

ANTROPOLOGÍA
DEL CEREBRO
CONCIENCIA, CULTURA
Y LIBRE ALBEDRÍO
(Nueva edición ampliada)

Roger Bartra

PRE-TEXTOS

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47)

Primera edición: 2006
Segunda edición ampliada: mayo de 2014
Tercera edición ampliada: marzo de 2026

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

© Roger Bartra, 2026
© de la presente edición:
PRE-TEXTOS, 2026
Luis Santángel, 10
46005 Valencia
www.pre-textos.com

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN

ISBN: 979-13-88054-12-9

DEPÓSITO LEGAL: V-601-2026

Impreso en Ulzama Digital

ÍNDICE

PRIMERA PARTE

LA CONCIENCIA Y LOS SISTEMAS SIMBÓLICOS

<i>Prefacio</i>	13
<i>I. La hipótesis</i>	19
<i>II. La evolución del cerebro</i>	29
<i>III. Plasticidad cerebral</i>	39
<i>IV. ¿Hay un lenguaje interior?</i>	51
<i>V. Amputaciones y suputaciones</i>	61
<i>VI. El exocerebro atrofiado</i>	75
<i>VII. El sistema simbólico de sustitución</i>	89
<i>VIII. Espejos neuronales</i>	103
<i>IX. La conciencia al alcance de la mano</i>	119
<i>X. Afuera y adentro: el inmenso azul</i>	139
<i>XI. Las esferas musicales de la conciencia</i>	157
<i>XII. La memoria artificial</i>	181
<i>XIII. El alma perdida</i>	203

SEGUNDA PARTE
CEREBRO Y LIBERTAD

<i>Introducción</i>	213
<i>I. ¿Existe el libre albedrío?</i>	221
<i>II. Un experimento con la libertad</i>	233
<i>III. El cerebro moral</i>	245
<i>IV. Razones desencadenadas</i>	257
<i>V. La libertad en el juego</i>	269
<i>VI. Símbolos externos</i>	291
<i>VII. Reflexiones finales</i>	311

EPÍLOGO

<i>Reflexiones críticas sobre el libre albedrío</i>	335
---	-----

Notas	357
Bibliografía	385
Índice analítico	421

PRIMERA PARTE
*LA CONCIENCIA Y LOS SISTEMAS
SIMBÓLICOS*

PREFACIO

En este libro trato de explicar el misterio de la conciencia. Explicar no quiere decir *resolver* el enigma. Quiero poner en juego, exponer desde el punto de vista de un antropólogo, los extraordinarios avances de las ciencias dedicadas a explorar el cerebro. Los neurólogos y los psiquiatras están convencidos de que los procesos mentales residen en el cerebro. Yo pretendo hacer un viaje antropológico al interior del cráneo en busca de la conciencia o, al menos, de las huellas que deja impresas en las redes neuronales. ¿Qué puede encontrar un antropólogo en el cerebro? Uno de los temas favoritos de la antropología, y en cuyo estudio tiene experiencia, es el de la identidad, una condición que suele ser vista como un enjambre de símbolos y procesos culturales que giran en torno de la definición de un “yo”, un ego que se expresa primordialmente como un hecho individual, pero que adquiere dimensiones colectivas muy variadas: identidades étnicas, sociales, religiosas, nacionales, sexuales y otras muchas. ¿Qué identidad hay dentro del cerebro? Su principal expresión es la conciencia.

Con el objeto de que el lector deduzca de entrada mis intenciones quiero aclarar qué es lo que entiendo por *conciencia*, para lo cual –más que una definición estricta– deseo hacer una referencia a la perspectiva de un filósofo que, a mi parecer, es

el iniciador de las reflexiones modernas sobre este problema. No me refiero a Descartes, al que suelen recurrir los científicos más para criticar su dualismo que para apoyarse en él: al tomarlo como referencia muchas veces quedan atrapados en las coordenadas que estableció sobre la relación entre el cuerpo y el alma. En realidad Descartes usó poquísimas veces el término latino *conscientia*. Yo quiero traer en mi ayuda a John Locke, quien con gran audacia usó el concepto para plantear una idea que provocó intensas discusiones durante varios decenios. Creo que su idea sigue siendo útil para señalar y circunscribir el problema de la conciencia.

Al agregar un nuevo capítulo sobre la conciencia en la segunda edición de 1694 de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke perturbó profundamente las tradiciones morales y religiosas de su época.¹ Locke rechazó la visión ortodoxa religiosa según la cual la identidad personal es una sustancia permanente. Para Locke el “yo” no está definido por una identidad de sustancias, sean divinas, materiales o infinitas: el “yo” se define por la conciencia. La identidad personal reside en el hecho de tener conciencia, algo inseparable del pensamiento: “es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe”.² Locke no concibe la conciencia como una sustancia pensante inmaterial y concluye que el alma no define a la identidad.³ A menos de medio siglo de la publicación de *Las pasiones del alma* (1649) de Descartes, Locke afirma que la conciencia es la apropiación de cosas y actos que incumben al “yo” y que son imputables a ese *self*.⁴ El “yo” radica en la identidad de *un tener conciencia*, de una actuación.⁵ Para Locke la persona es un

término “forense”, es decir, que implica al foro: el “yo” es responsable, reconoce actos y se los imputa a sí mismo. El alma, en cambio, es indiferente al contorno material e independiente de toda materia.⁶

Al discutir el tema de la conciencia me parece mucho más estimulante partir de Locke que de Descartes. Podemos entender la conciencia como una serie de actos humanos individuales en el contexto de un foro social y que implican una relación de reconocimiento y apropiación de hechos e ideas de las cuales el “yo” es responsable. La manera en que Locke ve la conciencia se acerca más a las raíces etimológicas de la palabra: *conciencia* quiere decir conocer *con* otros. Se trata de un conocimiento compartido socialmente.⁷

En su afán por colocar el problema en un nivel que pueda ser explorado científicamente, muchos neurólogos han reducido la conciencia a un sinónimo del hecho de percatarse, darse cuenta o percibir el entorno. Es lo que hace Christof Koch en su muy útil compendio panorámico del avance de las neurociencias en el estudio de la conciencia. Para él *awareness* es igual que *consciousness*.⁸ Con ello bloquea automáticamente toda investigación que entienda la conciencia a la manera lockeana, es decir, que incluya la vinculación del “yo” con el contorno que le concierne. La ventaja que encuentran los neurobiólogos en ampliar la conciencia a todo estado de alerta que le permita a un organismo percibir su contorno radica en que posibilita estudiar el fenómeno en especies no humanas de animales, con las cuales se pueden hacer experimentos inadmisibles en personas. Sin embargo, al hacer a un

lado las redes culturales que envuelven a la autoconciencia, se nublan fenómenos que, aun siendo estrictamente neuronales, no se entienden más que en un contexto más amplio. Quiero recalcar que a lo largo de las páginas que siguen entenderé que la conciencia es el proceso de ser consciente de ser consciente. Ya lo definía un antiguo diccionario castellano del siglo XVII: “Conciencia es ciencia de sí mismo, o ciencia certísima y casi certinidad de aquello que está en nuestro ánimo, bueno o malo”.⁹ Me gusta la ingenua seguridad con que se acepta, en esta definición anticuada, que la ciencia puede conocer con certeza los secretos del “yo”, sean benignos o malignos.

¿De dónde se alimentan mis reflexiones sobre el problema de la conciencia? Puedo hacer referencia a al menos cuatro fuentes principales. En primer lugar, los muchos años como sociólogo sumergido en el estudio de diversas expresiones de la conciencia social y de su relación con las estructuras que la animan. Agrego a estas experiencias mis estudios antropológicos sobre la historia y las funciones de los mitos, incluyendo en forma destacada aquellos que giran en torno a las enfermedades mentales o de la identidad. En tercer lugar, recojo y cultivo los hábitos de la introspección, en algunas ocasiones sistemática y la mayor parte de las veces siguiendo al azar los vaivenes de mis gustos literarios y musicales o mis ensoñaciones.¹⁰ Por último, y de gran importancia, algunos años de lectura y estudio de los resultados que arroja la investigación de los neurocientíficos. Me ha parecido que he reunido los elementos suficientes para presentar un ensayo tentativo y exploratorio, sin duda riesgoso e imprudente, sobre uno de los más

grandes enigmas a los que se enfrenta la ciencia.¹¹ Pero debo confesar que no me hubiese atrevido a realizar este viaje si, durante un paseo solitario por el Barrio Gótico de Barcelona en 1999, no hubiese tenido una ocurrencia que se clavó en mi cerebro sin que nada pudiese borrarla. Desde ese día de otoño me dediqué a buscar obsesivamente en las investigaciones neurológicas los conocimientos que me permitiesen desechar la ocurrencia. No me disgustó –aunque sí me sorprendió– comprobar que estas lecturas contribuyeron a afianzar la idea original e impulsaron su transformación en una hipótesis manejable. No he podido resistir la tentación de exponerla a los lectores con la esperanza de que, acaso, contribuya a resolver el enigma de la conciencia.

I. LA HIPÓTESIS

A principios del tercer milenio, el cerebro humano sigue siendo un órgano oculto que se resiste a rendir sus secretos. Los científicos todavía no han logrado entender los mecanismos neuronales que sustentan el pensamiento y la conciencia. Una gran parte de estas funciones ocurre en la corteza cerebral, un tejido que parece la cáscara de un enorme fruto, una papaya por ejemplo, que hubiese sido estrujada y arrugada al introducirla en nuestro cráneo. Me gustaría extraer esta corteza para, al desplegar sus surcos, extenderla como un pañuelo en el escritorio frente a mí, con el propósito de escudriñar su textura. Si pudiese hacerlo, tendría ahora bajo mis ojos un hermoso paño gris de unos dos o tres palmos de ancho. Mi mirada podría recorrer la delgada superficie para buscar señales que me permitieran descifrar el misterio escondido en la red que conecta a miles de millones de neuronas.

Algo similar es lo que han logrado hacer los neurobiólogos. Gracias al refinamiento de nuevas técnicas de observación del sistema nervioso (como la tomografía de emisión positrónica y las imágenes de resonancia magnética funcional), los científicos avanzaron con rapidez en el estudio de las funciones cerebrales. En su euforia bautizaron los últimos diez años del siglo xx como la década del cerebro y muchos creyeron que

SEGUNDA PARTE
CEREBRO Y LIBERTAD

INTRODUCCIÓN

LAS MANOS DE ORLAC

Cuando se estrenó en la primavera de 1924 una de las joyas del cine expresionista, *Las manos de Orlac*, el público austriaco quedó tan impresionado por la película que al final se escucharon gritos de enojo. El principal actor, Conrad Veidt, tuvo que subir al escenario para explicar cómo se había hecho la filmación. El gran actor, con el poder de su presencia y su voz, logró calmar a la gente que se había exaltado al ver la película muda. *Las manos de Orlac* cuenta la historia de un gran pianista que en un accidente de tren ha perdido las manos. Un médico le implanta las de un asesino que acaba de ser decapitado. El pianista, Orlac, siente que las manos que le han sido implantadas lo dominan y lo impulsan a cometer crímenes. Su médico le explica que, gracias al poder de su voluntad, podrá controlar los impulsos criminales que emanan de sus nuevas manos. La película presenta con gran dramatismo la lucha entre el poder determinante que emana de una parte del cuerpo, las manos, y la fuerza de voluntad que debe regir la conciencia del pianista. Orlac siente que las manos han tomado el control de su conciencia. Cuando su padre, al que odia, es asesinado, el pianista está convencido de que él le ha clavado la puñalada letal, aunque no lo recuerda. Parecería que el poder brutal de la carne implantada es capaz de dirigir la mente del pianista.

El director de la película, Robert Wiene, ya había creado en 1920 *El gabinete del doctor Caligari*, donde encontramos también a una persona controlada por un asesino. Gracias a la hipnosis, un psiquiatra, Caligari, dirige las actividades criminales de un personaje que carece de control sobre su cuerpo. Pero aquí es evidente que es la mente del doctor Caligari la que es capaz de determinar el comportamiento de un individuo que funciona como un títere. En el caso de Orlac, al final se descubre que es su propia mente la que provoca inconscientemente el extraño comportamiento de sus manos, ya que está convencido de que son las de un asesino. Cuando se entera de que la persona decapitada, y cuyas manos ahora le pertenecen, en realidad era inocente, sus miembros vuelven a obedecerle y la ilusión se esfuma.

Los espectadores de aquella época fueron enfrentados al problema de la oposición entre determinismo y libertad. ¿Hasta qué punto el cuerpo –y especialmente el cerebro– permite que la conciencia decida libremente? ¿Qué límites impone la materia cerebral al libre albedrío de los individuos? El problema tenía –y tiene todavía hoy– implicaciones políticas y morales, pues se insinuaba que el control del cerebro mediante ciertas técnicas o mecanismos podía conducir a un comportamiento irracional inconsciente, como había sucedido durante la primera Guerra Mundial, cuando el Estado alemán enviaba a los ciudadanos a una lucha criminal, y como ocurriría después, cuando una gran parte de la población alemana fue impulsada a las más nefastas actitudes y conductas asesinas.

Las manos de Orlac parecen estar determinadas por el espíritu extranjero del asesino a quien habían pertenecido.

Si pasamos del territorio de la ficción a la realidad podemos acercarnos al problema del libre albedrío desde otro ángulo. El ejemplo más conocido del trastorno obsesivo-compulsivo es la irresistible manía que impulsa a las personas a lavarse constantemente las manos, poseídas por la idea fija de que cualquier contacto las contamina peligrosamente. A los individuos aquejados por este trastorno les parece que todo cuanto les rodea está sucio. No pueden dejar de lavarse las manos después de tocar el pomo de la puerta, coger un billete, tomar un cubierto, abrir un grifo, estrechar otra mano o rozar una tela. Creen que el mundo a su alrededor está contaminado y viven en una ansiedad permanente por el miedo a quedar infectados. Las causas del trastorno obsesivo-compulsivo parecen ubicarse en anormalidades de los ganglios basales y en el lóbulo frontal del cerebro. En todo caso, los afectados parecen dominados por una fuerza irresistible que, aun contra su voluntad, los impulsa a un comportamiento absurdo, pues estos enfermos suelen estar perfectamente conscientes de que sufren un trastorno que los lleva a actuar irracionalmente.¹ Otras expresiones de este trastorno son aquellas que mueven a las personas a coleccionar obsesivamente objetos insignificantes, a verificar todo excesivamente por miedo a que algún mecanismo o proceso falle, a repetir incansablemente ciertos actos, a ordenar compulsiva y repetidamente el entorno, a buscar maniáticamente un significado en los números con que se topan y a evocar mentalmente las mismas imágenes, sin descanso.

Los casos patológicos y anormales destacan con fuerza la presencia de una cadena determinista. Aquí la persona no ha

elegido libremente que su voluntad quede encadenada a causas biológicas. Pero los humanos suponemos que bajo condiciones “normales” somos seres racionales capaces de elegir libremente nuestros actos. Suponemos, por lo tanto, que no todo lo que hacemos tiene una causa suficiente que determina nuestros actos. Creemos en el libre albedrío. Pero siempre flota en el aire la sospecha o el temor de que los casos anormales en realidad descubran el mecanismo determinista oculto que nos rige a todos bajo cualquier circunstancia. Este problema, que incansablemente han querido resolver los filósofos durante muchas generaciones, hoy es abordado con nuevas herramientas por la neurobiología. Vale la pena reflexionar sobre las consecuencias de esta nueva perspectiva.

La neurobiología también ha invadido otro territorio custodiado tradicionalmente por los filósofos: la ética. Podemos comprender que buena parte de la moral moderna se funda en la aceptación de que existe el libre albedrío. La noción de pecado y de culpa se sustenta en el supuesto de que las personas son capaces de elegir libremente sus actos, lo cual las hace responsables de las consecuencias que acarrearán. Por supuesto, los psiquiatras hacen mucho que han delimitado un área de comportamiento que no debe estar sujeta a consideraciones penales (ni morales) porque está determinada por una etiología patológica que define estados de trastorno mental. Pero si asumiésemos que en realidad no existe el libre albedrío, tendríamos que ceder el terreno a los psiquiatras y a los neurobiólogos para que buscaran en las redes deterministas los mecanismos que definirían el comportamiento moral. ¿Cuál

es la causa que mueve las manos asesinas o sucias? ¿Hay un culpable o solamente una cadena causal? Las manos sucias de Orlac o del enfermo obsesivo son una metáfora que permite ubicar el problema que quiero abordar. Cuando las personas se ensucian las manos –en la política, en las finanzas, en el hogar– nos enfrentamos a un problema ético. Jean-Paul Sartre, en *Les mains sales*, una obra de teatro de 1948 inspirada en el asesinato de Trotsky, nos presenta a un político comunista que se ha ensuciado las manos a juicio de sus camaradas, quienes lo consideran un traidor que se ha vendido al enemigo de clase: es socialdemócrata, pragmático, hábil y negociador. Su asesino es un joven intelectual de familia acomodada, puro, duro y dogmático, que rechaza toda alianza con los partidos burgueses. Sin embargo, después de ser asesinado, la línea política del líder reformista acaba prevaleciendo en el partido, lo que vuelve incongruente el homicidio. El asesino en realidad actuó por celos, pues por azar descubrió al líder besando a su esposa. No obstante, al final asume su crimen como un acto político y se deja eliminar por sus camaradas, que quieren borrar las huellas del horror. El joven fanático muere por una mentira.

Aquí nos enfrentamos a una infinita maraña de causas y efectos, una apretada red que abarca tanto procesos psicológicos como sociales y políticos. Sartre quiso colocar el tema de la libertad en el contexto de una sucesión de contingencias y absurdos. La pregunta que nos asalta es: ¿sólo podemos escapar del determinismo gracias al azar de una vida sin sentido? Si la vida de una persona está sujeta a sus circunstancias, sus memorias, sus aptitudes y sus tendencias, es difícil encontrar un

espacio para la libertad, pues parece sometida a una estructura determinista. Pero si la persona, para tomar decisiones libres, pudiera ser insensible a su entorno y a su pasado, entonces viviría una vida sometida al azar. ¿Sería una vida basada en la libertad o más bien una existencia sumergida en el absurdo? Podemos sospechar que si los deterministas tienen razón no solamente no existiría la libertad: todo sería destino y por lo tanto no habría futuro.

En esta segunda parte del libro me propongo reflexionar sobre el libre albedrío y la ética desde la perspectiva de mi hipótesis sobre el exocerebro. Ello significa colocar los problemas de la libertad y de la moral en el terreno de la conciencia, entendida como un proceso que vincula la actividad neuronal con las redes simbólicas exocerebrales. Me propongo ofrecer una interpretación de las paradojas y los enigmas planteados por la ética y la libertad a partir de mis hipótesis sobre la conciencia, definida como parte de un sistema simbólico de sustitución de funciones que el cerebro no puede realizar por mecanismos exclusivamente neuronales.

Para ello exploraré algunas de las teorías que los neurocientíficos han desarrollado para resolver el problema del libre albedrío. Estas teorías con frecuencia se basan en alguna variante del determinismo y, por ello, acaban negando el libre albedrío, al que califican como una ilusión. Este tema está íntimamente conectado con las discusiones filosóficas y políticas sobre los fundamentos de la moral. Obviamente, si el libre albedrío es algo ilusorio, aparece la amenaza de menospreciar todo el edificio de las instituciones sociales, que encuentra su

base en la creencia de que hay una responsabilidad personal que hace a los individuos merecedores de un castigo si violan las leyes y de un premio si muestran suficientes méritos. Varios neurocientíficos se han internado con audacia en los territorios de la ética y la moral. Me propongo acercar al lector a algunas de estas aventuras intelectuales, para llevarlo a meditar en las consecuencias de una visión determinista del vínculo entre el cerebro y la conciencia. Esta exploración es importante pues, como se verá, la interpretación determinista es hegemónica en las neurociencias. Y la importancia del tema se revela como algo acuciante en la medida en que estamos presenciando una explosiva expansión de los estudios neurológicos en territorios que anteriormente habían sido cotos de caza privados de los filósofos, los sociólogos, los historiadores, los antropólogos o los economistas. Esta expansión de las neurociencias debe ser bienvenida porque contribuye creativamente a borrar la tradicional frontera entre las humanidades y las ciencias naturales.

Uno de los efectos inesperados de esta ampliación de los espacios neurocientíficos radica en que algunos neurólogos comienzan a percatarse de que la solución de muchos de los misterios a los que se enfrentan podría no encontrarse en sus propios territorios (o sólo parcialmente). Cuando los neurocientíficos decidieron enfrentarse a los misterios de la conciencia –que tradicionalmente habían dejado en manos de los filósofos y de los científicos sociales– comenzaron a descubrir que no podían moverse por los nuevos terrenos sin cambiar sus estrategias de investigación. No todos aceptaron el reto y

algunos simplemente invadieron los nuevos espacios con imprudencia y sin modificar su armamento tradicional. El tema del determinismo ha sido uno de los puntos más álgidos del encuentro y también uno de los aspectos más ásperos de las relaciones entre los humanistas y los científicos.

En esta segunda parte, además de discutir las interpretaciones que hacen los neurocientíficos, intento buscar respuestas en espacios poco explorados. Uno de ellos, que me parece fundamental, es el mundo de los juegos. Estoy persuadido de que en el juego podemos hallar algunas claves para entender el libre albedrío, pues se trata de una actividad en la que, paradójicamente, se mezclan reglas estrictas con la expresión entusiasta de la libertad de acción. Los espacios lúdicos revelan dimensiones sintomáticas del funcionamiento de la conciencia.

Quiero explorar también otra dimensión que, como el juego, se halla íntimamente cercana a nosotros. Me refiero a las expresiones simbólicas del medio cultural que nos rodea. En la primera parte de este libro examiné algunas de estas manifestaciones: el habla, las artes, la música y las memorias artificiales. Ahora me propongo tomar en cuenta otras expresiones de los sistemas simbólicos de sustitución (o prótesis culturales) que nos envuelven y que cristalizan en el hogar, los sistemas de parentesco, la cocina y el vestido. Este íntimo mundo circundante es el receptáculo más cercano donde se expresan el libre albedrío, la voluntad y la toma de decisiones. Acaso en este mundo de las cosas pequeñas y cercanas podamos encontrar pistas para enfrentar los grandes retos a los que nos confrontamos cuando tratamos de entender el sentido de la libertad humana.

I. ¿EXISTE EL LIBRE ALBEDRÍO?

En el verano de 1930 Albert Einstein tuvo una reveladora discusión con Rabindranath Tagore. El gran místico bengalí se empeñaba en encontrar en el universo un espacio para la libertad y creía que el azar a nivel infinitesimal, descubierto por los físicos, muestra que la existencia no está predeterminada. Seguramente se refería al principio de incertidumbre de Heisenberg, que también fue llamado principio de indeterminación. Einstein sostenía que ningún hecho permitía a los científicos hacer a un lado la causalidad y que en el plano más elevado se puede entender cómo funciona el orden, mientras que en los espacios diminutos este orden no es perceptible. Tagore interpretó esta situación como una dualidad contradictoria radicada en lo más profundo de la existencia: la que opone la libertad al orden del cosmos. El físico negaba la existencia de esta contradicción: aún los elementos más pequeños guardan un orden. Tagore insistía en que la existencia humana se renueva eternamente debido a que hay una armonía que se construye sobre la oposición entre el azar y la determinación. Einstein decía, en contraste, que todo lo que hacemos y vivimos está sometido a la causalidad, pero reconoció que es bueno que no podamos verla. Tagore, para probar su punto, puso el ejemplo del sistema musical en la India, donde el

EPÍLOGO

REFLEXIONES CRÍTICAS SOBRE EL LIBRE
ALBEDRÍO

El problema del libre albedrío ha fascinado a muchos neurólogos. Después de que publiqué la primera edición de este libro aparecieron algunos textos significativos que quiero comentar. Abordaré tres interpretaciones muy diferentes pero que a mi juicio contribuyen a distorsionar el problema de muy diversas maneras. Se trata de las propuestas de tres científicos: Anil Seth, Robert M. Sapolsky y Kevin J. Mitchell. Intercalaré un comentario a las ideas del filósofo William Egginton.

El neurocientífico inglés Anil Seth anuncia que ha creado una nueva ciencia de la conciencia.¹ Sostiene que la conciencia emerge de la manera en que el cerebro predice y controla el estado interno del cuerpo. A partir de esta afirmación concluye que la esencia de la identidad personal no está en la mente racional ni en un alma inmaterial. Cree que es un proceso corporal biológico que sostiene la sensación de estar vivo y que este proceso es la base de las experiencias del “yo” (*self*). Para Seth “siendo tú” (*Being you*, el título de su libro) es literalmente algo acerca de tu cuerpo. La conciencia es un conjunto de predicciones basadas en el cerebro, definidas como “alucinaciones controladas”. La conciencia, por lo tanto, no depende del comportamiento hacia el exterior del cuerpo ni tiene

NOTAS

BIBLIOGRAFÍA

ÍNDICE ANALÍTICO

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47)

Primera edición: 2006
Segunda edición ampliada: mayo de 2014
Tercera edición ampliada: marzo de 2026

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

© Roger Bartra, 2026
© de la presente edición:
PRE-TEXTOS, 2026
Luis Santángel, 10
46005 Valencia
www.pre-textos.com

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN

ISBN: 979-13-88054-12-9

DEPÓSITO LEGAL: V-601-2026

Impreso en Ulzama Digital