



LA CULTURA Y EL ORIGEN DE LA MENTE

JOSÉ LUIS PINILLOS

En el origen de la mente humana, la cultura ha desempeñado un papel más importante del que se la ha atribuido hasta ahora. Esta es al menos nuestra tesis¹. Por supuesto, no todo el mundo comparte este punto de vista. Abundan los hombres de ciencia que no lo aceptan, quizá porque continúan ateniéndose al paradigma mecanicista clásico, en el que la subjetividad no tiene cabida, o tal vez por otros motivos. Pero en cualquier caso, con independencia de la postura teórica que uno quiera adoptar sobre el asunto, todo ser humano posee una vida mental propia y lo sabe, es decir, incluso los mecanicistas imaginan, piensan, desean, recuerdan, tienen conciencia de sus actos, más o menos se sienten dueños y responsable de ellos y, de alguna manera, están advertidos de sí. Estas son experiencias comunes, cosas que le ocurren a todo el mundo, tanto si sostiene que la mente es pura materia como si no.

Los problemas surgen, claro es, a la hora de interpretar la naturaleza y el origen de esas experiencias. Las teorías mecanicistas sostienen que la mente humana surgió como resultado de la rápida expansión del cerebro de los homínidos. Sin embargo hay antropólogos culturales para quienes la mente humana no habría sido efecto de la expansión del cerebro, sino que la expansión del cerebro habría sido una consecuencia de la aparición de la cultura.

En el *Maudsley Hospital*, donde me formé como psicólogo de la mano de Hans Eysenck, hace ya casi medio siglo, a los novatos se nos embromaba con un ingenioso juego de palabras, cargado de intención, muy representativo de la perspectiva mecanicista. *Mind is matter, no matter is never mind*, era la consigna². O sea, se nos estaba diciendo no sólo que el cerebro era la condición *sine qua non* de la vida mental, sino que la llamada vida mental no era otra cosa que la actividad del cerebro.

Desde el primer momento pensé que en este mundo -en el otro vaya uno a saber-, si no hay cerebro no hay mente que valga. De lo que ya no estaba tan seguro -y sigo sin estarlo-

¹ Este artículo es el texto refundido de la conferencia que pronunció el autor el 15 de noviembre de 1993, en una reunión internacional sobre «Mente y cerebro», organizadas en Madrid por la Fundación BBV que, gentilmente, ha autorizado su publicación. Agradezco también al profesor Carpintero la ayuda que me ha prestado para la recuperación y edición de estas páginas, que van sin adiciones bibliográficas, tal y como el trabajo fue en su día presentado.

² La frase «*mind is matter*» significa «la mente es materia», pero de otra parte ocurre que tanto «*mind*» como «*matter*» significan también «¡cuidado!». A su vez, la frase «*no matter is never mind*» quiere decir que «sin materia no hay mente», pero tanto la locución «*no matter*» como «*never mind*» son expresiones alternativas para decir «¡no importa!».

era de que la actividad cerebral *fuese* la mente. Entre otras razones porque el cerebro humano no existiría, si al medio ambiente al que dicen referencia esencial sus funciones de relación, se le restara la cultura. *Nulla mens sine coerebro*, sí, pero también *nulla mens sine cultura*. La mente humana depende de ambas cosas, aunque en mi opinión, vaya esto por delante, no sea ninguna de ellas.

Evidentemente el problema es complicado y, desde luego, lo primero que yo debería hacer es explicar por qué me resulta tan difícil de aceptar la teoría mecanicista del origen de la mente. En este sentido, pienso que sería bueno recordar los motivos por las que el mecanicismo clásico eliminó desde el primer momento el uso de términos o conceptos de tipo subjetivo.

Mecanicismo y subjetividad

Como se sabe, la física de Newton perdió su originaria posición hegemónica hace ya cerca de un siglo, es decir, desde que la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica mostraron que ni la física de lo infinitamente grande, ni la de lo infinitamente pequeño se regían por los principios básicos de la mecánica clásica.

No obstante, hoy es el día en que la ascendencia del modelo newtoniano sobre las ciencias humanas continúa siendo muy grande y, a mi juicio, sigue perturbando la investigación de problemas tan capitales para el desarrollo de la psicología como la conciencia y la razón. Una brevísima consideración retrospectiva del asunto tal vez aclare lo que pretendemos decir.

En el siglo XIV, Petrarca descubrió la subjetividad poética del hombre moderno. A comienzos del XVII, Galileo definió la objetividad de la ciencia moderna y, acto seguido, Descartes canonizó la separación de lo subjetivo y lo objetivo, dividiendo al hombre en dos substancias, la *res cogitans* y la *res extensa*. Ambas, el pensamiento y la extensión, quedaron separadas por un abismo metafísico, de forma que para evitar males mayores -como tener que reurrir a la armonía preestablecida o al paralelismo psicofísico- Descartes intentó ponerlas en comunicación. Para ello echó mano de la glándula pineal, la única parte del cerebro que no está duplicada y que, por tanto, podía considerarse como punto de interacción del alma y el cuerpo.

De hecho, la función que desempeña esta glándula en el ser humano (en las aves interviene en la estimación del tiempo) es segregar una hormona, la melatonina, que lo que produce es somnolencia. En suma, por esta y otras razones que no hacen al caso, el hecho es que desde entonces el pensamiento occidental arrastra consigo un dualismo cuyas consecuencias van siendo cada vez más graves.

Aunque esta escisión de la realidad contaba con precedentes, la ruptura definitiva se produjo con el triunfo de la Revolución científica. Los humanistas del Renacimiento se sentían muy identificados con una naturaleza a la que estaban lejos de considerar inerte. Por aquel entonces, astrólogos y astrónomos colaboraban unos con otros todavía sin dificultad. Las mismas personas solían simultanear el cultivo de las ciencias con el de las letras, y no hay duda de que la cultura del Renacimiento contribuyó decisivamente a la formación de la ciencia moderna. Queremos decir con esto que, por aquel entonces, en los ideales humanistas del Renacimiento no había hecho todavía mella la visión del mundo propia de la nueva ciencia.

Galileo fue quien definió el conocimiento físico en unos términos que excluían categóricamente toda cualidad subjetiva. La mecánica debía atenerse con todo rigor a un conocimiento puramente objetivo. Esta especie de limpieza de sangre que se llevó a cabo en el método científico fue decisiva, ni que decir tiene, para el progreso de la nueva física; pero resultó inconciliable con los ideales del humanismo.

La nueva ciencia puso el veto a las cualidades sensibles secundarias, tales como la experiencia cromática o acústica, y excluyó el uso de conceptos mentales como la intencionalidad, por lo demás claramente incompatible con el principio de inercia. Galileo definió la observación

como un proceso intersubjetivo fiable y cuantificable, de obligado tratamiento matemático, porque el universo estaba escrito en el mismo lenguaje. Galileo rechazó también cualquier tipo de causa que no fuera la eficiente, o sea, proclamó un determinismo radical, a la vez que substituyó la idea de substancia por un mecanicismo que reducía los cuerpos naturales a coaliciones de átomos. Finalmente, por si todo esto no fuera bastante, sus investigaciones probaron que la tierra no era el centro del universo, aunque subjetivamente lo pareciera. En resumen, la objetividad de la física moderna se logró a costa del sujeto y de su conciencia: tanto de la psicológica como de la moral. La *mathesis universalis* que Descartes contrapuso a las humanidades estaba inspirada, pues, en la supremacía del concepto de objetividad física manejado por Galileo.

Si este concepto se hubiese aplicado sólo al campo de la física, la operación habría sido correcta, cuando menos para su tiempo. Pero el problema se complicó desde el punto y hora en que los éxitos de la nueva física hicieron creer a la gente que todos los problemas del hombre habían de tratarse según el método científico. A la postre, cundió la idea de que el único saber riguroso que nos ponía en contacto efectivo con la realidad era la ciencia moderna. De ahí que para alcanzar el rango de ciencia rigurosa, la psicología -que tradicionalmente había formado parte de la física aristotélica- tuvo que prescindir del alma y de la conciencia, rechazar la idea de substancia y hacerse asociacionista.

Al principio, la mente fue concebida como una coalición de átomos psíquicos (sensaciones o «ideas»), carentes de identidad y de operaciones propias, pero reguladas por las leyes de la asociación de ideas. Tras un largo período de polémicas, la desanimación definitiva de la psicología se consumó en el conductismo, que prescindió de la mente pero continuó siendo asociacionista, aunque esta vez lo que se asociaban eran estímulos y respuestas y no ideas.

Indudablemente, la operación conductista facilitó muchas cosas, entre otras el fuerte desarrollo de una teoría del aprendizaje, de la que tanto se nutre la actual psicología de la adaptación. Sólo que el exilio de la conciencia trajo también graves dificultades. Una de ellas fue que la conciencia continuó haciendo su vida ordinaria y haciéndose presente a todas horas. Algún materialista radical se empeñó en no darse por enterado y continuó negando la existencia de fenómenos mentales. Los más pensaron que era mejor admitir su existencia, pero considerarlos 'epifenómenos'. Un epifenómeno es un fenómeno dependiente de otro sobre el que, sin embargo, no puede actuar. De este modo, podría afirmarse que los fenómenos mentales estaban causados por el cerebro, pero que a su vez eran incapaces de reobrar sobre él. La vida mental quedaba reducida así a una fantasmagoría causada por una entidad física, el cerebro, pero incapaz de ejercer todo tipo de acción causal. O lo que es igual, el cerebro era capaz de generar fenómenos inmatrimales, ajenos al curso de las causas, esto es, fenómenos carentes de todo poder causal.

A decir verdad, esta explicación *ad hoc*, dogmáticamente deducida del postulado materialista de la causalidad ascendente, nunca se tuvo de pie. Por el mismo procedimiento, el marxismo dedujo en su día la noción de superestructura, pero luego tuvo que retirarla discretamente de la circulación, como también se ha hecho en la práctica con la noción de epifenómeno. Es lógico. Al fin y al cabo, admitir que una entidad material como el cerebro podía causar un efecto inmaterial daba pie para sostener la tesis contraria, es decir, que una mente inmaterial podía controlar un órgano material como el cerebro. Hace unos decenios, esta hipótesis resultaba impensable, pero en la actualidad provoca cada vez menos asombro. Algo parecido está ocurriendo con la teoría de que la cultura aceleró la expansión del cerebro en los homínidos.

La cultura y el cerebro

La teoría de que el vector de cerebración creciente se aceleró a las puertas de la hominización, por la entrada en escena de una cultura rudimentaria, la desarrolló hace unos años el antropólogo norteamericano Clifford Geertz. En los australopitécidos, con sus 500 cc. cúbicos de cerebro,

sus 20 kilos de peso y su escasa estatura, encontraron los antropólogos un tipo de «prehombre» muy singular, capaz de acceder a ciertos rudimentos de cultura, tales como la construcción de instrumentos elementales, la caza esporádica y algún tipo de comunicación más avanzada que la de los simios, pero todavía inferior al lenguaje. Se trataba de un homínido incapaz de acceder a niveles culturales más elevados, pero ya en posesión de unas prácticas culturales rudimentarias. El hecho arroja en efecto serias dudas sobre la teoría del punto crítico de la hominización.

De ser cierta la teoría materialista, el desarrollo del cerebro debería haber precedido a la aparición de la cultura, mientras que lo que ha pasado ha sido más bien lo contrario. La rápida y notable expansión del cerebro de los homínidos, que en el *homo sapiens sapiens* triplicó su tamaño, se produjo además en un tiempo récord, realmente incompatible con la lentitud de los procesos evolutivos basados en el principio de la selección natural. Una circunstancia, huelga decirlo, difícil de compaginar con la teoría de que el origen de la cultura se deba, o se deba sólo, al aumento de tamaño del cerebro.

Investigaciones recientes cuestionan la teoría de que las disposiciones mentales del hombre sean genéticamente anteriores a la aparición de la cultura. Según Geertz,

[e]l hecho evidente de que los estadios finales de la evolución biológica del hombre tuvieran lugar después del desarrollo de la cultura, y no antes, implica que la idea de una naturaleza humana 'básica', 'pura' o 'incondicionada' es insostenible. Los instrumentos, la caza, la organización familiar y, después, el arte, la religión y la 'ciencia' moldearon somáticamente al hombre y son, por tanto, elementos necesarios no sólo para su supervivencia, sino para su realización existencial como ser humano³.

Esta revisión de la llamada teoría del punto crítico implica que los llamados recursos culturales son verdaderos elementos constitutivos del pensamiento humano. Los hechos dan a entender que el sistema nervioso del hombre no se limita a capacitarle para la adquisición de la cultura; antes bien sugieren que el funcionamiento de nuestro sistema nervioso humano exige la cultura, y la exige de forma incondicional. No otra, por lo demás, es la opinión de un Portman, o de tantos otros que definen al hombre como un ser de carencias. Justamente porque el hombre anda escaso de los instintos específicos que facilitan y a la vez prefijan, hasta cierto punto, la vida del animal, es por lo que el ser humano tiene que inventársela. En el ser humano, esta tarea corre a cargo de la razón, que es la facultad que permite al hombre independizarse del orden de las cosas y crear un orden propio.

Por lo demás, en apoyo de la teoría de Geertz hablan algunos experimentos de *psicología animal* como los realizados por los rusos Vatsuro (1948) y Justrov (1964). En un trabajo memorable, este último comprobó no sólo que los chimpancés pueden utilizar instrumentos, e incluso aprender a hacerlos con sus manos, cosa que ya se sabía, sino que son incapaces de fabricarlos con otros instrumentos, lo cual no se sabía y es lo que más importa. En definitiva, los chimpancés de Justrov fueron capaces de resolver numerosos problemas, pero no llegaron jamás a resolver aquellos problemas de segundo orden, que requerían el apoyo de lo que Pavlov denominó segundo sistema de señales, es decir, un sistema constituido por señales de señales, como es el lenguaje. Que la solución de este tipo de problemas se hallase fuera del alcance de la inteligencia de los grandes simios, pero no de los australopitécidos, es muy significativo para nuestro asunto, dado que ambos tenían una capacidad cefálica parecida.

En una palabra, el elemento diferencial entre los simios y los australopitécidos, lo que les hizo tomar distintos caminos en la evolución no fue su capacidad cefálica, que prácticamente era la misma en ambos casos, sino el que los australopitécidos logran acceder - aún no se

³ Clifford Geertz: *The Interpretation of Cultures*, p. 83. Fontana Press, Londres, 1993.

sabe bien por qué- a una actividad instrumental de segundo orden a la que los grandes simios jamás consiguieron llegar. Este cambio de agujas fue lo que permitió que unos emprendieran el camino de la hominización, se escaparan del enclausamiento animal, para instalarse en el mundo abierto de la cultura, y otros quedaran sometidos para siempre a la prefijación específica de su medio.

Por otra parte, es menester subrayar el hecho de que la presencia de rudimentos de cultura en los australopitécidos precedió aproximadamente en un millón de años a la aparición del hombre tal como lo conocemos hoy. Un lapso de tiempo muy inferior a todas luces al que un proceso evolutivo puramente biológico habría necesitado para triplicar el tamaño del cerebro. Este hecho también habla a favor de la intervención de la cultura como elemento propulsor de la expansión del cerebro. Asimismo conviene tener presente que una vez que el *homo sapiens* se constituyó como un ser racional, esto es, atravesó el llamado Rubicón de la razón, el vector de cerebración creciente detuvo su marcha y del desarrollo humano se hizo cargo la cultura. Sobre este tema volveremos en seguida, pero antes sería bueno aludir a otro argumento asimismo favorable a la teoría de Geertz, como es el de la deprivación cultural prolongada a que son sometidos los *niños salvajes*.

Por supuesto, la fiabilidad y validez de estos estudios han sido objeto de numerosas críticas. Sin embargo, la evidencia recogida en éste tipo de estudios es prácticamente unánime respecto a un punto, a saber, que la deprivación cultural en los primeros años de la vida afecta gravemente al funcionamiento de la mente infantil, y a su ulterior decurso. Hoy caben pocas dudas acerca de que el vacío cultural perturba el desarrollo, e incluso la actualización de las funciones psíquicas superiores para las que el cerebro humano está específicamente dotado: por ejemplo, el lenguaje.

En fin, podríamos acumular más evidencia. Cabría también que apuráramos el análisis de los puntos débiles de la teoría de Geertz y de los trabajos que hemos utilizado en su apoyo. Pero esa tarea excede ya de los límites de una conferencia y también de mis conocimientos. No pretendo ir tan lejos. A lo único que aspiro es a que se tome en consideración la posibilidad de que la cultura acelerase la gran expansión del cerebro que terminó en la aparición del *homo sapiens sapiens*, como hiperbólicamente se autotitula nuestra especie. ¡Qué más quisiéramos!

Ahora bien, si aceptamos la legitimidad de esta hipótesis, y no parece fácil desentenderse de ella, habrá que replantearse muchas cosas; desde la estructura y forma de funcionamiento de la mente humana, hasta los métodos para para investigarla, sin dejar a un lado las implicaciones psicológicas y éticas del asunto. Considerar la cultura no como un adorno, ni como un mero instrumento de la mente, sino como su forma interior, obliga en efecto a repensar muchas cosas.

La mente y la cultura

Las teorías sobre la relación de la mente y la cultura son, por descontado, muy numerosas. Nos limitaremos a repasar las que nos parezcan más propias de la ocasión.

Tylor y Frazer, dos pioneros de los estudios sobre la evolución mental, concibieron la mente del hombre primitivo de acuerdo con el cientificismo de su época, esto es, como la mente de un «científico deficiente». Desde su constitución como *homo sapiens*, dotada de un cerebro como el nuestro, la humanidad, la totalidad de los seres humanos habría sido intencionalmente racional y científica en potencia. Es decir, habría tratado de observar, acumular información, construir teorías, hacer predicciones y controlar la realidad como un científico *avant la lettre*.

El hombre primitivo, pensaban Tylor y Frazer, tenía un cerebro igual que el nuestro y, en consecuencia, su mente era apta para generar cultura; con la diferencia, eso sí, de que la cultura de entonces era aún incipiente, estaba menos desarrollada que la actual. Por ello, un primitivo nunca podría operar como un hombre de hoy. Sencillamente, lo impediría la condición aún bisoña

de su cultura. Pero si a un niño primitivo se le educase igual que a un niño del siglo XX, razonaría y se comportaría más o menos como él. En cambio, si a un niño del siglo XX se le educara en un mundo primitivo, tendría la mentalidad animista y el pensamiento mágico de su tribu. La capacidad mental, inherente a un cerebro evolucionado, la tendría en potencia el primitivo igual que el civilizado, sólo que le impediría actualizarla la ausencia de una cultura adecuada.

En este planteamiento hay una parte de verdad, pero sólo una parte. Faltan ella elementos importantes, sin los cuales no es posible acceder a una interpretación más cabal de la mente humana. Para la antropología de Tylor, hija de la Ilustración y del evolucionismo, la evolución de la mente era más bien una manera de hablar, un proceso extrínseco a la mente misma. En realidad la evolución mental era sólo la actualización de unas posibilidades mentales presentes en el cerebro de la especie desde su constitución. A la postre, sería la cultura, y no la capacidad mental, lo que en realidad habría evolucionado. Habría evolucionado la ejecución, no las aptitudes. En este punto, la interpretación estructuralista del pensamiento salvaje que propone Lévy-Strauss no difiere demasiado de la de Tylor.

Por otra parte, desde la perspectiva ya más tardía del *relativismo lingüístico*, se ha señalado con insistencia que la gramática y el léxico de una lengua determinan la manera de ver y de pensar, de sentir y comportarse, esto es, la psicología de los pueblos que la hablan. Autores como Herder, Humboldt, Whorf o Sapir acostumbran a citarse entre los que han comprobado que las categorías léxicas y gramaticales condicionan la orientación de las observaciones y el discurso de los hablantes de una comunidad idiomática. Pero a este respecto, ya que escribo en castellano, déjenme recordarles lo que un erudito jesuita español, Lorenzo Hervás y Panduro, escribió hace ahora casi dos siglos en la introducción a su monumental *Catálogo de las lenguas*:

Todos los hombres al empezar a hablar una lengua, comienzan dando a sus ideas el orden que a las palabras de ella se da según su propio artificio gramatical. En unas lenguas, por ejemplo, la partícula negativa se pone siempre al principio de la oración; en otras, al fin, y en otras se introduce en medio de las sílabas que componen la dicción llamada verbo... Esta misma variedad ocurre con las dicciones que se llaman artículos, y con otra clase de dicciones y, según ellas, los hombres en sus respectivas lenguas hablan, y también piensan. Una nación, pues, que habla y piensa según el artificio gramatical de su lengua no puede mudar jamás este método de hablar y de pensar... El orden de las ideas en cada hombre es según el de las palabras en su lengua; o es según el orden que el artificio gramatical de ésta da a las palabras⁴.

Hervás señala, como han hecho otros lingüistas, que los pueblos poseen normas gramaticales o de otro tipo, reguladoras del pensamiento. Pero además hace notar de un modo especial que el orden de las ideas en el hombre es según el de las palabras en su lengua. Hervás, pues, igual que Herder, anticipa de algún modo el giro lingüístico que se ha dado en el siglo XX al uso de la razón. Sólo que Hervás señala específicamente un punto de suma trascendencia, porque si en efecto el orden de las ideas en el hombre es según el de las palabras de su lengua, la capacidad de no seguir necesariamente el orden de las cosas, que Kant sitúa en la facultad de los principios, o sea, en la razón, pasaría a manos del lenguaje. O lo que es igual, en vez de ser expresión del pensamiento, el lenguaje se convertiría en su prisión. A última hora, pues, si fuera cierta la tesis de Hervás, la razón de los hablantes de lenguas distintas variaría de acuerdo con el idioma, dejaría de ser la misma para todos.

El problema es serio. En última instancia, el principio reulador supremo de la vida mental esto es, la razón, dejaría de ser universal y estaría subordinado a las diferencias del idioma,

⁴ Lorenzo Hervás y Panduro: *Catálogo de las lenguas conocidas*. Vol. I., art. III, 10. Madrid, 1800.

ya que aunque el cerebro sea común a la especie, es en potencia apto para operar de acuerdo con programas lingüísticos muy diferentes. Las diferencias idiomáticas significarían, pues, algo más que diferencias de mentalidad. Significarían la pérdida de la unidad de la razón y, con ello, la entrada en Babel.

Hablar de una mente reducida a mera potencia cerebral del género *homo*, esto es, imaginar una 'materia' cerebral no actualizada por una 'forma' cultural, es probablemente tan utópico como hablar de un cerebro en el vacío. El cerebro humano consume más información que oxígeno. De hecho, la mente del hombre sólo existe con plenitud en la medida en que se halla informada por las ideas y creencias de una cultura, por los significados y valores expresados en una lengua. Sólo que si este proceso diferenciador no tuviera límites y llegara a romper la unidad de la razón, lo que le esperaba a la humanidad sería el caos. El problema, insisto, es grave. No es para resolverlo al final de una conferencia, pero tampoco para dejarlo estar sin sugerir al menos alguna manera de afrontarlo.

Reflexión final

Es claro que el problema del origen de la mente rebasa los límites del determinismo en que lo encerró el científicismo. El papel desempeñado por la cultura en el origen de la mente humana y, naturalmente, en su desarrollo, obliga a tomar en consideración fenómenos que exceden del marco del mecanicismo. Pero por otra parte, en el planteamiento cultural anidan riesgos evidentes de relativismo. Hay, pues, que intentar esquivar ambos peligros.

Por lo pronto, es menester aceptar que es en el seno de la conciencia humana donde se nos hace manifiesto el mundo y nuestro propio sentimiento de existencia. La realidad, las cosas y sus relaciones no se hacen patentes por el mero hecho de existir. Se manifiestan como resultado de un proceso de subjetivación que tiene lugar en el cerebro pero se hace presente en la conciencia, esto es en una subjetividad privada, dada en el tiempo -no en el espacio- a la que no tienen acceso la observación ni la causalidad. Los hechos de conciencia son cualitativamente diferentes de los hechos físicos: sólo existen en la intimidad del que los piensa y mientras los piensa. No tienen cantidad. no caen bajo la jurisdicción de la categoría de causalidad. Una sensación de placer no se puede sacar a la luz pública. El físico observa la materia, y el psicólogo hace introspección de sus vivencias. Los objetos físicos están inmersos en el curso de las causas, sujetos a relaciones de causalidad. En cambio, los hechos de conciencia guardan entre sí relaciones de sentido. Las bolas de billar se relacionan unas con otras por colisión; los pensamientos lo hacen por implicación.

En una palabra, nos guste o no, la psicología tiene que habérselas con fenómenos cualitativamente distintos de los que maneja la ciencia natural, con hechos decisivos que no tienen cabida en su teoría ni en su método. Pero en ninguna parte está dicho que por ello la ciencia deba aparcarlos en el limbo de los epifenómenos, como si fueran superfluos y no desempeñaran función alguna en la vida real. Ya advirtió William James que si la conciencia fuera un ornamento inútil, no se entiende por qué la naturaleza se tomó tanto trabajo para dotarnos de ella a los hombres.

Si un epifenómeno es un fenómeno que depende de otro sobre el cual no puede actuar, la conciencia no es exactamente un epifenómeno. En realidad, gracias a que los fenómenos mentales se evaden del curso de las causas el hombre no está totalmente inscrito en su medio como la figura de un tapiz. Sólo porque los estímulos que proceden de una situación adoptan la forma de una representación consciente, al margen de la concatenación causal, puede el hombre elegir sus respuestas. De no ser por ello, la conducta humana sería una cadena de reflejos sin resquicio para la libertad. Sin la suspensión transitoria de la necesidad causal el hombre no podría elegir.

En cuanto facilitadores de esta elección, los llamados epifenómenos mentales forman parte esencial del psiquismo humano. Justo porque al tomar la forma de una representación consciente los estímulos se evaden de la necesidad causal y no desencadenan automáticamente respuestas prefijadas, es por lo que el ser humano puede ensayar sin esfuerzo ni riesgo, de una manera virtual, en el seno de su intimidad, cursos alternativos de conducta para responder a los estímulos, esto es, puede anticipar y evaluar las consecuencias virtuales de las respuestas que imagina, sin necesidad de ejecutar ninguna de ellas, ni de arriesgarse a sufrir sus posibles consecuencias. Lo cual, a poco que se piense, resulta ser una notoria ventaja adaptativa, que una ciencia de la conducta no puede permitirse el lujo de ignorar, y menos aún el hombre de carne y hueso. En el escenario de la conciencia, ajeno a la necesidad causal, es donde el hombre se libera de la tiranía del estímulo y se pone en disposición de generar conductas que no se atengan necesariamente a un orden impuesto.

En el ser humano, junto a la sucesión de estímulos y de respuestas inscritos en la necesidad causal opera también un tráfico de lo que algunos han llamado símbolos significantes (no sólo verbales) que permite sobreimponer a la experiencia un orden distinto del natural. Sin este tipo de actividad simbólica la mente humana no existiría, y tampoco las ciencias «duras» que practican los que niegan la conciencia. Va siendo hora de que junto a la psicología de estímulos y respuestas se potencie una psicología de significantes y significados, que rompan las fronteras de la necesidad impuestas por el mecanicismo.

Hay una causalidad por libertad que se le ofrece al hombre cada vez que su razón le presenta alternativas de futuro. Esa capacidad de contemplar la realidad *sub specie perfectionis*, esto es, al trasluz de las metas que la razón se propone a sí misma, es la raíz más honda del dinamismo humano, es el manantial de la creatividad del hombre. Incorporar esa faceta de la racionalidad a la construcción de la teoría psicológica es una de las tareas con que nuestra disciplina ha de enfrentarse, creo yo, si quiere estar a la altura de los tiempos.

Cuando pronuncié en el año 93 esta conferencia sobre la cultura y el origen de la mente, que he rescatado del olvido gracias a la amistad y buena memoria del profesor Carpintero, no caí en la cuenta de que el elemento clave de mis observaciones se hallaba ausente de la psicología, al menos desde que inició con Wundt su camino como ciencia. La clave que faltaba era la razón. Hoy, después de darle muchas vueltas al asunto, veo con claridad que la reforma de la psicología en que entonces pensaba vagamente es necesaria y posible. Mas para ponerla en marcha hace falta que la razón ocupe su puesto en la construcción de la psicología.