

Crítica al anti-naturalismo en la filosofía de la mente de Markus Gabriel

Juan C. Vélez

Resumen

El Nuevo Realismo es una corriente filosófica que ataca directamente las tesis fundamentales del posmodernismo como el relativismo y la noción constructivista del conocimiento que se desprende de esta. El desdén del posmodernismo hacia la racionalidad científica es bien conocido. No obstante, uno de los representantes del Nuevo Realismo, Markus Gabriel, ha desarrollado una crítica a la ciencia, a través de lo que él denomina el Neurorreduccionismo. Gabriel, se autoproclama anti-naturalista. En este artículo revisaremos aspectos relevantes de su crítica, la cual gira en torno a uno de los problemas más interesantes en la filosofía de la mente, y la filosofía en general, esto es, el problema del naturalismo y el materialismo en la filosofía de la mente; así mismo, intentaré señalar algunos equívocos y desaciertos de esta crítica.

Introducción

Markus Gabriel es un joven filósofo que trabaja en la Universidad de Bonn (Alemania); ha escrito *Porqué el mundo no existe* y *Yo no soy mi cerebro. Filosofía de la mente para*

el siglo XXI. Desconcierta saber que la gran mayoría de autores y referencias citados por Gabriel son alemanes, sin contar que se apoya muy poco en filósofos y científicos analíticos, con algunas excepciones por supuesto. Esto le lleva inevitablemente a defender puntos de vista que son obvios o han sido, hace rato, superados desde comienzos del siglo pasado. Gabriel presenta sus planteamientos como revolucionarios y novedosos, pero comete errores tradicionales como los categoriales, entra en discusiones lingüísticas que ya han sido superadas, y además, se percibe un tufo anticientista bastante trasnochado, que no le hace nada bien a la reflexión filosófica.

El blanco de la crítica de Gabriel es el neurocentrismo, el cual se entiende como la combinación entre neuromanía y '*darwinitis*'. Identificamos como neuromanía, la creencia de que nuestro autoconocimiento mejorará ostensiblemente en cuanto aprendamos mucho más sobre el funcionamiento del cerebro; por otro, la '*darwinitis*' sugiere que nuestro comportamiento humano típico se entiende mejor a la luz de la reconstrucción de la ventaja adaptativa para la supervivencia, es decir, en la perspectiva de nuestro pasado biológico.

De su último libro voy a mencionar, brevemente, algunas de las tesis que me parecen fundamentalmente equivocadas; debería decirse, más bien, que parte de sus planteamientos son acertados para criticar a algunos autores, sobre todo aquellos que escribieron en la década de los noventa; no obstante, las críticas de Gabriel están desactualizadas en lo que corresponde a científicos y filósofos de un tiempo para acá. Enumeremos en primer lugar sus planteamientos:

- a. Los neurocientíficos y los neurofilósofos afirman que el "yo" no existe, en el sentido de la existencia de los objetos físicos o las cosas; sin embargo, al describirlo como un proceso abstracto, inevitablemente, se postula su existencia.
- b. El Naturalismo asume la postura de que todo puede explicarse científicamente. Esto, como veremos más adelante no es del todo cierto.
- c. El neurorreduccionismo apoya al racismo biológico y el sexismo, lo cual es retrógrado. Asumir una posición naturalista implica aceptar y justificar el exclusionismo.

- d. El reduccionismo ontológico reduce las propiedades psicológicas y socio-históricas a un lenguaje neuronal. Uno de los pecados que comete el cientismo (Hack, 2010).
- e. Las neurociencias son deterministas, es decir, al tomar una postura naturalista en la filosofía de la mente, se excluye al libre albedrío de lo que nos hace humanos.
- f. La ciencia reemplaza el punto de vista de la omnipotencia de Dios, es decir, hay una sacralización de la ciencia.
- g. En relación con el punto anterior, la ciencia aspira a la objetividad absoluta, pero al presentar “una visión del mundo que todo lo abarca, en la que no participa el yo, es radicalmente incompleta” (Gabriel, 2016, p. 206).

Finalmente, me apresuro a aclarar que en este artículo no refutaré todas estas tesis, solamente me ocuparé de algunas, en especial las que cuestionan al naturalismo, aunque en el fondo todas están entrelazadas.

Ya en la introducción se anuncia que “la propuesta seguida en este libro es anti-naturalista”, y enseguida define al naturalismo como aquella perspectiva que “asume que todo lo que hay, todo lo que existe, se puede investigar en última instancia científicamente. También supone en general, al menos implícitamente, que el *materialismo* es correcto, y por tanto la tesis de que solo existen objetos materiales, solo cosas que pertenecen inexorablemente a una realidad material-energética inexorable” (Gabriel, 2016, p. 14).

Es interesante que Gabriel identifique al materialismo con los objetos físicos, pues ello le permite dejar de lado a la conciencia, y muchos objetos sociales e institucionales como las Repúblicas Federales, el mundo descrito en las novelas, el luto por los muertos, y en general los estados mentales. ¿Se reduce el materialismo a objetos físicos? ¿Qué pasa con las propiedades y los agregados de propiedades? ¿Los acaecimientos mentales no pertenecen a la ontología por el hecho de no ser objetivos? Gabriel afirma que “no todo lo que hay es material o científicamente observable”, pero nunca explica lo que implica que algo sea

observable o material (¿son sinónimos?). Esta idea recibirá un tratamiento detallado más adelante.

Gabriel, continúa afirmando que si dejamos de lado a las entidades inmateriales no se podría entender la religión, que ha sido considerada como una superstición o como historias de fantasmas. Por tanto, solo admitiendo la existencia de estas entidades se puede estudiar seriamente. ¿Acaso Gabriel está negando la posibilidad de que la religión sea estudiada científicamente? ¿Acaso Dennett, Boyer, Bering o el propio Durkheim han reducido la religión a supersticiones? El enfoque naturalista de la religión complementa los estudios antropológicos, sociológicos y fenomenológicos sobre el fenómeno religioso; la religión es demasiado importante para los seres humanos como para dejársela solamente a los teólogos y a las ciencias humanas y sociales. (Vélez, 2015).

Gabriel, llama la atención sobre el naturalismo y el materialismo en los que se basa la filosofía de la mente, cuando plantea que nunca entenderemos a la mente humana con una ontología sustentada en partículas materiales que se encuentran en un recipiente universal que sigue leyes naturales con un amplio margen de tiempo evolutivo. Lo que olvida Gabriel es que Daniel Dennett hace más de una década en su libro *La actitud intencional*, dejó bastante claro que el enfoque físico de diseño no es suficiente para hacer predicciones en cuanto a los sistemas biológicos, sino que hay que acudir a una estrategia distinta, esto es, el enfoque intencional en el que, como lo dice su nombre, se atribuye intencionalidad (deseos, creencias e intenciones) a los sistemas biológicos, si lo que queremos es predecir su comportamiento. El enfoque naturalista de Dennett no excluye a la propiedad fundamental de la mente y la conciencia: la intencionalidad (el rasgo de la conciencia que es sobre algo en el mundo).

Con todo, el filósofo de la universidad de Bonn afirma que hay que desarrollar una perspectiva anti-naturalista en relación con nosotros mismos, que se base en el autoconocimiento ofrecido en la historia del pensamiento occidental.

Comencemos desmantelando este último punto, tomado explícitamente, de mi artículo *El sentido de la ciencia*, en este mismo libro. Actualmente, ningún

científico ni filósofo, salvo que tenga un problema de egolatría o que haya nacido antes del siglo XIX, sostendría que la ciencia se ocupa de la verdad absoluta o que haya algo así como una verdad imperecedera. Esto es el problema de la objetividad:

Si la objetividad es social, la objetividad tiene historia y será variable. Las creencias colectivamente compartidas, en el caso de la religión y la ciencia, no son independientes causalmente del nivel psicológico individual. Pero podría ser que las creencias objetivas sean simplemente Instituciones Sociales, independientes de los individuos que participan en ellas. ¿Es lo social lo objetivo? ¿Es lo objetivo lo aceptado por una comunidad relevante? Como dice el filósofo Eduardo Bustos, “el hecho de que el conocimiento científico no sea identificable con el conocimiento de un individuo en concreto, no significa que el conocimiento científico sea autónomo, en el sentido de construir un reino dentro del reino” (1999). Ese reino dentro del reino es el argumento de la universalización de la verdad, una apuesta que nadie estaría dispuesto a aceptar. El hecho de que la objetividad, en parte, sea de naturaleza social, y sea, también en parte, una lucha por cierto monopolio, no significa que el conocimiento científico no diga algo sobre el mundo real, o que al menos diga que algo que se creía real ya no lo sea (Vélez, en este mismo volumen).

Quisiera comenzar, también, con un comentario sobre la forma cómo se percibe al Naturalismo y a su pariente el Materialismo, así como algunas de sus consecuencias: el reduccionismo y, específicamente, el neurorreduccionismo, sin contar el tipo de lenguaje implementado. Es decir, voy a la tesis expuesta en b, donde se expone que el naturalismo asume que todo puede explicarse científicamente, lo que es un error, pues los caminos del naturalismo son muchos (Pérez, 2002).

1. Sobre el Naturalismo y el Materialismo

Desde hace algunas décadas se viene gestando una acalorada y polifacética discusión sobre la inminente naturalización de las ciencias sociales y humanas, o del espíritu. El deseo de integrar las ciencias humanas con las ciencias naturales se

viene notando desde que C. P. Snow llamó la atención sobre el tema, afirmando que la separación entre la cultura de las humanidades y la de las ciencias naturales es innecesaria y nefasta.

La tesis, de las dos culturas revisada por Snow, consiste en que en nuestras sociedades occidentales no hay una cultura común, y por supuesto no existe una posible comunicación entre las personas intensamente educadas que las conforman. Esto afecta la vida creativa, intelectual y normal, y lo sigue haciendo, a pesar de que su diagnóstico fue hecho en 1959. Las dos culturas estudiadas por Snow son: la cultura literaria, que incluye a las humanidades, y los científicos. Los intelectuales humanistas, según Snow, aunque no toman decisiones directamente influyen fácilmente en el imaginario de las personas.

Cada grupo tiene una imagen distorsionada del otro. Los no científicos creen que los científicos son insolentes, jactanciosos, optimistas e ignorantes sobre la condición del ser humano; y, por su parte los científicos creen que los intelectuales carecen de previsión, son indiferentes a sus hermanos y son anti-intelectuales, en el sentido que reducen todo conocimiento al momento existencial. En cada bando habría apreciaciones infundadas, destructivas y malentendidos peligrosos.

Surge aquí una inevitable pregunta: ¿es posible, y sobre todo deseable, unificar ontológicamente a las ciencias del espíritu con las ciencias naturales? ¿Son los fenómenos de las ciencias humanas también fenómenos naturales?

Usualmente se afirma respecto a la mente, la cultura, el yo, la religión, o las instituciones, que no son entidades naturales. En la antropología clásica los objetos culturales, como productos de la condición humana, eran concebidos como desviaciones artificiales del mundo natural, que terminaban oponiéndose a este; no obstante, con el advenimiento de otros campos de investigación como las neurociencias, la psicología evolutiva, la sociobiología, y en general, las ciencias cognitivas, el hiato entre las ciencias humanas y las ciencias naturales se ha venido estrechando cada vez más, sobre todo, gracias a la incesante fuerza de los enfoques inter y transdisciplinarios. La idea aquí, entonces, es que los objetos socio-culturales, así como los elementos naturales, son fruto de nuestro sustrato biológico al tiempo

que físico y cognitivo, ha ido generando popularidad entre teóricos de diversas disciplinas (García, J., 2017).

Sin embargo, no se puede negar el temor que despertaría la tentativa de ser acusados de reduccionistas, a todo aquel que entrevea la posibilidad de construir un materialismo unificado, y para el caso específico del anti-naturalismo de Gabriel, vamos a proponer más adelante el materialismo ilustrado. Sostengo que uno de los temores de Gabriel es afrontar el fantasma del reduccionismo, a eso le dedicaremos otro apartado.

La filósofa Diana Pérez en su artículo *Naturalismo y mente humana* (2002), propone una taxonomía explicativa de los naturalismos en la filosofía de la mente. Veamos.

En la introducción, Pérez dice que en un primer acercamiento el naturalismo se puede entender como la “peculiar relación entre la filosofía y la ciencia, esto involucra defender la idea de que el conocimiento científico y el filosófico forman un continuo” (p. 11). Es decir, que tanto la filosofía como la ciencia, comparten sus objetos de estudio, ejemplo de ello son la epistemología y la psicología, las cuales se ocupan de cómo se da el conocimiento en los seres humanos. De aquí se deriva la posición, aún más radical, en la que tanto la filosofía como la ciencia, comparten incluso el método y los criterios de justificación. Desde esta perspectiva ya no nos interesa si la filosofía ocupa un lugar privilegiado o supracientífico, es decir, que pierde su rol fundacionalista. ¿Cuál debe ser entonces el papel de la filosofía, su estatus, la naturaleza de su objeto de estudio o sus límites epistémicos?

Existe otro sentido del naturalismo que tiene que ver con la tesis del cierre causal del mundo, esto es, todo evento físico tiene una causa física; no hay procesos o propiedades no físicas o sobrenaturales. Todo lo que existe “forma parte de un sistema espacio-temporal causalmente cerrado” (p. 12). Pérez sugiere que incluso lo normativo como las propiedades morales, la intencionalidad o el significado, necesitan una explicación descriptiva, natural o física. De este modo, la identidad, la reducción, la superveniencia o la eliminación, serían los caminos para incorporar toda esta ontología en un marco físico.

En consecuencia, el naturalismo es la actitud filosófica que se viene madurando desde hace mucho tiempo, casi desde la época de los orígenes del atomismo, cuando se planteaba la idea de que el alma humana no se puede considerar más que un soplo divino en un trozo de barro. Negar que somos una especie biológica al lado de las miles que pueblan el planeta es un hecho, no es *darwinitis* tal como afirma con vehemencia Gabriel.

No obstante, como vivimos en un mundo natural y en otro mundo formado por normas e instituciones humanas, aquí el eslabón que conecta a ambos mundos no es otro que la mente humana; el “yo” es la interfaz entre ambos mundos. Por este motivo en la filosofía de la mente podemos encontrar múltiples sentidos del término naturalismo. Como constataremos, para Pérez, el naturalismo se puede estudiar como una tesis filosófica o también como una actitud filosófica.

La influencia que tuvo la teoría de la evolución *darwinista* en el abandono de entidades sobrenaturales para dar cuenta de fenómenos humanos como el conocimiento, por ejemplo, es el caso de casi todas las teorías del siglo XVII, es innegable (Boyer, 2001). Por este motivo, la mayoría de las teorías filosóficas contemporáneas son naturalistas, es decir, que actualmente se excluyen causas divinas o sobrenaturales en la explicación del mundo. De hecho, el estudio científico de otras especies ayuda a comprendernos a nosotros mismos. En consecuencia, el alma humana puede ser atribuida a otros fenómenos y objetos naturales, en el contexto del curso de la evolución.

Así, después de aceptar la teoría de la evolución, lo que sigue es incorporar la psicología en el estudio del alma humana al campo de las ciencias naturales, además del consecuente rechazo del método introspectivo, dado que su principal rasgo es la privacidad e inaccesibilidad a lo público, y su separación de lo físico. Por el contrario, la mente humana se convierte en objeto público y puede ser investigable desde la perspectiva de la tercera persona. En otras palabras, la teoría de la evolución tiene implicaciones fuertes en las humanidades, y éstas, como el caso de la psicología, están en la interfaz con las ciencias naturales.

La naturalización de la filosofía de la mente arranca con el famoso artículo de Quine, *Naturalización de la epistemología* (1969), en el que se propone que el conocimiento natural requiere de la psicología empírica; la epistemología debe estar contenida en la psicología, que a su vez, es un capítulo de la ciencia natural. De este modo, epistemología, psicología y ciencias naturales se consideran como construcciones o proyecciones a partir de estimulaciones sensoriales en sujetos epistemológicos.

Quine cambió la pregunta ¿cómo deben justificarse nuestras creencias?, por otra: ¿cómo justificamos nuestras creencias? Pasamos entonces de la justificación a la descripción. No obstante, Pérez afirma que no se trata de sustituir una pregunta por otra, sino más bien que ambas se encuentran en un equilibrio reflexivo. No se trata de que la reflexión filosófica a priori desaparezca, sino más bien que ya no se puede considerar como algo independiente y autónomo del resto del conocimiento; entonces la filosofía no ocupa un lugar especial, como quizás era característico durante la modernidad. Aun así, con el surgimiento de las ciencias cognitivas la filosofía ocupará un lugar preponderante.

Habría un tercer sentido del naturalismo, que consiste en defender el punto de vista metafísico del que todo lo que hay es natural, material o físico, es decir, que la realidad está configurada en un sistema espacio-temporal omnicomprensivo, con lo que se echa tierra a la concepción dualista, propia de las filosofías del siglo XVII.

El Fisicalismo, como tesis metafísica, enseña qué tan restrictiva debe ser la ontología que propone no dejar de lado los fenómenos; esto lo logra definiendo al objeto físico como todos los objetos postulados por la física (átomos, electrones, quarks y spin), es decir, lo que estipula cuáles son las entidades básicas de la física. En ese sentido, ¿qué es una propiedad física?

Los físicos, actualmente asumen que los materiales básicos de los que está hecha la realidad, no técnicamente “trozos de materia” sino partículas subatómicas, que muchos físicos no consideran como entidades materiales. Un objeto físico incluiría a todos los objetos básicos como átomos, electrones, quarks y spin, más los objetos agregados de los objetos básicos, y los agregados de agregados.

Serían propiedades físicas, aquellas que ostensivamente son propiedades de seres no-sintientes como mesas y sillas. Y estas propiedades bastarían para explicar lo que son estos fenómenos; finalmente, estas propiedades al dar cuenta de los aspectos contingentes del mundo, abarcan los procesos psíquicos. Pero con todo ¿cómo encaja esta ontología con los fenómenos mentales?

1.1. Explicar la mente desde el fisicalismo

Existen dos grupos de teorías fisicalistas sobre lo mental: las teorías reductivistas y las no reductivistas. Dentro de las teorías reductivistas, están el conductismo psicológico, que excluye los términos mentales por estar por fuera del ámbito de lo públicamente observable (Skinner, 1971), y el conductismo lógico, que traduce los términos mentales a términos disposicionales (Ryle, 1949). Está la teoría de la identidad que se caracteriza por identificar los estados mentales con estados cerebrales, reduciendo, por ejemplo, el dolor a estimulaciones de las fibras C, sin que implique que las fibras C sean la causa del dolor (Bechtel, 1988).

Kathinka Evers, llama a esta posición reduccionismo ingenuo, pues en sus diferentes versiones implica la distinción entre apariencia y realidad; no obstante, para el caso del “yo”, su realidad es la apariencia (Searle, 1996). Evers por su parte, señala que mientras el punto de vista subjetivo tiene que ver con la visión de un individuo, el punto de vista objetivo es un punto de vista compartido que se cuestiona por varios individuos. Ambas perspectivas ocupan un lugar importante en la descripción de la conciencia.

El problema con estos enfoques es que se deja de lado el aspecto cualitativo de la experiencia. Sospecho que las críticas de Gabriel están encaminadas hacia la teoría de la identidad de tipos o de casos, en los que la particularidad de un estado mental es igual a un particular estado físico-caso. Es decir, “cada estado mental-tipo se instancia en diversos casos, donde cada uno de ellos es idéntico a un estado físico-caso, los que a su vez pueden pertenecer a diferentes tipos físicos” (Pérez, 2002, p. 118). Esto pone a la teoría de la identidad de casos, al lado de un materialismo no-reduccionista.

Finalmente, la teoría reductivista es conocida como funcionalismo, y esta supone que los estados mentales son estados funcionales (léase computacionales) de los organismos, sin importar si se instancian o no en el cerebro. Este cognitivismo ingenuo, que tiene como objetos de investigación el pensamiento, el razonamiento y el intelecto, tiene la particularidad de dejar de lado el aspecto emocional de los estados mentales, o bien lo reduce a cogniciones.

La filosofía del espíritu, como prefiere llamar Gabriel a la filosofía de la mente, sufrió de un mal llamado “psicofobia”, que consiste en desdeñar u obviar la experiencia cualitativa de las sensaciones, y particularmente de las emociones; casi todas las versiones del funcionalismo eliminaron también al cerebro.

Hay un funcionalismo, no-reductivista, en el que al suponer la realizabilidad múltiple, se impermeabiliza lo mental en términos de lo mental, pues para su defensor, el filósofo Jerry Fodor, la psicología empírica tiene sus propias generalizaciones nomológicas que incluyen las propiedades intencionales (Fodor, 1991).

Finalmente, existe otro materialismo de lo mental no-reductivista, que tiene como representante a Donald Davidson, para quien hay eventos que pueden describirse tanto en términos del fisicalismo como en términos intencionales, es decir, que las propiedades mentales pueden describirse mediante razones que son también causales.

1.2. El naturalismo como actitud

La actitud naturalista consiste en negar las posiciones místicas, es decir, el asumir que el conocimiento de lo mental será un misterio. Recordemos que el misterianismo o misterismo, es la actitud que asume la imposibilidad epistémica de explicar la conciencia. Por el contrario, la actitud naturalista afirma que “no hay misterios sobre la mente humana que no puedan desaparecer en la medida en que el conocimiento científico sobre nuestras mentes avance, y así, provea de explicaciones a los diversos fenómenos mentales que hoy no comprendemos” (Pérez, 2002, p. 126). En otras palabras, el problema metafísico es irrelevante cuando se defiende el programa na-

turalista. Todo lo que se sostenga debería ser compatible con resultados científicos establecidos. Se puede también ser naturalista y defender una metafísica fisicalista. Este el caso del materialismo ilustrado de la neurofilósofa, Kathinka Evers.

2. El materialismo ilustrado

Gabriel denuncia que, en los Estados Unidos, con el presidente George Bush en los 90, y luego en Alemania con Wolfgang Clement en el 2000, se instauró respectivamente la década del cerebro. El filósofo cita un comunicado de prensa que dice que, ahora ya es posible ver cómo piensa el cerebro; acto seguido, dice Gabriel que es “una idea absurda que se pueda ver un acto de pensamiento” (Evers, 2010), pues los hechos de pensamiento no son observables; si lo son las áreas cerebrales que están relacionadas con ellos. ¿Significa esto que los pensamientos ya no solo se entienden sino que se pueden ver? ¿Se puede hacer visible el pensamiento? ¿Esto es lo que defiende la neurociencia? Me parece que esta crítica no es nada nueva, se había abordado hace tiempo ya.

Evers, siendo una figura representativa de la neuroética, afirma en contra de lo que supone Gabriel, que el materialismo ilustrado nada tiene que ver con la identificación de los procesos neuronales con los pensamientos, ya que estos tienen un contenido semántico imposible de captar solamente a través de la cartografía de los procesos neuronales; es decir, que el uso de la noción de “mapa del cerebro” no es intercambiable o no es sinónima de “mapa del pensamiento”.

El motivo es que las técnicas de neuroimagenología solo ofrecen un acceso general al contenido de los estados neuronales conscientes, pero de ahí, a una lectura detallada del pensamiento hay una gran distancia. Identificar o describir el contenido específico de los pensamientos aún parece poco probable, teniendo en cuenta que el pensamiento conlleva la experiencia subjetiva y el problema de la interpretación intersubjetiva.

La posición de Evers es coherente cuando afirma que aceptar la tesis del materialismo implica reconocer que la conciencia, siendo un fenómeno biológico incor-

porado al cerebro, no debería conducir a su eliminación, tal como afirma Gabriel, es decir, habría muchos científicos y filósofos que se adscriben al naturalismo sin ser necesariamente eliminativistas. El naturalismo no es sinónimo de eliminativismo.

Uno de los aspectos más inquietantes es que la conciencia y el “yo” al depender de la arquitectura neuronal del cerebro, y siendo esta materia, entonces, ¿cómo explicar el hecho de que la materia llegue a pensar? Según lo que se sabe y se acepta casi unívocamente, la probabilidad de que la conciencia haya evolucionado gradualmente es muy alta; es lo que llama Evers el despertar de la materia.

Al respecto, Evers, señala que la materia se despertó a partir de la complejidad neuronal creciente en la que fueron emergiendo valores, emociones y preferencias, es decir, son las emociones las que permitieron que la materia se despertase, pero esto es algo que no puedo desarrollar en este escrito.

No obstante, lo que nos interesa es el materialismo ilustrado; en ese sentido, como hemos visto, la psicología durante mucho tiempo redujo su propio objeto de conocimiento a reacciones automáticas conductistas; además, concibió al espíritu desprovisto de emociones, algo parecido a Data, el personaje de *Viaje a las estrellas*. Especulando un poco, el rechazo a las emociones quizás tuvo su origen en el lejano eco de la desconfianza hacia las pasiones e ideas descontroladas. El fanatismo político y el fervor religioso, fue confrontado radicalmente (gracias a Dios), por el racionalismo de las Luces.

Gabriel parece olvidar que la ciencia ha evolucionado en las últimas décadas. Actualmente las ciencias del espíritu son menos “psicófobas”, y el eliminativismo perdió terreno hace mucho tiempo. Las neurociencias no son eliminativistas, tanto ontológicamente como epistemológicamente. Ya no se niega la conciencia, ni el inconsciente, ni por supuesto, al “yo”, pues estos se han convertido en objetos de estudio muy importantes en las ciencias.

En un interesante artículo, Giulio Tononi (2002) afirma que aun cuando se puedan reproducir las bases materiales de la conciencia y del “yo”, de ahí no se deduce la negación de la idea de que el “yo” es único y que tenga que agotarse

por las herramientas científicas, afirmando simplemente que la conciencia y la mente son una máquina.

El materialismo ilustrado, en oposición al eliminativismo y el cognitismo ingenuo, “se funda en la idea, según la cual todos los procesos elementales de las redes del cerebro tienen como base mecanismos físico-químicos, y adopta una concepción evolucionista de la conciencia, según la cual, esta es una función biológica de las actividades neuronales; pero describe al cerebro como un sistema proyectivo, variable y activo de manera autónoma, en el que las emociones y los valores son incorporados como coerciones necesarias” (Evers, 2010, p. 69).

El materialismo ilustrado, entonces, reconoce que el conocimiento de la experiencia subjetiva debe abarcar la información de la autoobservación, al igual que las mediciones neurofisiológicas. El materialismo ilustrado describe al cerebro como un sistema proyectivo, narrativo y plástico, como resultado de la simbiosis sociocultural-biológica en el curso de la evolución; así mismo, le otorga gran importancia a las emociones como sello característico de la conciencia, en el marco explicativo de la evolución por selección natural.

Es gracias a las emociones que el espíritu es dinámico, flexible y abierto, y esto está muy lejos de los molinos de viento contra los que arremete Gabriel. El naturalismo es otra cosa muy distinta a la que este autor pretende presentar. Negar, como hace Gabriel, que la investigación del cerebro es un conocimiento precioso sobre la elaboración de los juicios normativos, el “yo” o el libre albedrío, es absurdo y anacrónico, pues este conocimiento tiene implicaciones en la explicación de los contextos sociales y culturales. Pero la posición sentada por el autor está muy clara desde el inicio, ya que en la introducción dice que Homero, Sófocles, Shakespeare o Elfriede Jelinek pueden enseñarnos más sobre nosotros mismos que las neurociencias que se ocupan de nuestro cerebro o nuestro sistema nervioso central y su funcionamiento, sin los que ciertamente no habría mente (Gabriel, 2016).

Pero ¿cuáles son las razones por las que Gabriel rechaza la esperanza científica de obtener una comprensión más detallada de las bases neurobiológicas del

“yo” y de la conciencia, y comprender a partir de ahí cómo el cerebro efectúa juicios morales?

2.1. La anticiencia de Markus Gabriel

En el capítulo ¿Quién es en realidad el yo?, Markus Gabriel tiene en la mira el darwinismo, al que compara con la mitología, en la medida en que ambos captan elementos de un pasado lejano. Del darwinismo, al que denomina despectivamente *darwinitis*, dice que se basa en la justificación del origen de lo mental a partir de “un par de cráneos, o una punta de lanza o una pintura rupestre”, para evocar historias que están emparentadas con la mitología, e incluso con la utilización que de ellas hace Freud. Al respecto, José Luis Vera Cortes, en su artículo *Comportamiento humano y proceso de hominización* (2013), dice que “dar cuenta del proceso de hominización, implica pensarnos a nosotros mismos; pensar en qué es lo que nos distingue de otras especies y, en función de ello, construir un discurso que, basado en un conjunto de evidencias directas e indirectas o inferenciales, permita hablar de identidad o naturaleza humana” (p. 26).

Para este autor, la historia de la evolución humana se inicia hace más de 7 millones de años, es decir, la historia de la familia taxonómica de los homínidos. ¿Cuál es el tipo de evidencias que permiten estipular la naturaleza de dicho proceso? Por un lado, están las evidencias denominadas el registro fósil que permite entender cómo van apareciendo algunos rasgos anatómicos en el lento camino de la evolución. Pero hay otro tipo de evidencias, aquellas que provienen de la observación atenta del comportamiento de los primates contemporáneos, sobre todo de los grandes simios, al igual que de estudios comparativos con sociedades de cazadores-recolectores contemporáneos. Finalmente, se puede hablar de evidencias basadas en el estudio y análisis de la diversidad genética de las poblaciones; habría diferencias en las moléculas informacionales, como los ácidos nucleicos y las proteínas de las que se infiere el proceso de la evolución humana a ese nivel.

Para cerrar, hay otro tipo de evidencias que tienen que ver con las manifestaciones gráficas rupestres (Lewis-Williams, 2015) y de tradiciones líticas; son elementos

materiales de la cultura que permiten afirmar que nuestros ancestros modificaron intencionalmente su entorno, adaptándolo a sus propias necesidades (Mumford, 2004). Suena descabellado despachar la abundancia de investigaciones en antropología, paleontología, arqueología cognitiva, primatología, etc.

Gabriel también desestima las tesis del biólogo de Oxford Richard Dawkins que en *El gen egoísta* dice que los genes determinan invariable y rígidamente el parentesco; Gabriel asume que Dawkins ha olvidado el problema del parentesco para escapar al determinismo. Gabriel (2017) dice que Dawkins:

Opina que lo que activa el egoísmo no es el individuo (así pues, ni usted ni yo), sino un gen particular que representamos. Dado que ese gen está presente en los familiares, se protege a costa incluso de los propios intereses. Así se haría comprensible por qué preferimos en general que muera un extraño antes que nuestros propios hijos (¿pero qué pasa entonces con la adopción? Ese es uno de los problemas que suscita) (p. 231).

Gabriel no ha prestado suficiente atención al libro del biólogo; allí dice que “es posible que otra cualidad única del hombre sea su capacidad para un altruismo verdadero, genuino y desinteresado (...) Aún si nos ponemos pesimistas y asumimos que el hombre es fundamentalmente egoísta; nuestra previsión consciente –nuestra capacidad de simular el futuro en nuestra imaginación– nos podría salvar de los peores excesos egoístas de los ciegos replicadores” (Dawkins, 2010, p. 261). Gabriel no acepta el pesimismo, pero en su afán de promover su romántica idea del libre albedrío, deja de lado el aporte de una ciencia, bastante flexible, que está muy lejos de la rigidez con la que quiere presentarla.

Así que, cuando Gabriel reclama que lo que activa al gen egoísta, según Dawkins, no es ni usted ni yo, ¿dónde si no es precisamente en los individuos, usted o yo, donde reside la imaginación y nuestra previsión consciente? Dawkins (1976), incluso en su famoso capítulo sobre la memética dice que “tenemos el poder de desafiar genes egoístas de nuestro nacimiento y, si es necesario, a los memes egoístas de nuestro adoctrinamiento. Incluso podemos discurrir medios para cultivar y

fomentar deliberadamente un altruismo puro y desinteresado; algo que no tiene lugar en la naturaleza” (p. 262).

Lo que queda en evidencia es que Gabriel no se ha leído el libro de Dawkins en su totalidad, pues el problema del altruismo no se reduce a los genes que sí tienen gran injerencia sobre las preferencias de los individuos, porque existen otros replicadores que son los memes y, desde allí, es el entorno cultural el que desempeña un rol preponderante. A veces hay conflictos entre ambos tipos de replicadores, genes y memes, en tanto, estos últimos pueden salir victoriosos y romper con el determinismo biológico.

En resumen, los fundamentos del materialismo ilustrado son: i) la adopción de una concepción evolutiva de la conciencia, y que es, por tanto, una función del cerebro modificada en el curso de millones de años; ii) el reconocimiento de la información objetiva y subjetiva para la comprensión de lo cualitativo de la experiencia humana; iii) la afirmación de que el cerebro siendo dinámico y proyectivo, resulta de la síntesis entre lo sociocultural y lo biológico; y iv) que la emoción es el rasgo determinante de la conciencia, es decir, que despertó a la materia (cerebro).

3. La ideología de la ciencia

Markus Gabriel afirma en el punto c que una de las consecuencias del Neurorreduccionismo y el biologicismo consiste en aceptar el sexismo o el racismo. Examinemos este punto más detenidamente. Gabriel se pregunta si la década del cerebro, proclamada por George Bush, al coincidir con el final de la guerra fría, no se trataba en el fondo de poder observar cómo piensa el cerebro y, por tanto, establecer así una nueva opción de control para vigilar a los ciudadanos, dado que ahora ya no seremos solamente explotados sino interpretados.

Pero ¿ese es un motivo para abandonar los aportes de la ciencia al conocimiento que tenemos del mundo y de nosotros mismo? No es un misterio que la historia de la ciencia ha estado animada por dos fuerzas: el deseo de comprender y el deseo de controlar. La ciencia, desde sus inicios ha estado sometida a pre-

juicios ideológicos; por ejemplo, la ética evolucionista iniciada en el siglo XVII, de inspiración *darwinista*, consistió en fundar la ética en el contexto de la teoría de la evolución por selección natural. No sorprende entonces, que los hechos fuesen asociados con la raza.

Es bien conocido el trabajo de Herbert Spencer, quien en 1851 alabó al imperialismo por exterminar algunas culturas con el pretexto de que obstaculizaban el progreso de la civilización. Así mismo, el darwinismo social, fundado por este autor, generó una exclusión social al afirmar que había que exterminar a los más débiles, o bien, impedirles su derecho a reproducirse libremente. El darwinismo social constituyó un mal uso de la teoría de la evolución dado que “predicaba la evolución por selección social con el objeto de favorecer la supervivencia de los mejor adaptados y el exterminio de los más débiles” (Evers, 2010, p. 32).

Se sabe que Spencer fue tan popular que lo leyeron los nazis, así como en la Inglaterra Victoriana, lo que significa que, en ambos casos, razas diferentes fueron exterminadas. Es muy obvio, entonces, por qué después de la segunda guerra mundial se hizo imposible discutir sobre ética evolucionista.

Anders Retzius también se hizo famoso por popularizar la teoría del índice craneano como medida de desarrollo, la cual fue considerada como la piedra angular de una teoría de la civilización. Retzius, distinguió entre cráneos braquicefálicos con una medida superior a 0.8, y los dolicocefálicos, de 0.75, que eran más bien largos. Este sistema abarcaba a los franceses de cráneos cortos, en contra de los más sofisticados suecos y alemanes.

Francis Galton, hacia 1883, fue quien acuñó el término Eugenismo para designar las tentativas por mejorar en la especie humana mediante la genética; uno de los métodos era la esterilización forzada de los ciudadanos considerados de segunda categoría, es decir, ciudadanos indeseables e inferiores. En un principio, la eugenesia estaba enfocada en la erradicación de genes nocivos responsables de ciertas enfermedades, sin embargo, como su alcance fue más largo, tuvo serias objeciones éticas, políticas y científicas.

No es un misterio que la genética, así mismo, se haya prestado para salvaguardar prejuicios e intereses políticos a ciertas clases particulares; en consecuencia, las tesis de Mendel fueron utilizadas para afirmar que algunos grupos humanos habían nacido pobres y siervos; de ahí que las reformas sociales no tuvieran ningún sentido.

Ya, hacia 1970, cuando nace la sociobiología había mucha controversia, pues se la asociaba con teorías deterministas en biología. Se acusaba a los defensores de esta, de mantenerse y financiarse gracias a la justificación genética del estatus quo, y los privilegios para ciertos grupos desde la perspectiva de la clase, la raza o el sexo. Curiosamente, en la actualidad las explicaciones sociológicas y biológicas coexisten pacíficamente de manera complementaria. Aunque en determinados casos, es necesario escoger entre una y otra disciplina, ello no implica que haya un conflicto mutuo.

No es un secreto, y nunca se ha negado que los intereses ideológicos y financieros muchas veces han intervenido en la interpretación y construcción de los hechos que resultan convenientes a ciertos valores, los cuales terminan influyendo en las comunidades científicas. Pero a pesar de todo, el conflicto entre biología y sociología está prácticamente en decadencia. Un conflicto que, al parecer, Gabriel desea resucitar.

Actualmente, como dice Evers, la neurociencia, en la medida que la perspectiva biológica y sociocultural interactúa dinámicamente, va contribuyendo a reducir la tensión entre ambos. Se acepta, casi unívocamente, que el control genético determina en gran parte la arquitectura del cerebro, pero este control no es absoluto, puesto que en su desarrollo juegan un papel también los entornos físicos y socioculturales. Estamos ante un fenómeno de complementariedad tal como lo plantea, Pinker (2012), allí dice que: “muchos piensan que reconocer la naturaleza humana significa aprobar el racismo, el sexismo, la guerra, la codicia, el genocidio, el nihilismo, la política reaccionaria y el abandono de niños y desfavorecidos. Cualquier propuesta de que la mente posee una organización innata supone un golpe para las personas no porque pueda ser una hipótesis incorrecta, sino por tratarse de un pensamiento cuya concepción es inmoral” (p. 13).

Hablar de una distinción radical entre ciencias empíricas y ciencias sociales o del espíritu, en el futuro será tan obsoleto como la distinción entre mundo sublunar y mundo supra lunar de Aristóteles. Es obvio que en algunos casos es más coherente e importante una explicación ambiental (sociocultural), sobre la lengua que uno habla o las diferencias entre razas o grupos étnicos en los test. En otros casos, como los trastornos psicológicos heredados, es mejor una explicación hereditaria extrema. No obstante, en la mayoría de los casos la explicación correcta estará en el medio de la compleja interacción entre lo biológico y lo sociocultural. La cultura, la historia y el medioambiente son esenciales, pero no podrían existir sin las facultades mentales biológicas que permiten que los seres humanos construyan y aprendan la cultura. El reconocimiento de la naturaleza humana no implica, como cree Gabriel, la renuncia a cuestiones de tono político como el feminismo, o aceptar la desigualdad o la violencia como algo ficticio. Abstenerse de reconocer la naturaleza humana distorsiona la ciencia, el estudio y el discurso público.

Afirmo que Markus Gabriel rechaza el conocimiento que brindan las ciencias en la comprensión de la naturaleza humana, pues teme que, al explicarse la moralidad o el libre albedrío, se pueda privar de lo que nos hace humanos en el aspecto, fundamentalmente, emocional e histórico. El Neuroreduccionismo es inexistente, incluso, en uno de los iconos más representativos de la neurociencia contemporánea, “la búsqueda de bases neurobiológicas de la conciencia y de la racionalidad, lejos de empobrecer nuestra concepción de la identidad humana, ofrece una oportunidad sin precedentes para apreciar en su justa medida la variedad de la experiencia personal la riqueza de la diversidad cultural de nuestras ideas sobre el mundo” (Changeaux, citado por Evers (2010), p. 37).

De acuerdo con Changeaux y Evers, el conocimiento no reduce la dignidad humana, por el contrario, la enaltece. Solo hay que estar alerta con el indebido uso ideológico de las teorías desarrolladas, y vigilarlas en ese sentido. Si en el pasado hubo errores, hay que reconocerlos, pero esto no implica que se vayan necesariamente a repetir. La neurociencia debería repetir la trampa del dualismo, del materialismo no ilustrado y del eliminativismo ingenuo.

“Así, aun cuando la ciencia merece sin duda alguna ser alabada por sus nuevas y cuantiosas realizaciones, por el mejor conocimiento y la comprensión más profunda que ella nos permitió adquirir, también debe aceptar la crítica por el papel destructor que desempeñó y sigue desempeñando en algunos de los capítulos menos gloriosos de nuestra historia” (Evers, 2010, p. 23). En otro capítulo de este libro desarrollaré la idea de los peligros de caer en una actitud deferente frente a la ciencia, lo que Susan Haack, ha denominado cientismo. Pero el naturalismo tampoco implica al cientismo.

Bibliografía

- Bechtel, W. (1991). *Filosofía de la mente. Una panorámica para la ciencia cognitiva*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Dawkins, R. (2012). *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. Argentina: Editorial Salvat.
- De Bustos, E. (1999). Objetividad. En: *El conocimiento*. Villoro, L. (Ed.). Madrid: Editorial Trotta.
- Evers, K. (2010). *Neuroética. Cuando la materia se despierta*. Madrid: Editorial Katz.
- Gabriel, M. (2017). *Yo no soy mi cerebro. Filosofía de la mente para el siglo XXI*. Barcelona: Editorial Pasado y Presente.
- Fodor, J. (1991). *La explicación psicológica. Introducción a la filosofía de la psicología*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Lewis-Williams, D. (2015). *La mente en la caverna*. España: Editorial Akal.
- Pérez D, (2002). Naturalismo y mente humana. De las intrincadas relaciones entre la filosofía, la ciencia, el sentido común, el alma humana y la madre naturaleza. En: *Los caminos del naturalismo. Mente, conocimiento y moral*. Buenos Aires: Editorial Eudeba.
- Pnker, S. (2012). *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. España: Editorial Paidós.
- Searle, J., Bennett, M., Dennett, D. y Hacker, P. (2008). Situar de nuevo la conciencia en el cerebro. En: *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*. España: Editorial Paidós.
- Searle, J. (1996). *El redescubrimiento de la mente*. España: Editorial Crítica.
- Tononi, G. (2002). Conciencia y complejidad. En: *Emoción y conocimiento. La evolución del cerebro y la complejidad*. Morgado, Ignacio. España: Editorial Metatemas.
- Vélez, J. C. (2018). *El sentido de la ciencia*, (en este mismo volumen).
- Vera-Cortés, J. L. (2015). Comportamiento humano y proceso de hominización. En: *Genealogía de la mente humana. Evolución, cerebro y patología*. Muñoz-Delgado, Díaz y Moreno. (Comp.). Barcelona: Editorial Herder.