es como se articula el lenguaje, que al enunciarse, en su «poetizar pensante», construye la «topología del ser»¹⁰ (Heidegger, 2006). Un ser que surge como el zambrano *claro* que se abre en el interior del *bosque* (Zambrano, 1986), como la idea del *Lichtung*, en el lenguaje de Martin Heidegger, protegiendo su esencia en la materialización de su propia desaparición, en una presencia ocultada en la misma apertura a su espacialidad (Heidegger, 2003). El

⁹ «Solvitur ambulando», como sugiere Lewis Carroll, en un artículo publicado en *Mind* en 1895 (Carroll, 1895). Y como se cuenta que hizo Diógenes de Sínope, replicando a Zenón —«lo que se mueve, ni se mueve en el lugar en que está ni en aquél en que no está» (Diógenes Laercio, 1792, 237)—, caminando sin más, en un acto discursivo que podemos llamar silente, y peripatético. Pero no es que el movimiento, como tal, pueda ser pensado, formalmente, sino sólo participado, en la existencia, como misma condición del pensar —por más que insistiera Aristóteles, en la *Física*, con afán pedagógico (Aristóteles, 1995b, 233–236, 239b–240b)—. Y acertaba Zenón cuando advertía de la indivisibilidad y la intransitividad de los signos que lo persiguen, y que no lo alcanzan, como Aquiles: el signo, en Euclides, es el *punto*, el *sêmeion*, o «lo que no tiene partes» (Euclides, 1991).

¹⁰ «Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns» (Heidegger, 2006).

discurso de la pérdida no puede entonces sino ser *poético*, por creativo, en la conciencia que se rebela contra el silencio ingénito. Y el cerebro, como *órgano semiótico* —del cuerpo, del mundo—, da numerosas pruebas de ello, en la formación de su imaginaria de los hechos, de sus recuerdos de lo real, por la persistencia en la memoria de la sombra que no es nombrada. Que el problema de las relaciones del cerebro y de la mente, como las del signo y la materia, se resuelve en un hiato, una suspensión de las formas¹¹, muda y sin estructura, que se oculta en lo que sucede, y es silencio que, al moverse, habla.

Esta tesis habla la lengua de los intersticios, los lugares del pensamiento mismo, el tejido conectivo de la mente. En ella recorro el primer olvido, la razón perdida de nuestra materialidad, hecha de coexistencia de lo no dicho en lo dicho: una ontología del cerebro, por el lenguaje.

Taire les noms avec assez de joie

pour que les lignes de force

se montrent dans les blancs

Lorand Gaspar, *Sol absolu*

¹¹ Lo *incognoscible*, como lo llama William James (James, 1890, 178).

EL CEREBRO Y EL MUNDO

Si no son el enigma y la solución del enigma nada son

Walt Whitman, *Hojas de hierba*

Pas de deux

En algún punto intermedio entre el pensamiento poético de Fernando Pessoa y las localidades de la nocturnidad que frecuentaba, tuvo lugar una reveladora conversación sobre el alcance de la materia¹³ (Pessoa, 2001). Participaron en ella el propio Pessoa, su maestro, Alberto Caeiro, y el prosista António Mora —éste último en silencio—, y transcurrió, más o menos, como sigue:

F.P.: En el concepto de Ser no caben partes ni gradaciones; una cosa es o no es. El concepto de Ser no es susceptible de análisis. Su indivisibilidad comienza ahí.

A.C.: El concepto no lo será, pero su valor sí. Donde no puede haber más ni menos no hay nada.

F.P.: Ponga un ejemplo, Caeiro.

A.C.: La lluvia. La lluvia es una cosa real. Por eso puede llover más y puede llover menos. Si usted me dice: «esta lluvia no puede ser más y no puede ser menos», yo responderé: entonces esa lluvia no existe.

¹² Texto basado en el artículo *Las palabras o la lluvia*, publicado en el monográfico de *Revista de Occidente* de Julio-Agosto de 2016 titulado *Metáfora y Ciencia* (López de Silanes, 2016), y enmarcado en el Proyecto I+D+i del MINECO «ILICIA. Inscripciones literarias de la ciencia. Lenguaje, ciencia y epistemología» (Ref. FFI2014- 53165-P).

¹³ Esta conversación fue la base sobre la que António Mora construyó los *Prolegómenos a una reforma del paganismo*, donde expone el concepto de Realidad como *dimensión*, y el de *grados* de esa Realidad, que se tratan más adelante.

Y no existe en ninguno de los términos a los que tiene acceso nuestra lógica¹⁴. Porque las cosas, para ser reales, deben poder ser más, y también ser menos; es decir, han de ser medibles, abarcables, y tener por ello una longitud, cualesquiera que sean los instrumentos de aproximación. Claro que algunas de estas cosas serán más evidentes que otras: nadie dudará de aspectos de la realidad como el tamaño, el peso, la textura, incluso el color, todos ellos sometidos al escrutinio de las magnitudes físicas. Si pienso en la lluvia la veo caer, oigo sus efectos, casi huelo la humedad. Pero si pienso en la humedad oigo la lluvia, la veo caer, noto sus efectos. Todo lo acontecido ocupa un espacio y llena un tiempo, pero nunca podrá ocupar *todo* el espacio ni llenar *todo* el tiempo, pues sucede siempre en relación con lo que hubo previamente y con lo que vendrá después. No podemos abstraernos del mundo hasta dejarlo pasar, como tampoco podemos renunciar a nuestro relato particular, y concebir un (otro) mundo que careciera del sentido de la continuidad. El friso de la Academia ya avisaba: ¡que no entre aquí quien no sepa geometría! Que no se aventure quien no esté dispuesto a recorrer la distancia entre lo vivo y lo siguiente. Y esta idea del *Ser*, numérica y cuantitativa, está presente en la ciencia desde la antigüedad, cuando se empezaron a buscar significados más allá del quietismo de los mitos, y la naturaleza dejó de ser escenario para convertirse en órgano.

Lo cierto es que el cuerpo humano lleva dándole vueltas a su propia configuración desde mucho antes de que tuviéramos recursos técnicos para desentrañarlo, y es quizás el único en su género que dedica tanto esfuerzo a perseguirse a sí mismo. En el pensamiento galénico, heredero de la tradición hipocrática —y continuado hasta la época de Leonardo—, la idea de la mente se ubicaba, por analogía con lo etéreo, en la

¹⁴ Entiéndase el doble sentido también en la expresión inicial que da título al capítulo, *cerebro y mundo*, como *pas de deux* —dúo, paso a dos—, casi oxímoron —*ninguno* de *dos*—, si nos atenemos a una definición estática del ser, como concepto.

dinámica sutil del fluido ventricular, alojado en la profundidad del encéfalo (Guerra, 1989). Y como quiera que los primeros anatomistas no hallaron en sus disecciones más que tres ventrículos contiguos —el cuarto fue descrito por Aranzio a finales del siglo XVI—, fue en ellos donde acomodaron las respectivas instancias de la cognición, igualmente relacionadas. El esquema es simple: los estímulos del exterior convergen en un *sentido común*, estratégicamente situado en el intersticio que queda entre las proyecciones centrípetas de los nervios sensoriales, y de ahí los impulsos se trasladan a la siguiente cámara, asiento de la razón —la *estimación* de Avicena: lo que otorga el valor a las cosas, como un cálculo—, y finalmente al ventrículo posterior, donde se almacena la memoria. El análisis contemporáneo ha cambiado nombres, lugares y métodos, pero el resultado conserva aún el espíritu de la vieja mimesis. Alexander Romanovich Luria transforma el orden en este edificio neural, unificando los tres estadios primeros en una función cognitiva global, de procesamiento del medio, y añadiendo lo que hoy tenemos por función *ejecutiva*, que marca los tiempos de lo demás (Luria, 1974). Marsel Mesulam detalla, por su parte, el entramado sináptico que elabora gradualmente la información, hasta sus últimas consecuencias, en un camino de ida y vuelta que discurre por el terreno como una corriente de doble sentido (Mesulam, 1998). Lo abstracto y lo concreto tienen cabida en ella por igual, y desde Aristóteles se cruzan y se funden en los pliegues de un mismo tejido, donde el discurso, allá en lo hondo, permanece. El cerebro es el marco en el que esto sucede, y se abre al mundo en un gesto diafragmático, un *phrenós*, que regula en sus contracciones la cantidad de luz recibida. Todo fluye a su través, y hasta lo que es tenido por más estable en el conocimiento, no es sino la sucesión provisional de sí mismo, en una fórmula paradójica que huye de todas las constantes.

No siempre somos conscientes de la trama. Las formas de lo pensado atraviesan con facilidad el límite entre el sujeto y el predicado, con una extraña familiaridad que intercambia a menudo los papeles, y en la que la objetividad es tan sólo una ilusión de residencia en el cuerpo. Lo que ocurre fuera es tan real como lo que ocurre dentro — aunque no por ello tengan ambas cosas que ser necesariamente verdad—, y la mente extiende sus dominios a un lado y a otro, sin hacer distinciones. Por eso no sorprende que la facultad de la imaginación, llamada en los orígenes *phantasia* —uno de los hijos del sueño—, quede radicada en el mismo sitio que los mecanismos fisiológicos de la percepción¹⁵, disponiendo en la corteza sensitiva un único emplazamiento para el oficio fático del cerebro. El hecho de que haya tacto —el primer sentido de todos, en la escala filogenética— es la causa de que exista el deseo (Aristóteles, 1994a), y el hombre estira y prolonga su mano con las herramientas a su alcance, buscando llenar con respuestas un hueco que admite sólo preguntas. Sigmund Freud pensaba que al dormir desactivamos de forma natural estas áreas que nos conectan a la realidad inmediata (Freud, 1979). Decía que es así como emergen en la conciencia los símbolos de lo ignoto, liberados de las ataduras formales de lo establecido¹⁶. Pero las técnicas de imagen, en cambio, aportan resultados sorprendentes. Al abandonar la vigilia, no sólo en el sueño, también cuando quedamos absortos en nuestros pensamientos, entramos en un estado mental de desdoblamiento, en una atmósfera de suplantación, que al tiempo que aleja de nosotros los vínculos con lo concreto, emplea para ello las zonas del

¹⁵ Para José Ortega y Gasset, la traslación de las metáforas de la *percepción* a las metáforas de la *imaginación* caracteriza el paso de la Edad antigua a la Edad moderna en la historia del hombre (Ortega y Gasset, 1963). También la evolución del pensamiento sobre la relación de la mente y el cerebro se ha desplazado desde una discusión sobre lo sensorial, como asiento de los conceptos, a una integración de sus funciones con las de la imagería motora (Sperry, 1952). Y todo esto ha tenido lugar por un movimiento de reflexión de la subjetividad: la filosofía moderna «se ha percatado de que» el mundo, la realidad, es una representación, *mi* representación, como «un fenómeno cerebral», «cuya existencia pende de un hilo: y este hilo es la conciencia de cada uno» (Schopenhauer, 2005, 31–32), dando forma a lo que es posible conocer.

¹⁶ Más allá del cierto papel que se concede en *La interpretación de los sueños* a la propia estimulación sensorial externa, que en algunos casos puede participar en la construcción onírica.

encéfalo que antes servían a cierta ortodoxia. Lo vivido y lo pensado se transforman mutuamente, como fuerzas complementarias, de manera que imaginamos el mundo con los mismos moldes con que lo percibimos, y percibir es ya, por tanto, imaginar.

Dramatis personae

El salto a la realidad exige, en todo caso, un ejercicio de traducción, que medie entre la mente y la conducta. Y en este tránsito, mensajero entre dos mundos, los elementos de la naturaleza son tomados en un sentido metafórico, para explicar un orden de cosas que ya no es físico, sino lógico (Lévi-Strauss, 2012a, 142). Cuando miramos a los astros componemos con ellos las coordenadas del espacio que ocultan detrás. Cuando oteamos el horizonte imaginamos el infinito como una línea de tiempo a la que no podemos cercar. Las medidas de lo real sirven como medidas también de lo simbólico, y el signo surge así como especie cognitiva para el entendimiento, que haga viable la comunicación entre lo psíquico y lo somático. El origen del lenguaje tiene entonces rasgos de hermenéutica, en lo que Giambattista Vico define como una actitud creativa, una lógica *poética* (Danesi, 1993), que está en los cimientos de toda actividad humana. Podemos decir, con Gerald Edelman, que «toda percepción es un acto de creación» (Sacks, 2007). Todo lo que hacemos surge siempre de algo previo que ya no está, y lo que tomamos del entorno deja entonces de existir en ese estado, para pasar a formar parte de algo distinto, una realidad segunda, enteramente mental, que intentamos atrapar con redes hechas de nombres.

Si pudiéramos seguir, como espectadores, la representación del mundo en el cerebro, la veríamos desaparecer enseguida, nada más comenzar, irreconocible y desfigurada en una infinidad de actos y directorios neurales dispersos bajo la superficie del cráneo,

cada uno con una apariencia distinta, como estaciones de paso en las diversas posibilidades de la significación. Buscaríamos después reunir todas las piezas, como tocando una música, recomponiendo el sentido de lo que hubiera quedado por el camino. Pero la música no se escribe, sólo se reproduce. Y este espectador ficticio — acaso nosotros mismos— debería ser capaz de moverse a la velocidad de los hechos nerviosos, y retener en la memoria todo el libreto a la vez, como en suspenso, para tener acceso a cualquier pasaje, en cualquier momento. Y ocurre, en cambio, que la topografía del objeto pensado no atiende a formalidades de principios ni de fines —que sólo existen en los auditorios de nuestra razón—, porque el mundo siempre está en movimiento, y actúa como si no le hiciera falta encontrarse. Y nosotros andamos atando y desatando cabos continuamente —en el tejido nervioso esto lo hacemos, de hecho, de forma literal—, tratando de orientarnos en un medio que dejó de llevar la contabilidad de los acontecimientos remotos que le dieron forma.

Todo es cuestión de código. Los átomos del cuerpo hablan una lengua que nos resulta inaudible en su entorno natural, y necesitamos de todos los ingenios tecnológicos que ha dado el hombre para amplificar la señal y hacerla comprensible. Sin embargo es la lengua materna del árbol, del agua, de la tierra, y los niveles de significación se articulan, los unos con los otros, de tal forma que el sentido no aparece al final, en lo que vemos del relato, sino que lo atraviesa. «Todo tiene un sentido, o nada lo tiene» (Barthes, 1970), y no hay más registro que la narración de uno. No hay tal cosa como una función, con planteamiento, nudo y desenlace, pues no hay espectador, sino espectáculo, y no hay actores, sólo actos.

Es frecuente pensar en la selección darwiniana como el fenómeno preponderante en la evolución de las formas naturales, pues tiende a producir adaptaciones al entorno, que

son tenidas por éxitos biológicos. Esta idea se aplica también a la plasticidad nerviosa y la selección de grupos neuronales, que no siguen unas pautas fijas, sino que las desarrollan sobre la marcha (Edelman, 1993). Pero no es en absoluto el único factor del desarrollo natural, que se orienta también por mecanismos como la deriva génica, de aparición aleatoria, que se resiste en su arbitrariedad a una explicación discursiva. Da la sensación entonces de que cada descubrimiento fuera un trozo de tierra ganado al mar, pero que en ello el sentido del mundo siguiera oculto, como si en el otro extremo de lo conocido se diera exactamente el proceso contrario, y en nuestro lado generásemos nada más que la sola posibilidad de seguir avanzando. Gottlob Frege planteaba el hecho de que podamos realmente no tener referente (Frege, 1984, 59), y algo parecido hacía el propio Darwin, cuando admitía que el cambio cultural podría llegar a preceder el cambio biológico, buscando otros cánones, al margen de los puramente adaptativos (Darwin, 1909), dando a entender que las fuerzas de la evolución resultan, en cierto punto, inexplicables. Ambos tratan de la localización de las causas, o más bien de su negación. Y el que no las haya guarda relación con la manera de comportarse la memoria colectiva, en un sentido histórico, y la memoria operativa, a nivel individual. Vivimos entre los límites de un presente impreciso, que alcanza sólo hasta donde podemos recordar —como sujetos y como especie—, y en la conciencia hemos olvidado los significados de lo antiguo, que perduran sin embargo en las pruebas biológicas de la genealogía de nuestro cuerpo, calladamente, sin extinguirse del todo, como el rastro de una amnesia en la cadena del sentido, que no somos capaces de nombrar.

Tragaluces

La facultad primordial o vegetativa del sistema nervioso no es algo que le sea propio, como dado desde dentro, sino que es algo que le viene impuesto, semejante a un don: el

don de la simultaneidad, común a toda la naturaleza. El curso del pensamiento es sincrónico con el mundo sensible, y de esta forma no tenemos la impresión de descubrir, a cada paso que damos, una razón de ser distinta en las variadas perspectivas que adoptamos con respecto a un mismo objeto —como si, efectivamente, «el perro de las tres y catorce [visto de perfil] tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto [visto de frente]», contradiciendo a Funes, el *memorioso* (Borges, 1974)¹⁷—. Los nombres comunes obran este efecto, convirtiendo lo icónico en conceptual, y también a la inversa, pues los extremos se dan en ellos al unísono: si digo, por ejemplo, *mar*, o si digo *río*, puedo estar diciendo *este mar*, *este río*, tanto como *el mar*, *el río*; y los dos recorren la frontera que media entre las orillas del conocimiento, sin renunciar a ninguna de ellas. Porque ambos están en movimiento, cada uno con un ritmo determinado; tanto el término que usamos para nombrar lo que vemos, como el término que sirve para dar forma a su concepto —no debemos ver en los conceptos algo inanimado, como ajeno a nosotros—. Y el nombre común cumple así una función catalítica en los procesos del cuerpo, entre lo percibido y lo pensado, penetrando sin obstáculo en los entresijos de la substancia nerviosa. Pero el significante no cambia en ningún caso, y esto hace que entre sus usos se abra un espacio neutro, de indeterminación, como un continente sin contenido —un significante *cero*—, que está siempre por enunciar, y puede nombrarlo todo, pero en sí no nombra nada, porque es sólo posibilidad de nombrar. El territorio que lo ampara es de difícil concreción, pues nunca para, y está por todo el cerebro, igual que por todo el universo, como una materia oscura. En los primeros estadios del procesamiento sensorial podemos rastrear una

¹⁷ Alberto Caiero comparte el sentir de Funes, con su nombrar incesante, ilimitado en el tiempo, recorriendo la superficie sensible de todas las cosas, pues «en realidad la gente debería dar a cada piedra un nombre distinto y propio, como se hace con los hombres; eso no se hace porque sería imposible encontrar tantas palabras pero no porque fuese un error...» (Pessoa, 2001). Y sin embargo es ese nombre *propio* de todas las cosas el que aguarda en lo más hondo —a veces protegido por un sistema de tabú—, siempre por descubrir.

correspondencia formal, punto por punto, entre el objeto percibido y su representación cortical (Tootell, 1988). Y en el hipocampo —una estructura antiquísima que participa en la elección de lo que recordamos y de lo que no—, encontramos también una representación precisa de las posiciones del espacio externo, en una especie de mapa de situación, constituido por lo que O'Keefe bautizó como *células de lugar* (Kandel, 2007a, 330). Pero el nombre común, cuya anatomía de superficie comparte con lo anterior únicamente la función deíctica de todo signo, no conoce en su apertura la univocidad del sentido del tiempo, y reside no ya en el *no-lugar* del habla (Foucault, 1968, prefacio), sino en el *no-nunca*, como un hiato, una interrupción.

Existe un procedimiento médico, de origen pagano, que se aproxima a este atributo de invisibilidad, en el albor de la ciencia. En los templos griegos dedicados al culto de Asclepio, la curación provenía de un contacto con lo sagrado, y requería para ello que el cuerpo reposara durante varios días, en periodo de incubación —la *incubatio*, que heredaron los romanos—, para que en sueños fuera interpelado, y de esta manera sanado. Este ritual de espera, como abstinencia de otros signos, simboliza el estado de contención de lo que está en desarrollo, y aguarda la eclosión terapéutica después del trance —se dice *terapia* a aquello que modifica el estado de una cosa, volviéndola a su situación de equilibrio—. También las palabras reciben la visita de sus dioses, cuando están en reposo, como en sueños, y entran en contacto con lo que no son ellas mismas, pero tiene potestad para volverlas de nuevo a lo sensible. El acto de hablar nace así de esta experiencia no expresa, que permanece necesariamente no dicha «en lo que se dice» (Agamben, 2003), y puede afirmarse realmente que los nombres que usamos no proceden de ninguna parte conocida, que no están en ninguna disposición cerrada del cerebro, pues carecen de las dimensiones habituales del espacio, y ocupan sólo un silencio, que es trasunto de la mente. Un silencio elocuente, que conmueve al mundo, y

que no *existe* —en palabras de Caeiro— hasta que no deja de *ser* (Sartre, 1967), porque pasa a *ser* algo que sólo *existe*.

Las cosas se precipitan a partir de aquí. Los hechos, como el discurso, reclaman para sí la transición de este callar a otro decir, más explícito, en la zona de confluencia que llamamos materia. En ella se aproximan significado y realidad, por medio de los actos de decisión que constituyen el habla, y logramos dar forma a lo que queremos nombrar, que ingresa en lo semántico —en el sentido—, a partir de lo semiótico, y lleva a cabo así la actualización lingüística de nuestro pensamiento (Benveniste, 2008, 226). Sólo entonces es cuando se hacen reconocibles las representaciones mentales de lo concreto, como en las áreas anatómicas de los circuitos sensomotrices de la lengua, que se encienden y se apagan en los modernos estudios de imagen. Pero no vemos en ellos las cosas de fuera —como si la cabeza estuviera llena de todo lo imaginable—, sino sólo el lugar por donde éstas han pasado, y el cerebro se comporta más bien como el negatoscopio de los gabinetes médicos en que aparece proyectado, convertido en expositor de una negatividad, en testigo de una desaparición.

Todo esto sucede sin apenas darnos cuenta, y pareciera que el tiempo es conducido en nosotros por una suerte de narrador, desde otra parte. Y entonces pensamos en homúnculos y en autómatas, como la máquina cartesiana, reproduciendo fielmente los patrones de una fisiología mecánica. Pero el agua que atravesamos nunca es la misma, e impone a su paso una cuota de incertidumbre, que es condición para poder seguir adelante. Las palabras son las notas que recogemos a pie de página, y asumen hasta la posibilidad de su misma imposibilidad, como formas visibles de algo que tal vez no puede llegar a decirse.

Todo hablar es metafórico, para con uno y para con el otro, y la interposición de contenidos entre el mundo y lo pensado, desde las conformaciones celulares que subyacen al léxico en la sintaxis neural, hasta las relaciones comunicativas que vinculan entre sí a los individuos de una especie —no sólo la nuestra—, participa del intervalo decisivo en que dejamos atrás las huellas de lo previo, interpretamos todo de nuevo y cogemos aire, como una respiración.

La síntesis analógica es el método de transgresión: una pragmática creativa que no busca descomponer el objeto de la mente en fragmentos de sentido, sino trasladarnos de golpe a una nueva inteligibilidad, a un nuevo *lenguaje*, simultáneo aunque distinto, por un fenómeno de reduplicación. La metáfora es idea en suspensión, acrobacia, fotograma. Casi adivinación. Y su efecto multiplicador deviene luego en metonimia, cuando el habla deshace sus pasos para entender el recorrido del signo, y elabora un espacio recursivo que haga las veces de totalidad (Lakoff y Johnson, 1986). Nada puede ser nombrado fuera de este sitio. Y sin embargo tenemos aún la certeza de que algo falta. Como si estuviéramos a punto de detener el tiempo, y la necesidad de contarlo volviera a dejarlo escapar entre las manos. Pues la verdad es un territorio prohibido, oculto, ajeno al yo enunciator. Y esta prohibición es, precisamente, lo que incita al hombre a confesarse, y hablar (Foucault, 2012, 46).

El tiempo es aquello que se percibe a medida que se va perdiendo, y existe porque no cesa de no estar (Lacan, 1981). Los hechos de la realidad reciben el impulso de esta pujanza ontogénica, de esta fuerza silente y narrativa, que se concreta en las formas que adquiere la naturaleza como una evolución continua a lo distinto, lo que sigue, y está siempre por hacer. Y en la conciencia las palabras revelan también los márgenes de esta ausencia, como un recuerdo transido de tiempo, que pasa ante nosotros con estructura

fílmica. Las imágenes del mundo van poblando entre tanto la memoria —como el baúl de Pessoa, que según Antonio Tabucchi estaba «lleno de gente» (Pessoa, 2015)—, y la mente prosigue el baile, imperturbable, guardando un asombroso parecido con el tiempo. Vygotsky lo expresaba así (Vygotsky, 1995), con aire heterónimo: el pensamiento es nube, que arroja —¿innumerables?— las palabras.

No birth, no death, no time nor sun

In answer

Hart Crane, *North Labrador – White Buildings*

GRADOS DE REALIDAD

So very slight, that to the mind

'twas but a doubt

Lord Byron, *Don Juan*

Cúmulo–nimbos

Si hubiera de ser dualista, lo sería, sin duda, a la manera de Pessoa. Lo mismo que Platón. Me explicaré. En aquel preciado cofre aparecieron, entre otras muchas cosas, los *Prolegómenos a una reforma del paganismo*¹⁸, escrito filosófico de António Mora —construido, por cierto, sobre la base de la conversación transcrita al comienzo del apartado anterior, *El cerebro y el mundo*—, en el que prosigue en una idea de realidad como *dimensión*, o extensión natural que el conocimiento abarca y recorre en su persecución del objeto, de la que se deriva a su vez el concepto de *grados* de esa *realidad* (Vázquez Avellaneda, 2012), asumiendo una trágica «pluralidad no resuelta en unidad» (Piñas Saura, 2007), en una naturaleza, como dice Caeiro, hecha de «partes sem un todo» (Pessoa, 2001, 146). Y también propone, en ese texto, una aproximación sistematizada al sentido de lo metafísico —y de lo religioso—, y sale al paso de las objeciones que pudieran hacersele, principalmente al hablar de cómo caben las distintas expresiones metafísicas en un mismo ser, por aceptar, al mismo tiempo, «todos los dioses en la amplia capacidad de su panteón» (Crespo, 2000). Claro que el sentido

¹⁸ Disponible en el portal digital *Arquivo Pessoa* (enlace: <http://arquivopessoa.net/textos/2179>), donde puede verse, asimismo, una fotografía del baúl (<http://arquivopessoa.net/textos>, como portada de la entrada *Obra Édita*). Existe también versión impresa, de António de Pina Coelho (*Textos Filosóficos. Vol. II*. Lisboa: Ática, 1968).

monocorde en lo trascendente es una invención relativamente moderna, un deseo en el ideario antropocéntrico, y, en cierta medida, deicida, del hombre contemporáneo, y estamos bien aleccionados en el descrédito de lo ignoto, si no en su completa negligencia, sin reparar en la argucia aporética de lo que creemos conocer, y que apenas alcanza, de este lado de las cosas, un status de verosimilitud, que no de coincidencia con lo real. Llamemos entonces *metafísica* —si acaso provisionalmente— a todo aquello que exceda del conocimiento de lo asentado como propio¹⁹, todo aquello que exija dar un salto en el curso del pensamiento, por llevarnos al límite de la estructura mediada de lo sensible. Pues bien. Como sostiene António Mora —y parafraseando a Agamben²⁰—, podemos decir que lo *metafísico* no es tanto una disciplina, como una intensidad: una determinada manera, más o menos lúcida, «de sentir el Universo», un sentido del tacto que ignora la forma de su objeto, y que da lugar, por esta aproximación, no a uno, sino a múltiples grados en la esfera del conocimiento, a múltiples *metafísicas*, tantas como manifestaciones pueda haber de la totalidad en la aprehensibilidad de lo concreto.

Schopenhauer esgrime un argumento evolutivo en este proceso del pensamiento, apelando a las fuerzas inconscientes de la naturaleza que emergen y se revuelven en la razón del hombre, preguntándose por el origen mismo de la voluntad de ser, y de «la

¹⁹ Me permito esta licencia a partir de la relativa arbitrariedad del criterio original: puesto a ordenar la ingente obra del maestro, el escolarca del Liceo Andrónico de Rodas dio en llamar *meta-física* al conjunto de tratados que quedaban *más allá* —en sentido literal, no sólo ontológico o de ordenamiento de la realidad— de los volúmenes que componían la *Física* —Aristóteles los había denominado, en su momento, de formas diversas: *Filosofía primera*, *Teología*, *Sabiduría*—, y que se ocupaban de cuestiones que se alejaban de lo inmediatamente sensible. Se consolida así, en este corte, un primer dualismo epistemológico, a partir de una razón bibliotecaria y metafórica, que perdura hasta nuestros días. Cabe pensar, sin embargo, en una idea de continuidad en la episteme del propio Aristóteles, para quien no habría otra cosa fuera de lo pensable que el origen mismo del pensamiento, toda vez que las ciencias particulares, a través del razonamiento dialéctico (Aristóteles, 1982, 89-93, 100a-101b), se ocupan de un cierto género de la ciencia *primera* (Aristóteles, 2014, 1025b, 269-271), y que «todas las causas son necesariamente eternas», y que «no deja de ser obvio, desde luego, que lo divino se da en la naturaleza, si es que se da en alguna parte» (Aristóteles, 2014, 1026a, 272-274). Como dice Miguel Candel Sanmartín: «la metafísica no remite a nada más allá de todo aquello que constituye nuestra vida» (Candel Sanmartín, 2004), y es la reflexión sobre el límite de la verdad, que de otra forma, como diría Wittgenstein, no se podría pensar.

²⁰ Entrevista de Álvaro Cortina al filósofo romano, publicada en El Cultural el 25 de junio de 2014, y disponible en el siguiente enlace: <http://www.elcultural.com/noticias/letras>.

voluntad de vivir en su objetivación»²¹, como «animal *metaphysicum*» (Schopenhauer, 2005, 198–199). Y la misma asunción de una cinética del pensamiento, de un movimiento en el pensar²², implica una proyección, una pervivencia de lo previo como parte en lo próximo, lo cual convoca a un tiempo las leyes de la conservación y de la transformación en el progreso del ser, «*en este aquí hecho de extraña / duración en lo mismo*», como dice Chantal Maillard (Maillard, 2004, 75). Para ello disponemos no sólo de los instrumentos de la vieja lógica —que apenas bastarían para llevarnos hasta las proximidades de lo extremo, en el «umbral» de *decibilidad* de la cosa (Heidegger, 2011)—, sino de la conciencia de finitud en la realidad de los hechos y las palabras, que borra, por incompleta, el sentido geográfico de un tal límite, anulando la distancia, y convirtiendo lo conocido en necesidad de conocer. De esta manera es como caben «todos los dioses» en nuestro panteón, todas las medidas de lo abstracto en las

²¹ A pesar de la *oposición* entre objeto y sujeto, «toda representación, todo objeto, la apariencia, la visibilidad», no hacen sino conducirnos hacia la cognoscibilidad del sujeto, que es voluntad, «cosa en sí»: es «lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual, como también del universo», y «aparece en cada una de las fuerzas ciegas de la naturaleza» (Schopenhauer, 1997, 97–98).

²² En el sentido de separación y de disolución de lo anterior, que Whitehead y Russell advirtieron en el funcionamiento del *modus ponendo ponens*, pues se dieron cuenta de que el proceso de inferencia entre proposiciones, a diferencia del de aserción, no puede ser reducido a símbolos (Whitehead y Russell, 1963) y abrieron quizás una vía en la propia teoría de tipos, anticipándose incluso al principio de incompletitud de Gödel, que a los pocos años vendría a refutar cualquier posibilidad de una lógica cerrada. William James, aplicando intuitivamente esta idea al curso del pensamiento y de la memoria, construye la metáfora paradójica del *stream of consciousness* (James, 1890, 233–240): lo que fluye, invisible, bajo lo pensado, y sobre esto lo que aparece como único, la unicidad de los símbolos, el hecho pensado en la conciencia, extraído en la corriente como estructura relacional, para con ese instante de lo vivido, pero diferente siempre de lo previo, por el mismo movimiento de fondo que lo transforma. Las implicaciones de la inserción del pensamiento en el curso del tiempo son, como se ve, profundas. El problema de una atribución de sentido puramente relacional al objeto del pensamiento, a lo que se puede pensar, como figura de lo real, es que olvida la denotación semántica en ese objeto —la semántica no es sólo cuestión de contenido, sino también de posición, de denotación: es un *estar*—, y el salto que conecta en nuestra mente un pensamiento con otro se hace posible en base a una razón de uso, a una pragmática, que pierde, por el propio salto, el punto de anclaje a la referencia de la que parte. En el prefacio al tercer volumen de los *Principia*, los autores se refieren al hecho controvertible y no verificado de que las premisas vectoriales implicadas en un determinado contexto puedan constituirse en grupo —entendiendo por *vector* una representación direccional de todo lo cuantitativo— (Whitehead y Russell, 1973). A lo que Proclo añadiría, ingeniosamente, la asunción de una participación de lo múltiple en un principio de unicidad, como realidad cognoscible de *grupo* —por más que éste no fuera reductible a un sistema de notación formal—, que acotaría así la procesión al infinito en las partes, pero que no perderían por ello su existencia autónoma, pues «todo lo que participa de la unidad es a la vez uno y no-uno» (Proclo, 1975, 23–24). De nuevo la noción del tiempo, supra-limbral, como denominador común en las operaciones del pensamiento lógico. Y vuelve a girar el nudo borromeo que impele a la razón teórica a aproximarse a los dominios de la razón práctica, algo en cuya crítica coincidieron tanto Kant como Wittgenstein (Wittgenstein, 2013, 45).

magnitudes de lo sensible, y los signos posibilitan, con ello, la actualización de lo que pensamos y lo que somos.

En su primera epistemología —y en un diálogo con una de las partes nuevamente en silencio²³—, Paul Feyerabend sostenía que ciencia y conocimiento «se apoyan en el pluralismo de ideas, al que no puede limitarse en modo alguno» (Feyerabend, 1986), de tal suerte que la confianza en un punto de referencia se diluye en la inercia de un movimiento múltiple. Y no hay un efecto acumulativo, por así decir, en el sentido de la historia, o una especie de consolidación geológica del conocimiento²⁴, cuando se trata de definir los motivos del viaje, sino más bien un cambio de posición en la visión de conjunto. Como si a uno le preguntaran por la distancia recorrida —y se contentara con ello—, en lugar de por el rumbo que sigue. Que el tiempo impone, mientras nos dura, una magnitud cuantitativa en la forma de pensar, y es evidente que no hay posibilidad de progresar si no es a partir de una conciencia de lo previo²⁵, pero no está en nuestra mano comparar entre sí las cosas de la memoria, como tampoco nos es dado abstraernos por completo del mundo hasta una instancia que fuera, a la vez, plenamente significativa y puramente intelectual —todo lo más, llegamos a la contención máxima, la suspensión del juicio, la *ataraxia*—, y de la que pudiéramos regresar después, a nuestro antojo, unos pasos más allá. Esta apariencia transformativa de lo que va pasando, de lo que vamos siendo, esta paradoja en lo disímil —la ilusión contable de estar y al mismo

²³ En este caso es Imre Lakatos quien calla, ausente.

²⁴ Feyerabend nos muestra —en la misma obra— cómo el progreso de la ciencia no obedece a la elección meditada y razonada entre una serie de posibilidades predispuestas, sino a la creación misma de esas posibilidades sobre la marcha. Stephan Zweig, por su parte, y hablando de la primera psicoterapia y de lo incomprensibles o contra-intuitivos que nos pueden resultar algunos fenómenos de la mente, nos alerta sobre cómo las desviaciones en lo que consideramos leyes universales de la naturaleza quisieran «volver a recordar a la humanidad el respeto que debe a lo irracional» (Zweig, 2006, 112).

²⁵ Tal *progreso* es difícil de definir en términos biológicos y gnoseológicos (Arsuaga y Martín-Loeches, 2013, 330-334), y no siempre progresar tiene que ser dirigirse hacia algo *mejor*, sino simplemente hacia algo *siguiente*, acepción que sigue en realidad el sentido latino original, de moverse hacia delante, así como una idea de direccionalidad en la naturaleza desprovista de un fin determinado o conocido (Gascoigne, 1991).

tiempo llegar a ser—, no debe en todo caso adoptar una forma categórica, por lo menos no en cuanto a la relación de lo presente con la totalidad de los hechos posibles. Se trata de un efecto óptico: el ojo humano no sabe mirar sin enfocar; es un diseño de fábrica, viene por defecto. Entiéndase. Tratamos de leer allí donde parece haber letras; de hecho, pensamos que hay letras allí donde miren los ojos; y entonces esas letras, reales e imaginarias, son transcritas en la mente con la tinta evanescente del tiempo. El choque entre el ojo y la memoria se resuelve en un nuevo tránsito a lo siguiente²⁶, que parece empeñado en perpetuarse eternamente. Como en la fotografía de Ansel Adams, y el pionero *grupo f/64*, con sus diafragmas imposibles tratando de fijar la profundidad del horizonte. Simplemente no nos localizamos. Lo que acontece es el único asidero, y precisamente es algo que no se deja atrapar: «El yo que hay en mí, amigo mío, mora en la casa del silencio, y allí permanecerá para siempre» (Gibrán, 2001).

El alcance de lo real

La cuestión de fondo sigue siendo el *qué*, en todo momento —es lo único que no cambia, porque no llegar a formularse—, sólo que invocado y hecho visible por el reconocimiento de un *cuánto*, una fórmula antagónica y provisional de conocimiento. Existe noción de ello, no cabe duda: una conciencia de lo ausente, de lo ajeno, como una nostalgia²⁷. Podemos trazar, con Platón, una línea que separe lo sensible y lo inteligible, la *doxa* y la *episteme*, pero esta línea descansa sobre la asunción de un yo que discrimine lo que queda de un lado y lo que queda de otro. Los dispositivos de

²⁶ Otras veces nos demoramos, a veces una vida entera, y sentimos melancolía, como una tentación — la lágrima es una secreción misteriosa—.

²⁷ La nostalgia de unidad, en Camus, en el poema de Parménides... El mismo Pessoa escribió, lleno ahora de pesadumbre ontológica, el poema *Passou*, del conjunto *Além-Deus* —Más allá de Dios— (Pessoa, 2001): «Passou, fora de Quando / De Porquê, e de Passando...», fuera del tiempo, de las causas, del pasar, y sigue: «Turbilhão de Ignorado / Sem ter turbilhonado..., / Vasto por fora do Vasto / Sem ser, que a si se assombra... / O universo é o seu rasto... / Deus é a sua sombra...».

medición van aproximando con los años el foco de los sentidos a su objeto de estudio, y en este acercamiento se va difuminando a la vez la antigua frontera que señalaba la posición de partida de lo mental, alejando de esta forma la certidumbre heredada sobre las categorías de lo pensado. El yo pasa a ser un nuevo dispositivo, un nuevo instrumento: una tecnología, la tecnología del yo —interpretando a Michel Foucault—, que se mira a sí mismo como el que escruta una estrella, o deshace la estructura del átomo. Los mismos genes, metáfora de una garantía de estabilidad, son en realidad salvoconductos de una idea de variabilidad (Evrony, 2016) que atraviesa todas las constricciones imaginables al estancamiento de las especies. De manera que la relación entre la realidad y sus grados, entre lo que decimos un *todo* y la *scala naturae*, se convierte en un intento de localización del yo, una atribución de espacio a la conciencia del hombre.

En esto hay, extrañamente, un acuerdo más o menos generalizado —*dadme un punto de apoyo...*— En Platón, como en Sócrates, el sentido de la actividad humana es lo que podríamos llamar un estar-en-la-cosa: un llegar a ella, discernirla, por la mayéutica, algo que comparte también la aspiración kantiana; y esto exige un proceso, una pedagogía, en definitiva, una *dialéctica*. Para Pessoa —para Caeiro, en realidad— es más bien un ser-(en-)la-cosa, como en Barthes: perder toda perspectiva, toda noción de un proceso, anular el totalitarismo del yo (Rivera Muriel, 2013). Friedrich Nietzsche descubre el cuerpo y parece que la voz renaciera en el fondo de la caverna. Fuimos libres en el convencimiento de una fuerza más grande que lo universal, y sin embargo creamos en el desconcierto metodologías con carácter disciplinar —digamos neurología, psicoanálisis, teoría de la comunicación, derecho constitucional...—, que sancionan, como el demiurgo, todo lo que nos es dado nombrar. Seguimos en la retórica de la antropogénesis, sólo que ahora el concepto del yo se extiende por la materia del mundo,

y esta nueva sustancia, más compacta, va camino de engullir cualquier instinto de resistencia. El hombre lucha, como antaño, con la historia —éste es su auténtico *éthos* primigenio—, pero cada vez es más difícil esquivar la luz que él mismo crea y sobrevivir en la tiniebla. Y lo contrario también acecha, vigente. Como en la irónica premonición platónica (Platón, 1988b²⁸, 516a, 340), estábamos tan acostumbrados a la oscuridad que no pudimos asimilar la claridad en lo absoluto, tan de repente. El *logos* cayó como un relámpago, dejando en nosotros el rastro de su desaparición, y lo apenas visible suplantó a lo eternamente invisible. En unos pocos milenios aprendimos a procurarnos lo necesario, y la locura contemporánea es la credulidad en lo que queda. Una locura compartida, en masa.

Existen reductos, que aún se rebelan. Nuestra conciencia, lo que conservamos de ella, permanece en un estado larvario, indeterminado. «Blanco, como un nombre dejado en blanco» (Jabès, 2008, 21). Un yo platónico que se opone al no-yo de los signos —«Negro es el sol de la palabra» (Jabès, 2008, 37)—, y que prefiere mirar en los ojos de la noche a cegarse en la contemplación del humano sol. La relación entre este silencio y el sonido del mundo es, en todo caso, necesariamente dialógica, pues son contrarios que se contemplan, se comprenden y se reconocen a cada instante; y se preguntan, extrañados, si acaso no serán la misma cosa, absortos en la idea de su propia aniquilación. Se establece así entre ellos un reparto de papeles muy particular, que se proyecta como necesario hasta una plena interdependencia entre el observador y lo observado, donde el hecho de mirar es inseparable del acto de arrojar luz, por tenue que sea, y el asombro en lo inexplicable se integra secretamente en la inercia de lo

²⁸ Cito según el orden cronológico de aparición de las obras consultadas; en este caso, *Diálogos IV*, de la colección Gredos.

explicado²⁹, definiendo inevitablemente el sentido de lo percibido. La metáfora de la luz, en Ortega y Gasset (Marías, 1984, y Maillard, 1992), la «misión de claridad sobre la tierra» (Ortega y Gasset, 1914, 123), adscribe la realidad humana a una estancia de conocimiento que no tiene una forma definida, pues se da en el tiempo, pero carece de él. Como si la quietud fuera una condición indispensable para la existencia del espacio, y ese espacio fuera impensable desde la lógica del quietismo, por hacerlo intransitable. El *tercero excluido* es segregado en el umbral de las desapariciones³⁰, y da lugar a una franja de visibilidad que se hace objeto en el lenguaje. La conciencia enfoca en esta parte, con los instrumentos a su alcance, y conforma con ello una realidad para el objeto.

El problema surge cuando este objeto está, de natural, desenfocado, cuando no tiene unos límites netos, cuando el límite es la profundidad misma. Esther P. Gardner y John H. Martin sostienen que la percepción «organiza las propiedades de un objeto lo suficientemente bien como para permitirnos manejar dicho objeto de una manera apropiada» (Kandel, Schwartz y Jessel, 2000, 412). Pero este principio, siendo válido en las circunstancias habituales de la causalidad —lo que Maurice Merleau-Ponty llama la denominación *auténtica*, en el sentido de tener carácter de identidad con lo real (Merleau-Ponty, 1993)—, opera sólo en las condiciones en que el objeto es posible como tal objeto. Como estos autores defienden, «nuestras percepciones no son registros

²⁹ Somos el ser bifronte en el tiempo, que Ortega y Gasset veía en Goethe (Ferrari Nieto, 2009), un ser que se va haciendo a sí mismo en el curso de lo que le acontece, en la mezcla de circunstancia, voluntad y azar que es la vida. Pasamos, en el tiempo, de la adimensionalidad de la unidad, al hecho localizable del punto (Aristóteles, 1995a, 87a, 382-383), tomamos partido por lo extenso, buscamos nuestro ser en la adición de nosotros mismos. El aristotélico asombro, la perplejidad —*thaumázein*—, que impulsa al hombre al mito y a la sabiduría —el «amante del mito» es, también, «amante de la sabiduría» (Aristóteles, 2014, 982b, 80-81)—, mostrando los «caminos de salida de la oscuridad primera», como una «desazón que busca palabras» (Sloterdijk, 2015, 11).

³⁰ Como tal *tercero*, en el sentido hegeliano, esto es, como entidad existente, real. Una «positividad negativa», intermediaria entre los elementos de una contradicción. El saber «se comporta como lo negativo» ante el objeto, pero, al penetrarlo, niega su propia negatividad, y accede a una nueva identidad, positiva para consigo (Reynner, 2007).

directos del mundo que nos rodea. Más bien, son estructuras creadas en nuestro interior según los límites impuestos por la estructura del sistema nervioso» (Kandel, Schwartz y Jessel, 2000, 412). De manera que el sujeto hablante no está enteramente *neutralizado* por las condiciones de producción del habla —a diferencia de lo que diría Michel Pêcheux (Otaola Olano, 1989)—, no está en estricto equilibrio con las fuerzas que lo auspician, pues su misma manifestación, su corporalidad enunciativa, confiere propiedades de epifanía al acto del habla, de inserción en la realidad desde el misterio de la materia, anterior a la primera palabra pronunciada.

El *Yo* no equivale al *yo*, en palabras de Andrés Bredlow (Bredlow, 2007). El *Yo* sujeto, consciente siempre de su irrealidad, no puede anticipar de sí concreción alguna, sino verse sorprendido por las manifestaciones de un *yo* posterior, que se aparece en el tiempo, y lo confronta con la inerte sensación del vacío³¹. Desde Émile Benveniste, el *Yo* no puede ya encuadrarse, sin más, en la categoría de los pronombres personales (Otaola Olano, 1989), y acaso no tenga, por sí solo, contenido alguno —aunque no por ello sea ajeno a una propiedad de continencia—, sino únicamente función de señalamiento, apuntando hacia el cuerpo del [que] habla, elemento sensible de la comunicación.

El *yo* es *deixis*, antes que *semántica*. Reside en el lugar de las «encrucijadas», y es «lugar de tránsito, confluencia y atravesamiento» (Lévi-Strauss, 2012b, 12). Como en *El pabellón del vacío*, de José Lezama Lima: «Tener cerca de lo que nos rodea / y cerca de nuestro cuerpo, / la idea fija de que nuestra alma / y su envoltura caben / en un pequeño vacío en la pared» (Lezama Lima, 2016, 809-810).

³¹ Como dice Aristóteles, será preferible la demostración directa sobre la reducción al absurdo (Aristóteles, 1995a, 87a, 381), aunque no siempre será posible. La demostración de uno mismo no puede basarse en un conocimiento anterior, pues es algo que ha de venir, y que no acaba de llegar.

Sonido y símil

La realidad no se representa a sí misma, no es, por así decir, testigo de nada. Esto equivaldría a que resultara aprehensible por sí sola, tal y como sucede. Y el presente sólo es accesible en nosotros por sus efectos en el tiempo, es decir, por su alejamiento de sí, bien en el recuerdo, bien en el pensamiento. Como un bucle ilusorio que se ocupa de la realidad cuando ésta ha dejado ya de estar. Que el tiempo enmudece cuando está presente, cuando concurre en lo que acontece en cada momento, y torna a hablar, curiosamente, cuando se desprende de su naturaleza cronológica y, por así decir, se desnaturaliza, y nos encuentra inmersos en la irrealidad del no-tiempo, único asidero cognoscitivo en que tiene cabida la lógica del pensamiento. Ésta es la forma tan particular que tienen de interactuar lenguaje y realidad, el uno contenido en el otro. Y sólo es posible hablar cuando nos extraemos al automatismo del tiempo para con los hechos. Por esto será por lo que en el habla, como sostiene Bredlow, «se establece esa oposición entre lo real y lo otro» (Bredlow, 2006), pues el habla es el distanciamiento de la realidad, su contrapartida sonora, que hace imposible la satisfacción de un deseo de completitud.

Por el léxico gravitamos en un espacio indómito y sordo en el que ubicamos, como algo cierto, la comprensibilidad de los hechos, el sentido de las cosas, la significación como posibilidad, que corre sin embargo ante nosotros con la velocidad de lo que sólo puede tender al infinito, y que apenas somos capaces de percibir. Creamos fórmulas que tratan de contener lo inmarcesible, ampliamos el margen de incertidumbre en las variables de nuestros cálculos, y aceptamos por verosímiles estructuras fonéticas —las palabras— que no pueden sustraerse de su aparato retórico, preservando una apariencia sólida en nuestra mente por el mero hecho de mantener una estabilidad mayor que nuestra propia

longitud biográfica. Los ciclos biológicos —geológicos tal vez— de un determinado individuo, para con una época y una especie, hacen que perdamos la huella de los orígenes etimológicos de nuestro pensamiento, e integremos los nombres como elementos estéticos de lo que consideramos contemporáneo en nuestro juicio de realidad³². Pero no hay palabras escritas en la naturaleza. Las escribimos nosotros. O más bien las pensamos como si estuvieran escritas, sin saber decir dónde. La paradoja de este doble espacio, el de los hechos y el de las palabras, es que toma partido, tanto por unos como por otras, sin una preferencia específica o de clase, y se hacen indistinguibles, en su valencia, objeto y significante, en tanto que objetos—del—Objeto, en una dinámica especular visible en el universo del lenguaje. Los hechos del habla acontecen en esta presciencia del mundo, en este *topos* único en que nada se parece a lo que no pudo haber sido, y los nombres adquieren la consistencia de materiales preciosos, hechos de un cristal transparente. El no—A no—B del cerebro³³, el punto neutro del sentido, es este estado de trance donde el silencio quiere significar, y la génesis del sonido obedece a una circunspección de la materia, que se nombra a sí misma toda vez que no nombra.

La objetivación de este espacio requiere, como es lógico, una profanación de las condiciones de producción del habla, a la vez que un ejercicio de alteridad en la autoría de los hechos, pues el discurso es materia enunciada —aprehendida, recordada, expropiada también, por así decir—, que se origina en el borde articulable del universo, en la fracción de uno que se sabe y se desprende en el presente, y pierde en ello las coordenadas de su heterónimo: lo enunciado se *desaprehende*, se *desagencia*, extraído

³² No por ello perdemos un sentido arqueológico en la investigación de la naturaleza de los nombres, o un afán arquitectónico en la construcción de la realidad a través de los signos. Pero sí existe una suerte de normalización en las relaciones de las palabras con el mundo, como si en esta sintaxis, en esta *estética*, hubiera de encontrarse necesariamente una lógica de equivalencias.

³³ No-P no-S, en la formulación clásica de la notación silogística.

de lo que ya no es una nada, pero en lo que no es sino un rastro. Ese que habla o que escribe, que *se* habla y que *se* escribe, es ya producto de sí, es otro que dice ser él mismo, liberado del mundo y sin embargo anunciándolo. Ya no seremos más conciencia–reptil, o conciencia–mamífero, como fuimos en algún momento (Lambert, 2003). Las palabras descienden en la escala filogenética hasta el estrato de los signos primitivos³⁴, apropiándose de las ideas originales del territorio y la pertenencia (Knapp, 1975), y en su formulación recrean las nociones de la realidad en un horizonte proyectado. Antonio Damasio, en un sentido diacrónico, defiende la participación de lo arcaico en lo nuevo, de lo *emocional* en lo *racional* (Damasio, 2006), pero esta idea también contiene, aunque sutil, el argumento del *fantasma en la máquina*, sólo que en un escenario más igualitario, de pugna entre pares, de fantasma *á deux*. La conducta, sin embargo, sólo se confronta consigo misma: lo que *acontece* es una especie extraña que busca palabras en su punto ciego³⁵: el resultado final es una síntesis nuda de todas las tonalidades, la nuda propiedad³⁶, lo uno que se expresa solo dentro de lo múltiple.

Somos conciencia–hombre, conciencia–solo, y el sentido de lo real no se afianza en un orden atávico y mudo, pues en nosotros surge el habla y el sentido se aleja, se desconecta. Los grados de la realidad —lo que pensamos, lo que sentimos, lo que

³⁴ No sólo hay palabras en la corteza cerebral, pues el hombre nombra con todo lo que es de suyo, y la necesidad del habla es algo que obedece a todos los órdenes de su estructura nerviosa. Paul MacLean habla de una «*prosemática*» en su anatomía comparada (MacLean, 1985) —neologismo creado para referirse a la conducta animal, más cercana según él a la conducta no-verbal del humano (MacLean, 1977)—, como si las palabras pertenecieran a todo lo que sobrevino después, pero el estudio de la afasia revela numerosos ejemplos de problemáticas lingüísticas a lo largo de todos los teóricos niveles previos en la evolución encefálica (Caplan, 1998), de manera que lo que accede al signo procede de todos los territorios de la personalidad —no importa cuán profundo haya que ir a buscarlos (Freud, 1955)—, y podemos decir que las palabras se distribuyen realmente por todas partes.

³⁵ En una entrevista publicada en 1996, Hans-Georg Gadamer exponía que «no hay correspondencia entre el mundo de los signos y el de las cosas a las que queremos dominar; de ahí que exista siempre cierto encubrimiento de ellas por parte del lenguaje que se esfuerza por descubrirlas» (Gadamer, 1996). Agamben habla, terapéutica y paradójicamente respecto de esta ocultación, del silencio como «palabra que se calla a sí misma» (Agamben, 2016, 95): la paradoja es no poder hablar *en* el silencio, sino *del* silencio, en contacto con él; la terapia, en cambio, como diría Gadamer, es la resolución del conflicto entre el habla y el silencio, la cesación del habla como signo, devuelta a la negatividad simbólica del silencio.

³⁶ La nuda propiedad del yo, la propiedad sin efecto.

evocamos, lo que negamos...—, y su mayor o menor afinidad con un principio o artefacto de inteligibilidad, no se disponen entre sí con estructura lineal, jerárquica. Más bien lo hacen en disposición abierta, con las propiedades telúricas y tegumentarias del *rizoma* (Deleuze y Guattari, 2004, 12). «Lo uno que deviene dos» —en la antinomia Deleuze/Guattari—, la antigua ley de la combinatoria —en Empédocles— que hace a lo uno querer lo semejante³⁷, o las problemáticas relaciones paterno–filiales que vemos en Kierkegaard (Urdanibia y Amorós, 1990). Todo alude a la manera que tiene el *qué* de seguir siéndolo. Y así ocurre en el habla, como en la mente³⁸: lo uno produce lo semejante³⁹, pero elude lo otro en el mismo movimiento; lo uno precede a lo semejante, pero se convierte sin embargo en su otro. La idea del Eros, en el Platón más *poiético* (Platón, 1988a)⁴⁰ —la «pasión de la síntesis», como recuerda Ortega y Gasset⁴¹ (Ortega y Gasset, 1914, 111)—, cabalga en el espacio de la diéresis, soportando la tensión de los contrarios en un ejercicio consecutivo y genealógico de traducción. «Yo os digo: es

³⁷ La disolución del sujeto —la muerte del autor— es una segunda muerte del objeto: la subsunción de lo orgánico en un espacio desprovisto de oxígeno que trata de respirar por boca de otro.

³⁸ Y en la escritura, como precipitación: «escrevendo, realiza o seu sentimento da Natureza», dice António Mora en los Prolegómenos.

³⁹ *Similis simili gaudet*, como expone Schopenhauer en los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, en un sentido comunitario, pero también sociopático. El hombre se ve avocado a la sociedad, a los otros que son como él, por «el vacío de su interior, lo insípido de su conciencia, la pobreza de su espíritu» (Schopenhauer, 1997, XVI). Sólo cuando hemos llegado a la convicción de la completa *irrepresentabilidad* de nuestra esencia, estaremos en condiciones de aceptar la diversidad de las formas de la naturaleza —el tiempo y el espacio son las formas del conocimiento «generadoras de la multiplicidad» (Schopenhauer, 1997, 20)—, desde los demás hombres, a «las afinidades de los átomos», todos ellos «diferentes en cuanto a fenómenos» pero esencialmente «lo mismo» (Schopenhauer, 1997, 97-98).

⁴⁰ En el *Banquete* define Platón, precisamente, la acepción de *poiesis* como causa de que una cosa pase «del no ser al ser» (Platón, 1988a, 252, 205c). Y como alegoría de una *poiética* del silencio —como antes ocurría en el pasaje citado de Pessoa, y después en Feyerabend—, son ahora los discípulos los que toman la palabra, permaneciendo el resto en actitud callada (Platón, 1988a, 147).

⁴¹ Tras «un primer instante en que los objetos penetran convulsos dentro del campo visual» (Ortega y Gasset, 1914, 109). Después, la realidad se ordena, pero «entre los seres surgen intersticios, que no son ni una cosa ni otra, como nuevas cosas virtuales que se interpolan e interyectan entre los materiales, naturalezas esquemáticas cuya misión consiste en marcar los confines de los seres, aproximarlos para que convivan y a la vez distanciarlos para que no se confundan y aniquilen» (Ortega y Gasset, 1914, 112). «Esto es un poco confuso para mí —vaciló Caeiro— pero me parece que sí, que es eso. Lo que quiero decir es esto: ser real es que haya otras cosas reales, porque no se puede ser real solo; y como ser real es ser una cosa que no es esas otras cosas, es ser distinto de ellas; y como la realidad es una cosa como el tamaño o el peso —si no no habría realidad— y como todas las cosas son diferentes, no hay cosas iguales en realidad como no hay cosas iguales en tamaño y en peso. Ha de haber siempre una diferencia, aunque sea muy pequeña. Ser real es esto» (Pessoa, 2001).

preciso llevar dentro de uno mismo un caos para poder poner en el mundo una estrella» (Nietzsche, 1985). «Estaría bien», dice Sócrates (Platón, 1988a, 193, 175d), «que la sabiduría fuera una cosa de tal naturaleza que, al ponernos en contacto unos con otros, fluyera de lo más lleno a lo más vacío». Pero la avidez del vacío es algo que no se sacia en la concupiscencia de nuestra mano, como si lo pudiéramos alumbrar. La estrella de la sabiduría nos conduce a lo cognoscible, pero nunca podrá adentrarse en la plenitud de la noche. El Eros platónico, como la voluntad de nombrar, es «algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal» (Platón, 1988a, 246, 202d), una prerrogativa del sentido⁴², que busca lo segundo eterno a partir de lo primero, en un instinto suicida de conservación. «De esta manera», enseña Diotima —maestra de Sócrates—, «se conserva todo lo mortal, no por ser siempre completamente lo mismo, como lo divino⁴³, sino porque lo que se marcha y está ya envejecido deja en su lugar otra cosa nueva semejante a lo que era» (Platón, 1988a, 257, 208a–b). Como en el antiguo rito itálico de Nemi —la ley que regulaba la sucesión en el sacerdocio de Diana—, arraigado en una práctica regicida milenaria (Frazer, 1944)⁴⁴, la instauración de lo siguiente renueva un voto ancestral de provisionalidad, dando así nacimiento al sentido de lo metafórico y lo metonímico en la cultura humana. La palabra es metáfora, por lo que nombra y no está, y por lo que no nombra; y tras ella el sentido se estira, metonímicamente, en la persecución del tiempo. Pues también las palabras, y el sentido que las envuelve, participan del mito de la creación y la sucesión. El sonido sigue al sonido, lo arrastra y se le impone, y con ello

⁴² «de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo», pues sólo a su través es «como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están dormidos» (Platón, 1988a, 247, 202e).

⁴³ Leemos, sobre esto, en la *República*: «que el dios es simple y es, de todos los seres, quien menos puede abandonar su propio aspecto» (Platón, 1988b, 141, 380d), pues es «quien menos podría adoptar formas múltiples» (Platón, 1988b, 142, 381b), y, por tanto, «ha de permanecer siempre simplemente, en su propia forma» (Platón, 1988b, 142, 381c).

⁴⁴ Además de este ejemplo paradigmático de migración del pensamiento mítico-religioso a lo largo de las poblaciones humanas —en este caso, un trasvase afro-itálico—, encontramos otros, igualmente intrigantes y sorprendentes, entre grupos pre-helénicos y de la América Central (Graves, 2014, 14, y Popol Vuh, 1974), que ahondan en esta idea de conservación por la diferencia.

se opone al silencio, del que quiere apropiarse y ser símil. Lo que está por lo que viene, lo que sigue por lo que aguarda: tótem y tabú⁴⁵, como signo y silencio. El hombre, ahora mítico, ungido y sublimado en los usos rituales de la naturaleza —el espacio entre el cielo y la tierra en que se trasciende y comunica con los dioses—, deviene en sucesor de sí mismo. Semejante y distante a la vez⁴⁶, se erige en creador del tiempo para consigo, en fuerza real de lo abstracto, capaz de gobernar el reino de las cosas concretas, donde «A ninfa é talvez o futuro da árvore ou do rio» (Pessoa, 2001, p. 168).

El movimiento en la naturaleza es la búsqueda del significante. Lo primero es esto. La diferencia entre *Chrónos* y *Aión* (Campillo, 1991); el tiempo sucesorio, corpóreo y antropofágico, antes que el tiempo inmanente o eterno. Lo pragmático en el discurso, antes que lo paradigmático; la acción, lo que acontece, antes que lo significado. «Los acontecimientos puros fundan el lenguaje porque lo esperan igual como nos esperan, y no tienen existencia pura, impersonal y preindividual sino en el lenguaje que los expresa. Es lo expresado, en su independencia, lo que funda el lenguaje o la expresión, es decir, la propiedad metafísica adquirida por los sonidos de tener un sentido y, secundariamente, de significar, manifestar y designar, en lugar de pertenecer a los cuerpos como cualidades físicas» (Deleuze, 2005). El contenido del signo es un animal obligado a abreviar en las aguas del Leteo, antes de aparecerse a sí mismo en el cuerpo de otro. El sentido que le damos es conciencia del doble, voluntad, rito: presenciar la inefable conversión de lo oportuno —*kairós*, como un tiempo tercero— en un instante ya preterido. Lo que emerge del olvido encuentra el cuerpo abstracto de las palabras para integrarse en lo real, en una representación necesariamente transfigurada y elíptica,

⁴⁵ En el sentido de Marcel Mauss (Mauss, 1900-1901).

⁴⁶ Como dice Platón, «donde quiera que estén», las magnitudes de lo pensado persisten y se suceden en tanto que pensables, pero «si no eliminaran la cantidad», esto es, el elemento corpóreo, sígnico, «tendrían que desalojar la región en la que estaban» (Platón, 1992a, 45-46, 24c-d), antes de proseguir su devenir.

semejante a la iconografía fonética y pictórica que ha venido dando forma a lo incorpóreo divino en la historia del hombre.

En la topología clásica del pensamiento occidental, los objetos del mundo se disponen como puntos de articulación para la aspiración de ser del sujeto⁴⁷, integrado en ese cosmos, mientras que la neurociencia moderna ofrece una óptica radicalmente opuesta: la de un sujeto desprovisto de causas, que más bien busca la necesidad de la materia —y de sí mismo— en la verificación de un paralelismo con el objeto⁴⁸. Como si el efecto de este principio compulsivo de comprobación y repetición (Freud, 1955), ahora en el dominio de la técnica médica, diera cuenta de todas las razones de la conducta, y surtiera un efecto terapéutico, por normalizador, en la distopía relativa del pensamiento y de lo pensado. El cerebro no es, en este escenario, propiamente objeto ni sujeto; tan solo materia necesaria —tanto como necesidad de materia—, que en esta latitud conexionista de la ciencia pierde las propiedades mayéuticas de lo que sería considerarlo como acontecimiento y accidente. Pero la imprescindibilidad de la materia⁴⁹, aunque evidente, no cierra en sí misma el círculo epistemológico, sino que en realidad lo abre, y lo expande, como punto de partida y de ocurrencia. La perspectiva constructivista, desde Jean Piaget a George Kelly, plantea, en este sentido, una epistemología del devenir, en forma de adecuación a la realidad a partir de un método de aproximación predictiva. Y siendo plenamente vigente, en cuanto a la percepción de una actualización continua de los acontecimientos, no invalida por ello esa otra

⁴⁷ La *hormé* de los griegos (Aristóteles, 1995b, 69), como estímulo y aliento para la coincidencia de las vías del ser y del pensar, que vemos en Parménides (Campillo, 1991).

⁴⁸ En esta carrera asociacionista, se ha llegado al punto de tomar la parte por el todo —auténticamente, no en sentido retórico—, y adscribir la veracidad de los fenómenos mentales —amor, culpa, religión, entre otros—, a una determinada disposición encefálica, como acto probatorio. En este juego de espejos, pareciera que el sentido de las imágenes proyectadas sobre el mundo viniera dado por alguna suerte de mecanismo biológico reflejo, eso sí, de extrema complejidad sináptica.

⁴⁹ Como en el *materismo* de Pedro Laín Entralgo (Redondo Martínez, 2004), en un sentido emergente o de proyección de la materia sobre sí misma —cuerpo y psiché entendidos como realidad una, indisoluble, como un único proyecto de representación—, con el que Xavier Zubiri llega incluso a plantear una cierta recursividad en el hecho teológico (Cabria Ortega, 1997).

percepción de lo que deja de manifestarse en lo acontecido, y que es, precisamente, el origen de la propia falsabilidad o provisionalidad de nuestras construcciones mentales —«Colectivamente hemos perdido / el hilo de la memoria», dice Robert Niemeyer (Niemeyer, 2011)—. Lo que nos dignifica en lo real no es lo pensado, sino el hecho de pensar; no lo que hacemos, con su infalible mimetismo en lo simbólico, sino un incontrovertible y abandonado hacer, como un deseo⁵⁰. Las palabras son, en este hacer, ideas numéricas, que parten de una multiplicidad irreductible, de una aritmética del mundo que es misma y materialmente semántica, y regresan a un espacio —el del pensamiento— donde ya no saben qué lugar ocupan en la escala del sentido. Y de grados está llena la realidad, como de voces está llena el alma. Los números son sólo una forma de decirlo.

Ao Homem verdadeiro e primitivo

Que via o sol nascer e ainda o não adorava.

Alberto Caeiro, XXXVIII

⁵⁰ Un deseo que al hacer sea, y *sepa* (Aristóteles, 2014, 73, 980a).

LA SABIDURÍA COMO LOCALIDAD

El carácter del hombre es su destino [Êthos Anthropoi Daímon]

Heráclito, *Fragmento CXIX*⁵²

Envejecimiento en el sistema cerebro–mente

El envejecimiento es un proceso natural, *fisiológico*, inscrito en el devenir del tiempo, al que, sin embargo, con frecuencia asignamos connotaciones patológicas. Hacerse *viejo* es haber vivido, con lo que ello comporta, y si bien es cierto que, con la edad, se observan diversos cambios en la estructura y el funcionamiento cerebral, la atrofia tisular no necesariamente resulta en sí perniciosa, pues será el efecto de la reorganización del tejido neural, que se adapta en el transcurso de la ontogenia a las demandas de cada etapa de la vida, y es capaz de modificar su *forma* —a través de las propiedades celulares de la *plasticidad*⁵³—, conservando en ello su propia esencia —de otra manera no sería ya plasticidad, sino *elasticidad*—, como continuación de lo que somos en la materia.

⁵¹ Basado en el artículo «Menos es más: el despojamiento neural hacia la sabiduría, o de cómo el cerebro transita por la mente» (López de Silanes, 2012).

⁵² Según la compilación de José Luis Gallero y Carlos Eugenio López, realizada «con arreglo a la secuencia cronológica de las fuentes», y no al orden alfabético de las mismas, como hicieron Hermann Diels y Walter Kranz (Heráclito, 2009, 20–27). En la interpretación de José Luis López Aranguren, fundada a su vez en la de Martin Heidegger —quien asimila Ética a Ontología, en una idea cercana a la de Aristóteles, como vimos anteriormente al tratar de lo metafísico (Aristóteles, 2014, 1026a, 272–274)—, *êthos* se traduce por «lugar donde se habita», o el «desde del hombre» (López Aranguren, 1965), de manera que no sólo el carácter del hombre es su *destino*, su conclusión, sino que este carácter —este *êthos*, derivado del primero y más antiguo *êthos*— es también su origen, su morada; y la sentencia heraclítica puede tomarse, propiamente, como que «El hombre habita, en tanto que hombre, en la cercanía del dios», pues «la morada del hombre es el ser» (Heráclito, 2009, 418). En este apartado trataré de la sabiduría —lo que tiende al ser de las cosas— como *carácter* de lo mental, y de la paradójica relación que mantiene en el tiempo con el sentido de lo biológico, al acompañar la disolución material del órgano al que se asemeja: el cerebro.

⁵³ También la plasticidad es una cualidad de los organismos —no sólo del cerebro, claro— que está sujeta a una consideración cuantitativa o mensurable, en tanto que ella misma, como mecanismo de adaptación, puede verse mermada o deteriorada con el paso del tiempo (Burke, 2006).

Una vez pasada la edad fértil, el hombre disfruta de una longevidad única en el reino animal, lo que obedece a razones evolutivas de cohesión social. En este contexto, y al margen de la naturaleza de las propias redes de apoyo mutuo vigentes en cada sociedad, la aparición o no de un determinado grado de deterioro en las funciones cognoscitivas del sujeto dependerá de la concurrencia particular de circunstancias individuales muy diversas, como el estilo cognitivo⁵⁴ en la determinación del aprendizaje y la conducta, la influencia de los afectos y las cuestiones emocionales del psiquismo profundo⁵⁵, los hábitos diarios —no como entidades separables del carácter del sujeto, pues no lo son, sino como variables observables desde fuera, en un sentido epidemiológico—, los factores tróficos y de resistencia del tejido al daño —lo que alude ya a cuestiones genéticas y epigenéticas—, o la coexistencia en el organismo de agentes netamente *patógenos* —vasculares, traumáticos, infecciosos o de otra índole—. Y el tiempo no será, en esta curiosa mezcla, responsable por sí solo de las disfunciones propias de un envejecimiento insalubre —siempre la frontera entre una cosa y otra, entre la salud y la enfermedad, es difícil de señalar—, sino, en todo caso, de los cambios más o menos aleatorios que en su transcurso se producen en la materia biológica⁵⁶, o de la probabilidad acumulativa de aparición de todo lo anterior.

Gadamer señala un elemento de *negatividad* en la consideración de la salud y en el arte de curar (Gadamer, 2009), como algo oculto, que no se expresa sino en la desaparición u olvido de su contrario: la enfermedad. En el ámbito del envejecimiento, esta

⁵⁴ El modo en que la persona procesa la información, en términos de interacción con el medio, lo que guarda relación con los rasgos de su personalidad y con la manera de definirse uno a sí mismo en los actos concretos del conocimiento.

⁵⁵ Es bien conocida, aunque no por ello bien aclarada, la compleja relación etiopatogénica y de interdependencia entre depresión y demencia (Enache, 2011).

⁵⁶ Cabe reparar en la relatividad del mismo término *tiempo*, y en sus cualidades intensionales, pues en la materia viva adopta un sentido de fragilidad y acabamiento —*reblandecimiento*, *espongiosis*, por emplear algunos términos de la histopatología primera, como en Alois Alzheimer—, en tanto que en lo geológico, en la materia inorgánica, el tiempo adquiere un significado radicalmente opuesto, de endurecimiento, pervivencia y consolidación.

negatividad adquiere una doble resonancia, pues no es sólo la salud la que deja de estar manifiesta —no reparamos en ella salvo cuando la perdemos—, sino que es también la propia retracción del tejido la que sucede de manera silente, sin dar cuenta de su pérdida, en tanto que invisible a los ojos de una nosología médica. Y el tiempo es una *materia* muy especial, que se comporta de esta misma manera. Sólo somos conscientes del tiempo como negación, como ausencia; sólo percibimos el tiempo que ha quedado atrás, y que ya no tenemos. Tampoco conocemos la respuesta al interrogante de por qué envejecemos, ni alcanzamos siquiera a entender el hecho, aparentemente simple, de que el tiempo transcurra. Sencillamente es ley natural que, en cierto sentido, todo fluya: una condición inexcusable de estar vivos. De esta forma, no podemos concebir el órgano cerebro como exento y aislado de la realidad, en una especie de torre de marfil, pero es preciso, igualmente, distinguir en él un envejecimiento natural, caracterizado por el efecto de la maduración personal y sus correlatos cognitivos, en el contexto de las alteraciones estocásticas —alteraciones en la programación genética, modificaciones en la estructura molecular, producción de especies reactivas de oxígeno, cambios en la eficiencia mitocondrial— consustanciales al funcionamiento de la materia biológica. El paso del tiempo, es evidente, aumenta las posibilidades de toparnos con eventos potencialmente lesivos para nuestro cuerpo. Pero existe una diferencia entre lo que entra dentro de sus competencias, por así decir, y lo que queda fuera de su responsabilidad (Coria–Balanzat, 2002), a partir de la impredecibilidad propia de algunos fenómenos biológicos aleatorios, frente al carácter prevenible, si acaso en parte, de los acontecimientos que aceleran el envejecimiento hasta adentrarlo en lo patológico. Y es cierto que éstos tienen también una traducción y una influencia en aquéllos —parafraseando a Herbert Simon, no sólo la conducta, sino el mismo armazón genético, refleja el entorno habitado por el organismo—, pero el límite del alcance de unos y otros

nos es, por el momento, desconocido (Simon, 1996), y quizás sea ésta la discusión última sobre el tiempo y el envejecimiento, sobre lo contingente y lo necesario (Monod, 1972).

Resulta curioso que Hipócrates evitara en sus *Aforismos* incluir la *demencia* —no así la *apoplejía*— dentro de la enumeración de los males que padece el hombre en su vejez (Hipócrates, 1983). Curioso, y también revelador, pues si bien no es posible pensar en el encéfalo al margen del devenir biológico del resto del cuerpo, tampoco lo es que el sabio de Cos fuera ajeno a la observación de que una buena parte de las personas envejece razonablemente bien, sin padecer una merma considerable en su funcionamiento, y menos aún una transformación, a esas alturas, en las estructuras de su personalidad. Y es que en la historia del léxico —incluyendo palabra primitiva y derivadas—, encontramos alguna razón para este aparente olvido, así como la explicación del posicionamiento ideológico en el abordaje de las afecciones del cerebro y de la mente. El término *dementia praecox*, introducido en un sentido semiológico completo y diferenciado por Emil Kraepelin en 1899, se inspira en el alienismo francés del siglo XIX, dentro del marco conceptual del *degeneracionismo*⁵⁷, y se define, más que como algo productivo o expresivo —ideas delirantes, alucinaciones, y determinados signos psicomotores—, por una serie de manifestaciones nucleares *deficitarias*⁵⁸, tales como apatía, indiferencia, deterioro o estupor afectivo⁵⁹, desorganización del pensamiento, o disgregación psíquica (Novella y Huertas, 2010). Poco después, y adentrándose analíticamente en el trasfondo de los síntomas, Eugen Bleuler postuló el carácter hermenéutico de la fenomenología psíquica, e introdujo el neologismo

⁵⁷ Benedict Augustin Morel había publicado, en 1865, su *Tratado de degeneración de la especie humana* (Caponi, 2009), y unos años después habló de la *démence précoce*, como una de las especies de la *locura hereditaria*.

⁵⁸ En línea con lo que describieron Denis Diderot y Jean le Ronde d’Alembert en la *Enciclopedia* (Slachevsky y Oyarzo, 2008).

⁵⁹ Traduzco directamente del alemán *Verblödung*.

esquizofrenia para referirse a lo que consideraba su rasgo fundamental: la escisión del yo⁶⁰. Así pues, *demencia* y *locura*, hasta entonces hermanadas en el ideario médico, comenzaron a seguir caminos diversos, que hoy en día parecen muy lejanos. Pero en el origen de la primera estaba ya el embrión de la segunda, o viceversa, y así Lucrecio, en su *Refutación de los monistas* (Lucrecio, 2003) —haciendo apología de la veracidad en los sentidos, en contra del criterio de Heráclito, pues «partiendo de los sentidos combate él mismo contra los sentidos y debilita a éstos de los que dependen todas nuestras creencias»⁶¹—, usaba el término *dementia* para referirse a la pérdida del juicio, como un sin-sentido de la razón, o un distanciamiento de la realidad natural de los hechos; mientras que su contemporáneo Cicerón, al tratar del recto vivir para alcanzar el *télos* —o supremo bien—, y de las perturbaciones del alma que se le oponen⁶², lo hacía a su vez para contrapuntear la noción maximalista de *insania* o locura, en el convencimiento de que la *dementia*, nuevamente como pérdida —de la razón—, es el *alter ego* de la preeminencia de las pasiones en la conducción del alma, siguiendo el principio estoico de que «todos los *insensatos*⁶³ están locos» (Cicerón, 2005, 267–268).

Es preciso, por tanto, entender este matiz, que abre una línea de fuga y escinde la idea categórica de sinonimia entre los conceptos de *atrofia* tisular y de *daño* propiamente,

⁶⁰ Dentro de los factores relacionados con esta escisión, los trastornos de las *asociaciones*, que plantea Bleuler —asociaciones ilógicas y sin continuidad con lo real— (Novella y Huertas, 2010), se asemejan a los descritos previamente por Philippe Pinel (Slachevsky y Oyarzo, 2008), y añan en un mismo plano nosológico los enfoques cognitivo y dinámico de la conducta humana.

⁶¹ Al comienzo de la *Crítica de la razón pura*, Immanuel Kant argumenta también de esta manera —y pareciera asentir con Lucrecio—, al afirmar que la razón inicia su periplo a partir de principios que se asientan inevitablemente en la experiencia (Kant, 2005); pero advierte, acto seguido, de los límites inherentes a este viaje, sabedor de que la tarea «ha de quedar inacabada», de que la razón nos conduce hasta regiones remotas de sombra y contradicción. Como apunta Gadamer: «La discusión filosófica, esa *disposición* natural de los hombres, supone un proceso que nunca puede concluirse», «y el pensamiento mismo, consciente de ello, quiere siempre ir más allá de nuestra finitud» (Gadamer, 1996). Precisamente, la conciencia de lo inconcluso es lo que nos obliga a rechazar la evidencia de lo finito, por encima de la certeza de la muerte.

⁶² El *páthos* clásico, no en el sentido original de afección o pasión —sea ésta buena o mala—, sino tomado aquí por Cicerón simplemente como *enfermedad*.

⁶³ Los que viven al margen del sentido, del *sensus communis* latino: conocimiento práctico cercano a la *phrónesis* griega, como capacidad de discernimiento en lo sensible (Novella y Huertas, 2010).

pues, ironizando sobre lo manifestado por el Arpinate, *no todo el que envejece se demencia ni está loco*, y los cambios que acontecen con el paso de los años pueden ser con frecuencia asimilados a la poda natural que se produce en el tejido cerebral como resultado de la puesta en marcha de una maquinaria, apoptótica y sinaptogénica, con fines precisamente homeostáticos. Es éste, además, un proceso de modelado presente ya desde el nacimiento, que busca encontrar en el cuerpo el diseño eficiente, desechar lo que resulta inútil o redundante, o eliminar, esculpiéndolo, todo lo que no pertenezca a la forma deseada, como haría Auguste Rodin. O como en la estética de Charles Baudelaire, inspiradora del propio Rodin, donde el sentido de lo bello y de lo deseable —lo sabio, en este caso— va ligado indisolublemente a la ocurrencia concomitante de lo viejo, lo usado, lo corrompido o desgastado (Johnson, 2009, 89), que abre los sentidos al aroma de lo que perdura en la materia senescente, y se acerca al silencio primigenio del que surgieron, separados, objeto y sujeto.

De manera análoga, pero en sentido inverso, tampoco el tamaño cerebral pronostica un determinado nivel intelectual, o la consecución de ciertas habilidades sociales o procedimentales. Esto es especialmente evidente, por razones alométricas, al compararnos con especies lejanas como el elefante o la ballena, con enormes cerebros alojados en formidables cráneos. Dentro de la familia de los homínidos, vuelve a guardarse una relación más o menos directa entre las aptitudes intelectuales y el progresivo aumento del tamaño relativo del cerebro —la *encefalización*—, pero son notables las diferencias entre individuos de una misma especie, incluso de una misma familia, en tanto que un cerebro más grande no nos hace necesariamente más inteligentes (Martín–Loeches, 2008). La competencia entre estructuras neurales, dentro de los márgenes de libertad de acción y de pensamiento que permite nuestro medio, opera, según Edelman, en base a un cierto *darwinismo neural*, seleccionando aquello

que resulta beneficioso, desestimando por contra otras formas organizativas (Edelman, 1993, y Reser, 2009). Este argumento, extensible a los estadios biológicos posteriores al desarrollo inicial de la persona, está fuertemente enraizado en los presupuestos clásicos del funcionamiento neural, planteados por Santiago Ramón y Cajal y Donald Hebb a principios del siglo XX, y encuentra una continuidad en las investigaciones de autores contemporáneos como Joaquín Fuster o Eric Kandel, entre otros (Fuster, 2007, Kandel, 2007b, y Kandel, Schwartz y Jessel, 2000). Se entiende así que el perfeccionamiento en la capacidad de procesamiento del tejido neural no depende por entero de un aumento cuantitativo en sus dimensiones —principio que operaría mejor entre especies, géneros y familias—, sino del ajuste y refuerzo de los diseños más económicos o ajustados, especialmente entre individuos de una misma especie, y a lo largo de sus respectivas edades biológicas. Teniendo en cuenta estas consideraciones evolucionistas y biográficas, y de la misma manera en que Merleau-Ponty tomó el objeto de arte para entender la percepción humana, como una cosa dialécticamente inseparable y separada de la otra (Johnson, 2009, 13), deberemos nosotros tomar el cuerpo como un arte en movimiento, siempre en marcha, para así entender lo que lo contempla en la distancia, y lo define a la vez desde su propia mismidad, y que decimos mente, o sencillamente tiempo.

Filogenia y ontogenia de una anatomía

El cerebro cambia continuamente, y no sólo a lo largo de los años, sino en una escala de referencia mucho más pequeña, incluso de días —también de horas, minutos...—, a través de la reorganización constante de las redes celulares y de sus mecanismos de señalización, como sustrato cristalizado del flujo de la información en nuestro periplo personal (Portera, 2002). Y lo hace, afortunadamente, renovándose a sí mismo por

medio de la experiencia⁶⁴, pues de otra forma no sería posible el aprendizaje —no quedaría constancia, y no habría por tanto memoria—, siquiera un análisis crítico de la información, que nos permitiera sacar el máximo provecho del entorno, y la vida sería infinitamente más monótona (Mesulam, 2000). Este cambio estructural no se produce, como es de esperar, de una manera enteramente indiscriminada, afectando a todos los dominios neurales⁶⁵ por igual —si en este caso resultara válida la teoría de Pierre Flourens de un funcionamiento cerebral al unísono, como *campo*⁶⁶; o a la manera de Karl Lashley, y su idea de *equipotencialidad* (Tizard, 1959)—, pues cada persona acumula en su biografía un bagaje particular, y su cerebro tiene también una manera concreta de ser y de hacer las cosas. Como tampoco ocurre sin un determinado método, o enteramente sujeto a los innumerables condicionantes individuales —nuestros genes,

⁶⁴ Como instancia cognoscitiva pre- (Trigg, 2012) o para-reflexiva, en la que se vuelcan y actualizan los contenidos del pasado —no sólo la interacción simétrica de nuestro *yo momentáneo* con el medio—, y tiene lugar la unión fugaz entre el sujeto y el objeto. El sentido del tiempo se diluye en el yo que está más en el pensamiento consciente de lo episódico, pero en lo profundo el tiempo no desaparece, sino que se acumula, y somos, a la vez, todo lo que hemos sido.

⁶⁵ Entiendo por dominio *neural* un concepto más amplio que el que se tiene habitualmente al hablar de dominios *cognitivos*, y no porque considere que haya actividades cerebrales que queden al margen de la idea de conocimiento —los afectos, por ejemplo, son también *cogniciones*—, sino para distinguir la actividad integral de la persona y de su conducta, de la parcelación más pragmática que hacemos en los sistemas del pensar, separados en funciones receptoras, de memoria, expresivas, y de pensamiento, e incluso algunas más —Muriel Lezak ya indica cómo a medida que avanza nuestro conocimiento de la manera en que el cerebro procesa la información, va siendo cada vez más difícil establecer distinciones «aceptables» entre sus diversas «funciones» (Lezak, 2012, 25)—. Sigo, más bien, y en base a una concepción diacrónica y dinámica de la actividad mental, la aproximación psicológica de la teoría literaria y la tradición de los géneros —incluyendo, claro, las transgresiones que puedan hacerse; algo que ya contemplaba el propio Aristóteles (Cerezo Magán, 1995)—, tratando de llegar, con su interpretación, a la esencia del hombre. Pues la división de Emil Staiger en *lírica*, *épica* y *drama*, como reflejo de las tres actividades humanas —que él asimila al recuerdo, la observación/representación y la expectación/tensión anímica—, da una cuenta más completa de la dimensión real del psiquismo; en tanto que la planteada por Roman Jakobson, aludiendo a las funciones de la lengua —*lírica* como función emotiva, *épica* como función referencial, *drama* como función apelativa—, reúne la manera de ser dialógica y las distintas voces que se dan cita en la mente humana —*yo*, *él/otro*, y *tú*, respectivamente— (de Teresa Ochoa, 2006). Se trata, en cada caso, de distintos «modos de elocución» (Aristóteles, 2013, 82, 1456b), como distintas «actitudes que toma el habla» —o, más bien, *el* que habla—, debiendo estar equilibradas para con cada situación, por las fuerzas de la medida y de la mezcla (Aristóteles, 2013, 92, 1458a). Me refiero al carácter de escenificación que tiene el pensamiento, como acto; al discurso tomado como formulación rememorada e interactiva del mundo y de los asuntos del yo; y a una representación cerebral por la palabra, que en su sentido poético —en su función poética—, es mimética respecto de la mente. Así es cómo, en estas circunstancias, bajo estas premisas, puede decirse que encontramos «el metro apropiado» (Aristóteles, 2013, 45, 1449a), el reducto en el espacio para nuestro canto: «a space in the songs for your voice», que dijo Leonard Cohen (Cohen, 2006).

⁶⁶ Otra cosa será el intento de localización de ciertos órdenes del psiquismo —conciencia, tiempo, ser, estar—, menos dados a compartimentarse, y que pertenecen propiamente a una ontología del cerebro.

aunque flexibles, seguramente no resistirían esta infinita casuística—. Por lo que es posible rastrear ciertos patrones anatómicos y funcionales que permiten diferenciar lo que sería el decurso natural del tiempo, frente al envejecimiento que consideramos patológico, y que son visibles hoy en día por medio de asombrosas técnicas de imagen (Molinuevo, 2008).

En este sentido, existen modificaciones anatómicas de índole general acompañando el paso del tiempo, como la disminución del peso y el volumen encefálico, el descenso en el número total de neuronas —no así de las arborizaciones dendríticas restantes, como veremos enseguida, o al menos no en todos los casos—, la retracción de la sustancia blanca —un adelgazamiento en las vías de comunicación cerebral—, o el descenso del flujo sanguíneo global, que traducen posiblemente una tendencia conjunta del sistema nervioso hacia la economía energética y la síntesis anatómica, y que serán matizadas, en términos de expresividad funcional o de lo que podemos observar como síntoma en la clínica⁶⁷, por las particularidades del desarrollo cognoscitivo de cada cual. En situaciones de auténtico *deterioro cognitivo* —definido como el estado en que el sujeto ve amenazados sus sistemas de contención— tendrá lugar también este ahorro en lo material, sólo que en este caso se acompañará de un sensible empobrecimiento dendrítico⁶⁸. Aunque resultan quizás más esclarecedores, a efectos de comprender el funcionamiento del cerebro en la senectud, otros cambios anatómicos de orden regional, cuya naturaleza fue intuida ya en los primeros tiempos de la neurociencia moderna (Portera, 20012, Mesulam 2002, y Goldberg, 2006).

Las cortezas de adquisición evolutiva más reciente, según formula la ley de evolución y disolución de John Hughlings Jackson (Jackson, 1884), serán las que más cambien con

⁶⁷ Lo contrario sería tanto como negar la variabilidad tan característica de la fenomenología humana.

⁶⁸ Al igual que sucede en otros ámbitos de la vida, en el funcionamiento neural se hacen notar más los cambios *microeconómicos* o de cito-arquitectura, que los más teóricos macroeconómicos.

los años, a diferencia de las estructuras subcorticales, y de otras cortezas más antiguas. Y por la especial relación que guardan entre sí filogenia y ontogenia, también las cortezas de desarrollo ontogénico más tardío tendrán una mayor sensibilidad al paso del tiempo, siendo el patrón cronológico de mielinización de las distintas regiones encefálicas, descrito poco después por Paul Flechsig —para quien el grado de mielinización guarda relación con la capacidad funcional de cada región en particular (van der Knaap y Valk, 2005)— un buen marcador de su particular susceptibilidad postrera. Bajo esta perspectiva, serían las cortezas parietal póstero–inferior, temporal inferior y prefrontal, las más expuestas a los efectos del tiempo, lo que parece confirmarse en las últimas décadas (Goldberg, 2006, Barcia–Salorio, 2004, y Luque 1995). Dentro de ellas, tradicionalmente se ha pensado —al menos desde que tenemos noticia de las subdivisiones evolutivas del *pallio* o techo telencefálico (Nieuwenhuys, Voogd y van Huijzen, 2009, 337–340)⁶⁹—, y como sostiene también Elkhonon Goldberg, que la región prefrontal dorso–lateral, de carácter netamente ejecutivo, es la más evolucionada dentro de las llamadas cortezas de asociación multimodal —las que no se restringen al procesamiento de lo concerniente a una sola modalidad sensorial, sino que se disponen en la intersección de todas ellas—, y es, de hecho, una de las que más experimenta los cambios sobrevenidos con el envejecimiento. Pero cabe añadir, asimismo, la reciente e interesante hipótesis que viene a plantear el que tal vez sea la región tèmpero–parietal, implicada en la elaboración del conocimiento y de los significados lingüísticos, la de desarrollo más reciente en la historia humana, y de

⁶⁹ En la *Anatomía* de Henry Gray, publicada en 1858 —donde tamaño encefálico y capacidad intelectual se relacionaban al peso, poniendo el ejemplo de los cerebros de Georges Cuvier y Guillaume Dupuytren (Gray, 1858, 451)—, sólo se hace mención, dentro de la subdivisión de las dos *sustancias* del eje cerebro–espinal —diferenciadas entre sí por el método también ponderal de comparar sus respectivos componentes químicos (Gray, 1858, 439)—, de la llamada sustancia *gris* o *cineritious* —llamada taxonómicamente *cortical*, aunque incluyendo en su concepto los componentes subcortical, cerebeloso, tronco–encefálico y medular—, sin más precisiones clasificatorias que la descripción de las demarcaciones topográficas por las que ésta se distribuye (Gray, 1858, 439–474).

mayor valor diferenciador con respecto a otras especies del género *Homo* y afines (Martín–Loeches, 2008, y Bruner, 2011)⁷⁰.

El hipocampo, filogenéticamente más antiguo —derivado en la maduración embrionaria del *arquipalio*, o subdivisión medial del palio—, es un área crítica en el estudio de la memoria y los procesos neurodegenerativos, pues tiene un papel principal en el aprendizaje, mediando fenómenos de plasticidad neural como la potenciación y la depresión a largo plazo —*long term potentiation* y *long term depression*—. Aunque típicamente afectado, de manera generalizada, en la enfermedad de Alzheimer, se ha constatado también la existencia de atrofia hipocampal en el segmento CA1 y el eferente *presubiculo* del cerebro de individuos sanos (Frisoni, 2008, y Nieuwenhuys, Voogd y van Huijzen, 2009, 372). En todo caso, y como es habitual, la retracción hipocampal del envejecimiento normal es menos acusada que la acaecida en personas con demencia, además de limitarse, como se ha dicho, a determinadas estructuras —y siendo también menor en cuantía que la encontrada en las áreas asociativas mencionadas anteriormente—. De ahí que la volumetría hipocampal, en relación con el resto del encéfalo, tenga utilidad como marcador precoz de la enfermedad de Alzheimer, donde encontraríamos además un patrón inverso respecto del envejecimiento normal: predominio de afectación hipocampal y cortical posterior, en relación con las regiones frontales (Mapstone, 2008).

Es difícil extraer conclusiones al comparar la evolución natural de la estructura del hipocampo en el hombre frente a la de otros mamíferos (Sarasa, 2009), dado que en éstos no parece existir propiamente pérdida neuronal —otra cuestión son los modelos

⁷⁰ En términos neuropsicológicos, los sujetos ancianos tienden a rendir de una manera diferente en pruebas de velocidad de procesamiento, memoria de trabajo, inhibición mental, atención, y flexibilidad cognitiva —relacionadas todas ellas con el funcionamiento prefrontal—, pero también en habilidades perceptivas y visuoespaciales —relacionadas por su parte con el funcionamiento cortical posterior— (Mesulam, 2000, Goldberg, 2006, y Raz, 2000).

animales de enfermedad de Alzheimer, murino y canino, donde sí se observa esta pérdida, pero que representarían más bien un tipo de envejecimiento alejado de lo que es la normalidad para con estas especies—. Y aunque se han constatado modificaciones sustanciales en el funcionamiento sináptico del hipocampo de animales añosos —con preeminencia de determinadas formas químicas de potenciación y depresión a largo plazo, quizás buscando un efecto neuroprotector que contrarreste los fenómenos oxidativos de la excito-toxicidad—, no por ello se explican los cambios conductuales que sí aparecen con el tiempo en algunos individuos de su misma especie —problemas de orientación, navegación, o adaptación a nuevos entornos⁷¹—, y que se explicarían mejor por modificaciones celulares de otro tipo (Goldberg, 2006, Boric, 2008), ampliando así el espectro nosológico del daño hipocampal. Pues también los animales tienen rendimientos *cognitivos* diferentes, entre individuos de una misma especie, y los hay que parecen más capacitados que otros a edades avanzadas, en cuanto al desarrollo de las actividades de su día a día. Pero no es que por ello tenga sentido decir que algunos padezcan, propiamente, *enfermedad de Alzheimer*, ni aun en los modelos experimentales. Esto es sólo una de las maneras, más o menos acertada, que tiene la ciencia médica de aproximarse a su objeto de estudio, en este caso las enfermedades⁷², por el simple hecho de que haya habido hipocampos en los cerebros desde tiempo inmemorial —bien es cierto que conservando su característica estructura trilaminar desde el primer momento, algo que habla muy a favor de la utilidad en su diseño, como ingenio evolutivo que no ha habido necesidad de modificar, a diferencia de lo ocurrido con el resto de la corteza—. Para bien o para mal, las razones que han hecho que tengamos el cerebro que tenemos son las mismas que han hecho que nos diferenciamos

⁷¹ Verdadera expresión, a esta escala filogenética, de un trastorno que diríamos *degenerativo*.

⁷² Como decía Lévi-Strauss, haciendo gala de una de las disyuntivas de las que tanto gustaba, «La ciencia tiene apenas dos maneras de proceder: es reduccionista o es estructuralista», retrotrayendo el origen del pensamiento estructuralista al Renacimiento, y en último término al método que «las ciencias naturales han venido realizando desde siempre» (Lévi-Strauss, 2012b, 34).

de *otros* cerebros, en todos los sentidos —entiéndase cerebro como sinécdoque—; y si bien somos capaces de llevar nuestro entendimiento del mundo hasta límites siquiera sospechados unas generaciones atrás, también llevamos en nosotros mismos las causas de una serie de trastornos que no tienen cabida en otros organismos, como el propio Alzheimer, la esquizofrenia, o el autismo (Arsuaga y Martín-Loeches, 2013, 263).

En cuanto a los efectos del tiempo⁷³, cabe reparar en que, precisamente, una de las funciones del hipocampo —si acaso la que antecede a sus aplicaciones concretas en el aprendizaje—, sea la de participar en la actualización del momento presente, sobre la base de la experiencia pasada⁷⁴, elaborando una suerte de molde cognitivo de lo que acontece, *en-línea* con la realidad. En este sentido, desde hace unos años sabemos cómo el hipocampo es necesario, dentro de esta función global de conformación mental del espacio, para la formación de la memoria topográfica a corto plazo⁷⁵, a través de un mecanismo de señalización espacial que se ocupa de saber dónde estamos en cada momento (Hartley, 2007). Siguiendo este argumento, algunos autores defienden que quizás la evolución haya diseñado un mecanismo básico de control —la propia atrofia hipocampal—, para evitar que el cerebro humano siga elaborando de manera indefinida nuevos moldes de esa realidad, nuevos marcos de referencia que compitan con los ya existentes, al entender que nuestra especie es más dependiente que otras de un adecuado

⁷³ El tiempo como signo, acaso locución de sí mismo.

⁷⁴ Son numerosas las aferencias de todo tipo que recibe el hipocampo, como señales en movimiento que nos hablan del afán con que el pasado busca en nosotros (re-)encontrarse con el presente.

⁷⁵ El que su funcionamiento se ponga en relación con la memoria a corto y a largo plazo, como dos procesos diversos, donde una es la antesala para la elaboración de recuerdos perdurables, al estilo del modelo de Atkinson y Shiffrin —ellos hablaban de una transferencia de información de unos almacenes a otros, aunque apuntaban también la posibilidad de que ambos fueran realmente expresión de una distinta cronología e intensidad en la actividad de un mismo proceso memorístico, solventando así la controversia sobre una delimitación localizacionista para cada uno de ellos (Shiffrin y Atkinson, 1969)—, no es algo que el hipocampo haga a conciencia, sino que depende más bien de la manera en que categorizamos axiomáticamente los efectos del tiempo y del sentido en nuestra memoria.

asentamiento de los planteamientos cognitivos adquiridos⁷⁶ (Goldberg, 2006, y Rosenzweig, 2003). Caben, sin embargo, explicaciones alternativas, como que en el envejecimiento hubiera necesariamente un cierto grado de atrofia hipocampal por simple *desafrentización*, secundaria a la retracción de las más sensibles cortezas prefrontal y heteromodal t́mporo–parietal, mucho más amplias en el hombre que en otros mamíferos, o de la más cercana entrada aferente desde la corteza entorrinal, por la *vía perforante*⁷⁷ (Mudher, 2001). O que, sencillamente, no podamos hablar de tal cosa como una *a–trofia* en estos territorios —falta de nutrición o de estímulo tŕfico—, sino de una auténtica *para–trofia*: una nueva forma de nutrirse o de cultivarse el cuerpo, propia de un cerebro que se configura a sí mismo, toda vez que había sido ya configurado previamente, en un proceso interminable de consolidación de su relato biográfico. Dice en esto Merleau–Ponty, en la *Fenomenología de la percepción*, que «el sentido pleno de una lengua nunca puede traducirse en otra» (Merleau–Ponty, 1993, 204), como si la lengua del pasado no pudiera nunca traducirse exactamente por la lengua del presente⁷⁸. Y acaso podamos tan solo cambiar «lengua» por «cerebro», «cerebro» por «mente», y «signo» por «signo». Que el tiempo en el cerebro, como se ve, comienza siendo espacio, y por tal se le conoce. Y a partir de entonces sucede ya hacia atrás, convertido en rastro, en trazo, en memoria.

⁷⁶ «El ser humano es el animal al que hay que explicar su situación», en palabras de Peter Sloterdijk (Sloterdijk, 2015, 11). O que trata de explicar–*se* lo que es, puesto que no lo sabe. Y de este no–saber es de donde surge la fuerza combativa, contraria y que se le opone. La naturaleza ha dispuesto en nosotros, a tal fin, un prolijo campo de pruebas a lo largo de toda la *neocorteza*, no como una *tabula rasa*, pero sí capaz de generar un número inverosímil de configuraciones de la realidad, en una zona de la cabeza que es, además, menos dada a las estereotipias y los automatismos que las estructuras subcorticales, pero que es por ello más consciente de la vulnerabilidad en sus mismos planteamientos.

⁷⁷ Dando lugar, en este caso, a los llamados *gránulos argirófilos*, no siempre concomitantes con la histopatología clásica de la enfermedad de Alzheimer.

⁷⁸ Esta indeterminación en la enunciación es lo único seguro: no lo que decimos, positivamente, sino lo que continuamente no decimos; lo ignoto, por así decir, lo apenas entrevisto en la conciencia, o el espacio de lo que queda por decir. Dentro el signo se concentra, la materia avanza y se hace foco, el mundo se proyecta para orientar la conducta, en una escisión no consentida de sí, una primitiva y ontológica «pérdida del alma» (Jung, 1995), como paradójica indefinición del límite.

Guardianes de lo que viene

Cuando emprendemos un viaje, y más aún cuando este viaje nos va a ocupar la vida entera, es de sentido común pensar que cuanto mejor aprovisionados estemos, más capacidad tendremos para sortear las dificultades del camino. A nivel cognitivo, las cosas funcionan de una manera parecida, y así es como se han interpretado, desde las observaciones clásicas de Heiko y Eva Braak (Braak, 1997), hasta los textos autobiográficos del *Nun Study* que coordina David Snowden (Snowdon, 1996), las diferencias en cuanto a la distinta expresividad clínica o sintomática de lesiones cerebrales aparentemente similares, ya sean éstas de tipo degenerativo, traumático, vascular o de otra índole (Raymont, 2008). Como dice el propio Snowden, «no es la edad la causante de los problemas de salud en el anciano, es la enfermedad». Pero una enfermedad adquirida en la dinámica de la vida, e interactuando con un organismo igualmente dinámico con ella, en un desarrollo conjunto a partir de entonces. De esta forma surge el concepto de *reserva* en el estudio de la cognición humana, definida como la capacidad que tiene el sujeto de tolerar una determinada *carga lesional*, sin que ello tenga necesariamente una traducción clínica en sentido patológico (Carnero, 2007). Se trata de una teoría dual, que se ha planteado tanto en términos anatómicos —o de reserva *cerebral*—, como funcionales —o de reserva propiamente *cognitiva*—. En el primer caso, una lesión determinada tendría el mismo efecto en todas las personas, a la hora de acortar la distancia hasta un umbral sintomático. Esta distancia, o la resistencia del tejido al efecto acumulativo de las lesiones, dependerá del punto de partida previo, que se estima en base a magnitudes anatómicas: perímetro cefálico, volumen cerebral, número de neuronas, sinapsis, o arborizaciones dendríticas. El concepto de reserva *cognitiva* sugiere, por su parte, que una lesión cerebral pueda tener efectos diferentes en los distintos sujetos, en función de las variantes en sus capacidades cognitivas y modos

de pensamiento. En este caso, el origen de la variabilidad fenotípica, dependiente más del tejido particular en el que asienta la lesión, se define también a partir de lo anatómico, pero en términos de eficiencia en el manejo de sus sistemas celulares y moleculares, y vinculado a elementos biográficos y del funcionamiento de la persona, tales como el nivel educativo, la ocupación laboral, o la riqueza en las relaciones sociales y las actividades de ocio. No existirá entonces un punto de partida fijo en esta noción de reserva, sino que la aparición de una determinada fenomenología clínica — véase la de la propia enfermedad de Alzheimer— vendrá dada por la concurrencia evolutiva de factores genéticos y ambientales a lo largo de la vida (Borenstein, 2006). De manera que podemos pensar —salvando las distancias— en la diferencia conceptual que existe entre el *hardware* y el *software* en el funcionamiento de los sistemas informáticos⁷⁹. Algo que guarda, a su vez, una relación epistemológica clara con otra dicotomía, ahora netamente psicológica, entre una inteligencia que se dice *fluida* o en movimiento, frente a otra *crystalizada* e imperturbable, que propusieran Raymond Cattell, John Horn y John Carroll (Flanagan, 2007), o el modelo de inteligencia potencial o innata —tipo *A*—, e inteligencia efectiva o actualizada —tipo *B*—, de Donald Hebb (Sternberg y Kaufman, 1998), en lo que pareciera una asimilación neural de ambos modelos a los principios de la *teoría* platónica⁸⁰ (Platón, 1988a, 300) y del recorrido de la *praxis* aristotélica⁸¹ (Yarza, 1986).

⁷⁹ No que haya, en el cerebro, a la vez un software y un hardware, por separado, o un software puntual actuando sobre un hardware constante, pues en el cerebro son elementos variables tanto el uno como el otro, si es que se da, en efecto, tal distinción; me refiero simplemente al hecho de que el cerebro es, en estos términos informáticos, más software que hardware, y en este concepto es donde mejor se integra la idea de la reserva.

⁸⁰ El elemento contemplativo en la mente humana, asombrado en este pensar máximo, pero genésico también en cuanto a la propia configuración formal del psiquismo —Platón toma aquí la forma, lo eidético, en un sentido de sustancia; como *alas* metafóricas que brotan en la mente, y en verdad son aliento de lo mejor (Platón, 1988a, 353-357, 250d-252a)—, y a los usos venideros que habrán de expresarse en la conducta.

⁸¹ Y que transita de una *praxis* perfecta, contenedora del fin en sí misma, a la más procedimental *kinesis*, centrada en asuntos articulatorios y transicionales.

Ambas formulaciones, en lo que tienen de cuantitativo y cualitativo —pues las dos lo son—, resultan perfectamente válidas y complementarias en la clínica diaria, y de hecho han quedado reunidas recientemente en un modelo ontogénico general de la reserva, elaborado por Marcus Richards e Ian Deary, sobre la base de las investigaciones de Robert Katzman, Paul Satz y Yaakov Stern (Richards, 2005). Según éste, un cerebro bien dispuesto se caracterizará por poseer unos mecanismos cognitivos suficientemente afinados como para poder ser eficientes incluso en condiciones de agresión tisular, resistiendo asimismo a sus efectos mediante la puesta en marcha de recursos alternativos y simultáneos, llamados de *compensación*, que mantengan el nivel de rendimiento en las funciones comprometidas. Aunque este planteamiento genera, curiosamente, una serie de paradojas clínicas, que deben tenerse muy presentes a la hora de evaluar la actividad de una persona. Pues si bien cabe pensar que un cerebro, por así decir, mejor *equipado*, tenga unos engranajes más precisos, una maquinaria del pensar más certera, tenemos que ser conscientes de que en medicina las cosas se observan en sentido contrario, desde la óptica de la enfermedad —del síntoma, en tanto que *signo*—, y así, a contra-corriente, y para un mismo grado de deterioro en dos sujetos concretos, el daño tisular encontrado en el tejido será precisamente mayor en aquél con una mayor reserva, pues es ésta la que hizo que pudiera aguantar durante más tiempo en el lado silente de la salud —recuérdese lo dicho acerca del ensayo de Gadamer—. Como también hay que caer en la cuenta de que la idea de la reserva, a la hora de estimar el grado de activación de los mencionados sistemas de compensación⁸², puede hacer parecer iguales a los que en realidad no lo son, y equiparar, a partir de un resultado psicométrico saludable⁸³ —la invisibilidad en lo sano, nuevamente—, individuos que tal vez hayan tenido que echar mano de métodos de procesamiento muy diferentes para

⁸² Siempre que no dispongamos de todos los recursos tecnológicos, cosa que es muy habitual.

⁸³ La cuestión de los baremos psicométricos delimitadores de la *normalidad*, en el rendimiento cognitivo de los sujetos, es algo que, en todo caso, está sometido a permanente revisión.

llegar a ese resultado, o agrupar en un mismo conjunto sintomático a personas puestas al límite de su resistencia biológica, y a otras que acaso no hayan tenido siquiera necesidad de probarse y buscar estas formas naturales de plasticidad en los entresijos de sus órganos⁸⁴ del pensar.

Pues la reserva protege, pero también *preserva*⁸⁵, y en ello encuentra su valor, donde vemos reflejado un sentido de identidad en la persona, guardando lo previo en lo siguiente, como procedimiento práctico para con su propia idiosincrasia. Hace la pregunta por lo que viene, desde la pregunta en lo que vino. Y cambia en ello la fisionomía del cerebro, tirando de infinitos hilos, para seguir pareciendo lo mismo, o querer parecerse a lo mismo. En un sentido trágico, el «wessen Namen nahms auf / vor dem meinen?», de Paul Celan, en su poema *Todtnauberg* —traduzco directamente: *¿de quién el nombre toma / antes que el mío?*, siguiendo la interpretación de Félix Duque (Duque, 2016)—. Porque es el nombre, en la materia, lo que se pierde en el camino; lo que se toma por otro, y se pronuncia como tal, o acaso no se pronuncia. La naturaleza conoce algo de nosotros mismos, antes incluso de que llegue a ser manifiesto. Un conocimiento que asienta en el reducto fósil del fondo biológico, y que se ocupa de poner a punto la maquinaria, sin hacerse otros planteamientos, más que el hecho de saber continuarse en el tiempo. ¡Y ya con esto tiene bastante! Pero tal vez se acerque, en su laboriosidad, y en términos cognitivos o cognoscentes, a una cierta dimensión de la personalidad, como aquello que mantiene la estabilidad del criterio propio a lo largo de los acontecimientos, en el sentido en que lo planteaba Wilhelm Dilthey (Bulhof, 1980). Pues en la medida en que entendamos la manera de actualizarse el ser en el cuerpo, podremos elaborar un relato significativo de la realidad de la materia toda —incluso en

⁸⁴ *Instrumentos*, en su acepción clásica.

⁸⁵ *Pre-servar*, como guardar delante, emparentado etimológicamente con *re-servar*, o guardar para después.

términos políticos, como en la *República*, o en alguna acepción de la más moderna *biopolítica*⁸⁶—, del devenir biográfico del sujeto concreto en el devenir histórico del hombre y de la sociedad, así como acercarnos, en último término, a la actualización del mundo consigo mismo, y, con él, de la historia, como presente.

Memoria o cultura

Para contrarrestar el efecto que habitualmente tiene en nosotros la idea de la inexorabilidad del tiempo, valdría reflexionar sobre la asombrosa longevidad del ser humano. Ningún otro primate, y mucho menos el resto de los mamíferos, alcanza la edad que, persistentemente, tienden a alcanzar los hombres —incluidas las poblaciones cazadoras–recolectoras contemporáneas—, teniendo en cuenta, además, que el aumento en la esperanza de vida experimentado en los últimos siglos ha venido propiciado más por la reducción de los accidentes y el control de las infecciones, que por una suerte de acelerada e inverosímil reprogramación genética de la especie (Allen, 2005). Podríamos pensar que la selección natural, una vez sobrepasada la edad fértil, no encontraría ya argumentos a favor de una supervivencia prolongada. Pero lo cierto es que la ancianidad es una condición pertinaz en el género *Homo*, y que las fuerzas de la naturaleza han operado precisamente en esta dirección, seleccionando la longevidad (Peccei, 2001). La razón parece clara: el papel que los individuos mayores desempeñan en la sociedad, no sólo como depositarios de la sabiduría y transmisores de la cultura en el grupo —más allá de lo que podríamos ilustrar a través de la galería de ancianos ilustres que, con su especial talento, adornan el acervo popular; o de ejemplos de gerontocracia y de arquetipos religiosos y mitológicos relacionados con la senectud (Popol Vuh, 1974),

⁸⁶ No tanto el foucaultiano control ideológico e instrumental sobre los cuerpos (Ugarte Pérez, 2006), como el sentido biológico en la formación de las estructuras políticas, de Rudolf Kjellén (Esposito, 2006).

presentes tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo—, sino como garantes de la misma estructura social, asistiendo en la crianza de los nietos, y contribuyendo con ello al propio desarrollo de los padres, según la hipótesis del *abuelazgo*. Tarea, esta última, que exigiría además la preservación de una cierta competencia cognitiva con la edad, y que redundaría a su vez en el mantenimiento de la misma.

Desde el punto de vista paleontológico, la opción de la longevidad representa una estrategia biológica ligada a la aparición de toda una serie de rasgos individuales y grupales, como un mayor desarrollo cerebral, una mayor capacidad adaptativa en el entorno —*fitness*, que diríamos hoy en día...—, un menor número de descendientes, en un entramado social más complejo, y una infancia más larga, con mayor cuidado parental y extra-parental de los niños, que se extiende hasta los jóvenes (Puelles, 2000). Se ve así cómo la implicación de los mayores en el funcionamiento del colectivo humano no atiende sólo a razones modernas de conciliación familiar y laboral, sino a un diseño evolutivo ancestral, homeostático, armonizador de todos los actores sociales, distribuyendo los roles en función de la competencia propia de cada grupo de edad.

En el plano individual, la pobreza en las relaciones personales constituye un factor de riesgo importante para el desarrollo futuro de demencia (Carnero, 2007), al privar al sujeto del estímulo cognitivo que suponen los contactos sociales, y exponiéndolo al efecto de comorbilidad que esta *desafrentización social* tiene sobre el rendimiento intelectual, cuando va acompañada de una vivencia de estrés, o llega a desarrollar propiamente de un trastorno afectivo. En sentido inverso, se ha documentado cómo un colectivo humano con un gran desarrollo de las redes de apoyo, en que el anciano mantiene su funcionalidad y razón de ser —a diferencia de la tendencia creciente en las sociedades occidentales—, es capaz de mitigar los efectos visibles del deterioro

cognitivo, hasta el punto de mantener la competencia del individuo en la sociedad, y cambiar por completo los conceptos de envejecimiento y demencia, como se desprende de las investigaciones de Lawrence Cohen en la India (Cohen, 1995)⁸⁷. Dice Georges Lantéri-Laura, al respecto de lo que puede aflorar en un determinado contexto humano, que «hay culturas sin psiquiatría mientras que apenas hay cultura sin representación de la locura» (Múzquiz Jiménez, 2013). Pero en este caso podemos decir que determinados aspectos de la sabiduría del anciano —y tomando el sentido de la locura como aglutinador de buena parte de la fenomenología mental, en tanto que este saber del anciano ha adoptado en muchos casos cualidades cognoscentes de tipo oracular, fronterizas en una idea de realidad compartida— se integran en el curso de la normalidad de lo que es el funcionamiento del grupo, de manera que no habría, es verdad, *culturas sin demencia*, sino culturas sin una representación de la pérdida como síntoma.

Frente a esto hay autores que afirman, en base a otro tipo de argumentos, que la prevalencia progresiva de los cambios histológicos característicos de la enfermedad de Alzheimer en la población anciana puede representar el estadio final de la selección de un determinado funcionamiento metabólico del organismo, orientado hacia la plenitud energética en la edad adulta, en detrimento del rendimiento a edades más avanzadas (Reser, 2009). Siendo ésta una cuestión compleja, cabría responder que, efectivamente, existe una forma perniciosa de envejecimiento, pero que los genes relacionados con la enfermedad de Alzheimer, al menos hasta donde hoy conocemos, fueron seleccionados en época mucho más tardía que aquellos relacionados con nuestra longevidad —no tendría sentido que lo que nos hace llegar a viejos promoviera indefectiblemente hacerlo en malas condiciones; o que la economía cognitiva característica del anciano, como la

⁸⁷ El estudio de la edad, como elemento dador de identidad y vertebración social, se ha convertido de hecho en una cuestión principal en la antropología moderna.

poda neuronal explicada anteriormente, implicara finalmente la misma destrucción de esos recursos—; así como que el metabolismo atemperado de la vejez puede no ser necesariamente el reflejo de la aparición tisular de huellas patológicas tales como placas seniles u ovillos neurofibrilares; y que, finalmente, los cambios generales observados en el cerebro con la edad —flujo sanguíneo, número de neuronas, etc.— aparecen tanto en personas sanas como enfermas, sin aclarar por ello gran cosa acerca del funcionamiento efectivo de la circuitería restante, o de lo intrincado de sus conexiones. En todo caso, es interesante reparar en esta idea de la demencia como patrón metabólico alternativo, quizás pensado para épocas de la evolución de supervivencia más dificultosa, y que hubiera sido prolongado, por razones que desconocemos, hasta nuestros días. La aparición de este patrón en épocas de menor esperanza de vida media —cuya expresión sintomática, a edades avanzadas, cabe pensar que fuera poco prevalente—, representaría una nueva versión de la paradójica selección sub-fenotípica de rasgos conductuales (Ramachandran, 2011), ahora aplicado a la genética del envejecimiento, y en un sentido no tan ventajoso como ha ocurrido en otras ocasiones —me refiero a la emergencia del lenguaje, o al sistema de las *neuronas espejo*, que se tratan más adelante—.

Evoluciones cognitivas en el tiempo

Una de las características principales del cambio en el rendimiento cognitivo con la edad es su enorme variabilidad individual, cuya divergencia fenotípica se hace tanto más evidente cuanto más tiempo pasa —el efecto del tiempo es como un sedimento que se va acumulando en el lecho de los ríos, desviando el cauce—, y es un asunto crucial en la evaluación cognitiva de los sujetos. De tal manera que, si bien las puntuaciones psicométricas medias son habitualmente menores que en poblaciones jóvenes, existen subgrupos con resultados perfectamente indistinguibles, o asimilables a los de éstas

(Mesulam 2002), de manera que el espectro sintomático se amplía. En realidad, este hecho no refleja más que la propia fisiología celular en el sistema nervioso central: uno de los objetivos principales del cerebro es la adquisición de conocimiento a lo largo del tiempo, y esto no puede llevarse a cabo sino a través de la experiencia acumulada en las vicisitudes particulares de la historia de cada individuo, traducidas molecularmente en las correspondientes modificaciones epigenéticas a nivel sináptico, como una impronta biográfica única e intransferible para cada persona. Pues para bien o para mal, el dinamismo arborescente que se despliega en el funcionamiento neural para con el presente, lleva aparejado sin embargo un completo quietismo con respecto a la posibilidad de rehacer los hechos del pasado que le dieron forma⁸⁸ —no así la manera en que los vamos rememorando, como se verá enseguida—, de igual manera a como existe un límite temporal y biológico infranqueable para los mecanismos de la regeneración celular, hasta donde nos es posible concebir en la actualidad, más allá del descubrimiento reciente de la aparición, en la edad adulta, de nuevas neuronas en áreas de aprendizaje y memoria⁸⁹, que sirven a propósitos diferentes de la definición de nuestra identidad propia, como permitir la formación de nuevos recuerdos (Colucci-d'Amato, 2006), o el mantenimiento de los sistemas de reconocimiento de la realidad (Arias-Carrión, 2007).

⁸⁸ Está por llegar ese *espíritu absoluto* al que accedería una inteligencia «liberada en su realidad efectiva» (Hegel, 1999), que se realiza —y es saber— en su mismo concepto, y es capaz de crear el mundo nuevamente...

⁸⁹ Se solía pensar que el cerebro, tanto en el hombre como en el resto de los vertebrados, venía, en su componente neuronal, *de serie*, con un número finito de elementos celulares, y sin posibilidad de una repoblación sobre la marcha a partir de la replicación de los mismos —siendo así un órgano tenido por *perenne*, según la terminología del histólogo italiano del siglo XIX Giulio Bizzozero (Colucci-d'Amato, 2006)—. A lo largo del siglo XX se ha descubierto, en cambio, y a través de la mejora en los métodos de marcaje celular, que la *neurogénesis* en el cerebro adulto de los mamíferos es un hecho, y que aparece también en las aves canoras —donde está implicada, precisamente, en la adquisición del canto (Gould, 1999)—, lo que habla del alto grado de conservación evolutiva que ha caracterizado a este sistema de soporte del aprendizaje.

El que la memoria individual —no digamos ya la memoria colectiva— sea un instrumento más bien de *im-precisión*, queda bien demostrado por numerosas vías, como la selectividad en el recuerdo, los mecanismos psíquicos de defensa, o la propia transformación de lo que vivimos. Como sostiene Edelman, hablando magistralmente acerca de su carácter *no-representacional*: «la memoria no puede equipararse simplemente al cambio sináptico, aunque los cambios en la fortaleza de las sinapsis sean esenciales para ella. En cambio, la memoria es una propiedad sistémica que refleja los efectos del contexto y las asociaciones que se establecen en los diversos y lábiles circuitos —*degenerate*— que son capaces de producir un resultado —*output*— similar. De este modo, cada evento de la memoria es dinámico y sensible al contexto, y da lugar a la repetición de un acto mental o físico que es similar pero no idéntico a los actos previos. Es re-categorial —*recategorical*—: no replica una experiencia original con exactitud». Y continúa: «No hay razón para asumir que la memoria sea representacional, en el sentido de que almacene un código registrado o estático de un determinado acto. En su lugar, es más fructífero tomarla como la propiedad de una serie de interacciones no-lineares y lábiles —*degenerate nonlinear interactions*— en una red multi-dimensional de grupos neuronales. Tales interacciones permiten la re-vivencia —*reliving*— no idéntica de una serie de actos previos, aunque a menudo tengamos la ilusión de que uno está recordando un evento tal y como sucedió» (Edelman, 2004, 52)⁹⁰. El ejemplo que sigue, en el texto de Edelman, es una metáfora del agua⁹¹, sintomática por cuanto que enlaza con el *specious present* de William James: ese lapso de tiempo en el que somos conscientes del presente mismo —o lo que él llama «presente rememorado» (Edelman, 2004, 55)—, como rasgo diferencial de nuestra

⁹⁰ Traducción propia. Los términos más significativos, así como los más problemáticos, se aportan directamente del original, entre guiones.

⁹¹ Edelman habla de un glaciar sometido al influjo de la climatología —análogo, según él, al cambio sináptico—, dando lugar a una serie de riachuelos —como vías nerviosas—, que desembocan finalmente en un lago —el *output*, el efecto final—, todos ellos en un proceso de continua modificación.

especie, vinculado histológicamente con la emergencia evolutiva de un nuevo grado de conectividad y de retro-alimentación en las conexiones tálamo-corticales y córtico-corticales, y que hace que seamos no sólo diferentes entre todos nosotros, sino también, y especialmente, dentro de nosotros mismos, pues venimos del agua, y «A quienes entran en los mismos ríos bañan aguas siempre nuevas» (Heráclito, 2009, 44)⁹².

En un ejercicio de traducción y sincretismo, podríamos hablar de ese nuevo grado filogenético como un nuevo estar en el mundo, y un estar *nosotros* en ese mundo, como estancia de la conciencia a la que accede nuestro cerebro, en una aprehensión de la realidad vehiculada a partir del surgimiento del pensamiento simbólico, y, con él, del lenguaje humano. El mismo Edelman, ahora junto a Giulio Tononi, proponía la necesidad de una lingüística completa⁹³, y en especial de una *narrativa*, para el surgimiento de la conciencia del tiempo (Edelman y Tononi, 2002), con lo que estar en el mundo, y saberse en él, son fórmulas del conocer que se desarrollan verbalmente como análisis de una intertextualidad: uno de los textos escrito en lenguaje de signos⁹⁴, el otro escrito en lenguaje orgánico. Ambos tratan de una búsqueda, la del tiempo mismo, como línea argumental en la filogénesis del hombre y en su propia ontogénesis

⁹² O, como reza la cita platónica original —se dice que Heráclito fue maestro de Platón, a través de Crátilo (Platón, 2012, 127)—: «Nadie puede bañarse dos veces en el mismo río» (Heráclito, 2009, 185). La diferencia es sustancial. En ambos casos, el río no cambia. O sí cambia... Platón, como puede verse, mantiene el sintagma «mismo río» de la traducción moderna —existen diversas fuentes, pero me atengo, dialécticamente, a estas dos—, sólo que en ésta se da ya en plural, por un efecto multiplicador, acaso en la concepción de una agencia múltiple en la conducta de los que buscan, sin embargo, lo único, pero que en su enunciación en singular —también sintomáticamente, un singular *negativo*: Nadie— revela el hecho de que sean indistinguibles la causa y el efecto, el río y su cauce, significante y significado —el sentido del referente, como lo entendemos en la actualidad, era diferente en Grecia, pues aludía a la *ousía*, a la realidad como imagen o cosa en sí (Platón, 1992b, 514-515, 342a-b)—. Tal vez sea aquí, antes que en cualquier otro desarrollo exegético, donde mejor se aprecie el dilema —pues de esto se trata, efectivamente: un *dilema* auténtico, siendo indestructibles sus dos proposiciones o premisas— que en la mente humana hace coincidir lo uno y lo múltiple.

⁹³ «La gran masa epistemológica» del lenguaje, como dice Emilio Lledó, reflexionando sobre el *Menón*, donde lo que existe se expresa y se manifiesta, convergiendo con aquello que preexiste antes de nosotros (Platón, 1981).

⁹⁴ El sentido del signo, aunque asentado en lo hondo, sólo aflora en nosotros, como tal, en la superficie del discurso de la naturaleza, tomando la forma de lo visible. Como dice Lezama Lima, en *Las siete alegorías*: «La luz es el primer animal visible de lo invisible. / Es la luz que se manifiesta, / la evidencia como un brazo / que penetra en el pez de la noche» (Lezama Lima, 2016, 714).

biográfica. Y para ello pondrán en marcha mecanismos de especiación, ahora dedicados al proceso de la individuación, que se proyectan más allá de un yo inmediato, y llegan hasta una razón de estabilidad en la conciencia. Como ocurre en el caso de los sistemas perceptivos, donde el cerebro genera a diario modelos virtuales, predictivos del mundo —no sólo en la conciencia diurna, que dirían Edelman y Tononi, sino también en la paradójica instancia de la conciencia nocturna que sucede en el sueño REM—, verificados o falsados después, en una actualización continua, a través de la experiencia sancionadora de la vigilia, la conciencia surge en realidad como un proceso de inferencia, encarnado en lo sensorial —*embodied*, como se dice— (Hobson, 2014), y lo que percibimos es una inducción de lo que podemos percibir.

De todo ello nos queda la sensación perenne de lo que viene, la anticipación genérica que nos sitúa donde aún no hemos estado, y que en el camino se juega el tipo renovando a cada paso sus estrategias y presupuestos, adaptándose al propio curso de la materia orgánica que se ofrece como espacio. Esto plantea, en la función del cerebro, la necesidad de activar diseños paralelos para mantener la eficiencia en los procesos del pensamiento, dando cuenta además de una versatilidad cognitiva, en el grupo y en el individuo, que permita que los problemas planteados en el tiempo puedan ser resueltos de una manera diferente en cada caso, adaptada a la demanda particular.

Experimentalmente se ha podido documentar, en ancianos sanos, un aumento en el número de áreas empleadas al acometer una determinada tarea mental —también en algunos casos de deterioro cognitivo, representando entonces lo que sería una compensación insuficiente (Mora, 2010, y Kennedy, 2009)—, y es notorio el diferente estilo con que los mayores despliegan su pensamiento y elaboran sus conclusiones. A esto se añade el hecho de una relativa pérdida de lateralidad con la edad, con utilización

de áreas de procesamiento de ambos hemisferios, lo que implica un cambio en un principio general del aprendizaje y el desarrollo, como es la segregación de funciones cognitivas en circuitos unilaterales —por ejemplo en cuanto al manejo diferencial de la información verbal y visual—, evidenciando la manera en que el tiempo imprime en nosotros la marca de su paso, como un cambio en el paradigma del funcionamiento cognitivo, con una re-formulación de las estrategias mentales y de los recursos biológicos.

Goldberg, discípulo de Luria⁹⁵, sostiene que el proceso de toma de decisiones, crucial en nuestro propio direccionamiento en la vida, vira con la edad desde la *resolución de problemas* nuevos —maquinaria cognitiva que sitúa, arquetípicamente, en el hemisferio derecho—, al *reconocimiento de patrones* previos —sistema radicado, por su parte, en el hemisferio izquierdo, y encargado de la elaboración de estos patrones, o lo que él llama *atractores*, como esquemas de conectividad con capacidad sintética—. Se establece así un nuevo equilibrio de poder entre los hemisferios, oscilando entre los polos de la *novedad* y la *rutina*, con una transferencia del centro de gravedad cognitivo, en este caso hacia la izquierda, y acompañado a la vez de una diferente participación de los diversos estadios evolutivos cerebrales en la cognición, que se hace cada vez menos dependiente de estructuras fronto-subcorticales, más implicadas en las estrategias que se ponen en marcha ante lo novedoso (Goldberg, 2006). La elaboración de dichos *atractores*, en especial cuando están presentes en un número suficiente y poseen ya una cierta capacidad para capturar la esencia de los fenómenos de la realidad, es un componente fundamental de la reserva cognitiva —o resistencia a lo que Goldberg llama *neuroerosión*—, y una vía principal para la adquisición de un tipo de

⁹⁵ Tal vez por eso, guardando aún reminiscencia de la pionera psicología social (Moll, 2007), fue buscando el principio de acción de la cognición humana tomada en grupo, colectivamente, como arcano compartido del conocimiento, una regla invariable que explicara los cambios en la regulación de los procesos discursivos y de la conducta.

conocimiento que hace reconocer situaciones y problemas nuevos como si nos resultaran familiares —haciendo resonancia en uno de dichos *atractores*, formados con anterioridad (Grossberg, 2007)—, y que se acerca a algunos rasgos que asociamos con el concepto de sabiduría.

La clave estará en poder discernir cuándo lo previo se hace insuficiente para contener lo nuevo, o cuándo dejamos de ser capaces de sorprendernos o de asombrarnos con la realidad. Las fuerzas de la variabilidad se miden en nosotros con las fuerzas de la costumbre, y el resultado es lo que sigue quedando de la posibilidad de ser. Sócrates, que era un *sabio* —como dice Giorgio Colli (Colli, 1996, 97)⁹⁶—, no escribió nada. Y la naturaleza en realidad apenas escribe⁹⁷, en ningún caso lo esencial, pues más que escribir, *des-escribe*, o desbroza, o simplemente interpreta. Que las neuronas, más que registros, o códigos, son notas que suenan⁹⁸, pero que suenan a la vez que se van formando, en una coral que no para de componer y de actuar al mismo tiempo, de tal manera que lo que dicen es sólo la constatación de que aún quedó algo más pendiente: que «Dios es, de Dios, el Silencio que se calla» (Jabès, 2008, 27).

Volver atrás es atenerse a un automatismo que puede ser válido en determinados aspectos de la vida, pero no en todos. Como el ejercicio solista —y solipsista— de *mirar* la música, la partitura, en lugar de tocarla. O detenerse en la contemplación de

⁹⁶ Un sabio «por su vida, por su actitud frente al conocimiento», pues cronológicamente quedaba ya lejos la edad arcaica en que el mismo Platón consideraba que hubo *sabios* auténticos: Heráclito, Parménides, Empédocles (Colli, 1996, 94).

⁹⁷ Advierte Platón, con ironía, que «ninguna persona sensata se arriesgará a confiar sus pensamientos» a la palabra escrita (Platón, 1992b, 516, 343a) —hablando del acceso al conocimiento por la palabra, y en especial de la actitud crítica que se ha de tener con respecto a la que queda fijada en la escritura, si se quiere permanecer en la virtud, o por lo menos a salvo de la falta de virtud de otros...—, o a los «discursos inmóviles», escritos con letras —en la traducción de Enrique Gómez Castellón (Platón, 1990)—, pues no está en ellas llegar a la realidad misma de las cosas, y ni siquiera son capaces de dejar de estar continuamente en contacto con aquello que no son, que no nombran, y que las contradice (Platón, 1992b, 516, 343a), adelantándose unos cuantos siglos al estructuralismo y al sentido binario de los signos.

⁹⁸ Javier de Felipe ha pensado en esta propiedad musical para poder *escuchar* la melodía característica de cada neurona, especialmente en cuanto a la posibilidad de hacer una valoración heurística de la densidad de sus bosques o pentagramas dendríticos (Conferencia impartida por Javier de Felipe en la reunión *EM Forum*, que tuvo lugar en Madrid, el 13 de junio de 2016).

uno mismo, como un gesto necesario en que parezca que todo pare, y digamos que algo *sabemos*. La teoría de la novedad–rutina, en este sentido, como articulación de un funcionamiento alternante en la adquisición de conocimiento por los hemisferios cerebrales, constituye un modelo explicativo plausible de las disimilitudes que se aprecian en la morfología respectiva de los hemisferios del género *Homo*, con sus características prominencias, o *petalias*, frontal derecha —buscadora de novedad— y occipital izquierda —generadora de *atractores*— (Martín–Loeches, 2008), niveladas entre sí como extensiones orgánicas homólogas, hacia una lógica polar. Y ejemplifica también una cierta parte del camino recorrido por los procesos cognitivos a lo largo de la vida adulta, significando el gusto por lo genérico, lo normativo, por la perspectiva y la síntesis, como un estadio legislador que alcanzara el tejido neural con el tiempo —la razón de estado, que señalaba Platón, ahora aplicada al gobierno del individuo—. Existen numerosos ejemplos de esto, como la paulatina lateralización izquierda del lenguaje durante el desarrollo madurativo, tanto a nivel gramatical como léxico–semántico; la adquisición de patrones de asociación en el reconocimiento de los objetos —*gnosia asociativa*—; o la elaboración de planes motores con carácter preceptivo —praxia ideatoria—, que evidencian el cambio desde una estrategia inicial de aproximación a lo desconocido, de aventura y búsqueda de experiencias, propio de especies más evolucionadas (Mesulam, 1998), a otra más tardía, reflexiva o de provisión, caracterizada por la formulación de principios deductivos generales para regir la conducta y el entendimiento⁹⁹.

⁹⁹ Este conocimiento genérico no es exclusivo, claro está, del envejecimiento saludable. Paradigmático resulta el caso del pintor expresionista Willem de Kooning —quien posiblemente sufriera Alzheimer, y quien sin duda bebió mucho hasta finales de los años setenta—, pues no sólo conservó su oficio hasta estadios avanzados de su enfermedad, sino que a través de la pintura fue capaz de representar el sentido mismo de su mal, sintetizando su técnica y su gama cromática, y abordando una nueva figuración, más esquemática, *agnósica* quizás, por *impresionista* —como decía su pareja Elaine— o alejada de los contenidos concretos de los conceptos —«The hand remains; one loses the concept»; hecho que en todo caso no le preocupó, pues buscaba en su poética librarse precisamente de su influjo—, donde no se

Pero entonces habremos de ponernos en marcha otra vez, reingresar en el tiempo y exponernos a la climatología. Dejar lo civilizado, la *cabaña*¹⁰⁰, para adentrarnos de nuevo en la conciencia salvaje, por más que no podamos iluminar nuestros pasos con otra cosa que no sean los útiles de la significación, y el sujeto no pueda operar más que en los términos del significante. Todo lo que tenemos es la forma, lo nombrado; todo es elección, decisión sónica. Y la enunciación no encarna, pues, la indeterminación que la antecede, sino su materialidad *anversa*, pero puede volver los ojos hacia el escalofrío en el silencio, o plegarse a las consideraciones dialécticas del habla, que la recorren y la coagulan por dentro¹⁰¹. Como en el planteamiento estético y semiótico de Hannah Stippl, quien concibe nuestro marco cognoscitivo como semejante a una ventana, vacía o transparente, «an interface that opens a view into depth and simultaneously composes the natural world outside»¹⁰² (Stippl, 2011), donde los bordes, como artefacto de una mente corporeizada, se condensan para moldear nuestro nicho vital¹⁰³, que a su vez reconfigura en el acto el propio sistema nervioso que lo contempla, a través de esquemas somáticos y conexiones extra-neurales (Bruner, 2014).

reconociera lo conocido, en una expresión cruda de la pérdida semántica desde la pervivencia en lo sintáctico (Painter y Crow, 2002).

¹⁰⁰ Parece que el *Homo erectus* fue el primero de nosotros que se dedicó a *construir* viviendas, u hogares, en lugar de tomarlos directamente del natural (Schultz, 2014) —es difícil hacer precisiones acerca del tiempo de ocupación de estos asentamientos, seguramente aún provisionales, siendo, como eran, nómadas—; tecnificando así la vieja *caverna*, que pervive desde entonces como símbolo —el fotógrafo Ken Rockwell explica cómo el hecho de haber vivido durante cientos de miles de años en cavernas es lo que ha configurado nuestras poderosas percepciones subconscientes, y nuestro imaginario emocional (Rockwell, 2009), que continuamos buscando a nuestro alrededor—. También fue, según parece, y a pesar de estos primeros asentamientos, el primero que viajó, que salió de África para diversificarse por el mundo —hay restos desde España hasta Java (Antón, 2003); incluso hay quien supone que se echara al mar, hacia el Egeo y hacia Indonesia, quizás con la idea en la cabeza de una *Eurasia* ya abstracta, como «concepto cultural» (Rodríguez Adrados, 2008), a bordo de rudimentarias embarcaciones (Strasser, 2010)—; que sintió la necesidad de hacerlo, y tal vez por eso, quiso imprimir una marca personal y artificial al territorio explorado, acaso en la conciencia primigenia de estar dentro y también fuera del reino natural.

¹⁰¹ Y no es que alcance, con la abstracción y las operaciones formales del pensamiento, la experiencia del límite en su conocimiento —el grado en que realidad y lenguaje se conciernen mutuamente sólo se alcanza a comprender cuando el hombre se da cuenta de que los usos del lenguaje son *usos del lenguaje*—, sino que descubre la experiencia de la finitud, que no es lo mismo.

¹⁰² «Una interfaz que abre la visión de lo profundo, y simultáneamente compone el mundo natural del exterior» [traducción propia].

¹⁰³ Los humanos poseemos no sólo un nicho ecológico, sino también social y cultural.

Es un viaje de ida y vuelta, en el que la distancia con la realidad —que no llega a percibirse *realmente*—, es una imposición ontológica, un imperativo del ser, una constante en nuestra especie, y por lo tanto, como tal constante, *intrascendente*: lo que nos ocupa no han de ser sólo las formas de nuestro desasimiento, sino el impulso que en ellas debemos tomar hacia los huecos en nuestro sistema de significación. Que el signo tiende a extinguir, como antes la escritura en el nacimiento de la *filosofía*¹⁰⁴, las posibilidades de una «vida ascendente» —la *decadencia griega*, que arrancó con la dialéctica, «destinada a agotarse», según Nietzsche, «en el espíritu sistemático» (Colli, 1996, 98–99)—, salvo que evitemos perder en ello la razón¹⁰⁵, dando por forma acabada de lo real al signo. Como en el ejemplo del *Fedro*, cuando nos dice Sócrates, reuniendo en un mismo conocer el que le es propio a la demencia y a la locura —esta última orientada a la *manía*, o la pérdida del control sobre sí; emparentada, etimológicamente, con el arte de la adivinación¹⁰⁶—, que «la profetisa de Delfos, efectivamente, y las sacerdotisas de Dodona, es en pleno delirio cuando han sido causa de muchas y hermosas cosas que han ocurrido en la Hélade, tanto privadas como públicas, y pocas o ninguna, cuando estaban en su sano juicio» (Platón, 1988a, 341, 244a–b). Y no hablo, claro, de *demencia* en el sentido moderno o *degenerativo*, donde el rastro de la conciencia ha quedado preterido en el olvido del paciente, y con frecuencia del terapeuta; ni de *locura* en el que hace al loco un ser ajeno —*enajenado, alienado*— a sí mismo y a todo el resto; sino en otro primero y libertador¹⁰⁷, como rapto de la conciencia, razón anfíbola y sin-razón, a punto de dejar de ser, que ansía la superación del *logos* por la penetración en lo misterioso.

¹⁰⁴ Literalmente, y según el término creado por Platón, el amor por la sabiduría, que no la sabiduría en sí; por más que «sólo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo» (Platón, Carta VII, 488, 326a).

¹⁰⁵ Entiéndase bien el uso apolíneo y dionisiaco del término *razón*, según lo que enseña Colli, como lo que separa y une al mismo tiempo.

¹⁰⁶ Con propiedad se habla aquí de *adivinación*, pues en verdad no hay mayor ruptura del control sobre lo que se es, que aventurar lo apenas vislumbrado y que acaso llegue a ser.

¹⁰⁷ La demencia como un don que los dioses otorgan, que llega a decir Sócrates, subvirtiendo el orden léxico conocido.

Ante esto cabe preguntarse si no es ese conocimiento canónico, esa disposición por la norma, lo que se sirve realmente de la biología para articular sus presupuestos cognitivos, moldeándolos con delicadeza en el tejido nervioso. Como en el viejo apotegma: *la función hace al órgano*¹⁰⁸ —recientemente se ha podido comprobar su veracidad, al menos en determinados aspectos de la transmisión de información y la generación de conductas, desafiando así lo conocido acerca de los sistemas con que opera la selección natural¹⁰⁹, en el direccionamiento de las adaptaciones fenotípicas trans-generacionales (Szyr, 2014)¹¹⁰—, y las lecciones aprendidas contienen en sí mismas un germen pedagógico, que busca mantenerse en el tiempo y extenderse en las generaciones venideras.

O si no es la mente, con su visión del abismo, la que se opone al tiempo y trata de hallar una respuesta en los distintos estadios del cerebro, expuesta al contacto y los embates de la realidad, aupándose en ciertas ocasiones a un conocimiento esencial de las cosas, compartido en gran medida por todos, como una verdad colectiva que estuviera esperando nuestra participación alícuota. El análisis de la conciencia no se agota, como sostiene Thomas Nagel (Nagel, 2000), en las relaciones que pueden establecerse entre el

¹⁰⁸ Algo con lo que el propio Darwin estuvo de acuerdo, en cuanto a la transmisión a la descendencia de los caracteres adquiridos —seguramente por creer en la teoría hipocrática de la *pangénesis*, según la cual se producen, en las distintas *partes* del cuerpo, unas *partículas* o *gémulas*, representantes «en un parlamento central», que se desplazan «por el cuerpo para participar en la reproducción» (Arsuaga y Martín-Loeches, 19 y 319-320), por más que le prestara menos atención que Jean-Baptiste Lamarck. Y podemos imaginarnos que en estas mismas partículas, como ingrediente procreativo —generado ahora en la parte encefálica del cuerpo—, pensaba el propio Leonardo de Vinci, cuando ilustró el mecanismo del coito a partir de las ideas, no del todo coincidentes, de Aristóteles y de Galeno (Morris, 1986).

¹⁰⁹ Si bien Ernst Mayr hizo hace años una serie de interesantes puntualizaciones acerca de lo que se ha interpretado correcta e incorrectamente en el pensamiento de Lamarck (Mayr, 1972), en algunos casos debido posiblemente a problemas de traducción —como confundir, por ejemplo, la *necesidad* con el *deseo*—, y que reconcilia la visión moderna de la evolución con el pensamiento biológico del siglo XVIII, e incluso mucho más atrás, hasta las teorías antiguas de la adquisición de la forma.

¹¹⁰ Los autores no aclaran, en todo caso, si el carácter que se transmite a la descendencia —y que ven, por otro lado, expresado más allá de la primera generación, algo que habría maravillado a Aristóteles (Aristóteles, 1994b)—, es la categorización conceptual del estímulo, o la conducta desencadenada en su presencia —proponen, como haría Hipócrates, o Leonardo, un canal de comunicación entre ambos, que conectara el sistema nervioso central directamente con los gametos, y la existencia de «sensores de experiencias conductuales» en estos últimos—. Los modelos animales tiene sus límites, como también la asimilación de los diferentes sistemas semánticos entre especies.

pensamiento y la conducta, pues el sentido de *ser* es un vacío inmensurable, una sintaxis sola y sentiente —no tanto en la idea de un *quale* como cualidad experiencial, tal y como lo introdujera Charles Sanders Peirce, y lo entendiera el mismo Nagel (Tye, 2016), sino de una experiencia enteramente fenoménica e interrogativa, con un propósito en lo material, como es cuantificarse o significarse—, propia de un sujeto *agente*, capaz de saberse en los predicados, aunque sus contenidos no sean verbalizables.

No podemos preguntarle a un ave si es libre en lo que hace. Y tampoco podemos preguntárselo a nuestro cerebro. La evolución del tejido neural a lo largo del tiempo probablemente no se lo plantea, pues la materia, y en ella lo orgánico, no se preocupa, tan sólo se *ocupa*. Y como ocurre en el resto del cuerpo, en el cerebro el uso no implica su propio desgaste, sino que precisamente lo previene (Olazarán, 2004), salvaguardando su competencia —la función *preserva* al órgano—. Ramón y Cajal lo vio ya en 1894, cuando afirmaba, hablando de la plasticidad sináptica, que «la corteza cerebral semeja un jardín poblado de innumerables árboles, las células piramidales, que gracias a un cultivo inteligente pueden multiplicar sus ramas, hundir más lejos sus raíces y producir flores y frutos cada día más exquisitos» (García Segura, 2005)¹¹¹. Pero este *ocuparse* no es sólo un perpetuarse, sino que se convierte, en conciencia, en un ir a buscarse, en un algo por hacer. El tejido se mira a sí mismo y no se basta, no concuerda, no se *conforma*; y el saber primero responde entonces a la máxima minimalista, pues lo primero que sabe es lo que no sabe, y quizás en ello esté la razón de las contracciones que experimenta la materia, desde que viera la luz.

¹¹¹ Jorge Manrique, seguramente, no habría dado crédito: «Si fuesse en nuestro poder / hazer la cara hermosa / corporal, / como podemos hazer / el alma tan gloriosa, / angelical, / ¡qué diligencia tan viua / toujéramos toda hora, / e tan presta, / en componer la catiua, / dexándonos la señora / descompuesta!» (Manrique, 1971).

El socrático *epimeleia heautou*, parónimo¹¹² acaso del precepto délfico del *gnothi seauton* (Foucault, 1994, 33–55, y Foucault, 2012, 50–53): el *conócete a ti mismo*¹¹³, tanto como el *ocúpate de ti mismo*; principios kinesiológicos, por terapéuticos, de la subjetividad, desde una capacidad atencional, la de atender–nos —tender hacia nos—, que es anterior a cualquier psicología del signo. Foucault, al final de *El nacimiento de la clínica*, se pregunta si acaso nos debería sorprender que «las figuras del saber y del lenguaje obedezcan a la misma ley profunda», estando ambas, como «formas de relación del hombre con la muerte», atravesadas por un mismo sentido de finitud, que no hace sino desplegarse «indefinidamente en el vacío dejado por la ausencia de los dioses» (Foucault, 1966, 278–279). Pues «locura, muerte y sexo subyacen en el discurso y resisten la apropiación lingüística» (Dreyfus y Rabinow, 2001), como impresiones en negativo de una instancia enunciativa que hunde sus raíces en la sustancia del hombre.

La búsqueda de la subjetividad, y sus *prácticas*¹¹⁴, como la historia del tiempo en la materia, se articula en un hacerse cargo y un modificarse a sí mismo. Una purificación, una transformación o transfiguración (Foucault, 1994, 35), como sujetos del conocimiento, carente de objeto, pues «las imágenes del dolor no son conjuradas en beneficio de un conocimiento neutralizado; han sido distribuidas de nuevo en el espacio donde se cruzan los cuerpos y las miradas. Ha cambiado la configuración sorda en la que se apoya el lenguaje, la relación de situación y de postura, entre el que habla y aquello de lo cual se habla» (Foucault, 1966, 3).

¹¹² Véase la definición aristotélica y ontológica del término, al comienzo del libro de las *Categorías* (Aristóteles, 1982, 30, 1a), tomando aquí ambos como *inflexión* o movimiento el uno del otro.

¹¹³ Foucault subordina el *conocimiento* a la *ocupación*, por tenerlo como una de sus aplicaciones concretas (Foucault, 1994, 33), pero me da la sensación de que, en el fondo de los tiempos, así como en el presente de la conciencia, ambas figuras no son sino la misma cosa.

¹¹⁴ Este matiz de «prácticas de la subjetividad», en lugar de simplemente «subjetividad», es introducido por el mismo Foucault, posibilitando con ello una historiografía del sujeto (Foucault, 1994, 36), análoga, en lo epistemológico, al esfuerzo de Edelman en lo neural.

La conciencia es ese espacio en silencio donde se apoya el lenguaje, en un plano mismo y diferente cada vez; es «el lenguaje a punto de intervenir, una espera del nombrar» — como explica Ramón Andrés—, desprovisto aún del significante, a punto de acometerlo, pero por ello «a salvo de lo identificable» (Andrés 2010). Dice Antonio Gamoneda: «Estaba ciego en la lucidez pero tú has hecho girar la locura. / Todo es visión, todo está libre de sentido» (Gamoneda, 2004). Como en Marcel Proust, al narrar la experiencia crepuscular en la región limítrofe del sueño, cuando «se aparecía esta oscuridad como una cosa sin causa» (Proust, 2013, 16). Su ámbito es «todo el revés negro del cuerpo que tapizan largos sueños sin ojos», el mundo de las entrañas del cuerpo, y la verbalización de sus «síntomas subjetivos» (Foucault, 1966, 3).

No hay otro *síntoma* que el discurso. Un discurso vuelto sobre sí mismo, orientado hacia lo que no es percibido, con los sentidos tensos, a punto de romper la unidad en lo indivisible, lo *in-dividuo*. La comprensibilidad no se alcanza en este proceso por medios ajenos al sujeto; no se adquiere en la alteridad del objeto de análisis —palabra y significado—, o en supuestas cualidades de verdad atribuidas, pues es la propia mirada la que conforma y penetra en la realidad significante. La verdad permanece «en el núcleo oscuro de las cosas» (Foucault, 1966, 7), y es el núcleo mismo del habla el que deshace, desde dentro, las constricciones profundas de la forma, los usos de la costumbre, el universo significante que quiere haberlo dicho todo. «La mirada no es ya reductora, sino fundadora del individuo en su calidad irreductible» (Foucault, 1966, 7), pero funda en ello una nada, o ni siquiera —lo que sería sólo la cualidad de una nada, una *nadidad*, o nothingness, que dirían los ingleses—.

Y se extraña Cicerón, en el *Libro III* de las *Disputaciones Tuscalianas*, de la paradoja de haber buscado, en la tradición de Asclepio, «un arte para proporcionar la salud del

cuerpo», y que se haya descuidado el cultivo de la «medicina del alma»¹¹⁵ —según él, propiedad de la filosofía¹¹⁶— (Cicerón, 2005, 261–262), cuando ésta no proporciona respuestas, pues carece de formas para darlas. Como si en nuestra naturaleza fuera un continuo plegarse y replegarse la razón, un Sísifo atemporal que hubiera de retomar siempre la misma senda, acaso incluso buscarla como nueva cada vez, por repetidamente negada u olvidada. Caminamos, nada más. La continuidad es esto. Ser.

La nature, pour nous hommes, est plus en profondeur qu'en surface.

Paul Cézanne, *Carta a Émile Bernard*

¹¹⁵ Debido, en sus propias palabras, a que «el malestar y el dolor del cuerpo lo juzgamos con el alma, mientras que la enfermedad del alma no la sentimos con el cuerpo», pues «apenas salimos a la luz y se nos reconoce», predomina ya la vulnerabilidad del cuerpo sobre nuestra capacidad de discernimiento de lo correcto (Cicerón, 2005, 261-262). Hay, evidentemente, un sentido moralizante en estas palabras, y un determinismo en la visión de las acciones del cuerpo, como separado de un libre albedrío en el alma. Pero es cierto que hay cosas que no se sienten con el cuerpo, porque no son cuerpo, ni se juzgan con el alma, porque no son alma. Todo lo más, podemos decir que el tránsito hacia la conciencia tienen lugar en un espacio virtual cuyo rastro nos afanamos en localizar experimentalmente, a partir de la distinta proyección y capacidad de detección que encontramos desde lo sensorial, aplicando un modelo jerárquico en la génesis de la subjetividad (Dehaene y Changeux, 2011). Como si una vez que el cerebro fuera despojado «de los artificios subjetivos y de los suplementos culturales», pudiéramos tener «a la conciencia, por decirlo así, al alcance de nuestra mano», «dentro de nuestro cráneo, anidada en las redes cerebrales, en espera de poder expresarse» (Bartra, 2007). Y la pregunta sigue siendo la misma que se hacía Nagel: ¿qué se siente *ser* humano?

¹¹⁶ Cicerón habla aquí de «doctrina racional» para referirse a la filosofía, como aquello mediante lo cual somos capaces de indagar en la esencia de la naturaleza, más allá de los sentidos. Y aún faltarían muchos siglos para que llegara una nueva terapéutica del alma, que se hiciera cargo del hombre por entero, hasta sus últimos reductos.

EVOLUCIÓN Y (ELIPSIS)

Que nous soyons tous des sauvages tatoués depuis Sophocle, cela se peut.

Mais il y a autre chose dans l'Art que la rectitude des lignes et le poli des surfaces.

La plastique du style n'est pas si large que l'idée entière, je le sais bien. Mais á qui la faute?

Á la langue. Nous avons trop de choses et pas assez de formes.

Gustave Flaubert, *Préface à la vie d'écrivain*

La especie y la diferencia

La historia de las palabras es la historia del hombre, en la búsqueda de la significación. Y es una historia no escrita, por más que no podamos desmarcarnos de la estructura sensible del pensamiento, y vivamos en la ficción continua de lo real. Tal vez no existan *demasiadas cosas*, como dice Flaubert. Ni siquiera es seguro que hallemos conocimiento de alguna. El sentido del mundo escapa de nosotros a la velocidad del tiempo, y lo único cierto es el valor de la contingencia. La posibilidad de ser está inmersa en un proceso evolutivo que traspasa el auspicio de la forma, y en ella alcanzamos un estadio de indeterminación que nos lleva no ya a «no decir yo», sino a asumir «ese punto en el que ya no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo» (Deleuze y Guattari, 2004, 9), porque en el camino hayamos dejado de ser nosotros mismos.

Charles Darwin, en el bosquejo histórico introductorio de *El origen de las especies* (Darwin, 1872), cita como fuente un fragmento del libro segundo de la *Física* de Aristóteles (Aristóteles, 1995b), donde éste defiende el carácter teleológico que cabe

observar en las formas que la naturaleza dispone y selecciona. Pero el problema de la especiación es anterior, y en realidad es antiguo como el pensamiento. El propio Aristóteles nos conduce a Empédocles, y a su proclividad por la combinatoria de los elementos materiales, desligada de lo que él entiende como una justificación por la forma misma¹¹⁷. Así, en el fragmento 379 de la recopilación de Kirk, Raven y Schofield (Kirk, Raven y Schofield, 1987), leemos cómo de aquella mixtura «nacían numerosos seres con dos cabezas y dos pechos, seres bovinos con rostros humanos, y viceversa, creaturas, mezcla de elementos masculinos y femeninos y dotados de partes sombrías», en una sucesión de hechos y una casuística de formas que escapa de las constricciones liminales de la finalidad¹¹⁸. Y es esta cosmovisión, no la de Aristóteles, la que más se acerca en realidad al planteamiento de Darwin, así como al de la paleontología moderna, en una idea de naturaleza sin apriorismos, sin direccionamiento, por más que todos aludan a la conservación y preeminencia en ella de los más aptos¹¹⁹.

Es interesante reparar en el largo título original de la obra de Darwin —*The origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*—, pues en él se encuentran, concatenados y en aparente convivencia,

¹¹⁷ Aristóteles, por su especial filiación fisiológica —tradición médica familiar; *physis*, en el sentido más amplio y auténtico—, hace una exposición utilitaria de las variaciones del clima y de la forma anatómica, para sostener su argumentación sobre los usos de la naturaleza. También Platón, en la *República, Libro VII* (Platón, 1988b, 530d–531b), habla en estos mismos términos, al referirse a los sentidos, cuando expone que «así como los ojos han sido provistos para la astronomía, los oídos han sido provistos para el movimiento armónico», aun cuando alerta también del peligro de anteponerlos a la inteligencia, en la búsqueda de la verdad.

¹¹⁸ Más tarde hablará Cuvier (Cuvier, 1805), partiendo de una teleología natural de inspiración kantiana (Esposito, 2013), de la necesaria unidad y coordinación en el funcionamiento de las partes de un todo —«l'influence réciproque des fonctions et de l'usage de chaque organe»—, así como de la imposibilidad de determinadas arquitecturas prohibidas en la naturaleza (Agustí, 2003), pero siempre desde la lógica interna de la forma, sin restringir por ello las posibilidades de la multiplicidad. En el libro primero de la *Metafísica* (Aristóteles, 2014), Aristóteles hace una crítica oportuna a las cuestiones de la proporcionalidad y la materialidad en la clasificación de las causas, separándolas de los efectos, en conversación monologal con la filosofía de Empédocles.

¹¹⁹ Nietzsche comparte también el materialismo genésico de Empédocles, fronterizo entre el mito y la incipiente ciencia (Nietzsche, 2003, 132), y lo emparenta expresamente con Darwin cuando defiende «la gran idea de que, entre las innumerables malformaciones y formas imposibles de la vida, surjan también determinadas formas adecuadas y aptas para la vida», llevado todo ello por «el impulso de lo igual», de lo homogéneo, lo que busca integrarse con lo que le es homólogo en la existencia, en una formulación cercana a la termodinámica.

los elementos contrapuestos de un hilemorfismo que pervive hasta nuestros días: por un lado las *especies*, que se originan; por otro las *razas*, que se preservan¹²⁰. Unas y otras son medidas de lo mismo —la existencia material de formas de vida diversa—, pero aluden a principios antagónicos en su constitución, pues alcanzan los extremos de lo que podemos llamar una ideología biológica de orden binario, sometida a los vaivenes contextuales en la historia de la ciencia. En un sentido eidético, Thomas Kuhn habla de *paradigmas* (Kuhn, 2004), como «ilustraciones recurrentes y casi normalizadas de diversas teorías en sus aplicaciones conceptuales, instrumentales y de observación»¹²¹. Apenas un año antes, y tratando del encaje mutuo entre el detalle y la generalidad, Stephen Toulmin había expuesto su noción de *modelos* o *ideales* de este orden natural de las cosas, emparentada en lo científico con el valor de supervivencia de las especies —las ideas como especies, sometidas a la variación y la selección— (Toulmin, 1961). Y en ambos casos, como en Darwin, las razones de la estabilidad y de la mutabilidad en los conceptos (Gattei, 2008) tienen la capacidad de ocupar un mismo espacio cognoscitivo, como estructuras y hechos recurrentes del pensamiento, abstraídas de cualquier contradicción de índole práctica. No se trata ya de un problema de traducción, entre términos o léxicos varios, como tampoco un asunto de estricta complementariedad, entre los polos de lo que resulta concebible para el hombre. Pues el lapso que surge entre la *forma* y la *materia* es el ámbito ilusorio en que habitan los contrarios, cada uno en la perspectiva de su «horizonte de permanencia» (Caponi, 2007), de lo que habría de ser *el caso* cuando nada de lo esperado ocurre, en la lucha entre lo que queda y lo que se crea, entre lo nuevo y lo que se resiste a no ser.

¹²⁰ La propia etimología de los términos expresa ya esta diferencia conceptual y epistemológica (Corominas, 1990, 249 y 494), pues la especie trata de la apariencia, y es por tanto fenoménica, mientras que la raza se vincula con la herencia o el linaje, con lo que ya no está presente sino como legado, y es atribución latente más allá de la forma.

¹²¹ También Ferdinand de Saussure hablaba de paradigmas, en este caso *de flexión*, para referirse a los elementos de similitud en el análisis de las asociaciones mentales, que permiten acotar el número de casos contenidos en algunas series o grupos asociativos de términos (Saussure, 1989, 175–177), frente a otras series de número indefinido, menos dadas a ser modelizadas.

La evolución del pensamiento científico discurre en paralelo a la explicación del cambio biológico. Y si en uno observamos la existencia de procesos históricos de transformación que lo hacen posible —sobre la base de nuestra manera de ver y de hacer la historia—, en el otro asumiremos la ruptura de toda linealidad en épocas de crisis, con la exigencia entonces de elaborar una pseudología del tránsito, de los estadios intermediarios o transicionales del orden natural. En este sentido, y análoga a la tesis general de una discontinuidad en el progreso de la filosofía de la ciencia, la teoría del equilibrio interrumpido, o *punctuated*, de Eldredge y Gould (Eldredge y Gould, 1972), sostiene que las especies irrumpen en periodos relativamente cortos de tiempo¹²², en comparación con la estabilidad que después mantienen durante el largo periodo de su existencia. Se da la circunstancia, sin embargo, de que lo nuevo emerge, en términos de evolución, en un escenario que no es tanto de inercia con el *otro*¹²³, como de sustitución, cuando no de erradicación de unas formas sobre otras¹²⁴, y tanto el nacimiento como el fin de una especie penetran en el mismo limbo de su indeterminación. Los pasos de la historia marcan entonces un tiempo irreal, dialógico y recursivo, donde las líneas envolventes de la forma persiguen el cauce de la significación, y las imágenes han de quedar en suspenso como el mito. Es conocida la anécdota de Platón y su *bípedo implume*, contada por Diógenes Laercio (Laercio, 1792, 23). Y por más que pueda ser discutida desde la teatralidad de los hechos¹²⁵, lo más relevante es su analogía con la alegoría del carro alado, origen de las formas de vida

¹²² La especiación tendría lugar a partir de hechos que llaman «geológicamente instantáneos» (Gould, 1982), pero hay que entender que el tiempo, en su dimensión geológica, discurre en una escala de magnitud que se sitúa en el orden de los millones de años.

¹²³ En la idea de los *unos*, de Proclo, como *hénades* en la serie de las sucesiones (Proclo, 1975, 16–17 y 114–115).

¹²⁴ Nuestro antecedente más inmediato es el de la pervivencia del cromañón frente al neandertal, pero es la norma biológica que se repite desde la era de la explosión cámbrica, documentada abundantemente en el registro fósil: toda especie parece tener fecha de caducidad, dentro de las posibilidades habitacionales de cada nicho ecológico.

¹²⁵ Es sabido cómo hizo burla de ella, en plena Academia, Diógenes de Sínope, tras una serie de desdenes mutuos a lo largo de encuentros diversos.

para Platón¹²⁶ (Platón, 1988a, 246d–248b). De ella se hace un eco lejano el zoólogo contemporáneo Desmond Morris, en su libro *El mono desnudo* (Morris, 1969), donde la fisionomía del ser humano es definida por oposición —y sustracción— a las restantes ciento noventa y dos especies de simios y afines. Así que estamos, en lo morfológico, ante un primer esbozo de anatomía comparada, en la proto-historia de la biología, donde el hombre es el vínculo que media entre las formas exactas de lo concreto y lo que está más allá de lo posible. Mitad ángel, mitad tierra, el cuerpo se ausenta de lo que el alma sabe: «que las estrellas errantes son niños que ignoran la aritmética» (Alberti, 1996).

De manera que hay un sentido de pérdida en la evolución somática, un distanciamiento fático en el desenvolvimiento de la forma. Y sentimos, a la vez, la necesidad de «hacer el trabajo del recuerdo y el trabajo del duelo», en palabras de Paul Ricœur (Changeux y Ricœur, 2001, 214). Como un desdoblamiento consciente o deliberativo del trabajo del sueño —el *Traumarbeit* freudiano—, como una nostalgia de dos caras que busca reencontrarse a sí misma, inserta en los dispositivos especulares de la conciencia: de un lado lo *irreal*, en el imaginario, del otro lo *anterior*, en la memoria. Nunca habremos desandado por completo el camino de los ancestros; su tiempo pasó, sellado celosamente en el silencio de los fósiles. Y si bien en lo embrionario puede observarse, siguiendo a von Baer, una ontogenia que va de lo general a lo particular, de lo homogéneo a lo heterogéneo (Oppenheimer, 2002), en las estructuras del pensamiento se da el movimiento contrario, acaso irreconciliable, que anhela una completitud totalizadora, y es al mismo tiempo la disolución de las normas y los procedimientos que

¹²⁶ El alma del hombre, toda vez que ha perdido las alas —el plumaje, como el mismo Platón señala—, vaga a la deriva hasta encontrar un asidero sólido al que aferrarse, de manera que «este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama *ser vivo*, y recibe el sobrenombre de mortal» (Platón, 1988a, 246d–248d).

lo sustentan. Es allí donde se da la reminiscencia de eso *otro* que desea nombrarse¹²⁷, donde se advierte lo «incolora, informe, intangible» de «esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista sólo por el entendimiento» (Platón, 1988a 247c). Pues «denominar un objeto es erradicarse de aquello que de individual y único tiene para ver en él el representante de una esencia o de una categoría», como indica Maurice Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1993). Pero somos miembros de una especie anacrónica consigo misma, a la vez en un tiempo y fuera de él, y quizás por eso no comprendamos que existamos más como emanación conceptual de lo biológico, que en la forma de un sistema sintético con apariencia de organismo (Lévi-Strauss, 2012a, 217). Lo que ocurre es que albergamos al individuo y la especie sin solución de continuidad¹²⁸. Somos contingencia y necesidad a partes iguales, de tal suerte que los procesos evolutivos participan de un dinamismo antitético, donde el desarrollo pleno de la forma se dirige, paradójicamente, hacia lo informe¹²⁹, y el infinito es un concepto tan ajeno como cotidiano, que parece tener cabida en todo lo que hacemos, y es concreto entre los márgenes sensibles de una palabra.

Esta idea de evolución, ambivalente y sincrética, es recogida en la tesis paleontológica de la *neotenia*, también de Stephen Jay Gould (Gould, 1979), como el negativo de la

¹²⁷ En el breve tratado sobre el recuerdo, Aristóteles observa que «sólo aquellos seres vivos que son conscientes del tiempo puede decirse que recuerdan y hacen esto con aquella parte del alma que es consciente del tiempo» —cabe pensar, así, en una *parte* del alma capaz de lo trascendente, en una determinada concreción de las impresiones sensibles que ésta recibe, todo un elogio del cuerpo—, por más que deje en el aire la cuestión de por qué no nos sea dado «pensar en las cosas intemporales a no ser en términos de temporalidad» (Aristóteles, 1980).

¹²⁸ «Somos el mundo y yo» (Ortega y Gasset, 1983), no una cosa, ni la otra, así, por separado.

¹²⁹ Anaximandro, de la escuela milesia, acaso el primer evolucionista —suya es la idea de que el hombre procede de animales acuáticos, en una elaboración genealógica del *arché* de sus maestros—, concibió lo indeterminado, lo ilimitado o *apeiron*, como «matriz del continuo originarse», causa a la vez de la propia destrucción de lo creado (Nietzsche, 2003, 44). Que todos nosotros «hemos cambiado una patria por un exilio» (Sloterdijk, 2015, 12); que «todo devenir es una emancipación del ser eterno», y el individuo, exiliado en el tiempo, debe regresar a aquello de lo que no puede darse predicado alguno (Nietzsche, 2003, 45). En este sentido habla Spinoza en la carta XLVI a su amigo Jarig Jelles —donde también trata, casualmente, de la relación entre la multiplicidad y los «géneros comunes»—, con su fórmula «et determinatio negatio est» (Tejedor, 1981), parafraseada después por Hegel, y referida a la instancia del conocimiento que no podemos caracterizar sino en la negación incesante desde lo *real* —no *de* lo *real*, que Spinoza no se atreve a tanto—.

recapitulación y la antigua *scala naturae*: los individuos, una vez llegados en su ontogenia a los últimos estadios del desarrollo, se aproximarán finalmente a una indiferenciación en su propia configuración adulta. Esto es debido al hecho de alcanzar la madurez sexual antes de completar el ciclo del crecimiento, que quedaría así detenido, sin razón de seguir, y remedando el aspecto de una forma aún indeterminada. Por su menor especialización —pensemos no sólo en la apariencia externa, sino también en las funciones de relación y en el estilo cognitivo—, esta nueva forma tendría mayores posibilidades de adaptación a un entorno cambiante, ganando en flexibilidad lo que perdió en definición¹³⁰. Se cerraría así el recurso de la historia, y en lugar de estar unas formas contenidas en las siguientes, las habrá que dejen de estar contenidas en las precedentes, en una sucesión a través de las especies tendente a su resolución. Esta visión de los hechos resulta igualmente alegórica, pero alberga una estructura metafórica que atraviesa cualquier propuesta filogenética, y es el sentido de ida y vuelta del tiempo y la provisionalidad, enfrentados a la certeza incommensurable de lo que no puede ser contenido por la razón. Pues toda teoría de la *antropogénesis* choca sin remedio con el absolutismo de la realidad (Blumentberg, 2003), y el signo no es sino el intento del hombre por aumentar el espacio de su respiración. Pitágoras de Samos, influido por los cultos milenarios que conoció en sus viajes por el oriente, reflexionaba en términos parecidos acerca de los flujos del conocimiento y la corporalidad de los conceptos¹³¹, hacia una conformación definitiva que equilibre el intercambio de las formas, como un cálculo ingénito que sea dado a perpetuidad. Pero lo que migra en la

¹³⁰ El anatomista holandés Ludwig Bolk planteó que el hombre es un animal en el que el estadio o condición fetal se ha hecho permanente (Pannenberg, 1985), como signo de una prematuridad fisiológica, de una indeterminación que necesariamente debe hacerse después, sobre la marcha, ya en—el—mundo. Esta permanente *infancia*, ubicada «entre lo semiótico y lo semántico» (Agamben, 2007, 86–87), esta potencialidad duradera, es, según Agamben, «el fundamento de la cultura humana, y de su increíble desarrollo tecnológico» (entrevista disponible en: <http://www.elcultural.com/noticias/letras>).

¹³¹ Empédocles declaraba, en un alarde sucesorio, haber sido «ya un ave, un arbusto, un pez, un muchacho y una muchacha» (Nietzsche, 2003, 131).

materia no es la forma —o el *alma*, para los griegos—, sino lo que evocamos de ella, en un espacio de desaparición que se abre a un silencio insobornable. No conocemos el punto exacto en que conjuramos el tiempo y damos lugar a lo indómito. Sólo los hechos nos recuerdan a cada instante que somos una parte desgajada de nosotros mismos, una renuncia ilimitada de lo previo, segregada en la medida en que llegue a dejar de ser inteligible, «lo mismo que después de la metempsícosis pierden su sentido los pensamientos de una vida anterior» (Proust, 2013, 13), y sea recuerdo sin causa, que acaso aún no haya sido.

La elipsis como vehículo de significación

Cuenta Ángel González, hablando sobre las épocas y las funciones de la poesía de Juan Ramón Jiménez, que es en el momento de plenitud, a partir de 1916, «cuando el poeta, dueño al fin de su voz más personal, altera su nuevo contexto» y «determina la obra de los demás» (Rienda, 2013). El propio Juan Ramón, en *Diario de un poeta recién casado*, dirá que «El mar sale del mar y me hace claro» (Jiménez, 1998, CLXI)¹³². No encuentro una exposición mejor de la repercusión de la evolución más allá de uno mismo, a partir de los procedimientos naturales de la mimesis. Las naturalezas se funden en la encrucijada de los hechos, adoptando los parámetros de la otredad donde antes no había más que figuras incompletas de lo propio. Y le ocurre a Juan Ramón lo que en otro orden de cosas se conoce como *efecto Baldwin*, de resonancias lamarckianas¹³³

¹³² Antes, habrá escrito: «Creemos los nombres. / Derivarán los hombres. / Luego, derivarán las cosas.» (Jiménez, 1987).

¹³³ También Sigmund Freud concibe, dentro de una reflexión filogenética acerca de las disposiciones de la estructura psíquica —y de las atribuciones perceptivas de la instancia fronteriza del *yo*—, esta capacidad de penetración de lo visible en la profundidad de lo que aún no tiene forma (Freud, 2009), cuando afirma que «Los sucesos del *yo*», por efecto de la repetición entre generaciones, se transforman «en sucesos del *ello*, cuyas impresiones quedan conservadas hereditariamente». Darwin, por su parte, afirma que «Los hábitos seguidos durante muchas generaciones se encaminan a convertirse en hereditarios» (Darwin, 1909). Agustín de Hipona expresará el argumento ascético hasta el límite de la transfiguración, en el camino inverso a la emancipación del hombre respecto de la ausencia del padre (Sloterdijk, 2015, 189).

(Baldwin, 1896), por el que un determinado aspecto del desarrollo se constituye en nuevo factor de presión selectiva para su propio nicho ecológico —o artístico—. Así pudo ocurrir con el habla, tomando la vanguardia de los procesos evolutivos del hombre. La función sígnica recorrerá entonces el territorio de la causalidad (González Pereira, 2008), operando el cambio conformacional en la distancia que va de lo uno a lo ajeno, definiendo los límites del apego y la alteridad. La «patria de la creación» (Jakobson, 1977) es una extensión del pensamiento salvaje donde concurren las posibilidades de creación de *otras* patrias. Y se sirve para ello de lo *literario*, pues en los orígenes, como diría Jakobson, los objetos del lenguaje no han abandonado aún el pacto sellado entre sonido y sentido (Kirchof, 2009). Piensa Agamben que la palabra occidental está dividida «entre una palabra inconsciente que goza del objeto del conocimiento representándolo en la forma bella, y una palabra consciente que no goza del objeto porque no sabe representarlo» (Agamben, 2001). Habría entonces una palabra primera que fuera enteramente signo, rebosante en su significación hasta invertir la afirmación de Ferdinand de Saussure de una lingüística supeditada a la semiología, y alcanzar, con Roland Barthes, la «unidad de las investigaciones», donde la semiología sea «una parte de la lingüística» (Barthes, 1971).

Tal vez sea una aspiración quimérica. Como el pléroma de la tradición gnóstica. O el ancestro común por el que se aboga, vestigio de una noción de ortogénesis, ahora retrospectiva. Lo cierto es que la dimensión paradigmática del lenguaje cambia sobre la marcha las condiciones de producción del discurso, por la especial interdependencia entre lo metafórico y lo metonímico, y la estructura de los hechos sintagmáticos, como la de los hechos del tiempo, no tiene otra continuidad que la deuda contraída con la raíz remota de lo concreto. Pues todo signo entraña un acto de decisión, un salto hacia lo que sigue, entre las diversas posibilidades del sentido. Así tiene lugar lo que Ernesto Laclau

llama la *relación hegemónica*, como resultante de la negociación entre lo particular y lo universal, donde el objeto toma el mando de la representación¹³⁴, para hacer precisamente posible su existencia dentro de un sistema diferencial de significados (Laclau, 2003). Lo que no cabe en él es la quietud, sólo un alejamiento del lugar de procedencia, como ilusión de propiedad: la historia de las especies, siguiendo el argumentario lógico de Sexto Empírico (Empírico, 2005), se prolonga en la efímera ciencia como el sucederse en suspenso de una escalera¹³⁵. Pero no es que podamos tirarla, como haría el mismo Sexto, y hasta Ludwig Wittgenstein, una vez encaramados a ella (Wittgenstein, 2013, 6.54), sino que es ella misma la que va desapareciendo a nuestro paso, de manera irreverente y consustancial a su propia elucidación¹³⁶, como efecto en la memoria del hecho de ser. Y hemos de entender que «no podemos comprendernos en lo presente hasta que nos enfrentamos a lo que está ausente», como dice Marshall Berman (Berman, 2004), toda vez que lo sagrado ha sido profanado, que la doctrina ha cedido, que lo establecido ha sido destruido, superado. Se trata de un movimiento que no es tanto de ascenso, como de traslación¹³⁷, donde las prospecciones de lo visible participan de un espacio coordinado de omisiones, abierto a las incursiones del progreso de la materia. Jacques Monod habla aquí del papel de las *performances teleonómicas* características de la especie¹³⁸ en la orientación de las presiones de selección, «en parte *escogidas* por el mismo organismo», en una dialéctica de formas que aumenta su intensidad «a medida que se eleva el nivel de organización» (Monod, 1972, 139–140). Como un proceso tectónico, las potencias de la intelección se pliegan sobre sí mismas hasta sellar las fugas por donde pueda escapar el instinto de la razón, y

¹³⁴ También el significante es hegemónico, en Freud (Deleuze y Guattari, 2004, 19).

¹³⁵ Una escalera *escéptica*, en el sentido original de «investigación, indagación e incluso reflexión» (Vázquez Hernández, 2010).

¹³⁶ No en virtud de una labor consciente de domesticación y selección, eliminando lo innecesario en cada momento, en una dinámica muy del gusto de Darwin; o de un acto consumado de desprendimiento y ataraxia, que sugería Wittgenstein.

¹³⁷ Leemos en la *Poética* que metáfora es «la traslación de un nombre ajeno» (Aristóteles, 2013, 1457b).

¹³⁸ La primera *performance* de las ideas es la caverna platónica.

el conocimiento queda expuesto como un cuerpo que de sí no hiciera sombra, y por tanto careciera de rastro.

En el origen de la vida que conocemos hubo un pez primitivo que tomó una decisión arriesgada: *eligió* ir a explorar la tierra, con sus rudimentarios miembros, retorciendo su cuerpo y boqueando en el aire en lugar de permanecer eternamente *adaptado* a la vida submarina y callada. Fue el *Tiktaalik*, un sarcopterigio del Devónico tardío, así bautizado por los inuit del Canadá septentrional (Daeschler, 2006). Y es sugerente que el primer fósil de este animal fuera encontrado en la región de los pobladores de la antigua *Thule*, señalada por Séneca como el confín de lo conocido (Séneca, 2008, 55)¹³⁹. Pues también el hombre, como el resto de las especies, se aventuró hacia lo ignoto, hacia lo que no era presente sino en una ensoñación de la realidad, con la diferencia de usar el mismo instrumental de viaje —digamos, el cuerpo— para hallar a un tiempo el continente y el contenido; de emplear las mismas fuerzas proyectivas para alcanzar el discernimiento de su ser manifiesto, surgido sin embargo en lo pretérito. Karl Popper recorre esta idea del solipsismo, y relaciona el surgimiento de la conciencia —y el propio impulso de la evolución— con la función descriptiva del lenguaje (Popper, 1993, 145): el hombre se decidió a hablar, y lo concreto del cuerpo y de la forma, su unicidad en el espacio y en el tiempo, devino en coordenada de una suerte de revelación. Ya no fue posible pasar por alto el imperativo de la literalidad. La materia del habla se adueñó de las servidumbres teleológicas, y el fin superó a los medios, como el sentido anegó las posibilidades de lo que ya no podría ser nombrado.

¹³⁹ Aquel osado Tifis que no sabía de los astros ni se servía de ellos, se atrevió «a abrir lienzos con el mar mayor y a marcar nuevas leyes a los vientos» (Séneca, 2008, 55). El drama clásico trata, en su transcripción unamuniana, de la perduración —Jasón pierde, con los hijos, la inmortalidad, como expone el prologuista Ricardo Senabre—, abordada en el sentido trágico que concluye la obra: «Vete por los hondos espacios del alto firmamento a atestiguar por donde pases que no hay dioses» (Séneca, 2008, 86).

Las cosas se sucedieron después en lo que venimos llamando *historia* —como si lo anterior no estuviera igualmente inscrito en el plegamiento del genoma...— «Raíces y alas. Pero que las alas arraiguen / y las raíces vuelen», escribe Juan Ramón (Jiménez, 1998, II). Porque el tiempo es una estancia ilimitada y libérrima, que se presta a las más audaces transacciones orgánicas y conceptuales, pero es sólo en la concreción de los años donde percibimos su inaprehensible presencia como un acabamiento. Y contesta César Vallejo: «Tal la tierra oirá en tu silenciar, / como nos van cobrando todos / el alquiler del mundo donde nos dejas / y el valor de aquel pan inacabable» (Vallejo, 1970, 41). La mente orquesta el devenir, en la persecución de lo *inseguible*, alentando en cada cosa un secreto «decir su sí» (Valender, 2001). Por más que la orfandad de nuestra génesis nos excluya de la resolución de las aporías que enunciamos, y no podamos tampoco eximirnos de ese otro continuo no decirse de las cosas¹⁴⁰. En esta improbable conjunción, el hombre alcanza un conocimiento explicativo y transgresor, con carácter de categoría —predicado o atributo del sujeto, en el sentido clásico, o, más bien, *esquema referencial*, o modo de existir de ese sujeto y ese predicado, con respecto a un referente no nombrado (Aristóteles, 1982, 27–28)—, lo bastante estable como para constituirse en andamiaje sobre el que evadirse de la realidad, y afirmar la suficiencia de los dispositivos del yo. Podríamos elaborar una versión actualizada de la *teoría de tipos*¹⁴¹, y preguntarnos si no es ese yo el que programa en realidad el órgano cerebro — último exponente de nuestra cultura material—, en lugar de a la inversa (Popper, 1993,

¹⁴⁰ El lacaniano *matar la cosa*, sobre el no-cesar-de-no-escribirse de lo imposible —*ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire...*—, en la tétada constitutiva de la experiencia analítica (Hommel, 2016). Una realidad que no es ajena al mundo que vivimos, pues está presente en todas partes, a cada momento, pero de otra manera. No es fácil guardar registro de lo que no se comprende. Tratamos de retenerlo siempre como si sucediera por vez primera, pero la memoria de las cosas no puede ausentarse de la necesidad de los objetos, y carecemos de recursos para la representación de lo único, de lo que queda sin decir, abierto, dilatado, desaprendido: «pero la herida no, la herida nos precede, / no inventamos la herida, venimos / a ella y la reconocemos» (Maillard, 2004, 63).

¹⁴¹ Advierten Whitehead y Russell, en el segundo capítulo de los *Principia*, y hablando sobre la manera de evitar *totalidades ilegítimas* y círculos viciosos, de que: «Whatever involves *all* of a collection must not be one of the collection» (Whitehead y Russell, 1936, 37), por más que los elementos de una colección no puedan ser definidos más que en los términos finitos —o tenidos por tal— de sí misma.

135); o si no es el cerebro, con su maquinaria infinitesimal, el que transita en el tiempo por los estadios de la mente¹⁴², con aspiración de sustancia *inacabable*.

Diríamos que el procedimiento último de la materia sería la imitación del tiempo mismo. Recorrer los resortes de los nombres hasta anular cualquier significado, por significarlos todos a la vez, y encarnarse en la definitiva concentración del vacío. Por incontenido, o *inconmutable*, se pregunta Agustín de Hipona en el libro primero de las *Confesiones* si «los vasos que están llenos de Vos, no son ellos los que os contienen, haciéndoos allí estable y permanente» (Agustín, 2002)¹⁴³. En el orden filogenético de la escritura asistimos a un proceso similar de progresiva abstracción y capacitación del

¹⁴² A diferencia de lo que pudiera parecer, no es la mente la que está en el cerebro, como localidad de su realización o emergencia, sino acaso pudiera ser al revés: ¿que fuera el cerebro el que está en la mente! (López de Silanes, 2012). La idea es antigua. Platón cita a Anaxágoras en el *Crátilo* (Platón, 2012, 400a), al describir la etimología de la mente y el alma, de la *psyché*, explicándola como lo que «detenta y sustenta la naturaleza de todo el cuerpo», igual que el *nous* hace con la materia. También Tomás de Aquino, en la *Suma Teológica*, dice que «el alma es la forma del cuerpo» (Aquino, 2001, 115), actualizando con ello el hilemorfismo aristotélico —la *materia* como «lo que está en potencia» (Aquino, 2001, 116), la *forma* como el principio de individuación, verdadero límite o significante para el alcance de la materia; o, en palabras de Aristóteles: el cuerpo no como «entelequia del alma», sino ésta como «entelequia de un cuerpo», o «entelequia y forma de aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo» (Aristóteles, 1994, 53-54, 414a)—, pero apuntando algo más, al reconocer un sentido metafórico en la atribución de efectos que hacemos a lo divino, por el hecho de ser éstos percibidos desde nuestra naturaleza humana (Aquino, 2001, 116). Es posible que en Tomás de Aquino se observe el resultado del giro positivista dado por la corriente estoica al pensamiento de Aristóteles, desde los mismos escolarcas del Liceo, y que Tomás de Aquino no pudiera ver ya en el cuerpo una *sustancia* auténtica, sino una servidumbre lógica del conocimiento, como en Marco Aurelio, pues el hombre busca la virtud en la indiferencia de lo que fluye, a salvo de «la sensación de la carne que recubre» el cuerpo (Marco Aurelio, 1977). El problema es ubicar el sentido de los diversos términos, la manera en que lo invisible determina lo visible, e identificar las relaciones de parentesco que guardan entre sí los binomios que conforman la fisonomía del hombre —potencia/acto, materia/forma, mente/cuerpo—, para así establecer una línea genealógica que pudiera transitar por todos ellos sin necesidad de una interpretación teleológica —la diferencia entre el *télos*, determinista, y el *Theós*, en cuya naturaleza no hay un hacer, sólo un suscitar (Aristóteles, 1995b, 70-71, 198b)—, y que no perdiera el referente en la transposición de términos. En el *Timeo*, como ocurre muchas veces en el planteamiento abierto de los *Diálogos*, los límites entre categorías no quedan netamente dibujados, pues en la mezcla que da lugar a los seres, «entretejiendo lo mortal con lo inmortal» (Platón, 1992a, 188, 41d), una parte del alma permanece, y es la razón vital del cuerpo, como soma, en tanto que la otra —que diríamos encefálica—, alojada, por esférica o perfecta en manos del demiurgo, en lo que después dirige la configuración del cráneo —algo que se acerca a los planteamientos modernos de la realidad embriogénica de la cabeza—, se evade o disuelve de su atadura corpórea al final de la vida (Smith, 2010); algo que tampoco queda aclarado, por otra parte, en el *De Anima* —hay que entender las dificultades que entraña el desarrollo completo de la teoría de la forma y la materia—, donde no se asegura siquiera que exista un tal órgano de la intelección (Aristóteles, 1994, 99, 429a), que es definido, en una exposición que pareciera contemporánea, como una *tablilla* en la que «nada está actualmente escrito» (Aristóteles, 1994, 101, 430a).

¹⁴³ Luego añade, con aire aún maniqueo, que «aunque ellos se rompan, Vos no os derramaréis». Pero es de alabar el respeto por el elemento material, hasta el punto de hacerlo garante de la estabilidad y permanencia de lo sagrado entre nosotros.

signo, con un alejamiento gradual del significante con respecto al significado: el hombre del Neolítico inventó las primeras representaciones sistemáticas de lo oral, con fines aritméticos, desde la más estricta correspondencia, ideando un sistema de recipientes —*bullae*— que contuvieran un número exacto de elementos contables —*token*—, indicativos de cantidades de grano (Crump, 1990). Esta proto-palabra, tridimensional y netamente *objetal*, sufrió en poco tiempo una asombrosa transformación morfológica, por la que el continente se fue aplanando hasta el extremo de dejar de tener contenido alguno, y significar ya sólo por una relación externa de parentesco. Las *bullae* se *vaciaron* de token, y en su metamorfosis pasaron de ocupar un volumen a disponerse en planos o tablillas, como signos puros o límites sincréticos de la realidad¹⁴⁴. El léxico expandió su función administrativa primera, y tornó en instrumento de ordenamiento y clasificación de la realidad, cuando no de auténtica configuración metafórica de lo sensible. Blaise Pascal así lo entiende, al decir que los significados «reciben su dignidad de las palabras, en lugar de dársela» (Pascal, 2014), pues sólo disponemos de la forma para prolongar el deseo de lo perpetuo, algo de lo que ya se dieron cuenta los primeros pobladores que dejaron de ser nómadas.

La distancia que queda entre las palabras y las cosas es el espacio concedido en el mundo a la especulación, en «nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro» (Foucault, 1968, 1). Pero el hecho de nombrar no hace que exista necesariamente lo *otro* nombrado (Odgen, 1989), pues esto sería tanto como la pretensión de decir la cosa misma, y estamos muy lejos ya de los principios que alguna vez fueron formulados. Lo que queda entre medias es una vasta zona de penumbra, donde se articulan, con

¹⁴⁴ Al respecto de la esfericidad y el pensamiento, cabe apuntar una anomalía etnográfica: la tribu de los Afar, en el noroeste de Etiopía, vive en casas redondas y desconoce la palabra *esquina* (Escuer, 2014). Y en la frontera de nuestra ecología, de nuestra *casa*, también nosotros concebimos lo indeterminado sin esquinas, y por eso no podemos ponerle nombre. La incertidumbre provoca en la mente una techumbre que es siempre solución de continuidad, abovedada y esquiva, en una concepción esférica de los existenciales.

fragilidad proteica, los sentidos y las formas que adopta el conocimiento. La historia resulta tener envergadura de mar, y la palabra, con Albert Camus, solo tiene un sentido de dirección, un valor topográfico (Camus, 2006, 58). Todo lo engulle sin remedio, en la extraña localidad del yo, con la certeza de que nada acaba, que todo se sumerge... Sin embargo hay cosas que habitan por más tiempo el territorio de la duda, y el sentido se envuelve en ellas de una fidelidad con lo humano «que niega a los dioses y levanta las rocas» (Camus, 2006, 146). Tendemos a ver en la evolución, ya en su acepción de *anagénesis*, ya en su complementaria *cladogénesis*, un curso uniforme sobre la superficie del tiempo, pero ocurre que los sucesos del mundo parecen decididos a no seguir una geometría estrictamente euclidiana, y bien caben en ellos otros surcos y profundidades, en el desarrollo de lo propio y de lo ajeno. Y así también en lo cognitivo, y en la palabra: las formas del pensamiento se expanden, bajo el espacio del signo, como preguntas ingravidas en la dimensión de los hechos. Y el hombre tiene, en su significación, propiedades alométricas, pues crece en sentido de manera no proporcional al estado material de su cuerpo.

Sostiene José Ángel Valente, en su ensayo *La hermenéutica y la cortedad del decir*, que «la sobrecarga de sentido del significante es lo que hace, por virtud de éste, que quede en él alojado lo indecible o lo no explícitamente dicho. Y es ese resto acumulado de estratos de sentido el que la palabra poética recorre o asume en un acto de creación o de memoria» (Valente, 2002)¹⁴⁵. No es la sobreabundancia de significantes, en la *ciencia de lo concreto*, que diría Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 2012a, 11–59), o su posibilismo generativo —consciente Noam Chomsky de un sentido de profundidad e indagación en la competencia lingüística (Chomsky, 2006, 113)—, lo que permite al habla ser vehículo de significación, sino la condensación enunciativa en el signo, a lo largo del

¹⁴⁵ Antes afirma, en este texto: «Paradójicamente, lo indecible busca el decir» (Valente, 2002).

discurso, con sus presencias y omisiones. Se trata de la reunión imprescindible de las cualidades del sentido, de lo que se dijo y lo que quedó sin decir, en la concurrencia del mundo y el cauce de la conciencia. El mismo Lévi–Strauss reconocerá que «en su esfuerzo por comprender el mundo¹⁴⁶, el hombre posee un exceso de significados —que reparte entre las cosas de acuerdo con las leyes del pensamiento simbólico—» (Mauss, 1979). Y no se trata de una clase de polisemia, pues los estratos invisibles hunden sus manos en lo ilimitado y quedan desprovistos de enunciado; sino más bien de lo que podríamos llamar *alo–semia*: la significación de lo otro, de lo no revelado.

La relación que mantenemos con la realidad no conoce razones para el equilibrio. La sucesión en la presentación de los fenómenos guarda un carácter tan diletante como coercitivo, de manera que no hay contestación posible, pues es «el azar del encuentro quien garantiza la necesidad de lo que es pensado» (Deleuze, 1995). No podemos volver atrás en el tiempo salvo en la falibilidad de la memoria, y el signo, como objeto de este encuentro con el mundo, ejerce en nosotros una violencia que se expresa como búsqueda de la verdad. La misma violencia a la que se refiere María Zambrano en el origen de la filosofía (Zambrano, 1996, 16), cuando el hombre escindió su alma en las modalidades enfrentadas del silencio: lo que no se acaba de decir, lo que no puede llegar a ser dicho.

Lo acontecido se sucede, entretanto, pasando no de lo posible a lo real, «sino de lo imposible a lo verdadero» (Zambrano, 1996, 7). Y en este hiato ontológico el pensamiento se inserta como atribución de valor, en movimiento, organizando los flujos de información, las entradas y las salidas que sirven a nuestra conciencia, y explicando la multiplicidad de los signos desde el umbral de la significación. Como explica Frege:

¹⁴⁶ *Comprender*, esto es, abarcar, no sólo entender.

«La conexión regular entre el signo, su sentido y su referencia es tal, que al signo le corresponde un determinado sentido y a éste, a su vez, una determinada referencia, mientras que a una referencia —a un objeto—, no le corresponde solamente un signo» (Frege, 1984, 54). Pues también Frege entiende el sentido como lo que hay de más en la significación, proyección de un sujeto locutor hacia lo que se aparece en lo sensible, y que no devuelve en alternancia sino lo incierto de su procedencia. El signo apunta siempre hacia la realidad, y es de esta manera unívoco, en las condiciones de su uso, mientras que la realidad siempre apunta hacia sí misma, y ni siquiera precisa del signo, no busca significarse. Dice Lévi–Strauss que «El universo ha tenido significado mucho antes de que se comenzara a saber lo que significaba» (Mauss, 1979). Y al otro lado del tiempo somos nosotros quienes ahora escindimos la significación, quienes distinguimos entre noúmenos y fenómenos. Johan Wolfgang von Goethe se pregunta, en la coartada de la espera: «¿si la fuerza de Dios no nos viera, / lo divino nos podría embelesar?» (Goethe, 1999)¹⁴⁷. La naturaleza habla todos los idiomas, y los habla todos a la vez, aunque para nosotros sólo cobren sentido determinados hechos de la realidad, que pronunciamos en la contingencia de lo concreto, afanados en la materialidad del signo. Sentimos esta necesidad de dar testimonio, este impulso irremediable por ser manifiestos, por adentrarnos en lo prohibido (Foucault, 2012), que nace en la

¹⁴⁷ El camino de la reciprocidad queda tendido hacia un Dios que nos mira, que se ocupa en mirarnos, y una mente dispuesta, en la que «se extiende la vista y flota el espíritu entre el mundo y lo eterno» (Goethe, 1996). Goethe recorre el itinerario que media entre lo general y lo particular, adoptando un sentido unitario y moderno en la evolución de las formas: el proceso de la naturaleza no conduce al ancestro, sino al *Urtier*, a la idea común de lo animal. La unidad de los *arquetipos* —rastreada hasta Vesalio, y en verdad hasta la antigüedad—, se dispone en una sincronía inductiva que se opone a los tiempos dispersos de un evolucionismo que estaría a punto de llegar. Y en contra del fijismo de Cuvier, la filosofía natural de Goethe concede el margen necesario para la posibilidad de la idea, y en ella, como «ojo de la mente» (Wells, 1978, 19), alcanzar lo general desde lo particular. El mismo Goethe nos cuenta cómo el espíritu oceánico, ahora con forma de cetáceo, se abalanzó incomprensiblemente en la arena del tiempo (Wells, 1978, 37-38); y así el hombre deviene en extraño para sí, siempre a medio hacer, en tierra de nadie. Goethe invierte los hechos, sólo eso. Las cosas sucedieron realmente como sigue: la ballena, mamífero terrestre, perdió sus miembros para regresar al lugar de sus antepasados (Thewissen, Cooper, George y Bajpai, 2009), y el hombre perdió el sentido de la realidad, la complacencia en el cuerpo y su anclaje en la tierra, para auparse a las ideas y emprender el retorno, hacia el único antepasado que concibe el discernimiento, y que en su estado de provisión resulta impronunciable.

inefabilidad primigenia de una hermenéutica definitiva del yo. Como una penetración en lo geológico, el hombre indaga en la solidaridad del tiempo, y aspira a la restauración de una episteme aún elidida, ajena a la tiranía de las formas.

En la expectativa se va diluyendo la medida de la eternidad. Nos queda la escueta precisión de la ciencia, y tras ella la memoria, propagando en el cerebro un sentido antropométrico de pertenencia, que reproduce una exacta conformidad con lo explícito. En la intercesión de la materia, los sistemas del conocer, del procesamiento cognitivo, permiten la expansión del presente y la contemplación del propio lenguaje, como escenario—en—curso de la mismidad, en el que ideamos espacios para la meditación, y tiene lugar la escritura, «el poema largo, narrativo», de la vida (Ivo, 2015).

Ondas y corpúsculos

Lo fonológico es lo primero en el habla, la articulación nativa con el mundo, lo que viene antes de asentarse el concepto. Y está profundamente inserto en la mente operativa (Baddeley, 2000), arrastrando consigo los procedimientos de lo semántico, encauzando así las técnicas cognitivas de la significación (Jackendoff, 2007). Pero existe una discordancia entre el sentido y la estructura sonora de lo pensado, que genera una limitación intrínseca en la elaboración de nuestras representaciones lógicas de lo concreto (Jackendoff, 2002, 14–15). Como anáfora en superficie, la oralidad anticipa y remite a lo profundo, en los términos flexivos de una proposición que queda sin respuesta. Sin embargo persevera, y admite una gama tonal que ha ido creciendo en magnitud a lo largo del orden de los primates (Jackendoff, 2002, 244–245), desde el ritual vocálico de llamada, a la *infinitud discreta* en las posibilidades deícticas del aparato fonador humano (Broncano, 2007). Y si bien es cierto que los supuestos

cerebrales, en su disposición material, no se corresponden en realidad con nada de lo sensible —*ceci n'est pas une pipe...*—, la dinámica neural de una sistemática productiva y referencial por las cosas del mundo nos pone en contacto con un significado que es válido por cuanto que siempre está por venir, y esto hemos de conceder, hasta que todo quede a salvo, y sea definitivamente dicho.

Tendemos a ver en los órganos del cuerpo una funcionalidad clara, *llena* de contenido —el corazón y la circulación de la sangre, el hígado y los nutrientes, el hueso y la gravedad...—, que en el cerebro no existe, pues en sí mismo no contiene nada¹⁴⁸. Y este vacío esencial es el que permite en él la confluencia de las formas, y hasta su propia contradicción, sin más exigencia que lo imaginable¹⁴⁹. Todo en él es superficie y topología, continuidad y metáfora, como un espacio sin conciencia de límite, donde las relaciones del hombre con la naturaleza son mediadas por los objetos de la mente. Pues no cabe lo pensado sin la representación del objeto, y el único pensamiento «que posiblemente puede ser conocido» es el que sucede en la verificabilidad externa de los signos (Peirce, 2001). Charles Sanders Peirce comprende, con Hermógenes, y en esto también con Sócrates, que el signo es algo que está por otra cosa (Platón, 2012, 384d)¹⁵⁰, pero advierte también que se trata de un algo itinerante, migratorio, no sólo entre los agentes básicos de la comunicación —emisor y receptor—, sino en el transcurso histórico de los hechos analógicos (Peirce, 2003), reuniendo en el tiempo las

¹⁴⁸ Sólo sangre, nutrientes, gravedad...

¹⁴⁹ Ray Jackendoff explica cómo los ensamblajes neuronales responsables del almacenamiento y el procesamiento de las estructuras conceptuales están, en efecto, «atrapados» en nuestro cerebro, y que no representan, por tanto, nada del mundo exterior —toda vez que se abstraigan de los miméticos estadios perceptivos (Tootell, 1988)—, no aludiendo a nada concreto de ese mundo y estando, en lo significativo, *vaciados* de él, pues son, en sí mismos, significados internos que permiten las operaciones lógicas del juicio (Jackendoff, 2002, 306). Como dice Leonardo, «El espíritu no tiene voz, pues donde hay voz hay cuerpo» (Agamben, 2007, 7).

¹⁵⁰ Sócrates conviene, con Crátilo, en que el nombre de las cosas es obra de un artífice o artesano, de un legislador —*nomothétes*, «el que *pone el nómos*, la norma sancionada por el uso», que explica el traductor Óscar Martínez—, ya sea éste individual o colectivo, aplicando sobre los sonidos y las sílabas la forma —*eídos*— adecuada (Platón, 2012, 388d a 390d).

posibilidades de abstracción para con su objeto. El desenlace es difícil de precisar. Como quiera que los fenómenos naturales sean tenidos por fines, y no por medios¹⁵¹, la inteligibilidad del hombre se proyectará en la impenetrable envoltura de las formas, quedando inerte como interludio de la significación. La identificación entre el mundo y la mente, por la extracción sensorial del signo, sólo puede hacerse en la inexorabilidad percibida del tiempo, con la conciencia fragmentaria de lo que se sucede a sí mismo en interrogante, y es paisaje ausente como el sueño de los símbolos.

Puede aplicarse a la teoría del conocimiento un criterio de *literaridad*, y decir que es signo todo lo que tiene valor poético, esto es, todo lo que adquiere un sentido de creación. Como en Gérard Genette, «lo que hace el poeta no es la dicción, sino la ficción» (Genette, 1993)¹⁵². Y más allá de una oralidad mimética, la construcción del imaginario se debe a la renuncia de las fuentes y a la búsqueda de otros signos, de otras reminiscencias, en una ficción *real* e inacabada, como reflejo figurado de la identidad psíquica, de manera que alcance todos los discursos, en todos los contextos. La excepcionalidad debe ser la norma en la comunicación de lo *uno* con lo *otro*, dada la existencia indiscutida y radical de todo lo que es singular y visible, rota apenas en su equidistancia del mundo por la lógica desabastecida que exige la ubicación del propio cuerpo. Sólo lo que es ajeno a la conciencia reside en el tiempo y pertenece a la historia.

¹⁵¹ Como se ha dicho anteriormente, el error es «creer que los fenómenos naturales son *lo que* los mitos tratan de explicar: siendo que, más bien, son aquello *por medio de lo cual* los mitos tratan de explicar realidades que no son de orden natural, sino lógico» (Lévi-Strauss, 2012, 142). El testimonio de un miembro de la tribu de los osagos, recogido por el etnólogo y lingüista James O. Dorsey, así lo aclaraba: «Nosotros no creemos que, como dicen las leyendas, nuestros ancestros hayan sido realmente cuadrúpedos, aves, etc. Estas cosas son solamente [símbolos] de algo más alto» (Lévi-Strauss, 2012, 217). En este ir más allá, quién sabe qué habría resultado de la confluencia de los símbolos sistemáticos de la abstracción amerindia con el aparato lógico de la corriente evolucionista del viejo continente.

¹⁵² No así en la *República*, de la que fueron expulsados los poetas —desautorizados en lo político para la educación filosófica, la instauración de leyes y el gobierno de la ciudad—, al relegarse al arbitrio de la apariencia y ser esclavos de una oralidad cerrada (Platón, 1988b, 473-478, 605a-608b). Cuenta Platón que sólo en sus últimas horas se ocupa Sócrates en una actitud poética, y lo hace siempre adscrito a lo ficcional —como en Genette, y en Aristóteles, cuando habla de narrar lo general, lo posible (Aristóteles, 2013, 1451^a-b)—, depurando el sentido de los sueños, en la inminente perspectiva de la muerte (Platón, 1988a, 60d-e).

Nosotros carecemos en cambio del don de la futilidad, y por eso pronunciamos los nombres incesantemente, como el *gueuloir* de Flaubert (Vargas Llosa, 2004), buscando la adecuación del habla con el fluir natural de las cosas, o el equilibrio en el silencio de los órganos, como un arte (Otero León, 2008). «El poeta lanza entonces su red, como el pescador en el mar, a fin de captar todo lo que se mueve en lo invisible, esas miríadas de seres incoloros, sin hálito y sin peso, que pueblan el silencio. Se apoderan, por sorpresa, de un mundo prohibido cuyos límites y poder ignora, y sobre todo le impedirán, una vez tomado, perecer» (Jabès, 2005).

Alzamos la voz, como apología del gesto, «contra el cielo de los dioses absurdos» (Otero, 1972). Pero son allí más largos los vacíos que los nombres, más explícito el silencio que la parquedad de las formas. Se pregunta Sócrates si no es de sus contrarios de donde nacen *todas* las cosas, aunque esto sea válido sólo para *todas las que* tengan algo semejante a un contrario (Platón, 1988a, 70e). Así ocurre en la práctica. La ausencia de correspondencia en el signo obliga a la indeterminación sin fin de la serie binaria, que se prolonga en el tiempo hasta perder todo sentido de originalidad. La medida de la significación sólo alcanza a hacer transitable una parte, y en ese extremo cesamos en la argumentación de tal cosa como una *esencia*. Pagamos el precio de esta reducción por oposición con el efecto multiplicador de la diversidad taxonómica que nos brinda la naturaleza (Lévi–Strauss, 2012, 103), y el intelecto cree gobernar las fuerzas de lo medible, como si se tratara efectivamente de un asunto contable.

Popper piensa que «no hay una esencia que sea el duradero soporte o poseedor de las propiedades o cualidades de las cosas» (Popper y Eccles, 1993, 8). Y lo mismo puede decirse de los estratos de sentido bajo la superficie del signo. Que sólo el signo, en tanto

que teoría-del-signo¹⁵³, es significativa y *real*, como espacio de interacción entre materia y mente. Como explica Alfred N. Whitehead, «ahora el universo se nos aparece no como una colección de cosas, sino como un conjunto interactuante de sucesos o procesos» (Popper y Eccles, 1993, 8). Y el habla es todo proceso, conjetura, indefinición. Russell dirá, por su parte, que las cosas no vienen definidas por las cualidades que en ellas podamos percibir —cualidades que no predicán, que sólo nombran—, sino por la posición espacio-temporal que ocupen (Russell, 1940, 98). Aunque esto quizás sea mucho decir, pues es tanto como asumir que conocemos tal *posición*, al margen del resto de lo sensible, y que incluso adjudicamos a ese lugar categoría y contenido de realidad, cuanto menos una realidad localizable. Quedaría por saber dónde están radicadas las palabras; dónde se posan, en qué superficie permanecen... Los términos del lenguaje no son rasgos o caracteres de la cosa nombrada, como si ésta existiera fuera de lo nombrado: son las únicas expresiones de esa realidad, de hecho su única realidad posible, en los dominios de la mente, enteramente provisional.

En el signo está contenida la estructura relacional que lo vincula con el referente, pero en él la atribución de localidad se hace siempre en movimiento¹⁵⁴. Los sistemas del decir admiten con ello un error de precisión que en lo cotidiano puede parecer soportable, pero el referente es lo que va quedando atrás en la distancia, como un paisaje, indisolublemente. De aquí parte la inferencia, el mecanismo de la inducción, y toda la carga de racionalidad que podemos adscribir al suceder de los acontecimientos. Pues no podemos conocer al mismo tiempo la ubicación y el sentido de los objetos de la

¹⁵³ El signo no como denominador de la cosa, sino como teoría de la cosa.

¹⁵⁴ Bernhard Riemann va un paso más allá, al intuir la influencia mutua entre geometría y materia, y anticipa la idea de Einstein de que el principio del movimiento es obtenido a partir de la interacción de la materia con la misma geometría en que acontece (Mataix y Rivadulla, 2002).

conciencia, la posición y el *momento* en los hechos de la realidad¹⁵⁵, y tendemos a aceptar soluciones de compromiso que no acaben con la misma posibilidad de continuar. Russell plantea la existencia de un rango de incertidumbre en todo aquello que a nuestros ojos sea convertible en dato, y que no esté por tanto sujeto a indagación alguna (Russell, 1940, 125). Y hasta Kant, con su impecable lógica, admite que la posibilidad de pensar en una naturaleza inteligible requiere de la asunción de un sentido teleológico que aparece en oposición, desde fuera, superpuesto a la estructura de la materia por necesidad del sistema¹⁵⁶. En sus propias palabras, introducimos «en la ciencia de la naturaleza una nueva causalidad que sacamos de nosotros mismos y atribuimos a otros seres, sin querer, sin embargo, admitirlos con nosotros como semejantes» (Kant, 2013), y el tiempo ampara la disonancia de las formas, que adquieren sólo apariencia sensible en el ansia mnemotécnica y concupiscente de un hablar metafórico.

El método discursivo, como espacio para el conocimiento, descansa siempre sobre la no-presencia de lo pensado. Nos falta una dimensión en la percepción de la realidad, y esta incertidumbre que se abre en su contacto es la que trata de salvar el cerebro, como máquina del tiempo —del yo en el tiempo—, abstrayéndose de cualquier gobierno de lo presente. No es por casualidad que a este uso se le haya dado el nombre de *default-mode network* (Østby, Walhovd, Tamnes, Grydeland, Westlye y Fjell, 2012): el modo de ser que tiene el cerebro, por defecto, cuando no hay un objeto a su alcance, vagando como autómatas en la periferia de lo real. Lo imaginado y lo recordado

¹⁵⁵ Reformulando el principio de Heisenberg.

¹⁵⁶ Y estaríamos entonces con *Teéteto*, también geómetra, cuando aprende que poco es lo que puede saberse de lo que sólo se percibe (Platón, 1988c, 219 y 261, 164a y 184c). Marcel Mesulam rastrea en nuestra época el vínculo que media entre la sensación y la textura de la cognición (Mesulam, 1998), en un camino bidireccional que retóricamente se denomina *upstream* y *downstream*, corriente arriba y abajo, en el fluir de las formas hacia una instancia difícil de precisar, «ya sea el alma o como haya que llamarla», que diría Platón (Platón, 1988c, 184d).

comparten escenario en sus aplicaciones neurales, e incluso en esto aceptamos una idea reticular y en superficie para el conocimiento, un pensamiento deslocalizado que trata de envolver con magnitud de profundidad lo que pueda desprenderse de lo invisible. Algunos lo llaman *náusea*. Ven en ello el procedimiento innato hacia lo ausente, como una mecánica vacua que alcanza en su extensión todo hecho, toda especie. Dice Saussure que «el signo lingüístico une no una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica» (Saussure, 1989, 102). Y Aristóteles, en la *Física*, que «un principio no puede ser predicado» (Aristóteles, 1995b, 189a). Tal vez la *física* contemporánea — en minúscula—, por su naturaleza microscópica y radiante, logre colarse en los reductos de la esperanza. Pues todo esto es cierto, pero sólo en la medida en que toda realidad es cesura. Donde no está presente el objeto, toda manifestación es objeto mismo, objeto—en—curso. Dicho de otra forma: sólo las palabras son, paradójicamente, reales.

Como explica John A. Wheeler, la física de partículas no es el punto de partida adecuado de la física de partículas, sino que lo es la física del vacío (Popper y Eccles, 1993, 9). Hagamos un ejercicio de sinceridad, y sustituyamos *partículas* por *palabras*. Así se entiende todo mejor: la física de las palabras, ese no—lugar donde se encuentran materia y mente, no es el punto de partida adecuado de la física de las palabras, sino que lo es la física del vacío. Y el vacío es lo único que no se puede nombrar. Que bajo los estratos de la significación fluyen corrientes de palabras—otras, de otro orden; sub—partículas del signo que se dirigen a otra parte y reconducen nuestra mente, formando haces de luz reconocible allí donde se dan las colisiones del sentido. Y bajo estos haces fluirán corrientes—otras, y el reduccionismo del habla no encontrará otro asidero que sí mismo, y así nos encontraremos preguntándonos por la naturaleza corpuscular u ondulatoria de las palabras, como si las pudiéramos separar como

separamos dos nombres al hablar, cuando la realidad es que el signo en sí no se pronuncia, y es unívoco como el sonido de la nada.

The brain is just the weight of God,

For, heft them, pound for pound,

And they will differ, if they do,

As syllable from sound.

Emily Dickinson, *Complete Poems*, CXXVI

EL CUERPO ILUSORIO

Y la poesía reside en las cosas o es simplemente un espejismo del espíritu

Nicanor Parra, *Los vicios del mundo moderno*

Materialismo poético

Todo en el habla comenzó mucho antes que la palabra. Y me refiero a esa palabra primitiva o primera, aprehensible, comestible incluso y enteramente *acto*, proferida por un individuo de aspecto rudo y voz determinante, al que llamamos ancestro. Pues el encéfalo de los homínidos alcanzó su tamaño definitivo hace unos 250.000 años, pero la mayoría de los atributos que declaramos netamente humanos —técnica, pintura, religión, símbolos— no hicieron su aparición sino en fecha mucho más reciente, hace *tan sólo* 50.000 años. Y entonces, ¡cómo es posible que mediara tanto tiempo...! Esto, en biología, se conoce como el *problema de Wallace* (Ramachandran, 2011), y fue formulado ya en época victoriana, contradiciendo algunos principios de la entonces incipiente teoría de la selección natural. Alfred R. Wallace, coetáneo de Darwin¹⁵⁸, planteó la paradoja de una emergencia diferida de habilidades latentes, no manifiestas o en funcionamiento en el momento de su selección —que es cuando en teoría deberían de estar presentes—, y vino en ello a señalar uno de los atributos principales del pensamiento humano, que transcurre en el silente camino de la enunciación, como un

¹⁵⁷ El primer epígrafe de este capítulo ha sido elaborado a partir de la conferencia homónima impartida en el Congreso *ILICIA. Inscripciones literarias de la ciencia*, que tuvo lugar en la Universidad de Salamanca, los días 4 y 5 de julio de 2013. Una versión en inglés de este texto, bajo el título «*Sign and silence: matters of language*», ha sido publicada de manera provisional en el libro *Inscriptions littéraires de la science* (López de Silanes, 2013), en el seno del Proyecto I+D+i del MINECO «*ILICIA. Inscripciones literarias de la ciencia. Lenguaje, ciencia y epistemología*» (Ref. FFI2014- 53165-P).

¹⁵⁸ Evolucionista, como él, quizás antes que él.

largo discurso *impronunciado*, a través de cientos de milenios, hasta la consecución del habla en la naturaleza. Un silencio que es, a un tiempo, filogenético y ontológico, pues se adapta a sus respectivas velocidades. Un camino que en un suspiro recorre a cada instante la mente humana en su tránsito a la palabra, por las diversas instancias cerebrales, a través del consciente y del inconsciente, del individuo y la colectividad, del hombre arquetípico o imaginario que llevamos dentro¹⁵⁹. Noam Chomsky explica este salto cualitativo en términos funcionales, como una suerte de mutación ventajosa que confirió al hombre una nueva capacidad para categorizar la realidad e interactuar con ella —sintácticamente, podríamos decir—, de una manera generativa (Chomsky, 2006, 176). Lo que no explica, sin embargo, es el largo periodo de incubación, el enorme lapso preparatorio. Y es que probablemente no fuera el efecto de una sola, sino de múltiples y muy diversas mutaciones y enmiendas lo que acabara dando con la clave somática de la expresión verbal, que afloraría en un momento dado. La historia biológica deja a su paso, pausada pero invariablemente, una inercia renovada en nuestra maquinaria, que se hace manifiesta, necesariamente, en cualquier narración biográfica; cada hito evolutivo añade información en nuestra huella genética; cada logro reformula la arquitectura neural primigenia (Jackson, 1889), en la constante construcción de un espacio para nuestra mente, y el efecto acumulado del tiempo es lo que hacemos, y cómo lo hacemos.

El idioma iniciático debió de ser parco y agreste. Y no surgió, según se ha dicho, de manera enteramente inesperada, pero se oyó y corrió después como un grito de pólvora extendiéndose por toda la tierra. La experiencia, en todo caso, no ha quedado confinada en un tiempo lejano, pues conservamos las rutas de acceso. Leyendo a César Vallejo

¹⁵⁹ No siempre seremos conscientes, como es lógico, de todos los estadios del pensamiento, pues hay en el habla un proceder directo y utilitario, mezclado con una práctica reflexiva y netamente volitiva. De manera análoga a como Marc Jeannerod distingue, en la imaginaria de la acción, un modo *pragmático*, difícilmente verbalizable, de otro *semántico*, más accesible a la consciencia (Jeannerod, 1994).

comprendemos que el poeta es el hombre primitivo trepando con las manos hacia la boca de la caverna (Vallejo, 1970). Y en el neologismo del loco —así en el del filósofo, como en el niño—, entendemos que hay territorios donde la palabra horada el entendimiento como el pico de los pioneros. La función se hace a sí misma, como órgano, e induce su cristalización material¹⁶⁰. Una función que se da en—el—tiempo, en un imperio vasto donde las normas se dictan en la región limítrofe que queda entre el azar y la necesidad (Monod, 1972), donde pasado, presente y futuro se entremezclan y confunden —*Burnt Norton*, al comienzo de los *Cuatro Cuartetos* (Eliot, 1999)—, dando sólo la impresión de un *aquí*, de un *ahora*. Heráclito, *el oscuro*, somete el juicio del tiempo al rigor del instante, y nos enseña que lo único sabio es conocer la inteligencia por la que todo se gobierna a través de todo (Heráclito, 2009, 128, fragmento XCIV). Y todo se gobierna por las leyes de la naturaleza: el único libro que escribimos quiere siempre llevar el mismo nombre¹⁶¹, y llamarse *Peri physeos*.

Envueltas en el tiempo, las palabras residen en una academia sólo temporalmente. Primero nacen, después crecen, se reproducen, incluso mueren... Son orgánicas, como seres vivos. Joseph Vendryes, con un gran sentido biológico, sostendría a principios del siglo XX que el lenguaje nace de la vida (Vendryes, 1967, 88). ¡De dónde si no! De la misma manera que explicaba, ya entonces, cómo el lenguaje humano es necesariamente universal, si por universo nos referimos, claro está, al del *Homo sapiens sapiens*...¹⁶² De ahí que los humanos compartamos una misma gramática, por ser ésta una condición de nuestra especie. Quién si no podría articular de la manera en que lo hacemos nosotros, disponer de nuestro aparato fonatorio, albergar un hioides moldeado tan

¹⁶⁰ Se aplica a las palabras el principio mineral de la formación de las conchas marinas...

¹⁶¹ Acaso quiere y no quiere —como Zeus— recibir este nombre (Heráclito, 2009, 99, fragmento LXV), mostrarse en él, acomodarse en lo que llega a decir, y renunciar a no tener límite.

¹⁶² Zanjando con ello, por este argumento palentológico, una vieja y *chomskiana* polémica —antes incluso de que apareciera—.

finamente a nuestra horma, o haber desarrollado el certero amplificador del oído medio. Claro que los rudimentos ya estaban allí: por el hecho de caminar erguidos sobre dos patas, no debemos pensar que nuestras extremidades sean muy diferentes de las de los antepasados cuadrúpedos. Y así, en lo tocante al habla, es esclarecedor pensar cómo las aves canoras, tan lejanas a nosotros en la línea filogenética, imitan el canto de sus madres a través del mismo dispositivo genético —*Foxp2*— que se activa y despliega en el cerebro cuando nuestras propias crías aprenden a emitir sus primeras vocalizaciones, y que está implicado en la planificación motora y el aprendizaje (Benítez-Burraco, 2008). La imitación es la clave —la imitación, o la representación—. Pues el cerebro opera sobre la base de una serie de procesos cognitivos básicos, definidos ya desde antiguo —percepción, memoria, pensamiento, expresión—, que se despliegan para asentar el terreno multiforme de la comunicación y de la interacción entre objetos y sujetos, dando lugar a un proceso de individuación a partir de la integración en uno de la manera de hacer de otros. Y en el hombre, como en otras especies, la ontogenia está orientada hacia la repetición y asimilación de conductas —incluida, en nuestro caso, la compleja conducta verbal—, a través de un esquema de transformaciones articulado y ejecutado por el sistema de las neuronas espejo¹⁶³ (Rizzolatti y Sinigaglia, 2006, 139–165): neuronas que son capaces de transformar la acción ajena en propia, lo percibido en acto, por medio de una serie de finas correspondencias y conexiones sensorio–motoras, a lo largo de la corteza cerebral, y que son la base no sólo de la imitación gestual, sino de la empatía y de la cognición social¹⁶⁴. Como dice el filósofo Alva Nöe,

¹⁶³ En el detalle del funcionamiento de estas neuronas están algunas claves de la manera en que procesamos la información, pensamos y categorizamos desde las posibilidades nuestro propio cuerpo, y nos aproximamos a los objetos de la realidad. A modo de ejemplo, valga la diferencia en el funcionamiento de las áreas corticales motoras *F1* y *F5*, la una dedicada a la ejecución y el aprendizaje de la conducta motora, la otra al diseño de planes genéricos de acción, en un primer paso en el proceso de la abstracción, todo ello sin salirnos de la llamada *zona 6* de Brodmann (Rizzolatti y Sinigaglia, 2006, 21-22 y 33-37).

¹⁶⁴ En un sistema evolutivo elaborado a partir de una integración progresiva de distintas modalidades de acción, y que en la comunicación inter-individual compete no sólo a los gestos oro-faciales, sino también,

«percibir no es algo que nos ocurre a nosotros, o *en* nosotros; es algo que hacemos» (Nöe, 2006). Y lo que hacemos es reproducir las vocalizaciones ajenas como si fueran propias, participando del mundo de nuestros mayores, continuando el curso de la historia. Agustín, en sus *Confesiones* —Libro I, Capítulo VIII—, expone esto mismo de forma sencilla, cuando relata cómo «oyendo unas mismas palabras muchas veces, iba aprendiendo lo que significaban. Finalmente, adiestrándose mis labios y lengua en formar aquellas mismas palabras, conseguí explicar con ellas los deseos de mi voluntad» (Agustín, 2002). Que para Agustín las palabras son semejantes a los movimientos del cuerpo en su querencia por las cosas del mundo, y de hecho asimila las acciones del cuerpo a una especie de «palabras naturales», como él las llama, originarias de un estadio comunicativo anterior en la naturaleza, de funciones restringidas —por alusión al esquema contemporáneo de Karl Bühler y Jakobson, que nos retrotrae al original planteado por Platón en el *Crátilo*¹⁶⁵—. Todo ello sin necesidad de adoctrinamiento, sin la mediación o intervención de un mítico *onomaturgo* —

y muy importantemente, a los gestos braquio-manuales —pues «Es la mano, más que la boca, la que permite incluir en una relación a dos al otro» (Rizzolatti y Sinigaglia, 2006, 157)—; teniendo en cuenta, además, que la propia oralidad lingüística puede haberse desarrollado igualmente en conjunción con los gestos propios de la ingesta —la boca como integradora, en su misma anatomía, de diversas modalidades de acción—, que se habrían transformado en funciones comunicativas a través de una *ritualización* de sus funciones comportamentales primeras (Rizzolatti y Sinigaglia, 2006, 95).

¹⁶⁵ Donde el lenguaje es tomado como *órganon*, esto es, como instrumento, en este caso un instrumento del decir —que es un decir algo, a alguien, sobre las cosas: «un instrumento de enseñanza y también de discernimiento de la esencia» (Platón, 2012, 136, 388b-c)—, dentro de una enumeración de los útiles del hombre. Y aquí Platón establece una relación entre el *uso* y la *esencia*, por la indisolubilidad de las acciones y las cosas —aunque las palabras no sean, propiamente, ni lo que muestran, ni la idea de lo mostrado—, pues «sobre los sonidos y las sílabas» se han de aplicar «los nombres que por naturaleza corresponden a cada objeto», más allá de las barreras idiomáticas, que serían fruto sólo de los distintos *materiales* con los que cada grupo humano trabaja (Platón, 2012, 137-139, 389a-390a). En aquella época comenzaba a pensarse acerca del origen natural o artificial del signo lingüístico, y en su doble articulación característica (Bueno, 1985), ya en una perspectiva naturalista de comparación entre especies —Aristóteles dirá «que ninguno de los nombres lo es por naturaleza, sino sólo cuando se convierte en símbolo; puesto que también indican algo los sonidos inarticulados, v.g.: de los animales, ninguno de los cuales es un nombre» (Aristóteles, 1995a, 38, 16a)—. Y es muy relevante la reunión categorial que hace Platón de *sonidos* y *sílabas*, no porque estas últimas pudieran darse como tal en los animales, en una concepción enteramente zoológica de la lengua, sino por reconocer en ella, precisamente, la distancia que media entre la constitución del signo y las flexiones articuladas del sentido; argumento que se adentra de lleno en la idea de John Searle de lo que es la capacidad humana de pensar, y el límite cognoscitivo que puede alcanzar un sistema estrictamente sintáctico o computacional (Searle, 1990); a lo que Platón diría, por su parte, que para componer el nombre hace falta la idea, y ésta reside en un orden que ya no nos pertenece por entero, pues las palabras no son cosas, sino cosas sobre las cosas.

onomatourgon—, denominador e impositor de las palabras, pues los símbolos aparecen de manera natural en la especie humana, tanto como la imitación en su aprendizaje, algo que está presente en el sustrato neural básico de la adquisición y consolidación del lenguaje oral, como el *arco de Wernicke* (Pearce, 2001).

Entonces el hombre se topa con lo indeterminado. En el escenario activo y *anamnésico* de la percepción, el cerebro no opera sobre parámetros de certidumbre, sino sobre las características fenomenológicas de aquello que accede a sus sentidos, en un tipo de computación que es a un tiempo probabilística y utilitarista. Probabilística por ser necesariamente interpretativa y parcial, limitada por la necesidad de anticipación en el tiempo y por la capacidad de procesamiento de nuestra especie; y utilitarista, por haber de servir necesariamente a un interés práctico, de desarrollo personal en interacción con el entorno¹⁶⁶. Los nombres no son ajenos a este planteamiento. Lucrecio, en el Libro V de *La naturaleza de las cosas* —vv. 1028 a 1090— (Lucrecio, 2003), explica el origen del lenguaje como un impulso natural hacia la nominación —también universal y sincrónico en nuestra especie; algo que, téngase en cuenta, fue dicho en estos términos en el siglo I a.C.—, similar al gesto del niño señalando las cosas del entorno con su dedo imperativo, anterior al conocimiento lexicalizado de ese entorno. Pero lo más moderno en Lucrecio es concebir que la utilidad sea lo que modela el nombre de las cosas. Nuevamente el utilitarismo. Los nombres surgen por imperativo natural, programático, acompañando el desarrollo encefálico, y a partir de ahí van delimitando sus respectivos campos de actuación en base a razones de uso. La representación y

¹⁶⁶ Hay que tener en cuenta que esta misma interacción altera de por sí las propias características del entorno, cambiando con ello las condiciones en que lo percibimos, y generando por tanto nuevas acciones subsiguientes (Fuster y Bressler, 2012), de manera que las modificaciones del medio biológico introducen nuevos factores evolutivos, como sostiene Popper (Popper y Eccles, 1993, 13-14), y la realidad no es algo que exista fuera de nosotros —al igual que ocurre con la ciencia, que diría Abraham Maslow (Maslow, 1966)—, sino que surge del contacto cíclico con el mundo —el *círculo funcional* de Jakob von Uexküll (Cassirer, 1967)—.

organización neural de los campos semánticos obedece a este mismo principio, de manera que en el cerebro las palabras residen próximas o lejanas entre sí en función de sus respectivos usos o aplicaciones. La amplitud o el grado de laxitud en estos campos es, en todo caso, variable, y así vemos cómo en el hemisferio izquierdo —el cerebro lógico y sistematizador— las conexiones léxico-semánticas son firmes y estrictas, en tanto que en el hemisferio derecho —el imaginativo, el ácrata— ocurre todo lo contrario, lo que permite elaborar denominaciones novedosas, plantear dobles sentidos bajo un mismo término, o crear metáforas (Jung-Beeman, 2005). Porque no todo está dicho, y las posibilidades discursivas son formalmente infinitas —Chomsky nuevamente—; por eso las palabras van y vienen a lo largo de los hemisferios cerebrales, y no sólo durante los primeros años, sino a lo largo de toda la vida, en un camino de ida y vuelta desde la incertidumbre genésica a la certidumbre aparente de lo conocido —como se ha explicado al hablar de la teoría de la especialización hemisférica de Goldberg (Goldberg, 2008)—, buscando dar con la forma simbólica¹⁶⁷ de lo que quiere significarse.

El movimiento es la chispa de la materia. Así lo entendieron muchos, desde Demócrito hasta Leibniz. El atomismo surge, de hecho, para explicar el cambio, la transmutación, la interacción entre los cuerpos de la naturaleza. Pues definiendo un principio atomista en la constitución de la realidad desaparece el límite entre el objeto y el sujeto, de manera que esta equiparación ontológica es lo que posibilita el progreso de la materia. La imitación no basta, no es suficiente, dado que con ella sola no hay interacción ni movimiento posible. El niño que aprende a hablar reside en el estadio imitativo, pues no se ha adueñado aún de la lengua —que diría Benveniste—, debiendo para ello ubicar su

¹⁶⁷ Símbolo, etimológicamente, proviene del griego *sym-bállein*, y significa *lanzar junto*, esto es, juntar, hacer coincidir (Corominas, 1990, 536), aquello que por naturaleza se encuentra inconexo, a una cierta distancia en que lo disímil se reúna, y el signo se homologue al sentido.

posición en el mundo, en relación con los demás. Esto es lo que defiende Platón al expulsar a los poetas de la República (Platón, 1988b, 473–478, 605a–608b): la expulsión del Estado, como aproximación a la verdad y crítica de la tradición oral mimética (Zazo Jiménez, 2011), deja extramuros al poeta espurio, en un acto de despojamiento y liberación del ciudadano: el hombre de la república se descubre a sí mismo como nuevo demiurgo —algo que sostenía José Hierro en su poética (Hierro, 2002)—, aceptando en ello un principio atomista de organización social¹⁶⁸: la república es poética porque nace de la libertad aprehendida. La poesía en ella desaparece, y no desaparece: se diluye porque retorna a todas las cosas: todo hombre es poeta. Diría Friedrich Hölderlin, en *In lieblicher Bläue —El amable azul—*, que «poéticamente, habita el hombre sobre esta tierra», doliente, y pleno, sin embargo, en su aspiración de llegar a lo celeste —sólo esto sería válido imitar...¹⁶⁹—; como en Martin Heidegger, quien entendía que «el lenguaje primitivo es la poesía como instauración del ser» (Heidegger, 1988). La esencia del hombre es la manifestación de su pertenencia a la tierra —continúa Heidegger—, a la colectividad de las cosas del mundo en conflicto y a la vez reunidas entre sí, un conflicto al que Hölderlin llama *intimidación*, y que palpamos en lo nombrado. Esta manifestación del ser, de pertenencia, es lo que constituye la historia, porque «acontece como historia», y en ella se inscribe la razón del nacimiento del habla. Esta es la auténtica medida de la palabra: surgida por imitación al prójimo, liberada como afirmación del yo. Un yo que se somete al arbitrio del signo lingüístico, pero que en él encuentra el vehículo de su propio poder. Este yo, profundamente lírico —*íntimo*—, se proyecta sobre el mundo creando una relación dialéctica entre ambos, de

¹⁶⁸ Platón disiente profundamente de Demócrito en los fines, pero no en estos medios —no que Platón no prestigiara la materia, sino que el de Abdera no considera otra realidad que la inteligible en la propia materia, no en otra parte—.

¹⁶⁹ La *quinta esencia* aristotélica, el «quinto» (Zamora, 2005) o «primer cuerpo» (Aristóteles, 1996, 53, 270b): «uno distinto de la tierra, el fuego, el aire y el agua», el «lugar más excelso», al que los antiguos llamaron *éter*, «dándole esa denominación a partir del [hecho de] desplazarse siempre por tiempo interminable».

donde surgen la emoción poética y la prosodia en el discurso y la narrativa de cada individuo. En su creación explica Jean Cohen cómo el lenguaje poético, más allá del uso común —imitativo—, reelabora el código por medio de desviaciones de la norma, de manera que así, «liberadas de toda oposición, las palabras recobran su propia identidad y, al mismo tiempo, su total plenitud semántica» (Osorio de Ita, 2011), lo que ejemplifica la liberación por la palabra, una palabra *esencial en el tiempo*, que decía Antonio Machado, razón de una vida auténtica para Heidegger.

Todo concluye en la enunciación. Así queda sellado el pacto del hombre con su pensamiento. Todo lo que no queda dicho se disuelve en el aire de la mente, sin volver atrás, pues nunca llegó a existir realmente. Sólo al acto de la palabra es a lo que puede remitir la experiencia humana inscrita como lenguaje (Benveniste, 1997, 81); todo lo demás se aleja del proceso de la anamnesis, de la indagación, como ignotos son, para siempre, los silencios en la evolución del habla humana. José Jiménez Lozano, en un comentario sobre Boris Pasternak (Jiménez Lozano, 2013), sostiene que un poeta debe quitar del poema todo aquello que estuviera seguro de ser capaz de volver a escribir, y dejar solamente aquello que no se sabía de dónde había venido; aludiendo así al lugar de donde procede lo dicho, a un sustrato creador bajo los dominios de lo consciente, como ámbito pre-lingüístico de la enunciación, anterior al símbolo mismo. Esta es la razón de la indeterminación cognoscitiva que se hace presente en el origen de todo enunciado, y la explicación de la insolubilidad en la discusión presocrática sobre los límites de la materia, y sobre la posibilidad de existencia del vacío (García Díaz, 1957), asuntos que remiten a la propiedad en la formación de los conceptos del pensamiento, y a la capacidad de mostrarlos¹⁷⁰. Sin duda es más productiva la discusión sobre los signos,

¹⁷⁰ Para hablar correctamente —siguiendo a los jonios Anaxágoras y Empédocles, los *physikói*, como los llama Aristóteles en la *Física* (Aristóteles, 1995b, 20, 187a)—, los nombres deben amoldarse a los conceptos de la realidad de una manera justa, recogiendo adecuadamente el sentido de las

como diría Alcmeón de Crotona —el primer médico griego que vinculara las funciones psíquicas con el cerebro, y para quien lo invisible sería claro sólo para los dioses (Outes y Orlando, 2008)—, o sobre los nombres, que sobre las *esencias*. Y el mismo Platón así lo hace en el *Crátilo* (Platón, 2012), al exponer que el conocimiento último de la naturaleza pertenece exclusivamente a los dioses, en tanto que al hombre atañe sólo la etimología de los nombres dados por él a estos mismos dioses. Es decir, el territorio humano es la comprensibilidad en el discurso, la enunciación como acto creativo de entendimiento, mayéutico en definitiva. Este planteamiento, al partir de la incertidumbre ontológica, permite aceptar el principio eleático por el cual sólo existen transformaciones de la realidad a partir de cosas que ya son (García Díaz, 1957), pero que tal vez no sean *completamente* —no porque no pueda haber un «no-ser absoluto», cuya discusión queda fuera de nuestro alcance, sino porque tenemos la certeza de «un cierto no-ser», como sostiene Aristóteles¹⁷¹ (Aristóteles, 1995b, 20, 187a)—, y encontrar en él un punto de articulación con el *emergentismo* gestáltico en el planteamiento de las relaciones cerebro-mente —el propio Searle, Mario Bunge¹⁷²—, y la tradición epistemológica —el sincretismo característico, por ejemplo, de la obra de Paul Ricœur—. Lo cierto es que el sujeto se supedita a la forma articulada y articulable, atomizando su alocución y alejándose así del numen que subyace a la enunciación. En

transformaciones que se dan en la materia; pues «Sólo el vivir en el error es lo que paradójicamente» da sentido a términos que nada dicen —en este caso tratando de la posibilidad de que haya *generación* y *destrucción* en la naturaleza— (García Díaz, 1957).

¹⁷¹ Se reconoce aquí una humildad socrática en el de Estagira.

¹⁷² La mente como propiedad *resultante* del cerebro, pero *emergente* respecto de sus partes constitutivas, por no estar contenida en ellas (Bunge, 1977). Claro que está por ver cuáles son estas *partes*; si entre ellas se cuenta la masa celular —si uno mira el cerebro, no encuentra en él palabras, o pensamientos, sólo células; para escucharlos hay que hablar, es decir, cambiar el código...—; si en las partes del cerebro hay que incluir la aferencia sensorial y la eferencia motora, y con ello el cuerpo y sus interacciones con el mundo; o si, más bien, el problema de la relación cerebro-mente reside principalmente en la irrupción del lenguaje humano en la evolución, y con él del referente, esto es, lo otro, lo que ya no es parte, sino por *alusión*. Escribe Bunge: «the ability to think is an emergent property of the primate brain relative to its component neurons, but it is a resultant property of the *primate* because it is possessed by one of the latter's components, namely its brain». Y resulta sintomática la elipsis que sigue a la segunda mención de «primate» —resultant property of the primate [] because...—, pues ya no se trata del «primate brain», como se indicó primero, sino sólo del «primate», y esto ya es ente, ontología, y, por tanto, búsqueda de referente.

esto no somos diferentes de las leyes físicas que nos gobiernan en otros ámbitos —las inscripciones literarias de la ciencia, como las inscripciones científicas de la literatura...—: la *relación de indeterminación* de Heisenberg nos explica cómo, por el hecho de iluminar el átomo, alteramos su constitución y dejamos por ello de ser capaces de conocer a un tiempo su posición y su velocidad, esto es, sus atributos y determinantes; y esto mismo ocurre en el habla: la palabra articulada borra el rastro de su fuente, el acto de la enunciación proyecta el *yo locutor* y lo despoja de su propia autoría, permaneciendo entonces el enunciado como testigo de una historia que pertenece ya sólo al dominio y los usos de la palabra misma.

La comunicación, finalmente. Para con el otro, y para con uno mismo. Pues esto es, sintéticamente, lo que hace el cerebro humano: articular y contestar las preguntas sobre los existenciales —el *qué*, el *quién*, el *cómo*, el *cuánto*...—. He aquí una nueva inscripción, una analogía entre los estratos de la palabra y la teoría de la comunicación, a través de las propiedades cognitivas del habla. Pues a partir de las etapas sensorio-motoras del desarrollo, como describieran Jean Piaget y Bärbel Inhelder (Piaget e Inhelder, 2007), y que proceden de un estadio primordial de indiferenciación entre el yo y el entorno —una especie de narcisismo sin Narciso—, se construye por la palabra un conjunto de interacciones nuevas entre el sujeto y las cosas del mundo, un nuevo registro de signos, ahora verbales, como esbozo gramatical y pragmático, que diferencia a uno y otro a medida que aprendemos a hablar, para asimilarlos después, llegados al dominio de nuestra lengua, fundiéndonos ambos en un mismo campo de sentido, sobre el que echamos a andar¹⁷³.

¹⁷³ MacLean habla, apoyado en una teoría perceptiva y cognitiva de la evolución, de la progresión, en los mamíferos, desde un «sentido existencial narcisista olfatorio», a otro de direccionamiento por un «sentido visual futurista», prospectivo, de donde surge la idea de *forsight* (MacLean, 1975).

En esta misma línea sostiene Vendryes que el lenguaje, «antes de ser un medio de razonar, debió de ser un medio de acción» (Vendryes, 1967, 87). Y así se expresa en la persona, pues es precozmente cuando comienza a desplegarse en ella un incipiente aparato articulatorio, anterior a la consolidación del léxico, y basado en una estrategia de hechos consumados, que encuentra su correlato neural en la interfaz sensorio–motora de la corteza parieto–temporal, y su conexión con el entramado fonológico perisilviano (Hickok, 2007). Este aparato neural, subsidiario del *cómo*, del *para qué* —un *para qué* no tanto reflexivo, como impulsivo—, se integra en las llamadas *funciones ejecutivas* del cerebro, por oposición teórica a otras que decimos *cognitivas*, encargadas por su parte de dar respuesta al *qué*, al *quién*, al *dónde*, al *cuánto*. Una forma de actuar, interrogativa y retórica, que alude, como se ha dicho, a la gradación del ser, como parte de la Realidad (Pessoa, 2001); unas funciones *cognoscentes*¹⁷⁴ que encuentran a su vez asiento en una amplia red de conexiones léxico–semánticas distribuidas por la vasta geografía de la corteza cerebral (Lezak, 2012, 37).

Como dice Benveniste, «el privilegio de la lengua es portar al mismo tiempo la significancia de los signos y la significancia de la enunciación», la semiótica y la semántica, frente a otros sistemas o expresiones de la naturaleza (Benveniste, 1997, 68), y esto mismo es lo que expone el modelo ambivalente de procesamiento lingüístico de la neurociencia moderna. Pero el contenido, la ideología poética, el pensamiento, son conquistas lingüísticas que sobrevienen con el uso, toda vez que nos adueñamos de nuestra propia voz. La identidad narrativa, planteada por Paul Ricœur, se inscribe así en el tiempo, haciendo con ello posible la memoria, donde el personaje es inseparable de la trama (Ricœur, 2006). La explicación es posterior a la acción: el sueño simbólico no existe sino en la efímera calma del pensamiento, si es que alguna vez se nos presenta

¹⁷⁴ Digo *cognoscentes* para integrar aquí todos los *cógnitos*, en la terminología de Fuster (Fuster y Bressler, 2012), ya sean perceptivos o ejecutivos.

plenamente. El hombre es, ante todo, acción lingüística, apelación, enunciación. Sujeto pragmático de un instrumento neural esencialmente articulador, donde el poético es, de entre todos los discursos del hombre, el afán del demiurgo antiguo que hunde sus manos, como redes, en el agua de las palabras, o el navegante ancestral que abre sus velas gramaticales al viento de las ideas, descifrando los signos, creando la historia.

Ficciones a tiempo real

No existe el tiempo. Sólo un rastro, una distancia, una necesidad. Los sentidos dan naturaleza de forma a lo que acaba de pasar, y esa imagen, *eso* que pasa, revelado en negativo, es inversamente proporcional a lo que deja tras de sí. Como si viéramos proyectada sólo una porción de la realidad, que presionara incesantemente en el presente, haciendo relieve en él, sin llegar a adelantarse nunca. Como si mirásemos al sol, y cayéramos en la cuenta de que hace unos ocho minutos que dejó de estar donde parece que estaba... Esos ocho minutos, aproximadamente, son lo que llamamos conciencia. Un espacio de luz, una dilación en lo efímero, que a medida que transcurre va tratando de parecerse a sí mismo, hasta que deja de ser, y se convierte en memoria.

Salimos del mar —no recordamos, claro—, y perdimos en ello la noción de lo que era existir después de haber existido, de llegar a ser y saber contarlo. Por eso inventamos otro tiempo, un tiempo *otro*. El tiempo que sucede, y que se percibe, o que sucede porque se percibe. Es el tiempo de los signos, de la materia hablada, que crece en palabras conjurando la longitud del silencio, con la excusa de su propia ininteligibilidad. Lo inabarcable exige una presencia, y es así que buscamos cauces para lo implícito, narraciones para lo inacabado. Pero la luz no tiene / signos, no se pronuncia, / ni siquiera se toca. Lo ignoto permanecía sumergido y nosotros pensábamos que en lo

hondo no habría nada. Y sin embargo fluye y se aproxima bajo la piel, compartiendo el espacio de lo posible. Sólo a veces adquiere un aspecto familiar, reconocible —los médicos decimos *síntoma*—, y esto ocurre, precisamente, cuando aflora en superficie y recobra el sentido de la corporalidad: hay quien oye una voz, quien habla entre sueños, quien sale incluso de su propia forma y se observa en un mundo que ya no es el suyo (Laureys, 2005). Y entonces lo real se desdobra, convive con su homólogo, y nos parece que el signo deviene en órgano, y el órgano, signo.

Son apuntes al natural, tomados por un yo autógrafo. Un yo fingidor, como en la *Autopsicografía* de Pessoa, que se «finge tan completamente», que hasta finge lo que «en verdad siente» (Pessoa, 2001, 545). Y cuando se trata de uno, la conjetura sobre lo *otro* da lugar a una extraña localidad, ocupada por la suma de lo contingente y el cuerpo en que esto se verifica. Sin embargo albergamos en nuestra mente la facultad de los números imaginarios¹⁷⁵, y somos capaces de conjugar los fenómenos de reduplicación con su persistencia en lo cotidiano, danzando como en suspenso, por *fantasmata* (Agamben, 2010), en una ejecución a la vez dialéctica y paratáctica, donde lo acontecido transmuta en abstracción de lo que podría haber sido¹⁷⁶, y cuya progresión sólo alcanzaría a resolverse en el remoto escenario en que cesara la serie.

El impulso de hablar es la confesión de una profesión por lo invisible. La articulación de lo ajeno, en su intervalo, como un límite. Lo *no*, lo sólo *no*.

¹⁷⁵ Los números imaginarios son el ingenio que permite la cuadratura; una suerte de frontera con la nada, la nada cognoscitiva, más como una facultad que como un proceso mental, pues posibilitan que todo suceda, dentro de nuestro orden, más allá de las operaciones que sean posibles dentro de ese orden.

¹⁷⁶ Dice Goethe: «Lo más importante sería comprender que todo lo real es ya teoría; no se busque tras los fenómenos, pues ellos mismos son la doctrina» (Zweig, 2006, 115). Y no sólo eso, pues lo real, como aquí lo llama Goethe, aglutina las distintas posibilidades de haber-sido de eso mismo que acontece, como abstracción, modelo, idea.

La mimesis torna necesariamente en fábula, y el léxico hace respiraciones largas, prolongando la medida de lo real hasta el extremo de la lógica. En la alternancia de estados —quiero decir lo que aparece y lo que desaparece— es donde aprendemos a fijar nuestra residencia, sujeta a una magnitud que no es de posición, sino de inercia. Ya sé. La combinatoria nerviosa reúne en una misma topología las materias diversas de la mente y del mundo. Y nada de lo que digo tendría lugar si no hubiera una boca de por medio, y unos nervios que la articularan. Pero hablamos de redes en la cabeza como si fueran objetos, determinados y significantes, en lugar de posibilidades de significar.

Los signos poseen caracterizaciones varias, y pueden estar presentes incluso sin estarlo, *fuera de campo*, pero no les es dado abandonar los estratos del sentido, como si hubieran dejado de moverse por haber llegado a alguna parte. Lo cierto es que no hay parte alguna. Existen sólo estaciones de relevo, repetidores de señal, y no hace falta cubrir todas las etapas de un determinado dispositivo para saber de dónde procede la información (Rizzolatti y Sinigaglia, 2006, 180), pues cada pieza del sistema es redundante por sí sola, a un tiempo en la mente y en el cuerpo.

Sostiene Ricœur, en *La naturaleza y la norma* (Changeux y Ricœur, 2001, 213), que es preciso asegurarse primero de la originalidad de las categorías propias de la fenomenología humana —se refería a las categorías de la reflexión ética—, antes de poder pensar que existan al margen de las explicaciones de la ciencia neuronal. La distancia que trazamos entre los actos del pensamiento y la industria infinitesimal del cerebro invita desde luego a imaginar en ella un salto ontológico, un hiato en la construcción del sentido. Como si de un lado estuvieran las causas, en el dictado laborioso de lo orgánico, y del otro los efectos, abiertos a las flexiones del habla.

La imagen contraria, de todas formas, es igualmente dudosa, pues el hecho de que nuestra mente se manifieste en una escala verbal no implica que las ideas del mundo no estén presentes en todo lo que calla, cuando éste ni siquiera tiene necesidad de ser *hablado*. Piensa Jakobson que la significación «no puede eludir completamente la fonología, en la medida en que las funciones que dependen de ella participan en la elaboración del sentido» (Jakobson, 1974). Y tiene razón, en su ámbito discursivo, al señalar la importancia de lo que se dice, y de cómo se dice. Pero es el caso que la estructura de la realidad es simbólica sólo en la medida en que concierne al signo, y la explicación del signo pertenece a un orden que no es de palabras ni de átomos.

La conclusión es, en cierta medida, ilusoria. El tránsito en la cadena del sentido no está ni fuera ni dentro de nuestra cultura material, pues se encuentra, en realidad, *deslocalizado*. Lo que fuimos permanece en la memoria porque ya no está presente, y lo que percibimos en el presente nos lo recuerda a cada instante, pues de otra forma dejaría de poder ser, por *haber-sido*. Y nunca cesamos, nunca dejamos de poder ser. La conciencia es un órgano que no descansa¹⁷⁷, y todo lo que alcanza participa de un sentido de pertenencia a lo real. Podemos después perder recuerdos por el camino — incluso olvidar que olvidamos—, y dejar de saber *lo* que somos; pero no podemos olvidar *que* somos. Somos ese *que*. Un significante vacío, pronominal, enteramente por hacer, donde caben sin embargo todas las formas imaginables, y es tan grande como el mundo. La materialidad del pensar, como diría Lacan, viene dada entonces por la materialidad de los términos que usamos, y en la intertextualidad que media entre unos y otros se opera en el cuerpo no una consecución de sentido, tan sólo un desplazamiento, una posibilidad de seguir. De manera que no vemos lo abstracto, lo

¹⁷⁷ La conciencia pertenece a los órganos de la vida, si no al mismo sustento de lo orgánico, de lo vivo, y surge en el orden biológico, dentro de los sistemas de la comunicación celular, como la noción de lo *otro* como límite de lo propio, y por tanto tiene estructura material, casi sanguínea...

invariable, como si ya estuviéramos allí: seguimos no—viéndolo, en lo concreto, a este lado del espejo.

E o que acontece durante

na rapidez da descida

é a explicação da vida

Natália Correia, *O Livro dos Amantes*

LA ESCRITURA Y LA MEMORIA

hila que hila el fantasma

entre lugar y hueco

Olvido García Valdés, *Lo solo del animal*

Rete mirabile

En la oralidad está presente el mundo. En la escritura está presente el silencio. Pensar es dejar transcurrir ese silencio, y en él tiene lugar un orden semántico que se ondula en relieves como formas de las cosas, hasta un estadio visible que llamamos habla. Las palabras son objetos que acontecen, en la simultaneidad del tiempo, partiendo en varias direcciones: unas se pronuncian, y van a la realidad, prolongando en ello el sentido del tacto; otras se escriben, y van hacia sí mismas, o tal vez vuelven, alargando el tiempo en la extensión de la memoria. El lenguaje es renuncia al signo como imposible, y en él arriesga su propio existir, que queda expuesto en el devenir de la materia. El ámbito de lo oral es el tiempo que se consume. Lo escrito permanece, en su latitud, como exento, liberado en su discurso y sin embargo retenido, en la espera inconclusa de lo que siempre está por decir.

Todo pensamiento es retículo. Desde la época pionera de Cajal y Golgi, cuando el sistema nervioso empezaba a mostrarse en la variedad cromática de su tinción histológica, la teoría neuronal fue abriéndose paso en la estructura arborescente que observamos en el cerebro, asimilando la forma a la función, como un asunto de pares. La mente quedó anudada a las conjeturas sinápticas, absorbida en los márgenes

centrípetos de un nuevo escenario para el entendimiento. Sin embargo esta idea, antes y ahora, no alcanza a dar cuenta de los hechos de la realidad, y en su atomismo se aleja de una explicación que pudiera transitar por las jerarquías de la causalidad, pues el objeto del cerebro no es sí mismo, sino el mundo, y el sentido del mundo es una extracción de esa realidad que ha olvidado su pertenencia al universo del átomo. En una ironía de la historia, ambos autores fueron premiados el mismo año por llegar a conclusiones que pueden resultar contrapuestas. Y tal vez sea ésta la lección: que los dos tenían razón, cada uno a su manera. La individualidad biológica de la célula es responsable de una emanación fisiológica discreta, que sólo en la solidaridad del tejido obtiene carácter de significación, y se hace, en nuestro caso, humana. Cajal lo sabía bien, por más que su depurada técnica le aferrara a una ciencia de lo concreto más precavida que el holismo anastomótico del italiano. Como en un cinematógrafo, aprendió a seguir el vuelo que se insinuaba ante sus ojos, con movimiento discontinuo, en una colección de instantes retenidos bajo la mirilla del microscopio. Y supo entrever la palpitación silenciosa del bosque neuronal, al unísono, sobre el sincretismo material de la comunidad de las *mariposas*... Claro que el alma permanecía esquiva a la dinámica de este extraño fluido, ajena a una formulación topográfica. La distancia entre el signo y el referente, entre el cerebro y el mundo, se perpetuaba y renacía en las posibilidades metafóricas de la plasticidad, y es el recurso que emplea la anatomía para eludir la respuesta a las concreciones sensibles que pueblan nuestra lógica, dibujadas en la mente con apariencia de entidades perimetrales, en una subversión del orden conocido que se diluye en los entresijos de la conectividad.

La pervivencia del yo, como ilusión de localidad, otorga estabilidad a los límites de la conciencia, protegida así de la industria de los cuerpos. Pero el yo es una especie amenazada, suspendida en el tiempo, cuya voz nos persigue en la inmediatez de la

memoria, y es reconocible sólo en su disposición penúltima, como un conocimiento anterior. No llega nunca a inscribirse del todo en el presente, pues sucede en la demora de lo acontecido, prolongando su rastro hacia una pausa que siempre acaba de ocurrir. Nos vemos entonces inmersos en la realidad, con el asombro de lo cotidiano, y los patrones de la conducta reescriben sobre la marcha los puntos de coincidencia en el relato de uno mismo: decimos que fui yo el que estuviera hace un momento, que es lo previo lo que ahora concita el resto de los seres, asegurando el espacio con la solidez de las constantes. Las huellas de la duda son apenas perceptibles. Su presencia es sentida por oposición, como un recuerdo actualizado que deviene en algo nuevo, y sin embargo idéntico, como *performance* de su desaparición. Y almacenamos sólo el núcleo de este recuerdo. Es lo único que se mantiene. Una suerte de instalación, germinal y precaria, que al ser evocada reelabora y reconstruye su propio sentido, «con cosas que faltan, agregados, elaboraciones y distorsiones» (Kandel, 2007a, 329). Que el acto de la memoria es un proceso creativo, sometido a las leyes de la incertidumbre que gobiernan el cambio, donde las formas del pasado se convierten en posibilidades de ser de ese pasado, en una sucesión de elementos que tiende a la resolución del tiempo.

Los órganos del recuerdo, más allá del tanteo inicial en que la información recorre las instancias primeras del procesamiento sensible –los caminos de lo reciente, podríamos decir, reverberando en la cabeza como un repique imaginario, que se afanara en reclamar para sí lo irrepetible–, se ocupan por igual, y con los mismos recursos, de la percepción de lo visible y de la recreación de lo que ha dejado de serlo, y habita sólo en pretérito. Ambas imágenes comparten un espacio de interacción virtual, donde lo nuevo y lo ajeno se comprenden mutuamente, resistiendo el designio de su propia interdicción con los efectos terapéuticos de un lenguaje no representacional. Los nombres de lo presente desaparecen bajo el lápiz de lo siguiente, sumergidos en una estancia irreal, en

una ausencia irrestricta, transfigurados en miríada de direcciones neurales, que vagan por un tejido decidido a ignorar su procedencia. La lista de los silencios se hace interminable, y es larga como el transcurso de una vida. Las voces de lo profundo se imponen en el canto mental a lo secreto, y abdicamos de una verdad tan oscura que se pronuncia con la voracidad del fuego. Hay quien vive en la coartada de los hechos, como Funes, el *memorioso*, o como S., el *mnemonista* de Luria, procurándose una tabla de salvación en la que hacer corresponder todo lo abstracto y lo concreto. Otros buscan el misterio de los símbolos, como una niñez, y ven su casa anegada por la inagotable multiplicidad del deseo. Toda superficie es un estrato legible donde aventurarse, y el cerebro, en su infinitud de formas y geometrías, se abarca a sí mismo en la nostalgia de lo que queda excluido. En ese lugar, que nunca se repite, la articulación del signo abre un itinerario –la realidad–, pero cierra otro —el de los orígenes—.

No es posible elaborar una genealogía exacta del conocimiento. La intrincada arquitectura en los procesos cognitivos nos remite gradualmente a estadios explicativos de mayor complejidad –desde las columnas de la corteza, como un ágora en los mamíferos, a los armónicos de resonancia en la sincronización encefálica, y hasta los más elusivos *psicones*, que propuso John Eccles–, que al mismo tiempo nos alejan de un principio que no precisara de traducción entre los diversos órdenes de la naturaleza. Si entendemos el cerebro como un dispositivo tecnológico, la aproximación no podrá ser más que por desmembración –como hacemos con un juguete–, cuando nos cuestionamos la unicidad de las cosas, y albergamos sueños de una mecánica que llegara a todas partes. El proceso deconstructivo ocurre así como *streak-tease*, hasta que ya no quede nada: «Hoja tras hoja desnudo los árboles. / Piedra tras piedra desnudo el terreno. / Después el cielo desaparece. / Y la tierra también se va.» (Brossa, 2003). Así se guarece la significación de lo concreto, arriesgando su existencia en los mismos

términos en que el objeto acontece. Lo que viene después del desnudo es un silencio irresistible, que se extrae de la historia y vive en la enajenación del tiempo, y es memoria, ¡y por lo tanto no existe! Es difícil de creer; no hay ideología que instaure en ello una práctica, un aprendizaje: no hay liturgia. Los mecanismos del recuerdo están más en las conexiones que en lo conectado, y el trazado se dirige a una des-localidad de las fuentes, que no saben volver a la quietud de lo pensado. El espacio del cráneo se revela insuficiente, y el cuerpo entero se dispone hacia el mundo, anulando las fronteras descritas de lo sensible y dilatándose como una mente *extendida*, que se contenta sólo con la asimilación de las formas (Clark y Chalmers, 1998). Prolongamos así los instrumentos del conocer, en un tejido prodigioso y digitiforme, una *rete mirabile*, que alcanza en su tránsito cuanto pueda imaginar. Y lo que imagina es el mundo.

Órganon

«Todos los procesos del pensamiento abstracto son paradójicos en su relación con el tiempo»; así concluye el libro *Pensamiento y Lenguaje* (Issacharoff y Madrid, 1994), homónimo del que escribiera Vygotsky medio siglo antes, y que bien pudiera terminar de igual forma, si el sentido de lo biológico no exigiera en su caso el amparo evolutivo de la historia. En ambos quedan, de un lado, las cosas, aisladas en la magnitud de lo concreto, y del otro lo abstracto, adimensional, en la disonancia del tiempo. Pero es sólo cuestión de intertextualidad. El tiempo se percibe en la progresión de las formas, y lo que llamamos abstracto es una forma segunda, diferida, que ha perdido las coordenadas del objeto, y trata de representarlo en lo inmutable de su ausencia, como un rostro desfigurado que en la distancia se asemejara a todos los rostros, y fuera un *algo* conocido que nos suena y que no se pudiera acabar de nombrar. La gran materia de la significación se despliega en la naturaleza como un delirio de referencia, y en ella todo

converge, todo confabula: literalmente, no hay espacio de más en la episteme, no hay sitio para la transformación: toda idea es segregada de sí misma. Prueben a «hacer lo que yo: / volverse del revés y ser todo labios» (Maiakovskii, 2012). Prueben a ser vanguardia como el tiempo, y que los hechos se consuman por sí solos, en la renuncia del signo. El paso mental de lo abstracto a lo concreto se produce en la confluencia entre el discurso y la realidad, en la encrucijada del nombre común y el nombre propio, y el anverso del habla, donde otros leen, es un pliego uniforme donde no hay diálogo, sólo estricta simultaneidad, y las voces se anulan entre sí como una masa ingrávida. La palabra se desborda a sí misma y se hace mundo, restaurando el sentido de lo ajeno, siempre a punto de suceder. En ella transitan los estados de la conciencia, que en su alternancia se corresponden, como un crepúsculo, con las transiciones de lo visible, reuniendo en un gesto lo que se ha dicho y lo que no se puede decir, con un efecto cognitivo de continuidad, una trayectoria de racionalidad que se hunde en lo ingénito, disolviendo el «intersticio blanco que separa unos seres de otros» (Foucault, 1968), bajo una ley paradójica «que unifica lo antagónico y torna inseparables la luz y la tiniebla» (Heráclito, 2009, 25).

La distancia en el hombre es antigua como los griegos. Platón advierte, al final de su vida, que sólo los dioses saben «convertir la multiplicidad en una unidad por medio de una mezcla y también de disolver la unidad en la multiplicidad» (Platón, 1992a, *Timeo* 68d). Y cabe preguntarse si la cosmogonía platónica no es toda ella un acertijo, un pronóstico, una formulación no recursiva de un modo de conocer, como cláusula neutra y liminal del pensamiento. A la manera de Epiménides, todo es nuevo al despertar la memoria. Tendríamos pasado si supiéramos de dónde vinimos, pero el mundo era otro para nosotros, y nada de eso era mentira: la realidad quedó fuera en el intento de una cronología, y nada tuvo razón suficiente para eludir los restos de otras vidas. Los planos

de la idea y de lo sensible quedaron contenidos a la vez en los mismos límites de la palabra, y se complementan desde entonces como extremos de una imposibilidad. No hallamos medida en la verdad, en toda su intensidad, de manera que la existencia de la idea es defendida por el alma de lo sensible, ajena por tanto a la comprensión de aquélla de la que es sombra. Y al revés –desde una lógica formal, proposicional, de lo que Kant llama juicios *analíticos*–, la instancia verdadera, para serlo, no habría de comprometerse en una representación parcial de los hechos, en la que por definición no tendría cabida... Evidentemente el problema es espurio, pues la idea es en realidad metáfora–de–la–idea, y el discurso no puede perder su organicidad, su residencia en el tiempo, si es que quiere realmente predicar algo, y no ser simple reunión paratáctica de términos remotos y autocomplacientes. Siempre ha de estar más adentro, renegar de sí mismo, y alumbrar lo irracional, en una razón de vísceras. Como dice Juan Gelman, en el Diccionario Quijotesco: «Gracias a usted conozco la certidumbre de lo que no se ve y la necesidad de acercarlo con los actos» (Gelman, 2012). Platón sólo señalaba el camino, mostrándolo con actos del pensamiento. La caverna es una aporía socrática, la misma teoría de las ideas es aporética en su constitución, y el conocimiento es narración abierta y en suspenso.

Lo que fluye es lo siguiente, lo inacabado, lo que busca enunciarse y se abandona, en ese instante, a lo manifiesto, sobre un lenguaje secreto que no es de nadie y que ya no se pronuncia. «Ni el texto, ni la trama / de la voz, sino el mar que los decanta». Así lo escribe Severo Sarduy (Sarduy, 1993), y así lo inscribe, en realidad, como una huella en lo ilegible, donde la mente toca fondo y vuelve sobre sus pasos. El retorno es un poblado de ancestrales signos, una balsa osificada que vaga en la meditación de lo ausente. Pero lo genésico permanece, pues no se explica, sólo se expresa, se *decanta*, y vive irredento en el exilio de la voz. El cuerpo es su banco de pruebas, el cerebro es su

amplificador. La existencia se fragua en la inmaterialidad de un deseo que estira su mano hasta la consecución del objeto, el signo, como acabamiento de la inercia. Y es entonces el dolor de la pérdida, el silencio nuevamente. La evolución nos brinda este reducto de emancipación, parapetado en el mundo con envoltorio de piel. El poso de la historia va horadando el tiempo y depositándose en las estructuras genéticas, que en los seres se despliegan como signo del signo, gravitación de signo, surco recorrido. Lo *otro*, lo indistinto, es el silencio, lo *real* lacaniano (Lacan, 1999), lo que María Zambrano intuye en lo *imposible*, y no encuentra significante. El cerebro, en cambio, se construye enteramente en ellos —la materia diríase que no puede no ser significante—, y son por tanto entramados de sentido que se van acotando a sí mismos, sin solución de continuidad. La descripción de las conexiones léxico—semánticas es un proceso de indagación epistemológica que conduce a una topología sin objeto, repartida en las distintas acepciones del método lesional: en la búsqueda de un *centro* que fuera asiento de los conceptos —como pensara Lichtheim—, la ciencia ha oscilado entre una noción de *equipotencialidad*, heredera de Flourens —formulada después por Freud, más tarde por Lashley, en su *acción en masa*—, y la aproximación infinitesimal de las modernas técnicas de imagen, que recrea las conjeturas de Zenón. Pero el concepto es en sí una cualidad de la mayéutica, una cifra provisional, más cercana a los nombres que a los hechos, que resuelve la dialéctica entre el sujeto y el objeto, y es algo que se crea, que se *concibe*, en movimiento, porque *es* movimiento. El juego simbólico se resiste a su propia sistematización, y dura en la conciencia lo que tarda en disiparse la imagen, por lo que buscar la localidad del concepto sería algo así como detener el tiempo, y esto sólo es posible en lo efímero que ha quedado al margen de la materia.

La discriminación fonológica, uno de los rasgos más exclusivos del lenguaje —quiero decir que es menos reductible a otras modalidades de la cognición, más allá de las del

propio funcionamiento auditivo—, es, precisamente, de lo que más variabilidad topográfica parece encontrar entre individuos con afasia (Caplan, 1998). En las escuelas de medicina enseñan el cuerpo como una entidad prototípica, pero lo cierto es que la localización de las funciones verbales, en especial de aquellas que tratan de la representación de lo abstracto —y se alejan por tanto de las servidumbres programáticas que parten de los estratos sensomotores—, parece más una cuestión colectiva, de especie más que de individuo. Allí donde haya acuerdo, lo habrá también en la anatomía, y será posible el signo. Así ocurre en el lenguaje, como en la filogenia, instaurando en cada caso el código que sirva a la comunicación. Lo fonológico será un sentido del tacto entre el mundo simbólico y el mundo simbolizado, un órgano de la función fática entre el imaginario y el signo, que buscará su asidero en algún cabo del tejido lingüístico, un anclaje iniciático en alguna parte de la tipología humana, variable en su nacimiento como opuesto a lo inmóvil, pero determinante después en el desarrollo de todo lo demás en el proceso individual de la significación (Jackendoff, 2002, 244), como piedra angular del transcurso del tiempo en el cerebro. Los procesos del habla ocurrirán a partir de entonces en la dirección del signo, habilitando la construcción de un *sentido*, de una voz, que orientará la mente como trasunto de uno mismo.

Salto

Primero el hombre dispuso en los astros las líneas imaginarias que atrapan el cielo y dan lugar a los mitos y las constelaciones. Se tatuó la piel, buscando su nombre. Pintó las vocales, para que el signo sonara. Registró las leyes. Compuso la historia. Usó para ello materiales diversos, y aún hoy caben formatos nuevos, *digitales*, deícticos como entonces, pues todas las preguntas apuntan al mismo sitio. La escritura es un cálculo innumerable que cae por precipitación, con un peso invisible. Su cinética no sigue el

momento lineal de la *Física* de Aristóteles, y ni siquiera es predecible en los términos geométricos de la nueva ciencia inaugurada por Newton, pues precisa de otras fórmulas, requiere una hermenéutica. La analogía es posible sólo en los límites de la conciencia: todo aquello que discurra a una velocidad distinta del tiempo quedará en el arcano de la memoria, como hecho contingente, indeterminado.

La aceleración entre los cuerpos permite sin embargo su interacción, aunque disten tanto como la mente y el cerebro, como el cerebro y el mundo, y el mundo describe un movimiento relativo que tiende a conjurar el silencio y su enunciado, como si llegaran a tocarse en alguna parte, haciendo relieve el uno en el otro, reconociéndose y deformándose mutuamente.

El signo aglutina a su alrededor todo a lo que se pueda referir, sin restricción de clase. Y esto implica, siguiendo a Putnam, no sólo una denominación genérica –de las características más o menos estables de un modelo de la cosa nombrada–, sino la reunión, en el mismo gesto, de las categorías simbólicas de lo nuclear y de lo excéntrico, admitiendo tantas modalidades en el nombrar como especies puede alumbrar el tiempo. Y aún más, pues el signo también da naturaleza de forma a lo que ha quedado pendiente, y permanece «necesariamente no dicho en lo que se dice» (Agamben, 2003), oculto, inexplorado, *incontrable* en el vacío cognoscitivo. El punto de contacto entre las dos almas es el lugar donde el habla se condensa y adquiere el sentido de la gravedad, como un cuerpo. Lo oral se quiebra más tarde en sus flexiones sonoras, desaparece en el aire tras vibrar hacia otro tímpano. Lo escrito no. Prescinde de lo oral, es distancia en el lector, ausencia de tiempo. Se aparta de sí, a la otredad, se sobrevive en el texto, «en el bosque surcado de hondonadas que busca en todas partes el infinito» (Bonhefoy, 1997), y emprende el regreso a los ojos, con su oscura luz convertida en

materia. La postergación del interlocutor abre un hiato de espera, un alejamiento tácito del origen que deviene en reflexión de uno mismo, y a su paso ordena las pautas del silencio, hasta que ya no quede nada por callar.

Lucius Burckhardt, teórico de la forma, afirmaba que la naturaleza era enteramente invisible (Fezer y Schmitz, 2012). Que en el proceso histórico de la antropogénesis, como un fenómeno evolutivo de especiación, hemos suplantado su identidad por la nuestra, traduciendo su lenguaje en un nuevo patrón de sentido. Y hasta la noche, que diría Anne Cauquelin, es ahora un diseño compositivo, proyectado en el acto de la percepción a través de las lentes de la cultura (Stippl, 2011). El *paisaje*, lo que vemos, es la re-presentación de lo real, pero no su reproducción, pues el arte, y con él el resto de los procedimientos estéticos, tan sólo lo hace posible, y visible –parafraseando a Paul Klee–, y existe sólo en la mente. De manera que *ver* es saltar a la realidad, mirar es proyectarse en otro orden de las cosas, leer es empezar a hablar.

La extracción de la naturaleza funda una naturaleza otra, interpuesta y pública, en segunda persona, que es el nacimiento de la poética. La diferencia con su vida anterior es el paso del *zoé* al *bíos*, de lo explicado a lo ignoto, que duplica el *tempo* y cristaliza el espacio de la voz, como una estancia transparente en que acontece una fracción de lo eterno. Llamamos mente a la nostalgia del todo en la intimidad de uno, a la parte de un todo que se confiesa en el uno. El hombre reconoce ante sí a su semejante, y es excluido del paraíso. Todo lo que sigue es la reconstrucción de los significados.

Y el coro clama, en *Electra*: «¡Oh subterránea palabra, que estás a disposición de los mortales!» (Sófocles, 2011). La palabra surge en la multitud de las sombras, rescatada en el curso de su anamnesis, y el signo incluye así la enunciación elíptica de su opuesto. Se trata de una invisibilidad primigenia, ya en su advenimiento, que es a un tiempo

metonímica y extensa en lo que la causa, y metafórica en la conciencia de lo no revelado. Después el habla discurre entre las formas de lo pensado y de la negatividad, sorteando el principio clásico de la no contradicción. Sólo la palabra definitiva tendría autoridad para unificar todas las dicotomías, pero éstas no caben en nuestro aparato lógico, y aquélla no sería pronunciable, pues estaría dicha ya, y sería el mundo.

No es posible decirlo todo a la vez. El procesamiento *operativo* –que opera, en línea, sobre los hechos– permite el habla en una edificación transitoria: una cámara oscura, donde todo se proyecta; un refugio antropocéntrico, que retiene el presente en un instante, y al hacerlo provoca que todo pase. La oralidad fluye como el tiempo, sin pasado. La escritura lo niega y ansía su rastro, como un recuerdo. Su busca ha quedado en el interior de las cuevas, en murales de manos humanas pintadas a ciegas en el corazón de la piedra.

El legado ha pasado hasta nosotros, inalterado, en la estructura inmaterial de una ausencia repetida, y es el mismo recuerdo el que se inscribe en la palabra, un no-recuerdo que se aproxima a la realidad hasta confundirse con el signo. La escena precisa un soporte, un andamiaje, una *memoria*. El cuerpo es el libro que se escribe en la naturaleza, «en el espacio neutro de la sucesión, en el suspenso del intervalo» (Derrida, 1989, 404), y es huella que permanece en torno a lo que no se ha dicho, convertido en letra, como imagen del movimiento. Las razones del tiempo inciden en nosotros con el sueño de la materia, en una literalidad que sobrecoge y exige una pausa, un espacio de articulación, donde el signo fragua y recuerda. La trama es invisible. El cerebro es la metáfora.

Profeso lo imaginario y, en ese rito,

*renazco para contemplar lo inexistente
que resplandece a la luz de mi trópico de agua
como esas islas ficticias que no se ciñen a las horas triviales de los navegantes,
tierras no nacidas, horizontes pensados*

Lêdo Ivo, *La aldea de sal*

BIBLIOGRAFÍA CITADA

AGAMBEN, Giorgio. *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. 1ª reimpresión. Valencia: Pretextos, 2001. Página 12.

_____. *El lenguaje y la muerte (Un seminario sobre el lugar de la negatividad)*. Traducción de Tomás Segovia. Valencia: Pretextos, 2003. Página 125.

_____. *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Traducción de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2007. Páginas 7 y 86–87.

_____. *Ninfas*. Pre-Textos. 2010.

_____. *Idea de la prosa*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2016. Páginas 95 y 129.

AGUSTÍ, Jordi. *Fósiles, Genes y Teorías*. Barcelona: Tusquets, 2003. Página 54.

AGUSTÍN, Santo, Obispo de Hipona. *Confesiones*. Traducidas según la edición latina de la congregación de San Mauro, por el R. P. Fr. Eugenio Ceballos. Madrid: Colección Austral, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002. Página 14. Edición digital basada en la 10ª ed. de Madrid: Espasa Calpe, 1983.

ALBERTI, Rafael. *Sobre los ángeles. Sermones y moradas*. Prólogo de Pere Gimferrer, Ilustraciones de Paul Wunderlich. Barcelona: Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 1996. Página 93.

ALLEN, John S., Joel BRUSS y Hanna DAMASIO. *The Aging Brain: The Cognitive Reserve Hypothesis and Hominid Evolution*. *Am J Hum Biol* 2005; 17: 673–689.

ANDRÉS, Ramón. *No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio*. Barcelona: Acantilado, 2010. Página 12.

ANTÓN, Sara C. *Natural History of Homo Erectus*. *American Journal of Physical Anthropology* 2003; 122(Suppl 37): 126–170.

AQUINO, Tomás de. *Suma de Teología*. Presentación por Damián Byrne. Cuarta edición. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001. Páginas 115–116.

ARIAS–CARRIÓN, Óscar, Tatiana OLIVARES–BAÑUELOS, y René DRUCKER–COLÍN. *Neurogénesis en el cerebro adulto*. *Rev Neurol* 2007; 44(9): 541–550.

ARISTÓTELES. *Del sentido y lo sensible. De la memoria y el recuerdo*. Buenos Aires: Aguilar, 1980. Páginas 86–87.

_____. *Tratados de lógica I (Órganon). Categorías – Tópicos – Sobre las refutaciones sofísticas*. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Editorial Gredos, 1982. Páginas 27–28, 30 (1a) y 89–93 (100a–101b).

_____. *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1994. Páginas 53–54 (414a), 55–57 (414b33–415a3), 99 (429a) y 101 (430a).

_____. *Reproducción de los animales*. Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez. Madrid: Editorial Gredos, 1994b. Páginas 1–15 (722a).

_____. *Tratados de lógica (Órganon) II. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos.* Introducciones, traducciones y notas por Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Editorial Gredos, 1995a. Páginas 35–39 (16a–16b), 381 y 382–383 (87a).

_____. *Física.* Traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995b. Páginas 20 (187a), 29 (189a), 69, 70–71 (198b) y 233–236 (239b–240b).

_____. *Acerca del cielo. Meteorológicos.* Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Madrid: Editorial Gredos, 1996. Página 53 (270b).

_____. *Poética.* Traducción, introducción y notas de Alicia Villar Lecumberri. Madrid: Alianza Editorial, 2013. Páginas 55 (1451a–b) y 88 (1457b).

_____. *Metafísica.* Prólogo y traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 2014. Páginas 73 (980a), 80–81 (982b), 123–124 (993a) y 269–274 (1025b–1026a).

ARSUAGA, Juan Luis, y Manuel MARTÍN–LOECHES. *El sello indeleble. Pasado, presente y futuro del ser humano.* Barcelona: Random House Mondadori, 2013. Páginas 19, 263, 319–320 y 330–334.

BADDELEY, Alan. *The episodic buffer: a new component of working memory?* Trends in Cognitive Sciences 2000; 4(11): 417–423.

BALDWIN, Mark J. *A new factor in evolution.* The American Naturalist 1896; Vol. XXX, No. 354: 441–451. Publicado por The University of Chicago Press para The American Society of Naturalists.

BARCIA–SALORIO, Demetrio. *Introducción histórica al modelo neuropsicológico*. Rev Neurol 2004; 39: 668–681.

BARTHES, Roland. “*Introducción al análisis estructural de los relatos*”. En: *Análisis estructural del relato* (varios autores). Traducción de Beatriz Dorriots. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970. Página 14.

_____. *Elementos de semiología*. Segunda edición. Traducción de Alberto Méndez. Comunicación. Serie B. Madrid: Alberto Corazón Editor, 1971. Página 15.

_____. *El grado cero de la escritura. Seguido de Nuevos Ensayos Críticos*. Decimotava edición en español. México, D.F.: Siglo XXI editores, 2006. Página 21.

BARTRA, Roger. *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. México D.F.: Editorial Pre–Textos, Fondo de Cultura Económica, 2007. Página 125.

BENÍTEZ–BURRACO, Antonio. *FOXP2 y la biología molecular del lenguaje: nuevas evidencias. I. Aspectos fenotípicos y modelos animales*. Rev Neurol 2008;46: 289–98.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística general II*. Decimotava edición. Traducción de Juan Almela. Madrid: Siglo veintiuno editores, 2008. Páginas 68, 81 y 226.

BERMAN, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Decimoquinta edición en español. México D. F.: Siglo veintiuno editores, 2004. Página 84.

BLUMEMBERG, Hans. *Trabajo sobre el mito*. Traducción de Pedro Madrigal. Barcelona: Paidós, 2003. Página 12.

BONNEFOY, Yves. *Allá donde cae la flecha*. Traducción de Arturo Carrera. Adamar, Revista de Creación, 1997. Disponible en: <<http://adamar.org/ivepoca/node/1276>>.

BORGES, Jorge Luis. *Obras completas 1923–1972*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974. Página 490.

BORENSTEIN, Amy R., Cathleen I. COPENHAVER y James A. MORTIMER. *Early–life risk factors for Alzheimer disease*. *Alzheimer Dis Assoc Disord* 2006; 20(1): 63–72.

BORIC, Katica, Pablo MUÑOZ, Michela GALLAGHER y Alfredo KIRKWOOD. *Potential Adaptive Function for Altered Long–Term Potentiation Mechanisms in Aging Hippocampus*. *J Neurosci* 2008; 28(32): 8034–8039.

BRAAK, Heiko, y Eva BRAAK. *Frequency of stages of Alzheimer–related lesions in different age categories*. *Neurobiol Aging* 1997; 18: 351–357.

BREDLOW, Luis Andrés. *Lenguaje y realidad*. Conferencia pronunciada ante la Societas Philosophorum Viventium, el 5 de mayo de 2006, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona.

_____. *El lugar del yo en la filosofía*. Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona el 2 de marzo de 2007. Publicada en el VII Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán, páginas 287–304. Disponible en: <http://www.fundacionmindanmanero.org>.

BRONCANO, Fernando. *La mente humana*. Madrid: Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007. Página 279.

BROSSA, Joan. *La piedra abierta. Antología poética*. Selección de Manuel Guerrero. Varios traductores. Barcelona: Galaxia Gutenberg – Círculo de lectores, 2003.

BRUNER, Emiliano, Manuel MARTÍN–LOECHES, Miguel BURGALETA y Roberto COLOM. *Midsagittal brain shape correlation with intelligence and cognitive performance*. *Intelligence* 2011; 39(2–3): 141–147.

_____, y Marina LOZANO. *Extended mind and visuo–spatial integration: three hands for the Neandertal lineage*. *Journal of Anthropological Sciences* 2014; 92: 273–280.

BUENO, Gustavo. *Lenguaje y pensamiento en Platón*. *Revista de Filosofía Taula* 1985; 3: 39–59.

BULHOF, Ilse N. “*Personality Structure and Development: The Key to Dilthey’s Conception of History and Culture*”. En: *Wilhelm Dilthey. A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*. Ilse N. Bulhof. Volume 2 of the series Martinus Nijhoff Philosophy Library. The Hague; Springer Netherlands, 1980. Páginas 132–162.

BUNGE, Mario. *Emergence and the Mind*. *Neuroscience* 1977; 2: 501–509.

BURKE, Sara N., y Carol A. BARNES. *Neural plasticity in the ageing brain*. *Nat Rev Neurosci* 2006; 7(1): 30–40.

CABRIA ORTEGA, José Luis. *Relación Teología–Filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri*. Roma: Gregorian University Press, 1997. Páginas 241–242.

CAMPILLO, Antonio. *Aión, Chrónos y Kairós: La concepción del tiempo en la Grecia Clásica*. *La(s) otra(s) historia(s)* 1991; 3: 33–70.

CAMUS, Albert. *El mito de Sísifo*. Traducción de Luis Echávarri. Buenos Aires: Editorial Losada, 2006. Páginas 58 y 146.

CANDEL SANMARTÍN, Miguel. *Metafísica de cercanías*. Barcelona: Editorial Montesinos, 2004. Página 13.

CAPLAN, David. *Neurolinguistics and Linguistic Aphasiology. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Página 399.

CAPONI, Gustavo. *El retorno de la ontogenia: un conflicto de ideales de orden natural en la biología evolucionaria actual*. *Scientiae Studia* 2007; 5(1): 9–34.

CAPONI, Sandra. *Para una genealogía de la anormalidad: la teoría de la degeneración de Morel*. *Scientiae Studia* 2009; 7(3): 425–445.

CARNERO, Cristóbal. “*La teoría de la reserva*”. En: José Manuel Martínez Lage y Cristóbal Carnero Pardo (ed.) *Alzheimer 2007: recapitulación y perspectivas*. Madrid: Aula Médica, 2007. Páginas 3–16.

CARROLL, Lewis. *What the Tortoise said to Achilles*. *Mind* 1895; 4(14): 278–280.

CASSIRER, Ernst. *Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1967. Página 26.

CEREZO MAGÁN, Manuel. *Aristóteles y la teoría del género literario*. *Faventia* 1995; 17/2: 33–44.

CHANGEUX, Jean–Pierre, y Paul RICCEUR. *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2001. Páginas 213–214.

CHOMSKY, Noam. *Language and mind*. Third edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Páginas 113 y 176.

CICERÓN. *Disputaciones Tusculanas*. Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González. Madrid: Editorial Gredos, 2005. Páginas 261–262 y 267–268.

CLARK, Andy, y CHALMERS, David. *The extended mind*. Oxford University Press. *Analysis* 1998; 58(1): 7–19.

COHEN, Lawrence. *Toward an anthropology of senility: anger, weakness, and Alzheimer's in Banaras, India*. *Med Anthropol Q* 1995; 9(3): 314–334.

COHEN, Leonard. *Book of Longing*. New York: Harper Collins, 2006. Página 75.

COLLI, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. 6ª edición. Traducción de Carlos Manzano. Barcelona: Tusquets, 1996. Páginas 94 a 99.

COLUCCI–D'AMATO, Luca, Vincenzo BONAVITA y Umberto DI PORZIO. *The end of the central dogma of neurobiology: stem cells and neurogenesis in adult CNS*. *Neurol Sci* 2006; 27: 266–270.

CORIA–BALANZAT, Francisco. “*Patología clínica y molecular del envejecimiento cerebral*”. En: Román Alberca y Secundino López–Pousa (ed.) *Enfermedad de Alzheimer y otras demencias*. Segunda edición. Madrid: Editorial Médica Panamericana, 2002. Páginas 1–15.

COROMINAS, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Tercera edición, 5ª reimpresión. Madrid: Editorial Gredos, 1990. Páginas 249, 494 y 536.

CORTÁZAR, Julio. *Rayuela*. 16ª edición. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1974.

CRESPO, Ángel. Con Fernando Pessoa. Segunda edición. Madrid: Huerga y Fierro Editores, 2000. Página 86.

CRUMP, Thomas. *The Anthropology of Numbers*. New York: Cambridge University Press, 1990. Página 44.

CUVIER, Georges. *Leçons d'Anatomie Comparée*, Tome Premier. Paris: Badouin, 1805. Página 58. Disponible en: <http://www.biodiversitylibrary.org/item/17708>.

DAESCHLER, Edward B., Neil H. SHUBIN y Farish A. JENKINS Jr. *A Devonian tetrapod-like fish and the evolution of the tetrapod body plan*. *Nature* 2006; 440: 757–763.

DAMASIO, Antonio. *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Traducción castellana de Joandomènec Ros. Barcelona: Crítica, 2006. Páginas 196–235.

DANESI, Marcel. *Vico, Metaphor, and the Origin of Language*. Bloomington: Indiana University Press, 1993. Página VIII.

DARWIN, Charles R. *The origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. 6th edition, with additions and corrections. London: John Murray, 1872. Página XIII. Disponible en: John van Wyhe, ed., 2002. *The Complete Work of Charles Darwin Online*, <http://darwin-online.org.uk/>.

_____. *El origen del hombre*. Traducción de A. López White. Valencia: F. Sempere y C^a, 1909. Página 124.

DEHAENE, Stanislas, y Jean–Pierre CHANGEUX. *Experimental and theoretical approaches to conscious processing*. *Neuron* 2011; 70(2): 200–227.

DELEUZE, Gilles. *Proust y los signos*. Tercera edición. Traducción de Francisco Monge. Barcelona: Anagrama, 1995. Página 26.

_____. *Lógica del sentido*. Prólogo de Miguel Morey. Barcelona: Ediciones Paidós, 2005. Página 120.

_____, y Félix GUATTARI. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. 6^a edición. Traducción de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre–Textos, 2004. Páginas 9, 12 y 19.

DERRIDA, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Traducción de Patricio Peñalver. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989. Páginas 310, 315 y 404.

DE TERESA OCHOA, Adriana. *Conocimientos fundamentales de literatura*. México: UNAM–McGraw Hill Interamericana, 2006. Página 17.

DIÓGENES LAERCIO. *Sobre las vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Traducidos de la lengua griega é ilustrados con algunas notas por D. Josef Ortiz y Sanz, Tomo II, Libro VI. Madrid: Imprenta Real, 1792. Páginas 23 y 237. Reproducción fotográfica facsimilar del original perteneciente al fondo bibliográfico de la Biblioteca de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla.

DREYFUS, Hubert L., y Paul RABINOW. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001. Página 10.

DUQUE, Félix. *Todtnauberg, de Paul Celan*. Minerva 25. Cabañas para pensar. Revista del Círculo de Bellas Artes, IV época, 2016.

EDELMAN, Gerald M. *Neural Darwinism: Selection and Reentrant Signaling in Higher Brain Function*. Neuron 1993; 10(2): 115–125.

_____. *Wider than the sky. The phenomenal gift of consciousness*. New Haven: Yale University Press, 2004. Páginas 52 y 55.

_____, y Giulio TONONI. *El universo de la conciencia. Cómo la materia se convierte en imaginación*. Traducción castellana de Joan Lluís Riera. Barcelona: Editorial Crítica, 2002. Página 131.

ELDREDGE, Niles, y Stephen Jay GOULD. “*Punctuated equilibria: an alternative to phyletic gradualism*”. En: *Models in paleobiology*. T. J. M. Schopf (ed.) San Francisco: Freeman, Cooper & Co., 1972. Página 112.

ELIOT, Thomas S. *Cuatro cuartetos*. Cuarta edición. Edición bilingüe de Esteban Pujals Gesalí. Madrid: Cátedra Letras Universales, 1999. Página 82.

EMPÍRICO, Sexto. *Against the Logicians, Book 2*. Traducido y editado por Richard Bett. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Página 183.

ENACHE, Danela, Bengt WINBLAD y Dag AARSLAND. *Depression in dementia: epidemiology, mechanisms, and treatment*. Curr Opin Psychiatry 2011; 24(6): 461–472.

ESCUER, Vanessa. *Sobrevivir en el último rincón del mundo*. Artículo aparecido en la versión digital del diario El País, del 11 de septiembre de 2014. Disponible en: http://elpais.com/elpais/2014/09/11/planeta_futuro/1410446295_757451.html.

ESPOSITO, Maurizio. *Romantic Biology, 1890–1945*. New York: Routledge, 2013. Página 33.

ESPOSITO, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Primera edición. Traducción de Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. Página 27.

EUCLIDES. *Elementos*. Libros I–IV. Introducción de Luis Vega. Traducción y notas de María Luisa Puertas Castaños. Madrid: Editorial Gredos, 1991. Página 189.

EVRONY, Gilad D. *One brain, many genomes. Single-cell genomic techniques shed light on somatic mutations in brain development and neurological disorders*. *Science* 2016; 354(6312): 557–558.

FERRARI NIETO, Enrique. *Circunstancia y vocación: apuntes de Ortega para una biografía*. *Anuario Filosófico* 2009; XLII/3: 601–612.

FEYERABEND, Paul. *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Traducción de Diego Ribes. Madrid: Tecnos, 1986. Página XVIII.

FEZER, Jesko, y Martin SCHMITZ. *Lucius Burckhardt Writings. Rethinking Man-made Environments. Politics, Landscape & Design*. Viena: Springer-Verlag, 2012.

FLANAGAN, Dawn P. “*The Cattell–Horn–Carroll Theory of Cognitive Abilities*”. En: *Encyclopedia of Special Education*. Cecil R. Reynolds y Elaine Fletcher-Janzen (ed.) Hoboken, New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2007. Páginas 368–382.

FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Traducción de Francisca Perujo. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 1966. Páginas 3, 7 y 278–279.

_____. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 1968. Prefacio y página 1.

_____. *Hermenéutica del sujeto*. Edición y traducción de Fernando Álvarez-Uría. Madrid: Ediciones Endymión, 1994. Páginas 33–55.

_____. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Introducción de Miguel Morey. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2012. Páginas 46 y 51–53.

FRAZER, James G. *La rama dorada. Magia y religión*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1944.

FREGGE, Gottlob. *Estudios sobre semántica*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1984. Páginas 54 y 59.

FREUD, Sigmund. “*Beyond the pleasure principle*”. En: *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. Translated from the German under the general editorship of James Strachey. In collaboration with Anna Freud. Volume XVIII (1920–1922). Toronto: The Hogarth Press Limited, 1955. Página 7.

_____. “*La interpretación de los sueños (primera parte)*”. En: *Obras completas. Sigmund Freud. Volumen IV (1900)*. Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, asistidos por Alix Strachey y Alan

Tyson. Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1979. Páginas 48–49.

_____. *El yo y el ello*. Madrid: Alianza Editorial, 2009. Página 31.

FRISONI, Giovanni B., Rossana GANZOLA, Elisa CANU, Udo RÜB, Francesca B. PIZZINI, Franco ALESSANDRINI, Giada ZOCCATELLI, Alberto BELTRAMELLO, Carlo CALTAGIRONE y Paul M. THOMPSON. *Mapping local hippocampal changes in Alzheimer's disease and normal ageing with MRI at 3 Tesla*. *Brain* 2008; 131: 3266–3276.

FUSTER, Joaquín M. *Cajal y la neurociencia cognitiva cien años más tarde*. *Quark* 2007; 39–40: 59–65.

_____, y Steven L. BRESSLER. *Cognit activation: a mechanism enabling temporal integration in working memory*. *Trends Cogn Sci* 2012; 16(4): 207–218.

GADAMER, Hans–Georg. *Entrevista con Hans–Georg Gadamer*. *Salud Mental y Cultura* 1996; 109–122.

_____. *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa, 2009.

GAMONEDA, Amelia. “Resistencia y flexibilidad de la analogía. Modelos científicos, cognición y metáfora”. En: *Espectro de la analogía. Literatura & Ciencia*. Amelia Gamoneda (ed.) Madrid: Abada Editores, 2015. Páginas 93-175.

GAMONEDA, Antonio. *Cecilia*. Madrid: Fundación César Manrique, Pénola Blanca, 2004. Página 41.

GARCÍA DÍAZ, Adolfo. *Las bases de la cosmología de Anaxágoras*. *Diánoia* 1957; 3(3): 149–165.

GARCÍA SEGURA, Luis Miguel. *Ramón y Cajal y la neurociencia del siglo XXI*. *Jano* 2005 (Nuestra Mente); 1583: 16–22.

GASCOIGNE, Robert M. *Julian Huxley and Biological Progress*. *Journal of the History of Biology* 1991; 24(3): 433-455.

GATTEI, Stefano. *Thomas Kuhn's 'linguistic turn' and the legacy of logical empiricism: incommensurability, rationality and the search for truth*. Hampshire: Ashgate, 2008. Página 34.

GELMAN, Juan. *Diccionario Quijotesco*. *La Estafeta del Viento*, Revista de Poesía de la Casa de América. Disponible en: <<https://www.laestafetadelviento.es>>.

GENETTE, Gérard. *Ficción y dicción*. Traducción de Carlos Manzano. Barcelona: Lumen, 1993. Página 27.

GIBRÁN, Gibrán Jalil. *El loco. Lágrimas y sonrisas*. Prólogo de M. Asensio Moreno. 10ª edición. México, D.F.: Edaf, 2001. Página 37.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto*. Prólogo de José Luis Moreno–Ruiz, Traducción de Felipe Ruiz Noriega. Madrid: Editorial Edaf, 1996. Página 304.

_____. *La vida es buena (Cien poemas)*. Traducción de José Luis Reina, Selección de Siegfried Unseld. Madrid: Visor Libros, 1999. Página 91.

GOLDBERG, Elkhonon. *La paradoja de la sabiduría. Cómo la mente puede mejorar con la edad*. Primera edición. Barcelona: Drakontos Bolsillo, 2006.

_____. *El cerebro ejecutivo. Lóbulos frontales y mente civilizada*. Barcelona: Editorial Crítica, 2008.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Francisco. “El diccionario romántico de Poincaré”. En: *Espectro de la analogía. Literatura & Ciencia*. Amelia Gamoneda (ed.) Madrid: Abada Editores, 2015. Páginas 17-91.

GONZÁLEZ PEREIRA, Miguel. *Aproximación historiográfica al concepto de signo lingüístico a partir del Crátilo: la distinción entre léxico y gramática*. Santiago de Compostela: Editorial de la Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2008. Página 352.

GOULD, Stephen Jay. *Ever Since Darwin, Reflections in Natural History*. New York – London: Norton & Company, 1979. Página 67.

_____. *El equilibrio «puntuado» y el enfoque jerárquico de la macroevolución*. *Revista de Occidente*, Número 18–19, Dedicado a: Charles R. Darwin, La evolución y el origen del hombre, 1982. Páginas 121–148.

GOULD, Elizabeth, Patima TANAPAT, Nicholas B. HASTINGS, y Tracey J. SHORS. *Neurogenesis in adulthood: a posible role in learning*. *Trends Cogn Sci* 1999; 3: 186–192.

GRAVES, Robert. *Los mitos griegos I*. Traducción de Esther Gómez Parro. Cuarta edición. Segunda reimpresión. Madrid: Alianza Editorial, 2014. Páginas 14 y 229.

GRAY, Henry. *Anatomy. Descriptive and Surgical*. Drawings by H. V. Carter. London: John W. Parker and son, West Strand, 1858. Páginas 439–474.

GROSSBERG, Stephen. *Consciousness CLEARS the mind*. Neural Netw 2007; 20(9): 1040–1053.

GUERRA, Francisco. *Historia de la Medicina. Tomo I*. Madrid: Ediciones Norma, 1989. Páginas 176, 249, 250 y 258.

HARTLEY, Tom, Chris M. BIRD, Dennis CHAN, Lisa CIPOLOTTI, Masud HUSAIN, Faraneh VARGHA–KHADEM, y Neil BURGESS. *The hippocampus is required for short-term topographical memory in humans*. Hippocampus 2007; 17(1): 34–48.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 1999. Página 580.

HEIDEGGER, Martin. *Arte y poesía*. Primera reimpresión argentina. Traducción y prólogo de Samuel Ramos. Buenos Aires: Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1988. Páginas 130–131.

_____. *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Fernando Rivera C. Madrid: Trotta, 2003. Página 150-152 (§28, 130-133).

_____. *De la experiencia del pensar*. Prólogo de Alberto Constante y Ricardo Horneffer. Devenires 2006 (Año VII); 13: 47-60.

_____. *La historia del ser*. Traducción de Dina V. Picotti C. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2011. Página 21.

HERÁCLITO. *Fragments e interpretaciones*. José Luis Gallero y Carlos Eugenio López (Eds.) Madrid: Árdora Ediciones, 2009. Páginas 20–27, 25, 44, 128, 153, 185 y 418.

HICKOK, Gregory, y David POEPEL. *The cortical organization of speech processing*. *Nature Reviews Neuroscience* 2007; 8: 393–402.

HIERRO, José. *Guardados en la sombra. Textos de la prehistoria literaria de José Hierro*. 1ª edición. Edición de Luce López-Baralt. Madrid: Ediciones Cátedra, 2002. Páginas 80–82.

HIPÓCRATES. *Tratados hipocráticos I*. Introducción general Carlos García Gual. Introducción, traducción y notas por C. García Gual, M.ª D. Lara Nava, J. A. López Férez, B. Cabellos Álvarez. Madrid: Editorial Gredos, 1983.

HOBSON, Allan J., Charles C.–H. HONG, y Karl J. FRISTON. *Virtual reality and consciousness inference in dreaming*. *Frontiers in Psychology* 2014; 5(1133): 1–18.

HOLTON, James, y Stephen G. BRUSH. *Introducción a los conceptos y teorías de las ciencias físicas*. 2ª edición corregida y revisada. Versión española por Dr. J. Aguilar Peris. Barcelona: Editorial Reverté, 1987. Páginas 17-19.

HOMMEL, Suzanne. *Une rencontre avec le réel*. École Lacanienne de Montréal, disponible en: <http://www.ecolelacanienne.org/m-publications/index.html> (Acceso: 7 de Octubre de 2016).

ISSACHAROFF, Michael, y Lelia M. MADRID. *Pensamiento y Lenguaje (El Cerebro y el tiempo)*. Madrid: Editorial Fundamentos, Colección Ciencia, 1994.

IVO, Lêdo. *Relámpago*. Traducción y prólogo de Martín López–Vega, Epílogo de Gonçalo Ivo. Granada: Valparaíso Ediciones, 2015. Página 17.

JABÈS, Edmond. *El umbral. La arena*. Traducción de Julia Escobar Moreno. Castellón: Ellago ediciones, 2005.

_____. *El pequeño libro de la subversión fuera de sospecha*. Madrid: Editorial Trotta, 2008. Páginas 21, 27 y 37.

JACKENDOFF, Ray. *Foundations of language. Brain, Meaning, Grammar, Evolution*. New York: Oxford University Press, 2002. Páginas 14–15, 19, 244–245 y 306.

_____. *A Parallel Architecture perspective on language processing*. Brain Research 2007; 1146: 2–22.

JACKSON, John Hughlings. *The Croonian Lectures on Evolution and Dissolution of the Nervous System*. British Medical Journal 1884; 1(1214): 660–663.

_____. *On the comparative study of diseases of the nervous system*. British Medical Journal 1889; 2: 355–362.

JAKOBSON, Roman. *Lenguaje infantil y afasia*. Editorial Ayuso. 1974.

_____. *El caso Maiakovski*. Barcelona: Icaria Editorial, 1977. Página 13.

JAMES, William. *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt & Co., 1890. Páginas 178 y 233–240.

JEANNEROD, Marc. *The representing brain: neural correlates of motor intention and imagery*. Behavioral Brain Sciences 1994; 17: 187–245.

JIMÉNEZ, Juan Ramón. *Selección de poemas*. Ed. De Gilbert Azam. Madrid: Editorial Castalia, 1987. Página 105.

_____. *Diario de un poeta recién casado*. 3ª edición (1916). Edición de Michael P. Predmore. Madrid: Cátedra, 1998.

JIMÉNEZ LOZANO, José. *Poética. Pero también se nos regala el lenguaje*. Inédito publicado en la web oficial del poeta, www.jimenezlozano.com. (Acceso: 15 de Mayo de 2013).

JOHNSON, Galen A. *The retrieval of the BEautiful: Thinking Trough Merleau–Ponty's Aesthetics*. Evanston: Northwestern University Press, 2009. Páginas 13 y 89.

JUNG, Carl Gustav. *El hombre y sus símbolos*. Traducción de Luis Escobar Bareño. Barcelona: Editorial Paidós, 1995. Página 25.

JUNG–BEEMAN, Mark. *Bilateral brain processes for comprehending natural language*. Trends in Cognitive Neuroscience 2005; 9(11): 512–518.

KANDEL, Eric R., James H. SCHWARTZ y Thomas M. JESSEL. *Principios de Neurociencia*. Cuarta edición. Madrid: Mc–Graw–Hill Interamericana, 2000. Página 412.

KANDEL, Eric R. *En busca de la memoria. Nacimiento de una nueva ciencia de la mente*. Traducido por Elena Marengo. Buenos Aires: Katz, 2007a. Páginas 329–330.

_____. *Psiquiatría, psicoanálisis y la nueva biología de la mente*. Barcelona: Grupo Ars XXI de Comunicación, 2007b.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Madrid: Taurus, 2005.

_____. *Crítica del juicio*. Edición y traducción de Manuel García Morente. Barcelona: Espasa Libros, 2013. Página 313.

KENNEDY, Kristen M., Karen M. RODRIGUE, Denise HEAD, Faith GUNNING-DIXON y Naftali RAZ. *Neuroanatomical and cognitive mediators of age-related differences in perceptual priming and learning*. *Neuropsychology* 2009; 23(4): 475–491.

KIRCHOF, Edgar Roberto. *Literatura como lenguaje: el legado de Roman Jakobson*. *Antares* 2009; 2: 60–74.

KIRK, Geoffrey S., John Earl RAVEN y Michael SCHOFIELD. *Los filósofos presocráticos, Historia crítica con selección de textos*, Parte I. Versión española de Jesús García Fernández. Madrid: Editorial Gredos, 1987. Página 125.

KNAPP, Peter H. *A triune concept of the brain and behaviour. The Clarence M. Hincks Memorial Lectures, 1969, by Paul D. MacLean*. *Am J Psych* 1975; 132(7): 775–776.

KUHN, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. 8ª reimpresión. Traducción de Agustín Contin. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2004. Página 80.

LACAN, Jacques. *El Seminario 20, Aún*. Texto establecido por Jacques-Alain Miller. Buenos Aires: Paidós, 1981. Páginas 174–175.

_____. *El Seminario 3, Las psicosis*. Texto establecido por Jacques-Alain Miller. Buenos Aires: Paidós, 1999.

LACLAU, Ernesto. *¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?* Mesa redonda organizada por la Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL) en el Instituto Clínico de Buenos Aires, el 22 de julio de 2003.

LAKOFF, George, y Mark JOHNSON. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra, 1986. Página 236.

LAMBERT, Kelly G. The life and career of Paul MacLean: A journey toward neurobiological and social harmony. *Physiology & Behavior* 2003; 79: 343–349.

LAUREYS, Steven. *The boundaries of consciousness: neurobiology and neuropathology*. 1st edition. Amsterdam: Elsevier, 2005. Página 331.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*. Primera edición. Traducción de Francisco González Arámburo. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2012a. Páginas 11–59, 103, 142 y 217.

_____. *Mito y significado*. Tercera edición. Prólogo, traducción y notas de Héctor Arruabarrena. Madrid: Alianza Editorial, 2012b. Páginas 12 y 34.

LEZAK, Muriel D., Diane B. HOWIESON, Erin D. BIGLER y Daniel TRANEL. *Neuropsychological Assessment*. Fifth edition. New York: Oxford University Press, 2012. Páginas 25 y 37.

LEZAMA LIMA, José. *Poesía completa*. Compilación, posfacio y notas de César López. Madrid: Editorial Sexto Piso, 2016. Páginas 714 y 809-810.

LÓPEZ ARANGUREN, José Luis. *Ética*. Tercera edición. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1965. Página 22.

LÓPEZ DE SILANES, Carlos. *Menos es más: el despojamiento neural hacia la sabiduría, o de cómo el cerebro transita por la mente*. *Kranion* 2012; 9: 16–22.

_____. “*Sign and silence: matters of language*”. En: *Inscriptions littéraires de la science*. Amelia Gamoneda y Víctor E. Bermúdez (ed.) *Épistémocritique*, 2016. Publicado provisionalmente, como obra electrónica, en el enlace www.epistemocritique.org. Páginas 19–26.

_____. *Las palabras o la lluvia*. *Revista de Occidente* 2016; 422–423: 45–57.

LUCRECIO. *La naturaleza de las cosas*. Traducción, introducción y notas de Miguel Castillo Bejarano. Madrid: Alianza editorial, 2003. Páginas 83–85 y 266–268.

LUQUE, Rogelio, José María VILLAGRÁN, José María VALLS y Antonio DÍEZ. *Despersonalización: aspectos históricos, conceptuales y clínicos*. *Rev Asoc Esp Neuropsiq* 1995; 54: 443–459.

LURIA, Alexander Romanovich. *El cerebro en acción*. Segunda edición revisada. Traducido por Mercedes Torres. Barcelona: Editorial Fontanella, 1974. Página 43.

MACLEAN, Paul D. *A Triune Concept of the Brain and Behavior. The Clarence M. Hincks Memorial Lectures, 1969*. *Am J Psychiatry* 1975; 132(7): 775–776.

_____. “*An evolutionary approach to brain research on prosematic (nonverbal behavior)*”. En: *Reproductive Behavior and Evolution*. Jay S. Rosenblatt y

Barry R. Komisaruk (ed.) The Daniel S. Lehrman Memorial Symposia Series, Volume 1. Springer: New York, 1977. Páginas 137–164.

_____. *Evolutionary Psychiatry and the triune brain*. Psychological Medicine 1985; 15: 219–221.

MAIAKOVSKIĬ, Vladimir. *La nube en pantalones*. Ilustraciones de Manuel Flores. Traducción de José Fernández Sánchez. Barcelona: Sd–edicions, 2012.

MAILLARD, Chantal. *La creación por la metáfora: Introducción a la razón poética*. Barcelona: Anthropos, 1992. Página 119.

_____. *Matar a Platón seguido de Escribir*. Barcelona: Tusquets, 2004. Páginas 63 y 75.

MANRIQUE, Jorge. *Cancionero*. Sexta edición. Edición, estudio y glosario de Augusto Cortina. Madrid: Espasa–Calpe. Página 95, XIII.

MAPSTONE, Mark, Kathryn DICKERSON y Charles J. DUFFY. *Distinct mechanisms of impairment in cognitive ageing and Alzheimer's disease*. Brain 2008; 131(6): 1618–1629.

MARCO AURELIO. *Meditaciones*. Introducción de Carlos García Gual. Traducción y notas de Ramón Bach Pellicer. Madrid: Gredos, 1977. Página 207 (Libro XII, 1).

MARÍAS, Julián. *Ortega: Circunstancia y vocación*. Segunda edición. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

MARTÍN–LOECHES, Manuel, Pilar CASADO y Alejandra SEL. *La evolución del cerebro en el género Homo: la neurobiología que nos hace diferentes*. Rev Neurol 2008; 46(12): 731–741.

MASLOW, Abraham H. *The Psychology of Science: A Reconnaissance*. New York: Joanna Cotler Books, 1966. Páginas 5–6.

MATAIX, Carmen, y Andrés RIVADULLA. *Física Cuántica y Realidad*. Philosophica Complutensia 18. Madrid: Editorial Complutense, 2002. Páginas 316–317.

MAUSS, Marcel. *Frazer, James G.: The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. 2da edición, Londres, Macmillan, 1901, 3 vols. Publicado originalmente en *L'Année sociologique*, 5e Année, 1900–1901, pp. 205–213. Traducción de Adrián Viale.

_____. *Sociología y antropología*. Precedida de una Introducción a la obra de Marcel Mauss por Claude Lévi–Strauss. Traducción de la 4ª edición francesa por Teresa Rubio de Martín–Retortillo. Madrid: Editorial Tecnos, 1979. Página 39.

MAYR, Ernst. *Lamarck revisited*. Journal of the History of Biology 1972; 5(1): 55–94.

MCBREARTY, Sally, y Allison S. BROOKS. *The revolution that wasn't: a new interpretation of the origin of modern human behavior*. Journal of Human Evolution 2000; 39: 453–563.

MERLEAU–PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Traducción: Jem Cabanes. Barcelona: Planeta–De Agostini, 1993. Páginas 5 y 193.

MESULAM, Marsel M. *From sensation to cognition*. Brain 1998; 121: 1013–1052.

_____. *Principles of Behavioral and Cognitive Neurology*. Second edition. Nueva York: Oxford University Press, 2000.

MOLINUEVO, José Luis. *Deterioro cognitivo leve*. Barcelona: Editorial Glosa, 2008.

MOLL, Henrike, y Michael TOMASELLO. *Cooperation and human cognition: the Vygotskian intelligence hypothesis*. *Phil Trans R Soc B* 2007; 362: 639–648.

MONOD, Jacques. *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Cuarta edición. Traducción de Francisco Ferrer Lerín. Barcelona: Barral Editores, 1972. Páginas 139–140.

MORA, Francisco. *¿Se puede retrasar el envejecimiento del cerebro? 12 claves*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

MORRIS, Alan G. *On the sexual intercourse drawings of Leonardo da Vinci*. *S Afr Med J* 1986; 69: 510–513.

MORRIS, Desmond. *El mono desnudo. Un estudio del animal humano*. Traducción de J. Ferrer Aleu. Barcelona: Editorial Rotativa, Plaza & Janés, 1969. Página 4.

MUDHER, Amritpal K., B. YEE, A.D. SMITH y V.H. PERRY. *Deafferentation of the hippocampus results in the induction of AT8 positive granules in the rat*. *Neuroscience Letters* 2001; 301(1): 5–8.

MÚZQUIZ JIMÉNEZ, Álvaro. *Configuración de la psicopatología y práctica psiquiátrica*. *Rev Asoc Esp Neuropsiq* 2013; 33(119): 575–592.

NAGEL, Thomas. *Ensayos sobre la vida humana*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2000. Página 275.

NIEMEYER, Robert A. *Psicoterapia Constructivista. Rasgos Distintivos*. Traducción de David González Raga y Fernando Mora Zahonero. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Los Filósofos Preplatónicos*. Madrid: Editorial Trotta, 2003. Páginas 44–45 y 132.

_____. *Así hablaba Zaratustra*. Prólogo de Dolores Castrillo Mirat. Madrid: Edaf, 1985. Página 44.

NIEUWENHUYNS, Rudolf, Jan VOOGD y Christiaan VAN HUIJZEN. *El sistema nervioso central humano*. Cuarta edición. Madrid: Editorial Médica Panamericana, 2009. Páginas 337–340 y 372.

NÖE, Alva. *Action in perception*. Cambridge: MIT Press, 2006.

NOVELLA, Enric J., y Rafael HUERTAS. *El síndrome de Kraepelin–Bleuler–Schneider y la conciencia moderna: una aproximación a la historia de la esquizofrenia*. *Clínica y Salud* 2010; 21(3): 205–219.

ODGEN, Charles K., e Ivor A. RICHARDS. *The meaning of meaning*. Florida: Harcourt Brace, 1989. Página 2.

OLAZARÁN, Javier, Rubén MUÑIZ, Barry REISBERG, Jordi PEÑA–CASANOVA, Teodoro DEL SER, Alfonso J. CRUZ–JENTOFT, Peter SERRANO, Eugenia NAVARRO, M^a Luisa GARCÍA DE LA ROCHA, Ana FRANK, María GALIANO, Yolanda FERNÁNDEZ–BULLIDO, José A. SERRA, M^a Teresa GONZÁLEZ–SALVADOR y Carlos SEVILLA. *Benefits of cognitive–motor*

intervention in MCI and mild to moderate Alzheimer disease. *Neurology* 2004; 63: 2348–2353.

OPPENHEIMER, Jane. *Karl Ernst, Ritter von Baer*. Encyclopedia Britannica Online, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/48635/Karl-Ernst-Ritter-von-Baer?anchor=ref127752>, 2002 (Acceso: 5 de Noviembre de 2012).

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote. Meditación Preliminar. Meditación Primera*. Madrid: Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Serie II, Vol. I, 1914. Páginas 109, 111, 112 y 123.

_____. “*Las dos grandes metáforas*”. En: *Obras completas. Tomo II. El Espectador (1916–1934)*. Sexta edición. Madrid: Revista de Occidente, 1963. Páginas 387–400.

_____. *¿Qué es filosofía? Obras completas, Volumen VII, Lección IX*. Versión informatizada por R. Lucas Lucas. Madrid: Alianza Editorial–Revista de Occidente, 1983. Página 401.

OSORIO DE ITA, Gustavo. *Jean Cohen y el análisis del texto poético: Isopatetismo*. Círculo de poesía, revista electrónica de literatura. Junio de 2011.

ØSTBY, Ylva, Kristine B. WALHOVD, Christian K. TAMNES, Håkon GRYDELAND, Lars Tjelta WESTLYE, y Anders M. FJELL. *Mental time travel and default-mode network functional connectivity in the developing brain*. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 2012; 109 (42): 16800–16804.

OTAOLA OLANO, Concepción. *El análisis del discurso. Introducción teórica*. Epos: Revista de filología 1989; 5: 81–97.

OTERO, Blas de. *Con la inmensa mayoría (Pido la paz y la palabra. En castellano)*. Segunda edición. Biblioteca clásica y contemporánea. Buenos Aires: Editorial Losada, 1972. Página 79.

OTERO LEÓN, Lourdes. *De la estética como fisiología en Nietzsche a la curación como obra de arte en Gadamer*. Contrastes. Revista Internacional de Filosofía 2008; vol. XIII: 19–35.

OUTES, Diego L., y Jacinto C. ORLANDO. *Alcmeón de Crotona. El cerebro y las funciones psíquicas*. Alcmeon, Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica 2008 (Año XVII); 15(1): 34–49.

PAINTER, Karen, y Thomas CROW. *Late Thoughts. Reflections on artists and composers at work*. Los Angeles: Issues & Debates, 2002. Páginas 40–41 y 50.

PANNENBERG, Wolfhart. *Anthropology in Theological Perspective*. Traducido por Matthew J. O'Connell. London: T&T Clark International, 1985. Página 38.

PASCAL, Blaise. *Pensamientos*. Selección y traducción de Rafael Gómez Pérez. Madrid: Ediciones Rialp, 2014. Página 20.

PEARCE, John MS. *Aphasia and Wernicke's arch. Historical note*. J Neurol Neurosurg Psychiatry 2001; 70(5): 699.

PECCEI, Jocelyn S. *A critique of the grandmother hypothesis: Old and new*. Am J Hum Biol 2001; 13: 434–452.

PEIRCE, Charles Sanders. *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*. The Journal of Speculative Philosophy Cognition Series (1868–1869). Traducción

castellana de Carmen Ruiz, 2001. Tomado del Grupo de Estudios Peirceanos, Universidad de Navarra. Disponible en: <http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html>.

_____. *On Signs (Ground, Object and Interpretant)*. The Charles S. Peirce Papers, 1966, Houghton Library, Cambridge. Traducción castellana de Mariluz Restrepo, 2003. Tomado del Grupo de Estudios Peirceanos, Universidad de Navarra. Disponible en: <http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html>.

PESSOA, Fernando. *Un corazón de nadie. Antología poética (1913–1935)*. Edición bilingüe de Ángel Campos Pámpano. Barcelona: Galaxia Gutenberg, Círculo de lectores, 2001. Páginas 146, 168, 545 y 604–610.

_____. *Un disfraz equivocado*. Ilustraciones de Adolfo Serra. Selección, traducción y prólogo de Martín López-Vega. Madrid: Nørdica libros, 2015. Página 7.

PIAGET, Jean, y Bärbel INHELDER. *Psicología del niño*. Decimoséptima edición. Madrid: Ediciones Morata, 2007. Páginas 14–37.

PIÑAS SAURA, María del Carmen. *Pasividad creadora. María Zambrano y otras formas de lógica poética*. Murcia: Universidad de Murcia, 2007. Página 112.

PLATÓN. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Introducción general por Emilio Lledó. Traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, y C. García Gual. Madrid: Editorial Gredos, 1981. Página 77.

_____. *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo. Madrid: Editorial Gredos,

1988a. Páginas 32 (60d–e), 52 (70e), 193 (175d), 246 (202d), 247 (202e), 252 (205c), 257 (208a–b), 300, 341 (244a–b) y 346–350 (246d–248b).

_____. *Diálogos IV. República*. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan. Madrid: Editorial Gredos, 1988b. Páginas 141 (380d), 142 (381b–c), 340 (516a), 362–363 (530d–531b) y 473–478 (605a–608b).

_____. *Diálogos V. Parménides, Teéteto, Sofista, Político*. Traducciones, Introducciones y Notas por M^a Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero. Madrid: Editorial Gredos, 1988c. Páginas 219 (164a) y 261 (184c y d).

_____. *Apología de Sócrates, Critón, Carta VII*. Edición y traducción de Enrique Gómez Castellón. Madrid: Espasa–Calpe, Colección austral, 1990. Páginas 182–185.

_____. *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Traducciones, introducciones y notas por M^a Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1992a. Página 45–46 (Filebo, 24c–d), 188 (Timeo, 41d) y 228 (Timeo, 68d).

_____. *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Traducciones, introducciones y notas por Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardo. Madrid: Editorial Gredos, 1992b. Páginas 514–515 (342a–b) y 516 (343a).

_____. *Apología de Sócrates, Menón, Crátilo*. Séptima reimpresión. Traducción, introducción y notas de Óscar Martínez García. Madrid: Alianza editorial, Clásicos de Grecia y Roma, 2012. Páginas 127, 129 (384d), 136 (388b–c), 137–140 (388d–390d) y 156 (400a).

POPOL VUH. *Las antiguas historias del Quiché*. Novena reimpresión. Traducidas del texto original con introducción y notas por Adrián Recinos. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1974.

POPPER, Karl R., y John C. ECCLES. *El yo y su cerebro*. 2ª edición. Traducción de C. Solís Santos. Barcelona: Editorial Labor, 1993. Páginas 8, 9, 13–14, 135 y 145.

PORTERA, Alberto. *Cajal y el cerebro plástico*. *Rev Esp Patol* 2002; 35(4): 367–72.

PROCLO. *Elementos de Teología*. Traducción, prólogo y notas de Francisco de P. Samaranch. Segunda edición. Buenos Aires: Aguilar, 1975. Páginas 16–17, 23–24 y 114–115.

PROUST, Marcel. *En busca del tiempo perdido. 1. Por el camino de Swann*. Cuarta edición. Traducción de Pedro Salinas. Madrid: Alianza editorial, 2013. Páginas 13 y 16.

PUELLES, Luis. “*La evolución del cerebro y la inteligencia del hombre*”. En: Julio Sanjuán (ed.) *Evolución cerebral y psicopatología*. Primera edición. Madrid: Editorial Triacastela, 2000. Páginas 93–114.

RAMACHANDRAN, Vilayanur S. *Mirror neurons and imitation learning as the driving force behind «The great leap forward» in human evolution*. The Third Culture. Edge Foundation, Edge.org. Consultado el 23 de septiembre de 2011 en: <http://williamlspencer.com/mirrorneurons.pdf>.

RAYMONT, Vanessa, Amanda GREATHOUSE, Katherine REDING, Robert LIPSKY, Andrés SALAZAR y Jordan GRAFMAN. *Demographic, structural and genetic predictors of late cognitive decline after penetrating head injury*. *Brain* 2008; 131: 543–558.

RAZ, Naftali. “*Aging of the Brain and its Impact on Cognitive Performance: Integration of Structural and Functional Findings*”. En: Fergus I.M. y Timothy A. Salthouse (ed.) *The Handbook of Aging and Cognition*. Second edition. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2000. Páginas 1–90.

REDONDO MARTÍNEZ, César. *Origen, constitución y destino del hombre según Pedro Laín Entralgo: presentación y valoración*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2004. Páginas 139–140.

RESER, Jared Edward. *Alzheimer’s disease and natural cognitive aging may represent adaptive metabolism reduction programs*. Behav Brain Funct 2009; 5: 13–27.

REYNNER, Franco. “*Lógica subjetiva*” y sistema de relaciones. *Posibilidad de la intersubjetividad a partir de la Ciencia de la lógica de Hegel*. Bern: Peter Lang, 2007. Página 93.

RICHARDS, Marcus, e Ian J. DEARY. *A life course approach to cognitive reserve: a model for cognitive aging and development?* Ann Neurol 2005; 58: 617–622.

RICŒUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Tercera edición en español. Madrid: Siglo XXI editores, 2006. Página 139.

RIENDA, José, y M^a Pilar NÚÑEZ DELGADO. *Una lectura funcional de Diario de un poeta recién casado*. Arbor 2013; 189(762): a057.

RIVERA MURIEL, Juan Fernando. *La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro*. Estudios de Filosofía (Universidad de Antioquía) 2013; 48: 23–48.

RIZZOLATTI, Giacomo, y Corrado SINIGAGLIA. *Las neuronas espejo. Los mecanismos de la empatía emocional*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2006. Páginas 21–22, 33–37, 95, 139–165, 180.

ROCKWELL, Ken. *Lighting*. Publicado en abril de 2009. Disponible en la dirección: <http://www.kenrockwell.com/tech/lighting.htm>.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco. *Historia de las lenguas de Europa*. Madrid: Editorial Gredos, 2008. Página 15.

ROSENZWEIG, Ephron S., y Carol A. BARNES. *Impact of aging on hippocampal function: plasticity, network dynamics, and cognition*. *Prog Neurobiol* 2003; 69(3): 143–179.

RUSSELL, Bertrand. *An inquiry into meaning and truth*. The Williams James Lectures for 1940, Delivered at Harvard University, London, George Allen and Unwin LTD, 1940. Páginas 98 y 125.

_____. *Principles of Mathematics*. Abingdon, Oxfordshire: Routledge Classics, 2010. Página 36.

SACKS, Oliver. *Musicophilia. Tales of Music and the Brain*. Toronto: Alfred A. Knopf, 2007. Página 148.

SARASA, Manuel, y Pedro PESINI. *Natural Non-Transgenic animal Models for Research in Alzheimer's Disease*. *Curr Alzheimer Res* 2009; 6: 171–178.

SARDUY, Severo. *Un testigo perenne y delatado*. Madrid: Hiperión, 1993.

SARTRE, Jean–Paul. *¿Qué es la literatura?* 4ª edición. Traducción de Aurora Bernárdez. Buenos Aires: Editorial Losada, 1967. Página 44.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Traducción castellana y notas de Mauro Armiño. Madrid: Ediciones Akal, 1989. Página 102 y 175–177.

SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Introducción de E. Friedrich Sauer. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. México. D.F.: Editorial Porrúa, 1997. Páginas VXI, 20 y 97–98.

_____. *El mundo como voluntad y representación II*. Segunda edición. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2005. Páginas 31–32 y 198–199.

SCHULTZ, Robert A. *Technology versus Ecology: Human Superiority and the Ongoing Conflict with Nature*. Hershey PA: Information Science Reference, 2014. Página 94.

SEARLE, John R. *Is the Brain a Digital Computer?* Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 1990; 64(3): 21–37.

SENECA, Lucio Anneo. *Medea*. Traducción de Miguel de Unamuno. Publicado por el Consorcio Patronato Festival de Teatro Clásico de Mérida, 2008. Páginas 55 y 86.

SHIFFRIN, Richard M., y Richard C. ATKINSON. *Storage and retrieval processes in long–term memory*. Psychological Review 1969; 76(2): 179–193.

SIMON, Herbert A. *The Sciences of the Artificial*. Third edition. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1996.

SLACHEVSKY, Andrea, y Francisco OYARZO. “*Las demencias: historia, clasificación y aproximación clínica*”. En: Edith Labos, Andrea Slachevsky, Patricio Fuentes y Facundo Manes (ed.) *Tratado de Neuropsicología Clínica: Bases Conceptuales y Técnicas de Evaluación*. Buenos Aires: Librería Akadia editorial, 2008.

SLOTERDIJK, Peter. *Los hijos terribles de la edad moderna. Sobre el experimento genealógico de la antimodernidad*. Madrid: Ediciones Siruela, 2015. Páginas 11, 12 y 189.

SMITH, Chris. *The triune brain in antiquity: Plato, Aristotle, Erasistratus*. *Journal of the History of the Neurosciences* 2010; 19: 1–14.

SNOWDON, David A., Susan J. KEMPER, James A. MORTIMER, Lydia H. GREINER, David R. WEKSTEIN y William R. MARKESBERY. *Linguistic ability in early life and cognitive function and Alzheimer’s disease in late life. Findings from the Nun Study*. *JAMA* 1996; 275: 528–532.

SÓFOCLES. *Tragedias completas*. Edición y traducción de José Vara Donado. Decimosexta edición. Madrid: Cátedra, 2011. Página 309.

SPERRY, Roger Wolcott. *Neurology and the mind–brain problem*. *American Scientist* 1952; 40(2): 291–312.

STERNBERG, Robert J., y James C. KAUFMAN. *Human abilities*. *Annu Rev Psychol* 1998; 49: 479–502.

STIPPL, Hannah. *The Age of the Camera Man. Subjectivity and the Invention of Landscape*. *Landscape: Autumn/Winter* 2011: 21–25.

STRASSER, Thomas F., Eleni PANAGOPOULOU, Curtis N. RUNNELS, Priscilla M. MURRAY, Nicholas THOMPSON, Panayiotis KARKANAS, Floyd W. McCOY, y Karl W. WEGMANN. *Stone Age Seafaring in the Mediterranean: Evidence from the Plakias Region for Lower Palaeolithic and Mesolithic Habitation of Crete*. *Hesperia* 2010; 79(2): 145–190.

TEJEDOR CAMPOMANES, César. *Una antropología del conocimiento. Estudio sobre Spinoza*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 1981. Página 67. Puede consultarse una versión íntegra de la carta XLIV, traducida al francés, en: <http://hyperspinoza.caute.lautre.net/spip.php?article1415>.

THEWISSEN, Hans J.G.M., Lisa Noelle COOPER, John C. GEORGE, y Sunil BAJPAI. *From land to water: The origin of whales, dolphins, and porpoises*. *Evolution: Education & Outreach* 2009; 2: 272–288.

TIZARD, Barbara. Theories of brain localization from Flourens to Lashley. *Med Hist* 1959; 3(2): 132–145.

TOOTELL, R.B., E. SWITKES, M.S. SILVERMAN, y S.L. HAMILTON. *Functional anatomy of macaque striate cortex. II. Retinotopic organization*. *The Journal of Neuroscience* 1988; 8(5): 1531–1568.

TOULMIN, Stephen. *Forsight and understanding. An enquiry into the aims of science*. New York: Harper & Row, 1961. Página 56.

TURING, Alan M. *On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem*. *Proceedings of the London Mathematical Society* 1936; 42(1): 230–265.

TRIGG, Dylan. *Galen A. Johnson. The Retrieval of the Beautiful: Thinking Trough Merleau–Ponty’s Aesthetics*. *Philosophy in Review* 2012; XXXII (4).

TYE, Michael. *Qualia*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition). Edward N. Zalta (ed.). Disponible en el enlace: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/qualia/>.

UGARTE PÉREZ, Javier. *Biopolítica. Un análisis de la cuestión*. *Claves de razón práctica* 2006; 166: 76–82.

URDANIBIA, Javier, y Cèlia Amorós. *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1990. Página 131.

VALENDER, James. “*Manuel Altolaguirre o el fervor amoroso*”. En: *Manuel Altolaguirre. Alba quieta (retrato) y otros poemas*. James Valender (ed.) Madrid: Calambur, 2001. Página 32.

VALENTE, José Ángel. *Las palabras de la tribu*. 2ª edición. Barcelona: Tusquets, 2002. Páginas 66–67.

VALLEJO, César. *Trilce*. Tercera edición. Buenos Aires: Losada, Biblioteca clásica y contemporánea, 1970. Página 41.

VAN DER KNAAP, Marjo S., y Jaap VALK. *Magnetic resonance of myelinization and myelin disorders*. Third Edition. Berlin: Springer, 2005. Página 37.

VARGAS LLOSA, Mario. *Flaubert, nuestro contemporáneo*. *Letras Libres, Convivio, Extemporáneos* 2004; Abril: 50–52.

VÁZQUEZ AVELLANEDA, Juan José. *Lisboa. La ciudad de Fernando Pessoa*. Sevilla: Recolectores Urbanos Editorial, 2012. Página 169.

VÁZQUEZ HERNÁNDEZ, Sergio Daniel. *El escepticismo de Sexto Empírico y su neutralización dialógica*. Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas. México D. F.: 2010. Página 26.

VEGA, Luis. *Tà Éndoxa: argumentación y plausibilidad*. Éndoxa: Series Filosóficas 1993; 1: 5–19.

VENDRYES, Joseph. *El lenguaje. Introducción lingüística a la historia*. Reimpresión de 1967. Biblioteca de síntesis histórica. Serie I. Perteneciente a “*La evolución de la humanidad*”, síntesis colectiva dirigida por Henri Berr. México D.F.: Unión Tipográfica Editorial Hispano–Americana (UTEHA), 1967. Páginas 87–88.

VYGOTSKY, Lev S. *Pensamiento y lenguaje. Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*. Prólogo del Profesor Dr. José Itzigsohn. Comentarios críticos de Jean Piaget. Traducción del original ruso de María Margarita Rotger. Buenos Aires: Ediciones Fausto, 1995. Página 192.

WELLS, George Albert. *Goethe and the Development of Science, 1750–1900, Science in History Number 5*. Alphen ann den Rijn: Sijthoff & Noordhoff, 1978. Páginas 19 y 37–38.

WHITEHEAD, Alfred North, y Bertrand RUSSELL. *Principia Mathematica*. Volume I. Second Edition. London: Cambridge University Press, 1927. Reprinted 1963. Páginas 9, 12–13, y 94.

_____ . *Principia Mathematica*. Volume III. Second Edition. London: Cambridge University Press, 1927. Reprinted 1973.

Página V.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. 4ª edición. Traducción, introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva. Madrid: Editorial Tecnos, 2013.

Página 276 (6.54).

YARZA, Ignacio. *Sobre la praxis aristotélica*. Anuario Filosófico 1986; 19(1): 135–156.

ZAMBRANO, María. *Claros del bosque*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1986.

_____ . *Filosofía y poesía*. Cuarta edición. México D.F.: Fondo de cultura económica, 1996. Páginas 7 y 16.

ZAMORA, José M. *El problema del “quinto cuerpo”*: Plotino crítico de Aristóteles (*De Caelo I, 2–3*). *Philosophica* 2005; 26: 153–173.

ZAZO JIMÉNEZ, Eduardo. *La crítica platónica de la poesía como crítica de la tradición oral*. *Revista Tales* 2011; 4: 75–87.

ZWEIG, Stephan. *La curación por el espíritu*. Traducción de Joan Fontcuberta. Barcelona: Acantilado, 2006. Páginas 112 y 115.

