

**Sobre cerebros,
exocerebros, prótesis
y otros artilugios de la
memoria**

Sobre cerebros, *exocerebros*, prótesis y otros artilugios de la memoria

Hace ya más de 30 años acudí a un texto de Roger Bartra titulado *Estructura agraria y clases sociales en México* (México, ERA, 1974), animado por la redacción de una tesis de licenciatura que versaba precisamente sobre temas agrarios. Entonces era curioso constatar cómo los profesores y textos de la época se afanaban por explicar al agro mexicano desde la inconclusa teoría de la renta del suelo que Marx bosquejó en el tomo tres de *El Capital*. Si mal no recuerdo, el texto de Bartra resultaba ser más papista que el papa, pues establecía prácticamente dos vías para el desarrollo del capitalismo en el campo mexicano: las entonces famosísimas "vía junker" y vía "farmer". Sin duda un debate lleno de entelequias y lugares comunes que en mi texto traté de desmenuzar en todas sus contradicciones, aún a pesar de las reservas críticas de mi asesor y sinodales, todos ellos cruzados del marxismo académico de

la época. Bartra, sin embargo, no se quedó congelado en el discurso marxista. Del campo mexicano pasaría a otros temas como el de la identidad nacional y la antropología del mexicano, más o menos en la tradición iniciada por Samuel Ramos y Octavio Paz. En fin, recientemente ha aparecido un libro cuya temática resulta original en tanto plantea una aproximación de la conciencia del ser a partir de indagar sus raíces fisiológicas. A continuación, una reseña del mismo no sin antes resaltar la capacidad del autor para renovarse tanto intelectualmente (fuentes, autores) como discursivamente (temas, planteamientos, paradigmas).

El *exocerebro*.

La pregunta que Bartra pretende contestar en este texto me hace pensar en esos espíritus positivistas de todas las épocas (desde Bacon hasta Popper o Lakatos) que quieren encontrar explicaciones ahí donde no hay más que suposiciones o que, en el mejor de los casos, habrá que inferirlas sin datos fácticos suficientes que garanticen

Jorge Morales Moreno
Profesor de tiempo completo de la
UAM-Azcapotzalco

* Reseña del libro:
Roger Bartra (2007): *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, México, FCE, [Pre-textos], 236 pp

un mínimo de validez que permita esbozar nuevas teorías acerca de lo que se trata de explicar. Tal es el caso del tema central de su libro que indaga sobre el lugar exacto del cerebro donde ubicar el *centro* de la conciencia, el *locus* físico donde es registrada o "disparada", digamos con la precisión que implicaría determinar sobre qué área de la corteza y en qué hemisferio, si en el lóbulo superior y si en la región parietal, esfuerzo que a primera vista parece un exceso positivista clásico de la época posmoderna en que vivimos (descentremos la conciencia del ser y ubiquémosla en su masa encefálica...). Y sin embargo el planteamiento es pertinente, pues ubica el tema de la conciencia del ser en su dimensión intelectual-lingüística (el sujeto en primera persona que habla)¹ empotrado en un cuerpo biológico espe-

¹ En un texto central, el maestro Bolívar Echeverría sostiene que la primera identidad del ser se define en el habla (el genio de la lengua), una habilidad natural que le permite interactuar con el mundo e interpretar sus acciones y la de los otros y que "debe ser visto sólo como una versión de la peculiaridad elemental que identifica al código general del comportamiento social... (y) que no puede entenderse de otra manera que como la decantación o cristalización histórica de una "estrategia de constitución y supervivencia" que, diseñada en medio del acoso de la "escasez", "transnularizó" al animal humano o hizo de él un ser de cultura"; Bolívar Echeverría (1995): *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM / El Equilibrista, p 58. Por cierto, a diferencia de Bartra quien sostiene que el desarrollo de la conciencia va paralela a la evolución de la especie humana, Echeverría sostiene que la conciencia del ser (y por tanto del otro) es un fenómeno propio de la *modernidad*, acaso planteado por vez primera en el siglo

cífico² en cuya cabeza, presumimos, tienen lugar las operaciones mentales que dan cuenta de la conciencia.

¿Tiene la conciencia un lugar asignado *per natura* en la anatomía humana? ¿En qué parte de la topografía cerebral es posible hallarla y, si ocupa un lugar en la corteza, qué funciones regula y qué propicia su estimulación, qué la retarda o qué la

de las luces y llevado a su máximo expresión durante el romanticismo europeo de principios del siglo XIX.

² En otro texto importante, Terry Eagleton sostiene que el lenguaje es "lo que nos emancipa hasta cierto grado de las pesadas obligaciones de nuestra biología, y nos permite abstraernos del mundo (...), y así transformarlo o destruirlo. El lenguaje nos libera de la prisión de nuestros sentidos y se vuelve una manera enteramente aliviada de soportar el mundo de nuestro alrededor. Sólo un animal lingüístico puede tener historia, en oposición a imaginarse un zángano como siendo siempre la misma maldita cosa una y otra vez" (pp 114). Asimismo, sostiene que el cuerpo es la bisagra humana entre la naturaleza y la cultura, pues así como no hay ser sin habla, no hay habla sin cuerpo, descartándolo sin embargo de que pueda considerarse sustento de la identidad del sujeto, tal y como argumentan ciertos autores posmodernos. Simplemente Eagleton supone que el cuerpo no es el sujeto y no podemos inmiscuirlo en la identidad del ser, pues "su capacidad de transformarse en el proceso de transformación de los cuerpos materiales a su alrededor" (en tanto objeto creativo) lo definen más como "práctica de autotransformación" (113), misma que hace imposible que permanezca idéntico a sí mismo en el tiempo. En todo caso, sostiene que la conciencia de "mi verdadero yo" (*cogito*) resultará de una interacción creativa con el mundo, posible gracias a la "particular clase de cuerpo que poseo" (*loc*), planteando así la idea del cuerpo como medio (herramienta) del sujeto, más que un objeto que resume al sujeto; Terry Eagleton (1997): *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires, Paidós Mexicana.

suprime?, son preguntas que se derivan de las indagaciones de Bartra y que no son del todo contestadas. De hecho, más que la pregunta (¿tiene la conciencia raíces físicas?), las respuestas que el autor ensaya, elabora o propone son las que se llevan, en mi opinión, el principal mérito de la obra, pues tienden a sacar a la conciencia del determinismo neurológico que la reduce a una facultad mental en tanto *pensamiento* o *sensación* registrada en el cerebro y, al mismo tiempo, la suponen como una propiedad del ser que va más allá de lo estrictamente cultural, concibiéndola como una facultad mental en la medida en que la materialidad del ser (el cuerpo que la soporta) ha sido expuesta a un contexto histórico y social (digamos una espacio-temporalidad) que la ha incentivado, promovido y/o alentado. Que la ha hecho necesaria para el proyecto evolutivo humano.

Así, el texto ilumina a la conciencia desde un laboratorio de alguien que, como el Dr. Fausto, se la ha pasado en su biblioteca leyendo todos los textos posibles que la abordan en su dimensión física y tangible, y en los que se repasan experimentos que muestran su presencia como fenómenos de la percepción, la sensibilidad y el entendimiento de los sujetos, especialmente en casos extraordinarios de sujetos que poseyeron inteligencias consideradas brillantes (como Einstein o Lenin) o bien de personas discapacitadas, así como análisis comparativos con los sistemas de percepción de ciertos animales (macacos, gaviotas, ratas), hasta llegar a una doble conclusión:

que la expresión física más elocuente de la conciencia es el lenguaje, sobretodo en su dimensión simbólica, producto de la propia evolución del ser humano y, por tanto, condición necesaria para su desarrollo histórico; y que tal expresión implica en sí mismo un *exocerebro* (o cerebro externo) que hace las funciones de una *interfase* mediante la cual el cerebro natural expande su memoria hacia instancias externas al cuerpo, como el ámbito cultural donde las acciones de los sujetos adquieren significado

El sistema simbólico de sustitución.

La idea de que el ser humano "anatómica y cerebralmente moderno" ha acudido a una red externa de conocimientos y habilidades para hacer uso pleno de las facultades intelectuales y psicomotoras de su propia naturaleza no es novedosa, pero permite subrayar el hecho de que la conciencia del ser, lejos de ser un fenómeno puramente filosófico,³ tiene una base neuronal

³ Por ejemplo, y en sentido contrario a lo que plantea Bartra, Hegel suponía que la primera forma que asume la conciencia en la historia no es la del individuo, "sino la de una conciencia universal, que como mejor se representa tal vez es como la conciencia de un grupo primitivo en donde toda individualidad está enteramente sumida en la comunidad", y en la que "los sentimientos, sensaciones y conceptos no pertenecen propiamente al individuo, sino que son compartidos por todos, de modo que es lo común y no lo particular lo que determina la conciencia"; en Herbert Marcuse (1971): *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza Editorial, p 77 y s

que exige ser explicada en tanto constituye una huella evidente de su propia evolución.⁴ El ser y su conciencia, así, dejan de ser una abstracción universal trastemporal. Ahora bien, el que esta red se comporte como un sistema simbólico de sustitución *artificial* (en tanto externa) de los conocimientos y habilidades cerebrales al estar físicamente condicionadas por la estructura orgánica y genética del cerebro plantea, sin duda, la aportación más importante del texto, pues define a

⁴ Como bien señala Bartra, esta idea tuvo en Marshall McLuhan a su principal exponente, aunque habría que agregar ciertos comentarios que aquí no vienen al caso. Tan sólo diré, sin embargo, que McLuhan (1964) situaba al hombre moderno en el umbral de un cambio de paradigmas tecnológicos, donde se pasaba del hombre formado por la cultura lógica y lineal del tipo movable (imprenta), que llamó por cierto una reliquia, al hombre de la ubicación simultánea en puntos distintos del planeta gracias a la entonces prometedora tecnología electrónica que, suponía, alteraría su capacidad cognitiva; *Understanding Media: the Extensions of Man*, New York, Signet Books. Precisamente seguidores del pensador canadiense han actualizado sus indagaciones que parten del principio de que la tecnología no es más que una extensión de la mente humana, tal y como sugieren los diversos ensayos que integran *The Skin of Culture* (Toronto, Somerville house Publishing), un texto de Derrick de Kerckhove (1995) donde analiza la expansión de las habilidades humanas, intelectuales y físicas en diferentes tecnologías de alcance global. Por ejemplo, el análisis que hace sobre el alfabeto y su impacto en el contenido y la estructura de la mente humana es de antología, pues supone que los alfabetos de origen griego y romano que ponen énfasis en el tiempo (timing) y la secuencia, reflejan dos funciones centrales del hemisferio izquierdo que, en el largo plazo, han guiado “la confianza típicamente occidental en la racionalidad y en la racionalización de toda la experiencia, incluyendo la percepción espacial”, p 26

un sujeto cuya condición biológica le apremia a construir puentes, interfases, estrategias simbólicas que le permiten interactuar eficazmente con los otros y, por lo tanto, reconocerse a sí mismo como sujeto histórico. La evolución humana ha saltado así del desarrollo físico del cuerpo humano al constructo socio-cultural que la potencia, permitiéndole avanzar hacia senderos que escapan del determinismo propio de su condición biológica.

Bartra caracteriza a esta red como una extensión externa de las capacidades físicas y mentales del ser, digamos una suerte de prótesis que sustituye por medio de la cultura las limitaciones propias de su genética, y en las que el lenguaje constituye el punto de partida en tanto la hace inteligible, implica una interacción sujeto-mundo externo y permite al sujeto expresar sus pensamientos, sensaciones o emociones. Es, por decirlo así, una intermediación entre la capacidad neuronal del cerebro, digamos su mundo interno, y su medio ambiente externo (contexto histórico, el “otro”, interacciones sociales), de tal forma que “la conciencia normal está emplazada en redes que conectan los circuitos neuronales con los circuitos exocerebrales” (88). Citando un autor (Edelman), Bartra propone la idea de que “un núcleo dinámico de interacciones neuronales, basado en el sistema talámico-cortical, convierte las señales procedentes del mundo exterior y del propio cerebro en una conciencia subjetiva capaz de realizar distinciones cualitativas basadas en

habilidades semánticas” (89), de tal forma que la conciencia del ser es el resultado de (digamos se da sólo en) la interrelación hombre – naturaleza y, a su vez, es el “mecanismo” mediante el cual puede interactuar consigo mismo y con los otros.

A diferencia de quienes limitan las prótesis exocerebrales a las innovaciones tecnológicas,⁵ Bartra supone que el ser humano construye una gran prótesis que abarca no sólo las innovaciones tecnológicas sino también diversos fenómenos culturales y sociales, pues su cerebro es aún limitado en capacidad como para dar cuenta de todo lo que acontece a su alrededor: “hay circuitos que se encuentran fuera del cerebro y que no pueden explicarse por los procesos nerviosos centrales, por la capacidad de las memorias neuronales, por módulos cognitivos innatos y por las habilidades cerebrales en el uso de lo que los psicólogos llaman una ‘teoría de la mente’ para reconocer las intenciones de los otros” (92), y a pesar de que reconoce “que la inmensa vastedad de la cultura no parece contener todos los secre-

⁵ Por ejemplo, el no siempre bien reconocido Dr. Javier Covarrubias lleva años diciendo que las tecnologías, desde la piedra tallada del neolítico hasta el *i-pod* de nuestros días, son prótesis del cuerpo humano que le permiten avanzar su proyecto evolutivo sin tener que esperar los largos ciclos que la caracterizan. Ver “Editorial”, en Revista Gutenberg Dos, México, CyAD-UAM – Azc., num. 2, marzo de 1989; y “Provocaciones a los neoluditas”, Revista Gutenberg Dos, México, CyAD-UAM – Azc., num. 3, agosto de 1989

tos de su estructura y evolución” (95), constituye un sistema simbólico de sustitución que permite al sujeto interactuar con sus semejantes y encarar exitosamente las limitaciones de su propia naturaleza. Ciertamente, la clave de esta prótesis superior es el habla, que Bartra define como el primer sistema de sustitución sensorial y que está condicionada genéticamente a un sustrato neuronal (ubicado en el hemisferio izquierdo que, a diferencia del derecho, es capaz de reconocer y procesar sonidos articulados con significados).

Ahora bien, tal planteamiento resulta importante por las implicaciones que podrían derivarse, y que Bartra parece soslayar voluntariamente. Una en especial me preocupa, partiendo de la idea de que la conciencia tiene una base cerebral que se proyecta, vía prótesis externas, en el mundo simbólico y cultural, es decir en un *exocerebro* que sustituye las limitantes o carencias humanas, pues si bien es cierto que la relación entre el sujeto y sus prótesis es dialéctica, inseparable y recíproca, supone que la misma habla por (o puede medir) el grado de evolución del desarrollo humano, dado que es un *constructo* que sustituye precisamente las carencias determinadas por la propia evolución. O sea, podría inferirse que dependiendo del grado de complejidad del sistema simbólico de sustitución, tal o cual prótesis cumple mejor sus objetivos en tanto permite una mayor o menor interacción del ser con sus semejantes. Así, la conciencia estaría determinada por el grado de desarrollo (o complejidad) de la prótesis. Se caería entonces, e

inevitablemente, en un *neodarwinismo* que explicaría la producción simbólica del hombre a partir de sus limitantes cerebrales.

La discusión filosófica.

Sin embargo el objetivo de esta reseña es dialogar con el texto de Bartra, más que discutirlo a partir de mis propias posiciones en la materia. Así, me parece importante retomar el pasaje donde se resume un debate entre el neurobiólogo Pierre Changeux y el filósofo Paul Ricoeur, acerca de la posibilidad de tender un puente entre el cerebro y la conciencia conectando los circuitos neuronales internos y los procesos culturales externos, y en el que este último “se resiste tercamente a aceptar que la neurobiología pueda encontrar ese puente” bajo el argumento, en mi opinión irrefutable, de que “la conciencia no es un lugar cerrado del que me pregunto cómo alguna cosa entra desde fuera, porque ella está, desde siempre, fuera de ella misma” (50), de tal forma que se hace necesario reconocer “que el espacio consciente no se encuentra totalmente dentro del cerebro” (150). Además, arguye que el modelo que su interlocutor utiliza no proviene de las ciencias neuronales, “sino de otras disciplinas que hacen hincapié precisamente en una apertura a un mundo formado por interacciones, y que permite observar a la conciencia como un espacio de simulación y de acciones virtuales que se encuentra intercalado entre el mundo exterior y el organismo” (loc), de tal forma que ese espacio

(de la conciencia) “se liga al tiempo y por tanto a la experiencia viva de los humanos, cuyo espacio vital es, por un lado, el de sus cuerpos, sus posturas, sus movimientos y sus desplazamientos; pero es también, por otro lado, el espacio envolvente externo”. Está por demás decir que ese espacio global de la experiencia viva “es privado y común, es corporal y público” y es donde se encuentra el “medio cerebral interno” (loc).

Me parece que los argumentos de Ricoeur proporcionan una importante luz en el debate que no habría que soslayar. De entrada, desinfla los argumentos organicistas-darwinianos de ubicar en el cerebro (el gran *fetiché* de los discursos evolucionistas de todo tipo) el espacio natural de la conciencia humana. Así, la conciencia no es una sustancia que exige una topografía o *locus*, sino una *acción del ser* en el tiempo. Mientras que los neurobiólogos se afanan en ubicar con precisión milimétrica un nuevo *flogisto* que la explique, el filósofo nos sugiere que *ésta no está donde está*, que la conciencia siempre ha estado fuera de la conciencia y que es factible verla, estudiarla, analizarla no en las paredes craneanas que en lo *oscurito* la resuelven o sintetizan, sino en las simples acciones del ser en el tiempo, en sus experiencias de vida, en sus cuerpos y posturas, en sus declaraciones y movimientos.⁶

⁶ En *Ser mismo como otro* (México, Siglo XXI), Paul Ricoeur (1996) habla de las identidades *idem* e *ipse* del ser (en sí mismo como otro) que expresan, precisa-

Probablemente Bartra argumentaría que todas esas acciones del ser en el tiempo, todas las experiencias de vida y todos los cuerpos, todas las posturas, declaraciones y movimientos pertenecen al *exocerebro*, que son precisamente los circuitos socioculturales que demanda el cerebro (pues no puede ni almacenarlos ni recordarlos en su totalidad) y que son *debidamente* correspondidos por los circuitos neuronales con que está dotado, según el momento específico de su propia evolución. Sin embargo una lectura más cuidadosa de lo que transcribe de Ricoeur anu-

mente, la temporalidad de los sujetos, su momento histórico y el sentido de sus acciones. De hecho, Ricoeur pone especial énfasis en la desproporción básica que sufre el hombre en torno a las dimensiones de lo infinito y lo finito propias de su ser, y que lo distingue de los *otros* dado que cruzan su percepción, su pensamiento, el habla y sus acciones, ubicando la dimensión finita del ser en su *bios*, que es su condición natural (el cuerpo como objeto material) mientras que la dimensión infinita en el *logos*, que resume su capacidad para entender universales, de tal suerte que mediante el *bios* el ser ubica su vida en una *espacio-temporalidad*, mientras que mediante el *logos* ejercita la razón comprensiva, de tal forma que la unidad de lo humano no es más que una unidad de comunicación, en tanto que su identidad el resultado de un proceso *dialógico* consigo mismo y con los otros. He resumido las ideas anteriores porque evidencian que el tema de la conciencia no puede limitarse a (ni partir de) su condición biológica. Semejante posición descartaría la condición bidimensional de la especie humana que explica su doble naturaleza: la interna, que es precisamente la conciencia, el *ser para sí*; y la externa, su materialidad, el *ser en sí*. En ambas Ricoeur fundamenta el *logos* y el *bios*, la promesa y el carácter, la identidad *ipse* y la identidad *idem*. En fin, como podemos ver, las posibilidades del análisis en esta perspectiva son enormes.

laría semejante argumentación. Para empezar se colige que el campo del debate está mal ubicado, que éste no es el de la *neurobiología* sino el de la *fenomenología*, dado que la acción humana no existe en abstracto ni el que habla lo hace únicamente para constatar sus capacidades lingüísticas. Antes al contrario: acción y habla implican necesariamente una *interacción*, a veces subjetiva a veces social, de la que se desprende la propia conciencia.

El mismo Ricoeur ha establecido una analogía entre el habla como discurso y la acción como narrativa para ilustrarla, que podría sintetizarla en la siguiente premisa: *acción* y *discurso* son dos formas de *proponer* sentido. De ser cierta, entonces la conciencia es darle sentido a nuestras acciones y significado a nuestros discursos. Lo demás es confundir los campos de análisis. Simplemente para el estudio de la acción humana desde una perspectiva histórica resulta insustancial determinar si la conciencia radica en la corteza motora suplementaria en el lóbulo frontal, o en la así llamada área de Broca en la parte inferior del mismo lóbulo, o en el área de Wernicke en la parte de atrás del lóbulo temporal (todas en el hemisferio izquierdo, por cierto).

De mucha música, poco arte y cero estética.

Finalmente el colofón. En la indagación de cómo el sistema simbólico de sustitución se materializa o expresa fuera del ser, Bartra acude a

ciertas actividades mentales del ser humano que puedan evidenciar aspectos cruciales. Así, analiza los temas de la percepción de los colores, los ejercicios mnemotécnicos y la música como estructura que habla de formas emocionales, entre otros. Este último llamó mi atención por su cercanía con la expresión artística, de la que dice muy poco. Conforme al razonamiento del autor reseñado en los apartados anteriores, la música proporciona quizá la evidencia más elocuente de lo que Bartra ha llamado el *exocerebro* concebido como un sistema simbólico de sustitución pues, "desde cualquier punto de vista, en la música encontramos un fenómeno de interpretación simbólica de las emociones y los estados de ánimo" (166) cuyas formas no convencionales tienen correspondencia en la organización topográfica de los estímulos en el cerebro" (167) y que, fiel a sus premisas, habrá que buscar en el hemisferio izquierdo del cerebro (a diferencia de las formas simbólicas convencionales del habla que tienen correspondencia en el hemisferio derecho). Estos argumentos le hacen concluir que "la música, además de representar estados internos de autoconciencia es ella misma un estado externo de la conciencia" (168). Así, la música y en menor medida las representaciones plásticas como la pintura, la escultura, la danza (*Bartra dixit*), manifiestan el carácter cerebral de ciertas manifestaciones culturales que denotan una continuidad entre lo interno y lo externo.

Los ejemplos que utiliza Bartra para ilustrar

tal aseveración provienen de la música clásica o culta, que emplea secuencias y ritmos tonales para su ejecución. Así, nos da ejemplos de movimientos musicales que, según él, expresan claramente emociones como la nostalgia y la tristeza. Y es probable que no esté equivocado, pues los ritmos musicales de tradición clásica (o sinfónica) impactan no sólo la percepción de quien la escucha sino su propia sensibilidad, más allá del entendimiento pues carecen de narrativas orales (en la mayoría de los casos). Al respecto, surgen aquí dos cuestiones. Una, planteada en la siguiente pregunta: ¿es así en todos los casos, es decir con todas las músicas? (géneros, ritmos, tiempos, estilos, popular...); y dos, en esta otra: ¿es posible extrapolar esta condición a todas las artes plásticas en tanto plantean formas de conciencia interna en formatos externos?

Para mi propio desaliento, Bartra no abordó estas cuestiones. Quedan entonces abiertas a las más diversas suposiciones. Por ejemplo, en lo referente a la música: si en lugar de analizar partituras clásicas en las que, ciertamente, las emociones se nos expresan con gran elocuencia, logrando incluso sincronizar nuestros propios ritmos psicológicos con los musicales, analizáramos otros géneros como el jazz (¿que tal *The Köln Concert?*, de Keith Jarrett) o incluso el rock (¿que tal *Whole lotta love* o *Revolution number 9?*, de Led Zeppelin y The Beatles respectivamente), donde la improvisación o la experimentación son los temas centrales, ¿podríamos seguir pensando

en el *carácter cerebral* de estas manifestaciones?

Y en lo referente a las artes plásticas, como la pintura: es posible interpretar pinturas vanguardistas como el célebre *Blanco sobre blanco* (1918) de Malevich, o incluso una acuarela abstracta de Kandisky (1913...) en los términos en que Bartra analiza a la música, es decir expresiones externas de la conciencia interna, pues en ambas hay suficientes conceptos que permiten una aproximación semejante (digamos son cerebrales en tanto son animadas por conceptos y estructuradas por una composición de corte tradicional)... pero ¿qué hay sobre la pintura *Number 43* de Jackson Pollock o *Exorbitance* de Hans Hofmann? (ambas pintadas en 1949, por cierto), donde lo cerebral brilla por su ausencia.⁷ ¿Pueden ser vistas como la continuidad interno-externo, donde la conciencia interna se expresa de manera "racionalmente biológica" en un formato que, en principio, carece de significado? ¿Son acaso expresiones de la autoconciencia o, como pudiera sospecharse, simples gestos y expresiones del estado de ánimo, de la inconciencia emocional propia del ser...?

⁷ De hecho Pollock rompe con toda esa tradición basada en la composición, el tema, el formato y la técnica (superación del caballete, los pinceles, etc). Su *action painting* habla más de una inquietante postura plástica donde el gesto y el accidente dan forma y sentido a la imagen final. Ver Clement Greenberg (1979), *Arte y Cultura*, Barcelona, Gustavo Gili