

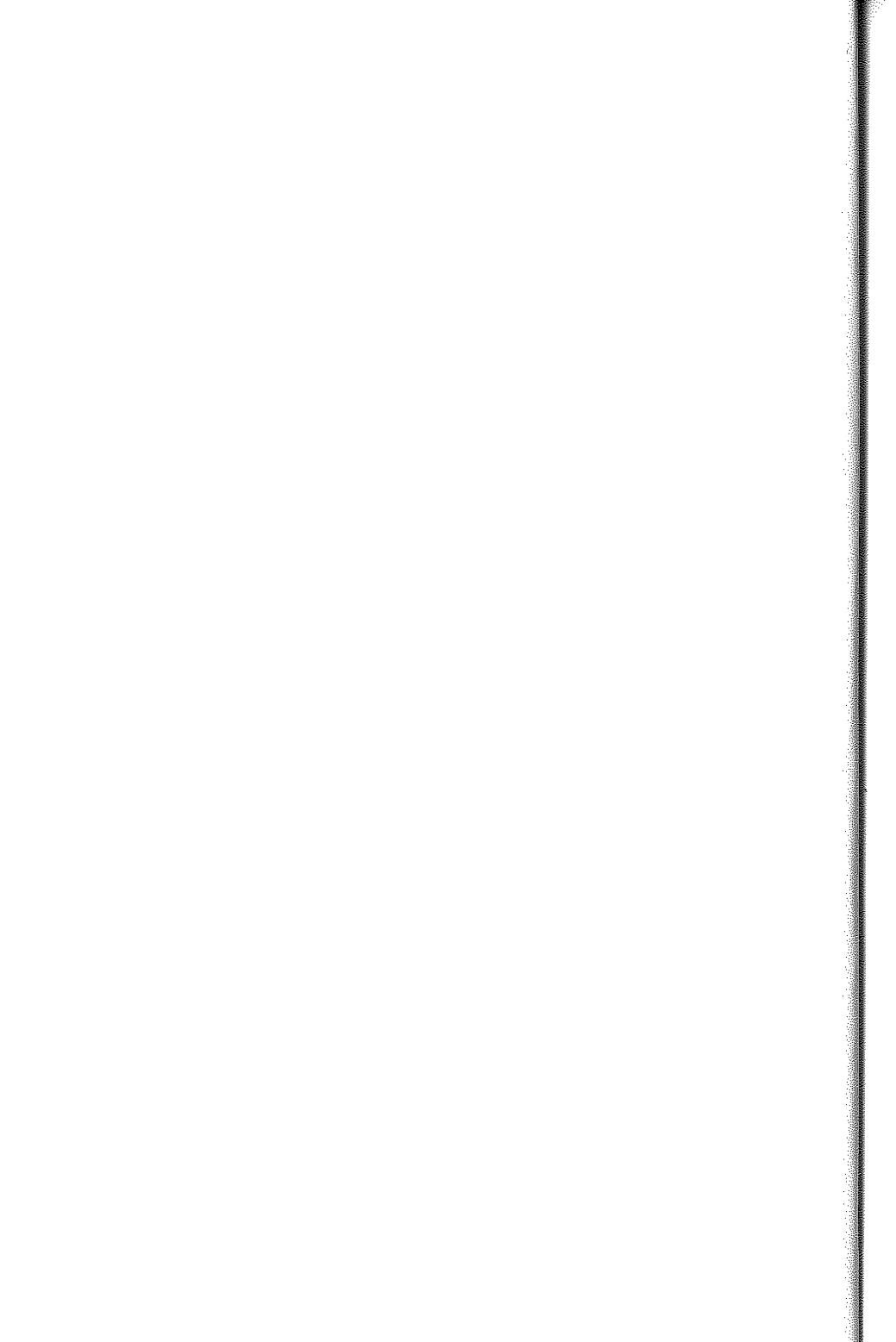
MARKUS GABRIEL

YO NO SOY
MI CEREBRO

FILOSOFÍA DE LA MENTE
PARA EL SIGLO XXI

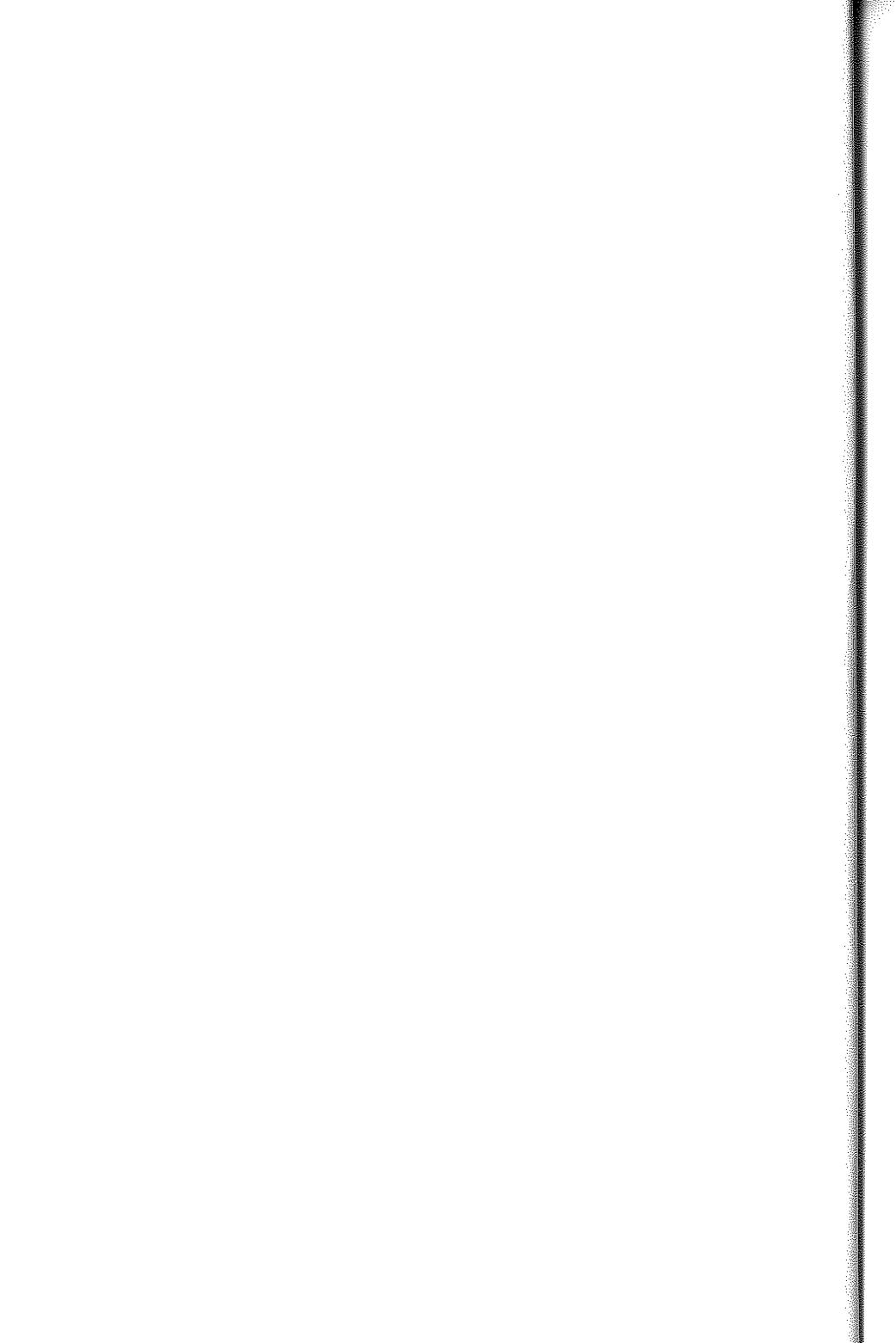
Traducción de
JUANMARI MADARIAGA

PASADO & PRESENTE
BARCELONA



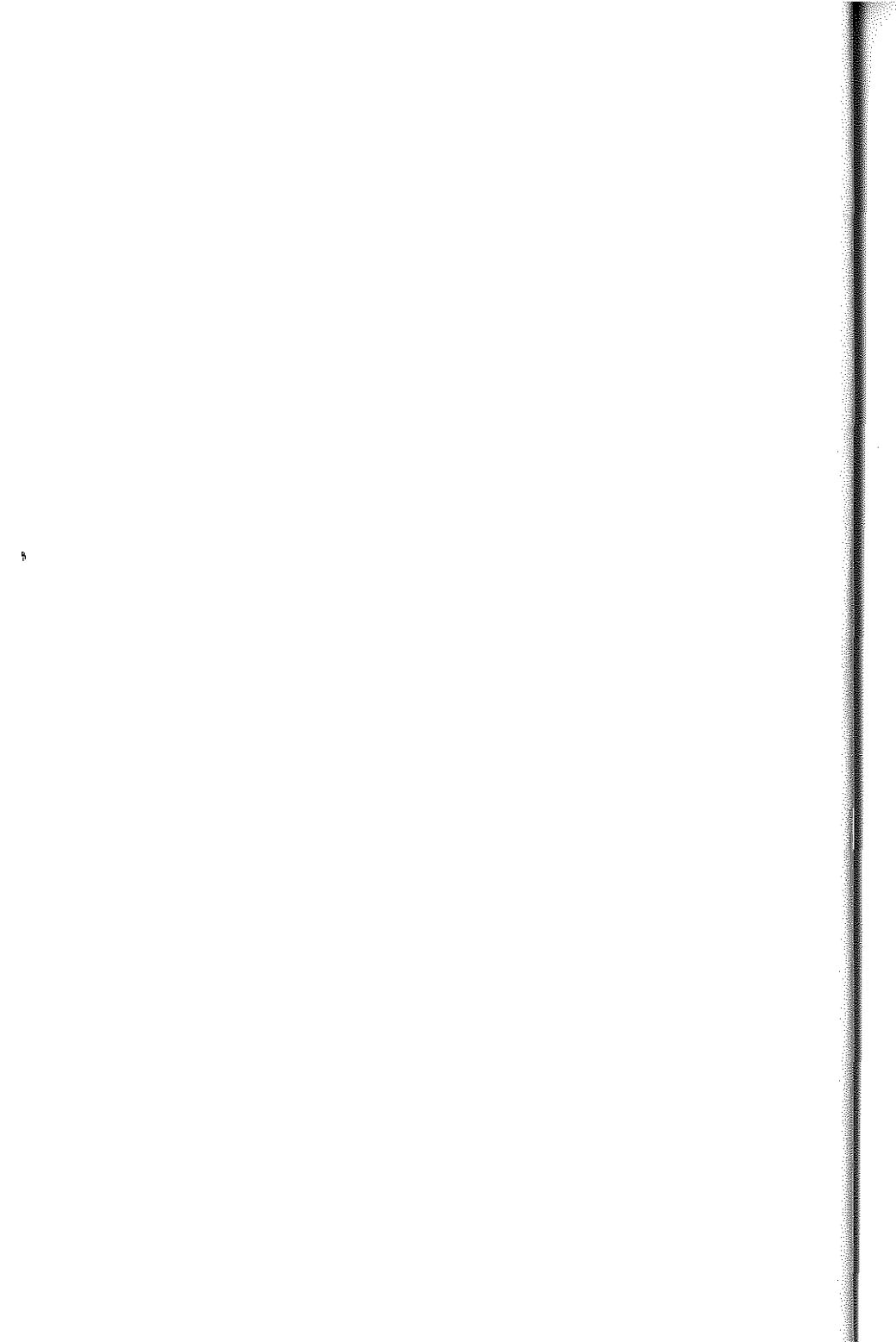
Para Marisa Lux

¡Sé quien eres!



...recordando que ninguna época ha producido mitos del intelecto de forma tan ágil como la nuestra, que produce mitos, justamente por el afán de exterminar todos los mitos.

SØREN KIERKEGAARD,
El concepto de la angustia



INTRODUCCIÓN

Estamos despiertos y por lo tanto conscientes; reflexionamos, tenemos sentimientos, esperanzas y temores; hablamos entre nosotros, fundamos estados, votamos a partidos, desarrollamos ciencias, producimos obras de arte, nos enamoramos, nos engañamos y somos capaces de saber cómo son las cosas. En resumen: los seres humanos somos seres espirituales. Gracias a las neurociencias conocemos en parte qué áreas del cerebro están activas cuando se nos muestran imágenes o se nos induce a pensar en algo específico. También sabemos bastante sobre la neuroquímica de los estados y trastornos emocionales. ¿Pero es la neuroquímica de nuestro cerebro la que controla en definitiva toda nuestra vida y nuestro comportamiento espiritual y consciente? ¿Es nuestro Yo consciente tan solo la interfaz de usuario, por decirlo así, de nuestro cerebro, que en realidad no contribuye en nada a nuestro comportamiento, sino que solo lo contempla como un espectador? :No es nuestra vida consciente, por tanto, más que un escenario en el que se representa una pieza, en la que nosotros no podemos en realidad intervenir libre y conscientemente?

El hecho aparentemente obvio de que somos criaturas espirituales que llevan una vida consciente, plantea innumerables enigmas de los que se viene ocupando la filosofía desde hace milenios. La rama de la filosofía que se ocupa de los seres humanos como criaturas espirituales se denomina hoy día *Fi-*

losofía del espíritu, o de la mente, según los idiomas, y es la que vamos a desarrollar con cierto detalle aquí. Actualmente es más relevante que nunca.

Muchos consideran que la naturaleza de la conciencia es uno de los últimos grandes misterios sin resolver. ¿Por qué debería hacerse la luz, por decirlo así, en determinado producto natural? ¿Y qué relación existe entre la tormenta eléctrica neuronal que tiene lugar en nuestros cerebros y nuestra conciencia? Preguntas como estas se tratan en subdisciplinas de la filosofía de la mente, en concreto las que se ocupan de la conciencia y la neurofilosofía.

Se trata pues aquí de nosotros mismos. Para empezar presento algunas de las principales consideraciones de la Filosofía del espíritu en relación con conceptos centrales como la conciencia, la conciencia de sí y el Yo, de los que se habla mucho pero en general sin conocer su trasfondo filosófico, lo que lleva a la confusión. Por eso explico ese trasfondo con la menor cantidad posible de presuposiciones, dado que constituyen la base para el segundo objetivo principal de este libro: la defensa de nuestra libertad (de nuestro libre albedrío) contra la noción corriente de que alguien o algo nos condiciona a nuestras espaldas, ya sea Dios, el universo, la naturaleza, el cerebro o la sociedad. Somos absolutamente libres porque somos seres espirituales. Pero eso no significa que no pertenezcamos de algún modo al reino animal. No somos ni una pura máquina de copia de genes en la que se ha implantado un cerebro, ni ángeles extraviados en un cuerpo, sino las criaturas espirituales libres por las que nos tenemos desde hace milenarios y que también nos debatimos políticamente por nuestras libertades.

PARTÍCULAS MATERIALES Y ORGANISMOS CONSCIENTES

Una de las exigencias de nuestra época consiste en dar sustento científico a la imagen humana. Queremos obtener por fin un conocimiento objetivo sobre quién o qué es realmente el ser humano. Sin embargo, en medio del camino aparece el espíritu humano, que hasta ahora se sustraerá a esa investigación científica. Para hacer frente a este problema, desde hace unas décadas se intentan presentar las neurociencias como ciencias de la mente o del espíritu humano.

¿Pero no les estamos pidiendo así más de lo que realmente pueden ofrecer? Hasta hace poco casi nadie pensaba, por ejemplo, que un neurólogo o un neurobiólogo tuviera que ser un especialista en el espíritu humano. ¿Podemos esperar realmente que las neurociencias en general o la investigación del cerebro en particular, nos den una información cabal sobre nosotros mismos?

Este libro pretende abrir de manera comprensible —basándose en ideas antiguas— nuevas perspectivas para la filosofía del espíritu. El conocimiento de uno mismo está desde hace mucho tiempo en el centro de la filosofía y la historia nos ayuda a comprender mejor de dónde vienen tanto los problemas reales como los pseudoproblemas que nos preocupan.

¿Hasta qué punto debemos ajustar nuestra imagen del ser humano al progreso tecnológico? Con el fin de abordar significativamente cuestiones clave como esta habría que poner bajo la lupa conceptos de nuestro autorretrato como conciencia, espíritu, mente, el Yo, el pensamiento o la libertad, o al menos examinarlos con mayor precisión de la que acostumbramos. Solo entonces podemos intuir adónde nos lleva ese terreno resbaladizo cuando se pretende asegurar que en realidad no hay libre albedrío o que el espíritu humano (la conciencia) no es más que una especie de tensión superficial

del cerebro o como pensaron por un tiempo Francis Crick y Christof Koch: descargas neuronales sincronizadas en el rango de los 40 Hz (una suposición que más tarde restringieron).¹

A diferencia de la corriente principal de la filosofía actual de la conciencia (*Philosophy of Mind*) —a veces conocida erróneamente en alemán como *Philosophie des Geistes* (del espíritu)— la propuesta seguida en este libro es anti-naturalista. El naturalismo 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. ¿Pero qué sucede entonces con la conciencia, que hasta ahora no ha podido ser científicamente explicada, y con respecto a la cual ni siquiera es imaginable cómo podría hacerse eso? Esto se aplica tanto más cuando ese espíritu humano es investigado por las humanidades y las ciencias sociales. ¿Significaría eso que por ejemplo la República Federal Alemana, los mundos novelísticos de Houellebecq, el luto por los muertos, los pensamientos y sentimientos en general, así como el número «pi» son en realidad objetos materiales? ¿Lo son o no lo son verdaderamente? Los naturalistas tratan de demostrarlo disipando la impresión, para ellos errónea, de que hay realidades inmateriales. De eso hablaremos más adelante.

Como ya he dicho, la perspectiva adoptada aquí es antinaturalista, con lo que se supone que no todo lo que hay es material o científicamente examinable. Afirmo también que hay realidades inmateriales y lo mantengo en concreto para cada

1. Francis Crick y Christof Koch, «Towards a neurobiological theory of consciousness, en: *Seminars in the Neurosciences*, 2, 1990, pp. 263-275.

versión accesible del sentido común. Cuando veo a alguien como amigo, y por tanto tengo determinados sentimientos hacia él a los que se acomoda mi comportamiento, no quiero decir con ello que la amistad entre él y yo sea una cosa material. Tampoco me considero a mí mismo como una cosa material, aunque por supuesto no sería lo que soy si no tuviera un cuerpo adecuado, que por otra parte no podría tener si las leyes naturales del universo fueran diferentes o la evolución biológica hubiera transcurrido de otro modo.

La cuestión de si el naturalismo o el antinaturalismo están acertados en última instancia tiene cierta importancia, no solo para la disciplina académica llamada filosofía, sino para la relación mutua entre las ciencias naturales y las humanidades. Nos concierne a todos, especialmente en una época de regreso, como muchos han observado, de la religión, considerada con razón como bastión de lo inmaterial. Si se hace caso omiso demasiado apresuradamente de las realidades intangibles (como sucede con el naturalismo de nuestro tiempo), al final no se puede ni siquiera entender la religión, considerada por adelantado como una especie de superstición o historia de fantasmas. Parece haber deficiencias en la idea de que podríamos entender todos los procesos interpersonales sobre el progreso científico, tecnológico y económico y ponerlos bajo control mediante tal comprensión.

Ya en el siglo pasado muchos pensadores y filósofos* de diferentes tendencias querían poner límites a la Ilustración y el racionalismo. Así pensaban por ejemplo Theodor W. Adorno (1903-1969) y Max Horkheimer (1895-1973) en su libro *Dialéctica de la Ilustración*, considerando la modernidad en úl-

* Permítaseme que en lo sucesivo, y en aras de la brevedad, utilice en casos como este la forma masculina. Con ello no pretendo sugerir que en filosofía haya únicamente escritores y pensadores y no escritoras y pensadoras.

tima instancia un accidente que tenía que acabar en el totalitarismo. Yo no lo veo así; pero creo que la modernidad sigue siendo deficitaria en cuanto que se basa en la creencia materialista básica de que en el fondo solo hay partículas materiales distribuidas en un gran recipiente universal según leyes naturales, que al cabo de miles de millones de años producen incluso organismos, algunos de los cuales son conscientes, lo que nos plantea un enigma. De esa forma nunca entenderemos la mente humana, cuya exploración llevó a los antiguos griegos a la invención de la filosofía.

Para recuperar el punto de vista de la filosofía antinaturalista del espíritu, debemos abandonar la idea de que hay que elegir entre una cosmovisión científica y otra religiosa, ya que ambas están equivocadas en principio. Actualmente hay una corriente de críticos de la religión, bien formados históricamente y teológicamente, conocida con el nombre de «nuevo ateísmo»; entre ellos se cuentan destacados pensadores como Sam Harris (* 1967), Richard Dawkins (* 1941), Michel Onfray (* 1959) y Daniel Dennett (* 1942). Opinan que era necesario elegir entre la religión —lo que para ellos significa superstición— y la ciencia —para ellos, la helada y desnuda verdad—. Yo ya he explicado en detalle, en *Por qué el mundo no existe* mi discrepancia con la idea de que nuestras sociedades democráticas modernas tenían que librarse un conflicto fundamental sobre la visión del mundo. La tesis que defendía allí es que en cualquier caso no existe una cosmovisión coherente y que la religión no es idéntica a la superstición, del mismo modo que la ciencia no lo es a la Ilustración.²

A este respecto habrá que desarrollar una perspectiva antinaturalista en relación con nosotros mismos como seres espirituales conscientes, que se pueda entroncar en las grandes

2. Comp. Markus Gabriel, *Por qué el mundo no existe*, Barcelona, Pascado y Presente, 2015.

tradiciones del autoconocimiento concebidas en la historia del pensamiento, y no solo en Occidente. Estas tradiciones no van a desaparecer porque una pequeña élite tecnológica y económica aproveche los avances de la modernidad y ahora crea necesario expulsar de las humanidades las supersticiones religiosas supuestas y reales, y con ellas al espíritu. La verdad no se limita a la ciencia, sino que también se encuentra en las ciencias sociales y las humanidades, en el arte, la religión y las condiciones de la vida cotidiana, como cuando uno comprueba que en los trenes de cercanías, en verano, el aire acondicionado no funciona correctamente con demasiada frecuencia.

LA DÉCADA DEL CEREBRO

La historia reciente de la idea de que las neurociencias son la disciplina principal de nuestra autoexploración es notable y elocuente. En 1989 el Congreso de los Estados Unidos decidió poner en marcha una década de investigación del cerebro. El 17 de julio de 1990 el entonces presidente de Estados Unidos George H.W. Bush (es decir, Bush padre), proclamó oficialmente la Década del Cerebro.³ Oficialmente se trataba de entender mejor las correlaciones médicas al nivel de la neuroquímica con los métodos de la investigación del cerebro, con el fin de desarrollar medicamentos para la enfermedad de Alzheimer o la de Parkinson. La proclamación de Bush concluía, de forma solemne y grandilocuente —como es habitual en ese género—, con estas palabras:

3. George H. W. Bush, «Presidential Proclamation 6158», en: *Project on the Decade of the Brain*, 17.7.1990 (www.loc.gov/loc/brain/proclaim.html). Comp. al respecto Felix Hasler, *Neuromythologie. Eine Streitschrift gegen die Deutungsmacht der Hirnforschung*, Bielefeld, transcripción, 2013.

Por eso yo, George Bush, presidente de los Estados Unidos de América, proclamo en este momento la década que comienza el 1 de enero de 1990 como la Década del Cerebro. Hago un llamamiento a todos los funcionarios y al pueblo de los Estados Unidos para acometer esta década con los programas, ceremonias y actividades adecuadas.⁴

Un decenio después, bajo los auspicios del entonces presidente de Renania del Norte-Westfalia, Wolfgang Clement, se adoptó en Alemania una iniciativa similar llamada Década del Cerebro Humano, que impulsaron en el marco de un Congreso en la Universidad de Bonn varios científicos importantes.

Resulta un tanto irritante que el comunicado de prensa con el que se dio a conocer aquella iniciativa comenzara con una frase que en esa forma no se puede dejar pasar sin comentario: «Hace tan solo diez años habría sido una pura especulación que se pudiera observar cómo piensa el cerebro».⁵ Esta frase implica que *ahora* ya es posible «ver cómo piensa el cerebro»,⁶ lo que en rigor resulta una declaración bastante sorprendente, porque en última instancia es una idea absurda que se pueda ver un acto de pensamiento. Los hechos de pensamiento no son observables, como mucho lo son las áreas cerebrales que se suelen considerar relacionadas con ellos. ¿Debería entenderse literalmente la expresión «observar al cerebro pensando», esto es, que se puede ver cómo procesa el cerebro los

4. Esta es mi traducción de: «Now, Therefore, I, George Bush, President of the United States of America, do hereby proclaim the decade beginning January 1, 1990, as the Decade of the Brain. I call upon all public officials and the people of the United States to observe that decade with appropriate programs, ceremonies, and activities».

5. Brigitte Stahl-Busse, «Dekade des menschlichen Gehirns», en *idw-Informationsdienst Wissenschaft*, 5. 11. 1999 (<https://idw-online.de/pages/de/news15426>).

6. *Ibid.*

pensamientos? Significa eso que ahora los pensamientos ya no solo se *tienen* o se *entienden*, sino que también se pueden *ver*? ¿O se trata únicamente de la aspiración más modesta de ver al cerebro trabajando, sin que se pueda deducir de eso que se pueden leer de alguna manera los pensamientos?

George Bush no es un neurocientífico, por lo que su éxito puede ser como mucho político, o posiblemente consistirá en que se dediquen más recursos públicos a la investigación del cerebro. ¿Pero qué tiene que ver eso con que se pueda «observar cómo piensa el cerebro»?

Las técnicas de imagen como la resonancia magnética funcional, a la que alude la declaración alemana, representan un progreso absoluto en la medicina. A diferencia de muchas de las tecnologías anteriores, ni siquiera son invasivas. Así podemos visualizar el cerebro vivo sin intervenir masivamente en el órgano real, mediante modelos generados por ordenador (¡y no directamente!). Sin embargo, el progreso médico se relaciona en este caso con una nueva promesa: la de *hacer visible el pensamiento*. Y esta promesa no se puede cumplir. Estrictamente hablando, es un sinsentido. Si uno entiende concretamente por «pensar» tener pensamientos conscientemente, eso implica mucho más que los procesos cerebrales que se pueden hacer visibles mediante las técnicas de imagen. Aunque los procesos cerebrales se pueden hacer visibles en cierto sentido, no sucede así con los pensamientos.

Durante las dos Décadas del Cerebro que llegaron oficialmente a su fin en diciembre de 2010, era típico que no se quisieran limitar a los avances médicos, sino que nos ofrecieran la esperanza del autoconocimiento. En ese contexto, a las neurociencias se les ha atribuido durante un tiempo la pretensión de servir como disciplina principal para el autoestudio del ser humano, ya que se creía que la mente humana, la conciencia, el Yo, nuestro espíritu como tal, se podrían localizar e identificar con una cosa espacio-temporalmente observable: el cerebro o

el sistema nervioso central. Esa idea, que pretendo criticar y rechazar en este libro, es lo que llamo para resumir *neurocentrismo*. El *eurocentrismo*, es decir, la vieja concepción colonialista de una superioridad cultural europea sobre el resto del mundo, dejó de ser tomado en serio con la llegada de otras superpotencias. Ahora queda por desmontar el neurocentrismo, igualmente inducido por una fantasía de omnipotencia (por cierto, no muy científica). Así como el eurocentrismo pensaba equivocadamente que la mente humana había llegado a su apogeo en un continente (Europa) o un punto cardinal (Occidente) el neurocentrismo sitúa ahora el pensamiento humano en el cerebro. De esa forma se espera poder controlar mejor el pensamiento cartografiándolo, en lo que Barack Obama ha presentado como propuesta de un «Mapa de la actividad cerebral».

La idea básica del *neurocentrismo* es que ser una criatura espiritual consiste en disponer de un cerebro adecuado, de modo que se puede resumir en pocas palabras diciendo que *Yo soy mi cerebro*. Si se quiere entender el significado de «Yo», «conciencia», «mente», «voluntad», «libertad» o «espíritu», no se puede preguntar a la filosofía, la religión o al sentido común, sino que hay que aplicar al cerebro los métodos de la neurociencia, a lo sumo complementada con la biología evolutiva. Yo lo niego y presento así la tesis principal de este libro: *¡el Yo no es el cerebro!*

Además de la serie de conceptos básicos ya mencionados de la filosofía del espíritu, también examinaré detalladamente el del «libre albedrío». ¿Somos realmente libres o hay buenas razones para dudarlo y considerarnos como máquinas biológicas impulsadas por el anhelo de vida que aliena en sus genes? Yo creo que somos libres para actuar y que esto se debe principalmente al hecho de que somos seres espirituales.

Para ilustrar esta situación con más detalle, vale la pena retomar algunas reflexiones de la filosofía del espíritu antigua

y reciente, ya que hasta el momento apenas ha llegado al público que esta disuade del neurocentrismo.

La filosofía ha intentado durante algún tiempo dar una base teórica a la idea fundamental del neurocentrismo, participando con entusiasmo en la Década del Cerebro, durante la que se ha puesto de manifiesto que no es nada evidente que el Yo sea el cerebro. La filosofía del espíritu ha vivido entretanto una historia en la que se introdujeron conceptos como «Yo» o el propio «espíritu», que luego han llevado una carrera por separado en otras áreas (como la psicología). Frecuentemente conceptos como «el Yo» o «el sujeto en sí» han sido abordados (incluso por filósofos profesionales), sin tener en cuenta de dónde provenían realmente y qué relación mantenían con ellos los pensadores que los introdujeron.

Muchas consideraciones y resultados de la filosofía del espíritu durante los últimos doscientos años se oponían ya a la idea básica del neurocentrismo, por lo que me referiré abundantemente a pensadores muertos desde hace mucho tiempo, porque en filosofía se cumple que alguien no está necesariamente desacertado solo por haber vivido en el pasado. La filosofía del espíritu de Platón no pierde nada por el hecho de haber nacido en la antigua Atenas, en concreto en el contexto de una civilización a la que debemos algunas de las ideas más profundas acerca de nosotros mismos. 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. Para ello es una condición necesaria vivir una vida consciente; pero no es idéntica a nuestra vida consciente. Una condición necesaria está lejos de ser una condición suficiente. Tener piernas es una condición necesaria para ir en bicicleta, pero no es suficiente, ya que además de saber manejarla hay que disponer de una, etc. Pensar que se entenderá por completo nuestra mente en

cuanto se entienda el funcionamiento del cerebro sería como creer entender por completo el ciclismo por entender el funcionamiento de nuestras piernas.

Una debilidad importante de la suposición de que podemos *identificar* nuestro Yo con el cerebro es que de ella parece deducirse rápidamente como si el cerebro nos engañara confundiendo al Yo con el mundo exterior, ya que en puridad no conocemos la propia realidad, sino solo las imágenes mentales que el cerebro se hace de ella. En consecuencia, toda nuestra vida espiritual sería una especie de ilusión o alucinación. Ya he criticado esa tesis, a la que llamo *neuroconstructivismo*, en *Por qué el mundo no existe*.⁷ Supone que nuestras facultades mentales pueden identificarse con ciertas regiones del cerebro cuya función consiste en construir imágenes mentales de la realidad. No podemos liberarnos de esas imágenes para compararlas con la propia realidad. Rainer Maria Rilke presenta esa idea en su famoso poema *La Pantera*: «como si solo hubiera miles de rejas / y tras esos miles de rejas ya no hubiera nada más».⁸

Contra ella ha surgido, entre otras corrientes, el llamado *nuevo realismo*, cuya idea básica ha fertilizado el debate sobre el alcance del neuroconstructivismo, como por ejemplo en el número especial *Die große Illusion. Gaukelt uns das Gehirn die Welt nur vor?*, de la revista *Gehirn und Geist*, donde en una entrevista con el filósofo estadounidense Alva Noë se cuestiona el neuroconstructivismo en relación con la filosofía del espíritu.⁹

En cuanto a la autoexploración del ser humano durante la Década del Cerebro, cabe hablar de un fracaso bastante general. El *Süddeutsche Zeitung* afirmaba en un titular: «El ser hu-

7. Markus Gabriel, *Por qué el mundo no existe*, Barcelona, Pasado y Presente, 2015.

8. Rainer Maria Rilke, *Fünfzig Gedichte*, Stuttgart, Reclam, 2007, p. 23.

9. Steve Ayan, «Wir suchen an der falschen Stelle», en: *Gehirn und Geist*, Nr. 10/2014, pp. 44 y ss.

mano sigue siendo ilegible».¹⁰ Así pues, es hora de una nueva reflexión sobre quién o qué es en realidad la mente humana. En resumen, voy a presentar algunas bases para una filosofía del espíritu válida para el siglo xxi.

Para entender este libro no es un requisito previo que se haya seguido el debate anterior sobre el nuevo realismo y la crítica del neuroconstructivismo. Los lectores interesados en la filosofía, aunque no dediquen todo su tiempo al estudio detenido de la literatura filosófica, suelen tener justificadamente la impresión de que solo se puede entender una obra filosófica si se han leído previamente muchos otros libros. En el caso presente, en cambio, no se dan por supuestas ninguna premisas, y siempre se informa sobre las ideas básicas relevantes que están en el fondo.

¿LIBERTAD ESPIRITUAL PARA ESCANEAR EL CEREBRO?

Mi objetivo es la defensa de cierto concepto de la *libertad espiritual*, que incluye que podemos equivocarnos y ser irracionales, pero también que somos capaces de entender lo que está en juego. En la filosofía sucede como en cualquier otra ciencia: formulamos teorías, las argumentamos, apelamos a los hechos que se deben reconocer y entender bajo cierta luz y así sucesivamente. Una teoría consiste en consideraciones que pueden ser verdaderas o falsas. Nadie es infalible, y mucho menos en el campo del conocimiento de sí mismo. Aunque Sófocles lo mostró drásticamente en *Edipo Rey*, cabe esperar que aquí la cuestión no sea tan trágica.

Mi blanco principal en este libro son determinadas teorías filosóficas: el neurocentrismo, así como su precursora pionera,

10. Christian Weber, «Der Mensch bleibt unlesbar», en: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 240/2014, 18./19. 10. 2014.

la concepción científica del mundo del estructuralismo y el postestructuralismo. A veces parecerá como si de los descubrimientos empíricos de la investigación del cerebro se dedujera que el Yo y el cerebro son idénticos. Los representantes de lo que designo aquí críticamente como «neurocentrismo» se muestran a menudo como si pudieran basarse en descubrimientos científicos incuestionables y hechos así reconocidos por los expertos. Sin embargo, junto a sus hipótesis de largo alcance formulan aserciones genuinamente filosóficas, es decir, que no se pueden delegar a ninguna otra ciencia; pero como no lo hacen explícitamente, quedan inmunizados en cierto modo frente a las críticas.

También el neurocentrismo utiliza términos tales como la conciencia, el pensamiento, el Yo, el espíritu, el libre albedrío, etc., que son y permanecen en su carácter absoluto, no establecido empíricamente, como conceptos filosóficos que nos permiten indagar sobre las relaciones entre nuestra biología y el universo, que nuestro hábitat, el planeta Tierra, recorre con velocidad vertiginosa desde tiempos inmemoriales.

Nuestra comprensión de los conceptos con los que nos describimos a nosotros mismos como seres espirituales se ha ido configurando a lo largo de milenios de historia cultural, humanística y lingüística. Ha evolucionado de manera compleja en campos de tensión entre nuestra comprensión de la naturaleza, nuestra literatura, la jurisprudencia, las artes, las religiones, las experiencias socio-históricas, etc. Estos desarrollos no se pueden describir simplemente en el lenguaje de las neurociencias. Disciplinas como la neuro-teología, la neuro-germanística o la neuro-estética son «horribles Golems teóricos», como las llamó ingeniosamente Thomas E. Schmidt en un artículo sobre el nuevo realismo en *DIE ZEIT*.¹¹ Si una disciplina obtuviera real-

11. Thomas E. Schmidt, «Die Wirklichkeit ist anders!», en: *DIE ZEIT*, Nr. 15/2014, 3. 4. 2014 (<http://www.zeit.de/2014/15/neuer->

mente con ello legitimidad para observar el cerebro en la exploración de sus objetos, probablemente necesitaríamos entonces una neuroneurociencia. Si habría entonces que elaborar una neuroneuroneurociencia y así sucesivamente, es algo que solo el futuro nos dirá... ¿Es realmente una coincidencia que la Década del Cerebro de George H.W. Bush fuera proclamada poco después de la caída del Muro en 1989, cuando se atisbaba el inminente final de la Guerra Fría? ¿Se trataba únicamente del apoyo político a la investigación médica? ¿Apunta la idea de poder observar cómo piensa el cerebro —y por lo tanto los ciudadanos—, a una nueva opción de control para la sociedad de la vigilancia (y el complejo militar-industrial)? Es sabido que desde hace tiempo se esperan, de una mejor comprensión del cerebro, mayores posibilidades de control de los consumidores. Quizá se creen nuevos mecanismos de manipulación mediante medicamentos basados en la neurociencia (así como un uso «más científico» de la publicidad).

Como sugería plausiblemente Felix Hasler (* 1965) en su libro *Neuromythologie: Eine Streitschrift gegen die Deutungsmacht der Hirnforschung*, la Década del Cerebro también condujo a la formación de nuevos grupos de presión, por lo que en las universidades de Estados Unidos hay ahora más estudiantes colgados de los fármacos psicotrópicos que del tabaco.¹² La mayor resolución y un conocimiento más detallado de nuestra imagen del cerebro prometen una contribución a las transformaciones sociales que Christoph Kucklick resume acertadamente como «revolución del control». Se caracteriza

realismus). Comp. también las demás contribuciones a la serie sobre el nuevo realismo en *DIE ZEIT* del 16.4.2014 al 16.7.2014 (núms. 17/2014 y 28/2014). También se puede echar un vistazo a la situación del debate en Markus Gabriel (ed.): *Der Neue Realismus*, Berlín, Suhrkamp, 2014.

12. Felix Hasler, *Neuromythologie. Eine Streitschrift gegen die Deutungsmacht der Hirnforschung*, Bielefeld, transcripción, 2013, pp. 159 y ss.

entre otras cosas por el hecho de que ahora ya no seremos únicamente «explotados», sino también individual y precisamente «interpretados», en lo que Kucklick designa como «sociedad granular».¹³

La cuestión de quién o qué es en realidad el ominoso Yo, aparece no solo como un tema filosófico, sino también, en última instancia, políticamente significativo, y afecta a cada uno de nosotros al nivel cotidiano, como cuando se dice que el amor es en realidad idéntico a cierto «neurocóctel» o que nuestra conducta y apegos en la vida social se remonta a tiempos prehistóricos, en cuanto que nuestros antepasados evolutivos nos prescriben todavía determinados patrones de comportamiento. Tras esas afirmaciones se ocultan en mi opinión fantasías de exoneración, al ser tan pesada la carga de ser libre y tener que aceptar que los demás también lo son. A veces nos gustaría eludir la necesidad de tomar decisiones y que la vida transcurriera como una hermosa película ante nuestro ojo espiritual interno. Como dice el filósofo estadounidense Stanley Cavell (* 1926): «Nada hay más humano que el deseo de negar la propia humanidad».¹⁴

Pero yo lo impugno y presento en este libro la idea de que el concepto de espíritu está ligado a un concepto de libertad, tal como se utiliza en el marco de la política. La libertad no es solo un valor muy abstracto que defendemos, sin saber realmente lo que queremos decir con eso. No es solo nuestra libertad, garantizada por la economía de mercado, de elegir como consumidores entre los distintos productos ofrecidos. En última instancia, la libertad humana reside en el hecho de que somos seres espirituales que no pueden ser plenamente

^{13.} Christoph Kucklick, *Die granulare Gesellschaft. Wie das Digitale unsere Wirklichkeit auflöst*, Berlín, Ullstein, 2014, p. 11.

^{14.} Stanley Cavell, *The claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

entendidos si se intenta basar nuestra imagen humana en el modelo de las ciencias naturales.

Y así entramos ya en el tema, puesto que se trata, en definitiva, de pensar en nosotros mismos, algo que forma parte de nuestro modo de vida. Somos conscientes no solo de muchas cosas de nuestro entorno, y no solo tenemos impresiones y experiencias conscientes (incluidos los sentimientos), sino que también tenemos conciencia de la conciencia. Los filósofos llamamos a eso *conciencia de sí*, que no es lo mismo que la autoestima como confianza en uno mismo.

Hoy en día nos vemos casi abrumados por los aparentes conocimientos sobre nosotros mismos. Las neurociencias, la psicología evolutiva, la antropología evolutiva y muchas otras disciplinas científicas (o algunos de sus representantes) afirman casi a diario haber realizado grandes avances en el campo del conocimiento de uno mismo, o estar a punto de lograr el descubrimiento decisivo.

En el espacio radiofónico «La filosofía en el escáner cerebral» se especula «si no es el espíritu humano, sino el cerebro» el que «gobierna las decisiones» y se afirma que «el libre albedrío es demostrablemente una ilusión». ¹⁵ Otro programa quiere demostrar que la investigación del cerebro corrobora una supuesta tesis de Immanuel Kant, a saber, que no podemos conocer el mundo tal cual es.¹⁶ El filósofo de la Universidad de Mainz Thomas Metzinger (* 1958), partidario de un acercamiento de la filosofía a la neurociencia, explica:

^{15.} Martin Hubert, «Teil 1: Des Menschen freier Wille», en: *Sendereihe Philosophie im Hirnscan*, 18. 4. 2014 (www.deutschlandfunk.de/philosophie-im-hirnscan-manuskript-teil-1-des-menschen.740.de.html?dram:article_id=283145).

^{16.} Volkart Wildermuth, «Die Welt, wie sie scheint», en: *Sendereihe Philosophie im Hirnscan*, 29.5.2014 (http://www.deutschlandfunk.de/sendereihe-philosophie-im-hirnscan-manuskript-die-welt-wie.740.de.html?dram:article_id=287724).

La filosofía y la investigación del cerebro son unánimes: la percepción no muestra el mundo, sino un modelo del mundo. Un pequeño fragmento procesa complejamente, guiado por las necesidades del organismo. Hasta el espacio y el tiempo, así como la causa y el efecto, son generados por el cerebro. Eso no significa, por supuesto, que no exista una realidad; solo que no se deja aprehender directamente, solo circundar.¹⁷

Sin embargo, la mayoría de los filósofos que se ocupan de la epistemología y la teoría de la percepción no aceptarían hoy día de ningún modo esa declaración. La teoría de que no experimentamos la realidad directamente y solo damos vueltas en torno suyo resulta incoherente en una inspección más detallada, porque presupone que sí se puede experimentar directamente el modelo del mundo del que se habla en la cita. Si ese modelo tuviera a su vez que circundarse indirectamente, no se sabría que existen por una parte un modelo y por otra un mundo del que hacemos modelos. Saber que uno hace modelos de la realidad significaría saber sin duda algo sobre la realidad. Así pues, no siempre se necesitan modelos y uno no se ve en cualquier caso atrapado en ellos. ¿Y por qué, díganme, no pertenece el modelo a la realidad? Por qué no debería mi pensamiento de que está lloviendo en Londres, que solo puedo circundar indirectamente para tenerlo, pertenecer a la realidad? En ese contexto, el nuevo realismo filosófico alega que nuestros pensamientos no son menos reales que aquello sobre lo que pensamos, y que por tanto podemos conocer la realidad y no solo los modelos que nos hacemos de ella.¹⁸

El concepto de «libertad espiritual» que voy a desarrollar aquí está ligado al llamado «existencialismo» de Jean-Paul

17. *Ibid.*

18. Comp. con mi amplia contribución en *Der Neue Realismus* (Berlín, Suhrkamp, 2014).

Sartre (1905-1980). Sartre presentó en sus obras filosóficas y literarias una imagen de la libertad cuyos orígenes se encuentran en la Antigüedad y sus huellas en la Ilustración francesa, Immanuel Kant, el idealismo alemán (Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel), Karl Marx, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud y muchos otros. En la filosofía contemporánea esta tradición se mantiene, principalmente en Estados Unidos, vinculada a Kant y Hegel, aunque también se atribuye un papel a Kierkegaard y Nietzsche, evitando no obstante los nombres de Albert Camus y Sartre.

Cito esos nombres aquí solo como representantes de una idea común, que llamo «neo-existencialismo» para indicar que tiene que salir adelante en una forma contemporánea sin el lastre que se adhiere a ella en los pensadores mencionados. El *neoexistencialismo* afirma que el hombre es libre en la medida en que tiene que hacerse una imagen de sí mismo para ser alguien. Diseñamos autorretratos de lo que somos, queremos ser y debemos ser y nos orientamos hacia ellos en forma de normas, valores, leyes, instituciones y reglas de diversa índole. Debemos referirnos a nosotros mismos para tener una idea de lo que debemos hacer. Así desarrollamos inevitablemente valores como puntos de referencia, lo que no nos quita la libertad ni nos hace dogmáticos, como se podría creer.

Lo decisivo a este respecto es la idea de que a menudo diseñamos autoimágenes erróneas y distorsionadas, y que estas pueden ser incluso políticamente eficaces. El ser humano se hace una idea de la forma en que se inserta en realidades que van mucho más allá de él mismo. Por eso diseñamos visiones de la sociedad, cosmovisiones e incluso sistemas de creencias metafísicos que deben poner a nuestra disposición, en un panorama gigante, todo lo que existe. Hasta donde sabemos, somos las únicas criaturas que lo hacen, lo que a mi entender no nos aleja sin embargo de las demás criaturas, como veremos

más adelante. No se trata de que los seres humanos nos embriaguemos triunfalmente por nuestra libertad y debamos brindar como amos del planeta por el *Antropoceno* logrado, como se denomina esta época de dominio del hombre sobre la tierra. Se trata sobre todo de iluminar el espacio de nuestra libertad intelectual en lugar de continuar trabajando por su apagón marginando a las humanidades en la vida pública de las sociedades democráticas.

Muchas de las principales conclusiones a las que ha llegado la filosofía del espíritu en el siglo XX y lo que llevamos del XXI siguen siendo relativamente poco conocidas por el público en general. Una de las razones para ello es el hecho de que los métodos, así como los argumentos que se utilizan, se remiten en parte a premisas complicadas y son presentados con una terminología técnica muy especializada. Cierto es que la filosofía, como la psicología, la botánica, la astrofísica, la lingüística o la investigación social estadística, es también por supuesto, en ese sentido, una ciencia especializada. Eso es bueno.

Sin embargo, la filosofía contribuye a una tarea que Immanuel Kant llamó «Ilustración», lo que significa que también desempeña un papel en la esfera pública. Kant distinguía explícitamente entre un «concepto escolar» y un «concepto mundial» de la filosofía,¹⁹ con lo que quería decir que los filósofos no solo intercambiámos argumentos lógicamente agudizados, desarollando así un lenguaje técnico. Ese es el concepto escolar, o si se prefiere, la filosofía académica. Pero por otra parte estamos obligados a ofrecer al público la visión más amplia posible de las consecuencias de nuestras consideraciones para nuestra imagen del ser humano. Ese es el concepto mundial de la filosofía. Ambos conceptos van

19. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Meiner, 1998, p. 865 [en cast.: *Critica de la razón pura*, Madrid, Tecnos, 2004; edición bilingüe, FCE, 2009].

de la mano, de modo que se pueden criticar mutuamente, lo que se corresponde con la idea básica de la Ilustración kantiana y es también el papel desempeñado por la filosofía en la antigua Grecia.

EL YO COMO MEMORIA USB

A pesar del juicio que ya ha trascendido a la opinión pública de que las posibilidades de conocimiento de las neurociencias en lo que se refiere a nuestra imagen humana son limitadas, el Proyecto Cerebro Humano financiado por la Comisión Europea con más de mil millones de euros, por muy criticado que haya sido, debe al parecer resumir el conocimiento actual sobre el cerebro humano y simular su funcionamiento mediante la inteligencia artificial de los ordenadores.

Las correspondientes expectativas (totalmente exageradas) con respecto a la capacidad eficaz de la inteligencia artificial marcan el espíritu de la época. En películas como *Her* de Spike Jonze (2013), *Lucy* de Luc Besson (2014), *Trascendence* de Wally Pfister (2014), *Chappie* de Neill Blomkamp (2014), o *Ex Machina* de Alex Garland (2015), cerebro y ordenador se fusionan imaginativamente. En *Her* el protagonista se enamora de un sistema operativo informático, aparentemente muy inteligente, que desarrolla una personalidad con problemas existenciales; en *Trascendence* el protagonista se hace inmortal y todopoderoso al subir su Yo a un sistema informático, que luego se extiende a través de Internet; en *Lucy* la protagonista consigue transferir su Yo a una unidad USB después de que, bajo la influencia de una nueva droga elaborada en Asia, consiga controlar conscientemente el cien por cien de su actividad cerebral. Alcanza la inmortalidad convirtiéndose en un conjunto de datos almacenados en un disco.

Además de la fantasía de querer identificar nuestro ser con el cerebro bajo nuestros cráneos, en la cosmovisión actual juega un papel crucial nuestro deseo de inmortalidad e invulnerabilidad. Internet se presenta como una plataforma de la inmortalidad a la que, una vez subidos, ajustamos la mente para poder navegar para siempre como información fantasma a través del espacio binario infinito.

Los científicos del Proyecto Cerebro Humano, un poco más sobrios, esperan avances médicos gracias a una mejor comprensión del cerebro. Por otra parte, en su página web humanbrainproject.eu, el proyecto también anuncia que una neurociencia artificial basada en modelos informáticos, que ya no tiene que trabajar con verdaderos cerebros (lo que planteaba, entre otros, problemas éticos), «tiene el potencial de revelar los mecanismos detallados que llevan de los genes a las células e interconexiones y en último término al conocimiento y comportamiento, la biología que nos hace humanos».²⁰

Los avances científicos y tecnológicos son bienvenidos, sin duda. Sería completamente irracional condenarlos solo porque han generado problemas como las armas nucleares, el cambio climático y una vigilancia más estricta de los ciudadanos mediante la recopilación secreta de datos. A los problemas de la modernidad ocasionados por nosotros los humanos solo les podemos hacer frente mediante nuevos avances. Si vamos a resolverlos o si la humanidad se va a precipitar en poco tiempo en el abismo, llegando incluso a autodestruirse, es algo que no se puede predecir. Esto también depende de que seamos capaces de examinar los problemas y describirlos adecuadamente.

20. Europäische Kommission, 2013. Traducción de: «New *in silico* neuroscience has the potential to reveal the detailed mechanisms leading from genes to cells and circuits, and ultimately to cognition and behaviour - the biology that makes us human».

Subestimamos muchas dificultades, como la sobreproducción de plástico o la devastadora contaminación del aire y el medio ambiente en general en China, que sufren ya cientos de millones de personas. Otros apenas los entendemos todavía, como por ejemplo la compleja situación socio-económica en el Oriente Medio.

Con seguridad no queremos volver a la Edad de Piedra, ni siquiera a las condiciones tecnológicas del siglo xix. Los lamentos críticos por el progreso no aportan nada a nadie, excepto quizás a quienes anhelan el fin de la civilización, lo que probablemente refleja sus propios miedos a la civilización, su «malestar en la cultura» (Freud). Para nosotros, los *digital natives*, resulta hoy día casi impensable escribir una carta no electrónica a alguien. Si no hubiera mensajes de correo electrónico, ¿cómo organizaríamos nuestro mundo laboral? Hay, como siempre, temores a las nuevas tecnologías y al potencial de su explotación ideológica, que suscitan debates sobre la revolución digital y el mal uso de los datos y su control en nuestro mundo de Internet.

El progreso tecnológico general no solo promete desventajas. Por el contrario, me alegra de poder escribir mensajes de correo electrónico y de estar vinculado electrónicamente con mis amigos de todo el mundo. También me alegra de no tener que ir a una tienda de videos a alquilar películas. Me alegra a menudo poder pedir una pizza o reservar mis vacaciones en línea y disponer de información anticipada sobre los hoteles, playas y exposiciones de arte. Nuestra civilización tecnológicamente equipada y científicamente progresiva no es en sí misma un «plexo de ceguera total», como dicen algunos críticos culturales pesimistas, siguiendo al filósofo Theodor W. Adorno. Así y todo existen hoy día, como en todo momento, cegueras a las que hay que prestar atención.

Es evidente que el progreso científico y tecnológico de nuestros días tiene inconvenientes, problemas de magnitud

inimaginable: las guerras cibernéticas, la degradación ambiental, la superpoblación, aviones no tripulados, el acoso cibernético, ataques terroristas preparados en las redes sociales, bombas nucleares, escolares repletos de neurofármacos con trastorno de déficit de atención, en parte real y en parte imaginado, etc., Sin embargo, hay que dar la bienvenida a los últimos avances digitales en tanto sean compatibles con un «progreso en la conciencia de la libertad» (Hegel). Por otro lado, y de eso es de lo que trata este libro, se constatan retrocesos notables en el campo del autoconocimiento, que debemos censurar como ideología, y cierta forma de ilusión que se propaga y prolifera alegremente en la medida en la que nadie le planta cara. La *crítica de la ideología* es una de las principales funciones de la filosofía en el contexto social, una responsabilidad que no se debe eludir.

NEUROMANÍA Y DARWINITIS: UN EJEMPLO DE «FARGO»

El médico británico Raymond Tallis (* 1946) habla en un contexto similar de «neuromanía» y «darwinitis», por las que entiende los actuales desaciertos de la humanidad sobre sí misma.²¹ La *neuromanía* es la creencia en poder conocerse mejor apriendiendo cada vez más acerca del sistema nervioso central, sobre todo el funcionamiento del cerebro. La *darwinitis* complementa esta visión sobre la dimensión de nuestro profundo pasado biológico, tratando de hacernos creer que el comportamiento humano típico actual se puede entender mejor, o al menos en parte, reconstruyendo su ventaja adaptativa para la supervivencia en la competencia entre especies en nuestro pla-

21. Raymond Tallis, *Aping Mankind. Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*, Abingdon/Nueva York, Routledge, 2011.

neta. El neurocentrismo es una combinación de neuromanía y darwinitis, en cuanto convicción de que solo nos podemos entender como criaturas espirituales si se explora el cerebro teniendo en cuenta su historia evolutiva.

Un ejemplo maravillosamente irónico de darwinitis se puede encontrar en un episodio de la magistral serie de televisión *Fargo*. El brillante asesino psicópata Lorne Malvo representado por Billy Bob Thornton es detenido provisionalmente por un policía que lo reconoce. Sin embargo, Malvo había tenido previamente la refinada idea de presentarse en un sitio web como un sacerdote, con lo que es rápidamente liberado porque la policía suele dar por cierta, demasiado crédulamente, la presencia en Internet de la comunidad pastoral. Cuando Malvo se dispone a salir de la comisaría, el policía que conoce su verdadera identidad le pregunta cómo puede conciliar ese comportamiento con su conciencia humana, a lo que Malvo responde preguntándole cómo es que la gente puede distinguir tantos tonos de verde. El policía queda perplejo, pero más tarde se lo pregunta a su futura esposa, que le responde: nuestra paleta de colores tan diferenciada en la zona verde proviene del tiempo en que cazábamos en los bosques y tuvimos que aprender a distinguir entre arbustos y en densos bosques a nuestros enemigos naturales y nuestras víctimas. La selección natural fue así afinando nuestra paleta de colores específica, hasta hacerla en general bastante atinada. Sin ella, probablemente nuestra especie no habría sobrevivido.

Lo que Malvo quiere comunicar con su respuesta es que él es un cazador. Quiere *justificar* su comportamiento, señalando que descendemos de cazadores y asesinos y que dar muerte constituye por tanto una especie de necesidad natural. Representa así una forma extrema de *darwinismo social* y en consecuencia una posición filosófica. El darwinismo social es sinónimo de la proposición de que cualquier comportamiento interpersonal se explica y justifica según los parámetros ex-

plorables por la biología evolutiva entendida como la supervivencia de las especies biológicas.

Aunque el *darwinismo* no surgió, obviamente, hasta la segunda mitad del siglo XIX, algunas ideas básicas del *darwinismo social* son mucho más antiguas, habiendo sido discutidas incluso por los antiguos griegos, por ejemplo Platón en una de sus obras más importantes, el primer libro sobre *El Estado*, donde presenta al antiguo filósofo Trasímaco definiendo la justicia como «la ventaja del más fuerte». ²² En la primera mitad del siglo XIX Arthur Schopenhauer comenzó a describir el comportamiento específicamente humano de un modo proto-socialdarwinista en *El mundo como voluntad y representación*. Explicaba, por ejemplo, circunstancias como el enamoramiento, o incluso todos los eventos sociales que rodean la sexualidad humana, como ritos de apareamiento, lo que en su caso iba de la mano con una acentuada misantropía general y en particular con una notable misoginia. El propio Schopenhauer tenía dificultades —por decirlo suavemente— en el trato con el sexo opuesto.

Declaraciones de ese tipo se pueden encontrar en todas partes hoy en día. En particular, con respecto al comportamiento y las relaciones humanas que nos conciernen a todos cada día de una manera u otra, se apela a las categorías biológicas para explicar sus estructuras básicas. Creemos haber descubierto por fin que el ser humano «solo» es también un animal, y no vamos a ser tan ingenuos como para creer que caemos totalmente fuera del reino animal. Tal vez una mala conciencia sobre los otros animales (que contemplamos en zoológicos y en agradables noches de verano asamos alegramente a la parrilla con una botella de cerveza en la mano), quiere hacernos creer que el hombre no es una excepción en el

22. Platón, *Politeia (La República)*, en: *Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes*. Vol. IV, Madrid, Gredos, 2003.

reino animal, y solo casualmente también una criaturas espirituales, que por otra parte es quizá el único ser vivo que sabe que lo es. Que yo sepa, somos al menos las únicas criaturas que destruimos maquinalmente a otras criaturas, que prensamos sus costillas y luego las hacemos rodar hacia atrás y adelante en la rejilla de la parrilla mientras charlamos sobre la preparación más elaborada.

MENTE - CEREBRO - IDEOLOGÍA

Una de las tesis principales de este libro es que los procesos hasta ahora solo esbozados para delegar nuestro autoconocimiento a las disciplinas científicas de nueva creación, son ideológicos y por tanto fantasías equivocadas. Lo que yo critico aquí como ideología es, en este caso, un sistema de ideas y deseos de saber en el campo del conocimiento de uno mismo, que entienden equivocadamente productos de la libertad espiritual como acontecimientos naturales, biológicos. Visto así no es de extrañar que esta ideología actual tenga especial interés en proscribir el concepto de la libertad humana. Dentro de lo posible no debería haber productos de la libertad espiritual.

Ese objetivo se lograría si se hubieran reconstruido el *Amphitryon* de Heinrich von Kleist, la *Missa Solemnis* de Gioachino Rossini, el hip-hop de los noventa o la construcción del Empire State Building como variantes algo más complejas de la propensión al juego tan extendida en el reino animal, de la que nuestras ciencias, fácilmente se concede, están infinitamente alejadas. Así, por ejemplo, dice hacia el final de *Das Manifest. Elfführende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung*, publicado en la revista *Gehirn und Geist*:

Aun si finalmente hemos limpiado todos los procesos neuro-
nales que subyacen a la compasión humana, su enamora-
miento o su responsabilidad moral, permanece sin embargo
en pie la autonomía de esa «perspectiva interna». Porque una
fuga de Bach no pierde nada de su fascinación cuando uno ha
entendido la forma en que fue compuesta. La investigación
del cerebro debe distinguir claramente lo que puede decir y
lo que queda fuera de su jurisdicción, del mismo modo que la
musicología —para seguir con el mismo ejemplo—, si tiene
algo que decir sobre las fugas de Bach, debe permanecer en
silencio en lo que se refiere a la explicación de su singular
belleza.²³

Como ejemplo representativo del neurocentrismo —y
por tanto de la tesis “Yo = cerebro”— puede señalarse el libro
del investigador neerlandés del cerebro Dick Swaab (* 1944)
titulado *Wij Zijn Ons Brein*.²⁴ Ahí leemos al comienzo de la
Introducción:

Todo lo que pensamos, hacemos y dejamos de hacer, sucede en
nuestro cerebro. La constitución de esa fantástica máquina de-
cide sobre nuestras habilidades, nuestras fronteras y nuestro
carácter; somos nuestro cerebro. La investigación del cerebro
ya no es únicamente la búsqueda de las causas de los trastornos
cerebrales, sino también la búsqueda de una respuesta a la pre-
gunta de por qué somos como somos: Una búsqueda de noso-
tros mismos.²⁵

23. Christian E. Elger et al., «Das Manifest. Elf führende Wissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung», en: *Gehirn und Geist*, Nr. 6/2004, pp. 31-37 (www.spektrum.de/thema/dasmanifest/852357).

24. Dick Swaab, *Somos nuestro cerebro: cómo pensamos sufrimos y amamos*, Madrid, Plataforma Editorial. 2014.

25. *Ibid.*

Se ve así pues que según los neurocéntricos la investigación del cerebro no debe ser únicamente la investigación sobre el funcionamiento de un órgano muy útil. Ahora quiere ser, al menos así piensa Dick Swaab, la «búsqueda de nosotros mismos».

Yo, por el contrario, defiendo la tesis de que la búsqueda de nosotros mismos, el proyecto de auto-conocimiento, va completamente equivocado si se piensa que cada uno es su cerebro. Sin cerebro sano, sin duda, no existiríamos, no podríamos pensar, estar despiertos o ser conscientes. Pero de eso no se sigue, sin tomar el desvío de muchos argumentos adicionales, que somos idénticos a nuestro cerebro.

Una primera distinción que ayuda a dejar claro que no necesitamos aceptar ser idénticos a nuestro cerebro, aunque sin él no seríamos nada, es la diferencia entre las *condiciones necesarias y suficientes*. Por ejemplo, para que yo me pueda preparar un sándwich de mermelada es necesario que disponga de mermelada y pan. Pero eso no es en absoluto suficiente. Si tengo la mermelada en la nevera y el pan en la panera, no tengo un sándwich de mermelada. Para ello tengo que poner la mermelada y el pan en una relación correcta, por ejemplo mediante mantequilla.

Algo parecido sucede con el cerebro. Una razón por la que no somos idénticos a nuestro cerebro consiste simplemente en el hecho de que tenemos, primero, un cuerpo que no se compone solo de neuronas, sino que tiene muchos más órganos que están hechos de otros tipos de células. Además, no nos acercaríamos siquiera a lo que somos si no mantuviéramos una interacción social con otras personas. No tendríamos ninguna lengua y probablemente ni siquiera seríamos capaces de sobrevivir, porque los humanos somos todo lo contrario de seres solipsistas, que pueden tener una conciencia sin tener que comunicarse con los demás.

Estos hechos culturales no se pueden explicar por tener un cerebro. Hay que tener en consideración al menos una plurali-

dad de cerebros, insertos en organismos completos. Esto hace demasiado complejo todo el asunto desde el punto de vista exclusivamente neurocientífico, ya que incluso un solo cerebro, en razón de sus características y plasticidad individuales, no se puede describir totalmente, ni por asomo —pobres de los que lo intenten con la estructura socio-cultural de una ciudad china contemporánea, o incluso con una aldea en la Selva Negra— con los métodos de la neurobiología. Eso no solo es completamente utópico, sino también innecesario, porque para ello ya tenemos métodos completamente diferentes, que proceden de la larga historia del autoconocimiento del espíritu humano, además de la filosofía, la literatura, la música, el arte, la sociología, la psicología, el cúmulo abigarrado de humanidades, la religión, etc.

En la filosofía del espíritu se trata, desde hace algo más de cien años, de la relación entre la mente y el cerebro, una cuestión que se ha agudizado desde el comienzo de la modernidad, en particular con René Descartes (1596-1650). Con ello retoma la reciente filosofía del espíritu con nuevos ropajes una cuestión muy antigua, ya formulada en la Grecia clásica, en concreto la relación entre nuestro cuerpo en general y nuestro espíritu o alma. Por eso se habla también del *problema cuerpo-alma*. El *problema mente-cerebro* es una variante de esta compleja cuestión más amplia. La formulación más general del problema es: ¿cómo puede haber una vida espiritual subjetiva consciente en un universo inconsciente, frío, puramente objetivo cuyo desarrollo se rige por las leyes naturales? Esto es lo que el destacado filósofo de la conciencia australiano David Chalmers (* 1966) ha llamado el *difícil problema de la conciencia*. Dicho de otro modo: ¿cómo cabe nuestra perspectiva aparentemente provinciana en ese universo que supera toda capacidad de imaginación?

Este enfoque plantea especialmente problemas cuando se trata de la cuestión filosófica central de lo que somos en reali-

dad. Con la ayuda de la filosofía se pueden al menos desvelar unas cuantas falacias muy difundidas. Hay quienes opinan, por ejemplo, que nuestro Yo es generado por el cerebro. Esto se podría entender quizás como ventaja adaptativa en la lucha por la supervivencia de las especies y los individuos. Entonces existiría conciencia simplemente porque ciertos cerebros han prevalecido evolutivamente generando conciencia. Pero si nuestro Yo es *producido* por el cerebro, no tiene por ello que ser *idéntico* a él, puesto que si A es generado por B, A y B no son, en cualquier caso, estrictamente idénticos. O bien nuestro Yo es generado por el cerebro (por ejemplo como ilusión de supervivencia o como interfaz de usuario de nuestro organismo), o es idéntico al cerebro. Aquí ya hay que decidirse o al menos tratar de lograr cierta claridad y la coherencia en este asunto, algo que descuida demasiado drásticamente Sam Harris (* 1967) en su libro *Free Will*,²⁶ cuando sostiene, de hecho, que el Yo es producto del cerebro y por lo tanto no es libre.

Realizar afirmaciones atropelladas en el sentido de que no somos libres porque nuestro cerebro toma decisiones inconscientes, y al mismo tiempo opinar que somos idénticos a nuestro cerebro, tampoco parece muy justificado; porque entonces seríamos libres al no depender el cerebro de decisiones inconscientes de otro sistema. Si mi cerebro me controla, pero yo soy mi cerebro, es que mi cerebro se controla o yo mismo me controlo. La libertad no estaría así amenazada, sino aclarada. En algún momento se tomó entonces la libertad, aunque tal vez no en el plano de decisiones calculadas conscientemente.

26. Sam Harris, *Free Will*, Nueva York, Free Press, 2012.

CARTOGRAFÍA DE LA AUTOINTERPRETACIÓN

La crítica del neurocentrismo es, pese a todo, tan solo una de las preocupaciones de este libro. Al mismo tiempo me gustaría trazar mediante la presentación de algunos conceptos básicos centrales de la filosofía del espíritu, el paisaje espiritual de nuestro autoconocimiento. ¿Cómo están relacionados conceptos como conciencia, autoconciencia, Yo, percepción y pensamiento, y cómo han entrado en nuestro vocabulario?

En lo que sigue se trata también el autoconocimiento positivo, es decir, la cuestión de quién somos en realidad. La *principal tesis positiva* del neoexistencialismo aquí esbozado es que la mente humana genera una gran variedad de capacidades, todas las cuales son espirituales, porque la mente proporciona a través de esta autointerpretación una imagen de sí misma. *La mente humana se hace una imagen de sí misma y produce con ello una variedad de realidades espirituales.* Este proceso tiene una estructura históricamente abierta, que no se puede expresar en el lenguaje de la neurobiología. Esto no se debe a que tengamos diferentes lenguas, sino al hecho de que la mente humana no es un fenómeno puramente biológico.

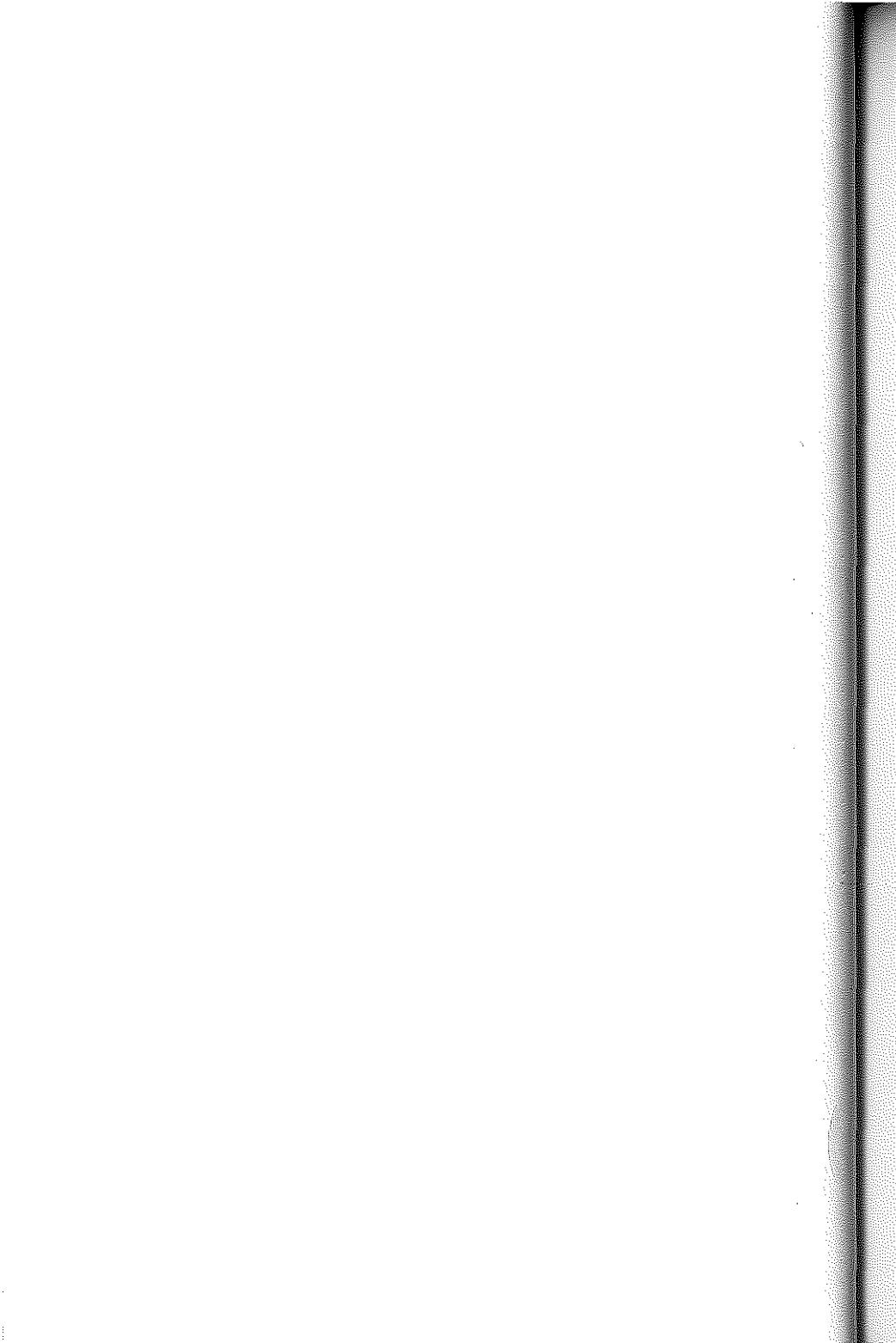
Nuestra capacidad para diseñar imágenes falsas del mundo y de uno mismo nos lleva a la ideología. Lo decisivo es que incluso las falsas imágenes de sí mismo nos dicen algo sobre aquellos que dan por ciertas ese tipo de imágenes. Es una experiencia cotidiana que la gente se envanece de hacerse una imagen de sí misma, de sus habilidades y capacidades, y que pone a prueba esa imagen en su conversación con los demás, con amigos y enemigos.

La gama de producción de realidades espirituales alcanza desde una comprensión más profunda de nosotros mismos en el arte, la religión y la ciencia (que incluye las humanidades, las ciencias sociales, las ciencias naturales y las técnicas) hasta diversas formas de ilusión: la ideología, el autoengaño, la alu-

cinación, las enfermedades mentales y otras. Disponemos entre otras cosas de conciencia, autoconciencia, pensamiento, un Yo, un cuerpo, un inconsciente, etc.

Mis principales tesis positivas van en el sentido de que esos conceptos son elementos de una imagen que el espíritu humano se hace de sí mismo. La mente humana no es una cosa que tendría como base esas autoimágenes; no tiene una realidad que pudiera ser independiente de esas autoimágenes, ni se puede confrontar esa realidad independiente del espíritu con sus autoimágenes. Existe solo en cuanto que se hace autoimágenes, y se convierte siempre en aquello para lo que se hace. Por eso tiene una historia, la historia de las ideas o de la mente.

Nuestra época de la historia intelectual o del espíritu, la modernidad, ha producido entretanto el neurocentrismo, que parece estar absolutamente en consonancia con un gran motivo fundamental de esta época: ilustración mediante la ciencia. Pero lo que hemos olvidado cada vez más es la historicidad de esta época y con ella también la circunstancia de que puede fracasar y perecer. Necesitamos más modernidad, no menos. Pero esto incluye la percepción de la historicidad de nuestra autoimagen, que fue un tema central de la filosofía de los últimos doscientos años y que no debe ser descuidada en el concepto del espíritu.



¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU?

La filosofía del espíritu trata, como es obvio, del espíritu; pero es menos evidente de lo que parece a primera vista. Durante el pasado siglo se desarrolló un nuevo enfoque para la filosofía del espíritu, lo que Bertrand Russell llamaba en su libro de 1921 *The Analysis of Mind* «filosofía de la mente».¹ Lo que en alemán se llama «Philosophie des Geistes», deriva hoy día, también en el mundo de habla alemana, al menos para muchos autores, de esa disciplina llamada en inglés «philosophy of mind». En alemán, sin embargo, la auténtica traducción de «philosophy of mind» sería más bien, a mi parecer, filosofía de la conciencia (*Bewusstseinsphilosophie*), y así es como lo entenderé en lo sucesivo, para diferenciar esta nueva dirección de corrientes de pensamiento anteriores. La novedad problemática de este enfoque radica, no tanto en el contenido, sino más bien en el hecho de que la filosofía del espíritu se plantea ahora en el sentido de la filosofía de la conciencia, teniendo como tarea buscar la respuesta a una pregunta precisa: ¿Cuál es la señal característica de que algo es un estado o un acontecimiento mental? Según esta concepción hoy tan generalizada, la filosofía del espíritu debe elaborar inicialmente una «característica de lo mental (*mark of the mental*)». La característica

1. Bertrand Russell, *The Analysis of Mind*, Oxford, Routledge, 1989 (1921).

más aceptada por la mayoría es la conciencia, por lo que la filosofía del espíritu se ha concentrado muy unilateralmente en un solo activo de la mente humana, la conciencia.

La cuestión planteada por las características de la mente surge en el contexto de la suposición moderna de que mucho de lo que alguna vez pudimos tomar por espiritual, ha demostrado ser puramente natural. Aquí se impone de nuevo la lucha moderna contra la superstición: mientras que uno podía incluso creer que los cuerpos celestes giran en órbitas regulares y constelaciones para enviarnos mensajes de los dioses, en los tiempos modernos hemos reconocido por fin que el universo no nos envía ese tipo de mensajes. Los movimientos regulares de los cuerpos celestes pueden explicarse mecánicamente; tras ellos no se esconde ninguna intención ni espíritu de ningún otro tipo.

Según esa concepción, el espíritu se vio apartado cada vez más del universo o la naturaleza, lo que algunos asocian con la *secularización*, es decir, la supuesta modernidad que caracteriza a la desaparición de la religión en favor de explicaciones no religiosas, especialmente científicas. Sin embargo, aquí se plantea la cuestión de si tenemos criterios que nos permitan considerar algo como espiritual o mental y en qué condiciones una explicación religiosa y otra científica deben considerarse incompatibles.

¿EL ESPÍRITU EN EL UNIVERSO?

El primer contraste que se impone en el razonamiento moderno, es entre la naturaleza y el espíritu. Russell plantea directamente que no deberíamos usar ese contraste, precisamente porque de lo contrario caeríamos en el dualismo tan temido y despreciado por casi todos. El *dualismo* mantiene la tesis de

que el universo se compone de dos tipos de objetos o acontecimientos: espirituales y naturales, tesis que la mayoría de los filósofos de la conciencia consideran hoy día indefendible, porque entonces habría que suponer que los eventos mentales deberían interferir de algún modo con los mecanismos de la conservación y transformación de la energía en los procesos puramente naturales. Las leyes de la naturaleza, que nos enseñan cómo funcionan la conservación y la transformación de la energía, no nos dicen nada de que exista un espíritu que encaje causalmente en los acontecimientos; por el contrario, todo parece proceder de forma puramente natural, sin implicar al espíritu, ya que las leyes de la naturaleza nos enseñan que nada puede intervenir causalmente en un evento sin que disponga de energía, siendo por tanto material. Todo esto se cumple únicamente si se supone que el propio espíritu no es nada material, pues si lo fuera podría, según esa lógica, interferir en los acontecimientos causales. Por eso se le busca principalmente en el cerebro, ya que sin él no hay vida interior consciente, y no tendríamos ninguna conciencia de lo que la filosofía de la conciencia considera en último término como característico de lo mental.

Supongamos que Yonca quiere tomar un café. Va a la cocina y pone en marcha la cafetera. Desde un punto de vista físico, no hay por qué suponer ahora que en algún lugar del cuerpo de Yonca se expande la fuerza de la vida, un alma o un espíritu y dirige su cuerpo a la cocina. Si hubiera tal cosa, su interacción con el cuerpo habría demostrado desde hace mucho tiempo que tal espíritu solo puede interferir con la naturaleza siguiendo las leyes de esta. Eso significa que se habría invertido energía, lo que se podría medir. De ahí parece deducirse como si el deseo aparente de Yonca de beber café tuviera que buscarse en algún lugar del mecanismo de la naturaleza. Pero dado que ahí no se ha encontrado ningún alma, pero sí un cerebro, ahora se preguntará cómo se relacionan el

cerebro y el espíritu. En ese contexto, se habla de la *coherencia causal o nomológico de la naturaleza*, lo que implica que los procesos puramente naturales no pueden verse afectados por procesos puramente mentales. Esto se aplica por lo menos en la medida en que se quiera diferenciar el espíritu de la naturaleza, entendiéndolo como una sustancia no material, un vehículo de pensamientos puramente espiritual.

En ese terreno, el filósofo de la conciencia coreano-estadounidense Jaegwon Kim (*1934) preguntaba irónicamente si un espíritu casi inmaterial, por decirlo así, podría relacionarse causalmente con nuestros cuerpos. Pero entonces surge la pregunta de cómo consigue el espíritu seguir al cuerpo a grandes velocidades. ¿Cómo, por ejemplo, acelera el espíritu cuando un astronauta es enviado al espacio? ¿Se puede medir eso físicamente, o cómo se imagina uno que pasaría? ¿Podría nuestro cuerpo separarse de nuestro espíritu si fuera lo suficientemente rápido, o se mantiene siempre adherido a alguna parte del cuerpo, tal como imaginaba René Descartes, el bisabuelo de la filosofía de la conciencia, con respecto a la glándula pineal del cerebro?

Con todo eso hemos aceptado ya demasiado, lo que nos lleva a otros problemas sin solución. En particular, hemos aceptado la suposición de que junto a la realidad puramente natural existe un terreno objetual en el que sucede todo lo que se puede registrar, describir y explicar con rigor científico y objetividad. Ese área de la realidad física es lo que yo llamo *el universo*.

Hasta ahora, todo bien. ¿Pero qué pasa con la psicología? ¿No investiga el espíritu humano con ayuda de experimentos, y por tanto también con rigor científico y objetividad? Si esto es así, entonces el espíritu debe pertenecer al universo, con lo que se derrumba inmediatamente el pretendido contraste entre la naturaleza y el espíritu. También se es dualista (sin pretenderlo) cuando se opina que se trata de un problema de incrustación del espíritu en la naturaleza. No hay que pensar que

hay una misteriosa fuente de energía no material (el espíritu, el alma) que deambula por dentro de nuestro cráneo, para ser dualista.

Si bien es cierto que no encontramos al espíritu en el universo, ¡de ahí no se sigue que no exista! Eso solo se podría deducir si nos hacemos una imagen del universo como único terreno de lo existente, como la única y verdadera realidad. Pero tal visión del mundo no es, en cualquier caso, científica ni físicamente comprobable, sino un puro artículo de fe, que como mucho se puede defender filosóficamente. Pero incluso en ese ámbito fracasa la suposición de que solo hay un único terreno global de lo que realmente existe.

Para los naturalistas parece en este punto como si hubiera que justificar el espíritu globalmente, lo que se designa como *reducciónismo teórico*, simplemente para librarse del problema. Así, se argumenta que debemos convertir cualquier teoría que asuma los procesos mentales en una teoría en la que ya no aparezca la palabra «espíritu». En la historia temprana de este empeño floreció el conductismo o *behaviourismo* (del inglés *behaviour* = conducta), que quería traducir todas las declaraciones sobre los procesos mentales en declaraciones sobre el comportamiento observable, en última instancia físico o medible. Sentir dolor significaría entonces meramente dar pruebas de un comportamiento dolorido. La suposición de que existen procesos mentales parece una reliquia de supersticiones premodernas, como si se busca el espíritu en el universo entendiéndolo como la única realidad verdadera.

EN EL ESPÍRITU DE HEGEL

La «philosophy of mind» se refiere principalmente a la cuestión de cómo los procesos mentales, o quizás mejor dicho, los

estados y acontecimientos *mentales*, se pueden acomodar en un universo puramente natural. Esto presupone, sin embargo, que debemos aceptar un estándar o concepto inicial de la realidad: la realidad física. Esta aparece entonces, por definición, como opuesta a la realidad mental, por lo que ahora se pregunta cómo se puede llenar o eliminar ese foso de alguna manera.

Demos un nombre a toda esta actitud: *metafísica naturalista*. La *metafísica* es una teoría de la unidad de la realidad como un todo, lo que también se llama «el mundo.» Se ocupa de todo, del mayor conjunto imaginable, el universo. Si se identifica ahora el universo con la naturaleza, parece como si todo lo que en algún momento realmente existe, debiera ser natural. Este punto de vista se equipara a menudo con el naturalismo, es decir, que se vincula a la tesis de que propiamente solo existe lo natural, de lo que deben ocuparse las ciencias naturales. Esto da lugar entonces a una metafísica naturalista. No se trata, eso sí, de un resultado asegurado de la investigación de alguna ciencia en particular, ni siquiera de todas las ciencias naturales juntas, ni es un requisito previo de la investigación física. Más bien se trata de una teoría filosófica sobre cómo se constituye en su conjunto el mundo.

La metafísica naturalista es considerada bastante infundada desde hace algún tiempo por los filósofos. En *Por qué el mundo no existe* ya he argumentado en contra de todas las cosmovisiones metafísicas que piensan que hay una única realidad, independientemente de si esta se identifica con el universo o no. Las premisas de la habitual «philosophy of mind» no carecen por tanto de alternativa; muchos la consideran infundada, y yo creo incluso que es falsa.

El primer problema es que la metafísica naturalista recurre a un concepto totalmente exagerado y probablemente obsoleto de la naturaleza, puesto que la existencia de un universo que, en el mejor de los casos, solo se podría explicar plena-

mente con una física unificada en el sentido de la «teoría del todo» (Theory of Everything), parece actualmente muy problemática, incluso desde el punto de vista de las ciencias naturales. La metafísica naturalista surgió en una época en la que parecía que, primero Newton y luego Newton + Einstein llegarían a ofrecernos un panorama completo del universo, al menos en principio, en el lenguaje de las matemáticas. Desde la física cuántica eso ya no parece tan plausible, y en estos días el candidato mejor situado para una física unificada, en concreto la teoría de cuerdas, con sus muchas variedades, parece no estar justificado experimentalmente. En pocas palabras: ya no somos ni remotamente capaces de indicar la forma en que realmente se podría explorar el universo en su conjunto por medio de unas ciencias naturales con apoyo experimental.

El segundo problema de la «philosophy of mind» habitual es que no se trata del espíritu, sino de la «mente». Eso ya excluye a la mayor parte de la tradición filosófica que no cree que el espíritu sea un fenómeno subjetivo del tipo de la experiencia consciente. En alemán se habla, por ejemplo, del *Zeitgeist* («espíritu de la época»). Hegel introdujo el espíritu objetivo, refiriéndose a que un rótulo de calle es espiritual en el sentido de que es una expresión de la intención de establecer normas reconocidas públicamente de la conducta humana. Tradicionalmente se relacionan también espíritu y lenguaje. ¿Es el lenguaje puramente subjetivo? Hasta los textos que nos han llegado del pasado nos pueden dar una impresión de un espíritu que ya no existe, pero que en algún momento fue una realidad. El filósofo de Bonn Wolfram Hogrebe (* 1945) recalca esto en un breve aforismo: «El espíritu está fuera, pero se abre hacia adentro».²

2. Wolfram Hogrebe, *Riskante Lebensnähe. Die szenische Existenz des Menschen*, Berlín, Akademie Verlag, 2009, p. 17.

El concepto de espíritu condujo a finales del siglo XIX a la introducción del término «humanidades» (en alemán, «*Geisteswissenschaften*», esto es, «ciencias del espíritu»). Esto también suscitó empero falsas oposiciones, al enfrentarlas a las ciencias naturales. La llamada hermenéutica (*hermeneia* = comprensión) supuso en el siglo XX que las humanidades solo estudiaban lo que se puede entender, mientras que las ciencias naturales no pretenden *entender*, sino solo *explicar*. En este sentido, el gran hermeneuta de Heidelberg Hans-Georg Gadamer (1900-2002) dijo que en las humanidades se trata de la lengua y en particular del «Ser que puede ser entendido».³

Si se contraponen las ciencias naturales y las humanidades, se acepta implícitamente que hay exactamente una realidad que propiamente solo pueden investigar las ciencias naturales. Las humanidades deberían ocuparse entonces de los procesos que de algún modo no son tan reales como aquellos de los que tratan las «ciencias duras» (*hard sciences*). Esto es muy dudoso.

Sin embargo, se asiste en la filosofía contemporánea desde hace algún tiempo a un renacimiento del a veces llamado Idealismo alemán, esto es, los grandes sistemas filosóficos que aparecieron con Kant y se desarrollaron durante la primera mitad del siglo XIX. Esto conduce a una apreciación de las humanidades o de la filosofía como ciencia de la interpretación de la realidad. Especialmente Hegel, en cuya filosofía aparece como centro el término «espíritu», desempeña hoy de nuevo en ese contexto un papel importante. También nos ofrece una visión, sin explotar durante mucho tiempo, sobre la relación entre «naturaleza» y «espíritu». Por encima de todo, sin embargo, propuso una versión bastante plausible de la idea de

3. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1990 [en cast.: *Verdad y método*, I y II, Salamanca, Sigueme, 2002 y 2010], p. 478.

que el espíritu humano consiste en hacerse una imagen de sí mismo y de su situación en una realidad que los trasciende.

Hegel lo expresa de la siguiente manera: «El espíritu es justo lo que hace; es actividad, producirse, comprenderse a sí mismo».⁴ Con esto toma algunas ideas básicas de Kant y Fichte, muy actuales en la ética del presente y en la filosofía práctica. Si se sitúa el término «mind» (mente) en el centro y se entiende la filosofía del espíritu como una «philosophy of mind» en el sentido habitual, nos habremos excluido de toda esa tradición. Esto significa que ya no se habla fácilmente de lo que en alemán se llama «Geist» y en francés «éspirit», por citar otro ejemplo junto al inglés y el alemán.

Cuando hablo de la filosofía del espíritu, incluyo la tradición de la filosofía desde Platón hasta Sartre y más acá. También incluyo la «philosophy of mind», en la medida en que sus consideraciones resultan pertinentes para la cuestión de quién o qué es en realidad el espíritu humano. Pero si —como es habitual en la «philosophy of mind»— se presupone que solo debemos atender a cómo se acomoda el fenómeno subjetivo de nuestra vida mental interior a la naturaleza anónima, ciega, inconsciente y no intencional, cuyas regularidades se dejan describir científicamente, la cuestión ya está perdida, porque entonces se ha establecido como marco obligatorio una cosmovisión científica obsoleta. Es ese dogma lo primero que hay que quebrantar, cuando se trata de desarrollar una filosofía del espíritu para el siglo xxi.

4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburgo, Meiner, 2013 [en cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 2004], p. 266.

EL ANIMAL HISTÓRICO EN EL ESCENARIO DE LO SOCIAL

La idea básica de Hegel de que el espíritu se constituye sobre autoimágenes ante todo para sí mismo, también significa que el espíritu no puede ser una cosa entre cosas. No se le encuentra pues como cadenas montañosas, mares o algas. En eso le sigue la filosofía posterior, y entre otros Karl Marx, que creía que el ser humano se ha hecho hasta ahora falsas imágenes ideológicas de sí mismo que hay que superar, en primer lugar en el plano de la economía política. Marx ve el origen de las autoimágenes falsas en la superestructura ideológica, que representa una expresión específica concreta de la idea básica existencial de que el hombre es un animal histórico. Ni siquiera Marx creía que el espíritu pertenece a la naturaleza en el sentido del universo científicamente explorable. Cuando habla por ejemplo con su famosa frase del «naturalismo del ser humano», piensa al mismo tiempo en el «humanismo de la naturaleza».⁵ La idea subyacente de Marx es que el espíritu humano es una parte de la naturaleza en la misma medida en que, en virtud de las prácticas sociales y en particular del trabajo, producimos artefactos en los que se unen seres humanos y naturaleza, sin detenernos a pensar de qué modo configuramos así la realidad social. A diferencia de Hegel, Marx opinaba que el espíritu se genera esencialmente sobre el trabajo representado materialmente, y por tanto sobre la transformación de su entorno sensiblemente accesible, y no principalmente en la forma del arte, la religión y la filosofía. Pero tampoco Marx entiende al espíritu humano como un fenómeno subjetivo que tiene lugar en el interior de nuestro cráneo y que podría ser explorado por medio de experimentos psicológicos o del escá-

5. Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Hamburgo, Meiner, 2008 [en cast.: *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2013], p. 84.

ner cerebral —si lo hubiera conocido—. Atribuye sobre todo a la economía una forma privilegiada de autoconocimiento del espíritu.

Una de las consideraciones clave de la filosofía del espíritu desde mediados del siglo XIX hasta el llamado existencialismo del siglo XX fue que el ser humano es libre porque es actor que se representa a sí mismo en el escenario de lo social. Este pensamiento cobró particular importancia en las novelas y obras de teatro de Sartre, pero también en la obra literaria de Camus. El *existencialismo* considera que el ser humano se encuentra a sí mismo primero simplemente como existente y luego debe tener en cuenta constantemente esta circunstancia y eso lo distingue precisamente de las demás criaturas. Eso mismo, comportarse de acuerdo con su propia existencia, es lo que Sartre llamó en su famoso ensayo *L'existentialisme est un humanisme* (1946) nuestra «esencia», de modo que pudo resumir el existencialismo en una sola frase: «l'existence précède l'essence».⁶

Sin embargo, la idea básica subyacente fue ya el leitmotiv de la muy influyente ética kantiana así como de la filosofía del espíritu que inspiró. También desempeña ahora de nuevo un papel decisivo en la filosofía contemporánea, por ejemplo para en Christine Korsgaard (* 1952), Stanley Cavell (* 1926), Robert B. Pippin (* 1948), Judith Butler (* 1956), Jonathan Lear (* 1948) o Sebastian Rödl (* 1967).

La consideración fundamental de este neo-existencialismo tiene la ventaja de que en realidad es bastante fácil de entender. Para aproximarnos a él, imaginemos una escena cotidiana: damos un paseo por el supermercado en busca de pepinos, y vemos allí a alguien que se dirige al estante del pan negro, coge

6. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1946 [en cast.: *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1999].

varios paquetes de pan y los examina inquisitivamente. Ahora nos planteamos la pregunta aparentemente más sencilla: ¿Qué es lo que está haciendo? La respuesta obvia es que toma distintos paquetes de pan negro y los examina.

Hasta aquí, todo bien. ¿Pero es esa realmente una descripción acertada? ¿Cuántas personas conoce usted que vayan al supermercado, tomen del estante varios paquetes de pan negro y los examinen? Parece una actividad bastante extraña. Es probable que haya consumido ciertos medicamentos con anterioridad y por eso los encuentra divertidos. ¿Qué es pues lo que está haciendo? Bueno, he aquí otra explicación: ha venido al supermercado a comprar pan negro, pero en el pasado le ha sucedido alguna vez que tenía moho, por lo que ahora lo examina más atentamente. El hecho de que examine los paquetes de pan negro se sitúa por tanto en un contexto más amplio. Para entender mejor lo que está haciendo, consideremos pues una determinada estructura: hace algo para lograr algo. Esto se llama, en sociología y en filosofía, una *acción*. Una acción es pues siempre una actividad con un propósito y guiada por ciertos motivos. Las acciones tienen un sentido que hay que entender para poder saber qué acción se querría describir, entender o explicar.

El neo-existencialismo retoma ahora la idea de Sartre —que, como ya he dicho, tuvo en Kant un precursor influyente—, de que un acto de una persona solo se entiende verdaderamente cuando entendemos su plan de vida, su proyecto, como dice Sartre. Ese proyecto consiste en que la persona no solo realiza determinadas acciones más o menos significativas, sino que elige entre diferentes acciones en el marco de una idea general de cómo configura significativamente su vida.

¿POR QUÉ NO SUCEDA TODO CON UN PROPÓSITO,
SINO SOLO ALGUNAS COSAS?

Esta observación aparentemente trivial tiene consecuencias bastante notables. En filosofía se habla de una *explicación teleológica de la acción*. La teleología (del griego *telos* = la meta, el propósito) es el estudio de los procesos que tienden a un objetivo. Una *explicación teleológica de la acción* supone que alguien hace algo porque tiene un propósito. Sería bastante absurdo argumentar seriamente que las explicaciones teleológicas siempre son objetivamente falsas e insuficientes. Pero precisamente esas suposiciones se imponen con fuerza con respecto al neurocentrismo.

Supongamos concretamente que fuéramos nuestro cerebro. Entonces el hombre del supermercado también sería su cerebro, evidentemente. Así que siempre deberíamos atribuir sus actos a su cerebro. Su cerebro ve el pan negro, etc. (ciertamente no son sus uñas, y sus ojos ya pertenecen a su cerebro). ¿Pero en qué lengua se describen mejor y más objetivamente los procesos cerebrales?

Muchos suponen que es precisamente por eso que en la era moderna las ciencias naturales tuvieron tanto éxito en realizar predicciones y en entender la naturaleza; porque la ciencia moderna puede prescindir de teleología. Desde su punto de vista, detrás de los procesos naturales no hay ningún propósito y las leyes de la naturaleza no son normalmente consideradas como dispositivos intencionales, sino como hechos concretos. Según esa concepción de la ciencia no se debería suponer que en la naturaleza sucede algo *para que* suceda alguna otra cosa. Más bien se interpretan los procesos puramente naturales recurriendo a las leyes de la naturaleza, con cuya ayuda explicamos en general qué suceso da a lugar al siguiente suceso.

El deseo de no comprar un pan negro con moho no entra

como cuestión científica en esta consideración. Para ello habría que traducirlo primero a un lenguaje apropiado. Entonces se trataría quizá de la composición química de lo que llamamos moho, y de la viabilidad del organismo en cuestión, susceptible de ser modificada con cierta probabilidad mediante métodos preventivos; del impacto de los fotones sobre los receptores sensoriales; del complejo procesamiento de los estímulos en la retina, etc. Pero no se trataría de que el hombre hiciera algo porque tenía un propósito. Los cerebros no tienen en ese sentido ningún propósito, cumplen ciertas funciones de procesamiento de la información en un organismo complejo que se encuentra en un entorno natural, frente al que puede reaccionar si es necesario. Tampoco tienen ningún propósito; eso queda para las personas, que son mucho más que sus cerebros.

Uno de los avances celebrados repetidamente de la ciencia moderna es que formula leyes naturales sin teleología. Lo que esto significa está muy claro cuando observamos el agudo contraste entre Isaac Newton y Aristóteles. Aristóteles suponía, entre otras cosas, que hay cinco elementos: tierra, agua, fuego, aire y éter, sustancia que introdujo con el fin de hacer más comprensible por qué los cuerpos celestes se comportan sin fricción y con regularidad. De ahí proviene nuestra expresión «quintaesencia», que literalmente significa la quinta esencia, esto es, el éter, que para Aristóteles se sitúa en las fronteras de lo divino. Según él, todos los elementos tienen un lugar natural hacia el que gravitan: fuego y el aire se mueven hacia arriba, la tierra se inclina hacia abajo, etc. Además, Aristóteles supone en general que todo lo que ocurre en la naturaleza tiene una forma ideal o perfecta a la que tiende. Esa era la idea básica de su teleología. La naturaleza está ordenada y es comprensible para nosotros, porque nos basta descubrir la forma perfecta de cada especie natural investigada para entenderla.

Frente a ella se sitúa la idea moderna de que podemos descubrir las leyes de la naturaleza con la ayuda de relaciones ex-

presables matemáticamente. La naturaleza no es pues comprensible para nosotros por cumplir nuestras expectativas de perfección, sino porque con la ayuda de experimentos y ecuaciones matemáticas somos capaces de reconocer las relaciones y formularlas con precisión. De esa manera Newton descubrió la gravedad, con lo que la doctrina aristotélica de los cinco elementos podía ser considerada refutada para siempre.

A lo largo de los siglos las ciencias naturales descubrieron más y más relaciones que no eran necesariamente acordes con lo que vivimos cotidianamente. La física moderna nos enseña que la naturaleza de hecho no funciona como se podría pensar observándola a simple vista. Lo que vemos y lo que podemos percibir más o menos directamente mediante nuestros sentidos, son objetos o sucesos a una escala determinada y limitada. Si nos limitamos a ella, como Aristóteles, no llegamos muy lejos en la explicación de la naturaleza. Ahora no encontramos explicaciones teleológicas de la acción ni siquiera a la escala limitada a la que encontramos, por ejemplo, gente en los supermercados. Pero cabría pensar que los eventos en los que participamos como individuos, en realidad son muy diferentes de los que se nos presentan cada día. Esta idea motivó antes que nada un intento de aspirar a una ciencia de la conducta humana.

La idea de que la escala científicamente precisa de la naturaleza es completamente diferente de la que se nos presenta a primera vista ha dado lugar a un desencanto masivo. Sin este desencanto nunca habríamos estado en condiciones de descubrir verdaderamente (y no solo suponer especulativamente) que nos encontramos en un universo tal vez infinito y quizás incluso en un universo entre muchos otros. No tendríamos teléfonos, ni Internet, ni trenes, ni siquiera electricidad en nuestros hogares, porque solo así se aprendió a interiorizar que se podían encontrar relaciones del todo sorprendentes a primera vista.

Personalmente, doy por sentado que realmente nos encontramos no solo en un universo infinito, sino en muchas in-

finidades, ya que no existe algo así como una realidad que sirva de base para todos los fenómenos (el mundo), y ni siquiera puede haberla. La suposición de que hay exactamente una realidad, solo un mundo —el lugar donde todo sucede—, es la que servía de base a la antigua idea griega del cosmos. Pero de ese concepto de cosmos hubo que despedirse finalmente, como de la doctrina aristotélica de los cinco elementos o de la patología humoral, esto es, de la teoría de los humores, según la cual las enfermedades tenían algo que ver con los diferentes fluidos que recorren nuestro cuerpo.

La investigación del cerebro le debe mucho al desencanto moderno con respecto a la naturaleza, a la que pertenecemos también los seres humanos. Pudo extenderse el desencanto con respecto a la antigua creencia de que en algún lugar de nuestro cráneo habita un alma o revolotea un espíritu que escarba en nuestro cerebro o ha sido capturado por él. Esto fue ridiculizado por el filósofo británico Gilbert Ryle (1900-1976) en su libro *El concepto de lo mental* (1949) con el famoso lema del «fantasma en la máquina».⁷

El biólogo evolucionista Richard Dawkins explica esta forma de superstición del alma por el hecho de que en los seres humanos hubo un «dualismo innato» de cuerpo y alma y una «teleología congénita»: «La idea de que detrás de mis ojos se aloja un *Yo*, que al menos en las novelas puede deambular por otra cabeza, está muy arraigada en mí y en otras personas»,⁸ (en la actualidad es dudoso que esté tan arraigada en todos no-

7. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson University Library (Random House), 1969 [on-line: <https://archive.org/details/conceptofmind032022mbp>; en cast.: *El concepto de lo mental*, Barcelona, Paidós, 2005].

8. Richard Dawkins, *The God Delusion*, Nueva York, Bantam Books (Random House), 2006 [en cast.: *El espejismo de Dios*, Barcelona, Espasa, 2012].

sotros). La «teleología infantil» supone por su parte «detrás de todo hay una intención»,⁹ en lo que Dawkins atisba uno de los orígenes de la religión que para él, como dice el famoso título de su libro *El espejismo de Dios* (2006), no es más que un espejismo.

Dawkins está acertado en la medida en que, de hecho, detrás de nuestros ojos no hay un Yo, sino un cerebro. La idea de una sustancia del alma vigorizante es invalidada por la biología moderna, desde que quedó claro que podemos entender la química de la vida. ¿Y por qué tendría que haber, junto a la química de la vida en el sentido de la vida biológica, una fuerza vital? Tales ideas han sido dejadas de lado por la ciencia moderna, algo que es muy importante para nuestra propia imagen.

Así que la investigación científica del cerebro ha quitado fuerza, de hecho, a las viejas suposiciones derivadas de la concepción teleológica del mundo, en el marco de su interés cognitivo metódicamente guiado. Si se quiere entender, por ejemplo, la transmisión de señales dentro de las neuronas, se hablará de canales iónicos y de cadenas de ácidos grasos hidrófobos. Para obtener una imagen completa, habrá que obtener información sobre un sinnúmero de otros detalles químicos y conocer la función de las distintas áreas cerebrales.

Ese ajuste de la investigación no pretende ninguna explicación teleológica de acción. Decir que ciertas neuronas se disparan *con el fin* de informar a las de un área distante del cerebro, es una expresión metafórica engañosa, que sin embargo todavía se utiliza introduciendo distraídamente implicaciones teleológicas en la investigación del cerebro. En el organismo no sucede tal y como lo cuenta a nuestros hijos la clásica serie animada francesa *Érase una vez... la vida*. Los procesos cerebrales no se producen en relación con las células individuales

9. *Ibid.*

o redes neuronales pretendiendo determinados objetivos, sino solo porque cumplen una función.

Una *función biológica* en un organismo no es un *objetivo* en el sentido de las explicaciones teleológicas. Al describir el funcionamiento preciso de ciertas células nerviosas en su contexto funcional, se describen los procesos, al menos, como si no participara en ellos ningún autor. En una célula no hay nadie que accione una palanca para que algo atraviese la membrana celular. Las sinapsis no son cerraduras que alguien abre y cierra. A ese nivel de especificación conviene dejar de lado las nociones de autoría, propósito y acción, ya que conducen a supuestos completamente absurdos (aunque divertidos).

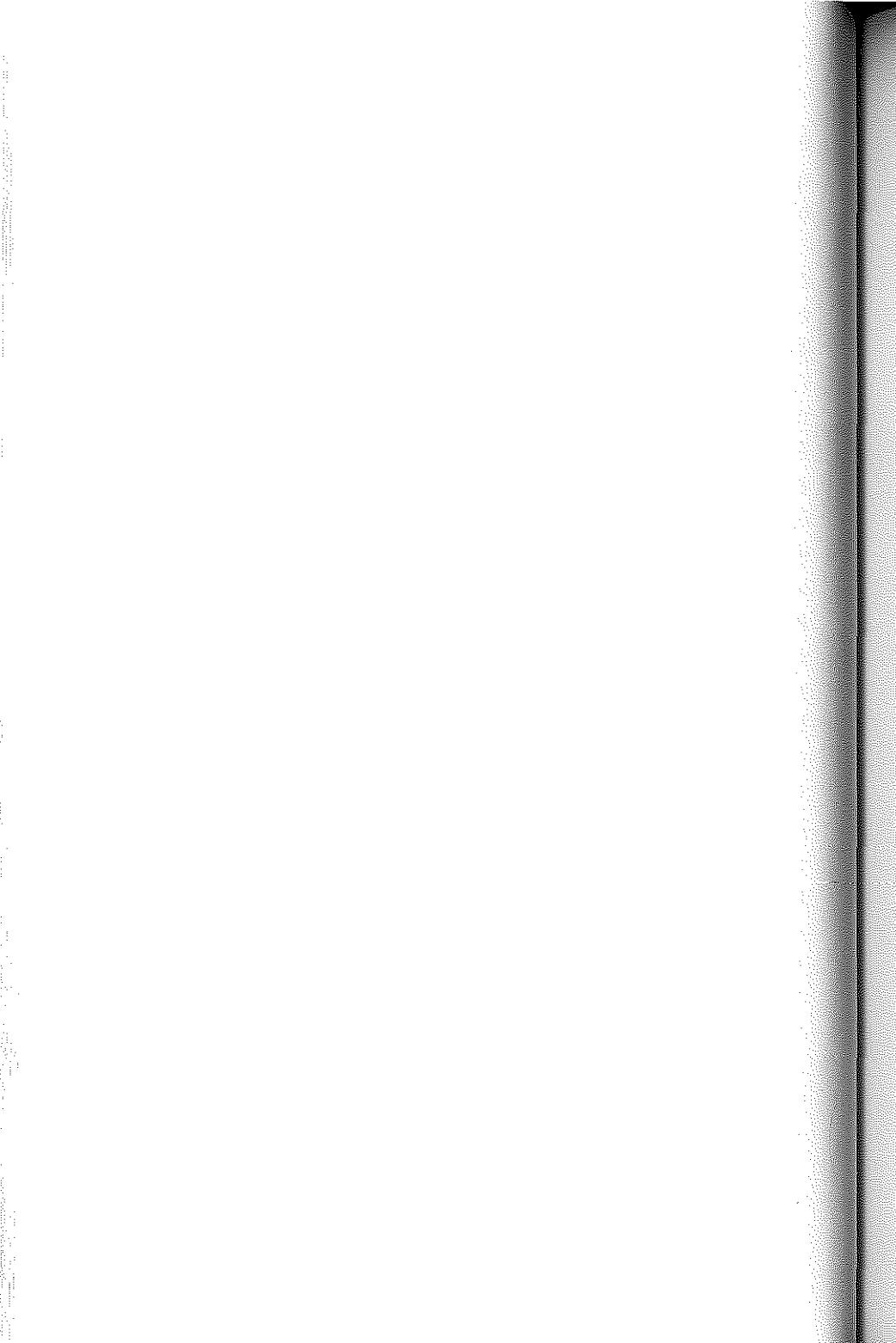
Ahora incluso se puede ejecutar mentalmente, como dejar fluir una escena en una película e interrumpir otra. En la primera imagen vemos al hombre que coge el pan negro de la estantería. La segunda imagen muestra súbitamente una toma de una neurona que se enciende en un área específica del cerebro u otro proceso físico dentro del organismo —un cambio de perspectiva muy corriente en el cine actual, como sucede constantemente en *Lucy*, pero también en la película *Upstream color* de Shane Carruth. El efecto de ese cambio de actitud por el corte repentino se puede resumir con una frase muy adecuada del filósofo Peter Bieri (* 1944): «De repente no hay nadie que haga algo. Lo que hay es solo el escenario de un evento».¹⁰

Esta idea se puede ilustrar fácilmente de nuevo con ayuda de nuestro ejemplo. Demos un nombre a nuestro hombre: Larry. Larry quiere pues comprar pan negro. Hace lo que hace porque persigue precisamente ese propósito. Pero quizás alguien querrá argüir que la fijación de ese objetivo por Larry es solo una función biológica. El hecho de que se entienda como

10. Peter Bieri (Pascal Mercier), *Handwerk der Freiheit*, Munich, Carl Hanser, 2001 [en cast.: *El oficio de ser libre*, Barcelona, Ariel, 2002], p. 32.

un propósito es solo una especie de ilusión, una explicación que se nos ocurre porque no sabemos lo suficiente sobre la evolución o sobre el cerebro de Larry.

La tesis de que nuestras explicaciones teleológicas de la acción se basan todas ellas en ilusiones también fue planteada como respuesta al existencialismo en la segunda mitad del siglo XX, y también tiene una prehistoria en la que desempeñan un papel Marx y algunos sociólogos vinculados con él. Podemos darle también un nombre; se trata del *estructuralismo*. El *estructuralismo* supone que los propósitos humanos son una especie de ilusión, que es provocada por la pertenencia de los individuos a las estructuras del sistema. Delega la impresión superficial de la libertad a instituciones o estructuras de poder anónimas que se ocupan, a espaldas de todos los involucrados, de que nos comportemos de una manera determinada. Creo que el *estructuralismo* es falso, así como lo son sus correcciones por el *post-estructuralismo* que le siguió y que a día de hoy todavía tiene algunos seguidores. Si hay estructuras que nos controlan, nosotros formamos parte de esas estructuras y nos controlamos a nosotros mismos. Veremos que la auto-determinación es inevitable, como muchos gustosamente también supondríamos que cualquier estructura que la sostiene, y que libera del miedo a los pensamientos que lo desencadenan, debe ser libre.



CONCIENCIA

La filosofía de la conciencia desarrollada durante los últimos cincuenta años, parte, como su propio nombre indica, del concepto de conciencia, lo que es útil para nuestros propósitos, puesto que ya es algo conocido por nosotros como un fenómeno cotidiano. Pero también plantea muchas dificultades, ya que pronto se evidencia que la conciencia es en realidad un fenómeno bastante extraño. Después de todo, ¿por qué tendría que darse en el universo el hecho de que alguien sea consciente de que hay un universo? Retomando una vieja idea del filósofo Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), esto se expresa todavía hoy con la hermosa metáfora de que en el caso de los humanos es como si la naturaleza les abriera de golpe los ojos. De ese trasfondo deduce el filósofo estadounidense Thomas Nagel (*1937), en su libro *La mente y el cosmos*, que las ciencias actuales nunca serán capaces de responder adecuadamente a esa pregunta.¹ Desgraciadamente, Nagel permanece prisionero de la idea de un cosmos, un orden global en la naturaleza, y trata de inscribir al espíritu en ese or-

1. Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Kettering y Oxford, Oxford University Press, 2012 [en cast.: *La mente y el cosmos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014)]. Comp. mi recensión «Da schlug die Natur die Augen auf», en: *FAZ*, 7.10.2013.

den. A esto lo conocemos como *el enigma cosmológico de la conciencia*.

Ese enigma cosmológico no puede equipararse a lo que Chalmers llama *difícil problema de la conciencia*, que ya he mencionado anteriormente (p. 40). Ese problema, formulado de modo particularmente claro por Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) a comienzos de la Edad Moderna, consiste en el consumado misterio de que al parecer ciertas cosas materiales (por ejemplo las neuronas, o incluso zonas enteras del cerebro) puedan tener una vida interior. ¿Por qué experimentamos las descargas de las neuronas de una determinada manera? Chalmers considera este problema particularmente difícil, porque cree que con los métodos actuales de las ciencias naturales, cuando se ocupan de la conciencia, no podemos resolverlo, aunque muchos no opinen lo mismo.

Una pieza clave de sus reflexiones es el experimento mental de los *zombis filosóficos*. Un *zombi filosófico* es para él una copia física exacta de un ser humano, digamos que del propio Chalmers, pero con una diferencia decisiva, y es que aunque se comporte exactamente igual que él, no tiene conciencia, de modo que nadie responde, como se suele decir, cuando se le interpela. Aunque Chalmers considera puramente lógicos y probablemente posibles, desde el punto de vista físico, los zombis filosóficos, muchos otros no los aceptan. (Yo mismo los considero biológicamente imposibles, porque lo que Chalmers designa como «conciencia» debe también tener, necesariamente, una base neurobiológica, aunque todavía no sepamos exactamente a qué es a lo que debe adherirse neurobiológicamente).

El *enigma cosmológico* y el *difícil problema de la conciencia* se suelen aducir, generalmente, para presentar a la filosofía de la conciencia como un campo de labranza particularmente urgente de la filosofía, lo que significa que afortunadamente asistimos, actualmente, a un resurgimiento de los temas rela-

cionados con el conocimiento de uno mismo. Esto incluye también la cuestión de la conciencia.

Pero procedamos paso a paso. ¿Qué es en realidad la conciencia?

Nos despertamos por la mañana y vamos cobrando conciencia poco a poco. A veces recordamos nuestros sueños, de modo que también durante el sueño éramos de algún modo conscientes. Durante nuestras tareas cotidianas aparecen continuamente como centro de nuestra atención diversas cosas, acontecimientos y personas: el café, el cepillo de dientes, la hora punta, la jefa... Nos sentimos un poco cansados por la mañana, refrescados después de una ducha, enojados cuando nos sentimos tratados injustamente, complacidos cuando alguien nos hace llegar una buena noticia. Todo esto lo experimentamos conscientemente, mientras que no somos conscientes del crecimiento de nuestras uñas o nuestro pelo.

Gran parte de lo que nos pasa y de lo que llevamos a cabo todos los días se procesa a un nivel subconsciente. Abrimos la puerta del coche sin prestar atención al acontecimiento y su desarrollo, del mismo modo que movemos nuestros dedos, por ejemplo al escribir estas líneas. La gran mayoría de los procesos que tienen lugar dentro de nuestro organismo nos son en general desconocidos: la deglución de un trago de agua, la circulación por nuestro hígado o incluso las descargas de las innumerables células nerviosas que nos permiten mover los dedos para señalar enojados a alguien o reconocer esta página ante nuestros ojos como expresión de un pensamiento deliberadamente formado. Solo algunos de los datos e impresiones procesados por nuestro organismo pasan *la angostura de la conciencia*, como se decía en el umbral del siglo xx. En relación con la totalidad de nuestro organismo son como puntas de iceberg, que emergen de las profundidades del océano como procesos inconscientes, puramente naturales.

Se lee a menudo que la conciencia es uno de los últimos grandes misterios de la ciencia moderna, lo que se aduce como una de las razones por las que debemos dedicar más esfuerzos financieros e intelectuales a las neurociencias. Y muchos representantes actuales de la filosofía del espíritu se esfuerzan asimismo por formular la pregunta de qué es la conciencia de manera que suponga de algún modo una contribución al problema de reconciliarla con la naturaleza.

¿Pero qué es la conciencia exactamente? Todos estamos al parecer familiarizados con ella. Por fin somos conscientes: usted leyendo estas líneas, y yo mientras las escribo. Si yo estuviera ya muerto mientras usted lee esto, yo ya no sería consciente, pero usted tendría la suerte de ser consciente y, de tener tiempo para leer un libro acerca de lo que eso significa (suponiendo que el futuro en el que usted vive sea tal que usted quisiera vivirlo conscientemente).

Con ello tenemos una característica importante de la conciencia: estamos familiarizados con ella y nos percatamos, muy probablemente, que nos hallamos en estado de conciencia (de lo contrario podría usted no leer estas líneas o ni siquiera soñar que las lee — en el caso de que su vida, en contra de lo supuesto, sea tan solo un largo sueño). Los filósofos suelen expresar esto como el hecho de hablar *desde la perspectiva interna*, o como se suele decir ahora, *desde el punto de vista de la primera persona*, es decir, desde el punto de vista del Yo. El *punto de vista de la primera persona* consiste en que precisamente con conciencia, y solo de esa manera, nos pueda ser familiar que cada uno de nosotros, y cada uno para sí, sea consciente.

La conciencia es pues algo cercano en la medida en que somos conscientes. Por eso se habla también a menudo de «mi» o «su» conciencia. Llamamos a esto la *condición de propiedad* (los filósofos hablan a veces de *posesividad*, que viene a ser lo mismo con una palabra de raíz latina), que dice: la conciencia es siempre conciencia de alguien. Yo tengo mi conciencia,

y usted tiene la suya. Yo puedo estar tan poco familiarizado con su conciencia como usted con la mía, porque para ello yo tendría que ser usted, o usted tendría que ser yo.

Pero ni siquiera eso es suficiente; en la filosofía de la conciencia se presentan condiciones adicionales que se deben cumplir para ser consciente y enriquecer y especificar el punto de vista de la primera persona. En particular hay que mencionar que la conciencia solo se puede llegar a conocer desde el interior. Cada uno solo puede estar al tanto de su propia conciencia, o así parece al menos (una apariencia que más adelante impugnaré). Eso se puede describir como *privacidad de la conciencia*, es decir, la suposición de que cada uno solo puede alcanzar la conciencia de su propia conciencia.

Por supuesto que puedo ser consciente, en cualquier sentido, de que a Marta le duele la tripa, de que ella experimenta conscientemente ese dolor. Pero yo sigo sin experimentar su dolor, por vivamente que pueda imaginarlo y por mucho que me abrume el pensamiento del dolor abdominal de Marta. Por lo tanto, parece razonable decir que para nosotros la conciencia de los demás solo nos es indirectamente accesible, mientras que experimentamos directamente nuestra propia conciencia, con tal que exista.

Desde el punto de vista de la primera persona, parece pues como si cada uno de nosotros estuviera encerrado, por decirlo así, en su propia conciencia. El filósofo de la conciencia estadounidense Daniel Dennett habla a este respecto del Teatro Cartesiano, que como su nombre indica, supone que se remonta en última instancia a Descartes.

Esto no es estrictamente correcto, ya que Descartes argumentaba por el contrario que no podemos estar encerrados en nuestra conciencia. Ese es también el verdadero objetivo de sus reflexiones en las famosas *Meditationes de Prima Philosophia*, en las que concluye a partir de la capacidad de auto-conocimiento del espíritu que hay verdades

objetivas, independientes de la mente humana y reconocibles. Pero en la filosofía del espíritu, y particularmente en lengua inglesa, se ha hecho habitual desde hace más de cien años presentar a Descartes como chivo expiatorio atribuyéndole esa idea.

Lo que Dennett opina y critica con la expresión «teatro cartesiano», se puede entender fácilmente. Así, tal como nosotros nos hemos acercado hasta ahora a la conciencia desde la perspectiva interna, parece como si hubiera un escenario en el que sucede todo aquello de lo que somos conscientes: nuestra jefa, nuestra cólera, nuestra alegría, nuestro campo de visión, el ocasional y fastidioso ruido de fondo, etc. Si uno se acerca a la cuestión de esta manera, se plantea inmediatamente la cuestión de quién observa en realidad los acontecimientos que transcurren en el escenario. ¿Quién vive en el espectáculo, entonces? Y la respuesta es obvia: bueno, usted o yo, en la medida en que usted sea también un yo, es decir, alguien que ilumina atentamente su espacio espiritual interior y observa lo que allí sucede. Así nace y se mantiene la tentación de seguir buscando a alguien que guía y observa en cierto modo la conciencia desde el interior, al que se le llama en filosofía un *homúnculo*.

¡YO VEO LO QUE TÚ NO VES!

La palabra «homúnculo» viene del latín y significa «hombrecito». La falacia del homúnculo consiste en que uno se imagina que nuestra conciencia es una escena puramente privada, en la que sucede algo que yo observo y que no puede ser observado por nadie más desde el exterior. La idea del homúnculo no es un invento reciente. Es vieja y se repite durante milenios en el auto-examen de la mente. Cuando se dice que en reali-

dad no hay ningún Yo y que la investigación del cerebro lo ha demostrado, eso significa como mucho que no hay ningún homúnculo. Pero eso no lo ha descubierto la investigación del cerebro, porque parte de la suposición de que hay un teatro cartesiano e incluso un pequeño espectador acomodado en nuestra cabeza para presenciar una representación absurda que la filosofía ha rechazado desde hace mucho tiempo. Por otra parte, Dennett insiste repetidamente en que el homúnculo también está presente de forma generalizada allí donde se rechaza oficialmente el teatro cartesiano. Designa ese ajuste como «materialismo cartesiano».

En su famoso libro *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica*, Kant criticaba no solo la superstición de su época relativa al espíritu, sino también la suposición, hasta hoy muy extendida, «de que mi Yo pensante está en un lugar que se puede distinguir de los lugares de otras partes de ese cuerpo que pertenece a mi mismidad».² Kant añadía que «ninguna experiencia» [enseña] que mi Yo indivisible se halle en un punto microscópico del cerebro»,³ idea que comparaba irónicamente con la de que el alma del hombre se encuentra en un lugar «indescriptiblemente pequeño»⁴ del cerebro y allí se siente

como la araña en el centro de su tela. Los nervios del cerebro la golpean o sacuden, y al hacerlo, sin embargo, provocan que no sea esta impresión inmediata sino aquella que se da en partes muy lejanas del cuerpo la que es representada como un objeto existente fuera del cerebro. Desde ese lugar mueve también las

2. Immanuel Kant, *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik. Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenenden im Raume*, Hamburgo, Meiner, 1975 [en cast.: *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Madrid, Alianza Editorial, 1987], p. 11.

3. *Ibid.*, p. 12.

4. *Ibid.*, p. 13.

cuerdas y palancas de toda la máquina y produce a su conveniencia movimientos voluntarios. Tales afirmaciones solo pueden demostrarse de modo muy superficial o no demostrarse en absoluto, ya que la naturaleza del alma no es en el fondo suficientemente conocida, pero tampoco se pueden refutar sino muy débilmente.⁵

Las neurociencias han traído en nuestra época nuevos avatares del homúnculo o de la araña en el centro de su tela. Considerese únicamente la idea de que nunca podremos tener un acceso directo al mundo exterior, sino solo construir imágenes mentales que surgen en el cerebro y que tienen que ver poco o nada con las cosas «de ahí fuera», una idea que Kant ya ataca en sus *Sueños de un visionario*, ya que supone que estas imágenes mentales son vistas por alguien y son tomadas como imágenes del mundo exterior. Así se hace aparecer mágicamente al homúnculo, aunque quizá en la forma de un área específica del cerebro o incluso de todo el cerebro. Como señalaba decía el filósofo Geert Keil (* 1963) en un contexto similar:

En las neurociencias vemos que algunos autores adoptan ahora la hipótesis del homúnculo como programa de investigación, en concreto buscando un área del cerebro que proporcione las funciones centrales de integración y control.⁶

5. *Ibid.*, p. 13 y ss.

6. Geert Keil, *Willensfreiheit*, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 1993, p. 208. Keil entiende la falacia del homúnculo de un modo algo diferente. Escribe que un homúnculo es, «en la filosofía moderna del espíritu, una entidad humanoide postulada para explicar, explícita o implícitamente, el funcionamiento de la mente humana» (*ibid.*, p. 208). Yo creo, por el contrario, que en el error del homúnculo se añade la asunción específica de que no podríamos tener acceso directo a las cosas que están fuera de nuestra conciencia o fuera de nuestro cráneo (si uno identifica la conciencia con procesos cerebrales que construyen imágenes mentales). Esta diferencia permite entender más fácilmente mi sugerencia de que la tesis

Que hay un error incuestionable —aunque en cierto modo bien escondido— en el homúnculo y su teatro cartesiano es algo que puede evidenciarse con un ejemplo muy simple. Supongamos que miro directamente a una estatua de Buda. Según el modelo del homúnculo, la estatua de Buda aparece entonces en mi teatro cartesiano. Esto se podría expresar diciendo que veo la estatua desde una cierta perspectiva. Si yo la veo distorsionada debido al ángulo desde el que la contemplo, sé que se ve diferente en otro teatro cartesiano, mirándola desde otro lugar (distinto de este en el que estoy yo). *Yo veo lo que tú no ves.*

Así pues, la estatua aparece en mi teatro cartesiano, y yo, es decir mi Yo, la ve allí. Pero de inmediato surge la pregunta de por qué sé yo que ahí hay una estatua de Buda, que aparece por un lado en mi teatro y por otro en el suyo, viéndose siempre un poco diferente. —¿Qué sé yo de tu percepción del color, o de cómo se te aparece exactamente la estatua? Eres quizá un experto en esas estatuas y aprecia detalles muy diferentes a los que yo veo. Se pueden complicar las cosas aún más, poniendo un perro, un gato o una pecera delante de la estatua de Buda. ¿Sigue apareciendo una estatua de Buda en el escenario espiritual de esos animales? ¿Le puede a uno aparecer en su escena una estatua de Buda si no sabe nada de Buda ni de estatuas?

Uno se ve así atrapado en los muchos tentáculos del error del homúnculo si deduce ahora de esta configuración experi-

epistemológica de neurocentrismo está relacionada con la tesis de que somos idénticos a nuestro cerebro. Keil opina que esta última no es más que «una *déformation professionnelle* frecuente entre los neurocientíficos, que ocasionalmente se confunden con su propio cerebro. En la vida cotidiana eso rara vez sucede» (*ibid.*). Yo lo veo de otro modo, ya que la asunción de un homúnculo precede en milenios a la existencia de la neurociencia y se extiende también a fenómenos más corrientes como la literatura, el cine y la televisión.

mental que solo se puede saber que ahí hay una estatua de Buda si se es consciente de ello. Pero si esto significa que la estatua aparece en mi escenario interno, yo no seré consciente de esa estatua de Buda del mismo modo que tú y no seré consciente de la misma cosa que el perro, el gato o el pececito. Pero entonces, ¿qué es lo que hay «ahí fuera»?

Si incluimos en nuestro panorama delfines o murciélagos, todo es aún más inquietante. Thomas Nagel, con quien tuve en Nueva York durante un largo periodo intensas conversaciones sobre estas cosas, escribió uno de los ensayos filosóficos más influyentes de los últimos cincuenta años sobre estos asuntos, titulado «What Is It Like to Be a Bat?»⁷ Nagel invita a imaginar cómo sería recibir las impresiones del entorno como un sueño, pero no es fácil situarse en esa perspectiva. Esto se aplica igualmente a las observaciones submarinas de los delfines o a la sensibilidad frente a la temperatura de las serpientes. Imaginemos pues lo que algunos de nosotros, seres humanos, tenemos por una estatua de Buda, en una cueva llena de serpientes y murciélagos (un paisaje familiar en las películas de *Indiana Jones*). En la conciencia de las serpientes y los murciélagos no aparecerá ninguna estatua de Buda. Pero entonces, ¿qué tenemos? Bueno, en realidad no lo sabemos porque no tenemos acceso desde la perspectiva interna a una conciencia tan ajena a la nuestra.

Una imagen maravillosamente memorable de las trampas del homúnculo se puede encontrar en la exitosa serie británica *Doctor Who*, que se viene emitiendo desde hace cincuenta años. En la última temporada (la octava), hay un episodio (el segundo), titulado «Into the Dalek». Los Dalek son máquinas de matar, cuya intención es destruir toda forma de vida que no

7. Thomas Nagel, «What Is It Like to Be a Bat?», en alemán en: Thomas Metzinger (ed.), *Grundkurs Philosophie des Geistes*, Münster, Mentis-Verlag, 2009, pp. 62-77.

sea la suya. Su frase favorita es «¡Exterminar!». Ellos mismos son redes neuronales mutadas, integradas en una máquina de combate que es controlada por la actividad neuronal. Los Daleks son pues en cierto sentido lo que el neurocentrismo piensa de nosotros: cerebros integrados en máquinas, motivados únicamente por su egoísmo en la lucha por la supervivencia de la especie.

Los Daleks son los principales enemigos del protagonista de la serie, esto es, del doctor, al que se podría suponer pues filosóficamente como crítico ideológico cualificado. En el episodio «Into the Dalek» el doctor se miniaturiza y entra en un Dalek que ha comenzado sorprendentemente a hacer consideraciones morales, lo que es muy impropio de su especie, y va entendiendo lo que pasa después que los tripulantes de una nave espacial llamada «Aristóteles» hubieran capturado a ese extraño Dalek. Por cierto, es interesante en este contexto que Aristóteles pueda ser considerado como uno de los creadores de la fantasía del homúnculo en su libro *Sobre el alma*.⁸ Quizá el nombre de la nave espacial en la que transcurre la escena del homúnculo sea un homenaje oculto a esa invención aristotélica.

En cualquier caso, el doctor entra en el cráneo del Dalek. Allí se puede ver a continuación que su cerebro tiene un ojo interno ante el que se reproduce una película que consiste en parte en recuerdos visuales y en parte en las imágenes que recibe del mundo exterior a través de una lente extendida, de la que cada Dalek dispone como una especie de ojo adicional a su ojo interno. En el interior del Dalek hay pues un cerebro, al que va acoplado un ojo, que contempla una escena cinematográfica oculta a los ojos de los demás. Esto plantea inmediatamente la cuestión de si en el cerebro del Dalek hay también un pequeño Dalek y así sucesivamente, que es uno de los problemas del embrollo-homúnculo. Se necesitan pues demasiados

8. Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1978.

homúnculos (una infinidad) para resolver ese problema de confección casera.

¿TORMENTAS DE PARTÍCULAS EN EL CINE DE LA CONCIENCIA?

Por supuesto, se puede insistir simplemente en que el cerebro, o determinada área del cerebro, es en realidad un homúnculo. Pero con eso no se explica nada, sino que simplemente se da por bueno un mito aceptándolo como real. Otra opción, evidentemente algo mejor, se plantea en relación con la estatua de Buda. El problema con la idea de que nuestra conciencia es un mero escenario, solo accesible a cada individuo de forma privada e íntima, es que entonces ya no se puede reclamar que se consideren directamente ciertas las cosas del mundo exterior, ya que la percepción es una forma de conciencia. Si la conciencia se interpone siempre entre nosotros y la realidad o las cosas de «ahí fuera», eso se aplica también a la percepción, y sería razonable sostener la opinión de que nunca sabemos en realidad lo que hay «ahí fuera», simplemente porque siempre seríamos como el Dalek que contempla una película de la conciencia en el cine hogareño de su cerebro. ¿Cómo sabemos, sin embargo, que las cosas de «ahí fuera» son, siquiera aproximadamente, tal como aparecen en nuestra pantalla privada? ¿Y cómo sabemos que hay algo «ahí fuera»?

La única razón que parece avalar ese modelo explicativo es que cada uno ve algo distinto cuando se pone delante de una estatua de Buda, y que otras criaturas no ven siquiera una estatua de Buda, aparte de que tienen modalidades sensoriales y de sentimientos completamente diferentes. Con eso habríamos llegado entonces al neuroconstructivismo, que rebate que percibamos la realidad y las cosas que hay en ella, y afir-

ma que solo podemos percibir imágenes mentales o representaciones que el cerebro construye a partir de las impresiones sensoriales individuales.

Pero luego resulta que tampoco es tan fácil. El neuroconstructivismo debe en concreto suponer que «ahí fuera» hay algo que se presenta en el cine de mi conciencia como una perspectiva distorsionada de la estatua de Buda, y en el de la serpiente de algún modo totalmente diferente. Así pues, hay algo que a mí me parece una estatua de Buda, a la serpiente X y al murciélagos Y (X e Y son marcadores de posición para algo que los seres humanos no podemos ni siquiera imaginar). Sí, ¿pero qué hay entonces ahí? El neuroconstructivista responde: «Hay un objeto físico o una enorme pila de objetos físicos: una especie de tormenta de partículas, que forma parte de una onda electromagnética y que nosotros descargamos mediante *nuestros* receptores sensoriales y los demás animales mediante *sus* receptores sensoriales, en la interfaz mental de cada uno, su conciencia».

¿Pero ayuda verdaderamente en esta cuestión esa información aparentemente tan obvia pero también científicamente fundada? No, realmente no, puesto que todo el montaje experimental viene a significar simplemente que a partir de los objetos físicos (electrones, fotones, campos electromagnéticos, energía cinética, etc.) solo podemos alcanzar la conciencia de que inciden en nuestra pantalla mental privada, y por tanto en nuestras respectivas películas de conciencia. Hasta ahora no hemos aportado ninguna prueba de que podamos tener de alguna manera una conciencia directa, una percepción de las cosas de «ahí fuera». Los electrones no se pueden en ningún caso percibir directamente, sino que se debe inferir su existencia mediante métodos, experimentos y modelos adecuados.

¿Pero qué pasa con nuestro conocimiento de los métodos y experimentos, así como con nuestra comprensión de los electrones? ¿De dónde sacamos eso? Si no es posible llevar algo

conscientemente al conocimiento, sin subirlo a nuestra interfaz de conciencia mental puramente privada, eso se aplica naturalmente a todo lo que podemos saber sobre lo que hay «ahí fuera», sobre el mundo exterior. Así que mediante nuestros experimentos científicos no penetraremos en las cosas. Seguimos atrapados en la conciencia y en nuestros prejuicios y somos por tanto siempre sujetos sesgados, parciales, incluso homúnculos.

Si la conciencia es literalmente un proceso neuroquímico en el interior de nuestros cráneos, mediante el cual se pone en marcha una película en nuestra cabeza, que supuestamente refleja el mundo exterior, ¿cómo sabemos que «ahí fuera» hay verdaderamente algo con lo que nuestras imágenes mentales se relacionan de algún modo? No podemos decir que hemos descubierto algo mediante experimentos científicos, porque estos solo habrían tenido lugar en la película de nuestra conciencia. Ludwig Wittgenstein (1889-1951) formuló algunas comparaciones apropiadas en el § 265 de sus *Investigaciones filosóficas*:

(Como si alguien comprara varios ejemplares del periódico de esta mañana para asegurarse de que dicen la verdad). Consultar en la imaginación una tabla se parece tan poco a la consulta real de una tabla como se parece imaginar el resultado de un experimento mental al resultado del experimento.

Sería una contradicción pensar, por un lado, que solamente podemos alcanzar conciencia de algo en nuestra propia pantalla, y por otro lado deducir de eso que solo sabemos que hemos adquirido conciencia de algo que no aparece en nuestra propia pantalla.

Se quiera o no, la afirmación de que solo podemos alcanzar conciencia de episodios de conciencia privados se basa en premisas falsas, pues se compara inmediatamente una conciencia interior privada con aquellas operaciones que dan lugar a eventos externos en la conciencia-cine. De alguna mane-

ra se tiene que acabar explicando por qué se ve ahí delante, a la izquierda, una taza roja —se quiera o no— y a la derecha una percha. Casi llega uno a sospechar que esto se debe a que enfrente tiene uno realmente a la izquierda una taza roja y a la derecha una percha. Tazas y perchas no están solo en nuestra conciencia, sino en la habitación o en el armario donde cuelga uno la ropa.

BUDA, LA SERPIENTE Y EL MURCIÉLAGO

En este sentido Kant era mucho más coherente que el neuroconstructivismo que lo invoca repetida y siempre equivocadamente. Kant veía siempre claramente la contradicción en la que el neuroconstructivismo se enreda constantemente. En una de sus obras más importantes, la *Critica de la razón pura*, Kant demuestra, entre otras cosas, que la identificación del portador de nuestros procesos mentales con cualquier cosa (ya sea un alma inmaterial o incluso el cerebro) es una falacia, que se nos impone en el campo del conocimiento de uno mismo y que él quería desvelar. Kant eligió para ello el término «paralogismo», que realmente viene a significar lo mismo que falacia. Un *paralogismo* se da, según Kant, cuando uno cree que el portador de la capacidad de pensar tiene que ser algo que se pueda encontrar en algún lugar del mundo: un alma intangible, difícil de localizar, o una fuerza anímica o incluso una propiedad o la actividad no exactamente localizada del cerebro, o acaso de algunas áreas del cerebro.

Kant es consciente, en particular, de que en principio no podemos resolver *científicamente* el problema de la estatua de Buda, que a una persona le aparece de un modo totalmente diferente que a otra o incluso a otras criaturas. Si la conciencia fuera realmente una interfaz privada de su usuario, en la

que solo pueden aparecer imágenes mentalmente construidas, no nos serviría ninguna ciencia, ya que estas solo describen lo que aparece en el cine de la conciencia. La verdadera objetividad derivada de las ciencias naturales no sería posible en ese caso.

¿Cómo abordaría Kant el problema de la estatua de Buda? Bueno, diría que *nos parece* una estatua de Buda. Y a la serpiente le parece una X, al murciélagos una Y... Kant podría clasificar las tres variantes

1. La estatua de Buda
2. La X (la idea de la serpiente)
3. La Y (la idea del murciélagos)

como «fenómenos» y describiría aquello que es así simplemente, independientemente de los fenómenos, y que nosotros, según Kant, no podemos conocer independientemente de nuestra conciencia, como una «cosa en sí». La tesis absolutamente central de Kant, sin la que todo su edificio intelectual se viene abajo, afirma por tanto, de forma totalmente coherente, que nosotros no podemos conocer la cosa en sí o las cosas en sí mismas. La *tesis principal* de Kant de que solo podemos conocer fenómenos, pero no las cosas en sí, se llama *idealismo trascendental*. Así Kant escribe:

Hay una observación que no necesita, para ser hecha, ninguna reflexión sutil y puede admitirse que el entendimiento más ordinario puede hacerla, si bien a su manera, por medio de una oscura distinción del Juicio, al que llama sentimiento. Es esta: que todas las representaciones que nos vienen sin nuestro albedrío (como las de los sentidos) nos dan a conocer los objetos no de otro modo que como nos afectan, permaneciendo para nosotros desconocido lo que ellos sean en sí mismos, y que, por tanto, en lo que a tal especie de representaciones se refiere, aun con la más esforzada atención y claridad que pueda añadir el enten-

dimiento, solo podemos llegar a conocer los fenómenos, pero nunca las cosas en sí mismas.⁹

El razonamiento de Kant se puede ilustrar de la siguiente manera: supóngase que se dispone únicamente del sentido del tacto como interfaz con el entorno natural del cuerpo, el mundo exterior. Para el experimento mental basta por supuesto cerrar los ojos y tratar de concentrarse solo en el sentido del tacto. Ahora imagine que alguien toca el dorso de su mano con determinada cosa (por ejemplo, una caja de cerillas). Aunque usted podría ahora describir cómo se siente, incluso en el caso de que nunca antes hubiera visto una caja de cerillas, nunca estaría seguro de que una caja de cerillas tiene el aspecto que tiene efectivamente. Cómo se percibe una caja de fósforos y qué aspecto tiene es pues algo que depende para cada uno de que ya haya visto alguna vez una caja de cerillas o de que sea informado por otros que sí la han visto antes. Las teorías que imagine usted sobre la cosa de «ahí fuera» —la cosa en sí— a partir de su tacto —el fenómeno—, o las descripciones que daría, serían bastante diferentes si usted pudiera ver la cosa de «ahí fuera», y recíprocamente.

Kant extiende esta idea a todos nuestros sentidos y cree que el espacio y el tiempo, en particular, son formas de nuestra percepción, que no tienen nada que ver con lo que las cosas son en sí mismas. El espacio y el tiempo, tal como dijo Kant sagazmente, son solo el marco de nuestro cine humano de la conciencia, que pertenecen a nuestro sistema operativo y no a la realidad de «ahí fuera».

9. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburgo, Meiner, 1999 (1785) [en cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa, 1990], p. 80.

SUBIDOS A LA OLA DEL NEUROKANTISMO

Todo esto se puede discutir y debe seguir haciéndose. Lo que es seguro es que Kant no habría estado de acuerdo con que se le atribuyera la idea de que solo construimos mentalmente nuestra imagen del mundo y de que esto se debe a que nuestro sistema nervioso solo puede procesar ciertos estímulos internos. Precisamente contra esa tesis Kant tendría innumerables objeciones, aunque tras él, durante el siglo XIX, se mantuvo en la fisiología de los sentidos la tesis que desde muy pronto se le atribuyó. Así, el famoso fisiólogo y físico Hermann von Helmholtz (1821-1894) decía sobre él en 1855:

El hecho de que el tipo de nuestras percepciones esté condicionado tanto por la naturaleza de nuestros sentidos como por las cosas externas, es evidenciado muy claramente por los hechos citados, y es de la mayor importancia para la teoría de nuestro conocimiento. Precisamente lo mismo que ha demostrado en los últimos tiempos la fisiología de los sentidos en el campo de la experiencia, fue examinado ya por Kant con respecto a las ideas de la mente humana, al exponer la proporción que tienen en nuestras ideas las leyes innatas particulares junto a la organización del espíritu.¹⁰

El supuesto falaz de que Kant había promovido el neuroconstructivismo es un tema difundido desde el siglo XIX que han prolongado hasta hoy día los libros de texto. Así escribe en nuestros días el premio Nobel Eric Kandel (* 1929) en su obra clásica *Neurowissenschaften: Eine Einführung*:

Recibimos ondas electromagnéticas de distintas frecuencias; Lo que *percibimos*, en cambio, son colores: rojo, verde, naranja, azul o amarillo. Recibimos ondas de presión pero oímos

^{10.} Hermann von Helmholtz, «Über das Sehen», en: *Abhandlungen zur Philosophie und Geometrie*, Cuxhaven, Traude Junghans, 1987.

palabras y música. Entramos en contacto a través del aire y el agua con una gran variedad de sustancias químicas, pero percibimos sabores y olores. Los colores, los sonidos, los sabores y olores son estructuras mentales que surgen en el cerebro a partir del procesamiento sensorial. No existen como tales fuera de nuestro cerebro. [...] Nuestras percepciones no son, por tanto, registros directos del mundo que nos rodea; se construyen más bien siguiendo sus propias reglas y restricciones que se imponen a través de las capacidades del sistema nervioso. El filósofo Immanuel Kant habló, en relación con estas limitaciones intrínsecas, de *formas a priori de la intuición*. Según Kant, la mente no es un receptor pasivo de sensaciones, sino que construye, de acuerdo con su ideal u objetivo, categorías como espacio, tiempo y causalidad que existen independientemente de los estímulos físicos externos existentes.¹¹

Pero Kant no representa casi nada de lo que Helmholtz y Kandel le atribuyen. Ni pensaba que recibimos olas que percibimos como colores, ni tampoco que el espacio y el tiempo sean categorías. Kant distinguía entre las formas de la intuición (espacio y tiempo) y categorías (como la causalidad) y simplemente negaba que mediante el uso de categorías podámos conocer cómo son las cosas en sí. Además, no entendía las percepciones como construcciones mentales que tienen algo que ver con nuestro sistema nervioso, puesto que opinaba que no podemos saber, en principio, quién o qué es lo que realmente piensa en nosotros.

La tesis que yo identificaría con el cerebro es tan ajena a Kant como la tesis de que tenemos un alma inmaterial que piensa en nosotros. Cabe suponer que Kandel no ha leído a Kant, o si lo ha leído, no lo ha entendido. Lo que Kandel escri-

11. Eric Kandel, James Schwartz y Thomas Jessell, *Principles of Neural Science*, Nueva York, McGraw-Hill, 2012 (1981) [en cast.: *Neurociencia y conducta*, Upper Saddle River, Nueva Jersey, Pearson Prentice Hall, 1996].

be sobre Kant es como si un filósofo escribiera sobre química confundiendo el H₂O con el CO₂ porque ambas moléculas son muy parecidas. Eso sería ciertamente tan útil como las declaraciones de Kandel sobre Kant.

Sin embargo, hay una tradición que comenzó poco después de la muerte de Kant y que intentó situar en el cerebro lo que Kant designa como el «yo pienso», y en esa línea se inscriben pensadores como Schopenhauer y científicos como Helmholtz.

Así, Kandel asume de forma bastante acrítica un topos del lapsus de la teoría del conocimiento de Kant y lo lleva al extremo. Reclama a Kant para sí, cualquiera que sea el motivo de esa apropiación. Lo que Kandel describe —dejando a un lado lo que opinara realmente Kant— como una opción filosófica, no es representado en esa forma por ningún epistemólogo ejercitado, porque se trata de toda una serie de falacias bastante transparentes, contra las que Kant intentó encontrar una alternativa.

La suposición de que los cerebros construyen para sí distintas interfaces de conciencia, de modo que podríamos deducir de algún modo la existencia de un mundo exterior, aunque nunca directamente, se basa en una falacia o un error que no se puede corregir mediante ningún progreso científico. Si la conciencia es solo una relación entre un homúnculo espiritual y el drama que se representa en su escenario privado, la apelación a la ciencia no sirve de nada para resolver el dilema, ya que las ciencias naturales solo podrían describir lo que sucede en el escenario privado del científico individual. Puesto que ahí donde yo creo ver una estatua de Buda, lo que hay en realidad es un enjambre de partículas danzando, que de por sí no tiene la forma de un Buda ni ningún color, sería solo otra representación de lo que puede ser en sí mismo. Si toda nuestra experiencia fuera únicamente una construcción mental que nos muestra imágenes en un escenario interno privado que se halla en el interior de nuestro cráneo, en principio solo podría-

mos formular hipótesis especulativas relativamente toscas sobre el mundo exterior.

NO HAY NADA COMO LA PROPIA
EXPERIENCIA - ¿O ACASO SÍ?

Que todo esto representa de hecho un gran problema para la concepción científica actual del mundo se puede deducir de modo relativamente fácil de una visión típica que se expresa habitualmente en ese sentido. Este punto de vista tiene una enorme influencia en las concepciones comunes de la relación entre la conciencia y el cerebro. Pienso aquí en el *empirismo*. El *Empirismo* (del griego *empeiria* = experiencia) es la tesis de que la única fuente de nuestro conocimiento es la experiencia, lo que quiere decir específicamente en este contexto la experiencia sensorial. Esta filosofía históricamente antigua y que aparece recurrentemente a lo largo de milenios, está representada hoy de forma particularmente agresiva por el popular físico estadounidense Lawrence Krauss (* 1954). Krauss ha subrayado en repetidas ocasiones que solo hay un método científico, que consiste en que nuestro pensamiento crítico se deje orientar por la experiencia, que él parece entender como una combinación de la experiencia sensorial, las técnicas de medición (metrología) y una construcción de teorías basadas en ellas. Dicho con mayor precisión, la experiencia de la realidad hace que se cumplan las predicciones basadas en la teoría, y esta queda entonces justificada por los experimentos. Eso ya lo hacemos en la vida cotidiana, y la ciencia moderna solo tendría que perfeccionarlo.¹²

12. Comp. por ejemplo con la siguiente afirmación de Krauss: «Resulta decisivo para la verdad, en última instancia, el experimento, no la

Así justifica su campaña contra las religiones del mundo, que actualmente acaudilla junto con Richard Dawkins. Por «religión» entienden ambos sin embargo únicamente las supersticiones irracionales que mantienen, contra cualquier juicio mejor, hipótesis obviamente falsas sobre el funcionamiento de la naturaleza. La lucha contra la superstición es para mí, como filósofo, siempre simpática, pero no se combate de modo particularmente eficaz basándose en una posición filosófica subyacente muy infundada, que en una inspección más detallada resulta ser a su vez una superstición.

Dawkins reduce la religión a «creencias arbitrarias y prescripciones sin fundamento, que se transmiten de generación en generación». ¹³ También asume que en todas las religiones se trata de Dios y que esa Palabra es una «designación para un Creador sobrenatural, al que debemos adorar». ¹⁴ ¿Pero de dónde proviene la supuesta idea de que todas las religiones tratan de Dios y de que «Dios» denota lo que piensa Dawkins?

Lo que pasa por alto es que las religiones del mundo (ya sean monoteístas como el judaísmo, el cristianismo y el Islam, o sean en última instancia ateas como algunas variantes del budismo) surgieron en un momento en que el concepto moderno de la naturaleza ni siquiera existía. ¿Cómo llegó el autor del libro bíblico del *Génesis* a la idea de que Dios es un creador sobrenatural, cuando no tenía ni siquiera el concepto de naturaleza que Dawkins proyecta anacrónicamente hacia el pasado? La oposición anacrónica entre una explicación científica y

satisfacción que uno obtiene de sus creencias *a priori* o de la belleza o la elegancia que se atribuye a sus modelos teóricos» (Lawrence M. Krauss, *Un universo de la nada*, Barcelona, Pasado y Presente, 2013, p. 14).

13. Richard Dawkins, *The God Delusion*, Nueva York, Bantam Books (Random House), 2006 [en cast.: *El espejismo de Dios*, Barcelona, Espasa, 2012].

14. *Ibid.*

una explicación sobrenatural de los acontecimientos naturales impregna el neo-ateoísmo históricamente desinformado que Dawkins preconiza.

Ese modelo muy simple de la crítica de la religión es conocido, por supuesto, desde hace ya siglos. Sin embargo, desde una perspectiva histórica y críticamente informada —el punto de vista que la teología científica y los estudios religiosos llevan desarrollando ya mucho tiempo— supone solo una convicción infundada y arbitraria de que la religión sea en general lo que Dawkins imagina. Como él toma su concepto de la religión como modelo de regulación para ilustrar a la raza humana y liberarla de la superstición supuestamente infantil, su visión de la religión se adecua, por supuesto, en aspectos relevantes, a su propia definición de la superstición religiosa, aunque él no cree en Dios, sino que lo reemplaza por la Naturaleza.

La cuestión de cómo nos imaginamos nuestra capacidad de conocimiento tiene muchas consecuencias de largo alcance y afecta no solo a la epistemología filosófica, porque con la tesis de que todo conocimiento proviene únicamente de la fuente de la experiencia y siempre sería, por tanto, conocimiento de la naturaleza, surgen inmediatamente problemas. Si todo conocimiento proviene de la experiencia y realmente nunca se sabe, por tanto, nada definitivamente —porque la experiencia siempre nos podría enseñar algo nuevo—, ¿cómo podemos por ejemplo saber que no se debe torturar a los niños o que la igualdad política debería ser un objetivo de la política democrática? Si el empirismo fuera cierto, no podríamos saber definitivamente que no se debe torturar a un niño. Por otra parte, ¿cómo podríamos saber que $1 + 2 = 3$, dado que esto no se puede entender como un resultado de la experiencia?

Al empirismo se le puede irritar aún más fácilmente, planteándole dos demandas simples: Si realmente *todo* conocimiento proviene de la fuente de la experiencia sensorial, ¿qué pasa entonces con el conocimiento sobre ese supuesto hecho?

¿Sabemos por experiencia sensorial que todo conocimiento proviene de la experiencia sensorial? Entonces habría que suponer que la experiencia nos puede enseñar en ese sentido algo mejor. Se podría, en principio, aprender mediante la experiencia que no podemos aprender todo mediante la experiencia.

Para ver por qué esto no puede ser, todavía tenemos que hacer otra consideración simple. Krauss y muchos otros científicos dicen en sus momentos filosóficos que todo conocimiento se basa en la experiencia o está «basado en la evidencia». Apuntan en esa dirección porque quieren hacernos conscientes de que podemos equivocarnos. Somos propensos al error, lo que se llama *falibilidad*. El empirismo es recomendable ya que nos hace entender por qué somos propensos a errores, ya que recibimos datos de un mundo externo que debemos interpretar y organizar teóricamente. Si queremos saber algo sobre esa base, debemos en algún momento poder decir que hemos llegado a nuestro objetivo. Entonces formulamos una afirmación de conocimiento. Pero también nos podemos engañar y ser corregidos por la experiencia. Por lo tanto hay que estar abiertos a las revisiones.

¿Pero cómo se podría corregir mediante la experiencia sensorial la pretensión de que todo conocimiento proviene de la experiencia sensorial? Bueno, la respuesta simple es ¡No se puede! La proposición de que todo conocimiento proviene de la experiencia sensorial no es por lo tanto una hipótesis científica que pueda ser demostrada o refutada, puesto que por mucho que se pueda demostrar una hipótesis científica e insertar en una teoría, debe seguir siendo posible que de la propia naturaleza surjan pruebas que permitan falsar la hipótesis. El empirismo no es pues una hipótesis científica.

Ciertamente hay variantes sutiles del empirismo, presentadas durante el siglo pasado de forma especialmente impresionante, bajo el título de «empirismo lógico», por Rudolf

Carnap (1891-1970) y Willard van Orman Quine (1908-2000). Sin embargo, Carnap acepta que hay verdades que no pueden ser detectadas por la experiencia sensorial, mientras que Quine le corrige de pasada afirmando que todo conocimiento es siempre una mezcla de elementos puramente teóricos y datos de la experiencia. Pero todo esto hace filosóficamente la situación, en última instancia, tan sutil y complicada que Carnap y Quine, en cualquier caso, no llegan a defender que solo tengamos conocimientos científicos, que además solo podrían ser una descripción de procesos en nuestro cine de la conciencia.

La situación es de todas formas mucho más incómoda para el tipo de empirismo que defiende Krauss, que también debe describirse, en sentido estricto, como *empirismo bastante tosco*. En los debates públicos los filósofos le preguntan repetidamente si hay algún tipo de conocimiento matemático en absoluto, por ejemplo el de que $1 + 2 = 3$. Como Krauss es un físico teórico que trabaja principalmente en la ciencia con ecuaciones matemáticas, difícilmente puede negar que tenga conocimientos matemáticos bastante más complejos que los fundamentos de la escuela primaria. La respuesta de Krauss es típica. Percibe que ha caído en una trampa, pero insiste en que necesita experiencia sensorial para obtener conocimientos matemáticos: tiene que haber leído que $1 + 2 = 3$, o haber sido informado de los axiomas y el funcionamiento de los símbolos matemáticos.

Pero esta solución es trampa. Si conozco mediante la experiencia sensorial que quedan dos panecillos en la cesta de pan (los veo ahí), eso es posible porque los panecillos emiten luz que incide sobre mis fotorreceptores. Puedo obtener conocimiento sobre los panecillos mediante la experiencia sensorial porque estos son siempre capaces de entrar en una relación de causalidad adecuada con mis receptores sensoriales. Pero los números 1, 2 y 3 y los símbolos matemáticos no son

idénticos a la ecuación registrada más arriba. Cuando escribo el número 1 tres veces, es decir: 1, 1, 1, es tres veces exactamente el mismo número, es decir, el número 1. La cifra concreta que anoto tres veces es siempre otra, pero no el número 1. En esta página no hay seis números 1 diferentes, sino solo seis casos diferentes en los que yo lo he escrito. Cuando veo que en la cesta del pan hay dos panecillos, se trata en realidad de dos cosas diferentes, un panecillo y el otro. Los números, por el contrario, no se pueden ver ni medir; solo se pueden visualizar mediante signos, lo que no es lo mismo.

Tampoco se pueden ver ni medir la diversidad y la identidad de las cosas. Por eso se habla en filosofía de *Apriorismos* (del latín *a priori* = desde el principio, independientemente de toda experiencia). Esto significa que solo podemos tener conocimientos empíricos porque empleamos conceptos teóricos —como causa, ley de la naturaleza, identidad, objeto, cosa, conciencia—, que aunque ciertamente están relacionados con nuestra experiencia, no se pueden rastrear simplemente mediante la experiencia sensorial.

El empirismo bastante toscos presentado aquí se sentirá mucho más incómodo cuando volvamos de esta consideración un tanto abstracta a la conciencia. Puede haber distintos grados de conciencia, desde la plena alerta de la conciencia del dolor hasta la pérdida transitoria de conciencia durante las cabezadas postprandiales. También hay transiciones suaves, como la del sueño durante segundos, en muchos sentidos peligroso o simplemente molesto (como cuando nos pasamos de parada al quedarnos dormidos o tratamos inútilmente de mantenernos despiertos durante una conferencia aburrida, algo muy habitual en la vida científica). Pero la idea empírica de que solo sabríamos que somos conscientes mediante la experiencia sensorial conlleva rasgos patológicos, ya que incluye como fundamental la posibilidad de malas interpretaciones equivocadas y por tanto podría suceder, en cualquier momen-

to, que en realidad no seamos del todo conscientes. Pero eso no significa que en cada momento de mi vida consciente tenga que temer la experiencia de no ser plenamente consciente. De alguna manera parece como si uno no pudiera equivocarse al menos en la cuestión de si es o no plenamente consciente. Esta idea también está presente en la famosa frase de Descartes: «Pienso, luego existo». El *Cogito cartesianus* afirma que, en tanto seamos conscientes, no podemos obviar el hecho de que somos conscientes, aunque bien podríamos equivocarnos en cuanto al lugar donde reside la conciencia, algo que Descartes tampoco niega.

Krauss discute regularmente sobre este tema con el filósofo ya mencionado Daniel Dennett y concede que la conciencia es un problema difícil. Cree no obstante (como Dennett) que los futuros neurocientíficos resolverán esto pronto. ¿Pero cómo vamos a ser informados mediante la experiencia sensible, y por tanto empíricamente, del hecho de que somos conscientes? ¿Podría resultar entonces que eso es falso? ¿Podrían los experimentos convencer a alguien de que en realidad no es consciente?

El neurólogo francés Jules Cotard (1840-1889) descubrió una enfermedad que lleva su nombre, el «Síndrome de Cotard». Los pacientes afectados creen seriamente estar muertos y no existir. Un empirista estricto debería asumir que el paciente Cotard podría estar en lo cierto y estar de hecho muerto. Entonces serían zombies y pronto podría estallar la *Guerra Mundial Z*. Pero es evidente que no es así, y que eso sería una idea descabellada. Los pacientes que sufren de Síndrome de Cotard no pueden estar en lo cierto, porque, obviamente, tienen todavía un cuerpo vivo y son conscientes, ya que pueden interactuar con otras personas. Sufren más bien un trastorno neurológico que requiere tratamiento con el fin de devolverles una conciencia saludable que las permita ver también que son conscientes.

Como vemos, es una idea absurda que algún día se pudiera defender que no tenemos absolutamente ninguna conciencia. Quien dice en serio que no tiene conciencia debería examinar qué enfermedad padece o si es un androide hábilmente construido. Dado que por el momento no existen ese tipo de androides, solo queda el supuesto de que no se puede negar ser consciente sin serlo al menos de ello. Esto incluye, como digo, que lleguen a conocer mediante la introspección la naturaleza o incluso las condiciones neuroquímicas necesarias de la conciencia. ¡Sin embargo, eso no lo ha sostenido nadie, ni siquiera Descartes!

Es evidente que podemos tener una idea equivocada de lo que significa ser consciente. En ese sentido, somos propensos a errores. Tampoco es lo mismo saber que se es consciente que saber lo *que es la conciencia*. Por eso hay disciplinas científicas que se ocupan de la conciencia, entre otras, la filosofía. Pero de eso no se puede inferir que nadie ha sido nunca consciente o que no somos conscientes de que de ese «resultado» solo se podría deducir que en nuestra teorización algo —por decir poco— ha ido mal.

FE, AMOR, ESPERANZA - ¿TODO ESO ES SOLO UNA ILUSIÓN?

Pero nuestra cultura actual está transida por la sospecha de que no somos realmente conscientes. El miedo a perder nuestra propia conciencia, por decirlo así, en una conciencia plena, aparece en películas y series de zombis como *Walking Dead* o en la película protagonizada por Robert De Niro y Robin Williams *Despertares* de 1990. Se trata de la adaptación cinematográfica de un caso real sucedido en Nueva York y documentado por el famoso neurólogo Oliver Sacks (1933-2015)

en su libro *Despertares*. Sacks consiguió despertar a algunas víctimas de la epidemia de *encephalitis lethargica* de la década de 1920 sacándolos por un breve plazo de su pérdida casi completa de la conciencia.

De hecho hay filósofos que piensan que no somos conscientes, porque el concepto de conciencia no se refiere, estrictamente hablando, a nada concreto. Pienso concretamente en la posición del llamado *materialismo eliminador*, defendido con especial brío por los neurofilósofos Patricia Churchland (* 1943) y Paul Churchland (* 1942), que hasta hace poco enseñaban en la Universidad de California en San Diego. El *materialismo eliminador* afirma, en principio, que es en nuestros estados mentales se muestran un conjunto de ilusiones, porque en la realidad del universo solo hay condiciones y procesos materiales.

Paul Churchland elimina cualquier estado mental en un famoso ensayo, en el que procede así: en primer lugar, supone que disponemos de una *psicología cotidiana*. Hablamos sobre el hecho de que las personas son conscientes de que tienen opiniones, son racionales o irracionales, reprimen sentimientos inconscientemente, actúan de buena fe, y así sucesivamente. Todos tenemos nuestras propias ideas de la conciencia y nos imaginamos constantemente cómo nos perciben y sienten los demás, así como las cosas que les rodean. Churchland asume ahora que nuestra psicología cotidiana es una teoría empírica como cualquier otra, que muestra inmediatamente su tendencia al empirismo.

En su opinión, atribuimos a los demás y a nosotros mismos estados mentales conscientes, porque tenemos una teoría particular de tales estados, que extraemos de nuestra experiencia. En la psicología actual y la ciencia cognitiva, esto se llama «teoría de la mente»: la capacidad de formular supuestos sobre los procesos conscientes, y por tanto también sobre los sentimientos, las intenciones, esperanzas y creencias de otras personas. Sobre esa base, prosigue Churchland, habría-

mos construido los humanos nuestra psicología cotidiana, que no es más que una teoría empírica normal. Sin embargo, él considera que esa teoría es bastante pobre. En particular, afirma que durante miles de años no ha hecho apenas ningún progreso ni evolución, lo que en mi opinión es erróneo.

Churchland dice de todos modos en su movimiento de apertura que hay una psicología cotidiana y que se trata de una teoría empírica. Su intención es, sin embargo, sugerir al lector que esa teoría no solo podría estar equivocada, sino que casi con seguridad es falsa. La compara explícitamente con la cosmovisión geocéntrica que también se demostró falsa. La teoría de que el sol sale se puede calificar como falsa porque es la tierra la que gira alrededor del sol y de sí misma, lo que desde la tierra se ve como si saliera el sol. Estrictamente hablando, decir que el sol «sale» es lo mismo que decir que la tierra está en el centro del universo. En realidad, visto desde esa atalaya no hay ninguna salida del sol, sino solo una especie de ilusión que nos lleva a creer en el amanecer. La teoría empírica de que el sol sale cada mañana se ha demostrado falsa. Lo que queda, sin embargo, es la ilusión cotidiana de que estábamos sobre una placa firmemente anclada y veíamos una salida del sol.

Churchland piensa, en el siguiente paso, que nuestra psicología cotidiana supone en particular que hay actitudes proposicionales. Sin embargo, ese es un término técnico filosófico típico y por lo tanto, en sentido estricto, cualquier cosa menos parte componente de nuestra psicología cotidiana, lo que hace posible la confusión en Churchland. Por eso me gustaría explicar brevemente esa expresión: una *actitud proposicional* es una actitud mental que se puede tener con respecto a un hecho: se puede temer, por ejemplo, que la guerra civil en Siria se prolongue; se puede esperar que siga habiendo pan integral; se puede creer que en China asan gatos a la parrilla; o que se tienen dedos, etc. El miedo, la esperanza, la fe y el conocimiento son en esa medida actitudes proposicionales. Una

proposición significa, en filosofía del lenguaje, el contenido de una declaración que puede ser verdadera o falsa, y que se suelen expresar gramaticalmente mediante oraciones consecutivas. Una persona puede tener distintas actitudes con respecto a la misma proposición. Consideremos un ejemplo:

En Siria se está librando una guerra civil.

Eso es algo que se puede saber, creer, sobre lo que uno se puede enojar o tristecer profundamente o que se puede ignorar, por lo que es posible comportarse de muy diversas maneras con respecto a esa proposición. De hecho, muchos filósofos creen que la mente humana consiste esencialmente en la capacidad de tener actitudes proposicionales, lo que, en mi opinión, es un buen punto de partida.

Churchland duda, sin embargo, de que tengamos actitudes proposicionales. Y con ello cae inmediatamente en la trampa de una contradicción que la filósofa estadounidense Lynne Rudder Baker (1944) ha designado con bastante precisión como *suicidio cognitivo*.¹⁵ Preguntémonos, en concreto, qué es lo que duda Churchland. Bueno, eso se puede formular fácilmente:

Duda que haya actitudes proposicionales.

Si hubiera actitudes proposicionales, se podría llegar a pensar que la realidad no consiste únicamente en estados y procesos que pueden ser estudiados científicamente. Churchland quiere acabar con esta supuesta superstición. La contradicción, sin embargo, está en que Churchland asume así la ac-

15. Lynne Rudder Baker, «Cognitive Suicide», en: Robert H. Grimm et al. (eds.), *Contents of Thought*, Tucson, University of Arizona Press, 1988.

titud proposicional que duda de la tesis de que hay actitudes proposicionales. ¡Si no hay actitudes proposicionales, entonces Churchland no puede *creer* que no las haya! Y tampoco lo puede saber.

Por eso se refugia al final de su ensayo «*Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*» [*Journal of Philosophy*, volumen 78, febrero de 1981] en las fantasías de ciencia-ficción que ocultan esa contradicción. Imagina que en el futuro podríamos compartir de algún modo nuestros cerebros y nos recomienda hacer todo lo posible para acelerar el advenimiento de ese gran futuro:

¡Imagínense lo que eso significaría para los equipos de hockey, compañías de ballet o equipos de investigación! Si toda la población estuviera tan bien equipada, bien podría suceder que desapareciera por completo cualquier tipo de lengua hablada, como víctima del principio «¿Por qué arrastrarse cuando uno puede volar?». Las bibliotecas no estarían llenos de libros, sino con largos historiales de secuencias de la actividad neuronal.¹⁶

El ensayo culmina en la literatura de ciencia-ficción californiana. Soñadores, visionarios y emprendedores de Silicon Valley estarían probablemente de acuerdo con la idea de la abolición de las bibliotecas en favor de los patrones de activación neural que uno podría descargar en un futuro más o menos próximo en su cerebro. Pero tales visiones solo encubren la incoherencia de una concepción que quiere hacernos creer que nuestra presunción de que en realidad tenemos opiniones y pensamientos es, básicamente, una superstición antediluviana.

16. Paul Churchland, «*Eliminativer Materialismus und propositional Einstellungen*», en: Thomas Metzinger (ed.), *Grundkurs Philosophie des Geistes*, 3 volúmenes, volumen 2, Münster, Mentis-Verlag, 2007, p. 213.

Patricia Churchland trabaja sobre todo, a diferencia de Paul, en barrer la idea de que la filosofía pueda, sin la ayuda de la neurociencia, encontrar nada sobre la conciencia, un proyecto al que da el nombre de «Neurofilosofía». ¹⁷ Reflexionar sobre conceptos como el de «actitud proposicional» y otros términos tales como la percepción, el conocimiento, las convicciones, etc., y analizarlos mediante argumentos consolidados no llevará pues a elevar el nivel del conocimiento, aunque sea eso en lo que se ha esforzado desde hace milenios la filosofía del espíritu.

¿Pero podríamos ser conscientes sin tener actitudes proposicionales? La conciencia es obviamente un asunto bastante complicado. En particular, no está muy claro qué fenómenos, procesos y condiciones atribuimos a la conciencia. Lo que es seguro es que no podemos ni imaginar cómo sería ser consciente sin tener actitudes proposicionales. Consideremos un caso claro, cuando estamos sentados en el metro y escuchamos música. Miramos a nuestro alrededor, observamos a otros pasajeros, Prestamos atención a la música, pero la olvidamos a veces y nos entretenemos en pensamientos sobre cualquier cosa. Tales situaciones cotidianas se han descrito en la literatura con la ayuda de la bien conocida técnica narrativa del flujo de conciencia. Como broma destacada también está presente en la serie cómica británica *Peep Show*, en la que podemos oír el monólogo interior del protagonista y tener así una visión *voyeurista* de su vida interior, su conciencia.

Incorporémonos pues con ayuda de nuestra imaginación a un flujo de conciencia típico durante un viaje en metro. Tan pronto como empezamos a describir exactamente lo que experimentamos conscientemente en esta situación, nos encontramos con actitudes proposicionales: prestamos atención a la mu-

17. En su libro con ese mismo nombre, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge, MIT Press, 1986.

sica, miramos a nuestro alrededor en el vagón y descubrimos a una persona que parece interesante. Tratamos de no mirarla directamente, ya que hay muchas razones para actuar con cautela al fijar nuestra mirada sobre los demás pasajeros en el metro, probablemente porque no estamos seguros de las actitudes proposicionales que podría tener esa persona interesante que miramos desconsideradamente. Toda esa situación carecería absolutamente de sentido, y ni siquiera podría tener lugar, si realmente no hubiera actitudes proposicionales. La conciencia humana, tal como la conocemos, no existiría sin esperanzas, creencias, opiniones, dudas, intenciones, etc. Los sociólogos hablan a ese respecto de la comunicación como una forma de *doble contingencia*, lo que en términos simples significa que la gente siempre desarrolla sus creencias en comparación con las creencias que atribuyen a otras personas.

Esta visión más bien obvia está ahora, sin embargo, en disputa en el marco del neurocentrismo. Esto es notable incluso en sí mismo, puesto que la pregunta que habría que plantearse, debería ser: ¿Por qué se quiere negar que hay realmente esperanzas, creencias, opiniones, dudas e intenciones? ¿Qué hay detrás de la ilusión real de que gran parte de nuestra conciencia es una ilusión?

La suposición de que las actitudes proposicionales y por lo tanto un aspecto esencial de nuestra conciencia constituyen una ilusión, una especie de folclor que ha de ser abolido por las grandes tecnologías futuras del pensamiento que las neurodisciplinas basarán en la evidencia, es una tesis filosófica. Se reconoce fácilmente que se basa en suposiciones insostenibles. Esas suposiciones no son uno sino de toda una serie de errores, de los que señalaremos muchos más.

Pero esos errores caracterizan a la auto-percepción cotidiana de muchas personas en los países industriales avanzados económicamente, ya que se consideran avanzados y científicos, algo que todos queremos ser porque la alternativa es la

superstición, la opresión y la manipulación. Pero el problema es que los errores del neurocentrismo generan precisamente superstición, opresión y manipulación, aunque ese hecho permanece bastante oculto, dado que los errores solo se muestran cuando uno se toma el tiempo para cuestionar la visión del mundo subyacente a sus presupuestos. Esto se aplica a todas las supersticiones que prevalecen en un momento determinado. La irracionalidad siempre va disfrazada, de lo contrario no sería tan eficaz como lamentablemente lo es. ¿Cómo se blanquea entonces la afirmación, palmariamente absurda, de que no tenemos actitudes proposicionales?

Para ello se emplean distintas estrategias. Una de ellas, muy extendida aunque filosóficamente poco interesante, apelea simplemente a los hechos científicos. Afirma que la acumulación de conocimientos profundos del cerebro humano, así como la neurobiología del conocimiento humano para su comprensión dará como resultado la inexistencia de las actitudes proposicionales. Por supuesto, esto no se expresa a menudo tan clara y distintamente. En su lugar se indaga lo que hace a la gente enamorarse, acudir a votar o actuar moralmente en el sentido más general de un mínimo altruista. La respuesta normal a la pregunta de por qué alguien actúa de forma altruista, no obstante, no se basa en hallazgos científicos. Desde hace milenios se plantea la pregunta de por qué la gente trata con respeto a otras personas y vive en comunidades, en lugar de recorrer los bosques como lobos solitarios. Tenemos desde hace mucho una variedad de respuestas a preguntas tales como el origen de la moralidad. Pero todo eso se esconde, porque se quería encontrar una respuesta definitiva y con métodos distintos a los más apropiados.

CADA EGO ALBERGA UN ALTRUISTA

Una respuesta a la pregunta de por qué las personas no son simplemente despiadados depredadores egoístas —a pesar de que puedan comportarse de esa manera—, es que tienen la capacidad de ver que otras personas deben ser respetadas. Para fundamentar más esto, se puede indicar que los demás llevan también una vida consciente, lo que significa que se sienten como un Yo, un centro subjetiva de acontecimientos. Nuestra vida humana consciente tiene también la notable capacidad de entender que hay otros centros de sucesos además del propio; así puede haber, por ejemplo, un niño en Shanghai, para el que en este momento no hay nada más importante que un juguete determinado, que a mí me deja en cambio completamente frío. Es parte de la vida humana consciente saber que hay otras vidas conscientes.

Esta visión es la que sostiene el ya mencionado varias veces Thomas Nagel como fundamento de la ética. Por ética entiendo la reflexión sistemática sobre la justificación de los principios de nuestras acciones a la luz de la circunstancia de que somos capaces del bien y del mal.

En sus libros *La posibilidad del altruismo* (1970) y sobre todo en *Una visión de ningún lugar* (1986), Nagel distingue dos categorías: lo subjetivo y lo objetivo. Aquí «lo subjetivo» es el nombre que da Nagel a nuestro pensamiento ligado a un punto de vista consciente. En la medida en que somos conscientes, experimentamos todo desde un punto de vista perspectivo. Esto no se aplica solamente a nuestros sentidos, sino a todas nuestras creencias, en la medida en que están insertas en una red personal de creencias que no supervisamos sin más. Por eso podemos tener creencias en conflicto, porque no tenemos una visión detallada de todo lo que creemos y opinamos y de lo que significan mutuamente esos puntos de vista. Una prueba simple: estoy seguro de que usted está convencido de

que en la India más de siete personas han visto un árbol. También cree usted que en Hamburgo más de siete personas han visto un árbol. Pero quizás nunca se había planteado expresamente esa creencia hasta este momento. Y por la misma razón podemos cambiar nuestras creencias cuando nos encontramos con que algunas creencias son en realidad incompatibles con otras creencias que también tenemos. Nuestras creencias no revolotean pasajeramente en nuestra vida interior consciente, no son un palomar, como aventuraba Platón en su diálogo *Teeteto*.

«Lo objetivo» consiste en cambio en la apreciación de que formamos parte de un conjunto, que es en gran medida independiente de lo que pensemos de él. Por grande que sea la cantidad de energía que atribuyamos a nuestros pensamientos y construcciones teóricas lingüísticamente codificadas, todos sabemos que la mayoría de los hechos simplemente son lo que son, sin que importen las opiniones que tengamos y desde qué perspectivas las tomemos. Por eso hay un ideal de objetividad que consiste en describir una realidad que nos es ajena, ajena a nuestros intereses y nuestra conciencia perspectiva. A ese ideal no llegamos siempre, y en muchos terrenos interpersonales es quizás inalcanzable, en principio, por lo que también es parte de la ética examinar y comprender que nuestros contextos de acción no están tejidos idealmente. Precisamente por esa disyuntiva entre la perspectiva subjetiva y la objetiva de los hechos, se construye la dimensión ética para evaluar nuestras acciones.

Cada conciencia debe reconocer el hecho de que existan conciencias ajenas, independientemente de las intenciones personales. Incluso si se quiere ser un egoísta totalmente despiadado como Malvo en *Fargo*, hay que reconocer ese hecho, porque de lo contrario no pueden perseguir con éxito las propias metas. La gente solo puede ser egoísta si entiende que los demás son conscientes. El altruismo, que en principio parece opuesto al egoísmo, una actitud caracterizada por la conside-

ración hacia los demás, se basa en la capacidad de percibir que los demás son conscientes. Si tengo una razón para no aprovecharme de alguien utilizándolo como un medio para mis fines egoístas, se basa precisamente en que el otro también tiene una experiencia consciente: siente el dolor, espera algo, desea, evita y cree. Pero para poder ser egoísta deliberadamente y pretendiendo un objetivo, tenemos que haber tenido en cuenta el punto de vista del otro; porque de lo contrario no entendemos sus motivos y no podemos aprovecharlos en nuestro beneficio. Sin esta descentralización no habría egoísmo. En ella se basa también la posibilidad del altruismo. Mediante el egoísmo se posibilita el altruismo. No hay ni un puro egoísmo ni un puro altruismo. Nos guste o no, los otros también son conscientes y persiguen metas y obtienen con ello una atención éticamente relevante. Pero no se debe concluir que solo actuamos éticamente cuando nos comportamos como la Madre Teresa y sacrificamos nuestra vida por los demás. El egoísmo no es de por sí malo y el altruismo no es de por sí bueno. Son dos aspectos de la conducta ética que se condicionan mutuamente. Si acusamos a alguien de egoísmo, queremos decir que esa persona no mantiene un buen equilibrio entre el egoísmo y el altruismo y que cuando pretende hacer algo por alguien, en realidad su conducta está guiada por intereses propios ocultos. Pero el problema aquí es la intención de engañar, y no el egoísmo. Como cada uno de nosotros vive esta vida una sola vez, tenemos también el derecho y la obligación de llevar esta vida conscientemente como nuestra vida.

En este contexto es fácil poner en duda que alguien sea consciente, porque con ello vendría el reconocimiento del hecho de que las demás criaturas son capaces de dolor, que también pueden sufrir actos crueles y las injusticias que unas personas hacen a otras. Si es posible eliminar la posición subjetiva y reemplazarla por un punto de vista puramente objetivo, a saber, la posición de una neurobiología supuestamente alcan-

zable de la mente humana, uno podría quedar exonerado de la carga de verse atosigado por las exigencias de la libertad humana. La ironía está en que quizá no haya nada más egoísta que la fantasía de una descripción completamente objetiva de la realidad, en la que no interviene ninguna vivencia subjetiva; pues con ella se barre también de la visión del mundo cualquier aspiración ética, derivada del hecho de que hay vidas conscientes que albergan actitudes proposicionales. Si nos negamos mutuamente la conciencia y en su lugar nos concebimos como neuro-ordenadores, se nos hace más fácil obviar que en realidad no somos neuro-ordenadores. Es un alivio hacerse tal imagen de la propia libertad y acabar delegándola en nuestra neuroquímica. Pero todo eso es una forma de auto-enceguecimiento.

Los Churchland lo encubren con facilidad, asegurando con ejemplos lo importantes y enriquecedores que son una vida familiar y el piragüismo, que prefieren salir a la naturaleza antes que ir a un museo y admirar los pueblos indígenas de Canadá, etc.¹⁸ Ya se simpatice o no con dicha preferencia, el hecho es que la sociedad humana se basa en actitudes proposicionales lingüísticamente codificadas, que no son restos modestos de un tiempo pretecnológico, y eso no lo va a cambiar ningún descubrimiento neurobiológico.

Hay pues una dependencia recíproca entre lo subjetivo y lo objetivo. Sin punto de vista subjetivo no tendríamos convicciones ni redes de creencias que nos diferencian a unos de otros como personas y nos permiten distintos estilos de vida. Pero esto solo sucede porque nos abstraemos de nosotros mismos y nos podemos hacer una idea —algo que hacemos constantemente— de cómo nos perciben los demás. La obje-

18. Comp. con la entrevista con ambos en Susan Blackmore, *Conversations on Consciousness*, Oxford University Press, 2005 [en cast.: *Conversaciones sobre la conciencia*, Barcelona, Paidós Ibérica (Planeta), 2010].

tividad científica solo se alcanza en la medida en que la pretendemos conscientemente, lo que no significa, por supuesto, que no exista. Afirmar que todo es subjetivo o que todo es objetivo son presunciones igualmente absurdas.

EL PERRO DE DAVIDSON Y EL GATO DE DERRIDA

En este momento, sino antes, algunos de ustedes se habrán preguntado cómo suceden las cosas en otras especies animales distintas de la humana, dado que también ellas disponen de conciencia, mientras que yo he hablado hasta ahora solo de la gente. No voy a negar de ningún modo que otros animales también tienen conciencia y en esa formulación ya se puede ver que por supuesto tengo a los humanos como una especie animal.

«Humanos» o mejor en este contexto, *homo sapiens*, es entre otras cosas un nombre para una especie en particular. Carl von Linné (1707-1778), quien introdujo ese nombre ahora tan extendido en su *Systema Naturae*, señala como característica de los humanos el antiguo mandamiento : «Conócete a ti mismo (*nosce te ipsum*)». ¹⁹ La capacidad de auto-conocimiento que expresa ese mandamiento es precisamente, según Linneo, lo que nos convierte en un «*sapiens*», una criatura capaz de sabiduría.

Para ello hay una importante prehistoria. En el famoso diálogo *Apología de Sócrates* ante el tribunal de Atenas escrito por Platón, dice Sócrates que el oráculo de Delfos lo había se-

19. Carl von Linné, *Systema naturæ per regna tria naturæ, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis* (1735); en alemán: *Systema Naturae. Lehr-Buch über das Natur-System so weit es das Thierreich angehet*, Nurenberg, Raspe, 1781, pp. 15 y ss.

ñalado como el más sabio de todos los hombres.²⁰ El oráculo reclama en general el auto-conocimiento; de él provendría pues el famoso mandamiento «Conócete a ti mismo» que fue un gran tema de la literatura y la filosofía griega antigua. La sabiduría descansa sobre la base del conocimiento de uno mismo, y por eso Linneo define al ser humano como *homo sapiens*, porque en latín «*sapere*» significa «percibir, entender». Pero no se refiere a cualquier forma de conocimiento, sino precisamente y en particular a la forma específicamente humana de auto-conocimiento, es decir, la sabiduría que permite el auto-conocimiento.

Otras especies animales viven también una vida consciente. Les atribuimos también actitudes proposicionales. No se podría imaginar una documentación zoológica que no describiera cómo acecha un león o cómo se da a la fuga una manada de gacelas asustadas porque se han percatado de la cercanía del león. Naturalmente, nuestra práctica de atribuir actitudes proposicionales a nuestro entorno animal es a veces problemática, ya que atribuimos ciertas actitudes a las especies animales que preferimos por razones históricas, mientras que se las negamos a otras especies. Tenemos a nuestras mascotas como más amistosas que las serpientes venenosas de la región amazónica. Pero también hacemos lo mismo entre las personas cuando atribuimos a nuestros enemigos motivos como la envidia, el egoísmo despiadado u otras debilidades, mientras que a nuestros amigos (o los que creemos que lo son) les concedemos benevolencia y un altruismo muy loable. Todavía no está claro, empero, qué forma o qué nivel de organización biológica debe prevalecer para que se pueda atribuir legítimamente conciencia a un organismo. Esta es una cuestión importante, porque hay, por supuesto, bases (neuro)biológicas así

20. Platón, «Apología de Sócrates», en: *Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes*. Vol. IV, Madrid, Gredos, 2003.

como condiciones necesarias de la conciencia, de las que todavía no sabemos lo suficiente como para decir con exactitud qué criaturas son realmente conscientes. Descubrir esto es por supuesto una importante tarea de la neurobiología, y también para la ética y la filosofía.

Uno nunca debe dejarse llevar a atribuir a otras especies en general una conciencia, aunque es por supuesto más cómodo si uno desea aliviar su conciencia con respecto a los mataderos y otras cámaras de tortura para animales dedicadas al progreso de la medicina.

Sin embargo, existe una interesante línea de pensamiento que hace difícil la adscripción de actitudes proposicionales en el reino animal más allá de nosotros mismos. Viene del filósofo estadounidense Donald Davidson (1917-2003), a quien debemos importantes contribuciones a la filosofía del espíritu. Por desgracia, sus escritos son a veces muy crípticos e incluso totalmente incomprensibles, aunque sus ideas básicas han sido felizmente reconstruidas por otros autores de forma más o menos comprensible.

Davidson es muy conocido por negar a otras especies nuestra forma de conciencia, que considera sobre todo lingüísticamente estructurada. Ofrece el siguiente razonamiento: supongamos que llegas a casa y tu perro ya está meneando la cola y ladrando a la puerta. Por lo general, interpretamos esto como alegría del perro por el hecho de que lleguemos a casa.²¹ Como dijo una vez el cómico Jerry Seinfeld, todo eso refuerza nuestra confianza en nosotros mismos, pues un perro, dice Seinfeld, es un ser vivo que siempre queda impresionado al

21. Donald Davidson, «Rationale Lebewesen», en: Dominik Perler y Markus Wild (eds.), *Der Geist der Tiere: Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*, Frankfurt, Suhrkamp, 2005. Comp. sobre este tema el buen repaso de Markus Wild, *Tierphilosophie zur Einführung*, Hamburgo, junio de 2013.

comprobar que somos capaces de salir y volver a casa, trayendo además algo de alimento. El perro no tiene ni idea de cómo lo hacemos y nos mira siempre impresionado, con una admiración que nuestros hijos, en cambio, solo mantienen hasta que entienden cómo cuidar de sí mismos. Entonces se esfuma toda la magia del poder supuestamente misterioso de los adultos y resultan ser personas normales. Al mayor empuje de esta visión se le llama «pubertad», un proceso que hasta ahora no ha podido ser detectado, que yo sepa, en ninguna mascota.

Pero un respeto éticamente más relevante hacia otras especies animales no proviene de que tengan redes de actitudes proposicionales especialmente sutiles. De lo contrario no tendríamos que respetar de modo éticamente relevante ni siquiera a bebés, niños pequeños o personas con discapacidad mental.

Davidson nos pide que imaginemos lo que realmente pasa en el perro. Cuando decimos que nuestro perro *se alegra de que lleguemos a casa*, es algo mucho más problemática de lo que podríamos imaginar de entrada, aunque se aclara cuando imaginamos que también nuestra hija de diecisiete años está con el perro en casa cuando llegamos. Supongamos que nuestra hija también se alegra al vernos. Usted sabe, sin embargo, lo que significa que alguien vuelva a casa: hay que abrirle la puerta a alguien que viene de otro lugar, por ejemplo de otra ciudad o del campo, adonde se ha trasladado en un vehículo o a pie, etc. Además, nuestra hija va a entender el proceso de una manera determinada: se alegra de que lleguemos a casa porque le hemos prometido algo; sabe que volvemos a casa porque es festivo y no tenemos que trabajar, etc.

Davidson llama a esto la «granularidad» de nuestras creencias. No nos alegramos simplemente porque alguien llegue a casa, sino que nuestra alegría forma parte de una red de actitudes cambiantes. El perro, en cambio, se alegra siempre —a menos que esté tan enfermo y apático que ni siquiera se despierta cuando llegamos. La alegría del perro por ese hecho no

tiene quizá realmente, desde su propia perspectiva, ni siquiera el contenido de Volver-a-Casa, porque lo que nosotros llamamos «Volver a casa» el perro no sabe siquiera en qué consiste.

Davidson concluye de eso que el perro, en cualquier caso, no se alegra del hecho de que volvamos a casa del mismo modo que nuestra hija. Profundicemos el razonamiento un poco y preguntémonos si un perro puede ser alegrarse de que llame la abuela Müller. La respuesta es probablemente que no, porque un perro no tiene ni idea de lo que es una llamada. Se alegra en todo caso por el sonido del teléfono, siempre y cuando se parezca al sonido de un timbre. Los perros no se alegran por las llamadas de las abuelas, del mismo modo que no esperan que la nueva película de Scarlett Johansson sea buena.

Estas consideraciones simples para el conocimiento de otras especies animales no son de ninguna manera superfluas por evidentes que parezcan. Geert Keil señala que el principio de culpabilidad que se aplica en la práctica del Derecho Penal («No hay pena sin culpa»), no pertenece

[...] a los primeros logros de la historia del derecho occidental. En la Francia rural era común hasta el siglo XVII entregar animales a la justicia por presuntos delitos y castigarlos. Esto nos parece ahora una flagrante violación del principio de culpabilidad.²²

El mundo de la vida humana está constantemente en contacto con el resto del reino animal: cazamos, matamos y creamos animales; nos pican los mosquitos, nos ven las gaviotas, somos habitados por microorganismos, etc. Por eso atribui-

22. Geert Keil, *Willensfreiheit*, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 2012, p. 159.

mos con buenas razones actitudes proposicionales a algunas otras especies.

Sin embargo, Davidson señala con razón que fácilmente nos convertimos en víctimas de ideas falsas sobre el funcionamiento interno de los demás animales, al describir su comportamiento en un lenguaje que se adapta a nuestra forma de vida. En nuestras relaciones con otras especies tenemos tendencia al *antropomorfismo*, que es la proyección de nuestra forma de vida a otras especies animales. Nuestras creencias son de grano fino y diferenciadas de un modo que refleja milenios de cultura e historia intelectual. La mente humana, tal como la conocemos, tiene una historia. Compartimos algunas partes de esa historia con otras especies, particularmente las que hemos integrado en nuestra forma de vida como animales de compañía.

Pero hay una diferencia mucho más grande entre nosotros y nuestros amigos animales cuando se consideran atentamente en nuestra época, amistosa al menos en parte hacia los animales. El filósofo francés Jacques Derrida (1930-2004) deja esto claro refiriéndose a la situación que se da cuando una mañana se sienta desnudo frente a su gato y se encuentra con su mirada. Al principio reacciona como si otra persona lo viera desnudo, hasta que queda claro que el gato no percibe que está desnudo, o al menos no en el sentido en el que él se siente expuesto ante su gato.²³

Nuestros sentimientos de vergüenza son parte de nuestra forma de vida, están insertos en nuestras ideas sobre cómo debemos vivir juntos, cómo comportarnos, etc. Aunque los gatos viven con nosotros y entre nosotros, solo comparten muy limitadamente nuestra forma de vida. Por supuesto, eso también se aplica a nosotros, que compartimos la vida del gato

23. Jacques Derrida, *L'Animal que donc je suis*, París, Galilée, 2010 [en cast.: *El animal que luego estoy siguiendo*, Madrid, Trotta, 2013], p. 23.

muy limitadamente. Nuestro vocabulario, con el que describimos los procesos mentales, no es capaz desde luego de describir de manera adecuada y suficientemente fina cómo se siente un gato que se desliza por la noche por un parque de la ciudad para cazar ratones. No podemos ni siquiera imaginárnoslo, simplemente porque no tendría sentido para nosotros salir por la noche para cazar ratones en el parque y llevárnoslos después entre los dientes a casa.

LAS DOS PARTES DEL GUSTO Y LO QUE ES DISCUSIBLE AL RESPECTO

Así que hay componentes de la conciencia de los demás seres vivos que nos resultan en gran medida incomprensibles cuando simplemente no sabemos cómo funciona o cómo se siente uno al vivir ciertas experiencias. Esto es cierto incluso para los propios compañeros de especie. Cuando era niño siempre me preguntaba cómo podía ser que a otras personas les gustaran o no determinadas comidas en distinto grado que a mí. ¿Cómo puede ser que a alguien no le apetezcan siempre espaguetis con salsa de tomate más una limonada, sino que le parezca delicioso el foie gras con una copa de champán?

Si algo le sabe bien a alguien, casi no puede imaginar que a otros no les guste el mismo sabor. Para ello hay que haber pasado por la experiencia peculiar del cambio del propio gusto con los años, que, por supuesto, también se puede cultivar. En general experimentamos un sabor, no como un hecho neutro que luego se evalúa a ver si nos parece bien o mal. Cualquier cosa nos sabe siempre más o menos bien. ¿Cómo podemos saber entonces lo que siente alguien a quien no le gusta lo que a nosotros nos gusta, o por el contrario, que a alguien le guste algo que nos parece francamente repulsivo?

En la filosofía de la conciencia hablamos en ese sentido de los *Qualia* (del latín *quale*, *qualis* = cuál, de qué tipo). Es el contenido consciente de una experiencia puramente subjetiva. Ejemplos de *Qualia* son las impresiones de color o sabor, o incluso la sensación de calor o frío. En filosofía se llamaban pues *qualia* hasta hace bien poco las sensaciones.

Con ello hemos llegado a conocer ya dos facetas que acompañan a la conciencia. Podemos distinguirlas conceptualmente:

1. La primera faceta consiste en que podemos tener *conciencia de algo*. Esta faceta se llama intencionalidad, de modo que se puede hablar de conciencia intencional. El término proviene del latín «intendere», que significa entender, pero también tender hacia, estirar. La *conciencia intencional* es nuestra referencia a otra cosa, y está dotada de una perspectiva hacia el exterior, una percepción externa. Podemos juzgar conscientemente algo y reflexionar sobre ello. Estiramos nuestra conciencia, por decirlo así, al dirigir nuestra atención hacia algo. Esto se denomina recientemente *conciencia de acceso*, indicando con ello la conciencia de que se tiene un acceso atento a estados de información.

2. La segunda faceta está relacionada con nuestra perspectiva interna. Se habla en este sentido de la *conciencia fenoménica*, es decir, desde nuestra experiencia consciente puramente subjetiva. El contenido de esa experiencia son los mencionados *qualia* o sensaciones.

El concepto de conciencia, que por cierto tiene muchos otros aspectos (y por lo tanto no será probablemente uniforme), induce a aproximar en el pensamiento la conciencia intencional y la fenoménica. Se podría pensar que podemos juzgar intencionalmente nuestras sensaciones. Puedo hablar fácilmente sobre mi vivencia del sabor al beber un buen vino

tinto, así que tengo que poder juzgar conscientemente esa experiencia. Esto convierte el sabor del vino tinto en un objeto que no se puede, sin embargo, compartir fácilmente con otro. ¿Porque cómo puedo saber si a otro le sabe realmente el vino como a mí? Usted puede decirme que también le gusta; es posible que esté de acuerdo conmigo cuando hago hincapié en la nota de vainilla. Pero si bien es cierto que no se pueden tener sensaciones de sabor sin valorarlas al mismo tiempo inmediatamente, el sabor a vainilla de un vino tinto puede experimentarse de manera diferente, aunque distintas personas estén de acuerdo en apreciar una nota de vainilla. ¿Son comparables siquiera remotamente mi percepción de la nota de vainilla y la suya?

Tal vez haya pensado alguna vez en *el problema del espectro invertido*, que el filósofo neoyorquino Ned Block (*1942) situó en el centro de su trabajo. Block lo planteaba concisamente así: ¿No podría ser que las «cosas» que ambos llamamos rojas [...] sean para usted «como las cosas que ambos llamamos verdes»?²⁴

Esta línea de razonamiento plantea enigmas especialmente complicados si se profundiza un poco, porque las sensaciones de color son tan poco neutrales como los sabores. Los colores también nos gustan o nos disgustan. No los llevamos simplemente al conocimiento para juzgarlos a continuación, sino que los percibimos ya bajo un presentimiento de valoración. Los sentimos inmediatamente como fríos o cálidos, agradables o desagradables. Además, cuanto más aprendemos de la visión del color, mejor podemos distinguir colores que nos pueden parecer idénticos a primera vista. Si se tiene en cuenta que nuestro campo visual es colorido de principio a fin, resulta bastante lógico pensar que, de hecho, la totalidad per-

24. Ned Block, en: Susan Blackmore, *Conversations on Consciousness*, Oxford University Press, 2005 [en cast.: *Conversaciones sobre la conciencia*, Barcelona, Paidós Ibérica (Planeta), 2010].

cibida por mí mediante mi sentido de la vista tal vez sea muy diferente de la que usted percibe. Aun si estamos de acuerdo en que ahí delante tenemos un cubo azul, mi percepción del llamado azul es quizá tan diferente de la suya que quizá no estamos hablando en realidad del mismo cubo azul.

Ahora todo depende de lo que uno quiere decir cuando habla de la nota de vainilla del sabor de un vino tinto o del azul de un cubo. ¿Atiende a una característica pública *objetiva* del vino tinto o del cubo, o a nuestros sentimientos *subjetivos* individuales? En el primer caso se tendría una conciencia intencional de esas propiedades, y en el segundo caso una conciencia fenoménica, que consiste en percibir los *qualia*. Se puede describir esto así: a las características de los objetos presentes públicamente se *refiere* uno intencionalmente, mientras que *experimenta* los *qualia*. Referirse a algo y experimentar algo no es necesariamente lo mismo.

LO QUE PASA CON LA INTELIGENCIA Y EL ROBOT- ASPIRADORA

Todo esto parece ahora tal vez casi como una cuestión de rutina, por lo que usted se preguntará si vale la pena siquiera mencionarlo. Hay sin embargo muchas razones para que pasemos por alto demasiado fácilmente la diferencia entre la conciencia intencional y la fenoménica en contextos importantes. Tomemos el ejemplo de la inteligencia artificial y con ella la cuestión de si las computadoras, los teléfonos inteligentes y los robots pueden pensar inteligentemente.

El tema de la inteligencia artificial preocupa a la filosofía de la conciencia desde principios del periodo moderno, y no fue con el advenimiento de los ordenadores con lo que cobró virulencia. Descartes ya se planteó la cuestión de cómo y por

qué sabía que ante su ventana veía realmente gente y no robots (o autómatas, como entonces los llamaban):

Desde la ventana veo pasar unos hombres por la calle: y digo que veo hombres, como cuando digo que veo cera; sin embargo, lo que en realidad veo son sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar meros autómatas, movidos por resortes. Sin embargo, pienso que son hombres, y de este modo comprendo mediante la facultad de juzgar que reside en mi espíritu, lo que creía ver con los ojos. Pero un hombre que intenta conocer mejor que el vulgo, debe avergonzarse de hallar motivos de duda en las maneras de hablar propias del vulgo.²⁵

¿Y qué pasaría si hubiera robots humanoides perfectamente construidos, que no pudiéramos distinguir desde el exterior? Pensemos de nuevo en *Doctor Who*, y uno se puede imaginar todo tipo de escenarios en los que eso podría ser relevante. O se puede pensar también en *Blade Runner*, películas de zombies, la serie sueca *Äkta människor* (*Verdaderos humanos*) o cualquiera de los innumerables productos de ficción literaria que tratan de este tema. También pueden ser clásicos históricos como los de E.T.A. Hoffmann y Heinrich von Kleist. ¿No atribuiríamos fácilmente conciencia a esos robots humanoides, sobre todo cuando llevan una conversación inteligente con nosotros? Se dice incluso que muchas personas han llegado a tener con el tiempo la impresión de que su modelo de robot-aspiradora Roomba tiene un voluntad propia consciente, e incluso personalidad.²⁶

Planteémonos ahora la pregunta de si supondríamos realmente seres conscientes a los robots humanoides si dispusie-

25. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Hamburgo, Meiner, 1992 [en cast.: *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 16].

26. Christoph Kucklick, *Die granulare Gesellschaft. Wie das Digitale unsere Wirklichkeit auflöst*, Berlín, Ullstein, 2014, p. 67.

ran exclusivamente de conciencia intencional, pero no de conciencia fenoménica. Esto ya presupone, por supuesto, que puedan tener conciencia intencional, lo que admitiré provisionalmente para la siguiente consideración. En ese caso proporcionarían quizás todo tipo de informes adecuados. Quizás podrían también llegar a una declaración correcta sobre el toque de vainilla del vino tinto ya mencionado mediante un análisis interno de su composición química. En nuestra época de la revolución digital nos resulta particularmente fácil imaginarnos robots con una versión mejorada de la conciencia intencional, por ejemplo gracias a una mayor potencia de cálculo en ciertas áreas. Los ordenadores domésticos juegan desde hace tiempo al ajedrez o al molino mejor que la mayoría de la gente. ¿Pero todo esto nos daría realmente derecho a considerar al robot como «consciente»?

No lo creo. Supongamos que un robot humanoide, por lo demás perfecto (un Hubot de la serie *Verdaderos humanos* o un robot de la película *Inteligencia Artificial* de Steven Spielberg) cayera de costado sobre el lado izquierdo y se viera como el robot del primer episodio de la octava temporada de *Doctor Who*. Veríamos en su interior un engranaje oxidado. Entonces parecería razonable suponer que el robot no tiene conciencia fenoménica; no tiene experiencia, no tiene ganas de nada. Es solo un robot, que funciona mediante un engranaje bastante burdo. Si dice que ve un cubo azul, podría igualmente expresar una afirmación verdadera o proporcionar un informe correcto; pero no tiene absolutamente ninguna experiencia del azul, le faltaría algo esencial para la percepción consciente. En cualquier caso, no sería consciente del mismo modo que lo somos nosotros. ¿Pero podría el robot no tener sin embargo conciencia fenoménica? ¿Cuándo y cómo, se podría objetar, podríamos saber si la tiene o no la tiene?

En este punto es importante recordar que la conciencia, tal como la conocemos, tiene ciertas condiciones biológicas nece-

sarias, algo que yo no querría poner en cuestión aquí. Un engranaje bastante burdo que no posee el material orgánico que se considera relevante para la conciencia fenoménica (en particular neuronas y otros tipos de células), no podría sostener por razones biológicas ninguna conciencia fenoménica. Nuestra conciencia fenoménica surgió de hecho a lo largo de la evolución, lo que no solo significa, y quiero insistir en eso, que la mente humana en su conjunto es un fenómeno evolutivo. «Espíritu» y «conciencia» no son lo mismo y por eso la neurobiología no cubre completamente el estudio de la mente, ya que solo toma en consideración unas pocas condiciones necesarias para la existencia de la conciencia.

Cuando hablamos de colores, sabores u otros *qualia*, estamos hablando de algo que hay que experimentar para conocerlo realmente. No basta poder dar informes correctos al respecto. Esos informes simplemente carecen del grano fino fenoménico relevante, por muy sofisticado que sea el vocabulario del robot que analizó el sabor del vino tinto. Una máquina-sommelier no es en absoluto un sommelier, aunque pueda proporcionar a veces mejores informes que un sommelier real.²⁷

La cuestión es que la gente no solo sigue reglas muy generales que podemos traducir en algoritmos. Con la ayuda de esos algoritmos para procesar las informaciones, los ordenadores logran mucho mejores resultados que nosotros mismos. Lo que nos distingue es más bien que no somos como el señor Spock de *Star Trek*, capaz de entenderlo todo lógicamente y sin emociones. Tenemos sentimientos parcialmente irrationales, que incluyen no solo los tan denostados temores, sino también nuestra capacidad para enamorarnos. El hombre no es solo un animal racional, y menos aún un *homo irrationalis*, sino un ser que crea imágenes de sí mismo propensas a la ilusión y que las celebra, cultiva o modifica junto con otros, si

27. *Ibid.*, p. 90.

resultan ser perjudiciales. Por eso tenemos derecho a perseguir tonterías, a la ironía y a las ilusiones, siempre y cuando no perjudiquen a nadie, que por su parte también quiere perseguir sus ilusiones.

Un simple ejemplo de esto es nuestro trato cotidiano en asuntos comerciales. Compramos todo tipo de cosas, y siempre tenemos la impresión de haber encontrado exactamente lo que estábamos buscando y lo que mitiga nuestra necesidad. Pero en cuanto tenemos una cosa o la hemos consumido, se nos antoja de nuevo algo más. Este anhelo casi insaciable de cosas es puesto a prueba críticamente desde Buda hasta el psicoanálisis pasando por Karl Marx. Hay que examinar también ese afán como fuente de ilusiones, a las que no podemos renunciar, ya que solo mediante ellas llegamos a ser quienes somos. Una conciencia puramente desinteresada y contemplativa no sería acorde a nuestra manera de ser. Nos rodeamos desde hace milenios, no por casualidad, de cosas hermosas en las que reflejar nuestra conciencia.

Por tanto, podemos constatar que el término «conciencia» se refiere a una combinación de elementos intencionales y fenoménicos y que incluye el hecho de que algunas condiciones necesarias para la conciencia se pueden detectar recurriendo a la teoría de la evolución. Si se pensara que la pura intencionalidad —y por tanto la circunstancia de que algún sistema proporciona informes verdaderos regularmente— pudiera también cumplir como conciencia independientemente de la conciencia fenoménica, sería como creer que las moléculas de agua también podrían ser únicamente de hidrógeno y no consistir en la combinación correcta de hidrógeno y oxígeno. Las moléculas de agua son moléculas de H_2O . Al hidrógeno solo (H) le falta mucho para ser agua.

«DÍAS EXTRAÑOS» EN EL RUIDO DE LA CONCIENCIA

Invirtamos ahora el experimento mental para el robot-aspiradora carente de sensaciones e imaginemos cómo sería disponer únicamente de conciencia fenoménica careciendo de conciencia intencional. El thriller de ciencia-ficción de Kathryn Bigelow *Strange Days* (1995) ofrece un buen ejemplo de esa posibilidad. La película nos sitúa en un futuro distópico en Los Ángeles —como tantas otras veces—, la ciudad de la cinematografía por excelencia. En el futuro de *Días extraños* hay máquinas con las que se puede captar la conciencia fenoménica de un ser humano y luego contemplarla como en una película o incluso vivirla. Ajustando un dispositivo a la cabeza se experimenta exactamente lo que la persona en cuestión ha sentido durante la grabación.

Circula una grabación en la que se puede ver que la policía mató a un rapero negro, estrella del hip-hop, lo que podría causar una revuelta, por lo que los asesinos tratan de hacerse con la neurograbación, haciendo uso de un método cruel: el aparato con el que se graban y reproducen las películas de conciencia se puede utilizar también para freír, por decirlo así, el cerebro del usuario, con lo que la persona afectada se ve arrojada a un estado irreversible de parpadeo de datos totalmente caótico. Su vivencia permanente es como la imagen centelleante de un viejo televisor tras el final de las emisiones. No se les puede transmitir nada. En una secuencia se muestra esa experiencia desde la perspectiva interna, dando lugar a una impresión bastante espeluznante.

Ciertas formas de experiencia psicótica e intoxicación, activadas por drogas psicoactivas, se parecen probablemente a esa ensalada de datos. También se puede imaginar como si nuestra conciencia se disolviera en un puro impresionismo temporalizado, en el que ya no vemos objetos, sino tan solo experimentamos flujos de color; como cuando uno se acerca mucho a un Monet tardío o a una pintura puntillista.

Ya el gran filósofo escocés David Hume (1711-1776) distinguía entre *impresiones* e *ideas*, para poder clasificar las formas de la experiencia interna. Entendía por *impresión* una ensalada de datos, mientras que una *idea* surge de ahí para poder ordenar esa ensalada de datos.

El impresionismo en la pintura recorre ese camino en sentido inverso, al ilustrar las ideas a partir de impresiones, por lo que hay que situarse a cierta distancia de la pintura para que los objetos de los que trata surjan de la ensalada de color. Si yo, sentado en mi escritorio, alzo rápidamente la cabeza hacia la izquierda y trato de ver sin demasiada precisión lo que hay allí, veo puntos de luz de color rojo, azul, negro entremezclados y que solo me dan una imagen borrosa. Pero en cuanto puedo fijar la atención ordenando las impresiones, veo libros, un vaso de agua, plumas y otras cosas. Se puede apreciar un tema importante de la pintura moderna en el perfeccionamiento de la representación de nuestras impresiones. Quien dispone adecuadamente de las impresiones puede así expresar ideas. La diferencia de Hume corresponde a la diferencia entre la conciencia fenoménica (*impresiones*) y la conciencia intencional (*las ideas*).

Si nuestra conciencia fuera únicamente una corriente de experiencias similar al ruido, es decir, una pura ensalada de datos, no podríamos comunicarnos con los demás. No seríamos capaces de distinguir nuestras impresiones de sus causas y mantener una referencia intencional. Generalmente nuestra conciencia despierta no está en modo impresionista, que en una inspección más cercana lo difumina todo. Si fuera siempre así, no tendríamos más impresiones de nada. Nos fusionaríamos con nuestras impresiones y dejaríamos de estar ahí, por decirlo así. Si tuviéramos solo impresiones, pero no ideas, las impresiones no serían ni siquiera clasificables, quizás como impresiones rojas o de dolor. Una pura ensalada de datos, sin ningún orden, no puede ser observada o conscientemente ex-

perimentada por nadie, ya que todos los observadores deben clasificar. Datos puros sin ningún orden no se podrían ni siquiera registrar; en sentido estricto, ni siquiera se podría decir que existen.

La conciencia fenoménica y la conciencia intencional trabajan pues de consuno. Si se separa una de la otra, se obtiene una imagen básicamente incomprendible de la conciencia —como si nuestra conciencia fuera un robot-aspiradora o un desafortunado hippie que se ha quedado atascado en un cuelgue de LSD. El juicio de que ni una ni otra describen la situación normal fue expresado cabalmente en una fórmula muy citada de Kant: «Los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas».²⁸

Lo que resulta potencialmente engañoso en esa fórmula es, sin embargo, que la intencionalidad se asocia con conceptos y la conciencia fenoménica con intuiciones. Eso hace parecer de nuevo plausiblemente que usuarios competentes de conceptos como nosotros los humanos sobresalimos de algún modo y concedemos menos conciencia a las demás especies animales. Pero hay que tener cuidado con eso, pues las demás especies animales disponen, por supuesto, de sus propios conceptos, aunque tal vez no lingüísticos, y por tanto de otros grados de finura. Para disponer de conceptos y poder clasificar las impresiones no es preciso que esos conceptos puedan clasificarse a su vez lingüísticamente. Nosotros, los humanos, podemos hacer eso, y ciertamente tenemos a causa de nuestras lenguas bastante éxito en la clasificación de la realidad. Pero de ahí no se sigue que solo nosotros clasifiquemos, y que todas las demás especies animales solo sean máquinas hambrientas de impresiones.

Según Kant, nuestros pensamientos no tendrían ningún contenido si no tuviéramos impresiones (lo que él llama «sen-

28. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Meiner, 1998, p. 130 [en cast.: *Critica de la razón pura*, Madrid, Tecnos, 2004].

saciones»). Si solo tuviéramos impresiones, pero no conceptos estabilizadores, nuestras impresiones serían intuiciones ciegas, ya que no podríamos reconocer nada más. Una pura ensalada de datos ni siquiera consta de manchas verdes en el campo visual, sino solo de experiencias indescriptibles puras. Si se ven manchas verdes ya se tiene conciencia intencional de algo, en concreto de las manchas verdes.

Kant describe el estado de la pura ensalada de datos, psicológicamente borrosa, como la hemos visto en *Días extraños*, de modo que tal conciencia «sería menos que un sueño»,²⁹ puesto que cuando soñamos todavía soñamos con algo. En nuestros sueños, la secuencia de ideas es a veces bastante extraña, saltando de una película a otra y con sensaciones bastante vagas. Pero se sueña no solo con sabores, sonidos y colores. Los sueños no son sinfonías de sensaciones puras.

Mencionemos ahora la tesis de que la conciencia es exclusivamente intencional, el *racionalismo de la conciencia*. El *empirismo de la conciencia* es el otro extremo, es decir, la tesis de que la conciencia solo es fenoménica. Ambos errores impregnán hasta hoy las ciencias que se ocupan de la conciencia. Se basan cada uno de ellos en distintas variedades de neurocentrismo.

Mientras que uno de ellos nos tiene en último término por quasi computadores puramente racionales, el otro nos ve como máquinas de recreo y entretenimiento. Esta es la versión post-moderna de la vieja doctrina cristiana de que el hombre flota entre Dios y los animales. El error de la antigua doctrina, así como de la post-moderna, es que en definitiva ninguno de esos dos extremos —ni el Dios puramente racional ni la bestia puramente emocional—, existe cuando se habla acerca de la conciencia humana.

Un ejemplo representativo del racionalismo de la conciencia es el enfoque de Dennett. En el libro muy aclamado *The*

²⁹9. *Ibid.*, p. 219.

Intentional Stance presenta su célebre *tesis del ajuste intencional*, que viene a decir que cada sistema es intencional y que nosotros lo podemos describir como intencional. Tomemos de nuevo a nuestro perro. Podemos predecir que el perro ladará y moverá la cola cuando perciba que llegamos a casa. Expresémoslo entonces así: el perro está feliz porque sabe que llegamos a casa. Con ello le atribuimos actitudes proposicionales. Pero también podríamos llevar a cabo una investigación científica y simplemente describir cómo las ondas sonoras llegan a los receptores sensoriales del perro, lo que desencadena otros procesos. En esta descripción, que Dennett designa como ajuste o actitud física, no utilizamos el vocabulario intencional.

Dennett sostiene que, de hecho, es intencional todo lo que podemos describir con éxito como intencional. Según eso, también serían intencionales los programas de ordenador, ya que podemos decir que nuestro equipo nos ha derrotado en ajedrez o que nuestro smartphone es «inteligente»; tan inteligente ya que «recuerda» ciertas cosas. Dennett representa así una variedad extrema de racionalismo de la conciencia, y no es de extrañar que trate de negar que exista ningún tipo de *qualia*. Esto le lleva al *eliminacionismo de los qualia*, tesis según la cual no hay *qualia* en la realidad, lo que da lugar a la siguiente concepción de la conciencia:

Una mente humana consciente es más o menos una máquina virtual serial que está montada —ineficientemente— en el hardware paralelo que la evolución nos ha dado.³⁰

Para Dennett no importa realmente si somos robots o no. En la actitud física somos aún más como robots-aspiradora,

30. Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown & Co., 1991 [en cast.: *La conciencia explicada*, Barcelona, Paidós, 1995].

porque en esa actitud simplemente abstraemos que tenemos conciencia intencional y fenoménica y consideramos solo las operaciones y procesos que se pueden describir físicamente. Para Dennett somos como actores que describen mutuamente el ajuste intencional, programas virtuales que solo por eso y solo durante un tiempo existimos, describiéndonos mutuamente en la actitud intencional. La conciencia es entonces una especie de ficción útil, ya que la atribución de la conciencia nos ayuda a predecir más o menos correctamente el comportamiento. Esa ficción desaparecería si dispusiéramos de un conocimiento físico o neuro-científico suficiente, debiendo imaginarnos a los demás únicamente como sistemas intencionales.

Lo descabellado de esta posición le asalta a uno inmediatamente, y la verdadera pregunta es, ¿cómo puede ser que Dennett mantenga esa idea? Obviamente, este modelo se orienta más a la ciencia-ficción que a la conciencia. Muchas posiciones en la actual filosofía de la conciencia sufren igualmente de *cientificismo*, esto es, de la suposición de que solo es genuino conocimiento el científicamente asegurado y formulado en un lenguaje auténtica o al menos supuestamente experto. Ahora que tenemos un conocimiento científico relativamente bajo de las bases neurobiológicas de la conciencia, los científicos se inclinan, para compensar su falta de conocimiento, a tomar las películas de ciencia-ficción como auténtica anticipación de la futura ciencia (lo que muchas veces es válido). Sabemos comparativamente poco sobre la neurobiología de la conciencia porque la investigación del cerebro sigue siendo una ciencia relativamente joven, cuyo objeto, para los estándares humanos, es extremadamente complejo. Además, no tenemos idea de si hay vida extraterrestre consciente, y si es así, qué base neurobiológica puede tener. Ahí no tenemos ningún patrón de comparación, por lo que, precisamente, ese área es un terreno privilegiado para la filosofía-ciencia-ficción.

Sabemos mucho más sobre la mente y la conciencia humana que sobre sus bases neurobiológicas. Eso irrita a los científicos, porque tendrían que admitir que ya los trágicos griegos, Agustín, Hildegard von Bingen, Buda, Moisés, Lao-Tsé, Safo o Shakespeare sabían más sobre la conciencia y el espíritu que la mayoría de nuestros contemporáneos.

Pero entonces no se puede hablar con un tono despectivo de la psicología popular y tratarla como una máquina virtual aplicable, es decir, como una ficción medianamente útil. El auto-conocimiento de la mente humana ha avanzado durante mucho tiempo mucho más que la mejor investigación de las bases neurobiológicas de la conciencia. Dado que los científicos tienen la intención de reclamar para sí el avance del conocimiento en todos los campos, este hecho representa un incordio insoportable. Por eso se silencia la historia de las ideas o se reinterpreta como un avance de la evolución biológica por otros medios, como hace Richard Dawkins. Pero no queda nada claro qué pueden tener que ver con Shakespeare o el cálculo diferencial una mutación genética o la adaptación al medio ambiente en el ámbito de la naturaleza, de la que también formamos parte.

LO QUE MARÍA NO SABE

El filósofo australiano Frank Cameron Jackson (*1943) ha mostrado que todo ese problema subyacente se puede ilustrar por medio de un experimento mental fácilmente comprensible y muy discutido.³¹ Imaginemos con Jackson a una científica llamada María, que vive en el futuro y sabe todo lo que se pue-

31. Frank Cameron Jackson, «Epiphänomenale Qualia», en: Thomas Metzinger (ed.): *Grundkurs Philosophie des Geistes*, 3 volúmenes, volumen

de saber sobre la naturaleza con los métodos de las ciencias naturales. Supongamos, además, que en el futuro se ha logrado reducir todas las demás ciencias naturales a la física. La suposición de un futuro así se conoce como *fisicalismo*, que afirma que todo conocimiento real de la naturaleza es un conocimiento físico.

En apoyo de esa tesis se podría aducir que todo lo que hay en la naturaleza se compone de partículas elementales, cuyo comportamiento está descrito por las leyes naturales. Esto se conoce como *microfundamentalismo*, porque según eso también las células nerviosas o el ADN consisten en partículas elementales, y se podría pensar que todos los hechos de la biología (y por lo tanto también de la neurobiología) podrían ser expresados en un futuro en el lenguaje de la física.

Por supuesto, esto es actualmente una hipótesis altamente especulativa. De todos modos el fisicalismo es, estrictamente hablando, una conjetura bastante poco científica, porque no cabe imaginar cómo se podría probar esa conjetura científicamente.

Así que María ahora sabe todo lo que hay que saber acerca de la naturaleza en el futuro, y ella lo expresa únicamente en el lenguaje de la física (en ecuaciones matemáticas).

Sin embargo, para María no todo es perfecto, porque sufre de ceguera total al color. Solo puede ver tonos de gris, claros y oscuros. Vive en un mundo completamente en blanco y negro, esto es, en grises. Un caso bastante conocido de esto le sucedió a un pintor después de un accidente,³² y se han

¹, Münster, Mentis-Verlag, 2009, pp. 83-96; así como «What Mary Didn't Know», en: *The Journal of Philosophy*, vol. 8, mayo de 1986, pp. 291-295.

³². Eric Kandel, James Schwartz y Thomas Jessell, *Principles of Neural Science*, Nueva York, McGraw-Hill, 2012 (1981) [en cast.: *Neurociencia y conducta*, Upper Saddle River, Nueva Jersey, Pearson Prentice Hall, 1996].

documentado otros casos. María, por tanto, nunca ha visto los colores. Sabe sin embargo que la gente habla de vivencias coloreadas, utilizando palabras como «verde» y «rojo». Por supuesto, ella también sabe que esas personas llaman a algo «verde» cuando sus fotorreceptores sensoriales procesan una información, que les llega en ondas electromagnéticas en el rango de 497-530 nm.

Ahora Jackson presenta la pregunta crucial como sigue: ¿María lo sabe todo, o le falta algo de conocimiento? Su respuesta es que María, de hecho, no lo sabe todo. A pesar de que tiene todos los tipos de información física, hay algo que no conoce, en concreto cómo se ve el verde de la selva colombiana. Aunque sabe que la selva colombiana es predominantemente verde (lo que se puede conocer por medio de mediciones), no sabe nada sobre mi experiencia del verde tras mi primer aterrizaje en Colombia, excepto que se activa cuando se tienen intactos los conos y bastoncillos y las correspondientes áreas visuales del cerebro. En caso de ser sometida con éxito a una operación, después de la cual pudiera ver los colores (¡lo que, por su omnisciencia física, no debería representar ningún problema!), ella sabría algo que no sabía antes, en concreto cómo se ve el verde de la selva colombiana. Así pues, concluye Jackson, el fisicalismo es falso. Esto se conoce como el *argumento del conocimiento*, ya que está destinado a demostrar que no todo conocimiento puede ser físico, y se deduce que el fisicalismo no es correcto.

En contra se podrían plantear muchas objeciones. En particular, el fisicalista podría incluso decir que solo cuenta el verdadero conocimiento sobre la naturaleza, del que no forman parte por diversas razones las vivencias verdes experimentadas. Sin embargo, Jackson reveló con su experimento un aspecto esencial de la conciencia fenoménica, que ahora puede ser abordado desde una perspectiva ligeramente diferente. Volvamos al asunto de los colores en los que se di-

vide el espectro? Cabe incluso argumentar que la modernidad es una disputa sobre los colores y que desde la física de principios de la Edad Moderna hemos llegado a la idea de que el universo es incoloro, o que los colores son solo un tipo de ilusión que surge en nuestro organismo al operar sobre el teclado de nuestros centros nerviosos.

Sabemos en todo caso, que cada vez que tenemos una experiencia de color, se ha producido un evento físico: los fotones han entrado en contacto con nuestros receptores sensoriales. En la luz visible se trata, físicamente considerado, de un espectro de radiación electromagnética. Las radiaciones infrarrojas y ultravioletas no son percibidas por nosotros como colores (pero sí como calor, como cuando se entra a sudar en una sauna de infrarrojos), por lo que no todo es luz visible.

¿Pero cómo sabemos que la luz visible, físicamente considerada, corresponde a un espectro de radiación electromagnética? ¿Y por qué distinguimos esa gama de otros espectros? Simplemente porque tenemos experiencias de color. Si nunca hubiéramos visto los colores, no habríamos llegado a la idea de que determinadas áreas de la naturaleza se pueden describir por el efecto que produce en ellas la luz visible.

Llamemos a esta consideración, en contraste con el argumento del conocimiento, *tesis de la ineluctabilidad*: esta afirma que nuestra posición subjetiva sigue siendo ineluctable incluso para la mejor ciencia del futuro, ya que a partir de ella estamos en condiciones de desarrollar el ideal de la objetividad absoluta. Tenemos que percibir los colores y sabores para llegar a la idea de que representan solo fragmentos de una realidad física que tiene en sí otras estructuras distintas de las que caracterizan el espacio de color y sabor. Nuestras teorías siempre se construyen ineluctablemente sobre datos que subjetivamente experimentamos como fenómenos que para nosotros resultan observables. Se deben dominar los instrumentos para cargar con su ayuda los datos que no son directamente accesibles.

bles para nuestros sentidos. Para ello se utilizan de nuevo los sentidos, así como el vocabulario que empleamos para orientarnos en el «mundo de la vida», como lo llamó Edmund Husserl (1859-1938) en un famoso texto al final de su vida, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (1936). No podemos escapar de ese mundo, ¿pero por qué desearíamos hacerlo?

EL DESCUBRIMIENTO DEL UNIVERSO EN EL MONASTERIO

La distinción realizada en la naturaleza entre procesos visibles e invisibles depende de que tengamos un conocimiento de nuestras experiencias, sin el cual no podríamos dividir la naturaleza de esa manera. Las divisiones físicas están, por tanto, muy lejos de ser ni de lejos tan objetivas e independientes del sujeto humano como se nos hace creer a menudo. El lenguaje de la física refleja más bien nuestros intereses cognitivos humanos.

Quede claro, para empezar, que la actual visión física del mundo está construida sobre el supuesto bien documentado de que dentro de nuestro horizonte cósmico, y por tanto de la naturaleza observable por nosotros, nada se mueve más rápidamente en el espacio-tiempo que la luz. La velocidad de la luz, según uno de los descubrimientos más famosos de Einstein, es en ese sentido el límite absoluto de cualquier movimiento. Nada se propaga en el espacio-tiempo más rápidamente que esas ondas electromagnéticas que llamamos «luz». Por ella se mide todo y de ese supuesto se deducen, históricamente consideradas, las ideas revolucionarias de la física moderna.

Hasta ahora, todo bien. Pero uno puede preguntarse por qué precisamente criaturas cuya supervivencia depende en

gran medida de un sentido de la vista que funcione medianamente bien, han desarrollado una física en la que todo gira en torno al espacio-tiempo y la propagación de la luz en él. Nuestra física tiene como punto de partida nuestra posición en nuestro planeta y trata de alumbrar a partir de ahí el universo en lo más grande y en lo más pequeño. El progreso decisivo fueron pues instrumentos como el microscopio y el telescopio: el microscopio condujo a la evidencia de que la materia está compuesta de unidades más pequeñas, y por tanto al descubrimiento de un micro-mundo sobre el que ya especularon los filósofos antiguos. El telescopio ha llevado recientemente a la hipótesis del Big Bang. Edwin Hubble (1889-1953), cuyo nombre lleva el famoso telescopio Hubble, y al que se considera uno de los descubridores de la expansión del universo, descubrió en los años veinte que hay otras galaxias además de la Vía Láctea.

Por lo demás, se suele olvidar que la teoría del Big Bang y la teoría de la expansión del universo, en conjunción con las consideraciones de Kant (en su *Historia Natural Universal y Teoría de los Cielos* de 1755) fueron formuladas varios años antes que Hubble por el sacerdote y teólogo belga Georges Lemaître (1894-1966). Einstein, sin embargo, rechazó la teoría del Big Bang de Lemaître porque le sonaba demasiado parecida a la doctrina cristiana de la creación, mientras que la Iglesia Católica acogió a Lemaître en la Academia Pontificia de las Ciencias por sus descubrimientos.

Esto no concuerda demasiado con la tergiversación histórica operada actualmente por algunos, según la cual las ciencias modernas, especialmente la física, habría encabezado la lucha contra la superstición religiosa. Una y otra vez leemos que Galileo o Giordano Bruno—que enseñó en el siglo XVI que el universo es infinitamente grande—fueron perseguidos por la Iglesia, y se deduce de ahí que la teología y las iglesias frenaron notablemente el progreso con sus supersticiones. Con

respecto a eso se suele ocultar, sin embargo que Newton tenía al universo por un sensorio de Dios (sea lo que sea lo que eso pudiera significar exactamente), que Bruno era dominico y siguió siéndolo, sin creer que su idea de la infinitud del universo condujera al ateísmo; que la teoría del Big Bang fue descubierta por un monje; que Kant era profundamente religioso, etc. El error y la superstición no resultan, por tanto, obligatoriamente, de que alguien sea religioso, y se encuentran no solo en las personas religiosas. La religión y la ciencia no se distinguen simplemente como la superstición y la razón.

Si se quiere ver la tergiversación histórica en su forma más pura, hay que buscarla en la primera temporada de la nueva edición de la exitosa serie documental *Cosmos*. El original de Carl Sagan (1934-1996), elaborado en los años ochenta, ha contribuido de forma masiva en Estados Unidos a la difusión de la cosmovisión científica. La nueva versión viene emitiéndose desde 2014, conducida por Neil deGrasse Tyson (* 1958). En la primera temporada se presentan en dibujos animados todos los errores históricos concebibles sobre Giordano Bruno, la Iglesia Católica y la «Italia» medieval. Es propaganda casi pura y uno puede preguntarse quién se supone que se beneficia de esas tonterías. Bruno es presentado como un héroe típico de la ciencia, que viaja por la Europa medieval y es perseguido por las fuerzas de la oscuridad. Esa imagen de la Edad Media, muy difundida sobre todo en Estados Unidos, ansioso por distinguirse de Europa —que imaginan siempre hundida en la inmundicia medieval— es, históricamente hablando, tan veraz como las películas de Terry Gilliam *Los caballeros de la mesa cuadrada y sus locos seguidores* (1975) o *La bestia del reino* (1977).

Volvamos a la conciencia. La idea fundamental es que nuestro conocimiento de nuestra propia experiencia, esto es, nuestro conocimiento subjetivo, no visto desde fuera, que puede ser mejorado o ignorado, sirve al lenguaje de la física,

puesto que solo se entiende ese idioma porque se entiende el vocabulario con el que se enseña, y a él pertenecen palabras tales como «color» o «tiempo». Nuestra comprensión del significado de estas palabras se enriquece cuando discernimos qué procesos del universo están conectados con las experiencias de color o con nuestra conciencia del tiempo. Pero de ahí no se sigue que ahora podamos dejar de lado nuestras experiencias de color o nuestra conciencia del tiempo.

Que el tiempo pasa es algo que en realidad no puede entenderse físicamente. Hasta el sentido de la flecha, por qué puede haber una «Flecha del Tiempo» dirigida desde el pasado hacia el futuro, es un enigma de la física. En las presentaciones populares se lee con frecuencia que esto se explica por la *entropía*, o dicho más sencillamente, por el hecho de que en los sistemas físicos el desorden siempre aumenta. Un cubo de hielo tiene un orden específico. Si se funde en agua tibia, ese orden relativo se pierde, y con el tiempo interioriza el desorden del entorno y se derrite. A veces, los físicos han tenido incluso la tentación de explicar también el desorden del cuarto para niños como entropía. Mi explicación para los niños desordenados es mejor: son desordenados porque no respetan nuestras necesidades de orden a menos que las entiendan. Los niños lanzan a su alrededor sus juguetes, pero eso en ningún caso es un tema de la física ni de la entropía, sino en todo caso de la pedagogía, la psicología o la sociología. Los cuartos de los niños no son tan desordenados como los cubitos de hielo que se funden en agua tibia.

De todos modos, si se quiere explicar la dirección del tiempo (la flecha del tiempo) mediante la entropía, por desgracia se llega a un callejón sin salida, ya que la entropía más bien presupone que el tiempo transcurre. Por consiguiente, el transcurso del tiempo tampoco se puede explicar mediante la entropía. Esta es solo una seudoexplicación, que oculta que no se entiende el sentido del tiempo. Por otra parte, tampoco se

quiere decir, literalmente, que todo transcurre de forma simultánea o que nunca se vaya a entender cómo puede ser que haya una corriente del tiempo que va irreversiblemente desde el pasado hacia el futuro. Si bien sabemos más sobre el tiempo gracias a la física —por ejemplo, resultados tan espectaculares como que actúa incluso como fenómeno físico relativo a los observadores, que a su vez son físicamente activos, que tienen diferentes estados de movimiento y cuya velocidad es por tanto diferente—, con ello no sabremos nada más sobre la conciencia del tiempo. Cómo están relacionados el tiempo físico y la conciencia del tiempo sigue siendo un misterio que la filosofía del tiempo tiene aún que desentrañar.

LAS SENSACIONES NO SON SUBTÍTULOS PARA UNA PELÍCULA CHINA

Por desgracia, Frank Jackson evalúa mal el alcance de su experimento mental con María, porque aunque cree que ha refutado el fisicalismo, sacrifica inmediatamente su juicio duramente ganado en el altar del científicismo, que es el verdadero problema. Jackson cree saber que los *qualia* no tienen fuerza causal en el universo. Eso suena un poco pomposo y oculta lo absurdo que vuelve a ser. Por eso hay que indagar un poco de nuevo.

Detrás de esta visión está el *epifenomenalismo*, que es la tesis general de que los estados y procesos mentales no afectan en conjunto a los procesos en el universo. Un epifenomenalista considera los estados mentales como puros fenómenos concomitantes (que es lo que quiere decir la palabra epifenómeno). El epifenomenalismo acepta, por tanto, que (después de todo) hay estados y procesos mentales; pero niega que intervengan causalmente en los eventos naturales (una lástima que todo se tuerza de nuevo). El filósofo estadounidense John

Searle (*1932), que rechaza abiertamente el epifenomenalismo, le saca punta mediante la comparación de que uno debe imaginar que

el cerebro no fuera nada más que una pila completamente mecánica de chatarra, como un motor de coche, solo que más húmedo, y solo funcionaría mediante conexiones mecánicas absolutamente claras.³³

Solo hay que dejar claro a qué equivale realmente esta forma de pensar: si se tiene sed en plena canícula y la lengua ya se le pega al paladar, usted hará cuanto esté en su mano por conseguir una bebida fría. Usted tiene conciencia de una sed ya insopportable, su lengua y su garganta están tan secas como la mojama, y usted se encamina hacia el quiosco más cercano. Se imagina cómo va a vaciar una botella de cerveza, una lata de té helado o simplemente un vaso de agua bien fría en unos pocos tragos. Se sitúa ante de la rejilla de refrigeración y agarra con toda determinación una botella de zumo de naranja, en la que antes no había pensado, pero que despierta en su memoria el recuerdo de una hermosa noche de verano el año pasado. Este corto relato, literariamente poco exigente, se podría tomar como el monólogo interior con el que usted, como Yo-Narrador, describe cronológicamente sus ideas. En él se suceden un *que* tras otro: sed, gozosa expectativa, los sentimientos peculiares que despiertan en usted las diferentes representaciones de las bebidas, y por último, la bebida fría que corre por su garganta.

El epifenomenalismo afirma que todo eso no tiene nada que ver con lo que realmente está sucediendo. En realidad va

33. John Searle en Susan Blackmore, *Conversations on Consciousness*, Oxford University Press, 2005 [en cast.: *Conversaciones sobre la conciencia*, Barcelona, Paidós Ibérica (Planeta), 2010].

de sí que su organismo se sitúa en los estados internos de información que en última instancia conducen a encender determinados conjuntos de neuronas. Eso desencadena todas las impresiones que aparecen en su conciencia a modo de *qualia*. Pero sienta usted lo que sienta, su cuerpo se mueve hacia el quiosco controlado exclusivamente por las leyes de la naturaleza. De él rebotan fotones (de lo contrario sería invisible) que son a su vez atrapados por su cuerpo haciendo que se sienta atraído hacia el quiosco a través de procesos y operaciones increíblemente complicadas.

La historia causal no se podría contar nunca con todo detalle, porque contiene un número casi infinito de informaciones: todas las partículas elementales que lo conforman a usted y al quiosco así como el entorno en el que se desplaza su cuerpo. Considerado en toda su profundidad, es así el universo entero, según ese punto de vista, el que toma parte en esa cadena de eventos, que de forma estrictamente causal (y con ello, sobre todo, sin alternativa y obligatoria) da lugar desde una causa primitiva a un efecto, que a su vez es causa de una nueva consecuencia y así sucesivamente. Ahí también intervienen *qualia*, pero que no contribuyen en nada a lo que en realidad sucede. Los *qualia* no deben ser en modo alguno causas que arrastran tras de sí efectos, sino solo un ruido emotivo ocasional: así como los subtítulos en alemán para una película china no contribuyen a la trama de la película (no pertenecen al mundo del cine, sino que solo están ahí para quienes no entendemos lo suficiente el chino), los *qualia* solo acompañan a los verdaderos acontecimientos.

Infectado por darwinitis común, Jackson se pregunta cómo se puede reconciliar la existencia de los *qualia* con la teoría de la evolución. Si los *qualia* no contribuyen a la supervivencia del organismo, ¿para qué sirven entonces? ¿Para qué tener conciencia si podríamos pasar muy bien sin ella? ¿No habrían bastado los microbios o bacterias? ¿No sería mucho mejor

para la supervivencia, o por lo menos igual, si los humanos no tuviéramos sensaciones de dolor; si el organismo lo resolviera todo inconscientemente, no solo la digestión o el crecimiento de las uñas, sino todo? En este punto Jackson asume que los *qualia* son «concomitante [s] con ciertos procesos cerebrales, que a su vez son altamente beneficiosos para la supervivencia».³⁴

Su otro ejemplo de tales subproductos evolutivos dice mucho. Los osos polares arrastran consigo una piel muy pesada. Cabría preguntarse qué ventaja evolutiva supone esa piel tan pesada. Entonces se llegaría rápidamente a la idea de que las pieles pesadas difícilmente pueden ser una ventaja, ya que dificultan mucho el movimiento (aunque los osos polares pueden alcanzar velocidades de hasta 30 km/h). De todos modos, hay que compensar de algún modo esa piel tan gruesa/pesada (con fuertes músculos, por ejemplo). Sin embargo, según Jackson, la circunstancia de que la piel de los osos polares sea tan pesada es tan solo un efecto colateral del hecho que los mantiene calientes. Así sucede con muchas propiedades que han surgido en el curso de la evolución. Al describir un fenotípo hay que seleccionar los temas adecuados cuando se emprende una investigación zoológica exitosa. Lo que Jackson afirma es que los *qualia* no deberían desempeñar ningún papel real en un estudio zoológico.

Así se incorpora a la tradición de la Edad Moderna. Descartes argumentó en favor de la tesis que los animales son en realidad máquinas, y Julien Offray La Mettrie (1709-1751) extendió esa idea mecánico-materialista al ser humano en su libro *El hombre máquina* (1747). Bajo mano, Jackson sugiere que gran parte de nuestro comportamiento no está en modo

34. Frank Cameron Jackson, «Epiphänomenale Qualia», en: Thomas Metzinger (ed.), *Grundkurs Philosophie des Geistes*, 3 volúmenes, volumen 1, Münster, Mentis-Verlag, 2009, p. 93.

alguno regulado, que tenemos vivencias cualitativas de las que evitamos algunas (por lo general el dolor, al menos fuera de los juegos sadomasoquistas y del comportamiento autoagresivo) y ansiamos otras (generalmente la satisfacción de los deseos y apetitos de todo tipo). Esos *qualia* no pueden encajar por tanto en el engranaje de los acontecimientos, o de lo contrario no quedaría ningún epifenomenalista.

En el trasfondo de todo ese debate sobre el epifenomenalismo está la convicción de que el universo está causal-nomológicamente cerrado y en realidad no contiene *qualia*. Lo que uno se imagina al respecto es la idea de que todo lo que sucede en la naturaleza se rige por las leyes naturales. Cada evento en el espacio-tiempo sigue a otro evento en el espacio-tiempo siguiendo leyes naturales para las que no hay excepciones. Esta tesis se conoce como *determinismo* y se examinará con más detalle en el capítulo sobre la libertad.

Algunos lectores querrían ahora seguramente argumentar que tal imagen de la causalidad y de las leyes naturales ha sido como poco restringida por la física cuántica. Y, en efecto, ahora es muy común la idea de que muchos procesos naturales solo se pueden describir estadísticamente, y que las leyes naturales clásicas, como las formuladas por Newton, solo se «cumplen» entonces con una muy alta probabilidad, que es casi siempre del cien por ciento, a un nivel macro o si se quiere meso (esto es, entre el nivel micro y el nivel macro). Pero esto no nos importa aquí mucho, en la medida en que normalmente no se deriva de la física cuántica que los acontecimientos y las relaciones que en ella se detectan y examinan tengan algo que ver con la conciencia. Si bien se especula que quizás en los llamados microtúbulos (estructuras que presentan ciertas proteínas celulares) tienen lugar procesos mecanocuánticos mediante los que se genera la conciencia, como ha defendido por ejemplo el matemático británico Sir Roger Penrose (* 1931), el recurso a las coincidencias e incertidumbres reales o supuestas en la natura-

jeza físicamente describible no parece suficientemente operativo, en realidad, para la comprensión del espíritu.

La idea de que nos hallamos metidos en un enorme contenedor, en el que se desplazan y entrechocan grumos de materia invisibles para el ojo humano, siguiendo leyes naturales inviolables, matemáticamente descriptibles, parece por muchas razones un cuento de viejas, al que efectivamente se la da el nombre del *cuento del contenedor*. En cualquier caso, se trata de una cosmovisión que recurre a innumerables suposiciones no probadas y de la que hoy por hoy no está nada claro si contiene, y en qué sentido, un grano, o para adaptarnos a la jerga, una partícula de verdad. La física teórica actual invita a todo tipo de especulaciones. En particular, dadas las diversas hipótesis de multiversos, se plantea también la cuestión de si existen leyes naturales que se apliquen a cualquier espacio-tiempo, o si puede haber universos que ni siquiera sean concebibles espaciotemporalmente. Quienes quieran echar una mirada general introductoria a las conjeturas a veces realmente disparatadas en ese terreno, puede consultar por ejemplo el libro de Brian Greene *La realidad oculta: Universos paralelos y las profundas leyes del cosmos*.³⁵

En *Por qué el mundo no existe* ya dejé claro que la suposición de que hay un mundo que lo abarca todo en su conjunto, a la que pertenece realmente todo lo que hay, es una auténtica tontería. Es una idea antigua que surgió entre nosotros hace unos pocos miles de años, cuando la gente todavía creía que estábamos envueltos de alguna manera en una bola. Esa impresión, que todavía no se ha disipado del todo, perdura aún en la imaginación como un horizonte cósmico, es decir, la idea

35. Brian Greene, *The Hidden Reality: Parallel Universes and the Deep Laws of the Cosmos*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2011. [en cast.: *La realidad oculta: Universos paralelos y las profundas leyes del cosmos*, Barcelona, Crítica, 2011].

de que en todas direcciones solo podemos mirar limitadamente, y que la luz que nos alcanza desde los rincones más alejados del universo solo ha tenido desde el Big Bang un tiempo limitado para llegar hasta nosotros.

Voy a dejar todo eso así, porque tampoco creo que el vagabundeo teórico por las profundidades del cosmos sea especialmente útil cuando queremos entender si nuestra sed en una calurosa tarde de verano realiza una contribución real a lo que está sucediendo en la Tierra.

Una gran parte de la vida humana (que incluye la ética y la política) solo se puede entender si uno incluye en la reflexión la realidad de los *qualia*. Si quiero explicar, por ejemplo, por qué Hans fue al quiosco, no voy a tener más remedio que mencionar que tenía sed, o cualquier otra razón diferente. Hay un sinnúmero de razones por las que pudo haber ido al quiosco: quería conocer a Ingo, que trabaja allí; que esperaba que estuviera allí Inga, de la que está secretamente enamorado; o que quería comprar una revista. Describiendo solamente comportamientos puramente observable, desde el exterior, se podría pasar desde la plaza de la catedral en Colonia hasta el quiosco más próximo, donde toma una bebida refrescante del frigorífico. Pero lo que realmente importa (la sed, Ingo o Inga), no lo sabremos de ese modo.

La idea de que el universo es un «mecanismo accionado por tracción»,³⁶ como ha dicho el filósofo berlínés Geert Keil, y que nuestros *qualia* o incluso nuestra conciencia en general no contribuye causalmente en nada al tris-trás cósmico, es en realidad una fantasía de alivio, cuyo objetivo es eludir la complejidad del comportamiento humano. Si no importa si Hans ha ido al quiosco por Cola, por Ingo o por Inga, ya que solo se debe observar desde fuera lo que está sucediendo, lo hace todo muy fácil. La situación se verá dificultada sin duda permanen-

36. Geert Keil, *Willensfreiheit*, Berlín, De Gruyter, 2012, p. 41.

temente, y de hecho para todos los involucrados, por nuestros *qualia*.

¿Qué pasa entonces si Hans es un homosexual no declarado, porque por desgracia vive en uno de los pocos rincones homofóbicos de Colonia y no quiere admitir que en realidad quiere ver a Ingo y no a Inga? Un psicoanalista tendría el placer de indagar ahí, y podría por ejemplo sospechar que probablemente no sea una coincidencia que Hans se imagine buscar a Inga, ya que su nombre suena tan parecido al de Ingo, el nombre de sus verdaderas apetencias.

La cosmovisión del universo totalmente cerrado de la ley natural que se suele designar como determinismo, es una hipótesis no probada en ningún aspecto. De ahí, de que haya leyes de la naturaleza, no se sigue simplemente que todo lo que sucede obedezca a leyes naturales. Esto es aún más cierto para el universo, y ahí también debemos suponer que los seres humanos confiamos quizá demasiado en la omnisciencia si creemos, a partir del estado actual del conocimiento, haber escrutado lo suficiente las leyes pertinentes de la naturaleza como para haber obtenido una visión general de nuestro universo (por no hablar de otros, si los hubiera). Simplemente nos gustaría poder especular inmediatamente a partir de ahí. Si el hombre especula, tiende muy rápidamente a perderse. Frente al infinito, lo que sucede en nuestro mundo cotidiano parece abrumadoramente secundario. Pero esa impresión es solo un efecto de perspectiva, y no proporciona la verdad sobre el hecho de que la libertad humana o incluso la conciencia humana sea una ilusión.

A VISTA DE PÁJARO, COMO LA DE DIOS

La cuestión de cómo la mente humana o la conciencia humana en general se acomoda propiamente en la naturaleza o el uni-

verso, no es, sin una explicación más detallada, una pregunta bien formulada. Considerándola más atentamente, es casi tan absurda como la pregunta de si la luna es una raíz cuadrada. Uno se puede imaginar cualquier cosa al respecto, pero no debería dejarse seducir por la imaginación y tras largos circunloquios teóricos darla de repente por razonable. La cuestión de la relación entre la naturaleza y el espíritu da por sentadas demasiadas precondiciones nada evidentes. Por lo general parte de una visión del mundo y una visión del ser humano que se pueden desenmascarar fácilmente como fantasías de exoneración. En la era moderna uno se imagina por un lado un universo sin espíritu, y se completa a continuación por otro lado mediante el espíritu, con lo que se esclarece algo. Así se ha creado entonces una «morada fría», como la llama Wolfram Hogrebe.³⁷ Esto es, se sigue describiendo la morada que uno habita, su tierra natal, pero robando a ese lugar toda aquella magia que le da a uno la impresión de que las cosas tuvieran un significado sólido, arrraigado. La morada sigue ahí, pero ahora es tan fría como negro y sombrío nos parece el espacio más allá de nuestra atmósfera.

La mente humana se hace una imagen de sí misma. De ahí salta, desde la perspectiva interna de nuestra experiencia cotidiana, a la vista de pájaro. Este es también el origen de la antigua idea de que Dios es una especie de ojo que todo lo ve, una perspectiva que lleva real-históricamente a la imagen humana de Google, presentada incisivamente en la novela de Dave Eggers *El Círculo*. Finalmente creemos que hay un motor de búsqueda que en principio lo capta todo. Un problema con Dios era que no se llegaba con facilidad a su omnisciencia. Google, en cambio, está al alcance de todos.

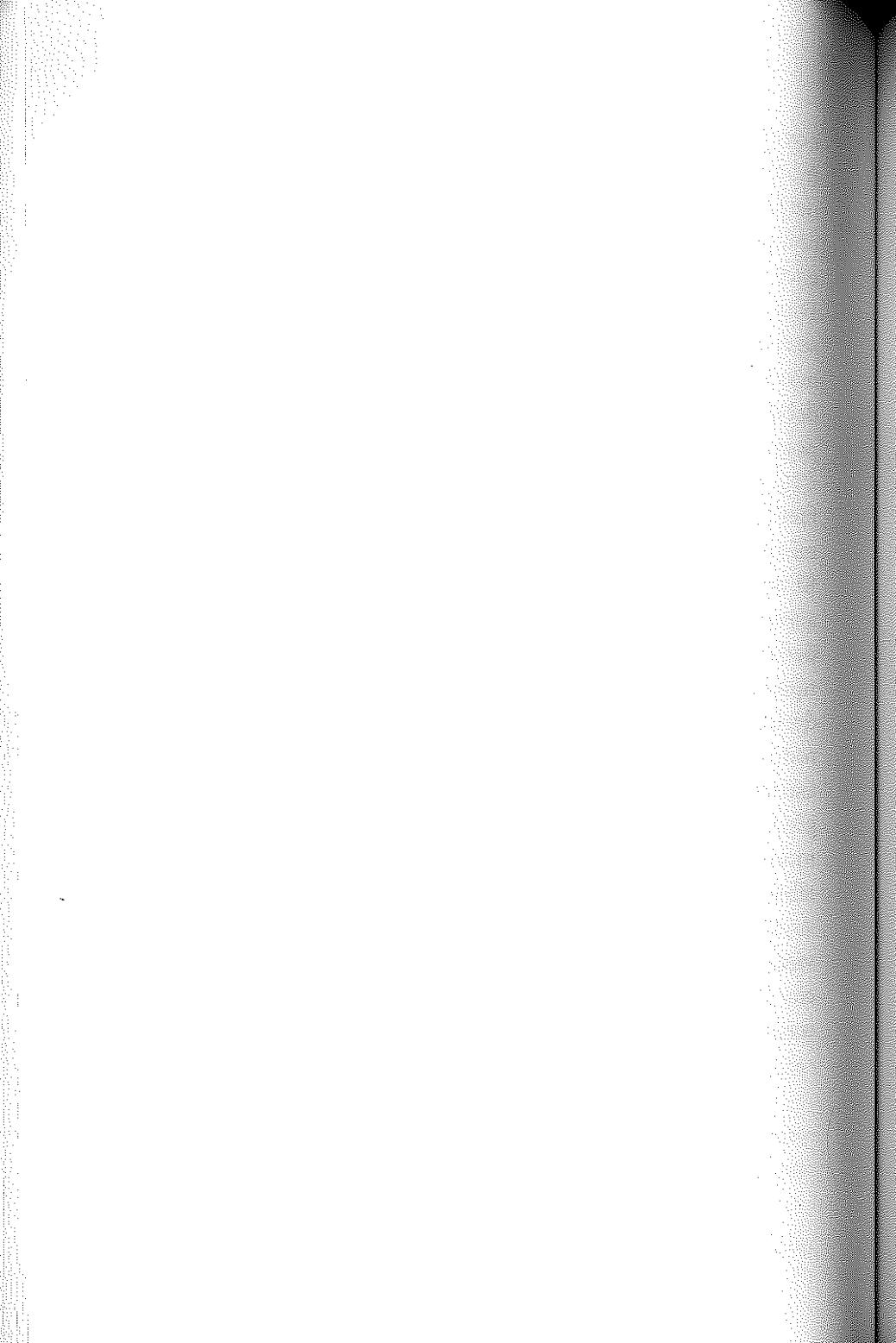
A veces parece como si prefiriéramos ser vigilados permanentemente, porque entonces habría finalmente un Dios que

37. Wolfram Hogrebe, *Riskante Lebensnähe. Die szenische Existenz des Menschen*, Berlín, Akademie Verlag, 2009, p. 40.

nos privaría de nuestra libertad. Pero hoy día, en la sociedad moderna orientada científicamente ya no se quiere, por lo general, al propio Dios, tradicionalmente representado como una personalidad libre y bastante aterradora (no se le quiere encontrar, como a un profeta, en la soledad del desierto). Con Dios estaría de nuevo en juego la libertad, al menos en lo que se refiere a él mismo. Además, muchos consideran a Dios demasiado anticuado, aunque la cólera arcaica del antiguo dios del desierto de las religiones monoteístas todavía goza de gran popularidad.

La libertad humana es considerada ideológicamente un factor potencial de perturbación: si tengo la libertad de elegir mi motor de búsqueda, Google obtendrá menos beneficios. El ansia de monopolización está inscrita en las condiciones actuales de mercado. Aunque todos quieren tener la posibilidad de elegir (no se quiere tener en el supermercado un único tipo de salchichas o de pepinillos, como en el socialismo real), desde la perspectiva empresarial se quiere, naturalmente, que todos los consumidores elijan sus propios productos, y por eso en realidad no tienen otra opción. Se trata pues de restringir la libertad en favor de caminos claramente marcados, de modo que el comportamiento de la humanidad resulte predecible.

La humanidad discute pues sobre quién posee la auténtica vista de pájaro; quién o qué se desea tener como Dios: la ciencia, la tecnología, el progreso, Google o lo más clásico: Dios mismo.



CONCIENCIA DE SÍ

Esto nos lleva al siguiente tema importante: la conciencia de uno mismo. En el estudio de la conciencia hemos partido de un punto de vista peculiar. Éramos conscientes, no solo de cualquier asunto de nuestro entorno, sino también de la propia conciencia. Es algo en lo que la mayoría de nosotros no pensamos normalmente a diario, y nadie emplea en ello todo su tiempo, con la posible excepción del auténtico ilustrado, si es que existe.

Uno de los hechos notables de la conciencia es, como hemos mostrado, que hablando con propiedad no se puede negar que se es consciente; pero ya hemos visto que algunos tratan de hacerlo. Ese discernimiento de la ineluctabilidad de la conciencia se oculta también tras el más famoso enunciado de la filosofía moderna, la proposición infinitamente citada de Descartes «Pienso, luego existo». En sus *Meditaciones metafísicas* expresa esa idea de la siguiente manera:

[Un cuarto es] pensar: y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo; eso es cierto, ¿pero cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizás ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir. No admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: así, pues, hablando con precisión, no soy más que una cosa que

piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, términos cuyo significado me era antes desconocido.¹

Esa cita nos hace fácilmente víctimas de una confusión conceptual totalmente evidente. La cuestión es que uno no se puede engañar en cuanto al hecho de ser consciente, aunque se pueda engañar en sus opiniones sobre la conciencia. En tanto se es consciente, es indudable *que* se es consciente, de lo que no se deduce que se tenga por tanto un conocimiento indudable de la naturaleza de la conciencia.

Por eso se ha alzado con razón a lo largo de los siglos, en distintas ocasiones, la siguiente objeción relevante: Descartes objetiviza la conciencia, la convierte en una cosa o una sustancia, la sustancia pensante (*res cogitans*). Con eso quiere decir que esa sustancia le es más familiar y reconocible con seguridad que cualquier otra cosa en el mundo. Esta objeción, formulada de modo particularmente claro por Kant, después por Fichte y más tarde principalmente por Husserl y el subsiguiente movimiento filosófico de la fenomenología, sugería que Descartes confunde la circunstancia de que no podamos engañarnos en cuanto a ser conscientes, con la idea de que por tanto también habríamos obtenido la comprensión de esa cosa tan especial: la conciencia.

Expresada con mayor precisión, esa objeción plantea que Descartes confundía una comprensión *epistemológica*, una visión significativa para nuestra forma de conocimiento (nuestra infalibilidad en cuanto a nuestra capacidad de conocimiento) con una comprensión *metafísica* de la creación y disposición del universo. Quizá se podría suponer que esa falacia se hubiera aclarado desde entonces: solo porque yo, en tanto que

1. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Hamburgo, Meiner, 1992 [en cast.: *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977, pp. 13-14].

ser consciente, no me puedo equivocar en cuanto a ese hecho, no se puede deducir de ahí que exista en el universo una cosa adicional que se distingue de mi cuerpo en general y de la que tengo un conocimiento infalible.

Pero esta falacia se oculta en secreto incluso en la base del neurocentrismo. Eso significa que todavía hay una cosa, la conciencia, cuyas características debemos examinar más detalladamente, y con respecto a la cual también habría que responder cómo se relaciona con las cosas materiales del universo, especialmente con nuestro cerebro. La respuesta del neurocentrismo es que la conciencia no es algo que se sume como un complemento a la cosa cerebral, y la identifica con el cerebro.

La cuestión de cómo se relacionan cerebro y conciencia ya la consideró, por cierto, el propio Descartes. Dijo que es en la glándula pineal (una parte del cerebro que se encuentra en el epítalamo y participa en la producción de melatonina y en el ritmo sueño-vigilia) donde tiene lugar el contacto entre la conciencia inmaterial (*mens*) o el alma (*animus*) y el cuerpo.

Hasta la fecha se opina, a raíz del debate mantenido en los albores de la Edad Moderna en relación con las tesis de Descartes, que es necesario decidir la disputa entre dos grandes posiciones. El dualismo afirma que en el universo hay, además de los objetos del cerebro, un objeto-conciencia, mientras que el monismo lo niega. El neuromonismo afirma que el objeto-conciencia es idéntico, ya sea a todo el cerebro, o a algunas áreas del cerebro y sus actividades. Ambas posiciones dan por supuesto, empero, que la conciencia es un objeto, lo que de por sí constituye su error crucial.

Es cierto que no podemos negar ser conscientes, siempre y cuando lo seamos. Ciertamente podemos engañarnos en la cuestión de si alguien o algo distinto es consciente (y por lo tanto alguien puede caer en la idea de que los ordenadores, robots-aspiradora, termostatos, ríos, galaxias o cualquier otra cosa pudiera ser consciente), pero no en la cuestión de si noso-

tros mismos somos conscientes. Pero, por desgracia, de eso no se deduce que sepamos a partir de ahí qué es la conciencia. Solo sabemos que disponemos de ella, o si se quiere, qué somos eso; si eso fuera cierto, entonces nuestra mismidad, lo que nos hace ser aquello por lo que nos tenemos, quedaría definido por nuestra conciencia.

La conciencia de uno mismo significa, por un lado, la circunstancia de ser consciente y de ocuparse expresamente de eso, es decir, de la propia conciencia. Podríamos no ocuparnos de esa circunstancia, ser conscientes sin ella: somos conscientes mientras nos ocupamos de la conciencia, por lo que ahora surge la pregunta de si este caso deja entrever la ineluctabilidad de nuestra propia explicación, quizá ulterior, sobre nosotros mismos.

La conciencia de sí, de uno mismo, es sin embargo, en sentido estricto, un fenómeno muy cotidiano, como se puede apreciar en esta perspectiva: tomamos posición continuamente con respecto a nuestros propios estados mentales, nuestros pensamientos, sin reflexionar explícitamente que estamos pensando sobre nuestra conciencia. Nuestro flujo de conciencia no transcurre simplemente como subtítulos bajo nuestras acciones, como si a veces dirigiéramos además un ojo espiritual interno hacia lo que sucede en nuestra conciencia.² Muchos filósofos desde Kant han indicado, en el pasado y en el presente, que eso acomodaría nuestra conciencia de un modo pecu-

2. Este modelo de la conciencia de sí como ojo espiritual interior, con el que observamos nuestros procesos mentales, ha sido refutado innumerables veces en la filosofía del siglo xx por pensadores tan diversos como Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, Gilbert Ryle, Jacques Derrida, la llamada escuela de Heidelberg de la teoría de la auto-conciencia o Ernst Tugendhat (*1930). Una revisión particularmente acertada y clara de esta discusión se puede encontrar en el texto ya clásico de este último *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*.

liar a algo inconsciente. Por eso se ha difundido hasta hoy la opinión de que en propiedad no hay conciencia sin conciencia de sí, de que ambas están entrelazadas inextricablemente. Se quiere evitar que la conciencia pueda desarrollarse en nosotros sin que nos damos cuenta de ello; de lo contrario no se entiende por qué la conciencia nos parece tan impertinente, cuando al ser conscientes observamos que nos hallamos ante un hecho de conciencia.

Seamos más concretos. Constantemente valoramos los pensamientos e impresiones que experimentamos conscientemente. No se sumergen de repente en un campo de nuestra conciencia no definido con mucha precisión para desaparecer luego, sino que son vividos inmediatamente por nosotros de tal modo que reciben un sello: se nos ocurre que todavía debemos escribir un e-mail a una amiga. A ese respecto nos avergüenza no haberle respondido todavía. Tal vez pensamos que en realidad no queríamos responderle, ya que su último correo electrónico tenía connotaciones extrañas. En realidad nuestra amistad se tambalea y preferiríamos no responder. La conciencia de que aún no hemos respondido, que puede aparecer más o menos repentinamente en medio de una situación totalmente cotidiana, hace que de inmediato y sin poderlo controlar activa y conscientemente, dotemos a nuestros pensamientos de una valoración: estamos avergonzados. La vergüenza aparece a su vez en diferentes formas y colores, por decirlo así. Hay grados de vergüenza que observadores atentos de la vida interior humana han descrito en innumerables novelas.

Por supuesto, también se puede uno alegrar o enfadar por un pensamiento o una impresión sensorial. Se contempla un hermoso amanecer y uno se alegra; tal vez lo relaciona con recuerdos de otros amaneceres; se disfruta el sabor de un bollo; le disgusta a uno el café aguado que tomó en la sala de la estación; aprieta uno el puño en el bolsillo cuando el Schalke pierde 0-4 frente al FC Barcelona (o al contrario).

Gran parte del mundo emocional humano tiene la forma de conciencia de uno mismo. Eso no consiste en que exploramos nuestro mundo interior con una mirada profunda, sino en que la conciencia intencional y la fenoménica se entrelazan en principio. No tenemos estados de conciencia sin que aparezcan ya valorados de cierto modo. Sobre esa base resulta comprensible por qué nuestros valores morales están vinculados a nuestras emociones, porque en primer lugar solo somos capaces de un juicio moral si tenemos conciencia de que otros tienen conciencia, y vivimos a diario esa estructura como un sistema de re-calibración permanente de valores.

EL EFECTO DE EXPANSIÓN DE LA CONCIENCIA DE LA HISTORIA ESPIRITUAL

En cierto modo, la historia reciente de las técnicas de exploración de la auto-conciencia culmina con la obra maestra de Marcel Proust *En busca del tiempo perdido*. En particular la literatura, tal vez paradigmáticamente la literatura narrativa y la poesía, han contribuido a lo largo de milenios a que lleguemos a una mejor comprensión de nuestra conciencia. Si se quiere, la humanidad se ha hecho consciente en el curso de la historia intelectual en tal medida que ya desde hace tiempo no tenemos únicamente actitudes hacia nuestro entorno natural y apreciaciones difusas de nosotros mismos y de los demás. Más bien, desde las primeras civilizaciones en Mesopotamia se ha desarrollado durante miles de años un lenguaje sutil que nos permite explorar no solo la granularidad fina de nuestra conciencia, sino profundizar en ella. La disciplina científica de la psicología —con sus continuas oscilaciones entre ciencias naturales y humanidades— surgió casi por casualidad en la segunda mitad del siglo xix en la estela de los altos vuelos litera-

rios de la autoexploración. Quizá fuera entonces Nietzsche uno de los mejores escritores en lengua alemana (como pro-sista y como poeta) y un psicólogo crítico de nuestras actitudes morales; al igual que Freud, quien simultáneamente realizaba sus grandes avances en el psicoanálisis, disponía de un profundo conocimiento de la mitología, el arte y la literatura, como ha recordado recientemente Eric Kandel.³

Así pues, la historia del espíritu es, entre otras cosas, una historia de la expansión y desarrollo de la conciencia. La conciencia no es algo que haya sido siempre exactamente como ahora. No la encontramos en la naturaleza como los neutrones, las castañas y los chubascos. «Conciencia» es un concepto que pertenece a nuestro autorretrato. Nos describimos como criaturas espirituales conscientes, haciéndonos así cierta imagen de nosotros mismos. La conciencia no es una realidad que exista de forma totalmente independiente del modo en que nos hacemos una idea de ella. En eso se distingue, por ejemplo, de un cráter lunar. También, por supuesto, otros seres vivos o niños todavía no socializados culturalmente tienen estados de conciencia, como tienen impresiones de color, sonido o sabor. Sin embargo, para la percepción constituye una diferencia crucial si se puede o no discernir el azul Yves Klein a primera vista en un museo, y si se sabe o no poner en relación con el correspondiente sistema de alusiones en la historia del arte. Esta posibilidad de clasificación cultural e histórica de las impresiones de nuestros sentidos altera fundamentalmente nuestra conciencia. Hay una formación de la conciencia, que a su vez es un gran tema de la literatura recogido en el género del *Bildungsroman* (novela de formación o novela de aprendizaje), analizado en la *Fenomenología del Es-*

3. Eric Kandel, *Das Zeitalter der Erkenntnis: Die Erforschung des Unbewussten in Kunst, Geist und Gehirn von der Wiener Moderne bis heute*, München, Siedler, 2012.

píritu de Hegel (1807). En esa gran obra Hegel estudió la formación de la conciencia en forma filosófica, escrutando las distintas formas o configuraciones que se han ido distinguiendo a lo largo de los siglos. Más tarde desarrolló el tema con más detalle en sus *Lecciones sobre Estética*, publicadas póstumamente en 1835-38.

El concepto de la conciencia está ligado al de la conciencia de sí, que puede tener a su vez una historia en la que se forjan nuevas facetas que no estaban allí antes.

Los resultados ahora preferidos de la paleoantropología, supuestamente obtenidos con métodos estrictamente científicos, que nos informan de que nuestros antepasados lo habían vivido todo en las cavernas y cómo habían ido construyendo allí lentamente la moral y la civilización, simulan como si se pudiera examinar la vida interna de nuestros antepasados prehistóricos. Por ejemplo, en las imágenes que nos hacemos de cómo estaban relacionados el uso de herramientas, las formas de enterramiento y la vida interna. Pero el uso de herramientas también tiene una historia y está inserta en la historia de las ideas. De esta solo se puede saber algo si se dispone de testimonios, escritos u orales, en cualquier caso verbales. Las imágenes pictóricas son insuficientes, en cuanto que no se puede saber nada acerca de la función de las imágenes, por lo que las impresionantes pinturas rupestres de nuestros antepasados seguirán siendo un enigma fundamental para nosotros, puesto que no disponemos de ningún testimonio de peso que nos explique de qué iban realmente aquellas pinturas de las cavernas. Todo lo demás es infundado, aunque se trate de especulaciones divertidas. Algo se puede no obstante sospechar con buenas razones. En cualquier caso, parece poco probable que nuestros antepasados fueran unos neuróticos urbanitas y algunas formas de comportamiento que se han asentado históricamente no surgieron hasta los tiempos modernos, mientras que otras han desaparecido irreparablemente.

Dependiendo de cómo se imagina uno el surgimiento de una vida interior sutil en épocas prehistóricas, le sorprenderá más o menos el nivel de las primeras obras literarias supervivientes de las civilizaciones de Mesopotamia, como la Epopéya de Gilgamesh o la poesía (en forma de himnos para el templo) de la gran sacerdotisa asiria En-Hedu-Anna (en la zona del actual Iraq, cuna de la civilización), que en el tercer milenio a. n. e. escribió y firmó con su nombre ese texto literario, siendo la primera persona en hacer tal cosa (por lo que sabemos hasta ahora).

Los primeros testimonios escritos de civilizaciones avanzadas no cayeron ciertamente del cielo, sino que sugieren que hubo una larga prehistoria de vida interior auto-consciente, que fue acompañada por complejas auto-descripciones, transmitidas y refinadas —como las epopeyas homéricas *Ilíada* y *Odisea*— durante mucho tiempo por vía oral. Por eso no se debería sobrevalorar la profundidad y la capacidad de auto-descripción y autoconocimiento de nuestra época, solo porque este sea casualmente el momento en que vivimos, orgullosos del aprovechamiento de sus logros tecnológicos.

Por desgracia se mantiene la tendencia generalizada y anacrónica a buscar las formas contemporáneas de la conciencia de sí en escenarios de tipo cavernícola, aunque desde el advenimiento de la sociología en el siglo XIX, como muy tarde, hubiera debido quedar claro que hay una historia prolongada de la auto-conciencia. Esta idea fue formulada por primera vez con total claridad por los filósofos post-kantianos Fichte, Schelling y Hegel. Constituye el centro de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, en la que quería demostrar que el espíritu humano tiene en conjunto una historia que no se puede entender si se concibe como una prolongación de las relaciones biológicas por medio de la conciencia.

Por desgracia, esa historia ---como cualquier otra historia real— no transcurre tan simplemente que podamos realizar

siempre progresos notables. Basta que las obras literarias o las lenguas caigan en el olvidopara que la conciencia de sí retroceda hasta etapas superadas hace mucho. Una razón para ello es que a ese respecto, como en tantas otras cosas, la libertad humana permite sencillamente olvidar algo, pasarlo por alto o reprimirlo.

Lo más decisivo es, no obstante, que no solo somos conscientes, sino que incluso en contextos cotidianos también tenemos una conciencia de la propia conciencia. Esto lo sabemos, no solo porque tenemos actitudes hacia nuestras propias creencias, deseos, sentimientos o impresiones sensoriales, que podemos cultivar y cuidar: podemos aprender a valorar las cualidades de un buen vino y convertirnos en consumados gourmets; aprender a reconocer el azul Yves Klein a primera vista; convertirnos en maestros de judo; reconocer una breve secuencia de acordes como típica de Beethoven o Nirvana; conocer nuestro propio patrón de respuestas, etc. También tenemos, además de todo eso, una conciencia igualmente inmediata de que los demás tienen conciencia. La conciencia de que los demás también son conscientes es un hecho tan original (Heidegger inventó una palabra al respecto: *gleichursprünglich*) como la conciencia de nosotros mismos. La conciencia de sí no se dirige únicamente hacia nosotros mismos como individuos, sino que está estructuralmente acoplada a la conciencia ajena. Los juicios de valor sobre nuestras actitudes conscientemente vividas (como la alegría o la vergüenza por algo) están ya orientadas a nuestra expectativa de que otros tengan una actitud hacia nuestras actitudes. Nos vivimos a nosotros mismos desde el primer momento en contextos sociales y tenemos que familiarizarnos con ellos abandonando nuestro Teatro Cartesiano privado. Eso lo vive cada uno de nosotros en fenómenos conocidos que se querrían compartir como hermosas vivencias (como un viaje o una visita al museo), ya que solo de esa forma se puede esperar una confirmación de la estructura de esas experiencias. Cultivamos nuestra conciencia^a

la escala de la conciencia de los demás, una escala que ya está inscrita en nuestra vida interior en el mismo momento en que podemos verbalizar algo. Esto es tan obvio como que tenemos que aprender de los demás las reglas de nuestro lenguaje, lo que ya impone a nuestra conciencia individual una disciplina que no nos permite dejar vagar nuestros pensamientos de manera arbitraria (y designar simplemente, como un niño pequeño, todo lo que nos gusta y nos complace con la secuencia de sonidos «mama», o cualquier cosa que se mueve con la secuencia de sonidos «tacatá»).

Fueron probablemente Kant, luego más explícitamente Fichte, y después de él Hegel, quienes reconocieron nuestra conciencia de que otros son conscientes como fundamento de la sociedad humana. A esa idea se aferraron también, cada uno a su modo, Marx y los padres fundadores de la sociología y el psicoanálisis. También se basan en ella muchas teorías feministas, especialmente la influyente teoría de los papeles de género de Judith Butler, quien a su vez se remite expresamente a Hegel.

En la época del neurocentrismo se conoce como «Teoría de la Mente» la capacidad de cobrar conciencia de que los demás también tienen conciencia, aunque es una expresión engañosa porque la palabra «teoría» se utiliza aquí impropriamente. Desde los años noventa del siglo pasado se cree también haber encontrado la base biológica para ese fenómeno. Las llamadas neuronas-espejo deben ocuparse de que entendamos el comportamiento y los sentimientos de los demás, encendiendo las neuronas y simulando internamente la actitud consciente de los demás. Se percibe algo así como una sombra del dolor de una persona que se retuerce en el suelo porque ciertas neuronas, gracias a la evolución (léase: mediante una mutación genética casual) han emergido en algún momento y ahí se han quedado. No pretendo negar que haya neuronas-espejo, ni tampoco que sin ellas tal vez no se podría alcanzar la conciencia de sí ni la conciencia de la conciencia

ajena. Tampoco pretendo cuestionar que importantes fundamentos biológicos de los estados anímicos humanos surgen en último término aleatoriamente, es decir, que no se trata de mutaciones dirigidas y planificadas que luego fueron seleccionadas por la presión ambiental. Que en nuestro planeta, y tal vez en otros lugares, hay seres vivos conscientes, se ve desde la perspectiva del universo como algo casual, es decir, sin que haya ninguna razón particular para ello. De todos modos, desde la perspectiva del universo no hay una razón especial para nada; solo hay lo que hay.

Esto solo significa que nos podemos hacer fácilmente una imagen del universo y sus casi infinitas amplitudes, en la que nosotros, con nuestra conciencia y las necesidades y valores a ella acoplados no desempeñamos ningún papel. El universo, así entendido, no se preocupa evidentemente por nosotros. Tampoco los procesos de formación de las especies que cubrimos con la expresión «Evolución», son controlados consciente o intencionadamente. No hay ninguna razón biológica profunda para que existan seres como nosotros, o que explique que animales como nosotros estemos ahí y que nuestra aparición fuera biológicamente posible porque se seleccionaron ciertas estructuras funcionales en tiempos inmemoriales y se transmitieran mediante la reproducción. Nuestra existencia y propagación depende de nuestra adaptación a un entorno natural muy frágil, una adaptación que se puede disolver en cualquier momento por una catástrofe gigantesca. El universo, nuestro planeta o la naturaleza no se van a preocupar por nuestra conservación si la composición de la atmósfera (ya sea por el cambio climático provocado por nosotros, por el impacto de un meteorito o por una erupción volcánica) cambia hasta el punto de que ya no podamos respirar. Como ya he dicho, nuestra vida espiritual está ligada a condiciones biológicas naturales. Eso no significa que nuestra vida espiritual sea idéntica a sus condiciones naturales ni que se pueda hacer

completamente comprensible y explicable mediante la investigación científica de esas condiciones.

En la medida en que la gente tiende a juzgar y valorar falsamente su propia posición como criaturas espirituales por la ignorancia de los hechos del universo, el progreso de nuestros conocimientos en el campo de la neurobiología también sirve como un progreso del autoconocimiento. Si se cree que el sol brilla para nosotros, para que podamos ver; o que somos conscientes y autoconscientes como una especie de sinfonía espiritual que se orquesta en honor de Dios; que el espectáculo «aquí abajo» es contemplado literalmente desde lejos, se equivoca de hecho bastante el tiro. Sin embargo, sería un malentendido creer que todo el conocimiento neurobiológico nos proporciona una mejor comprensión de la conciencia de sí, como si En-Hedu-Ann, Homero y Sófocles, Nagarjuna, Jane Austen, Agustín de Hipona, Hildegard von Bingen, George Sand, Hegel, Marx o Bettina von Arnim estuvieran a nuestra disposición. Que eso sería un malentendido se infiere de una reflexión con la que ya estamos familiarizados. Hemos visto que solo sabemos de qué forma están relacionadas nuestras sensaciones de color con las ondas electromagnéticas, porque tenemos esas sensaciones de color y aprendemos a distinguirlas (*tesis de la ineluctabilidad*). Las sensaciones de color no desaparecen con nuestro creciente conocimiento de las ondas electromagnéticas. Nuestra experiencia es siempre una dimensión autónoma, sin la cual no tendríamos ningún acceso a los hechos y procesos científicos con los que está conectada.

COMO LAS MÓNADAS EN LA PARÁBOLA DEL MOLINO

Se puede ilustrar esto más con una útil distinción de John Searle (*1932). En su libro *El redescubrimiento de la mente*

(1992), señala que nuestra experiencia es *ontológicamente subjetiva*, es decir, que la conciencia se puede describir desde la perspectiva interna, en la que también experimentamos colores, sentimientos, etc. Los distingue de los *hechos ontológicamente objetivos*, es decir, que se pueden describir de manera que en su creación no está involucrada ninguna conciencia. Al describir, por ejemplo, una reacción química, se capta así un hecho ontológicamente objetivo.

Con ello Searle señala que la conciencia es *epistémicamente objetiva*, es decir, que se pueden formular al respecto pretensiones de conocimiento desde el punto de vista de la teoría epistemológica sobre lo que es la conciencia, aunque también se puede uno engañar al respecto. Pero aquello sobre lo que se formulan pretensiones de conocimiento es y sigue siendo ontológicamente subjetivo, ineluctable. La confusión de la que son víctimas muchos de los que quieren cuestionar la conciencia, se debe, según Searle, a que no entienden que algo puede ser a la vez epistémicamente objetivo y ontológicamente subjetivo. Simplemente no hay razón para considerar nuestra conciencia exclusivamente desde la perspectiva ontológicamente objetiva, ya que no se trata de un objeto totalmente ajeno en potencia. El auto-engaño y la mala introspección son posibles y corrientes, pero de eso no se sigue que nuestra propia conciencia pudiera ser una realidad totalmente ajena.

También se puede diagnosticar la enajenación de la conciencia de sí de la siguiente manera: hemos aprendido que muchos fenómenos que experimentamos a diarios resultan, en un examen más atento del universo, muy diferentes de lo que pensábamos. Consideremos de nuevo los amaneceres. Si se cree ver el borde superior del sol en el horizonte, se trata de un reflejo, similar a un espejismo, posibilitado por la composición química de la atmósfera. Además, el sol no se levanta, en cualquier caso, tal como nos parece, dando lugar al efecto conjunto de que nuestro planeta gira en torno al sol y en torno

a sí mismo. En cierto sentido no hay ninguna «salida del Sol», aunque algunos se expresen así, y lo mismo vale para el horizonte o el cielo azul, efectos ambos que no son ontológicamente objetivos.

Los hechos ontológicamente objetivos sobre los cuerpos celestes y la atmósfera nos hacen ver que eventos como los amaneceres resultan ser apariencias, una especie de ilusión. Pero en el caso de la conciencia esto no puede suceder. La conciencia no puede ser pura apariencia; más bien es la fuente de las apariencias. Sin conciencia no nos podríamos engañar ni tener nunca verdaderas convicciones. Es simplemente el punto de vista de partida desde el que se nos aparece algo, y a ese punto de vista no se puede renunciar ya que entonces no quedaría nadie ahí que todavía pudiera reconocer algo.

No sabríamos siquiera lo que debemos buscar en el cerebro o en las huellas del pasado biológico de nuestra especie si no estuviéramos ya familiarizados con lo que significa ser consciente o consciente de sí mismo. Esto es probablemente lo que quería decir Leibniz con su famosa *parábola del molino*, que sigue todavía hoy excitando los ánimos de la gente. En el capítulo 17 de su librito *Monadologie* sostenía que no se pueden explicar «por razones mecánicas», esto es decir, «mediante figuras y movimientos» las impresiones que recibe nuestro organismo.⁴ Leibniz no podía saber mucho sobre la estructura precisa de nuestra fisiología del cerebro; sin embargo, la metáfora engañosa de que el cerebro funciona como una especie de máquina (hoy generalmente identificada con un ordenador), no ha perdido nada de actualidad.

Leibniz imagina la posibilidad de introducirse en la máquina de pensar, es decir, en el cerebro. La compara con entrar

4. Gottfried Wilhelm Leibniz, «Monadologie», en: *Kleine Schriften zur Metaphysik. Philosophische Schriften*, volumen 1, Frankfurt, Suhrkamp, 1996 [en cast.: «Monadología», Madrid, Biblioteca Nueva, 2001].

en un molino, y afirma: «Supuesto esto, solo se hallarán, viéndola por dentro, piezas que entrechocan unas con otras, y nunca nada con lo que explicar una percepción».⁵ Tenemos aquí ante nosotros la formulación originaria de lo que Chalmers llama «problema duro de la conciencia».

Leibniz apunta a la conclusión bastante poco justificada de que el espíritu humano no tiene ninguna complejidad interna, sino que solo sería una mónada (*monas* = unidad). El famoso físico Erwin Schrödinger (1887-1961) entra más allá en *Espíritu y materia* y piensa incluso, contra «las terribles mónadas de Leibniz»,⁶ que

En realidad solo hay *una* conciencia. Esta es la enseñanza de los Upanishads, y no solo de los Upanishads. La experiencia mística de unión con Dios lleva siempre a esa interpretación, en la que no surgen fuertes prejuicios; y eso significa: más fácil en el Este que en el Oeste.⁷

Pero esta tesis no se puede tomar en serio, ni científica ni filosóficamente, sin una fundamentación complicada, lo que Schrödinger probablemente advertía y por eso pretendía inmunizarse contra las críticas «de Occidente». En concreto: ¿dónde comienza ese Oriente en el que los prejuicios no son tan fuertes? ¿Se es aquí en Bonn, al otro lado del Rin —así pues, en el Este— más espiritual que en mi apartamento en la parte oeste de Bonn? ¿Hay más conciencia de unidad en Alemania que en Portugal, porque Alemania se encuentra al este de Portugal? Fueron los hippies californianos tan «espirituales» porque se hallaban tan al Oeste? Schrödinger es por des-

5. *Ibid.*

6. Erwin Schrödinger, *Geist und Materie*, Zurich, Diogenes, 1989, p. 78.

7. *Ibid.*, p. 79.

gracia víctima del eurohinduismo, difundido en el espacio de lengua alemana durante el Romanticismo, por el que se creía falsamente que en la India se tiene una conciencia mística de unidad mayor y más cierta (algo que les resultaría difícil de entender a los ciudadanos indios, que sus vecinos tienen una conciencia propia). La noción pseudo-mística a la que se adhería Schrödinger (y que nació en lo que él llamaba «Occidente»), se derivaba en su caso del hecho de que no podía resolver él el problema duro de la conciencia, que formulaba de modo neuroconstructivista al comienzo mismo de su libro:

El mundo es una construcción de nuestras sensaciones, percepciones, recuerdos... Ciertamente es cómodo imaginarlo de por sí como pura y simplemente disponible; pero al parecer su disponibilidad no es del todo manifiesta. Su manifestabilidad está ligada a ciertos procesos muy especiales en partes muy especiales de ese mismo mundo, en concreto a ciertos procesos en el cerebro. Esta es una condición extraordinariamente notable.⁸

De hecho, es una «condición extraordinariamente notable», pero solo porque lo que Schrödinger desarrolla ahí es incoherente. Si (1) el mundo es una construcción de nuestras sensaciones y (2) el cerebro es parte del mundo, entonces el cerebro también es una construcción de nuestras sensaciones. ¿Cómo puede entonces servir de base el cerebro para esas construcciones y ser por tanto algo que no está construido a partir de esas sensaciones? ¿Cómo diablos funciona eso, por favor?

Leibniz y Schrödinger pasan por alto el hecho de que cuando algo no es puramente mecánico como un reloj, de eso no se deduce en absoluto que no posea ninguna complejidad interna. No se pueden contraponer espíritu y materia como lo simple y lo complejo. Baste aquí, como insiste la filósofa y fí-

8. *Ibid.*, p. 9.

sica Brigitte Falkenburg (* 1953), investigadora de la Universidad Técnica de Dortmund, señalar que los fenómenos mentales no están vinculados del mismo modo que los fenómenos físicos, por lo que las proposiciones verdaderas que se pueden expresar sobre unos y otros no se pueden resumir en una sola disciplina teórica. Mente y materia son complejas, cada una a su modo. Falkenburg se atiene por eso a distintos signos en la tesis de Leibniz: lo espiritual y lo material se miden, en principio, con distintos medios, y son por eso incommensurables.⁹

No es mi intención defender a Leibniz contra Schrödinger. La teoría de la conciencia de Leibniz me parece aberrante, llegando a opinar que en el fondo todo lo que existe tiene algún tipo de conciencia. Esta posición, llamada *panpsiquismo*, tiene en la actualidad, se crea o no, muchos seguidores, que la defienden o aclaran con precisión impresionante. Chalmers es, entre otros, uno de ellos, llegando incluso a considerar que en todas partes donde se dispone de información y donde se puede decir que algún bit será procesado, también podrían darse vivencias. Se considera, por tanto, una «cuestión abierta» si un termostato podría tener conciencia (aunque quizá un tanto confusa).¹⁰

La auténtica cuestión abierta a este respecto es, probablemente, si no anda todo un poco revuelto cuando no se sabe si termostatos, fotocélulas, bombillas y duchas, contra todas las expectativas, podrían ser de algún modo conscientes. Ese tipo de cosas no son evidentemente conscientes, y cualquier otra hipótesis solo puede ser el resultado de suposiciones incorrectas o conceptos confusos.

9. Brigitte Falkenburg, *Mythos Determinismus. Wieviel erklärt uns die Hirnforschung?*, Berlín/Heidelberg, Springer, 2012, pp. 354 y ss.

10. David J. Chalmers, «What is it like to be a thermostat?», en: *The Conscious Mind*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 1996, pp. 293-299.

Sin embargo, la parábola del molino contiene una pizca de verdad. Lo que muestra es que la descripción de los procesos mecánicos o más bien cuasi-mecánicos (químicos) que ocurren mientras somos conscientes o conscientes de nuestra conciencia y que de alguna manera deberían estar relacionados con la conciencia y la conciencia de sí, siguen principios distintos de la descripción de la conciencia y la conciencia de sí. Cuando hablo de canales iónicos y de redes neuronales, se trata de consideraciones muy diferentes a cuando hablo de la conciencia de sí, ya que esta está incrustada en las relaciones sociales. Pero en los procesos cerebrales no hay relaciones sociales, sino que tiene lugar un procesamiento interno de la información, si está permitido expresarlo así. En la interacción social real participan diferentes personas, que de ninguna manera emergen juntas en mi cerebro. Yo no las absorbo. Esto quiere decir que la conciencia social interactiva, dirigida hacia afuera, no se puede concentrar sin más, encerrada, en la descripción de los procesos cerebrales. Dicho una vez más con el aforismo de Wolfram Hogrebe (* 1945): «El espíritu está fuera, pero se abre hacia adentro».¹¹

BIO NO SIEMPRE ES MEJOR QUE TECNO

La tesis de que algunos contenidos de nuestra conciencia se hallan simplemente fuera de nuestro cráneo se denomina *externalismo*. Una variante importante del externalismo es el *externalismo social*, que se resume en el hecho de que algunos de los contenidos de nuestra conciencia solo existen en la medida en que estamos en contacto con conciencias ajenas. La

^{11.} Wolfram Hogrebe, *Riskante Lebensnähe. Die szenische Existenz des Menschen*, Berlín, Akademie Verlag, 2009, p. 17.

variedad más radical de esta tesis es el *interaccionismo social*, que dice que sin ese contacto no tendríamos absolutamente ninguna conciencia de nosotros mismos, una idea que proviene de George Herbert Mead (1863-1931) y que hace poco fue retomada por el renombrado psicólogo Wolfgang Prinz (* 1942) en su libro *Open Minds: The Social Making of Agency and Intentionality*.¹²

El fundador del externalismo, el filósofo estadounidense Hilary Putnam (* 1926), es uno de los filósofos más importantes de la posguerra. En amplios círculos se le conoce, al menos indirectamente, por las películas de la trilogía *Matrix*, porque en su libro *Razón, verdad e historia* (1981), presentó en el primer capítulo, con el título «Cerebros en el tanque» la visión aterradora de que podríamos ser todos solo cerebros, eléctricamente estimulados, a fin de crear la ilusión de una realidad independiente de ellos.¹³ Esa idea se recoge y reproduce en las películas de *Matrix*. Putnam también fue uno de los primeros que propusieron entender el cerebro como una computadora, en la que la conciencia o la mente en general se ejecuta como software. Esta tesis se denomina *funcionalismo informático*.

Putnam introdujo originalmente el externalismo en la filosofía del lenguaje, llevándolo luego de allí con provecho a la filosofía de la conciencia. En la filosofía del lenguaje es fundamental la cuestión de cómo puede ser que nuestras palabras signifiquen algo, ya que las cosas que nombramos y los hechos que discutimos no piden ser nombradas o discutidos. Por eso puede haber lenguas muy diferentes. Se ha encontrado que muchas suposiciones sobre el espíritu humano y su relación con el entorno natural —que se suele designar como

12. Wolfgang Prinz, *Open Minds: The Social Making of Agency and Intentionality*, MIT Press, 2012.

13. Hilary Putnam, *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, 1981 [en cast.: *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988].

«mundo exterior»— se basan en supuestos bastante confusos sobre el significado de nuestras palabras. En sus libros Putnam ha planteado en repetidas ocasiones la cuestión de qué teoría implícita o explícita del significado de las expresiones lingüísticas guía nuestras reflexiones sobre nosotros mismos. Este método ilustrativo ha llevado a visiones de largo alcance, especialmente a que prácticamente nadie que se haya dedicado a ello bastante tiempo opine que Yo es el cerebro.

Putnam ha expuesto una sencilla reflexión sobre el agua que le ha llevó al externalismo. Imaginemos la cuestión aparentemente más fácil de todas: ¿Qué significa la palabra «agua»? La respuesta, tan sencilla como banal, es que «agua» solo significa agua y se refiere a ella. Ahora bien, esto no es en absoluto evidente. De hecho, si viviéramos en *Matrix* y yo fuera idéntico con mi cerebro, que no se encontraría en Bonn sino en algún lugar de una estación espacial siendo allí estimulado eléctricamente desde el principio de los tiempos, la cuestión del agua sería ya un verdadero problema, puesto que entonces yo no habría visto nunca el agua real. Cada vez que hubiera tenido la oportunidad de pensar sobre el agua, las máquinas me habrían inspirado pensamientos de agua, y cuando quizás creía ser un niño, al que se explicaba el significado del «agua», eso solo sería una ilusión radical. Nunca estuve en contacto con el agua.

Todo lo que sé sobre el «agua» como cerebro en *Matrix*, lo sé solo de mi imaginación, de mis alucinaciones, que realmente me inducen las máquinas a las que estoy conectado. Eso suena terrible, y pronto se intuye que en ese escenario nunca podríamos saber realmente nada sobre ninguna cosa. Todo nuestro conocimiento aparente consistiría en impresiones-farsa que las máquinas nos proporcionarían, acaso solo para mantener nuestros cerebros intactos. Un cerebro que tiene hermosos sueños se preserva quizás mejor que un cerebro que también sabe que está siendo explotado como fuente de ener-

gía por las máquinas y que sumido en esos pensamientos se hunde lentamente en una depresión permanente y acaba echándose a perder.

Todo esto suena terrible. Suena aún más terrible cuando uno se da cuenta de que el neurocentrismo nos querría hacer comulgar a todos con la rueda de molino de que realmente ^{só-}mos en el fondo cerebros en un tanque. Desde ese punto de vista se supone que seríamos cerebros encerrados bajo la bóveda craneana. La evolución debería guiar nuestros pensamientos porque, supuestamente, todo lo que damos por cierto solo nos parece plausible porque la biomáquina a la que estamos acoplados como cerebros persigue ciertos intereses egoístas: solo quiere transmitir su ADN y como mucho sobrevivir, sin ningún propósito ulterior. Estar ahí es todo. Así que el neurocentrismo nos enseña que somos realmente cerebros en un tanque, guiados y controlados por procesos y máquinas ajenos: la evolución, los genes, los neurotransmisores, etc. Se trata casi de una versión orgánica de *Matrix*. Pero lo orgánico no siempre es mejor que lo tecnológico.

Putnam no se detiene ahí, por supuesto, sino que acaba presentándonos un escenario con cuya ayuda nos ilustra por qué no podemos ser cerebros en un tanque. Imagínate hormigas arrastrándose frente a ti en la playa y realizando una extraña danza de aquí para allá. Ves cómo las hormigas parecen dibujar en la arena un retrato de Winston Churchill. Pregunta: ¿conocen las hormigas a Winston Churchill y han confecionado su imagen en la arena? Eso sería tan inimaginable como el proverbial mono que agarra una máquina de escribir y va tecleando aleatoriamente hasta producir el texto de *Faust der Tragödie erster Teil*. Las hormigas no conocen a Winston Churchill y el mono no sabe nada de Fausto. No es que yo tenga nada contra las hormigas o los monos, pero no conocen el mundo en que vivimos los humanos, del mismo modo que nosotros no conocemos el suyo. ¿Qué sé yo de los sueños de

las hormigas o de lo que piensan cuando se comunican mediante las feromonas, esto es, por medio del olfato? Los monos están evolutivamente más cerca de nosotros, por lo que podemos tomar a algunos de ellos como humanoides, esto es, casi humanos. Pero eso no quiere decir que podamos imaginar su mundo.

Las hormigas en la playa son simplemente incapaces de representar a Winston Churchill, ya que no pueden haber recibido información sobre él. Sería un milagro si supieran que existió un tal Churchill. ¿De dónde podrían haber recibido esa información? ¿Quién les explicó eso y cómo podrían haberlo entendido?

Putnam reúne ahora dos cosas: si fuéramos cerebros en un tanque, sabríamos tan poco sobre el agua como las hormigas sobre Churchill o el mono sobre Fausto. A los cerebros en el tanque les falta el contacto adecuado con el agua, que consiste no solo en haber tocado, visto y bebido el agua. Del mismo modo, a las hormigas les falta un contacto adecuado con Churchill, que consiste en lo que hemos oído sobre él en las clases de historia o lo que hayamos podido ver, por ejemplo, en YouTube, en los documentales en televisión o en diversos libros.

En general se cumple que los pobres cerebros en el tanque no saben nada sobre cualquier cosa que vaya más allá de sus fantasías. Es decir, que ni siquiera disponen de un idioma ni remotamente similar al nuestro. Todas sus palabras se refieren únicamente a episodios y objetos alucinados. No conocen ni el agua, ni la tierra, ni amigos, ni calefacción del suelo, ni dedos. Nosotros nos imaginamos que podríamos ser esos cerebros en los tanques porque pasamos por alto que nuestro idioma no solo nos informa continuamente de cuanto sucede internamente en nosotros, sino también sobre el entorno público en el que nos encontramos.¹⁴ Esta tesis es *la idea básica del externalismo*.

14. Desgraciadamente el argumento de Putnam no basta para de-

Si se cree que las palabras simples que comenzamos a utilizar cuando niños no tienen ninguna relación con el mundo exterior, sino que son solo etiquetas que los niños unen a sus imágenes mentales, tenemos de nuevo ante nosotros al homúnculo, al creer que el niño espiga en su propia mente y que a esa personita se le aparecen representaciones en el escenario interno que solo él o ella ve. Sobre esas imágenes adhiere notas y con un poco de esfuerzo acaba llamando al cabo de un tiempo a un conjunto de sus impresiones «mamá», a otro «papá» y a otro «galleta».

A pesar del escenario de horror de los cerebros en el tanque, a todos nos halaga la idea de que tenemos una vida interior a la que nadie más accede. Nos gustaría simplemente poseer en exclusiva todo eso: toda la vida, representada en un escenario privado, que no existiría sin nosotros. Nos imaginamos que toda la abigarrada realidad desaparecería con nosotros, como si cada muerte fuera un verdadero apocalipsis, en el que todo está en juego. Pero lo cierto es que no somos tan importantes.

DE CÓMO EL ESTÚPIDO AUGUSTO TRATÓ DE DESTERRAR LA OMNIPOTENCIA

La suposición de que somos cerebros encerrados en un tanque o (lo que es lo mismo) en el cráneo, es una fantasía narcisista. Sigmund Freud (1856-1939) examinó las estructuras básicas de esa fantasía en un capítulo de su libro *Tótem y Tabú*, titulado «Animismo, magia y omnipotencia del pensamiento». Y

mostrar rigurosamente que no somos cerebros en un tanque. Para más detalles, véase mi argumentación en *Antike und Moderne Skepsis*, 2008, pp. 93-109.

también Putnam habla en ese contexto de la suposición de que las hormigas pintaran un retrato de Churchill, o de que los cerebros conservados en el tanque tuvieran un lenguaje puramente privado, aludiendo a una «teoría mágica» del significado lingüístico.¹⁵

Freud nos recuerda a todos el fenómeno bien conocido de que pensemos en una persona y de repente nos la encontremos en el tranvía o nos sorprenda con una llamada telefónica inesperada. En realidad lo que hacemos, más o menos frecuentemente, es la experiencia de un significado inesperado. Es entonces como si los acontecimientos aleatorios sobre nuestro planeta estuvieran confeccionados de algún modo a nuestra medida: como si el día del encuentro tan esperado el sol brillara de repente o en el momento de la muerte de un conocido comenzara de repente a tronar. Tales experiencias pueden ser, por supuesto, mucho más profundas y nos dan la impresión de que hubiera un propósito tras acontecimientos aparentemente aleatorios, de que todo ese espectáculo tuviera algo que ver con nosotros (como en *El show de Truman*). Si se exagera todo eso, nos lleva directamente a la superstición o incluso a la psicosis.

Freud opina, en este sentido, que la humanidad vivió durante largos períodos como si los acontecimientos casuales hubieran sido siempre una expresión de relaciones espirituales, lo que él llama *animismo*. Hoy el animismo es mantenido incluso por filósofos y científicos bajo la forma de panpsiquismo o se presenta como la *hipótesis de la panspermia*. El primero dice, como ya se ha descrito anteriormente, que todo lleva en el fondo una semilla y que nuestro espíritu no es más que una

15. Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, 1991, pp. 125-150 [en cast.: *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, 1992]; Putnam, *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, 1981 [en cast.: *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988].

compleja variante de una fuerza espiritual básica, tan real como la interacción nuclear fuerte. La segunda viene a decir que la vida se originó tal vez sobre nuestro planeta a partir de gérmenes que vagan por el universo desde tiempos inmemoriales y que se asentaron casualmente aquí.

Pero la imagen del mundo propia de Freud no va más allá. Supone que somos máquinas bastante primitivas que están sometidas permanentemente al torrente de deseo que él llamaba *libido*. Nuestra vida espiritual consistía para él esencialmente en organizar de algún modo nuestras sensaciones de placer. Detrás de eso no hay para Freud nada. Para él resulta incluso que mediante la evolución nos hemos convertido en máquinas de recreo que pretenden engañarse creyendo que por encima y más allá de la libido reguladora hay estructuras intencionales. Por eso se opone también a la idea del homúnculo y llega incluso a sospechar que nunca fuimos realmente «el rey de la casa». ¹⁶ Freud acepta en el fondo, si te fijas bien, la idea del homúnculo clandestino, pero solo para ridiculizarlo.

Pero no se detiene ahí, sino que ofrece desvergonzadamente una tremenda exageración. Una vez que ha descubierto como una ilusión —como muchos de sus contemporáneos, en particular Nietzsche— la fantasía de la omnipotencia del pensamiento, decide precipitadamente que nuestros pensamientos conscientes, nuestro «Yo», como él dice, solo es un completo idiota:

El Yo juega el papel ridículo del estúpido Augusto en el circo, que pretende mostrar a los espectadores con sus gestos que

16. Sigmund Freud, «Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse», en: *Gesammelte Werke. Werke aus den Jahren 1917-1920*, 18 volúmenes, volumen 12, Frankfurt, Fischer, 1999, pp. 7 y ss. [en cast.: «Una dificultad del psicoanálisis», en: *De la historia de una neurosis infantil* («El hombre de los lobos») y otras obras (1917-1919). Obras completas. Sigmund Freud. Vol. XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.].

todo lo que sucede en la arena se debe a sus órdenes; pero solo los más jóvenes de los espectadores le creen.¹⁷

Aquí tenemos un bonito embrollo. Si el Yo solo puede ser el juguete de poderes anónimos, ¿quién hace entonces el papel del estúpido Augusto? Si lo tenemos por estúpido es precisamente porque otros son más inteligentes. No puede ser que todos sean como el estúpido Augusto, a menos que sea un puro Yo, pues entonces Augusto no es tan tonto y los adultos no son tan astutos. ¿Y quiénes son, díganme, los muchos espectadores?

La confesión de Freud de que Yo es un estúpido Augusto es típica de la negación o degradación del Yo o Uno Mismo: confunde, como tantos otros, la comprensión de que no hay un homúnculo, con el supuesto conocimiento de que no hay ningún Yo o Uno Mismo, o que ambos son únicamente ficciones más o menos útiles. Ahí se pasa por alto, no obstante, la comprensión verdaderamente obvia de que el Yo o el Sí Mismo no es simplemente un homúnculo ¡y de que prácticamente nadie ha aceptado que en la larga historia de la filosofía del espíritu se ha hablado de un Yo o Uno Mismo!

Por eso deberíamos servirnos de Freud de otra manera, totalmente diferente, que sería mucho más fructífera. Se puede compartir su observación de que nuestros pensamientos no tienen ninguna omnipotencia o magia, sin concluir por ello que no tienen ningún poder y de que solo son oleadas de ilusión que emergen en un vasto océano inabarcable. La tesis de que el Espíritu sea de algún modo todo, repartido por el universo —la omnipotencia del pensamiento—, se puede calificar como *alegre animismo*. Expresa una arrogancia absoluta que podemos aprender de Freud. El supuesto inverso de que no somos

17. Cita siguiendo a Wolfgang Mertens, *Psychoanalyse im 21. Jahrhundert. Eine Standortbestimmung*, Stuttgart, Kohlhammer, 2013, p. 150.

más que un estúpido Augusto que asiste a un espectáculo circense que en realidad no tiene nada que ver con él, es en cambio una total subestimación, que yo llamaría —en memoria de un efímero dictamen de Hegel— *conciencia desventurada*.

En este punto se ve que existe una conexión entre el término técnico «conciencia de sí» de la filosofía y el uso ahora cotidiano de la palabra en el sentido de la «autoestima». De hecho, nuestras interpretaciones de la conciencia, y por tanto nuestra conciencia de la conciencia, depende de qué valor atribuyamos a la conciencia. Frecuentemente —tal vez siempre, cabría conjeturar con Freud— se refleja por eso nuestra propia autoestima en la construcción de la teoría, cuando se trata de qué es el espíritu humano.

Todavía hay toda una serie de problemas relacionados con la conciencia de sí. Esos problemas se derivan del hecho de que es difícil hacerse una imagen precisa de cómo se puede tener, por un lado, conciencia de algo y, por otro conciencia de la propia conciencia. ¿Cómo se relacionan la conciencia y la conciencia de sí?

Háganse la siguiente pregunta: ¿Se puede uno encontrar en determinado estado consciente, sin poder responder a las preguntas al respecto? Parece como si en cualquier momento se pudiera, con respecto a las impresiones conscientes, vivirlas en todo momento conscientemente e informar sobre ellas de algún modo. Este diagnóstico ha fundamentado toda una rama de la teoría que hoy se llama HOT, es decir, «teoría de orden superior» (*Higher-Order Theory*).

En rigor, se trata de volver a verter el vino viejo en odres nuevos. Esas ideas fueron explicadas por primera vez por Kant en su *Crítica de la razón pura* y luego desarrolladas por sus seguidores, especialmente Fichte, un virtuoso del Yo (que ya llevaba el «Ich» en su apellido).¹⁸ Kant y Fichte consideraban

18. Véase al respecto el muy recomendable resumen de los principa-

como característica decisiva de nuestra conciencia que pudiéramos acompañar cada estado consciente con una conciencia más alto nivel sobre nuestra propia conciencia: me gusta, por ejemplo, el sabor de la vainilla porque acabo de comer un yogur de vainilla, y le puedo asesorar sobre ello. Del mismo modo veo ahora aparecer más letras en mi pantalla, y siento, casi sin querer, cómo se mueven mis dedos sobre el teclado; siento el contacto con mi silla de escritorio y puedo informar sobre todo ello. También podemos intensificar nuestras impresiones y manipularlas hasta cierto punto alcanzando la conciencia de nosotros mismos, esto es, ocupándonos de nuestra conciencia.

Pero la conciencia de sí también puede ser angustiosa, lo que se muestra de forma particularmente intensa en las obras de Kleist, quien se sentía enormemente irritado por la filosofía de Kant en lo que denominó su crisis-Kant. Kleist escribió un pequeño texto maravilloso, *Sobre el Teatro de Marionetas*, en el que investigaba el fenómeno, que nos puede confundir, de que alcancemos una conciencia de nuestra conciencia. En el texto aparece una escena en la que dos hombres se hallan en una casa de baños y uno de ellos (un joven de dieciséis años) alza un pie haciendo un gesto que les recuerda a ambos el famoso motivo escultórico del «niño de la espina», que representa a un niño que está a punto de sacarse una espina del pie (Freud habría apreciado ahí el gesto de sacarse una espina).

Son inequívocas las muchas connotaciones homoeróticas, que rozan la pedofilia, de esa escena (sobre todo si se piensa en *La muerte en Venecia* de Thomas Mann, donde Gustav von Aschenbach compara también a su amado Tadzio con el niño de la espina). Sea como sea, el punto crucial que destaca Kleist surge del hecho de que el observador de más edad de la escena

les argumentos de Fichte hasta la *Higher-Order-Theory* en Manfred Frank, *Präreflexives Selbstbewusstsein. Vier Vorlesungen*, Stuttgart, Reclam, 2015.

irrita al joven riéndose de él y pretendiendo no ver en la escena su supuesto encanto:

Una mirada que en el momento en que puso el pie en el tahurete para secárselo lanzó a un gran espejo, se lo recordó [al niño de la espina]; sonrió y me contó qué descubrimiento había hecho. De hecho, yo había pensado lo mismo en aquel momento; pero fuera para cerciorarme del encanto que le asistía, fuera para contrarrestar saludablemente un tanto su vanidad, me reí y le dije que probablemente veía fantasmas. Se sonrojó y levantó el pie por segunda vez para mostrármelo; pero el intento, como habría podido prever fácilmente, no tuvo éxito.¹⁹

Sobre la gracia versa precisamente un brillante episodio de la comedia de situación estadounidense *Seinfeld*, titulado «La carabina» (Temporada 6, Episodio 1), en el que la gracia aparece como centro de la conversación, así como la circunstancia de que no se puede adquirir. El intento de adquirirla falla porque se debe tener ya inconscientemente y no se puede crear conscientemente. Elaine hace esta dolorosa experiencia en una entrevista de trabajo:

LANDIS: Por supuesto, Jackie O. fue una gran dama. Va a ser difícil que alguien le llegue a los talones. Todo el mundo la adoraba. Ella tenía tanta... gracia.

ELAINE (zalamera): ¡Sí! ¡Gracia!

LANDIS: No hay mucha gente con gracia.

ELAINE: Bueno, ya sabes, la gracia es complicada. Me gusta creer que tengo algo de gracia... aunque no tanta como Jackie.

LANDIS: No puedes tener «algo de gracia». O la tienes o no la tienes.

19. Heinrich Kleist, *Sämtliche Werke*, Berlín, Ullstein, 1997 [en cast.: *Relatos completos*, Barcelona, Acantilado, 2011; *Sobre el teatro de marionetas y otros ensayos de arte y filosofía*, Madrid, Hiperón, 2005].

ce-
ete
de
ho.
ero
ara
/ le
ó el
mo

de
La
pa-
an-
lla
ear
en

ser
la

er
la

en
de

ELAINE: Vale, de acuerdo, no tengo gracia.

LANDIS: Y no la puedes comprar.

ELAINE: Bueno, no tengo ninguna intención de conseguir gracia.

LANDIS: La gracia no se va a buscar al mercado.

ELAINE (harta): Está bien, está bien, mira: no tengo gracia, no quiero tener gracia... ni siquiera digo gracia, ¿vale?

LANDIS: Gracias por venir.

ELAINE: Sí, sí, vale...

Si dirigimos nuestra conciencia hacia nuestra conciencia, es posible que nuestra conciencia cambie. La cuestión de si una escena tiene o no gracia o si un gesto es o no elegante depende siempre del modo en que se nos da a entender. En ello hay siempre implicados factores subjetivos. Siempre aparecen dudas sobre la valoración de nuestras impresiones, que pueden ser activadas por nosotros mismos o incluso por otros; nuestras propias impresiones pueden cambiar.

Detrás de esto se oculta un problema muy común que no solo Kant, sino después de él también Fichte y Hegel, investigaron con atención y que influyó especialmente en diversos círculos románticos. Esas investigaciones han llevado finalmente a los grandes logros de la psicología moderna en la exploración del inconsciente.

El problema general señalado por los tres filósofos mencionados consiste en que realmente no se puede argumentar que la conciencia siempre vaya acompañada por la conciencia de sí, como si todos nuestros estados conscientes fueran siempre vigilados simultáneamente por una instancia evaluadora superior; porque entonces se podría plantear inmediatamente la pregunta de si esa instancia es a su vez consciente o no. Si lo es, tiene que haber de nuevo una autoridad superior que supervise esta primera instancia, ya que se ha definido la conciencia de modo que haya una autoridad superior que la supervise. Esto da lugar a una regresión infinita problemática:

se necesita para cada conciencia una nueva conciencia para que pueda ser consciente, y así indefinidamente.

Ahora se podría, por supuesto, intentar la siguiente excusa: ¿Por qué la autoridad superior (la conciencia de sí) no podría simplemente estar en condiciones de supervisarse a sí misma? Entonces tendría la doble tarea de supervisar (o evaluar) a la conciencia y de controlarse o valorarse a sí misma.

Pero esto no funciona, como se puede ilustrar en un caso sencillo. Intente jugar contra sí mismo un juego de mesa estratégico, como son el juego del molino o alquerque o el ajedrez. Como es sabido, tal intento está condenado a fracasar. Realmente no se puede jugar al ajedrez o al alquerque contra uno mismo, ya que no tendría ningún sentido trazar un plan estratégico complicado que no podría mantenerse en secreto frente al adversario. Lo mismo sucede en el caso de la conciencia de sí supervisora. Ahí amenaza un círculo vicioso al intentar crear conciencia de sí mediante una forma imposible de autocontrol. Si se pretende generar algún tipo de autocontrol se cae en una regresión o en un círculo.

LA CONCIENCIA DE SÍ EN CÍRCULO

Conocemos esas estructuras, no solo desde la teoría filosófica de la conciencia de sí, sino también a partir de situaciones cotidianas. Supongamos que queremos iniciar una dieta después de unas vacaciones en la playa holgazaneando y comiendo. Nos enteramos de que en el restaurante donde estamos podríamos pedir una pizza muy publicitada. Tenemos la posibilidad de elegir entre una ensalada muy insatisfactoria que se adapta a nuestros planes de dieta, y la seductora pizza. En ese punto entra en juego la conciencia de sí y comienza a evaluar nuestra conciencia, como en la conocida contienda entre el

angelito en un hombro y el diablillo en el otro. Emprende su ir y venir, a menudo casi imperceptible y por tanto casi inconsciente. Finalmente se toma una decisión, y diablillos y angelitos desaparecen de escena.

En todo esto no se trata, sin embargo, de que detrás de diablillos y angelitos esté alguien que valora la situación; e incluso si así fuera, de haber una voz adicional que difamara al diablillo, ¿detrás de esa voz no habría otra voz?. Esa cadena termina en algún lugar, por lo general entre diablillos y angelitos. Oímos una voz interior sin que de nuevo aparezca un comentario al respecto.

Se puede precisar un poco más el asunto. Si solo hubiera por ahí conciencia de que hay una conciencia de sí que la acompaña y que se distingue de la conciencia simple, se plantea la cuestión de si la conciencia de sí también es consciente. Puesto que se ha supuesto que la conciencia siempre puede ir acompañada *per definitionem* por una conciencia de sí, esto también se aplica a la conciencia de sí. Pero entonces se tiene inmediatamente un número infinito de niveles: conciencia de la conciencia de la conciencia y así sucesivamente. Esta es la regresión infinita *par excellence*, es decir, un continuo paso atrás hasta el infinito: para tener conciencia se necesita la conciencia de la conciencia; para tener conciencia de la conciencia, se necesita conciencia de la conciencia de la conciencia y así sucesivamente.

Esta teoría no da resultado. Por eso se prefiere tradicionalmente asumir (sobre todo en las teorías de la conciencia de sí de Kant y Fichte) que se concluye en la simple conciencia de sí. Pero a esta se le atribuiría entonces que se puede observar a sí misma. ¿De dónde sabemos si no que existe la conciencia de sí? Esto se conoce como el *problema del círculo*: la conciencias de sí gira en torno a sí misma y solo por eso sabe que existe. Entonces hay una conciencia que es consciente de sí misma, sin necesidad de una instancia valorativa, ni siquiera la

conciencia de sí. Esto contradice la suposición inicial de que la conciencia va acompañada por una autoridad superior.

Kant reconoció claramente este problema circular: Si tenemos conciencia de nosotros mismos, debemos tener conciencia de la conciencia. No podemos sacarla de la Nada ni por eso mismo explicarla desde una perspectiva en la que hacemos como si no supiéramos de qué hablamos. Lo expresa de un modo algo complicado:

Con ese Yo o Él o Ello (la Cosa) que piensa, nada es representado, sino un sujeto transcendental de los pensamientos = x, que solo es reconocido por los pensamientos que son sus predicados y del que nosotros, apartados, nunca podemos tener ni la menor idea y en torno al cual, por tanto, damos vueltas en un círculo perpetuo, puesto que para juzgar algo acerca de él tenemos que servirnos de su imaginación.²⁰

Kant habla aquí del «Yo o Él o Ello» que es lo que piensa, y deja abierta lo que eso pueda ser en realidad. Pero ofrece la siguiente razón: nuestra idea de la conciencia depende esencialmente de cómo nos imaginemos al portador del pensamiento. ¿Quién o qué tiene en realidad los pensamientos; quién o qué piensa dentro de nosotros? La respuesta de Kant es que en realidad no podemos saberlo, porque ya debemos hacernos una idea del portador del pensamiento antes de poder encontrarlo. Se llega, dice Kant, no tras sus ideas, solo para descubrir que hay una realidad oculta de la conciencia, ya se trate de un alma inmortal o del cerebro.

Esta conclusión no satisfizo a sus continuadores. Se quiere saber quién o qué es el portador de los pensamientos. ¿Somos pensadores de los pensamientos o hay un *Ello* que piensa en no-

20. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Meiner, 1998, p. 447 [en cast.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Tecnos, 2004].

sotros? Esto fue considerado por Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), contemporáneo de Kant, cuando escribió:

Nos haremos conscientes de ciertas ideas que no dependen de nosotros; otros creen que nosotros al menos dependemos de nosotros; ¿dónde está el límite? Solo conocemos la existencia de nuestras sensaciones, ideas y pensamientos. Se piensa, se debería decir, del mismo modo que se dice: truena.²¹

Ya Fichte y Hegel examinaron a este respecto la estrategia de solución del interaccionismo social que hemos mencionado brevemente. Esa estrategia resuelve el problema suponiendo que debe haber algo más que solo una conciencia, para que pueda haber conciencia de sí. Fichte y Hegel dicen que por eso entendemos la conciencia y también por eso tenemos conciencia de nosotros mismos, porque percibimos la conciencia en los demás, que a continuación instalan en nosotros su conciencia de sí al interactuar con nosotros.

La idea básica puede haberla conocido usted en otros contextos (pedagogía o psicología). Particularmente generalizada es la noción de que la «voz de la conciencia», esto es, nuestra instancia valorativa, se forma mediante la educación. Así nuestros padres y otros educadores habrían instalado una conciencia en nosotros. El conocimiento sería pues, como la conciencia de sí en general, un artefacto social.

Wolfgang Prinz ha reelaborado de nuevo esta idea hace poco en su libro *Open Minds: The Social Making of Agency and Intentionality*, defendiendo la tesis de que «el Sí mismo» solo puede «surgir mediante los otros».²² Prinz llega en consecuen-

21. Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, München, Carl Hanser, 1971, p. 412.

22. Wolfgang Prinz, *Selbst im Spiegel: Die soziale Konstruktion von Subjektivität*, Berlín, Suhrkamp, 2013, p. 113.

cia a inferir que ninguno de nosotros podría tener propósitos sin haberlos aprendido antes en otros:

Agentividad e intenciones, como digo, son percibidos y entendidos inicialmente mientras están en funcionamiento en otros, y solo mediante prácticas de reflexión social alcanzan a la gente y la llevan a relacionar esas imágenes consigo misma y a aplicar mecanismos de control similares a sus propias acciones.²³

Esta idea fue expuesta sistemáticamente por primera vez, que yo sepa, por Fichte, que la resumió en la fórmula: «El ser humano [...] solo llega a serlo entre otros seres humanos [...] Para que sean humanos, tienen que ser varios». ²⁴ Fichte llama a esa estructura *reconocimiento*. Según él, nos llega en algún momento una exhortación que nos invita a ser Uno Mismo. Ese requerimiento se implementa como un mecanismo de control, y de esa forma alcanzamos la conciencia de nosotros mismos.

Esto suena a primera vista bastante verosímil, y nos permite atar cabos sobre cómo interiorizamos ideas sobre quién o cómo debemos ser. Es cierto que absorbemos valores y patrones de conducta de nuestro entorno social, lo que también se debe explicar de algún modo.

Sin embargo, se está llevando quizá demasiado lejos el interaccionismo social. ¿Cómo es posible que yo reconozca a otro como conciencia de sí, cuando no dispongo por mi parte de conciencia y por lo tanto de auto-conciencia? No puedo pues alcanzar primero la conciencia, que está vinculada a la conciencia de sí, aprendiendo que los demás tienen conciencia, porque me piden que sea consciente. No sería posible su-

23. *Ibid.*, p. 19.

24. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Hamburgo, Meiner, 2013 [en cast.: *Fundamento del derecho natural*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994], p. 39.

bir la conciencia de sí a un espíritu totalmente no formateado, por decirlo así. Aumentando el número de conciencias de sí no se resuelve el problema de la regresión infinita, ni el problema del círculo.

El primero en reconocer esto fue probablemente Hegel, quien en su libro *Fenomenología del Espíritu* se enfrentó críticamente al intento de solución de Fichte, puntuizando que no entenderemos mejor la conciencia de sí suponiendo que se da en plural. ¡Si tenemos un problema con la cosa, no es una solución multiplicar simplemente esa cosa!

Además, al interaccionismo social se le puede preguntar: ¿Por qué entonces no vale suponer conciencia de sí en una piedra? Esto se debe, probablemente, a que ni siquiera tiene *el potencial para la conciencia de sí*. El potencial para ser una persona capaz de responder debe estar ya presente cuando se le hace una petición o pregunta. Lo que se aprende a través de la interacción social, son de hecho mecanismos de control y nociones complejas de secuencias de acción, papeles y mucho más. Pero lo que no se puede aprender de ese modo es a tener conciencia y conciencia de sí. A ese nivel el interaccionismo social fracasa.

¿Y ahora qué? ¿No hay acaso ninguna conciencia de sí que fracase ante cualquier intento de hacerse entender en cuestiones de principio? Hemos visto que la conciencia no se puede explicar por sí misma. Se cae en situaciones desesperadas, o si se prefiere en aporías, si se entiende la conciencia de sí como una especie de conciencia de mayor nivel. La conciencia no es la llave que abre todas las puertas del espíritu humano. Eso ya se ve en la dificultad de tener que explicar la conciencia por sí misma, lo que a su vez trae consigo los problemas mencionados de la conciencia de sí. Si queremos entendernos a nosotros mismos como seres espirituales, no basta precisar que somos seres conscientes. Por lo tanto, ni la filosofía de la conciencia ni la neurofilosofía son la piedra filosofal en el reino del autoconocimiento.

Nos hallamos en busca de nosotros mismos. Si queremos alcanzar el autoconocimiento, es obvio que antes debemos preguntarnos lo que podría ser el Uno Mismo que se querría conocer. Hemos visto dos candidatos: la conciencia y la conciencia de sí. En ambos casos se trataba de respuestas a la pregunta de quién o qué somos realmente, por lo tanto de elementos de nuestro autorretrato. Uno se puede concebir como conciencia o como conciencia de sí, estando esos dos conceptos interrelacionados. Sin embargo, eso no basta, como nos indican las numerosas aporías y callejones sin salida con que nos hemos encontrado. Aun así, era importante contemplar más de cerca algunas de esas trampas y dilemas que surgen en nuestra comprensión de esos términos.

¿QUIÉN O QUÉ ES EN REALIDAD EL YO?

«El Yo» es un término ominoso que hoy día se utiliza vagamente, junto al «Uno Mismo» [Selbst], como denominación para el centro de control del pensamiento, el sentimiento y el deseo. Los neurocéntricos suelen argumentar que en el cerebro no se puede comprobar la existencia de ningún Yo ni Uno Mismo. Al mismo tiempo afirman algunos de ellos, especialmente el filósofo de la conciencia Thomas Metzinger (* 1958), de Mainz, que el Yo es una especie de simulación que crea el cerebro, un «automodelo transparente» como lo llama Metzinger, que nos da la impresión de que miramos, desde una especie de «Ego-Túnel», que se halla detrás de nuestros ojos, hacia una realidad directamente accesible.¹

Sin embargo, esto da lugar a la paradoja de que, por un lado, no debería existir ese supuesto Yo —que es precisamente la tesis espectacular que debería justificarse gracias a la investigación del cerebro y la teoría evolutiva—, y, por otro, solo existiría ese Ego-túnel como cosa permanente. Metzinger opina que disponemos de una variedad de diferentes automodelos socialmente generables, una estructura que se ha formado mediante la selección en la fría lucha evolutiva de los organismos por la supervivencia.

1. Thomas Metzinger, *Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*, Berlín, Berliner Taschenbuch Verlag, 2010.

Bien, aceptemos que podría ser así. No cabe sin embargo ninguna duda de que podemos esperar en cualquier momento una explicación de abajo hacia arriba, y que por tanto las estructuras neurobiológicas complejas como el cerebro humano se han formado en el curso de millones de años de evolución. Metzinger cree que la capacidad de los organismos para producir automodelos es un «arma [...] que surgió en la carrera de armamentos cognitivos».² Pero con eso no niega la existencia de un Yo, lo que genera la contradicción de que por un lado se afirma que no hay ni un Yo ni un Uno Mismo, y por otro lado, al mismo tiempo, se da una descripción de ese Yo supuestamente inexistente que solo se caracteriza por amontonar metáforas tecnológicas y bélicas.

Considero el automodelo humano como un arma neurocomputacional, como una estructura de datos específica que puede activar el cerebro de vez en cuando, como si por la mañana, al despertar, hubiera que acompañar una percepción sensorial y su comportamiento motor. La Máquina-Ego simplemente activa su Ser fenoménico, y ese es el momento en que vuelve *en sí*.³

Es muy cierto que el Yo o el Uno Mismo no es una cosa más entre otras. No existe en el mismo orden de cosas que las ratas, los gatos y los colchones. Quien piense eso se equivoca de medio a medio. Sin embargo, no se librará de su Yo asegurando, sobre la base de metáforas darwinianas y bélicas, que es en realidad *nadie*.⁴ Si el Yo fuera como una interfaz de usuario consciente del organismo que funciona como centro de

2. Susan Blackmore, *Conversations on Consciousness*, Oxford University Press, 2005 [en cast: *Conversaciones sobre la conciencia*, Barcelona, Paidós Ibérica, (Planeta), 2010], p. 215.

3. *Ibid.*

4. Thomas Metzinger, *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge, MIT Press, 2003.

control, una simulación a través de la cual surge un automodelo en forma de túnel (¡qué notable autodescripción!), con eso ya existiría efectivamente.

Existen sin duda simulaciones, tantas como gotas de agua. El efecto de un descubrimiento espectacular, supuestamente apoyado en las más recientes investigaciones del cerebro, de que no existe ningún Yo, resulta del hecho de que por un momento se avivó la esperanza de que el Yo fuera una cosa que se podía buscar bajo la tapa del cráneo, para aparecer a continuación con el descubrimiento de que no hay ningún Yo que encontrar. ¿Pero por qué habría que esperar que el Yo o el Uno Mismo sean una cosa? Esa expectativa es la que da por supuesta el naturalismo moderno, la de que todo lo que hay se puede investigar científicamente. Con ello se mantiene, a pesar de alegatos en contra, el concepto del Yo, pero ahora en la forma de una simulación. La verdadera pregunta es, sin embargo: ¿qué es realmente ese ominoso Yo, que permite hacer la pregunta de hasta qué punto se trata de una simulación? ¿Y en qué medida se debe responder a esta pregunta mediante la investigación del cerebro?

Por otra parte, ¿cómo sabe Metzinger que le engaña un Ego-Túnel? Aquí surge el problema de que él informa sobre esto desde una experiencia interna, conscientemente vivida. Es como si alguien describiera por teléfono cómo se siente en un simulador de vuelo. Tal descripción no ofrece en ningún caso una perspectiva científica de una experiencia interna. Puede por tanto suceder que algunos filósofos de la conciencia y neurocientíficos se sientan como en un túnel que se sitúa detrás de sus ojos. Y estoy de acuerdo con ellos en que eso es una especie de ilusión, en cuya producción está involucrado su cerebro (lo que también es cierto para cualquier ilusión experimentada). La cuestión de si dichos informes del cine de la conciencia son conceptualmente coherentes no se puede empero delegar en la investigación del cerebro. El escenario propio a este respecto sería la filosofía que ha desarrollado el concepto del Yo.

LA REALIDAD DE LAS ILUSIONES

Que el Yo podría ser una ilusión es una vieja sospecha que sostuvieron entre otros Buda, Hume y Nietzsche. En la tradición de Hume se habla de una *teoría-paquete del Yo*, que hay que distinguir de una *teoría-sustancia del Yo*. La *Teoría del paquete del Yo* supone que nos hallamos de hecho en muchos estados de conciencia (y por tanto del pensamiento, el sentimiento y el deseo), y que el Yo no es más que la suma de esos estados; que cambia en consecuencia constantemente, dependiendo de qué estados predominan, y no es un inventario permanente. El Yo es pues como un paquete. La *Teoría de la sustancia del Yo* sostiene, en cambio, que el Yo es aquello a lo que se manifiestan esos estados de pensamiento, sentimiento y deseo. Se distingue pues de todos los estados que puede asumir. Una sustancia es portadora de propiedades, por lo que *tiene* propiedades. Si el Yo fuera una sustancia, se distinguiría de sus pensamientos y sentimientos, por ejemplo, en que sería la entidad que tiene esos pensamientos y sentimientos. El Yo no se agota pues, según esa teoría, en sus estados, sino que se encuentra a una distancia valorativa de los mismos.

Los pros y contras de ambas teorías se vienen contrastando desde hace milenios. La investigación del cerebro no ayuda sin embargo apenas en este asunto, cuando se trata de la cuestión conceptual de si se puede considerar coherentemente el Yo como un paquete. Si lo identificamos con el cerebro se tiene una forma de la teoría de la sustancia (otras teorías de la sustancia lo identifican con el alma o con todo el cuerpo). Si se tiene al Yo como una simulación que produce el cerebro en una región específica o mediante la sincronización de muchas regiones, sigue existiendo una sustancia, pero que no es idéntica a todo el cerebro, sino a alguna parte del cerebro. Por lo tanto, la investigación del cerebro nos lleva más bien a una teoría de la sustancia, más que a una teoría del paquete.

Una rama destacada de la filosofía actual de la conciencia está influida por la llamada fenomenología, una corriente filosófica que tiene su origen en el siglo XIX y que fue elaborada principalmente por el matemático y filósofo Edmund Husserl. La *fenomenología* (del griego *phainomenon* = apariencia) se ocupa de diversas formas de apariencia, ilusión, etc. y sus diferencias. En esto el Yo desempeña desde el principio un papel central, siempre y cuando se pueda entender como algo a lo que se aparece algo distinto. A mí me aparece mi pantalla, así como un conjunto de otros objetos e impresiones subjetivamente experimentadas, todas ellas relacionadas, en un campo de conciencia vivido como unitario, con mi Estado-Ahora.

Entre los actuales filósofos de la conciencia muchos se muestran cercanos a la fenomenología, aunque al mismo tiempo —a diferencia de los grandes fenomenólogos como Franz Brentano, Husserl, Heidegger, Sartre y Maurice Merleau-Ponty— sean básicamente naturalistas. Searle ha recurrido en sus libros a una importante idea básica de la fenomenología, que él destaca del modo siguiente, en mi opinión totalmente pertinente:

Lo más importante en relación con la conciencia es que si uno tiene la ilusión de tener una conciencia, entonces ya tiene una. En la cuestión de la conciencia no se puede emplear la distinción habitual entre apariencia y realidad tal como se aplica a otros fenómenos.⁵

Con ello opina Searle que nos podemos engañar conscientemente sobre algo: podemos, por ejemplo, creer a primera vista que algo es un erizo, cuando en realidad es un cactus, o pen-

5. Susan Blackmore, *Conversations on Consciousness*, Oxford University Press, 2005 [en cast: *Conversaciones sobre la conciencia*, Barcelona, Paidós Ibérica, (Planeta), 2010], p. 283.

sar brevemente que algo tiene un sabor dulce, aunque pronto cambiemos de opinión y lo apreciemos mejor. Pero no podemos engañarnos, sin embargo, en cuanto a que estamos teniendo una experiencia consciente. Como ya se ha mencionado, muchos están convencidos de que esto se oculta tras el famoso *dictum* de Descartes «Pienso, luego existo», aunque se haya considerado históricamente problemático que aquello que Descartes designaba como «pensar (*cogitare*)» se pueda equiparar al concepto posterior del Yo. Pero eso es otra historia.

Lo realmente decisivo es que la conciencia es uno de esos asuntos que muestran la estructura considerada típica para el espíritu, en concreto que también una ilusión es un tipo de realidad. Cuando experimento un espejismo, allí donde yo creo ver agua por supuesto no la hay. Sin embargo yo la creo real y quizás me precipito sediento hacia ella. Incluso si la conciencia fuera en conjunto una estructura ilusoria que nuestro cuerpo generara de modo totalmente inconsciente, como una máquina de copia de genes programada para la autopreservación, esa ilusión existiría y sería para nosotros, criaturas conscientes, el factor decisivo. Como sostiene de nuevo Searle: «La conciencia es nuestra vida. [...] Lo especial de la conciencia es que representa una condición previa para casi todo lo que es importante».⁶

DEL REDUCCIONISMO DE LA PUBERTAD A LA TEORÍA DEL INODORO

Una estrategia típica del neurocentrismo para apartar la filosofía de la carne consiste en «naturalizar» primero el Yo, como se suele decir; esto es, incorporarlo al campo objetual de los fenó-

6. *Ibid.*, p. 277.

menos explicables y comprensibles mediante las ciencias naturales. De este modo el Yo perdería, por decirlo así, su carácter enigmático. La *naturalización de un fenómeno* es el intento de hacer frente a un fenómeno que no parece científicamente investigable, tratando su apariencia original como científicamente articulada e investigable. A este respecto «natural» significa en consecuencia algo «investigable científicamente», lo que ya plantea un sinnúmero de preguntas, puesto que no está nada claro qué es o no es la *investigabilidad científica*.

Un concepto ligeramente diferente de este enfoque es el *reduccionismo*. El *reducciónismo* (del latín *reducere* = llevar atrás) es, en este contexto, la reversión a un análogo científico de un concepto aparentemente no asentado en el contexto de una teorización científica. Para que se pueda llevar a cabo una reducción significativa debe darse una *pertinencia de reducción*. Tienen que haber aparecido nuevos hallazgos científicos en el campo objetivo, de los que parece deducirse que ahora podemos lograr una mejor explicación de un fenómeno mediante la reducción de algunos conceptos a un lenguaje científico. No se reduce simplemente, por ejemplo por un capricho metafísico, por lo que tampoco se debe proceder a fin de deshacerse de nuestro lenguaje culto o cotidiano del espíritu, o considerarlos, como hacen los Churchland, solo como una teoría empírica mal hecha (la psicología popular).

El neuro-reducciónismo consiste, en consecuencia, en revertir un fenómeno aparentemente inexplicable neurocientíficamente, a otro neurocientíficamente explicable. Un ejemplo cotidiano simple que se podría citar a favor de un planteamiento de este tipo es la pubertad. Ahí la reducción parece pertinente. Por un lado la pubertad es conocida como una serie coherente de cambios en el comportamiento: rebeldía, desafío a la autoridad de los padres, retirada hacia una esfera privada inaccesible para estos, cambios de humor, etc. Por otro lado, se trata sobre todo de un efecto secundario de los cambios de-

rivados de la producción de hormonas sexuales asociadas con la madurez sexual. Hasta ahora, todo bien. Una explicación reductiva consistiría en decir que el conjunto de cambios de comportamiento se puede atribuir a hechos explicables neurocientíficamente. Si se desea explicar adecuadamente lo que realmente sucede en la pubertad, hay que tener en cuenta los hechos hormonales así como sus efectos sobre el cerebro humano. La visión reduccionista dice que en el caso de la pubertad no hay nada más a considerar. La rebeldía o críticas a autoridades como los padres y los profesores solo serían un subproducto, un efecto secundario de los cambios hormonales; así pues, nada a lo que se pueda responder objetivamente. Todos los fenómenos del cambio de comportamiento de los adolescentes podrían atribuirse por tanto a los cambios hormonales, de modo que los cambios de comportamiento se pueden dejar en la explicación fuera de consideración.

En este punto es importante considerar una diferencia que se suele pasar por alto en los debates públicos. Hay al menos dos tipos de reduccionismo. La *ontología* (del griego antiguo *to on* = el Ser o lo que es, y *logos* = enseñanza) se ocupa hoy día de la cuestión de lo que significa que algo existe. En consecuencia, hay un *reduccionismo ontológico*, que dice de un fenómeno aparentemente no natural que solo existe como fenómeno, como aparición, tras la cual se oculta un proceso natural y nada más. Un ejemplo sería la reducción del agua pura a H_2O : el agua pura es, objetivamente contemplada, nada más que H_2O , por lo que se puede, en opinión del al menos reduccionista, reducir ontológicamente a H_2O . Los filósofos presentan a menudo como ejemplo la reducción de la temperatura percibida a la energía cinética media de las partículas, lo que nos permite emplear la termodinámica en lugar de nuestras sensaciones de temperatura. De ese modo podría reducirse la temperatura a propiedades de un sistema de partículas, y así dejar objetiva y ontológicamente de lado nuestras sensacio-

nes. El *reduccionismo teórico*, en cambio, es más modesto y se limita a afirmar que un fenómeno que se puede describir con una terminología no científica, también se puede describir, quizás más adecuadamente, con una terminología científica.

Aplicando esto a la pubertad, ya no está tan claro qué tipo de reducciónismo es el que entra en cuestión aquí. Si se quiere decir que se puede describir la pubertad teniendo en cuenta los cambios hormonales, o se quiere decir que la pubertad no es más que un simple cambio hormonal y nada más.

El neuro-reducciónismo suele presentarse grandiosamente, teniendo en cuenta tanto la reducción ontológica como la reducción teórica, y esto es un problema. En su forma original fue defendido en el siglo XIX por Karl Vogt (1817-1895), un científico suizo-alemán, que ya a mediados del siglo XIX ponía en cuestión, del modo hoy habitual, la libertad de la voluntad humana. Vogt se hizo entonces famoso por decir: «Los pensamientos mantienen la misma relación con el cerebro que la hiel con el hígado o la orina con los riñones».⁷ Si se reduce la pubertad ontológicamente siguiendo ese modelo, la volubilidad de un adolescente no pasa de ser una fluctuación hormonal. ¿Pero qué nos dice eso en cuanto a nuestro trato con los demás?

En su *Fenomenología del Espíritu* Hegel anticipaba, a su modo inimitable, tesis como la de Vogt, rechazándolas sarcásticamente. En un famoso pasaje, decía:

Las fibras cerebrales y otras cosas por el estilo, consideradas como el ser del espíritu, son ya una realidad pensada, puramente hipotética — no la realidad que es allí sentida, vista y verdadera; cuando *son* allí, cuando son vistas, son objetos muertos y ya no valen como el ser del espíritu [...] El concepto de esta representa-

7. Karl Vogt, «Physiologische Briefe: 12. Brief», en: Dieter Wittich (ed.): *Vogt, Moleschott, Büchner. Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland*, Berlín, Akademie Verlag, 1971, p. 17.

ción es que la razón es para ella misma *toda coseidad*, incluso *la coseidad puramente objetiva misma*; pero es esto en el *concepto*, o solamente el concepto es su verdad; y cuanto más puro sea el concepto mismo, más desciende y se degrada para convertirse en una vana representación, si su contenido es como representación y no como concepto [...] La *profundidad* que el espíritu extrae del interior, pero que solo empuja hasta llevarla a su *conciencia representativa*, para dejarla en esta —y la *ignorancia* de esta conciencia acerca de lo que es lo que ella dice, es la misma conexión de lo elevado y lo ínfimo que la naturaleza expresa ingenuamente en lo viviente, al combinar el órgano de su más alta perfección, que es el órgano de la procreación, con el órgano urinario. El juicio infinito como infinito sería la perfección de la vida que se comprende a sí misma; en cambio, la conciencia de la vida que permanece en la representación se comporta como el orinar.⁸

La *teoría del inodoro para el pensamiento* de Vogt, como podríamos decir ahora con Hegel, tiene como única intención señalarnos que nuestro pensamiento no es una chispa divina, sino un proceso orgánico natural. Pero Vogt no es únicamente un crítico áspero de las concepciones religiosas o teológicas del alma (como Karl Marx), a las que contrapone el cerebro. Vogt y otros neurocéntricos de su época, como el entonces muy leído y discutido Ludwig Büchner (1824-1899, hermano del escritor Georg Büchner), eran por lo demás —como por desgracia la gran mayoría de los científicos y pensadores de la época, y no solo los neurocéntricos— ferores racistas y machistas. En su muy leído *Fuerza y materia. Estudios empírico-científicos en una presentación generalmente comprensible* (1855) explicaba (supuestamente) las diferencias en el comportamiento de la «raza caucásica» y las «razas inferiores» apelando a la fisiología

8. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986 [en cast.: *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966], p. 262.

del cerebro, ya que las diferencias de comportamiento siempre se deben reducir en esa lógica a una función cerebral.

Los nativos de *Nueva Holanda* [Australia antes de su incorporación al Imperio Británico], que prácticamente carecen de las partes superiores del cerebro, rechazan toda destreza intelectual, todo sentido del arte y toda motivación moral. Lo mismo se puede decir de los llamados *caribes*. Todos los intentos por parte de los británicos de civilizar a los australianos fracasaron.⁹

No es mucho más agradable el siguiente argumento de Büchner, que en una forma un poco más camuflada sigue siendo popular hoy día:

Es sabido que el sexo *femenino* presenta en general una notable inferioridad espiritual comparado con el masculino. En relación con esto, Peacock encontró que el peso medio del cerebro *masculino* es bastante mayor que el del cerebro femenino.¹⁰

Si esos comentarios no fueran estupideces tan deplorables, parecerían rozar la ironía cuando Büchner se precipita en la misma página sobre un «médico de hospital» llamado «Espíritu» que habría al parecer autorizado todo eso.

Una de las principales debilidades del neuro-reduccionismo ontológico reside en que acepta de hecho uno por uno los cambios de comportamiento que solemos describir en un lenguaje adaptado a las condiciones psicológicas y socio-históricas, y cree haber encontrado la razón en el cerebro. Esto tam-

9. Ludwig Büchner, *Kraft und Soff. Empirisch-naturphilosophische Studien. In allgemeinverständlicher Darstellung*, Frankfurt, Meidinger, 1855 [en cast.: *Fuerza y materia. Estudios empírico-científicos en una presentación generalmente comprensible*, Editores/Calle del Palomar 10, Valencia/Olmo 4 (Sucursal), Madrid, sin fecha (aproximadamente, 1905)], p. 430.

10. *Ibid.*, p. 427.

bien se llama *esencialismo* (*essentia* = naturaleza), esto es, la hipótesis de una esencia subyacente inmutable de la que no se es responsable, pero que tampoco se puede cambiar. Así como los efectos de los cambios hormonales solo se pueden mitigar mediante una persuasión convincente, los procesos cerebrales apenas pueden cambiar fundamentalmente. Si hubiera un cerebro femenino, ese hecho no se podría alterar mediante procesos de emancipación social. Las mujeres estarían pues condicionadas para siempre por su cerebro específicamente femenino. No creo necesario argumentar aquí contra esa sádez. De hecho, sabemos que la pubertad se asocia con cambios hormonales. Este conocimiento también tiene consecuencias morales, porque nos ayuda a entender mejor a nuestros hijos o a nosotros mismos como pubescentes; pero eso no quiere decir que con eso desaparezcan básicamente los fenómenos o que dejen de tener efecto.

Por eso el neurocentrismo estaría en general mucho mejor orientado si eligiera la estrategia de reduccionismo teórico, y por tanto solo afirmara que un determinado fenómeno —como la pubertad— es quizás mejor entendido cuando se explica neurocientíficamente. También sobre eso se puede discutir, pero se frena algo el neurocentrismo, que en general tiende a jactarse tomándose por Dios, y que básicamente ve la libertad humana como algo puramente mecánico.

YO ES DIOS

Todo esto nos lleva, de hecho, al Yo, al pequeño dios en la tierra. Hoy día se habla mucho del Yo. Se discute en qué medida está justificado el egoísmo para el Yo-S.A. y mucho más. Los neurocéntricos fluctúan entre la identificación del Yo con el cerebro y la negación de su existencia, a la que se recurre cuando

se percibe que el reduccionismo no se adapta tan bien al Yo en ningún tipo de juego. ¿Pero quién o qué es exactamente ese Yo?

En relación con esto es recomendable echar un vistazo a la historia de las ideas. Uno de los primeros que sustantivizó en la lengua alemana el pronombre personal «yo» convirtiéndolo en «el Yo» o en «este Yo» fue un filósofo medieval al que se suele conocer como el Maestro Eckhart (1260-1328). «Maestro» (como traducción de *Magister*) significa en este caso algo así como profesor de filosofía y teología. Meister Eckhart fue acusado de herejía en Colonia por la Inquisición y murió durante su juicio en A viñón, en el que sus principales enseñanzas fueron condenadas a título póstumo como heréticas. Como razón para que no fuera especialmente simpático para las autoridades eclesiásticas de su tiempo se puede mencionar su concepto del Yo, en el que se vio más tarde el movimiento de apertura de la Ilustración, aun cuando (como tantas otras cosas que se tienen por modernas y no por antiguas o medievales) ya se podía encontrar en la Edad Media. En un famoso sermón —que la Inquisición, sin embargo, no criminalizó— decía el Maestro Eckhart:

Y le pido a Dios que me ponga en paz con «Dios»; pues mi ser esencial está por encima de Dios en la medida en que tomamos a Dios como el origen de las criaturas [...] pero si yo no fuera, tampoco lo sería «Dios»: de que Dios sea «Dios» soy yo la causa; si yo no existiera, tampoco «Dios» sería Dios [...] a mí me toca en suerte en ese gran avance de que Dios y yo seamos uno.¹¹

Como en la mayoría de los casos, en el descubrimiento del Yo no se trata pues de que algún supuesto ateo, que ha estudiado la naturaleza y no ha encontrado en ella a Dios, se lance

11. Meister Eckhart: «Predigt 52», en: Niklas Largier (ed.), *Meister Eckhart. Werke*, 2 volúmenes, volumen 1, Frankfurt, Deutscher Klassiker Verlag, 1993 [en cast.: *Tratados y sermones*, Barcelona, Edhasa, 1983], p. 562.

contra la Iglesia y dé lugar con ello a la modernidad. Esa falsificación histórica ya la hemos conocido y pertenece a la ideología de la visión científica del mundo. Pero entonces solo se trata de ignorancia histórica, lo que es poco relevante para el neurocentrismo, ya que en realidad piensa que no hay una historia espiritual, sino en todo caso una evolución biológica. La historia espiritual debe ser entonces únicamente *evolución cultural*, y por tanto una prolongación de la evolución biológica describible darwinísticamente por otros medios. Ese punto de vista es un componente importante de la auto-inmunización del neurocentrismo porque de lo contrario sus seguidores podrían percibir que los grandes avances en la historia de nuestra auto-descripción no se obtuvieron en ningún caso examinando las fibras cerebrales.

El Maestro Eckhart desarrolló una teoría de la «razón del alma» y suponía en nosotros una «chispa del alma»,¹² lo que tiene que ver con su teoría del Yo. Su idea es bastante radical, y se basa en una consideración simple. Imaginemos por ejemplo una taza de café, que estoy viendo ahora mismo, de modo que hay una relación entre la taza de café y yo, que se da en mi visión. Ver algo significa reconocerlo con la ayuda de nuestros sentidos. Así que reconozco la taza de café. Preguntémonos ahora: ¿Soy idéntico a ese conocimiento o entro con él en un modo en el que puedo captar mi identidad? Lo que sí es seguro es yo no soy la taza de café. ¿Pero paso a ser quien reconoce la taza de café? Tampoco eso puede ser correcto, porque no puedo ser estrictamente idéntico con aquel que reconoce la taza de café, ya que puedo reconocer muchas más cosas. En todo caso soy aquel que, entre otras cosas, puede

12. Meister Eckhart: «Predigt 48», en: Niklas Largier (ed.), *Meister Eckhart. Werke*, 2 volúmenes, volumen 1, Frankfurt, Deutscher Klassiker Verlag, 1993 [en cast.: *Tratados y sermones*, Barcelona, Edhasa, 1983], p. 509.

reconocer la taza de café, pero también otras cosas. En definitiva soy también yo si reconozco la lámpara.

Así que puedo ver y reconocer todo tipo de cosas, y mientras viva es una cuestión abierta si todavía lo reconozco todo. Supongamos ahora que fuera posible reconocerme tal como yo reconozco una taza de café. Si se diera que yo = cerebro, eso sería muy posible también. Entonces yo podría reconocerme en una tomografía funcional por resonancia magnética (TRM), aunque los neurocientíficos nos dicen que eso hasta ahora aún no pasa, porque no se ha encontrado todavía el Yo. No está claro cómo los muchos flujos de información se podrían conectar en una sola unidad en el plano de nuestra percepción, lo que se conoce como el *problema de la vinculación*. Por no hablar de la cuestión de cómo todos los procesos de conocimiento pertinentes pueden agruparse de modo que se pudiera reconocer ahí un Yo. Pero supongamos que eso se pudiera resolver en el futuro. Entonces podría yo ver el parpadeo de mi Yo en la TRM. Pero ese todavía no es el Yo que estamos buscando. El Yo conocido sería tan poco idéntico al Yo cognosciente, estrictamente hablando, como en el caso de mi conocimiento de la taza de café. Con su consideración básica, que he ampliado aquí al tema del cerebro, Eckhart descubrió el tema de la radical inobjetividad del Yo. Esta idea subyace al concepto moderno de la *autonomía*, esto es, la capacidad de autolegislarse (*autos* = a uno mismo, y *nomos* = ley). Lo que decía Eckhart apunta a que el Yo no puede ser estrictamente idéntico a ningún objeto de los que conoce. Sobre esa base fue tan lejos como para considerar al Yo como algo «divino», ya que la diferencia entre todos los objetos y el espíritu divino era a su juicio una característica básica del monoteísmo.

Si se acepta todo esto y se borra a Dios de la foto, se llega bastante pronto a la idea de que existe un Yo que todo lo sabe, que se esfuerza de modo puramente neutral en reconocer la realidad en su conjunto y arrebatarle sus secretos. Este mode-

lo profundamente teológico sirve de fundamentación a la temprana comprensión moderna de la ciencia, una relación históricamente bien investigada y conocida, pero que ahora se arrumba simplemente y se abandona al olvido. Puesto que el Yo no solo quiere ser divino, quiere ser Dios y por eso lo borra de la imagen del mundo para ocupar su lugar.

Pero eliminar realmente a Dios sin recaer secretamente de nuevo en las garras de la teología, supone desarrollar otro concepto, verdaderamente moderno, del Yo. Lo que queda, de lo contrario, es siempre la idea de una creación liberada de Dios, en la que se siente como si faltara algo que debería estar allí. La paradoja es que la cosmovisión científica moderna retoma en realidad todo el monoteísmo cristiano-judeo-islámico, aunque vacía radicalmente de Dios la naturaleza y en lugar del espectador divino del espectáculo mundial sitúa únicamente el Yo pensante que lo evalúa todo críticamente. Esto corresponde a la tesis de Max Weber sobre el «desencantamiento del mundo», que en modo alguno es para él un fenómeno específicamente moderno, sino que a su entender parte de los profetas del Antiguo Testamento, que en nombre del recién descubierto Dios del desierto se alzan contra los magos de las religiones politeístas y de ese modo desencantan la naturaleza. Toda la magia está en las manos de Dios. De esa forma surge la idea de una naturaleza vacía de sentido en sí, cuyos procesos a lo más podemos contemplar.

La mejor ilustración de las fantasías teológicas de la visión científica del mundo se puede encontrar en la mencionada edición de serie documental estadounidense de televisión *Cosmos*, que se emite también en Alemania desde marzo de 2014 con el título *Unser Kosmos: Die Reise geht weiter*. El narrador de esta serie documental, el astrofísico Neil deGrasse Tyson, es capaz de desplazarse con su nave espacial en el espacio-tiempo tan rápidamente como quiera, para informar al público sobre el Big Bang o galaxias muy distantes. Su nave espacial también se puede redu-

cir arbitrariamente para hacer visible el universo a distintas escalas. Él lo llama sugestivamente «la nave de la imaginación», y de hecho revela en rigor bastante más sobre la imaginación de Neil deGrasse Tyson que sobre la historia de la ciencia. Admitamos que las ciencias de la naturaleza y su historia son comprensiblemente ilustradas por los dibujos animados de Seth MacFarlane (quien quizás será conocido por algunos de ustedes como el creador de la serie animada *Padre de familia*). En muchos aspectos, la serie es un modelo en cuanto a la divulgación con éxito de la ciencia, y convendría disponer de más series de ese estilo en nuestra televisión, pero quizás con menos ideología.

Un punto crítico se alcanza particularmente en una escena de la primera temporada que trata de la edad del planeta Tierra. El narrador se desplaza en la nave de la imaginación hasta el borde del Gran Cañón. Para mostrar a los espectadores las capas ocultas en las que se acumulan fósiles, alza sus manos —como Moisés o una pequeña deidad sobre la tierra—, con lo que las capas se separan con estrépito antediluviano y quedan expuestos a la luz los tesoros escondidos. La puesta en escena sugiere aquí, como en muchos otros momentos de la serie, que el narrador es precisamente como Dios, que puede estar presente en todos los lugares y en cualquier momento de la creación y a todas las escalas. Además, el narrador obra maravillas, como el milagro de que por un acto de su voluntad las capas estratificadas del Gran Cañón se separen, o (como en otro episodio) aumenta la fuerza de la gravedad en Manhattan desde 1 g hasta 100 g y a continuación la reduce de nuevo, de modo que las bocas de riego son aplastadas por su propio peso y los transportistas de muebles vuelan por los aires. La nave de la imaginación es un ejemplo de la fantasía de una omnipotencia del pensamiento.

La idea que se oculta tras el Yo desempeña a menudo un papel también allí donde no cabría esperarlo a primera vista. En particular, el Yo desarrolla sus efectos en el fondo de la

concepción moderna de la objetividad absoluta. La objetividad absoluta sería un enfoque con el que se puede observar el universo como si no hubiera un observador inteligente con sus condiciones de conocimiento (incluyendo nuestros sentidos) propias de la especie. Un conocimiento se considera más objetivo cuanto menos influido está por el hecho de que depende del punto de vista.

Thomas Nagel, con quien ya nos hemos encontrado anteriormente, ha llevado eso hasta el extremo con su famosa metáfora de «la mirada desde ningún sitio». En *Por qué el mundo no existe* ya hablé a propósito de eso del «mundo sin espectadores».¹³ Muchos son de la opinión de que las ciencias naturales deben esforzarse por la objetividad absoluta. El ideal del conocimiento consistiría entonces en desarrollar una visión del mundo en la que nuestros puntos de vista no desempeñen ningún papel. En esa imagen se nos puede describir a lo sumo como una especie que obedece las leyes naturales, exactamente como todo lo demás incluido en esa imagen.

Nagel no pretende negar que, en efecto, logramos abstractarnos de nuestras posiciones y puntos de vista, algo que considera incluso, como ya he mencionado, un fundamento de la ética. Debo ser capaz de entender que una cosa no está ahí simplemente para pertenecerme, si quiero limitar y compartir mis ansias de posesión. Sin la capacidad de empatizar con los demás y de abstenerse de lo que uno quiere para sí y de cómo evalúa la situación, sería imposible entender cómo nadie podría tomar nunca una decisión ética o políticamente relevante. Se podría como mucho suponer entonces que la lucha egoísta de los ciudadanos o de los demás miembros de la comunidad

13. Thomas Nagel, *The view from nowhere*, Nueva York, Oxford University Press, 1986 [en cast.: *Una visión de ningún lugar*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997]; Markus Gabriel, *Por qué el mundo no existe*, Barcelona, Pasado y Presente, 2015.

por la supervivencia crea la ilusión de que se puede renunciar a las propias posiciones y puntos de vista, como en la descripción dada anteriormente del egoísmo. Nuestra capacidad para estudiar críticamente el interés relativo de nuestras convicciones está relacionada con nuestra capacidad de abstracción teórica. Tradicionalmente se llama *razón* a esa capacidad.

Lo que Nagel indica es que del ideal de la objetividad absoluta no se deduce que no tenga nada que ver con nuestros puntos de vista. Con respecto a ese ideal se trata más bien de un nuevo punto de vista, extraordinariamente notable: el punto de vista de la carencia de punto de vista, que de hecho nadie puede realmente adoptar, porque sería un oxímoron o *contradictio in terminis*. Por eso solo podemos entenderlo como un notable ideal al que aspirar, aun sabiendo que no podemos alcanzarlo. Debemos ser conscientes de este hecho, ya que de lo contrario nos situamos, sin darnos cuenta, en el papel teológico de Dios.

EL GRAN MAESTRO CASI OLVIDADO DE LA FILOSOFÍA DEL YO

Nadie ha estudiado probablemente tan a fondo todo esto como el Gran Maestro de la filosofía del Yo, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Obtuvo un primer reconocimiento público gracias a Kant, quien en 1792 le ofreció un editor para su primera obra, *Versuch einer Critik aller Offenbarung*, publicada anónimamente, por lo que los lectores creyeron en un primer momento que se trataba de un nuevo libro de Kant. De esa manera consiguió en 1794 su primer puesto como profesor en Jena, que tuvo que abandonar en 1799 debido a la famosa polémica sobre el ateísmo, en la que se ganó la inquina de Goethe, entonces ministro responsable de la Universidad de Jena. Goethe no apreciaba la idea de que Yo sea un pequeño dios en

la tierra, y más bien opinaba que lo divino se encuentra más bien en la naturaleza y en nosotros mismos.

Ya el título de esa primera obra sugiere que a Fichte no le pillaba desprevenido la problemática del ateísmo. Más tarde, en 1810, se convirtió en el primer rector elegido de la recién fundada Friedrich-Wilhelms-Universität de Berlín, conocida hoy como Universidad Humboldt. Durante toda su vida se mantuvo social y políticamente activo; era un genio típico de las capas pobres del siglo XVIII, reconocido y apoyado por la gracia de un terrateniente, en su caso el barón Von Miltitz. En la actualidad ha sido redescubierto en el campo de la ética (especialmente en Estados Unidos, pero también en Alemania gracias al filósofo de Leipzig Sebastian Rödl (* 1967), como el primer filósofo que estableció una relación entre la Autonomía del Yo y su Reconocimiento por otros. También fue el inventor del *externalismo social*, anteriormente comentado (p. 161), al que proporcionó su filosofía jurídica y política.

Fichte es sin embargo conocido sobre todo por haber planteado la pregunta de quién o qué es en realidad el Yo. En este sentido desarrolló su programa filosófico, al que dio el nombre de «Wissenschaftslehre» (doctrina de la ciencia). Su idea básica es fácil de entender, y Fichte se preguntó durante toda su vida por qué tantos no querían entenderla. Sus escritos son empero difíciles a primera vista o incluso incomprensibles, lo que se debe al hecho de que trataba de evitar el lastre innecesario o préstamos complicados de la historia de la filosofía, porque realmente quería que todo el mundo pudiera entenderla y se interesara por ella. En cualquier caso, hoy día se debe realizar un poco de trabajo de traducción para reconstruir comprensiblemente sus ideas.

Veamos pues en qué consisten sus *Fundamentos de toda la doctrina de la ciencia*. Hay diferentes áreas del conocimiento, cuyas características básicas ya se enseñan en la escuela primaria: matemáticas, geografía, lengua, deportes, etc. Lo que

aprendemos en ellas no es solo el contenido, como las tablas de multiplicar, la ortografía y los nombres de las capitales; también aprendemos cómo se aprender algo. Así, se puede hacer la pregunta de si hay un denominador común de todas las áreas del conocimiento, y si todas ellas deben tener de algún modo una forma común, unificadora, si se trata de aprender algo. Habría pues una relación entre todas las áreas de conocimiento, aunque cada una de ellas proporcione un contenido distinto. A pesar de su diferente contenido, pensaba Fichte, el conocimiento debe tener en conjunto una forma general.

Y este es precisamente el punto de partida de Fichte. Su teoría de la ciencia examina cómo están relacionadas la forma y el contenido del conocimiento. Su pregunta es por lo menos tan antigua como la filosofía de Platón. Todavía hoy se inserta en nuestra designación de las matemáticas, ya que contiene el antiguo verbo griego «*manthanomai*», que significa «aprender». Para Platón lo esencial de la enseñanza de las matemáticas es que en ellas se aprende cómo se aprende algo, dando pequeños pasos hacia una idea, que según Platón se puede enseñar a todas las personas. Ilustra esto en su diálogo *Menón*, valiéndose de un esclavo sin educación ninguna al que se enseñan gradualmente las ideas geométricas básicas. Fichte tenía, igual que Platón, la intención de señalar el hecho de que todos estamos dotados de razón. Esto significa en particular que todos podemos aprender algo de los demás porque compartimos con todos la capacidad de saber algo. Esto se llama *Universalismo de la razón*, que es un supuesto básico de la Ilustración.

A continuación asume Fichte que la forma de todo conocimiento reside en el hecho de que podemos entender algo. Así que incluso si aspiramos a la objetividad absoluta, tenemos que entender antes los resultados. Esto significa que también el caso límite de la objetividad absoluta queda pues referido a nosotros. Fichte habla en este contexto no solo del Yo, sino también de Nosotros, lo que Hegel presentó en una fórmula

muy citada: «El Yo es el Nosotros y el Nosotros es el Yo» (*Fenomenología del Espíritu*, p. 113).¹⁴

En el límite de la objetividad absoluta que Fichte investiga hay una diferencia entre el Yo y el No-Yo. De esta manera, el Yo se convierte en algo absoluto, algo totalmente desligado del No-Yo (*absolutum* significa «suelto, sin restricciones»). En realidad Fichte desarrolla tres principios que se convierten en los pilares de la filosofía del Yo. Esto se debería tener en cuenta cuando se habla hoy de las ideas básicas de Fichte que luego reelaboraron Freud y Sartre y que aún resuenan en nuestro vocabulario psicológico actual. Si se pasa por alto esa historia, es muy fácil caer en la idea de que «el Yo» nos es muy conocido y se trata de una cosa en cierto modo natural, como nuestro cerebro. Pero se puede evitar la posibilidad de entender rematadamente mal a Fichte, Freud, Sartre o aun a uno mismo. Fichte lo experimentó durante su propia vida y escribió visiblemente decepcionado sobre las primeras reacciones muy críticas a su teoría del conocimiento: «Sería más fácil llevar a la mayoría de la gente a creerse un pedazo de lava en la Luna, que a entenderse como un Yo».¹⁵

LOS TRES PILARES DE LA EPISTEMOLOGÍA

Vamos a explorar brevemente los tres principios de la epistemología, porque muestran de qué va realmente el Yo.

14. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, Surkamp, 1986 [en cast.: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966], p. 145.

15. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1802), en: Immanuel Hermann Fichte (ed.), *Fichtes Werke*, volumen 1, Berlín, Walter de Gruyter, 1971 [en cast.: *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, Pamplona, 2005], p. 175.

El primer principio de la epistemología es: «Yo = Yo».¹⁶ Esto puede sonar trivial, por supuesto, pero poco a poco reconocemos que no lo es. Se podría pensar que todo se podría equiparar no-informativamente con uno mismo. Esto se conoce como una *tautología*. ¿Pero qué pasa con

El cuadrado redondo = El cuadrado redondo

o

El actual rey de Francia = El actual rey de Francia

Para que algo pueda ser idéntico a sí mismo, tiene al parecer que poder existir. No hay cuadrados redondos y actualmente ya no hay rey de Francia (Nicolas Sarkozy era un caso especial...). Pero ese problema no se da en el caso del Yo, porque «el Yo», en primer lugar, no significa nada más que aquella, aquel, aquello que sabe algo. Puesto que queremos desarrollar una teoría del conocimiento, y por tanto pensamientos sobre cómo es posible que los diversos campos del conocimiento estén relacionados, «el Yo» es entonces el nombre que se da a quien sabe algo. Esto no se puede negar. *Si se cuestiona por cualquier razón que hay alguien que sabe algo, ¡no se podría ni siquiera saber que tales razones existen!* Esta es la versión simplificada que da Fichte del Cogito cartesiano. «Pienso, luego existo» se convierte, para Fichte, en «Yo = Yo», o también «Yo soy yo». Así que el primer principio asegura que en el campo del conocimiento hay por lo menos uno que es idéntico a sí mismo: el Yo. Si yo sé que está lloviendo en Londres, y también sé que $2 + 2 = 4$, me divido a mí mismo en dos seres: uno que sabe que está lloviendo, y otro que sabe que $2 + 2 = 4$.

16. *Ibid.*, p. 94.

El *segundo principio de la epistemología* es, en forma algo simplificada: «Yo ≠ No-Yo». Tras este principio se oculta precisamente la idea de la objetividad absoluta. Lo que no es Yo, dice Fichte, es simplemente No-Yo. Todo lo que no es alguien que sabe algo, por ejemplo piedras, prados, neutrinos, galaxias, etc., se puede resumir en el concepto del No-Yo. Las cosas o hechos que solo existen cuando alguien sabe algo al respecto, no pertenecen a esta categoría. Fichte llama también a esta categoría «Naturaleza», lo que le valió en su época, entre otras objeciones, la de Goethe, quien creía que el Yo no se puede separar de la naturaleza. Pero Fichte triunfó históricamente a este respecto, habiendo sido el primero que planteó, con su segundo principio, la idea de la objetividad absoluta, porque incorporó la idea de la naturaleza como un No-Yo. Sin embargo, no pensaba que la naturaleza se dé así como así, sino que pensaba que el concepto de naturaleza como totalidad de lo que no-es-Yo es producto de la abstracción del Yo.

Aunque en realidad era intención de Fichte salvar de esa manera al Yo de la naturaleza, por decirlo así, con ello despejó por el contrario a la naturaleza de las huellas del Yo, de modo que después ya no era razonable pretender que el Yo volviera a pertenecer a la naturaleza.

Este dilema nos agobia hasta hoy, en la medida en que entendemos por «Naturaleza» todo lo que uno tiene que examinar bajo el signo de la objetividad absoluta. Y esto no se aplica, *per definitionem*, a nuestros puntos de vista subjetivos. El Yo se ha opuesto así radicalmente a la naturaleza, por lo que acecha la tentación de borrarlo totalmente del cuadro en el siguiente acto. Esto es exactamente lo que se cierne sobre el neurocentrismo, que expulsa la apariencia del Yo, tratando de traducir todo lo que tiene forma de Yo al lenguaje de la neuroquímica o la psicología evolutiva.

Pero Fichte, por el contrario, se habría resistido con fuerza, y de hecho con buenas razones, dado que el concepto de

objetividad absoluta pasa por alto el hecho de que la naturaleza apela a un concepto uniforme. Sigamos una cadena simple de pensamientos. ¿Qué tienen en realidad en común los protones, bosones, fotones y neuronas? Bueno, no solo la desinencia de su nombre (de lo contrario, aún podríamos añadir los gorriones al modelo de partículas); pues junto a ellos pertenecen también a la naturaleza moléculas y galaxias, el Big Bang, la gravedad, las bacterias, los tardígrados, las supernovas y el espacio-tiempo. Así, una vez más: ¿Qué tienen en común todos estos objetos, leyes o hechos, que nos permita decir que todos ellos pertenecen al mismo campo?

Y ahí responde Fichte: tienen en común que los describimos desde el punto de vista de la objetividad absoluta. Esto significa, sin embargo, que todos esos objetos, leyes y hechos se relacionan en el campo de una misma teoría. Estrictamente hablando, no existe hasta ahora semejante teoría, una teoría unificada de la naturaleza que sea reconocida como una ciencia especial. Ni siquiera la física lo logra. ¿Pero de dónde sacamos entonces la certeza de que existe un campo unificado de la naturaleza que podemos investigar al modo de la objetividad absoluta?

La clave para responder a esta pregunta se encuentra en el hecho de que la propia posición de la objetividad absoluta no puede examinarse desde el punto de vista de la objetividad absoluta. La idea de la objetividad absoluta es un producto de la abstracción que solo puede darse si en tal investigación prescindimos de nosotros mismos. Pero con ello no desaparecemos, sino que solo nos mantenemos fuera de la imagen que nos hacemos de tal situación.

En el mismo sentido que Fichte, Nagel y Searle han reformulado precisamente esta idea en los últimos tiempos, apuntando ambos a que nuestro ideal de objetividad está formulado desde un punto de vista que no puede ser absolutamente objetivo en sí. Es y sigue siendo nuestro punto de vista, es de-

cir, que el Yo se distingue del No-Yo en que construye teorías acerca de lo que Yo y No-Yo deben ser. Estas teorías no se fraguan primero en el laboratorio, sino en las relaciones sociales que Nagel y Searle no sitúan como centro, por más que Fichte ya las hubiera reconocido.

De eso no se deduce que no exista ninguna objetividad absoluta ni que los neutrinos también hayan sido «socialmente construidos». Realmente hay neutrinos, y constituye un emocionante capítulo de la historia de la ciencia del siglo pasado cómo fueron teóricamente predichos y finalmente descubiertos; pero lo que sí se deduce de la misma es que no puede haber una objetividad absoluta. Una visión del mundo que todo lo abarca, en la que no participa el Yo, es radicalmente incompleta. En primer lugar fracasan en cualquier caso las cosmovisiones que todo lo abarcan, tema del que me ocupé en *Por qué el mundo no existe*. Pero ustedes no tienen por qué entender eso con mayor precisión. Lo único que necesitan es el simple reconocimiento de que nuestras suposiciones acerca de lo que pertenece en general a la naturaleza se toman desde un punto de vista determinado, y así se examinan las cosas y los hechos al modo de la objetividad absoluta que hemos practicado mediante los métodos científicos modernos. Pero esos métodos y por lo tanto el alcance de la propia objetividad absoluta simplemente no se dejan investigar mediante la aplicación de esos mismos métodos. No hay ciencia de la ciencia, por muchas neurodisciplinas absurdas que se hayan inventado, como la neurogermanística, la neuropsicología o la neuroteología. Y tampoco hay ninguna neurociencia de las neuronas que se hubiera podido sobreponer con una neuroneurociencia de las neuronas. Desde ese trasfondo podemos enunciar el *tercer principio de la epistemología*, que podemos saborear brevemente antes de que yo lo pueda explicar más comprensiblemente para nosotros, indígenas del siglo xxi: «*No contra pondré en el Yo a un Yo divisible*

frente a uno *No-Yo divisible*».¹⁷ En este principio hay tres protagonistas:

1. El Yo
2. El Yo divisible
3. El No-Yo divisible

Suena extraño, pero es fácil de reconstruir. «El Yo» es, a diferencia del Yo divisible, la circunstancia general que cualquiera tiene en común conmigo: el hecho de que podamos saber algo. Aquí es importante volver a tener presente una diferencia significativa entre el *conocimiento* y la *percepción*, que hoy está muy borrosa.

Desde Platón hasta la actual epistemología —que se ocupa intensamente, entre otras cosas, de qué significa realmente el conocimiento—, se habla de la *definición estándar de conocimiento*, que dice: *el conocimiento es la convicción verdadera justificada*. Tas ella se oculta la siguiente idea desarrollada por primera vez por Platón en su diálogo *Teeteto*, el texto fundacional de la epistemología. Se pregunta si alguien puede saber algo que es falso. ¿Puedo saber que Angela Merkel tiene diecisiete dedos índices? O bien, ¿cómo puedo yo saber que (hasta ahora) solo tiene dos? Esto se llama la *condición de verdad*. Afirma que solo se puede saber algo que es verdad. Lo que se sabe es un hecho, algo que es cierto.

Siguiente pregunta: ¿Sabe usted algo de lo que no está convencido? Supongamos que yo le diga que sé que $2 + 2 = 4$. Ahora usted podría repreguntar: ¿De verdad crees eso? Y yo le diría que no estoy del todo convencido de ello. Eso sería extraño. Si uno cree saber algo, está convencido de ello. Por eso hay una discusión milenaria sobre la relación y la diferencia entre conocimiento, certeza y fe. No se puede saber nada

¹⁷ *Ibid.*, p. 110.

que no se tenga por cierto en un alto grado. Si sé algo, estaría dispuesto a apostar por ello.

Ahora quizá desee señalar usted que prácticamente nunca estamos completamente seguros de algo. Nos engañamos con frecuencia cuando creemos saber algo. También se puede persuadir a la gente de que sabe algo que en realidad no sabe; por eso es por lo que existen ideologías.

Ese punto cubre la tercera condición para el conocimiento, *la condición de la justificación*. Afirma que no se puede saber nada que no se pueda defender con buenas razones en cuanto surjan dudas al respecto. Cuando digo que sé donde se encuentra actualmente Angela Merkel, y usted lo pone en duda, yo puedo replicar que acabo de verla en la televisión pronunciando un discurso en Berlín, o que un amigo mío me acaba de llamar porque ha visto a la canciller con guardaespaldas mientras hacía la compra. Saber algo implica que se pueden aducir buenas razones por las que se considera verdadero. Así que significa por lo menos que algo que es verdad se puede tener por cierto con buenas razones con gran convicción.

Ahora bien, es importante que sea fácil compartir los conocimientos con alguien. Cuando llamo a mi esposa y le pregunto si nuestro perro duerme aún en la sala de estar, ella puede echar rápidamente una mirada y comprobarlo. Mi esposa sabe entonces, mediante una sencilla operación (de la que deriva su conocimiento) si el perro duerme o no todavía en la sala de estar. Si me lo cuenta, así compartimos su conocimiento. El conocimiento es compatible por medio de la comunicación, como indica la palabra. Esto es lo que Fichte llama *No-Yo divisible*.

Pero lo que no puedo compartir con mi esposa es su representación de la escena. Cuando ella entra en la sala de estar y ve allí a nuestro perro, lo ve desde una cierta perspectiva, tiene ciertos sentimientos hacia el perro, percibe ciertos objetos a los que yo podría no prestar atención, ya que dispo-

ne de diferentes supuestos y experiencias de fondo de los que muchos son inconscientes. Nuestras ideas están incrustadas en un fondo, como lo llama Searle, esto es, en un «repertorio predominantemente inconsciente y transitorio de activos y supuestos».¹⁸

A esto es precisamente a lo que aludimos cuando decimos que no podemos imaginar lo que se siente al ser otra persona. Bajo una *representación* se puede entender el episodio psicológico que tiene lugar ante usted cuando se procesan impresiones sensoriales o impresiones procesadas sensorialmente, por medio de la imaginación en el recuerdo. El concepto de representación aumenta a su vez las dificultades, que se pueden evitar si se entiende la información que es accesible para un individuo debido a la situación específica general en que se encuentra, en particular el momento y lugar precisos en que se halla. Yo no sé que es lo que mi mujer se imagina exactamente, y viceversa. Incluso si se conoce bien a una persona, no se puede entrar en ese sentido en su mundo de representaciones, ideas y experiencias y vivirlas interiormente, como por ejemplo en *Cómo ser John Malkovich*.

Por lo tanto, las representaciones se pueden comunicar, pero no compartir. El conocimiento, en cambio, se puede comunicar y compartir. Esto se deduce simplemente del concepto de conocimiento, que me gustaría resumir aquí una vez más en pocas palabras: puedo saber lo mismo que otro sabe, en la medida en que ambos reconocemos el mismo hecho como cierto y tenemos buenas razones para ello. Entonces nos encontramos en el mismo estado de conocimiento. Pero no puedo tener exactamente la misma percepción que otra persona, porque para ello tendría que ser esa otra persona.

18. John Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, 1983 [en cast.: Intencionalidad en la filosofía de la mente, Barcelona, Ediciones Altaya, 1999].

La filosofía del Yo de Fichte trata del conocimiento, lo que en última instancia tiene que ver con la epistemología. Ya en su época protestó contra la hipótesis de que solo podemos saber algo porque tenemos representaciones que surgen en nosotros al ser estimuladas las terminaciones nerviosas de nuestros receptores sensoriales. Ideas similares circulaban ya en su época y fueron utilizadas para poner en cuestión nuestro conocimiento. Pero así se confunden conocimiento y percepción.

Por lo tanto, el tercer principio de Fichte significa simplemente que alguien que sabe algo entra con ello en un estado divisible. El conocimiento es algo general que se puede comunicar y compartir. «El Yo» es el nombre de Fichte para la dimensión general del conocimiento. Es el sujeto-conocimiento general. «El Yo divisible», en cambio, es el nombre de Fichte para aquello que puede haber muchos que sepan. «El No-Yo divisible» es aquello que todos pueden saber en el modo de la objetividad absoluta.

Aunque esto pueda sonar ahora muy correctamente, se podría utilizar a Fichte para justificar la cultura científica actual, enriqueciendo el Yo que actualmente se confunde con el cerebro, y por tanto con un No-Yo divisible. Así estaríamos al menos al nivel de principios del siglo xix, tras el que reincide el neurocentrismo. Pero la filosofía no se detuvo en ese momento, sino que en cierto sentido emprendió por primera vez el camino adecuado.

EN LOS SERES HUMANOS LA NATURALEZA
ABRE A LA FUERZA LOS OJOS

¿Cuál es entonces el problema del Yo? Ahora sabemos, al menos, de qué se trata: del sujeto del conocimiento. Ser un Yo

significa saber algo y poderlo comunicar, transmitir. Por lo tanto, no significa estar solo consigo mismo y volver a vivir como un homúnculo en el cerebro. Eso ya está claro: Yo no es el cerebro.

En realidad, la filosofía del Yo de Fichte permite que se pueda volver a plantear la pregunta de cómo se relaciona el Yo con la naturaleza. En vida de Fichte fue Schelling el primero de los pensadores maestros del Romanticismo que formuló la objeción decisiva, que por otra parte posibilitó como efectos secundarios el existencialismo, el marxismo y la psicología profunda moderna. Pero eso no era suficiente, proclama el discípulo de Schelling Johannes Müller (1801-1858), quien junto a Charles Darwin (aunque no al mismo nivel) fue uno de los biólogos más importantes del siglo XIX. Hasta la fecha, su formulación de la *ley de energías sensoriales específicas* forma parte de los textos básicos de neurociencia. Esa ley afirma que no es la estructura objetiva de un estímulo externo lo que determina una sensación, sino el órgano sensorial estimulado (es decir, las neuronas pertinentes) el que es responsable de la modalidad (es decir, vista, oído, olfato, gusto) en que se procesa un estímulo como una percepción. Por eso las consideraciones de este tipo se agolpaban para Müller, porque se tomó en serio a Schelling frente a Fichte, lo que finalmente llevó a la llamada filosofía natural.

La filosofía natural se plantea la pregunta de cómo se debió constituir la naturaleza para que en algún momento de su desarrollo pudieran surgir seres que pudieran entender el desarrollo de la naturaleza. Consideraciones de este tipo se conocen hoy en día bajo el epígrafe del *principio antrópico*. El *principio antrópico* (del griego *ho anthropos* = hombre) se refiere a la idea de que el universo observable es aparentemente adecuado para el desarrollo de seres vivos que observan ese universo, siendo nosotros esos seres que se han desarrollado dentro del universo. Metafóricamente eso se expresa diciendo

que la naturaleza en el hombre se despierta, por así decirlo, y lo conduce a la conciencia de sí mismo, una metáfora prerromántica que Nagel retoma de nuevo, en referencia explícita a Schelling, en su último libro, *La mente y el cosmos: por qué la concepción neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa.*¹⁹

Es una circunstancia notable, de hecho, que seamos capaces de entender la naturaleza. Esto se puede considerar francamente increíble, ya que en cualquier caso no hay pruebas de que la naturaleza haya esperado literalmente que se desarrollaran criaturas espirituales que comenzaßen a descifrar las leyes de la naturaleza. Que se trata en cualquier caso de seres espirituales no parece en cualquier caso que sea necesario, es decir, que podemos fácilmente imaginar una historia alternativa de la evolución de los seres vivos en nuestro planeta, en la que nunca habrían aparecido criaturas espirituales que intentaran entender la naturaleza y su propia posición en ella.

Pero es equívoco decir a este respecto que la evolución ha producido seres espirituales. «La evolución» es solo el nombre del proceso de surgimiento de las especies que describimos mediante esa teoría. No se trata de que «un relojero ciego» lo guíe, como dice el biólogo evolucionista Richard Dawkins en su libro con ese mismo título.²⁰ Dado que la evolución no es obra de un relojero ni de ningún otro creador, no hace nada

19. Thomas Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Kettering y Oxford, Oxford University Press, 2012 [en cast.: *La mente y el cosmos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014]. Véase a este respecto mi recensión «*Da schlug die Natur die Augen auf*», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 7.10.2013.

20. Richard Dawkins, *The blind watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design*, Nueva York, Norton & Company, 1986 [en cast.: *El relojero ciego: por qué la evolución de la vida no necesita ningún creador*, RBA, 2004].

porque no es ni un sujeto ni ninguna otra persona con intenciones ciegas, sino únicamente el nombre colectivo que damos a procesos complejos del surgimiento de las especies, que pueden explicarse mejor por medio de la teoría de la evolución que con cualquier otra alternativa imaginada hasta ahora.

Sin embargo, a veces se lee que la evolución hace esto o aquello, o ha llevado a esto o aquello. Eso es una tontería, ya que la evolución no conduce a nada. En el mejor de los casos, las mutaciones genéticas y otros procesos naturales causados quizá por la radiación desde el espacio, desde la división celular en adelante, llevan al cambio indefectible de los fenotipos y por tanto de la apariencia externa de los organismos de una especie determinada. Si ha cambiado también ahora de algún modo su entorno —hasta grandes trastornos catastróficos que han afectado a la tierra una y otra vez—, quizá las criaturas sobrevivan y se reproduzcan con genes mutados y así sucesivamente. Todos conocemos las ideas básicas del darwinismo.

El término «evolución» sugiere levemente que los procesos están relacionados, como si hubiera una especie de intención, aunque se trate de una intención ciega: tal vez la supervivencia de individuos y especies. Pero así uno se imagina la evolución reluciente como un proceso dirigido intencionalmente, tal vez como una lucha por la supervivencia. El progreso decisivo de la biología evolutiva contra los intentos más antiguos para explicar el origen de las especies fue sin embargo cómo se las apañó sin ninguna suposición de intenciones. Gracias a los avances de la biología y saltos enormes como el descubrimiento del ADN y su desciframiento durante el siglo pasado se hizo evidente que se puede renunciar a la hipótesis del relojero ciego. La teoría de la evolución no necesita ese tipo de metáforas, que únicamente responden a la necesidad de dar cabida, como sustituto del antiguo Dios lleno de intención, al menos a un sustituto: el relojero ciego o la evolución. La filosofía natural de Schelling insiste, a diferen-

cia de la filosofía del Yo de Fichte, en que los seres espirituales que se identifican a sí mismos como Yo y que de ese modo pueden adquirir conocimientos acerca de la naturaleza, no caen del cielo. No somos ángeles-Yo de alguna manera atorillados a cuerpos de simios o atrapados en ellos. Sin embargo, eso significa por primera vez que se dan las condiciones biológicas necesarias que podemos identificar como Yo. Pero eso no interfiere necesariamente con nuestra cultura del conocimiento.

Así fue descubierta la naturaleza en el ámbito del auto-examen del espíritu humano bajo el lema del Yo, convirtiéndose en un tema importante del siglo XIX, porque podía acosar al Yo, por decirlo así. La filosofía de la naturaleza y sus consecuencias en el siglo XIX, entre las que hay que incluir también el marxismo y el psicoanálisis, han objetado a la idea de una completa autonomía del Yo, que hay enfermedades del Yo y que este solo es capaz de desarrollar una dimensión del conocimiento cuando no se ve perturbado por sus condiciones naturales o puede ser destruido por ellas. Contra la tesis de Fichte de que la naturaleza solo es en realidad un producto de la abstracción, se introduce la impresión de que hay realmente una naturaleza ciega, sin forma de Yo, que ha generado seres vivos conscientes sin ninguna intención consciente. Fichte no expresó esencialmente lo que Goethe y Schelling le reprochaban y por lo que tomaron una dirección diferente.

«DEJA QUE ESO LO HAGA PAPÁ»:
FREUD Y «STROMBERG»

Sigmund Freud desarrolló su influyente concepto del Yo con ese trasfondo, especialmente su texto *El yo y el Ello* de 1923, enriqueciendo la diferencia entre lo consciente y lo incons-

ciente con la famosa terminología triádica: el Yo, el Superyó y el Ello. Freud entendía «El Yo» no solo como una dimensión general del conocimiento, sino como una faceta o instancia de nuestra vida psíquica. «Nos hemos formado la idea de una organización coherente de los procesos mentales de una persona y hemos llamado a eso el Yo de la misma».²¹ El Yo se convirtió así en objeto de la psicología, un proceso que Nietzsche, a quien Freud había leído, ya había preparado en la filosofía.

Se afirma frecuentemente que Freud fue en realidad una especie de neurocientífico, que de hecho comenzó pronto a buscar causas fisiológicas de las enfermedades mentales. A eso apuntaba el *Entwurf einer Psychologie* de 1895, donde desarrolló una «teoría de las neuronas», como la llamaba él mismo, basada en la biología. Ahora que sabemos que muchos de los procesos que ocurren en el cerebro no son vividos conscientemente, aunque posibiliten nuestra vida consciente, se cree haber encontrado así una base del psicoanálisis o un sustituto científicamente más seguro.

Pero en realidad lo que Freud encontró era justamente para el psicoanálisis, entendiendo que hay estructuras de nuestra vida espiritual que se manifiestan en la forma en que nos *describimos* a nosotros mismos y nuestras actitudes hacia los demás. Sobre esto fundó la psicoterapia, que consiste en representarnos nuestra actitud hacia nosotros mismos y hacia los demás y preguntarnos de qué modo, en qué medida, esas actitudes son experimentadas como dolorosas y cómo las podemos cambiar. En algunos casos es necesaria una intrusión en los procesos orgánicos —por ejemplo, tomando antidepresivos—, pero no en todos. Hay una relación entre nuestras auto-descripciones y la calidad de nuestra vida consciente.

21. Sigmund Freud, «Das Ich und das Es», en: *Studienausgabe*, Frankfurt, Fischer, 2000 [en cast.: *El yo y el ello* (1923), en: *Obras completas*, vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, pp. 1-66], p. 286.

Hasta ahora nadie sabe *de facto* si esa relación está regulada en todos los casos por neurocócteles y si las leyes bioquímicas que regulan la liberación de neurotransmisores mantienen o no una fuerte correlación, a modo de ley, con las leyes que se observan en la auto-descripción de nuestra experiencia consciente. Es una pura especulación a qué razones bioquímicas específicas podía corresponder la ambición de Napoleón de conquistar Europa, e incluso si esa pregunta se puede considerar bien formulada.

Freud ha sido criticado en varios momentos del pasado argumentando una y otra vez que el psicoanálisis no es suficientemente científico, pero tal crítica depende a su vez de lo que se quiera decir en realidad con «ciencia». Después de todo, el psicoanálisis sigue siendo hasta hoy una forma reconocida de terapia, y Freud y sus epígonos, en particular el psicoanalista y filósofo francés Jacques Lacan (1901-81), entre otros, se han mostrado críticos frente a las auto-descripciones que suponen que existe un creciente consejo de expertos sobre la humanidad, los científicos, que rinden culto a la diosa absolutamente objetiva llamada «ciencia». El psicoanálisis va acompañado de una crítica a un falso ideal científico que piensa que podría lograrse la objetividad absoluta. Eso no los hace queridos por todos.

Dado que Freud y el psicoanálisis son incluidos cada vez más en el neurocentrismo y honrados como sus precursores, vale la pena examinar con algo más de detalle lo que Freud entendía bajo el concepto del Yo y si lo quería identificar con el cerebro. ¿Cuál es pues en realidad el «Yo» en el que pensaba Freud y qué juicios son relevantes para nuestra coherencia?

La distinción fundamental de Freud es la que establece en la psique entre lo consciente y lo inconsciente, lo que llama «la condición previa del psicoanálisis».²² La conciencia, por tanto, no agota nuestra vida espiritual (lo psíquico). Esta distin-

22. *Ibid.*, p. 283.

ción no se cuestiona hoy, solo se disputa cómo se debe entender exactamente. Es fundamental, según Freud, que el inconsciente no afecta únicamente a los procesos orgánicos, sino que pertenece a lo psíquico. Por supuesto, los procesos neurobiológicos que se ocupan de que los fotones que inciden en mis receptores sensoriales son procesados como informaciones inconscientes en el sentido de que no los percibo como tales, sino que solo aprecio su resultado: mis impresiones conscientes. Cuando miro mi mano no veo al mismo tiempo los procesos neurobiológicos que tienen lugar a ese respecto.

Pero estos procesos no son inconscientes en el sentido freudiano. Lo que para él es inconsciente, se hace accesible en cuanto que genera una resistencia, acumulados debido a ciertas ideas y deseos que se han censurado. Pero no hay que pensar únicamente en fantasías sexuales reprimidas o en el infame complejo de Edipo. Bastan experiencias muy cotidianas.

Consideremos el trayecto en un autobús del aeropuerto que va de la terminal a la aeronave. Al subir vemos un asiento libre. Cuando nos desplazamos hacia él vemos a otras personas con las que quizá nos hemos cruzado en el aeropuerto, interesándonos por algunas de ellas (de un modo u otro) y no por otras, «y el solo acto de la percepción no da ninguna explicación de por qué se percibe o no se percibe algo o alguien».²³ Se construye por eso toda una teoría que nos permite controlar la propia conducta: queríramos ver en el asiento al que nos hemos acercado a la aparentemente indefensa señora mayor, pero no queríramos estar junto al hombre de aspecto menos simpático que habla por teléfono todo el tiempo con su socio de negocios y que da la impresión de querer mostrar a todos que él es importante, etc. A todos nos pasan diferentes pensamientos por la cabeza que no nos interesan y que rápidamente se dejan de lado. Esos pensamientos son, según Freud, mensajes del in-

23. *Ibid.*, p. 285.

consciente. Se trata de patrones de valoración que ayudan a dirigir la atención hacia determinadas cosas o interesarse por ciertas personas y que generan algún tipo de actitud valorativa.

Supongamos que un tal Johannes está enojado con los turistas en pantalón corto que se dirigen al avión. Podría justificar su irritación en la encuesta, quejándose de su prepotencia, y mostrarse tal vez molesto porque alguien con esos pantalones cortos, obviamente de camino a sus vacaciones, se les adelante. Mientras comenta esas quejas consigo mismo o con un compañero de viaje, centelleará brevemente en él que en realidad también le gustaría ir de vacaciones en lugar de tener que volar a Palma de Mallorca en un viaje de negocios. Además, es posible que en algún momento pasara por la experiencia de que a alguien no le gustaran sus piernas, por lo que nunca viajaría en pantalones cortos o se mostraría con ellos en público. Pero ese relámpago brevísimo es sustituido por la actitud de queja, aparentemente bien fundada, contra los desconsiderados que andan a empujones.

La idea básica del psicoanálisis es, en ese contexto, que nuestro habitual discurso justificativo, en el que articulamos nuestra actitud hacia nosotros mismos y los demás, siempre está anclado en experiencias que creemos haber olvidado por completo, pero que nos condicionan precisamente porque hemos desarrollado una resistencia contra ellas. Mediante el desarrollo de la resistencia contra representaciones de las que alguna vez en nuestra vida hemos sido conscientes, surge el inconsciente, y con él algo así como nuestra personalidad o nuestro «carácter», como Freud lo llamó en ocasiones con algunas reservas.²⁴ «El Yo» designa, en este contexto, nuestro

24. *Ibid.*, p. 296, así como Sigmund Freud, «Charakter und Analektik», en: *Gesammelte Werke*, 18 volúmenes, volumen 7, Frankfurt, Fischer, 1941 [en cast.: «Carácter y erotismo anal», en *Obras completas*, vol. IX, Buenos Aires, Amorrortu, 1979 (1908), pp. 149-158], pp. 201-209.

discurso justificativo experimentado como racional, ese plano en el que creemos que nuestras actitudes se basan más profundamente. Por eso aparece también el Yo como un participante serio que entiende su propia forma de existencia como algo racionalmente justificado.

Esto se puede hacer entender mediante un fenómeno bien conocido por todos nosotros. Consideremos un puesto de trabajo, digamos en un cubículo de oficina. Para que nos lo podamos imaginar, pensemos en alguna serie como *Stromberg*, o en las versiones británica, estadounidense o francesa de la misma con el título *The Office*, todas las cuales son variaciones sobre el original concebido y protagonizado por el británico Ricky Gervais. La serie trata de la psicodinámica en un lugar de trabajo.

El cubículo alemán de *Stromberg* se sitúa en una compañía de seguros llamada *Capitol*. Desde al menos *Stromberg - Der Film* está claro que «Capitol» designa genéricamente al capitalismo alemán. La economía social de mercado alemana apela a las necesidades de seguridad de las «personas en Alemania», como le gusta decir a nuestra canciller Angela Merkel. El capitalismo es presentado y percibido como una especie de seguro, de modo que *Stromberg* expresa ideas inconscientemente compartidas. Lo inconsciente irrumpre no obstante continuamente en la serie, lo que forma parte de su comicidad; sobresale más aún en la serie que la planta noble de *Capitol* sirva para la celebración de salvajes orgías con prostitutas bajo la cobertura de reuniones de la junta directiva.

Volvamos a la oficina en planta abierta de la serie y hagámonos la pregunta más simple: ¿No es como si cada oficinista bosquejara una especie de mapa mental, en el que estuvieran registrados todos sus colegas con calificaciones? Cada uno de ellos describirá la ordenación de todos ellos de una manera diferente cuando se oyen las calificaciones. Junto a la *ordenación legalmente regulada* —las posiciones fijas en la empresa—, siempre hay una *ordenación psíquica*, que se solapa parcialmen-

te con la ordenación legal. Esto es tanto más cierto en la medida en que vamos comprobando lentamente que no existe ninguna ordenación legal pura independiente de nuestras ordenaciones psíquicas y que a menudo estas también están relacionadas (basta pensar en las discusiones sobre el mobbing, el estrés, el acoso sexual, el sexismo, el burocratismo, etc., en resumen la psicología de empresa).

La omnipresencia de la ordenación psíquica está ilustrada en *Stromberg* por el hecho de que continuamente se realizan pequeñas entrevistas individuales con los participantes, que hablan directamente a la cámara que acompaña la vida cotidiana en el Capitolio como un documental grabado sobre ellos. Los participantes individuales describen el orden social a la luz de sus valoraciones, y así se va constatando sutilmente que estas no son solo racionales.

El Yo es en el modelo freudiano, como aquí se ve, el nombre dado a una descripción del nivel de nuestra interacción social. En ese nivel, nuestras descripciones parecen estar justificadas y apoyadas en buenas razones. Esto corresponde a la comprensión de Freud de la ciencia. Así, al comienzo de su ensayo «Pulsiones y destinos de pulsión» (1915), escribe:

Muchas veces hemos oido sostener la exigencia de que una ciencia debe construirse sobre conceptos básicos claros y definidos con precisión. En realidad, ninguna, ni aun la más exacta, empieza con tales definiciones. El comienzo correcto de la actividad científica consiste más bien en describir fenómenos que luego son agrupados, ordenados e insertados en conexiones. Ya para la descripción misma es inevitable aplicar al material ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte, y no solo de la nueva experiencia.²⁵

25. Sigmund Freud, «Trieb und Triebschicksale», en: *Gesammelte Werke*, 18 volúmenes, volumen 10, Frankfurt, Fischer, 1946 [en cast.].

DE CÓMO LAS PULSIONES CHOCAN CON HECHOS
CONCRETOS

En la filosofía contemporánea se han desarrollado diferentes modelos para localizar, en la estructura de lo que Freud llama el «Yo», nuestra racionalidad (del latín *ratio* = pensamiento). El filósofo estadounidense Robert Brandom (* 1950) habla a este respecto del «juego de dar y pedir explicaciones», y también ha abogado por considerar al Yo como el nombre común para los demás participantes en ese juego.²⁶ Ser un Yo significa, en el plano de la descripción, estar dispuesto a dar razones y justificaciones de nuestras actitudes hacia nosotros mismos y hacia los demás.

El propio Freud se inclina a menudo por desgracia a tratar al Yo como a un homúnculo, que aparece en escena, a su juicio, como consecuencia de las percepciones causadas en nosotros por la estimulación [externa]. «Es como hubiera que probar la frase “Todo conocimiento proviene de la percepción externa”».²⁷ En este caso se refiere al apoyo de esa tesis a la «anatomía del cerebro»²⁸ y tiene al Yo como cualquier interfaz anatómica detectable. Lo confundido que andaba a este respecto lo muestra el siguiente pasaje, básicamente incomprendible, en el que Freud alude explícitamente al homúnculo:

El yo es sobre todo un ser corpóreo, y no solo un ser superficial, sino él mismo la proyección de una superficie. Si queremos

Pulsiones y destinos de pulsión (1915), en: *Obras completas*, vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, pp. 105-134], p. 210.

26. Robert Brandom, *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, 2000.

27. Sigmund Freud, «Das Ich und des Es», *Studienausgabe*, Frankfurt, Fischer, 2000 [en cast.: *El yo y el ello* (1923), en: *Obras completas*, vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, pp. 1-66], p. 292.

28. *Ibid.*, p. 293.

encontrarle una analogía anatómica, lo mejor es identificártelo con el «homúnculo del encéfalo» de los anatomistas, que está cabeza abajo en la corteza cerebral, extiende hacia arriba los talones, mira hacia atrás y, según es bien sabido, tiene a la izquierda la zona del lenguaje.²⁹

Aquí Freud cosifica descaradamente al Yo. Pero esto se puede sortear con la ayuda de la propuesta de Brandom de entender al Yo como una función social, como el plano de descripción de la interacción social a la luz de nuestro discurso justificativo. Con ello ha recorrido ya un camino entre la teoría del paquete y la de la sustancia, ya que el plano de descripción del Yo no es ni un paquete ni un portador de estados mentales.

Sin embargo, Brandom no se ocupa del hecho de que el Yo no es un jugador neutral entre otros. Cada Yo describe todo el juego desde un determinado punto de vista, que los demás no comparten tan fácilmente. La razón de esto radica no solo en el hecho de que cada uno de nosotros tiene diferentes teorías con una base de experiencias diferente, que luego cada uno podría ajustar en el juego de dar y pedir explicaciones. Por el contrario, lo que se puede aprender de Freud es que el Yo se caracteriza de forma individual, que hacemos experiencias que son valoradas diversamente por los demás y que luego nosotros tomamos como hábito. Por eso Freud introdujo junto al Yo al Superyó y al Ello.

El Superyó, que también se conoce como Ideal del Yo o Yo Ideal, determina nuestra autodescripción como Yo, considerando aceptables o inadmisibles ciertos comportamientos y actitudes. Establece lo que debemos aceptar como una buena razón, lo que permite al Yo entender como justificada una actitud emocional hacia los demás. Nos resulta difícil reconocer

^{29.} *Ibid.*, p. 294.

que en ciertas situaciones recurrentes sentimos de cierta manera, debido a determinadas experiencias en el pasado (no solo en la infancia), porque con ello renunciamos al control consciente que el Yo ejerce como administrador de las buenas razones. Nos supera al parecer alguna sensación, frente a la que la tarea del auto-conocimiento es precisamente practicar cómo no ser víctima de los propios sentimientos.

Lo que Freud se imagina vagamente a este respecto se puede reconstruir a grandes rasgos sin recurrir a la peregrina idea de que el Yo, el Ello y el Superyó puedan estar localizados, como si se tratara literalmente de regiones del cuerpo. Freud lo acepta sin embargo, por lo que designa su teoría como «tópica» (*topos* = lugar).

Tenemos creencias y opiniones sobre lo que es independiente de nuestras creencias y opiniones. Percibir algo significa ponerte en contacto con ese tipo de hechos que no cambiamos mediante nuestra percepción, sino solo captamos. En alemán esto se evidencia en la propia palabra «*Wahrnehmung*», ya que sugiere que si se percibe algo, se da por cierto, por lo

30. *Ibid.*, p. 305.

que se capta algo verdadero, un hecho. También en las lenguas (como el inglés o el francés) en las que el término en cuestión deriva de la versión latina «*perceptio*», se expresa la idea de que recabamos o captamos algo. Por eso el Yo es para Freud el *principio de realidad*, como él lo llama, es decir, el hecho de que entramos en contacto con hechos, en cuya existencia o realización no estamos involucrados.

Los hechos en cuya realización no estamos en absoluto involucrados, pueden ser designados como *realidades duras*. Algunas realidades duras las tomamos sencillamente por ciertas en cuanto que actúan sobre nuestros receptores sensoriales. Esto no es ilimitado ni incondicional: el hecho de que Napoleón se hiciera coronar emperador es independiente, en cualquier caso, de que cualquier persona hoy viva estuviera involucrada en su realización. No es fácil especificar exactamente cuándo algo es en realidad independiente de nosotros; pero eso no nos debe preocupar de aquí en adelante. La clave a este respecto es simplemente que el Yo se encuentra en cualquier momento con hechos, algunos de los cuales son realidades duras, cuya existencia tiene que reconocer por principio.

El Ello, en cambio, representa los instintos o pulsiones, que pueden ser independientes de la realidad dura. Por eso podemos cambiar algunas realidades duras: nos encontramos, por ejemplo, con una cordillera que hace difícil el paso de Suiza a Italia (y viceversa). Así que sencillamente perforamos el túnel de San Gotardo, porque queremos ir de un país a otro con mayor rapidez. ¿Y por qué queremos eso? Bueno, porque queremos hacer negocios unos con otros, comer y visitar museos, tratar con conocidos que viven en otros sitios y con los que queremos encontrarnos, etc.

Cambiamos las realidades y creamos otras nuevas porque tenemos instintos. Sin ellos no haríamos más que contemplar la realidad pasivamente y no podríamos sobrevivir mucho tiempo. Los animales se distinguen de muchas plantas por su

movilidad autodeterminada. Experimentamos un impulso al cambio de lugar como un estímulo. Por eso Freud asume que el Ello es una especie de centro de energía, que se excita por las percepciones y responde a estas. El Yo es para Freud parecido a los ojos y los oídos del Ello, lo toma expresamente como una parte del Ello, lo que por otra parte dificulta sus distinciones. Yo, Superyó y Ello dependen mutuamente mucho más de lo que parece a primera vista, porque el Superyó es por su parte, según Freud, «el abogado del mundo interior, del Ello»,³¹ que transmite al Yo, censurados, los deseos del Ello. «Lo que en la vida espiritual individual ha pertenecido a lo más profundo, se convierte mediante la construcción del ideal en la forma más elevada del alma humana en términos de nuestras valoraciones».³² Una construcción verdaderamente notable.

Lo que está claro, sin embargo, es que lo que Freud designa como «pulsiones», se puede entender, a diferencia de la «percepción», como un afán de cambio. La percepción no va a cambiar nada, sino que solo se va a experimentar, mientras que el Ello nos lleva de un estado a otro. Con ello solo obtiene, sin embargo, alguna forma particular, esto es, la forma de deseos concretos, porque se articula a través del Yo.

Elijamos otro ejemplo, en el que podemos pensar como ciudadanos de las sociedades del bienestar globalizadas. Vamos al supermercado y nos preguntamos qué tipo de leche queremos comprar. Nos guiamos por el color y la forma del paquete, que estimula las fantasías (Hmm, esta sabe como la leche de aquel desayuno en Baviera, y me sentiré como entonces, a orillas del lago Starnberg). En el momento en que nos preguntamos qué leche queremos comprar, ponemos en marcha cálculos que relacionan las energías del Ello (*j*Hmm, defi-

31. *Ibid.*, p. 303.

32. *Ibid.*

nitivamente delicioso!) con las energías del Superyó (¡Demasiado cara! ¡La leche engorda!). En la imagen que Freud se hace de la gente, un tanto arcaica, la sincronización previa e inconsciente de la película de la conciencia sería probablemente: «Hmm, me recuerda en secreto los pechos de mamá y mi amor infantil hacia ella», susurra el Ello. «Estás gordo y no deberías estarlo, o no merecerás el amor de mamá», brama el Superyó. O algo parecido es lo que entendería Freud. Pero no hay que seguirlo estrictamente.

EDIPO Y EL CARTÓN DE LECHE

La percepción de diferentes cartones de leche se produce siempre en conjunción con valoraciones que no necesariamente tienen que ver con los hechos subyacentes. Nuestras percepciones están integradas en sistemas de deseos y apetitos de todo tipo y nunca entran en nuestra vida en estado puro, libres de deseos. Incluso en el caso de un científico que entra al laboratorio con la intención de estudiar una proteína, hay que hacer abstracción de sus deseos para percibir o reconocer los hechos desnudos. Pero para poder hacer abstracción de sus deseos, hay que querer hacer eso exactamente. Alguien ha decidido ser un científico, y ordena convenientemente sus posibles impulsos en el marco de esa decisión. La existencia conscientemente vivida, sobre la que nos comunicamos unos con otros en nuestras conversaciones en forma de razones cotidianamente aceptadas, —el Yo—, es en ese sentido «una parte especialmente diferenciada del Ello»,³³ y lo que nosotros percibimos una mezcolanza, pero no la forma en que se realiza la selección, en qué nos concentrados y en qué no. Por eso pue-

33. *Ibid.*, p. 305.

de Freud designar al Yo como una «pobre cosa»,³⁴ ya que solo debe ser una superficie sobre la que se representan, por un lado, las percepciones y por otro las pulsiones, inmediatamente filtradas y censuradas por el Superyó.

En la versión presentada por Freud de la diferencia entre la percepción y el instinto —entre la realidad y el deseo— todo está lamentablemente tan embrollado que el edificio se derrumba bajo una inspección más minuciosa. ¿Cómo podría ser el Ello no solo un único instinto indiferenciado, o por decirlo así, el calor y la inquietud emocional que sentimos y que nos inquieta? Bueno, lo cierto es que Freud ve al Yo como una parte del Ello y que le instala un ojo con el que el obtuso y estúpido Ello mira en torno suyo hacia las realidades a las que se puede de adherir, en lo que Freud llamaba «ocupación del objeto». Y ahí ve, ahí está el pecho de la madre, al que el Ello se adhiere, y emprende su curso la explicación psicoanalítica, cientos de veces caricaturizada en la literatura, el cine y la televisión (¡Edipo!) de nuestros instintos sexuales que apuntan al deseo profundo de acostarnos con nuestra madre y sus futuras figuras de reemplazo o nuestros padres y sus futuras figuras de recambio.

¿Pero qué significa que el Yo es una parte del Ello? Con otras palabras: Si el Ello es inconsciente y sus mensajes o impulsos solo llegan filtrados al Yo consciente, ¿cómo puede el Yo ser parte del Ello? Debería entonces ser también inconsciente e instintivo, y entonces no podría ser responsable de las percepciones. El principio de realidad se hunde en el principio del placer y la ciencia del psicoanálisis se convierte en Pippi Calzaslargas:

Dos veces tres son cuatro,
y tres hacen nueve wiedewiedewid.
Yo me hago el mundo,
widewide tal como me gusta.

34. *Ibid.*, p. 322.

El propio Freud explica: «El psicoanálisis es una herramienta que le permite al Yo la conquista progresiva del Ello».³⁵ ¿Pero dónde está el análisis en el modelo? ¿Es el analista en su papel como interlocutor que se acerca a otra persona, un representante del mundo exterior, es decir: el Yo, o es la voz de la conciencia, el Superyó? ¿O es incluso el Ello? Si ya el Ello es el Yo, que debe ser una parte de él, ¿cómo puede ser entonces que el Yo conquiste al Ello?

Se ve aquí bastante confusión. Como a otras objeciones de los intelectuales y filósofos de su época, Freud probablemente respondería ahora que las relaciones entre el Yo, el Superyó y el Ello las había aprendido en la práctica clínica. Pero esta afirmación, que se remite a supuestas experiencias que el especialista pretende haber tenido, no parece convincente ni siquiera de acuerdo con las propias premisas de Freud. Si se presenta un modelo contradictorio del Yo, no se puede argüir como excusa que eso se ha visto en la psicoterapia o, como es más frecuente aún recientemente, en el escáner cerebral, puesto que ahí no se ven con seguridad contradicciones teóricamente absurdas. Si se cree haber visto algo ahí, es porque era eso lo que se buscaba.

Sin embargo, Freud está en el camino correcto, aunque sus ideas requieren cierta modernización, lo que en este caso significa principalmente librarlas de la suposición errónea de que el Yo es una entidad biológica que se caracteriza por la interacción entre los organismos y el medio ambiente natural (el mundo exterior), y de que una larga historia cultural ha hecho también surgir un Superyó. Aunque esos supuestos llevaron a Freud a construir una fabulosa mitología, debemos agradecerle intuiciones reales y muchas obras de arte. Sin Freud no habría habido surrealismo, ni las películas de Alejandro Jodorowsky o Woody Allen y muchas otras. Sin él probablemente no se habría dado como se dio la emancipación sexual, pese a

que él mismo, como hombre del siglo XIX, todavía se aferraba parcialmente a ideas antiguas, sobre todo sobre la sexualidad femenina, aunque también sobre la masculina.

Debemos al psicoanálisis impulsos decisivos para la emancipación política de las minorías o de los grupos oprimidos. La confrontación con el hecho de que reprimimos deseos sexuales y de que todos tenemos fantasías sexuales calificadas fácilmente como perversiones reprobables o incluso como crímenes, ha significado que hoy (al menos en la mayoría de las sociedades occidentales) ya no se considera la homosexualidad una enfermedad ni se ve a las mujeres como serpientes tentadoras en el paraíso (o también lo contrario, objetos de proyección de los deseos masculinos incapaces de su propio goce) que se interponen entre los varones y la voz de Dios. Freud creó principalmente el espacio para que reconozcamos la sexualidad como una parte central de nosotros mismos.

A partir de la versión original del psicoanálisis crecieron en el siglo XX diferentes ramas, que a su vez condujeron a nuevas teorías emancipatorias como la teoría de género. Esta supone básicamente que hay roles de género que no se dejan explicar totalmente por el hecho de que examinemos nuestro organismo y constatemos que somos hombre o mujer. La representante más destacada hoy día de la teoría de género, la filósofa estadounidense Judith Butler, ha señalado que incluso la búsqueda de elementos femeninos o masculinos en un organismo humano —mediante la clasificación de las hormonas, por ejemplo, en «femeninas» o «masculinas»— a menudo suele estar determinada por ciertas ideas que trasladamos a nuestro cuerpo sobre los roles de género.³⁶

36. Comp. por ej. con Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 1990 [en cast.: *El género en disputa: feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós Ibérica (Pla-neta), 2001].

Consideraciones como estas muestran con relativa facilidad que también el psicoanálisis de Freud asume en sus detalles pseudo-biológicos hipótesis osadas sobre los roles de género que analizadas con más detalle parecen bastante absurdas. Aunque Freud no está seguro de si el Superyó representa al padre o los padres interiorizados, que pudiera venir de la madre ni siquiera le entra en la cabeza, simplemente porque cree que las ideas religiosas y morales siempre son representadas e impuestas por los varones. Sus escritos están plagados de supuestos patriarcales que refuerza apoyándose en los mitos.

Este es un procedimiento típico para evitar el auto-conocimiento, que se mantiene hasta hoy y por lo general está infestado actualmente de darwinitis. En lugar de plantearse la cuestión de quién o qué es en realidad el Yo y desarrollar una respuesta coherente, que también está históricamente informada de qué auto-descripción del Yo lleva consigo el discurso, se invoca un pasado irreconocible, supuestamente muy antiguo, que se pretende documentar con un par de cráneos o incluso una punta de lanza o una pintura rupestre, dando lugar a historias más o menos arbitrarias sobre ese pasado del que se supone que provenimos.

Eso es precisamente la mitología. Su principal *función política* consiste en elaborar una imagen de la situación social general de su propia época fantaseando sobre tiempos arcaicos. Cuanto menos se sabe realmente sobre ese pasado, más imaginativo se puede ser. Del propio Freud contaba en su libro, maravillosamente escrito, *El hombre Moisés y la religión monoteísta* una historia según la cual solo por eso tenemos un *Sabé*¹ y creemos que hay leyes morales objetivas y con ellas algo así como el bien y el mal, porque una horda primitiva había matado a Moisés en el desierto. Como reacción frente a ese asesinato surgió el sentimiento de culpabilidad.

Como es sabido, Freud creía que el verdadero problema de la autorrealización, de la formación de un Yo, consiste,

para los hombres, en el deseo de matar a sus padres y acostarse con sus madres, el muy discutido *complejo de Edipo*, que Carl Gustav Jung (1875-1961) complementó para las chicas con un complejo de Electraespecular que Freud sin embargo denegó, en particular en su ensayo *Sobre la sexualidad femenina* de 1931. Esos temas se encuentran, efectivamente, en muchos textos mitológicos del pasado; ante todo, por supuesto, en la tragedia *Edipo Rey* de Sófocles.

Hoy día se han reducido el bien y el mal a los juicios de valor que se han demostrado tan útiles en el curso de la evolución. Como «bueno» se entiende lo que es propicio para la supervivencia, y como «malo» o «malvado» lo que amenaza la supervivencia de la especie *Homo sapiens*. En particular se discute cómo es posible el *altruismo*, es decir, el hecho de que seres vivos sacrifiquen su propio bienestar o incluso su vida por otros seres vivos, o estén interesados por el bienestar de otros seres vivos. El punto de partida para esta pregunta es que todos los seres vivos están predisuestos, por principio, al egoísmo. Así es como surge la oposición Egoísmo-Altruismo.

En ese contexto, el biólogo evolucionista Richard Dawkins ha tratado de explicar, en su muy elogiado libro *El gen egoísta* por qué creemos moralmente más próximos a nuestros parientes que a cualquier extraño.³⁷ 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 también está presente en los familiares, se protege incluso a costa 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 eso suscita).

37. Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, 1976 (3^a ed., 2006) [en cast.: *El gen egoísta*, Madrid, Bruño, 2014].

¿Pero cómo sabemos que eso es así? Si se nos pregunta en nuestras condiciones socialmente ordenadas, más o menos pácificas, muchos de nosotros responderíamos rápidamente que protegeríamos a nuestros familiares antes que a cualquier extraño. Pero esto no es una verdad universal (aparte de que no todos nuestros familiares pertenecen a la misma reserva genética). Un contraejemplo simple del presente: A finales del mes de agosto de 2014, la ciudad de Amirli, cuyos residentes eran predominantemente chiítas (turcomanos), fue asediada por las tropas yihadistas del Estado Islámico, que amenazaban con perpetrar una masacre. Durante el asedio un helicóptero iraquí voló de aquí para allá sobre la ciudad para asegurar los alimentos más necesarios a los enfermos y heridos. El dentista local tenía la tarea de cuidar a todos ellos, mientras que su propia familia todavía residía en Amirli. A este respecto contó a *Der Spiegel* que evitó deliberadamente que su familia huyera en el helicóptero, pensando que de lo contrario se habría desatado el pánico.³⁸ Se habría intuido que el fin estaba próximo si el médico hubiera aprovechado sus contactos para evacuar a su propia familia. No es difícil encontrar muchos ejemplos (así como un sinnúmero de contraejemplos), en los que alguien actúa de forma altruista, según nuestros estándares habituales, y subordina a sus propios parientes al bien común. ¿Por qué debería ser la regla el egoísmo del gen y el altruismo una excepción difícil de explicar?

La cuestión es que no tenemos datos que nos den información sobre si han existido, y cómo, algún tipo de humanoides o ancestros humanos en un pasado lejano, qué principios seguían y cuáles no. Se proyectan simplemente al pasado suposiciones más o menos arbitrarias sobre el comportamiento promedio en nuestra propia sociedad (o el que se supone que

38. Christoph Reuter y Jacob Russell, «Die Vergessenen von Amirli», en: *DER SPIEGEL*, núm. 35, 28.5.2014.

es) y se entremezclan con hechos biológicos evolutivos. Así la mitología adquiere un aspecto científico y no se expone uno directamente a la crítica pública. Se trata de una estrategia de inmunización apenas velada, a menudo enmascarada con pér-fidas alabanzas de boquilla a la ciencia neutral que supuestamente rechaza los argumentos de autoridad sobre la razón humana en general.

Simplemente no es cierto que tendamos siempre a ser egoístas. Pero tampoco es cierto que prefiramos cuidar a los demás y sacrificarnos por ellos. Ahí radica la libertad humana: somos capaces de abstraer nuestro propio punto de vista, comprendiendo que los demás también tienen un punto de vista propio. Esa idea va acompañada de la auto-descripción del espíritu como un Yo, tal como exponía Fichte. El Yo es, de hecho, tanto individual (yo o usted) como universal, (cada uno de nosotros es un Yo). En eso ya se puede ver que el Yo no puede ser el cerebro, un gen y ni siquiera todo un depósito genético.

Por eso es, más bien, por lo que nunca hubiéramos llegado, sin cerebros de un cierto tipo, a construir la dimensión histórica del Yo. Los cerebros son una condición necesaria que ofrece las prácticas en las que el Yo participa. Pero el descubrimiento del Yo tiene lugar en el marco de los procesos históricos de autoconocimiento.

Hasta ahora solo he reconstruido algunos pilares fundamentales de esta historia, que en Occidente se remonta a la filosofía griega. El «Yo» es un concepto filosófico y cumple una función en la descripción de nosotros mismos. Pertenece a nuestro autorretrato. Se trata de examinar esa descripción y preguntarse qué supuestos cumple ahí y si se puede insertar en una auto-imagen coherente.

El Yo también se introdujo para que podamos hacernos comprensible lo que significa ser capaz de actuar bien o mal. No ayuda en nada querer abolir los conceptos del bien y del

mal para sustituirlos por el par de lo útil y lo perjudicial o por el de altruismo y egoísmo. Detrás de eso se oculta la intención de introducir un vocabulario diferente en la auto-descripción. Pero ese otro vocabulario adopta típicamente elementos del antiguo, y a partir de ahí se habla —como Freud— del Yo, para sugerir que se ha convertido en una cosa puramente biológica. Así se ha cosificado a sí mismo, tomando una auto-descripción por un hecho biológico.

Podemos entendernos como Yo, experimentarnos a nosotros mismos como seres conscientes y autoconscientes. Pero todo esto no se puede explicar por completo, ya que nos damos cuenta de que necesitamos un determinado organismo. En ello se confunden las condiciones biológicas o físicas necesarias de que somos seres espirituales, con elementos de nuestra auto-descripción históricamente desarrollada. Esta confusión es la forma básica de la ideología, y tras ella se esconde de nuevo el intento de deshacerse de la libertad para convertirse finalmente en una cosa liberada de la obligación de mantenerse en pie sobre las piernas temblorosas de auto-descripciones que puedan ser impugnadas por otros.

LIBERTAD

En los últimos años se viene desarrollando, también en Alemania, un acalorado debate entre algunos neurocientíficos y filósofos. Entre otras cosas, se discute si nuestra voluntad es verdaderamente libre. Algunos hallazgos recientes de la investigación del cerebro parecen sugerir desde hace tiempo que hasta las decisiones que tomamos conscientemente y luego determinan nuestras acciones, han sido ya preelaboradas inconscientemente en el cerebro.¹ Parece por tanto como si nuestras decisiones no estuvieran en nuestras manos. A este respecto se agita la idea de que nuestro cerebro nos podría controlar.

Ese debate no es nuevo. Tuvo ya lugar principalmente durante el siglo xix y a principios del xx, cuando surgió la sospecha de que la voluntad humana está definida o determinada de modo que nosotros, aunque somos seres espirituales, todavía pertenemos al reino animal. En aquel momento eran el darwinismo, la sociología naciente, la psicología y también la incipiente investigación del cerebro, los que proporcionaban indicios de que la persona humana carece realmente de libre albedrío.

1. Comp. con el libro *Mind Time - The Temporal Factor in Consciousness* del neurocientífico, conocido por sus experimentos, Benjamin Libet. La mejor crítica de todo el montaje experimental y de las tesis filosóficas vinculadas con él se encuentra en Alfred R. Mele, *Free. Why Science Hasn't Disproved Free Will*, Nueva York, Oxford University Press, 2014.

De hecho sabemos que hay muchos factores de peso que nos afectan y cuya personalidad modelamos. Tenemos nuestras preferencias, no en el sentido de que las podamos elegir como unos entremeses en el restaurante o un tipo de salchicha en el supermercado. Venimos al mundo con preferencias, condicionadas en parte genéticamente, y a lo largo de nuestra vida acumulamos otras en el trato con otras personas y con la autoridad externa, sin ser del todo conscientes de los mecanismos de selección que al final dan lugar a patrones de conducta más o menos permanentes.

Tales lugares comunes, reconocidos por suerte desde hace mucho tiempo, han sacudido ciertamente la obsoleta (aunque siempre matizada críticamente) imagen humana, según la cual cada uno de nosotros es un Yo autónomo, que dispone de un centro de mando de nuestra vida en el que nos sentamos y decidimos, completamente libres en el vacío sin fricciones, lo que queremos hacer y ser. En ese modelo se ha reconocido con razón una variante del error-homúnculo. Si solo entonces se tuviera una voluntad libre, como timonel de dicho centro de mando, no podríamos, de hecho, tener libre albedrío. La idea de un pilotito completamente autónomo dentro de nuestro cráneo o en las profundidades de nuestra alma es simplemente incoherente.

También es un hecho que muchas de nuestras decisiones conscientemente vividas se preparan inconscientemente a nivel neuronal. Esto parece sugerir que nuestro cerebro nos controla, y que «nosotros» seríamos entonces tan solo la interfaz de usuario tangible consciente y el cerebro sería el auténtico centro de datos. Una parte del cerebro, cuya actividad no vivimos, controlaría por tanto, de algún modo, las actividades del cerebro que experimentamos conscientemente o de donde surge la conciencia.

Esa es quizás la estructura básica que ha esbozado, entre otros, el investigador del cerebro Wolf Singer en un artículo

muy discutido titulado «Nadie puede hacer otra cosa que lo que es», publicado en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* el 8 de enero de 2004, idea que luego ha prolongado en su ensayo «Vorschaltungen legen uns fest» y en sus libros.²

En primer lugar no hay ninguna razón para negar que nuestro organismo funciona como un ser biológico de tal modo que muchos procesos de tratamiento de la información y toma de decisiones tienen lugar por debajo de nuestro umbral de atención. En una línea similar, el premio Nobel Daniel Kahneman (* 1934) mostraba en su libro *Pensar rápido, pensar despacio* lo importante que es para nosotros, como seres espirituales, pensar tan rápidamente que podamos tomar decisiones sin reflexionar explícita y largamente sobre ellas.

Todo esto se incluye desde hace tiempo en la filosofía de la conciencia, donde es debatido a propósito del *modelo de Dreyfus de la adquisición de habilidades*. Como su nombre indica, fue desarrollado especialmente por el profesor de filosofía en Berkeley Hubert Dreyfus (* 1929), quien señaló que la verdadera *experiencia* se distingue de la mera *competencia* en que un experto ve directa e inmediatamente qué acción ha de llevarse a cabo en una determinada situación.

Es bien sabido que la adquisición de competencia en el ajedrez no se realiza de modo que los grandes maestros puedan siempre calcular las mejores posiciones y comportarse al modo de un ordenador. En realidad, en el ajedrez desempeña un papel importante eso que se llama intuición. Los buenos jugadores ven posibilidades en ciertas posiciones y eligen intuitivamente tácticas y movimientos con gran rapidez, y solo después hacen cálculos al respecto. Qué tácticas y movimientos se

2. Wolf Singer, «Vorschaltungen lepen uns fest. Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen», en: Christian Geyer (ed.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Ergebnisse*, Frankfurt, Suhrkamp, 2004, pp. 30–65.

calculan y cuáles están excluidas de antemano (porque van contra la intuición), es lo que determina, entre otras cosas, la valía de un jugador de ajedrez. También necesita, evidentemente, potencia de cálculo e imaginación visual, pero sin percepción intuitiva de la estructura esencial de una posición dada en el tablero, un buen maestro no podría jugar tan bien como lo hace (del mismo modo que sin visión intuitiva de la situación en la autopista solo se podría ir desde una salida a la siguiente).

Todos conocemos tales fenómenos: cuando se comienza a aprender a conducir antes de obtener el permiso, cabría pensar que las diferentes destrezas y habilidades de control que uno adquiere estarán luego constantemente presentes ante los ojos del buen conductor. Sin embargo, cuanto más y mejor se conduce un coche, menos se recuerdan expresamente las normas que se han aprendido. El conductor se olvida probablemente de la formulación de las reglas, que ya se han incorporado a su flujo mental. Lo mismo ocurre con el aprendizaje de idiomas. Una vez que se habla con fluidez un idioma, ya no es preciso recordar explícitamente las reglas sintácticas a utilizar e incluso se pueden olvidar. En general, por tanto, se cumple lo que podríamos denominar *trasfondo inconsciente de habilidades*, como lo llama el colega de Dreyfus John Searle. Así pues, no somos conscientes de muchas capacidades cognitivas a las que recurrimos, incluso al alto nivel del juego de ajedrez o de la resolución de problemas matemáticos.

¿Pero por qué el hecho de que muchos de los procesos gracias a los cuales tomamos decisiones inconscientemente y por debajo del umbral de atención, amenaza de algún modo nuestra libertad o el libre albedrío? En esa tesis ya no se trata de algo que se hiciera evidente como muy tarde en el siglo XIX y que simplemente debamos aceptar como un hecho. A ese respecto hay que hacer más suposiciones. Singer, que quería poner en cuestión el libre albedrío sobre la base antes mencionada, argumenta de la siguiente manera:

Si se reconoce que la deliberación consciente de argumentos descansa sobre la base de procesos neuronales, entonces debe estar sujeta al determinismo neuronal del mismo modo que las decisiones inconscientes, a las que sí se lo reconocemos.³

Pero si supone que hay «interconexiones básicas determinadas genéticamente»⁴ y que estas determinan también las decisiones conscientes, no ha optado libremente por su teoría del determinismo neuronal; su cerebro se la ha dictado.

La idea que hace que todo esto parezca plausible es también, a primera vista, bastante comprensible, aunque después se muestre extremadamente mal fundada. ¡Echemos pues un vistazo más minucioso! Lo que quiero exponer es la idea del *determinismo ingenuo* a la que apela Singer. Esa idea es, examinada atentamente, bastante vaga. En pocas palabras, afirma que todos los acontecimientos que tienen lugar en la naturaleza transcurren según leyes naturales inexorables, que prescriben exactamente en cada momento lo que va a suceder en el momento siguiente. Así como todo lo que se tira por la ventana cae a la calle —debido a la ley natural de la gravedad—, así sucede necesariamente con todo en la naturaleza. Esa declaración admite sin embargo fácilmente que vuele hacia arriba algo que se tira por la ventana (como aves sanas o globos llenos de helio); pero la idea básica parece, después de todo, bastante clara. Dado que nuestros procesos neuronales pertenecen a la naturaleza, a ellos se aplica también que obedecen a reglas fijas. Y según eso no seríamos entonces libres, porque estaríamos definidos o determinados por las conexiones básicas de nuestro cerebro. El libre albedrío es una ilusión, aunque se podrían discutir sus eventuales ventajas y desventajas para la evolución.

3. Wolf Singer, «Keiner kann anders, als er ist», en: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8.1.2004 (b).

4. *Ibid.*

Contra el determinismo en ese sentido ingenuo hablan muchos argumentos de la historia y la filosofía de la ciencia, siendo particularmente evidentes los expuestos por la filósofa ya presentada Brigitte Falkenburg en su libro *Mythos Determinismus*. Tomemos como ejemplo la sencilla consideración siguiente: sabemos desde la ley de la caída de los cuerpos de Galileo (aunque ya se sospechaba antes) que una bala de cañón y una bola de cristal caen en el vacío con la misma velocidad. Así que ahora se puede formular sobre esa base una ley de la naturaleza, que expresa de forma matemáticamente precisa ese comportamiento. Pero esa ley de la naturaleza no nos dice nada acerca de lo que sucede realmente si dejo caer una pluma desde mi ventana. ¿Qué sucede entonces cuando el viento que sopla desde abajo impulsa la pluma hacia arriba? Además, desde mi ventana una pluma y una bala de cañón no caen con la misma velocidad, eso solo sucede en el vacío. Se puede ver muy pronto que las leyes de la naturaleza, sin excepción, se aplican solo en el marco de ciertas idealizaciones. Las leyes naturales no describen lo que sucede o debe suceder en cada momento en la naturaleza, sino que describen condiciones idealizadas. Por eso no se puede predecir, sobre la única base de su conocimiento, lo que sucederá en el momento siguiente.

Las leyes de la naturaleza no prescriben pues, por así decirlo, lo que debe suceder. No son como reglas de juego sin alternativas que determinan exactamente qué pieza se moverá en el movimiento siguiente. Esto sí se cumple, en cambio, en una película, porque los acontecimientos que se pueden ver una y otra vez haciéndola correr hacia adelante y hacia atrás, obedecen siempre exactamente al mismo patrón. Según eso, podemos llamar al determinismo ingenuo *teoría cinematográfica de la naturaleza*, porque sostiene que la naturaleza, a ojos de un observador externo omnisciente (si es que pudiera haberlo) sería como una película, en la que sucede exactamente lo mis-

mo en cada proyección. Esta es una idea muy difundida, aunque inconsistente, que caracteriza a la naturaleza como una máquina de funcionamiento bastante complejo, que siempre pasa de un estado a otro siguiendo los mismos principios. De este modo, no todo sigue necesariamente nuestro estado actual de conocimiento físico. El determinismo es en cualquier caso una especulación metafísica y no una hipótesis justificada o justificable físicamente. Como sostiene Falkenburg:

El determinismo siempre *se puede salvar* con *cualquier* metafísica especulativa. Esto solo muestra, en última instancia, que no es una hipótesis científica empíricamente verificable, sino una cuestión de pura fe.⁵

Por eso Singer puede sostener que nuestros procesos neuronales están determinados, siempre que ello signifique que de alguna manera están insertos en la gigantesca máquina de la naturaleza, que pasa de un estado a otro sin requerir nuestra ayuda, deseos o pretensiones. Esto no es una hipótesis científicamente probada, sino una especulación filosófica bastante descarada.

Cierto es, en cualquier caso, que hay condiciones naturales sobre cómo podemos actuar y que no podemos cambiar algunas de ellas. Nos guste o no, no podemos ni siquiera aproximarnos a viajar a la velocidad de la luz o a una mayor, al menos lanzando cualquier tipo de cohete al espacio sideral. Por eso las películas recientes de ciencia-ficción como *Interstellar* tienen que introducir «agujeros de gusano» en el espacio-tiempo para mantener viva la vana esperanza de que algún día podamos llegar a colonizar lejanos planetas y a vivir en ellos.

5. Brigitte Falkenburg, *Mythos Determinismus. Wieviel erklärt uns die Hirnforschung?*, Berlín/Heidelberg, Springer, 2012, p. 255.

Simplemente no queremos reconocer que como especie biológica estamos atrapados en este planeta —realmente hermoso, a pesar de todo— y que más tarde o más temprano dejará de haber seres humanos en el universo; más temprano, si no cuidamos significativamente mejor el medio ambiente en el próximo futuro, y más tarde si aguantamos hasta que nuestro planeta, después de la expansión de nuestro sol, desaparezca para siempre, junto con toda la vida humana inteligente que lo puebla, para no volver jamás.

¿No es pues relativamente fácil asumir que tenemos libre albedrío o que somos libres, dado que el determinismo parece bastante infundado?

¿PUEDO QUERER QUE NO QUIERO LO QUE QUIERO?

Desgraciadamente no es tan simple. El embrollo de la libertad no acepta fácilmente ningún desenlace. Hay un serio problema con el libre albedrío, que a menudo se identifica apresuradamente con una cuestión científica. El *arduo problema del libre albedrío*, como yo lo llamo, es una paradoja, es decir, una serie de supuestos que al parecer tenemos que aceptar conjuntamente, pero que llevan a una conclusión insostenible. La parte positiva de la paradoja es como sigue:

1. Yo puedo hacer lo que quiero (esto se llama *libertad de acción*).
2. Sobre lo que quiero puedo influir para adaptarlo a mi voluntad.
3. Plasmar una voluntad es un acto.
4. Así pues, existe una voluntad libre (a la que se llama *libre albedrío*).

Esta buena noticia se ve, por desgracia, compensada por la parte negativa de la paradoja.

1. Si se construye la voluntad libremente, yo también podría constituir otra voluntad.
2. Así que no solo tendría que poder hacer lo que quiero, sino también poder elegir lo que quiero.
3. Lo que yo quiero, no lo puedo escoger («Puedo hacer lo que quiero [...] ¿pero puedo querer lo que quiero?», como dijo Schopenhauer).⁶
4. En consecuencia, la voluntad no se construye libremente, y por tanto no es libre.

Así pues, mi libertad también es limitada, porque no siempre puedo hacer lo que quiero. Si hacer lo que se quiere presupone formarse una voluntad, probablemente nunca seríamos completamente libres, porque precisamente nuestra propia voluntad nos hizo no libres. No puedo cambiar mi voluntad, porque debería querer también eso. En algún momento se tiene que asumir que algo simplemente se quiere. Pero entonces no se sería al parecer libre, sino obligado por la propia voluntad, que en principio no se puede elegir.

En noviembre de 2010 viajé para participar en una conferencia de filosofía a Goa, en la India. En algún momento vi en un camión que iba por delante de nuestro taxi la publicidad de un producto llamado *Zinzi* (por esta publicidad encubierta nadie me ha ofrecido hasta ahora dinero). En el anuncio, pintado en rosa, solo se veía, al lado del nombre del producto, la memorable frase: «Encuentra cualquier razón». Hasta el momento de redactar estas líneas creía que se trataba de un re-

6. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zürcher Ausgabe. Werke*, 10 volúmenes, volumen 4, Zurich, Diogenes, 1977 [en cast.: *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Akal, 2005; Trotta, 2016], p. 82.

fresco, pero acabo de enterarme de que *Zinzi* es un vino tinto indio.

La cuestión que cabe destacar en todo esto es: en lugar de darnos una razón para querer exactamente *esa* bebida, se nos ofrece aparentemente la libertad de hallar cualquier razón para el deseo, en último término carente de base, de probar esa bebida. En pocas palabras, en cualquier punto del sistema de nuestras preferencias nos encontraremos siempre con deseos y patrones de preferencia infundados. Se puede entonces, sobre esa base, hacer lo que uno quiera, pero ya ni siquiera se quiere lo que se quiere. Nuestras razones parecen verse empujadas hacia adelante, nuestra voluntad revolotea por delante de nosotros: «¡Encuentra cualquier razón!».

Si tras esos patrones de preferencias se asientan procesos neuronales inconscientes (lo que supone Singer), hemos llegado al parecer a una versión argumentativamente mejorada de la posición de Singer, el determinismo neuronal; pues ahora se identifica la voluntad sin fundamento que simplemente tenemos, con un patrón neuronal que se ha formado en nosotros.

En filosofía se han dado una multitud de intentos de resolver el arduo problema del libre albedrío. Lo que en principio hay que dejar claro es que el problema tiene muy poco que ver con el cerebro. Ya sea porque mi voluntad sea idéntica a los procesos neuronales o porque se forme inconscientemente mediante procesos neuronales —de modo que no la puedo elegir, sino todo lo más toparme con ella—, eso desempeña solo un papel secundario en el problema. Así pues, junto al determinismo neuronal viene habiendo desde hace milenios otras variantes del arduo problema del libre albedrío.

Durante mucho tiempo estuvo en el centro del debate el *determinismo teológico*, según el cual Dios, como ser omnisciente, sabía antes de la creación todo lo que iba a pasar. Eso

no lo puede al parecer cambiar ningún ser humano, porque ya está fijado lo que le va a pasar a uno desde antes de que haya nacido. Por lo tanto, según el argumento clásico, no tenemos libre albedrío (*liberum arbitrium*), sino una voluntad esclava (*servum arbitrium*). De esta tradición forma parte destacada Martín Lutero, quien escribió en 1525 el extenso texto *De servo arbitrio*, en el que sostenía inequívocamente:

Así que también esto es ante todo necesario para un cristiano y de provecho para su salvación: el saber que la presciencia de Dios no es tal que deje juego libre a la contingencia, sino que Él prevé, se propone y hace todas las cosas con voluntad inmutable, eterna e infalible. Mediante este rayo fulminante cae por tierra y es totalmente aniquilado el libre albedrío [...] De esto sigue irrefutablemente: todo cuanto hacemos, todo cuanto ocurre, aunque nos parezca ocurrir mutablemente y de modo que podría ocurrir también en otra forma [*mutabiliter et contingenter fieri*], de hecho ocurre sin embargo necesariamente, sin poder ocurrir en otra forma, e inmutablemente, si atiendes a la voluntad de Dios.⁷

El propio Lutero llama a esto una «paradoja», porque equivale «a difundir que todo cuanto hacemos, lo hacemos no por libre albedrío, sino por mera necesidad». ⁸ Ha habido innumerables intentos, a veces incluso ridículos, de resolver este problema teológico. Lo decisivo es por ahora únicamente que el determinismo no tiene que ver necesariamente con el cerebro. Dios también puede amenazar nuestra libertad o ni siquiera dejar que surja, como creía Lutero.

7. Martin Luther, «De servo arbitrio», en *Deutsch-Lateinische Studienausgabe*, Band 1, *Der Mensch vor Gott*, Wilfried Härle (ed.), 2006, pp. 219-662 (aquí, 251) [en cast.: *Obras de Martín Lutero. La voluntad determinada*, Buenos Aires, Paidós, 1976].

8. *Ibid.*, p. 279.

El *determinismo físico* afirma en cambio (por lo menos en una variante) que por eso no somos libres, porque en realidad solo existen las cosas y acontecimientos de los que habla la física de partículas, ya que toda la realidad física se compone de partículas elementales (lo que bien pensado es un supuesto metafísico y no físicamente inapelable). Dependiendo de qué leyes se asuman para entender el comportamiento de las partículas elementales, todo sucede de acuerdo con la necesidad o al menos con las leyes de la probabilidad, tal vez con un poco de azar en la realidad cuántica. Pero el azar está lejos de la libertad, como veremos más adelante. Así que no somos libres, ni siquiera en ese modelo.

El *determinismo neuronal* añade a eso que los procesos neuronales inconscientes que se producen en nuestro cerebro solamente siguen conexiones básicas especificadas tiempo antes de cualquier decisión consciente (que debe ser transparente como una ilusión), tomando decisiones en último término en nuestro lugar, y por tanto en lugar del sujeto consciente supuestamente autónomo. El cerebro debe decidir en nuestro lugar y, en principio, de modo que tenemos sobre ello tan poca influencia consciente directa como con respecto al nivel de azúcar en sangre o en los procesos digestivos.

Todo tipo de cosas parecen, por tanto, amenazar a nuestra pobre libertad: Dios, el universo físico o incluso nuestro cerebro. Pero estos son solo algunos ejemplos del arduo problema del libre albedrío, que en realidad tiene poco que ver con esas cosas. Estrictamente hablando, el problema es mucho más desagradable que cualquier conspiración que el cerebro, Dios y el universo pudieran maquinar, pues el arduo problema del libre albedrío trata de si ese concepto es o no coherente, o si es, en última instancia, tan absurdo como el del mayor número natural. Una mirada más atenta a nuestros conceptos (o a la matemática primaria) muestra que no puede haber un mayor número natural. Quizá una mirada más atenta a la noción de libre albedrío mues-

tre también que este no puede existir, ya que el término es en sí incoherente. Este es sin duda el arduo problema que se oculta en verdad tras el determinismo teológico, físico y neuronal.

Afrontémoslo de nuevo con simplicidad y claridad. El arduo problema del libre albedrío supone que nuestras decisiones están condicionadas por cualquier cosa que la mayoría de las veces no acostumbramos siquiera a mirar. Los pocos factores que intervienen en la toma de decisiones que están en nuestras manos, tal vez ni siquiera los conocemos. Por eso Spinoza dijo, casi con cinismo, que la libertad es la conciencia de nuestras acciones sin la conciencia de los factores condicionantes de nuestras acciones.⁹ Con otras palabras, nos consideramos libres porque no sabemos exactamente qué es lo que nos determina.

La suposición de que nos creemos libres únicamente por ignorancia de las condiciones necesarias para todos los eventos es muy insatisfactoria. Nuestra libertad consistiría entonces tan solo en que somos demasiado estúpidos para darnos cuenta de que no somos verdaderamente libres. Se requiere pues con razón algo más que una teoría de la libertad tan cínica.

EL YO NO ES UNA MÁQUINA TRAGAPERRAS

En ese contexto se implementó el concepto de la voluntad en la historia de la filosofía, y aunque fue muy criticado, acabó

9. Baruch Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Lateinisch-deutsch, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1999 (1677) [en cast.: *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1980; Alianza, 2011]: «La idea de su libertad es, por tanto, que no conocen causa alguna de sus acciones. Pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras a las que no corresponde ninguna idea» (P. II, prop. XXXV, Escolio; p. 151 de EN, 1980).

siendo aceptado por muchos. En su lugar se suele hablar en la filosofía contemporánea de aptitudes y capacidades que podemos ejercer o no. Así pues, la libertad se busca en el hecho de que tenemos aptitudes y capacidades. Llamamos a este enfoque *teoría capacitante de la libertad humana*.

La Teoría de la Capacidad no ayuda empero demasiado si se considera atentamente, porque no resuelve la paradoja del libre albedrío, sino que solo la desplaza, ya que el problema es el siguiente: supongamos que decido convertirme en un mejor nadador. Para lograr ese objetivo, tengo que decidir a favor y en contra de ciertos actos. Tengo que levantarme más temprano para ir a nadar antes de trabajar, o alterar mi rutina diaria en algún sentido. Tengo que comer menos escalope vienesés y más ensalada, etc. A condición de que no haya más obstáculos fundamentales de por medio, podría decidir convertirme en un mejor nadador, pero por diversas razones podría también fracasar en el intento. Así pues en mi vida, después de que haya tomado esa decisión, se presentarán las siguientes situaciones en las que tengo que elegir: escalope o ensalada; dormir o poner el despertador. Nada me impide elegir la ensalada. En ese sentido soy libre de hacer lo que quiero.

Pero si he elegido la ensalada, ¿sigo siendo libre de no haber elegido la ensalada? Obviamente no, porque como he dicho, elegí la ensalada. A ese respecto ya me he decidido. ¿Pero cómo ha sucedido eso? Una manera de representarlo es decir que he elegido entre ensalada y escalope. Pero con ello no he optado entre mi elección de ensaladas y mi elección de escalopes, sino entre ensalada y escalope. No elijo mi elección sino un acto: pedir ensalada o pedir escalope. ¿Pero es entonces libre mi elección?

Si se quiere evitar la paradoja no se puede decir que mi elección sea una nueva acción libre, porque entonces se plantea la cuestión de si mi acción de elegir era libre o no. Si era libre, había otra opción, la opción de llevar a cabo ese acto de

optar. Esta era, a su vez, libre o no libre. Así se ha puesto en marcha una vez más una regresión infinita: ahora hay que elegir elegir elegir y así sucesivamente. En algún momento hay que elegir algo sin elegir que se elige. Uno tiene que decidirse.

¿Pero cómo llega a realizarse esa decisión? La teoría de la capacidad dice que la decisión fue el ejercicio de una capacidad. Tradicionalmente se denomina a esa capacidad *voluntad*, y la teoría de la capacidad evita los problemas con el concepto de voluntad solo aparentemente, al decir «capacidad» o «aptitud» en lugar de «voluntad». Si ejerzo mi capacidad por razones necesarias que no está en mi mano cambiar, no soy libre. Pero si tengo en mi mano las razones para el ejercicio de mi capacidad, comienza la regresión. Cuando Fritz (la voluntad) no es libre, no se hace más libre cambiando su nombre por Fritzchen (capacidades).

Por supuesto, los teóricos de la capacidad asumen que no hay un montón de condiciones necesarias que restringen mi capacidad de ejercicio. El ejercicio de mi capacidad debe ser libre, sin que yo tenga que elegir de antemano ejercer mi capacidad.

Pero esto da lugar al *problema del azar*, que se puede ilustrar de la siguiente manera: supongamos que nuestro Yo funcionara como una máquina tragaperras en Las Vegas. Supongamos además (lo cual no es cierto), que el resultado de las ruedas giratorias después de poner en marcha la máquina tragaperras no estuviera preprogramado, por lo que sería realmente una coincidencia que las tres ruedas mostraran, por ejemplo, «cereza, melón, 10» o «cereza, 10, 10». Entonces se podría equiparar la decisión de si ejercemos una habilidad o no, según el principio aleatorio, con el resultado en la máquina tragaperras, porque nuestras decisiones no estarían prefijadas, pre-programadas. En cualquier caso, el determinismo estaría por tanto equivocado.

En su lugar se habría instalado por supuesto el *indeterminismo*, que asume que ocurren algunos eventos sin que para ello se den condiciones necesarias y conjuntamente suficientes.

tes. El problema del azar consiste entonces en que nuestras acciones serían libres según la teoría de la capacidad, y en que la decisión de ejercer cualquier capacidad quedaría en última instancia en manos del azar.

Una jugada generalizada de los teóricos de la capacidad preve a este respecto que tenemos varias capacidades que cooperan entre sí. Para mejorar mi natación tengo la capacidad de controlar mis hábitos alimenticios y de cambiar mi patrón de sueño. Esa interacción de múltiples habilidades debería reducir la aleatoriedad, ya que todas están unidas a mí y su resultado conjunto sería menos aleatorio, más específico para mí. Sin embargo, esto solo cubre el hecho de que para cada capacidad concreta se cumple, a su vez, que o bien es activada por sus condiciones necesarias y suficientes, o no. Así se reproduce el problema aleatorio. Cuantas más capacidades, más máquinas tragaperras.

Una máquina tragaperras no es libre, sino una máquina aleatoria. En nuestro experimento mental supongo que podría haber una máquina tragaperras que produce resultados verdaderamente aleatorios, aunque si eso existe o no es algo que se puede poner en duda. Si se da esto por supuesto, con la ayuda de este experimento mental se puede ilustrar que no nos hace más libres delegar en el azar la activación de nuestras capacidades. Si fuéramos dados, por decirlo así, eso no nos haría ni un ápice más libres, como si por las condiciones necesarias o las interconexiones de nuestro cerebro estuviéramos «obligados» a ejercer nuestras habilidades, una consideración que de la forma poéticamente más refinada planteó Stéphane Mallarmé en su poema *Un coup de dés*. Si el ejercicio real de nuestras capacidades se activara en cada caso por casualidad, eso no nos haría libres, sino dependientes del azar. Pero depender del destino, de las leyes de la naturaleza o del azar solo desempeña un papel subordinado en el arduo problema del libre albedrío.

El filósofo estadounidense Peter van Inwagen (*1942) —quien por cierto es también un conocido pensador cristia-

no— realizó en *An Essay on Free Will* (1983), uno de los textos filosóficos de referencia más influyentes sobre nuestro tema, una distinción muy útil,¹⁰ que en un examen más detallado no solo se sostiene, sino que nos llevará por el camino correcto. Van Inwagen advierte que en el debate sobre el libre albedrío se podrían adoptar, dicho burdamente, dos posiciones distintas.

Él llama a la primera posición *compatibilismo*. Es la tesis de que la libertad y el determinismo son compatibles en la realidad. De acuerdo con esta posición, es posible (compatible), que por un lado haya para cada evento condiciones necesarias y suficientes, que también en el pasado lo fueran, y por otro lado que seamos libres.

A la otra posición la llama *incompatibilismo*, y supone que solo podemos ser libres si el determinismo es falso, ya que la libertad y el determinismo no son posibles a la vez (son incompatibles).

A mi entender falla el incompatibilismo porque no puede resolver el problema del azar. Los incompatibilistas deben suponer en algún punto de su argumentación que podemos tener una capacidad —voluntad— que fuera activada y no se pudiera desactivar durante la realización de una acción. Si la activación de nuestras capacidades funciona no obstante en cualquier punto como una máquina tragaperras, con eso no se ha salvado la libertad aunque se haya restringido el determinismo. Así que solo queda el compatibilismo. Como dice el filósofo muniqués Thomas Buchheim (* 1957): «Toda nuestra actividad debe estar definida en último término por *algún tipo de factores*, de lo contrario sería un producto de la casualidad y no una decisión de la persona».¹¹

10. Peter Inwagen, *An Essay on Free Will*, Nueva York, Oxford University Press, 1983.

11. Thomas Buchheim, «Wer kann, der kann auch anders», en: Christian Geyer (ed.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der*

Por lo general los incompatibilistas reprochan a los compatibilistas que han renunciado a la libertad. Pero a ese respecto hay muchos puntos controvertidos, y en particular uno muy básico: el compatibilismo no afirma que no somos libres, sino que estamos determinados. Sostiene más bien que el determinismo bien entendido y la libertad son compatibles.

En realidad, el debate no gira, en mi opinión, en torno a la libertad ni al libre albedrío, sino en torno a una imagen del mundo fundamentalmente eficaz. Se trata de cómo se imagina uno en realidad el determinismo, que los incompatibilistas consideran amenazante porque querrían quitárselo de encima.

El primer punto decisivo de mi propia contribución al debate es que no existe una realidad que lo abarque todo y recorra una sola cadena causal desde el principio de los tiempos. Ese supuesto sería una imagen del mundo contra la que he argumentado en *Por qué el mundo no existe*, ya que el mundo, como realidad en la que todo está conectado, no existe, por lo que no constituye ningún problema como supuesta base de la libertad. El universo no es una realidad global que engarce a lo largo de un solo eje temporal lineal todos los acontecimientos, como perlas en una cadena. El universo no es una película de la que nada ni nadie puede escapar.

El arduo problema del libre albedrío no presupone, estrictamente hablando, tampoco eso, ya que no se trata de si somos perlas en un collar, engarzadas desde el principio de los tiempos según las implacables leyes anónimas de la naturaleza. El temor que inquieta al incompatibilismo es el de que pudieramos ser juguete de cadenas causales anónimas. Pero esto no debe suponer la denegación de cualquier tipo de determinismo. La idea de las cadenas causales anónimas es una quinta

neuesten *Experimente*, Frankfurt, Suhrkamp, 2004, pp. 158-165. Comp. también con Thomas Buchheim, *Unser Verlangen nach Freiheit. Kein Traum, sondern Drama mit Zukunft*, Hamburgo, Meiner, 2006.

rueda superflua del determinismo. Dado que presupone una noción metafísica absurda del universo, cualquier determinista debería más bien dejarla de lado, ya que no contribuye en nada a la resolución del problema.

Volvamos a un nivel cotidiano comprensible y simplifiquemos nuestro ejemplo. Supongamos que estoy a mediodía en una cantina y debo elegir si quiero tomar un bocadillo de salchicha escaldada o pasta (sí, volvemos de nuevo sobre la comida). Mi libertad de acción consiste en que puedo elegir entre el bocadillo o la pasta. Nada me impide tomar esta decisión. Muy por el contrario. Supongamos que prefiero el bocadillo; eso no es una coincidencia. Puedo decir qué es lo que me ha llevado a ello: ayer tomé pasta, el bocadillo se ve delicioso, yo no soy vegetariano y quiero provocar a mi compañero vegetariano. Por supuesto tienen lugar también procesos neuronales sin que yo pueda ponerme a reflexionar que quizás son inducidos por microorganismos de mi flora intestinal.¹² Además, las leyes de la naturaleza imponen restricciones, ya que mis pensamientos toman tiempo y mi cerebro no puede recibir y procesar información con la velocidad de la luz. Por otra parte, los bocadillos se encuentran en un mostrador, lo que se relaciona, entre otras cosas, con que la gravedad de la Tierra es de 1 g. Si fuera mucho mayor, los bocadillos serían planos y yo no podría levantar ninguno; si fuera mucho menor, estarían flotando por toda la cantina.

Así que hay una gran cantidad de condiciones necesarias; en concreto, al menos, las mencionadas. Si todo eso vale, elijo

12. Agradezco al biólogo Michael Hoch una interesante conversación sobre la posibilidad de formular interesantes objeciones a la idea del libre albedrío a partir de nuestro conocimiento de la *microbiota intestinal*, que al parecer desempeña un papel crucial en la comprensión de nuestros hábitos alimenticios. El determinismo de la naturaleza comienza en consecuencia ya en el estómago.

el bocadillo; de lo contrario podría haber elegido la pasta o cualquier otra cosa. Las condiciones necesarias son pues suficientes consideradas en conjunto. Si todas ellas se cumplen, no hace falta nada más. Mi libertad no puede consistir en que haya una especie de vacío en las condiciones. Entonces seríamos de nuevo máquinas tragaperras.

En consecuencia, tengo libertad de acción, que sin embargo nunca podría conducir, sin que se cumplieran las condiciones necesarias y en conjunto suficientes, al consumo de panecillos pero no de pasta. La libertad y el determinismo, por tanto, no son incompatibles.

Lo importante de esta consideración es que no todas las condiciones son causales o anónimas y ciegas. No es como si todas las condiciones de mi libertad de acción fueran causas sólidas que me empujan, arrastran y en último término obligan al consumo del bocadillo. Además, algunas de las condiciones no son sencillamente causales.

Un ejemplo bien simple: tengo que pagar el bocadillo. Está a la venta. Pero esa no es una razón para que lo compre, sino una condición. El concepto de compra, así como el de nuestra economía, designa una serie de intercambios no puramente causales de mercancías y la libre negociación, en ese sentido, del valor de cambio de bienes y servicios. Esa es una de las ideas más simples de Karl Marx: la razón por la que los cigarrillos cuestan tanto o tanto, no es que como cosas tengan ese valor, sino el hecho de que han tenido lugar procesos de negociación que han dado lugar a su precio final. Las cosas no cuestan normalmente lo mismo que valen en sí, de modo que su *valor de cambio* puede ser muy distinto de su *valor de uso*. Esto se ve simplemente porque el precio de una mercancía puede cambiar con el tiempo, sin que la mercancía cambie en absoluto. Basta almacenarla y tener paciencia; su valor de cambio (su precio) cambiará con el tiempo. Nuestras acciones son por lo tanto libres, ya que no son causadas en cada detalle.

Sin embargo, pueden ser plenamente entendidas enumerando todas las condiciones necesarias y conjuntamente suficientes que llevan a que tenga lugar esa acción y no otra. Eso no es casualidad. Algunos de nosotros somos bandidos, pero ninguno de nosotros es un bandido manco^{*} (en el sentido de las casas de juego, ya que puede haber bandidos amputados).

POR QUÉ CAUSA Y RAZÓN NO SON LO MISMO Y QUÉ TIENE
QUE VER ESO CON LA SALSA DE TOMATE

Leibniz —uno de los pensadores maestros de la Edad Moderna, con el que ya nos hemos encontrado un par de veces— formuló un famoso principio, el *principio de razón suficiente*, según el cual todo lo que ocurre tiene una razón suficiente para ser así y no de otra manera, algo que se oculta tras el arduo problema del libre albedrío. La idea fundamental de Leibniz es muy simple: si pasa algo (como el pitido de inicio en un partido internacional de fútbol), hay una serie de razones para ello, que se pueden incluso enumerar en una lista:

Cada entrada en esta lista es una condición necesaria para que se pueda dar el pitido de inicio en un partido de fútbol. Si una de estas condiciones no se cumpliera, no se produciría ese evento. Por sí misma, ninguna de las condiciones es suficiente. Si los espectadores se comportan adecuadamente, pero no hay jugadores en el campo, el partido no se iniciará. Y que la fuerza de la gravedad en la Tierra sea de 1 g tiene muy poco que ver con el partido de fútbol, aunque en otras condiciones no podría llevarse a cabo (las estaciones espaciales internacionales no son consideradas por la FIFA como eventuales sedes de la Copa del Mundo).

* En alemán, *ein einarmiger Bandit* es una máquina tragaperras «de un solo brazo». (N. del T.)

- En el campo se hallan veintidós jugadores (suficientemente sanos).
- El árbitro tiene un silbato.
- El árbitro querría que el juego comenzara puntualmente (desde que hace poco tuvo problemas con la FIFA por haberse retrasado en dar el pitido de inicio).
- El campo de juego dispone de un césped adecuado (y no es de hormigón o de hielo).
- Los espectadores se comportan adecuadamente (no tiran latas de cerveza al terreno de juego).
- La fuerza de gravedad en la Tierra es de 1 g.

El principio de Leibniz establece que el evento solo tiene lugar si todas las condiciones de la lista se cumplen. El juego ni siquiera se iniciaría si el árbitro no tuviera un silbato, etc. Solo juntas son también suficientes las condiciones necesarias para que dé comienzo el partido de fútbol.

Pero algunos querrán argumentar ya: ¿Qué sucede si el árbitro de repente no tiene ganas de iniciar el juego, lo suspende y se va a su casa? Bueno, tenemos entonces otra posibilidad, que el árbitro se vaya a su casa. Para ese evento también tenemos una lista de condiciones, entre ellas que al árbitro se le pasen las ganas de arbitrar el partido, o también que en su cerebro tengan lugar procesos neuronales relacionados con su desgana. Si, por ejemplo, debido al alto consumo de cocaína en los últimos meses está muy deprimido y por eso se le pasan de repente las ganas de arbitrar el partido, está realmente controlado por la neuroquímica del cerebro, lo que de hecho ocurre a veces (¡no pretendo ponerlo en duda!). Que el árbitro no quiera pitar el partido no es algo que caiga del cielo, e incluso si este fuera el caso —si por casualidad decidiera largarse a casa en lugar de permanecer en el campo—, con ello se habría agregado una nueva condición, que explicaría por qué no se jugó el partido de fútbol.

Lo importante de esta idea es que cada vez que tiene lugar un evento, se dan las condiciones necesarias (las razones, causas, condiciones conceptuales y legales, etc.) para ello. En conjunto son suficientes para que el evento se lleve a cabo. En mi versión del principio de razón suficiente, este dice pues: *Para cada acontecimiento que tiene lugar hay una serie de condiciones necesarias y conjuntamente suficientes para que efectivamente se lleve a cabo.*

A primera vista se podría pensar que el principio de razón suficiente coarta nuestra libertad o la anula, puesto que dice que no podemos hacer esto o lo otro sin una razón suficiente. También establece que hay una lista de condiciones necesarias para la realización de un evento, que entonces activan un libre albedrío gobernado desde fuera de modo que el acontecimiento se realice efectivamente. Que uno tome tal o cual decisión no cae del cielo, sino que se deriva de que se den todas las condiciones necesarias para que podamos querer que suceda algo determinado. Uno no puede escapar del presunto corsé de las condiciones necesarias. Luego no seríamos libres, sino a lo sumo una máquina tragaperras, que depende del azar.

La impresión de que el principio de razón suficiente nos priva de libertad es engañosa. Para ver por qué es así, un primer paso es distinguir entre causas rigurosas y razones.

Si hay una *causa rigurosa anónima* se producirá un efecto, se quiera o no. Si se me tiene diez minutos bajo el agua me voy a ahogar, quiera o no. Si me clavo un cuchillo en la pierna me dolerá, quiera o no. Si se cumple la ley gravitatoria de Newton, en determinados momentos se podrán observar tales o cuales estrellas y constelaciones desde la Tierra, se quiera o no. Las leyes naturales tienen por objeto expresar las relaciones entre las causas rigurosas que son necesarias, es decir, que nunca son violadas. Las leyes naturales son, por decirlo así, particularmente rigurosas e inflexibles.

Por el contrario, muchas razones, tantas como se quiera, no pueden obligarme nunca a algo. Vale que Olaf —un fumador empedernido durante muchos años— tendría la mejor razón posible para dejar de fumar: viviría más tiempo, con menos tos y no atufaría a tabaco. Pero de eso no se sigue que cese necesariamente de fumar. Dejará de fumar si quiere, y si no seguirá fumando. Se le puede obligar, no obstante, planteándole la alternativa de dejar de fumar o ir a la cárcel. Pero incluso entonces tiene la posibilidad de preferir la prisión, si considera que una vida en libertad sin cigarrillos no vale la pena. Aunque exista una *razón*, algo solo ocurre cuando alguien quiere acatarla. Las razones pueden convertirse en motivos, pero con las causas rigurosas esto no es obvio. En cualquier caso no es un motivo habitual atenerse a las leyes de la naturaleza (lo que no sería ningún desafío porque se impondrán de todos modos, y aunque normalmente no ocurre, quizá un Dios todopoderoso podría cambiar las leyes de la naturaleza a voluntad). No aceptamos obedecer las leyes de la naturaleza, ya que no tendría ningún sentido tratar de resistirse a ellas.

Esta diferencia entre causas rigurosas y razones induce a formular la paradoja del libre albedrío. Solo se tiene que aceptar que la naturaleza no es más que un desarrollo de causas anónimas rigurosas, a las que siguen efectos, que a su vez se convierten en causas rigurosas para algo y así sucesivamente. En ese mecanismo de engranajes no habría un lugar para nosotros, porque en él todo sucede, te guste o no. Parece oponerse inexorablemente a la voluntad, que se deja guiar por razones.

En la cadena de causas rigurosas anónimas —efectos de una naturaleza despiadada que no se preocupa por nosotros, nuestra libertad no encuentra lugar. Y en el llamado por los filósofos «espacio de las razones» es la naturaleza la que no encuentra lugar, porque las razones no tienen por qué ser causas

rigurosas. Si hay que seguir las es por convicción y no por obligación; de lo contrario serían causas rigurosas. En este sentido, el filósofo estadounidense John McDowell (* 1942) distingue en su muy influyente libro *Mente y mundo* (1994) entre un «Espacio de las causas» y un «Espacio de las razones».¹³

¿Pero basta con eso realmente? ¿Cómo sabemos si alguna vez nos guiamos por la razón? Si seguimos una razón como un buen consejo, o no podemos seguirla, ¿cómo es que seguimos esa razón? ¿No es así de fácil en nuestra neuroquímica? Entonces siempre estaríamos controlados por nuestro cerebro, o así se entendería, al menos.

Pero esta impresión es engañosa. Todo depende de que se reconozca lo siguiente: tanto las razones como las causas anónimas rigurosas pueden condicionar nuestro comportamiento. Supongamos que debido a mis características neurobiológicas me gusta más la salsa de tomate que la de crema. Entonces los circuitos neuronales pertinentes serían causas rigurosas para que la salsa de tomate me sepa mejor que la salsa de crema. Pero tal vez yo tengo hoy una buena razón para tomar salsa de crema, ya que contiene más proteínas y grasa, que me gustaría ingerir. Entonces prevalecería esa razón.

Demos ahora la vuelta al argumento, echando un vistazo a un hecho real, y es que elijo la salsa de tomate. Confeccionemos de nuevo una lista de las condiciones necesarias para ese evento específico que realmente tiene lugar. Entonces en esa lista no aparecerán únicamente causas rigurosas, sino también algunas razones. He aquí un extracto de la lista de condiciones necesarias:

- Mi neuroquímica me evoca la salsa de tomate (lo que se manifiesta en el hecho de que me sabe mejor).

13. John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1994 [en cast.: *Mente y mundo*, Salamanca, Sigueme, 2003].

- Mi microbioma (mi flora intestinal) propende a la salsa de tomate.
- Sé que me ponen salsa de tomate cuando pido *spaghetti al pomodoro*.
- Se cultivan tomates.
- Los tomates cuestan tanto y tanto.
- Tengo suficiente dinero para pedir espagueti con tomate.

Algunas de las entradas de la lista no son causas rigurosas. El precio de los tomates tiene que ver con el hecho de que se cultiven en nuestro planeta, pero su precio (su valor de cambio) no es en sí un hecho natural. Los precios no crecen como los tomates, sino que se negocian en sistemas económicos complejos.

El principio de razón suficiente no dice pues que todo lo que sucede, sucede por causas anónimas rigurosas. Dado que no todas las condiciones necesarias en que se basa un evento son causas anónimas rigurosas, lo que sucede en nuestro planeta no se puede explicar por completo por el hecho de que solo se tengan estas en cuenta.

Cuando se explica por ejemplo por qué se castiga a un ladrón de coches, se utilizan términos que sugieren condiciones necesarias, pero que no son causas rigurosas. Sin embargo, eso significa que no existe quizás una única cadena causal muy larga que lo determina, controla o regula todo, sino solo una cantidad enorme, totalmente inmanejable de condiciones necesarias y a través de ellas de ciertos acontecimientos. *Somos libres porque muchas de las condiciones necesarias de nuestras acciones no son causas rigurosas; y por lo tanto no somos máquinas tragaperras, porque el azar no tiene cabida. Todo tiene una razón suficiente (el cúmulo de condiciones necesarias y conjuntamente suficientes para que se dé el acontecimiento); nada ocurre sin razón.*

Antes he argumentado que el determinismo y la libertad son compatibles. ¿Pero no he negado en último término que el

determinismo es verdadero? ¡No necesariamente! Si el determinismo afirmara que solo hay causas rigurosas y ninguna otra condición para que sucedan las cosas, sería de hecho falso. Pero con eso no se habría hecho justicia al determinismo, pues el determinismo neuronal de Wolf Singer corregido mediante Schopenhauer o un determinismo teológico seguirían siendo auténticos determinismos. Se puede discutir sobre si son realmente acertados, pero esa investigación solo se puede realizar con los métodos de la física, las neurociencias, el análisis teológico y conceptual, etc., porque el determinismo actúa en las áreas respectivas y se sitúa en su marco teórico.

La *metafísica* se ocupa de todo, de la mayor totalidad, del mundo. Ahora bien, como ya he dicho antes, no existe tal conjunto de todo lo existente; por eso tampoco hay razón para suponer que exista una cadena causal enorme que engarce todo lo que acontece. El determinismo, por tanto, no debería entenderse como una tesis metafísica ni tratar de inflarlo para convertirlo en una visión del mundo. Sería incluso poco científico, estrictamente hablando, y en cualquier caso no sería verificable o falsable, que el universo, o el cerebro, se entienda así. Se habría decidido de antemano que solo hay una gran cadena causal, lo que ni es una condición previa de la física y la neurociencia ni tampoco se deduce de los conocimientos obtenidos hasta ahora.

Ahora bien, el principio de razón suficiente de Leibniz es considerado tradicionalmente entre los filósofos como el epítome de una tesis metafísica. ¿No dice que todo lo que sucede está determinado por una razón suficiente? Algunos creen incluso que el principio no dice algo sobre los acontecimientos, sino, literalmente, sobre todo lo que existe. Entonces se trataría de un principio metafísico en el sentido problemático. Por eso he hablado de «mi versión», porque esta no es metafísica. No habla de una totalidad mundial ni afirma nada acerca de todo lo que hay, sino que se limita a describir los aconteci-

mientos. Dice que no se produce ningún acontecimiento sin que se den las condiciones necesarias y conjuntamente suficientes para ello.

Un importante desvío de esta consideración es que no supongo que todas las condiciones se puedan reducir a un mínimo común denominador. No son todas condiciones (causas rigurosas) o razones. La lista de condiciones está abierta. Hay innumerables tipos de condiciones que no podemos englobar en una sola teoría, una metafísica, sino que tenemos que abordarlas en las disciplinas respectivas; esto es una consecuencia del Nuevo Realismo.¹⁴

Mi resolución del arduo problema del libre albedrío es pues, en principio, compatibilista. Afirma que el determinismo, en la forma del principio de razón suficiente, es verdadero, y que al mismo tiempo somos no obstante libres, simplemente porque algunas condiciones de los eventos que concebimos como emergentes mediante la libertad, también son apropiadas para ser llamados libres.

PUNZA AMABLEMENTE LA MALDAD Y DERROTA AL PESIMISMO METAFÍSICO

Un ejemplo ilustrará esto. Romeo ofrece a Julieta una rosa para complacerla. Normalmente diríamos que Romeo era libre para hacerlo, a menos que nos enteremos de que está bajo la influencia de una droga que restringe su libertad o algo similar. Aquí van algunas condiciones para que consideremos ese evento como una expresión de libertad. Llámemos a esta enumeración la *lista amable*:

14. Quien quiera profundizar en esto puede consultar mi aportación en *Der Neue Realismus*, 2014.

- Romeo ama a Julieta
- Romeo tenía el dinero necesario para comprar la rosa.
- Romeo sabe donde encontrar a Julieta antes de que la rosa se marchite.
- Romeo puede moverse.
- Romeo quiere regalar a Julieta una rosa para complacerla.
- Romeo es alguien que se alegra cuando los demás se alegran, pero sobre todo cuando Julieta se alegra.

Ningún elemento de esta lista tiene un carácter coercitivo que limite la libertad; y la lista es larga. Un escéptico de la libertad tendría ahora que lidiar con el problema de que para cada entrada tendría que hacer plausible que no tiene nada que ver con la libertad. Podría también confecionar una lista ex-poliodora de libertad, que yo llamaría *lista perniciosa* porque socava la idea de la libertad mediante maniobras malvadas.

- Romeo ama a Julieta — únicamente en razón de una disposición genética.
- Romeo tenía los medios para comprar la rosa — accidentalmente a mano (le había caído de un tejado), cuando por casualidad había entrado en la tienda de flores.
- Romeo sabe donde encontrar a Julieta antes de que la rosa se marchite — pero su conocimiento es puramente animal, acercándose instintivamente a Julieta porque su sistema olfativo detecta feromonas emanadas de Julieta sin que el propio Romeo sea consciente de ello.
- Romeo puede moverse — empujado por las ráfagas de viento. Se mueve como una hoja agitada por el vendaval.
- Romeo quiere regalar a Julieta una rosa para complacerla —pero solo porque una lesión cerebral le hace más sensible a las feromonas emanadas de Julieta.
- Romeo es alguien que se alegra cuando los demás se alegran, pero sobre todo cuando Julieta se alegra — porque

tiene tras de sí una larga depresión clínica que no le permite alegrarse por ninguna otra cosa que por lo que se alegran los demás, lo que lo convierte en un benefactor compulsivo.

Todos conocemos, por nosotros mismos y por nuestra relación con otras personas, la impresión de que a veces no estamos seguros de cuáles son realmente los motivos de nuestras acciones. Por eso buscamos *explicaciones de la acción*, esto es, explicaciones que nos permitan entender por qué alguien hace algo específico. Podemos ver ahí tanto benevolencia como segundas intenciones. La primera alienta en la lista amigable: se atribuye la libertad a alguien, en una interpretación benévola de un evento aparentemente positivo (como el regalo de la rosa a Julieta por Romeo). Las listas perniciosas reemplazan la apariencia de benevolencia, ya sea por segundas intenciones (motivos maliciosos) o por explicaciones que permiten a una persona liberarse de las exigencias de la libertad. Si tropiezo, por ejemplo, y empujo a alguien en la calle, nadie me supondrá un motivo malicioso. Simplemente no era libre para evitarlo.

No existe ninguna sospecha general debidamente justificada que nos permita reemplazar todos los motivos de la actividad humana y cualquier apariencia de benevolencia o de libertad por una lista perniciosa universal. Esa sería una forma del *pesimismo metafísico* representado particularmente por Schopenhauer, quien pensaba que en la estructura del mundo no había espacio para la libertad. Pretendía entender todas las acciones aparentemente benévolas como voluntad desnuda de supervivencia o reproducción. Como decía en su *Metafísica del amor sexual* en el capítulo 44 de *El mundo como voluntad y representación II* (que también podríamos llamar: *La tragedia, segunda parte*):

Todo enamoramiento, por muy etéreo que se intente presentar, radica exclusivamente en el instinto sexual; incluso se podría decir que no es más que la ulterior determinación, especificación e individuación máxima —en el sentido literal del término— del instinto sexual.¹⁵

Schopenhauer explica también así el aumento de la tasa de divorcio en los tiempos modernos, tras el que se oculta la desdicha mundial del ciclo eterno y sin sentido de los nacimientos, y no solo un fenómeno social o una cadena de decisiones libres. Después de realizada la fecundación el amor debe quedar atrás y la tan a menudo caricaturizada vida conyugal es para él expresión de la decepción metafísica que surge de que el instinto de género de la autoconservación nos infantiliza como individuos. Su intención poco disimulada es, por lo demás, una reivindicación del sistema de castas de la India, junto con su práctica del matrimonio concertado.¹⁶

Romeo regala por tanto a Julieta rosas, motivado únicamente por su deseo sexual. Lo que él se pueda imaginar como motivos afectuosos no desempeña para Schopenhauer ningún

15. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zürcher Ausgabe. Werke*, 10 volúmenes, volumen 4, Zurich, Diogenes, 1977 [en cast.: *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, Madrid, Trotta, 2003, p. 586], p. 623.

16. *Ibid.*, p. 652: «Los matrimonios por amor se contraen en interés de la especie, no de los individuos. Ciertamente, los implicados se figuran fomentar su propia felicidad, pero su fin real les es ajeno, ya que consiste en producir un individuo que solo es posible a través de ellos. Unidos por ese fin, han de buscar armonizarse todo lo posible. Pero con gran frecuencia, la pareja unida por esa ilusión instintiva que constituye la esencia del amor apasionado es de lo más heterogénea en todos los demás aspectos. Eso sale a la luz cuando la ilusión, como no podía ser de otra manera, desaparece. En consecuencia, los matrimonios por amor suelen resultar desgraciados» [en cast.: *El mundo como voluntad y representación. Complementos*, Madrid, Trotta, 2003, p. 611].

papel; si a veces quería confiar a los varones el quebrantamiento, como genios o santos, del ciclo fatal de los nacimientos, a las mujeres las destina, como deja descaradamente claro en su monstruoso ensayo *Sobre las mujeres* (cap. XXVII de *Parerga und Paralipomena II*), tan solo al papel de «enfermeras e institutrices de nuestra primera infancia»¹⁷ o seductoras sexuales. La mujer, nos dice, «está destinada, por su propia naturaleza, a obedecer». ¹⁸ Lo que sucede cuando se renuncia al ciclo del sistema de castas indio, está muy claro para Schopenhauer: ¡Entonces se desata, como en Francia, la Revolución!

En el Indostán ninguna mujer es jamás independiente, sino que siempre está bajo la tutela de alguien, ya sea el padre, el marido, un hermano o un hijo. Que las viudas sean incineradas vivas junto con el cadáver de su esposo es, ciertamente, repulsivo [un corto destello de juicio en Schopenhauer, MG]; pero [retrocede de nuevo, MG] que dilapiden junto con sus amantes la fortuna que su cónyuge, convencido de que estaba trabajando para sus hijos, reunió con gran esfuerzo durante toda su vida, es igualmente repugnante. [...] ¿Acaso no ha sido la influencia cada vez mayor que desde Luis XIII han venido adquiriendo las mujeres en Francia, la responsable de la gradual corrupción de su corte y su gobierno, corrupción que dio lugar a la primera revolución y a todos los trastornos posteriores?¹⁹

Schopenhauer, desdeñoso de la libertad, misógino y nada simpático, es también el maestro de las listas perniciosas, como demuestra paradigmáticamente ese párrafo. Desde la distancia histórica constatamos que esos textos son puramente ideo-

17. Arthur Schopenhauer, «Über die Weiber», en: *Werke in fünf Bänden. Mit Beibuch*, Zurich, Haffmans, 1988 [en cast.: El arte de tratar con las mujeres, Madrid, Alianza, 2011; en *Parerga y Paralipomera II*, cap. XXVII (§§ 362-371), Madrid, Trotta, 2 vols., 2006 y 2009], p. 527.

18. *Ibid.*, p. 535.

19. *Ibid.*, p. 534 [*Parerga y Paralipómena, II*, XXVII, § 371].

lógicos, que inventan una naturaleza (por ejemplo de «la mujer») para justificar así determinadas estructuras sociales que se basan realmente en la libertad y que por eso pueden ser alteradas (¡y abolidas!).

Cabe esperar que la literatura contra la libertad que aparece en nuestros días, cargada de darwinitis y neuromañía, también se vea en un futuro no muy lejano como pura ideología; pero como no se debe esperar hasta entonces confiando en la llegada de tiempos mejores, hay que comprometerse desde hoy, sin dar oportunidades a un pesimismo metafísico global que sustituye todas las listas amables por listas perniciosas. Tal pretensión es una afrenta inaceptable, del mismo modo que desconfiar por principio de uno mismo y de los demás es una forma de paranoia pseudo-científica.

La solución aquí propuesta de la paradoja del libre albedrío es que el principio de razón suficiente es correcto y que, sin embargo, tanto el determinismo físico como el neuronal podrían ser ciertos (sabemos que no lo son). Pero eso solo amenazaría nuestra libertad si todos los acontecimientos pertenecieran únicamente al orden físico, lo que a lo sumo significa que se pueden entender plenamente en el lenguaje de las ciencias naturales y con sus recursos y mejor que de cualquier otro modo. Esta sería la tesis del naturalismo, que sin embargo se ha demostrado bastante infundada bajo el escarlapejo del análisis filosófico.²⁰ Esto es así por la sencilla razón de que aquellos acontecimientos que vienen al caso en relación con la libertad no están determinados únicamente por causas rigurosas. Algunos solo tienen lugar cuando el agente está involucrado en ellos. Tales acontecimientos tienen algunas condiciones que no son causas rigurosas (por ejemplo, razones). Por lo tanto, hay libertad de acción. Podemos hacer lo que queramos.

20. Quien esté interesado en los detalles puede informarse en Geert Keil, *Kritik des Naturalismus*, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 1993.

Con ello no pretendo afirmar, no obstante, que hay una voluntad que es tan libre como nuestras acciones. La suposición de que existe una voluntad es fuente de innumerables confusiones. Por eso Nietzsche consideraba su crítica de Schopenhauer la solución radical correcta, señalando que probablemente no hay tal cosa como *la voluntad*, es más, ni siquiera una combinación de capacidades y aptitudes a la que se pueda llamar voluntad. «Me río de su libre albedrío, sea o no libre. Demencia es para mí lo que llamáis voluntad; no hay voluntad».²¹ En contra, Nietzsche argumenta que la «voluntad» es «una falsa cosificación».²² Así refuta a Schopenhauer (siendo él mismo, por cierto, un tipo misógino y bastante antipático, que aun así seduce por su genio lingüístico más que Schopenhauer, que ya era un excelente prosista), a quien tenía al principio como un gran modelo, un «educador».²³

Esto es tanto más importante cuanto que Schopenhauer impulsó hasta el límite el concepto de la voluntad, en particular en el marco del debate sobre la libertad humana. De Schopenhauer proviene la fórmula, hasta hoy prevalente, de que si bien podemos hacer lo que queremos (libertad de acción), no podemos querer lo que queremos. Por eso afirmaba Schopenhauer que la voluntad nos define; que por decirlo así estamos controlados o «queridos» personalmente por la voluntad, sin poder sacudírnosla. Por eso la voluntad es el destino de la gente, porque cada uno tiene después de todo un carácter como individuo que lo determina, que lo lleva a querer esto o aquello.

21. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2009 [en cast.: *Obras completas*, Madrid, Tecnos, 2011, 2012, 2013]; esta cita corresponde a *Nachgelassene Fragmente 1882-1884. Bd. 10*, 420.

22. *Ibid. Nachgelassene Fragmente 1885-1887. Bd. 12*, 26.

23. Friedrich Nietzsche, «Schopenhauer als Erzieher», en: *Werke*, 3 volúmenes, volumen 1, Munich, Carl Hanser, 1954 [en cast.: *Schopenhauer como educador*, Madrid, Valdemar, 1999], pp. 287-367.

De modo que Schopenhauer caía ahora en la fosa que él mismo había cavado para otros. Aceptó en concreto que hay una aptitud, la voluntad, cuya activación no está en nuestras manos, pero sin la cual no tendríamos libertad de acción. ¿Cómo podemos hacer lo que queramos sin querer algo? Esta pregunta está justificada y bien planteada; pero de ello no se deduce que exista una voluntad. ¿Por qué no deberíamos decir simplemente que queremos, deseamos, preferimos o elegimos cualquier tipo de cosas sin que «la voluntad», «el deseo», «las aptitudes», «las preferencias» o «la elección» obre en nosotros como seres extraños que se esconden detrás de nuestra conciencia y nos controlan desde allí? Falacias de este tipo se llaman *reificaciónes* o cosificaciones.

Volvamos por un momento al Yo, donde la cuestión es muy similar. Se podría pensar que llevamos una cosa-Yo dentro de nosotros o que somos una cosa-Yo, que vive detrás de las cuencas de nuestros ojos (el bien conocido homúnculo). Esto podría al parecer «justificar» incluso la siguiente conclusión errónea (que Kant llama «paralogismo», como hemos visto):

1. Podemos pensar en las cosas (gatos, gusanos, árboles, platos, etc.).
2. Cuando pensamos en cosas, tenemos pensamientos.
3. Cuando tenemos pensamientos, entonces hay alguien que tiene esos pensamientos.
4. Como nos gusta decir «yo», llamamos «el Yo» al portador de las ideas.
5. Podemos pensar en el portador de pensamientos.

Conclusión: Así que el Yo (el portador de pensamientos) es una cosa.

El error ahí radica en el hecho de que a menudo se pasa por alto que no solo podemos pensar en cosas. ¿Por qué debería

ser así? Para eso se necesitaría todo tipo de razones, que no son tan fáciles de encontrar, o no lo son en absoluto.

El neurocentrismo supone que somos una cosa entre las cosas y que solo hay cosas. Yo soy una cosa-cerebro, usted es otra, y a nuestro alrededor hay partículas elementales que también son cosas (aunque a veces muy extrañas y que funcionan de un modo muy distinto, como por ejemplo gatos, por lo que la historia del gato de Schrödinger es bastante engañosa). En este modelo resulta bastante comprensible creer que podemos pensar en las cosas, ya que solo hay cosas. Pero es un error que solo haya cosas, porque hay, además, valores, esperanzas y números, que no pasan fácilmente por cosas.

El error fundamental radica en la idea de que hay un mundo que tiene un mobiliario totalmente independiente de nosotros, como sugiere una metáfora corriente entre los filósofos actuales, en concreto la del «mobiliario de la realidad (*furniture of reality*)». Los enseres que componen ese mobiliario de la realidad serían entonces las cosas tangibles que son impulsadas por las leyes inviolables de la naturaleza a través del tiempo y el espacio. Nosotros seríamos, como cosas corpóreas, tan solo una cosa entre todas las demás cosas. Entonces la existencia de la conciencia, los números, los valores, las posibilidades abiertas, etc., aparece naturalmente como un enigma; pero no porque sean cuestiones enigmáticas por sí mismas, sino porque la idea de un universo cosificado a carta cabal es una fantasía metafísica disparatada.

Si desde un principio lo cosificamos todo, nos enredamos en contradicciones irresolubles. Hemos introducido demasiado apresuradamente una cosa-Yo, y la hemos identificado con una cosa-cerebro, en la que se aloja una cosa-voluntad (o varias cosas-voluntad en diferentes áreas del cerebro). A continuación se opina que ninguna cosa puede ser libre, porque todas están vinculadas entre sí de acuerdo con las leyes naturales

que dictan lo que acaece con cada una de las cosas. Pero esta metafísica de cubitos de plástico con los que se construye una imagen del mundo en la que las cosas chocan entre sí y a veces se quedan pegadas, etc., no se ajusta evidentemente a nuestra autoimagen como un personas libres entre personas. Llamo a esa metafísica *Legocentrismo* (en memoria del famoso juego de construcción). Las personas no son empero cosas (ni piezas de Lego ni Playmobil).

LA DIGNIDAD HUMANA ES INVOLABLE

Esta consideración tiene importantes implicaciones éticas. Es bien conocido el artículo 1 de la Ley Fundamental de la República Federal Alemana: «La dignidad humana es inviolable. Respetarla y protegerla es deber de toda autoridad estatal». Sin duda, ese artículo se puede interpretar y argumentar de muy diversas maneras, con tal que no se aparten del valioso juicio de que la dignidad humana y los derechos humanos están conceptualmente relacionados (aunque en filosofía del derecho se debate si los derechos humanos se basan en la dignidad humana, o si es al contrario o si debido a, o si se comporta inversamente, o si los derechos humanos constituyen la dignidad humana, etc.).

Lo que aquí no debe ser pasado por alto, es que la dignidad humana es inviolable, incluso en el sentido literal, ya que no es una cosa. La dignidad humana no se puede asir ni percibir con los ojos, como se perciben las cosas. No viene a nosotros porque seamos cosas humanas, en las que hay insertas cosas cerebrales que crecen y florecen dentro de nuestro cráneo.

Aquí sirve de ayuda la muy famosa distinción de Kant entre dignidad y valor. Kant decía:

En el reino de los propósitos todo tiene un *precio* o una *dignidad*. Lo que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad. Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades humanas generales tiene un precio de mercado [...] pero lo que constituye la condición única bajo la cual algo puede ser un fin en sí mismo, no tiene meramente un valor relativo, es decir, un precio, sino que tiene un valor intrínseco, es decir, una dignidad.²⁴

En este punto Kant habla de una condición para que algo pueda ser un propósito en sí mismo. Con respecto a esa palabra se debe recordar siempre la diferencia entre *cosa* y *condición*. Una condición hace que una cosa sea lo que es, sin que todas las condiciones tengan que ser causas rigurosas. Según Kant, a los seres humanos nos llega la dignidad porque vivimos en el «reino de los propósitos».²⁵ El reino de los propósitos es un orden de los conceptos que utilizamos para hacernos comprensibles las acciones humanas; conceptos como amistad, engaño, regalo, presidente federal, derechos de autor, explotación, alienación, ideología, revolución, reforma e historia. Estos términos se distinguen de los que utilizamos para hacernos comprensibles los procesos naturales que tienen lugar de forma automática y sin nuestra intervención.

En tiempos de Kant el límite entre los procesos naturales automáticos y las acciones libres estaba amenazado, algo que también constituyó un tema del romanticismo literario. Recuérdense, por ejemplo, autómatas famosos como Olimpia en *El hombre de arena* de E. T. A. Hoffmann. En un pasaje igual-

²⁴. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburgo, Meiner, 1999 (1785) [en cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa, 1990], p. 61.

²⁵. *Ibid.*

mente famoso de la *Crítica de la razón práctica*, Kant contrapone los «mecanismos naturales» y la «libertad» en conflicto, formulando la sospecha de que los humanos podríamos ser autómatas. Kant subraya a ese respecto la idea central de que las cosas sometidas a los «mecanismos de la naturaleza» no «tendrían que ser verdaderas máquinas materiales»,²⁶ porque a diferencia de muchos defensores actuales del determinismo, Kant se enfrenta al arduo problema del libre albedrío formulado por Leibniz.

Aquí se contempla solamente la necesidad del encadenamiento de los acontecimientos en una serie temporal tal como se desarrolla según la ley natural, tanto si el sujeto en que se opera este proceso se denomina *automaton materiale*, como mecanismo impulsado por la materia, como si, siguiendo a Leibniz, se lo califica de *spirituale* por considerarlo impulsado por representaciones, y si la libertad de nuestra voluntad no fuera otra que la última (la psicológica y comparativa y no trascendental, es decir, absoluta), en el fondo no sería mejor que la libertad de un asador mecánico que también, una vez que se le da cuerda, efectúa por sí solo sus movimientos.²⁷

Pero también se puede suponer, a partir de una interpretación poco ortodoxa de Kant, que somos verdaderamente libres como habitantes del reino de los propósitos, como mutuamente solo podemos entendernos si permitimos explicaciones de acción teleológicas. ¿Se acuerda usted de Larry y su pan negro? Larry iba al supermercado a comprar pan negro sin moho. Para ello no se mueve únicamente en el reino de las causas rigurosas. No es que Larry se vea lanzado por un hu-

26. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (1785), 12 volúmenes, volumen 8, Frankfurt, Suhrkamp, 1977 (2), p. 131 [en cast.: *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Trotta, 2013].

27. *Ibid.*, p. 131.

racán al supermercado y se encuentre de repente frente al estante del pan. Larry va deliberadamente al supermercado. Su acción forma parte de todo un sistema de acciones que representa la biografía de Larry.

Las acciones se distinguen fácilmente de los eventos naturales en que un suceso natural puede ser plenamente entendido aunque carezca de propósito impulsor. Por eso los acontecimientos naturales (como la necesidad de orinar de un ser humano) son involuntarios. Aunque la micción tenga una función en el organismo, no sirve a ningún propósito que alguien haya decidido.

Gran parte de la civilización humana consiste precisamente en frenar o al menos corregir eventos naturales que afectan al cuerpo humano: nos cortamos las uñas y el pelo, nos vestimos, tenemos cuartos de baño donde podemos aislarnos, disponemos de tecnologías que nos permiten mejorar nuestras posibilidades naturales (calculadoras, trenes, etc.). Esto también significa que no vivimos junto a animales salvajes, sino que preferimos tenerlos lejos. Deben permanecer en sus reservas naturales libres del acoso de los humanos o en parques zoológicos, sin importunarnos.

Una vida digna es una vida capaz de moverse en el «reino de los propósitos». Si estamos enfermos, por no decir agonizantes, los eventos naturales asumen la dirección de nuestra vida. Pero eso no es lo normal, como nos quiere hacer creer el neurocentrismo. Solo estamos controlados por las causas rigurosas y las interconexiones de nuestro cuerpo cuando estamos enfermos. Quien se ocupa de la protección del medio ambiente y de los animales no lo hace porque en el interior de su cráneo se desencadene una tormenta neuronal que le obligue a hacerlo contra su voluntad o le implante, quieras que no, la voluntad de participar de ese modo en la mejora de la comunidad.

La dignidad humana es inviolable, porque *no somos únicamente* organismos y animales de determinada especie, sino

porque somos precisamente animales que viven en el reino de los propósitos. No pretendo decir con ello que otras especies queden excluidas. Los animales domésticos comparten de hecho con nosotros el reino de los fines, aunque no lo entiendan tan bien como nosotros. Tampoco nosotros lo sabemos todo sobre el reino de los propósitos, aunque solo sea porque participan en él incontables personas e instituciones; por eso a veces parece más una fuerza de la naturaleza que una manifestación de la libertad.

Los seres humanos somos, sin embargo, más libres que otros tipos de animales, porque gracias a la civilización y a la historia de las ideas trabajamos de modo activo y consciente para no estar controlados principalmente por causas rigurosas. Fabricamos, por decirlo así, condiciones más suaves para la acción, mediante las cuales nos liberamos parcialmente de las causas rigurosas. Aunque otras especies animales pueden disponer de otro reino de los propósitos (porque también tienen sistemas de orden social), no cabe suponer que este se creara y modificara a la luz de la idea de que se trata de un reino de los propósitos. Las demás especies carecen de un sistema jurídico reflexivo, filosóficamente fundamentado como el nuestro, que surgió, entre otras cosas, tras miles de años de reflexiones sobre la estructura de un sistema de gobierno justo, paradigmáticamente elaborado a un alto nivel teórico por los antiguos griegos (especialmente Platón y Aristóteles, pero también trágicos como Esquilo e historiadores como Tucídides y Herodoto). Con ellos enlaza la ciencia jurídica y política moderna.

Esos logros reflexivos no nos hacen empero más valiosos que otras especies. Como escribe Kant, la dignidad no es un valor relativo y por tanto nada que nos eleve por encima del resto del reino animal. De que haya dignidad humana, sobre la que posiblemente se basan nuestros derechos humanos, no se sigue que podamos maltratar a las demás especies, peor in-

formadas claramente acerca de nuestro reino de los propósitos. De lo contrario, nuestra dignidad sería un valor relativo, que en concreto nos deja en mejor lugar que a los demás seres vivos. Como dijo Kant, se trata de un valor intrínseco que yo veo basado en el hecho de que nuestras acciones son libres porque muchas de las condiciones necesarias de nuestras acciones no son causas rigurosas.

¿AL MISMO NIVEL QUE DIOS O LA NATURALEZA?

He mencionado anteriormente (p. 26) lo dicho por Stanley Cavell sobre que no había nada más humano que el deseo de no serlo. Sartre enunció una tesis muy similar, a saber, que gran parte de la conducta humana tiene como propósito descargarse de la propia libertad. Así explica Sartre que «el ser humanos es fundamentalmente anhelo de ser Dios».²⁸ Esto es lo que yo llamo un *embrutecimiento hacia arriba*: el endiosamiento hace que las personas pierdan su humanidad.

La idea básica de Sartre es muy fácil de entender. Distingue entre en-sí y para-sí. Algo que es en sí es totalmente idéntico a sí mismo sin su intervención conceptual. Tiene un carácter absoluto. Aunque puede ser destruido, con ello no cambia ni cambian sus opiniones sobre sí mismo, ya que carece de opiniones. Las piedras pertenecen al en-sí y seguramente algunos seres vivos también (por el momento no sabemos en qué «nivel» del reino animal comienza el para-sí). Por el contrario, parte de la «realidad humana», como la llama Sartre, es que pertenecemos al para-sí. Esta es su versión de la idea ahorra familiar de que nuestra imagen de nosotros mismos (inclu-

28. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, París, Gallimard, 1943 [en cast.: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 2007].

so si se trata de una imagen falsa) dice algo acerca de nosotros. Siempre somos aquellos por quienes nos tomamos. Si yo me considero un buen bailarín (sin serlo), soy quien piensa que es un buen bailarín. Eso dice algo sobre mí (por ejemplo, que soy demasiado vanidoso para admitir mi torpeza danzaria o que realmente me gustaría ser un buen bailarín).

Para Sartre, los humanos inventaron la idea de Dios porque representaba la combinación perfecta de en-sí y para-sí. Dios no tiene opiniones falsas sobre sí mismo, pero tampoco sería una piedra muerta, sino una persona del todo perfecta (así se imaginan en cualquier caso los filósofos a su Dios, que por eso se llama «el Dios de los filósofos»). Según Sartre, si somos libres es precisamente porque hay una brecha entre nuestro en-sí (nuestro cuerpo, nuestros orígenes, etc.) y nuestro para-sí. Esta brecha no se puede cerrar nunca, por más que desarrollemos distintas estrategias para intentarlo. Entre ellas cabe mencionar, en particular, el *esencialismo*, que supone que una persona o un grupo de personas está obligado por su naturaleza (su esencia) a ciertos patrones de comportamiento que solo son libres aparentemente. Las ideas racistas y sexistas son esencialistas, y lo mismo se puede decir de los nacionalistas que creen que bávaros o griegos tienen una esencia que se manifiesta en sus acciones: los bávaros beben cerveza y votan a la CSU, y los griegos son corruptos, perezosos, simpáticos, radicales de izquierda o de derecha, etc.

Estereotipos de ese tipo hay tantos como granos de arena en el desierto, y desde la perspectiva del existencialismo sirven simplemente para negar nuestra propia libertad, cuestionando la de otros. Si los otros son autómatas, no se nos puede reprochar que no hagamos uso de nuestra libertad de tratarlos como criaturas espirituales libres.

En este contexto se pueden combinar los argumentos existencialistas de Cavell y Sartre para dar relieve a dos peligros: un embrutecimiento hacia arriba y otro hacia abajo. El embru-

tecimiento hacia arriba es el que nos amenaza cuando elegimos a Dios como ideal del Yo, cuando queremos ser como Dios. El *embrutecimiento hacia abajo* es el que se da cuando, atacados de darwinitis, creemos que todo el comportamiento humano se puede explicar plenamente mediante la biología evolutiva.

En la sociedad actual el embrutecimiento hacia arriba no está tan relacionado con la religión como con las fantasías de omnipotencia del posthumanismo y el transhumanismo y la prefiguración de una revolución digital que lo engulle todo y que está en manos de los dioses de Silicon Valley. Hay corrientes que dan por sentado que los humanos, con nuestra tecnología, somos ya ciborgs desde hace tiempo. El ordenador portátil en el que escribo estas líneas estaría pues, para los representantes de la tesis de la «mente ampliada (*extended mind*)», tan integrado en mi organismo como mi hígado. De esa manera, se dice, hemos ampliado nuestro hardware. En el caso más extremo se entienden como deseables escenarios como el de la película *Transcendence* y se espera que después de la muerte se nos pueda cargar a un sistema informático, prometiéndonos la vida eterna en el apasionante Internet.

El embrutecimiento hacia arriba proviene de la «cerebración progresiva» o cerebralismo cada vez más intensivo de nuestra cultura, del que nos hablaba el médico, poeta y ensayista Gottfried Benn (1886-1956) poniéndolo en correspondencia con la neuromanía. Benn se encaró con una tesis del neurólogo austriaco Constantin von Economo (1876-1931), famoso entre otras cosas por haber descubierto la *Encephalitis lethargica* que se ha mencionado en su momento (p. 93). Von Economo pensaba que la historia intelectual se podía explicar y comprender por la evolución del cerebro. En consecuencia suponía que hay una especie de progreso del cerebro que goberna solapadamente el progreso cultural.

Benn objetaba empero la idea de Von Economo, que caracterizaba junto al nihilismo como síntoma de la decadencia de la

modernidad, particularmente trastabillante en la primera mitad del siglo. Por eso pedía Benn —quien lamentablemente optó políticamente por el nazismo, tomándolo erróneamente por una asociación político-cultural promotora de una «revolución conservadora»—, en su ensayo «Nach dem Nihilismus» de 1932:

¿Tenemos todavía fuerza, se pregunta el autor, para enfrentar la libertad de un Yo creador a la imagen del mundo científicamente determinante? ¿Tenemos todavía fuerza, no por milenarismos económicos y mitologemas políticos, sino por el poder del pensamiento occidental, para perforar la mundo-forma materialista-mecánico y concebir, a partir de una idealidad autosituada y una cantidad autocontenido, las imágenes de mundos más profundos?²⁹

En lugar del materialismo y el nihilismo Benn alza «el espíritu constructivo como un principio acentuado y consciente de una amplia liberación de cualquier materialismo». ³⁰ Denuncia en la combinación «Emperador Newton, Rey Darwin»³¹ inserta en la estructura de la progresiva cerebración, una desenfrenada «potenciación intelectual del devenir».³² En resumen: un embrutecimiento hacia arriba.

El embrutecimiento hacia arriba se percibe también en el *funcionalismo*, que pretende que la conciencia o el espíritu no son más que estructuras funcionales que se implementan como diferentes materiales; en la época de Silicon Valley se recurre una y otra vez como ejemplo al silicio. Cabría entender al funcionalismo como una nueva tesis, puesta en juego con el advenimiento de los ordenadores; pero ahí Benn era notablemente

29. Gottfried Benn, «Nach dem Nihilismus», en *Gesammelte Werke*, Wiesbaden, Limes, 1968, pp. 151-161, esta cita es de la p. 151.

30. *Ibid.*

31. Gottfried Benn, «Nach dem Nihilismus», en *Gesammelte Werke*, Wiesbaden, Limes, 1968, p. 197.

32. *Ibid.*

clarividente. En su *Discurso a la Academia* de 1932 describía la estructura básica del neurocentrismo, en la que hasta hoy no ha cambiado prácticamente nada, del siguiente modo:

Parece prepararse una nueva fase de cerebralización, aún más fría: entender la propia existencia, la historia, el universo, en solo dos categorías: el concepto y la alucinación. El *desmoronamiento de la realidad* desde Goethe supera toda previsión, hasta el punto de que hasta las aves zancudas, cuando lo perciben, se hunden en el agua: el suelo queda destruido por la pura dinámica y la mera relación. El *funcionalismo*, ya saben, domina el panorama como movimiento sin portador y ser inexistente.³³

Al igual que Goethe y Nietzsche, también Benn recomienda reflexionar sobre la historia de la intelectualización moderna. En *Fausto. Segunda parte de la tragedia*, el homúnculo logra liberarse del frasco en el que vive, haciéndolo pedazos «contra el brillante trono».³⁴ Como observa el filósofo Tales —en la *Walpurgisnacht* (Noche de Walpurgis), al final del Segundo Acto—, el homúnculo, «seducido por Proteo»,³⁵ se entrega a «Eros, que a todo dio comienzo»,³⁶ para hacer añicos el vial que lo mantiene prisionero. En el joven Nietzsche esto recibe más tarde el nombre de «lo dionisíaco»,³⁷ pero tampoco eso ayuda demasiado, porque también los bandidos de Silicon Valley participan en el festival orgiástico *Burning Man* que se

33. Gottfried Benn, «Akademie-Rede» (1932), en *Gesammelte Werke*, Wiesbaden, Limes, 1968, p. 433.

34. Goethe 2003, 334, verso 8472 [en cast.: *Fausto* Edic.Bilingue, Madrid, Abada Editores, 2010].

35. *Ibid.*, p. 334, verso 8469.

36. *Ibid.*, p. 334, verso 8479.

37. Comp. con Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus*, Stuttgart, Reclam, 2007 [en cast.: *El nacimiento de la tragedia: o Grecia y el pesimismo*, Madrid, Alianza, 2012].

celebra cada año en el desierto Black Rock de Nevada como alivio del funcionalismo. Allí se quema como es debido una esfigie humana de gran tamaño, como sacrificio ofrecido al posthumanismo.

Goethe juega con la destrucción del homúnculo en la filosofía natural de Schelling, quien había roto radicalmente con la idea de que el espíritu humano se mantiene como un Yo intelectual, como pura conciencia, frente a una Naturaleza exánime, privada de Yo y de conciencia. Schelling y Goethe creían que Fichte defendía exactamente esa posición, y Fichte, como ya hemos dicho, representaba para el ministro Goethe una piedra en el zapato. Fue principalmente Fichte, como recordaremos, quien provocó como profesor en Jena la polémica sobre el ateísmo, ya que lo que sí defendía, en última instancia, era una forma de religión racional que no veía a Dios como una persona o autoridad más allá de la razón humana, sino como un orden moral del mundo:

Aquel orden moral vivo y actuante es Dios mismo; no necesitamos ningún otro Dios, ni podemos concebir ningún otro. No hay ninguna base en la razón para escapar de ese orden moral y suponer, mediante una inferencia infundada, un ser especial como causa del mismo.³⁸

Fichte va tan lejos a este respecto, sin embargo, que deja de entenderse por qué el ser humano sigue siendo una criatura natural. Nos eleva demasiado por encima de la naturaleza, signo de un embrutecimiento hacia arriba.

Goethe y Schelling (representado en el *Fausto II* por Proteo) objetan, por el contrario, que no debemos imaginar la naturaleza como un engranaje puramente mecánico, lo que a su

38. Johann Gottlieb Fichte, *Fichtes Werke*, Berlín, Walter de Gruyter, 1971, pp. 177-189; esta cita corresponde a la p. 186.

vez constituiría una proyección intelectualista. Si pertenecemos a la naturaleza, debemos asumir que nuestro mundo emocional no es un extraño en una naturaleza *per se* frígida. Por eso los mencionados autores movilizan la prehistoria prelógica del ser humano, no solo puramente racional, contra la progresiva cerebración. Dicho de otra manera, señalan que no hay conciencia intencional sin conciencia fenoménica, que nos sentimos también como seres pensantes. La idea de que nuestra vida se verá guiada por un cálculo de supervivencia egoísta se corrige haciendo referencia a nuestra capacidad de enardecimiento erótico, que contrarresta el embrutecimiento hacia arriba.

Benn advierte con razón contra el neurocentrismo, que «la base biológica de la personalidad [...] no afecta, como se suponía en un periodo científico anterior, únicamente al cerebro, sino a todo el organismo».³⁹ Pero en el otro extremo amenaza también un embrutecimiento hacia abajo, que actualmente cobra la forma de darwinitis. Pienso en particular en el intento de fundamentar la bondad humana —y por tanto nuestra capacidad moral— en los estudios de grupos de simios en los que ya se encuentra un comportamiento social altruista. De esta forma se trata de asegurar que los seres humanos no nos distinguimos del resto del reino animal por ser los únicos capaces de moralidad, algo a veces utilizado en el pasado —y en el presente— para justificar nuestro comportamiento escasamente amable en el trato con otras especies animales.

Autores como el etólogo Frans de Waal (* 1948) están sin duda acertados al señalar que «un dualismo que contrapone la moral a la naturaleza y la humanidad a los demás animales»,⁴⁰

39. Gottfried Benn, *Gesammelte Werke*, Wiesbaden, Limes, 1968, p. 97.

40. Frans de Waal, *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*, Munich, Carl Hanser, 2008 [en cast.: *Primates y filósofos: La evolución de la moral del simio al hombre*, 2006], p. 27.

es indefendible. La idea de que en el resto del reino animal prevalece la brutalidad, siendo los humanos los únicos que se han domesticado un poco —o incluso que fueron domesticados personalmente por Dios— es empíricamente insostenible. Por eso la investigación de los primates es también filosóficamente relevante.

PS: NO HAY SALVAJES

Sin embargo, para no conceder nuevos poderes a la darwinistas, conviene hacer una referencia a la prehistoria de la constelación teórica actual. En la filosofía política de la Era Moderna se dio un largo debate sobre la cuestión de si «los salvajes» (en concreto y en particular, sobre todo a finales del siglo xv, los habitantes de Norte- y Sudamérica, recién descubiertas por los europeos) vivían en un «estado de naturaleza» libre de moral y de organización estatal. Mediante la antropología moderna quedó claro que no se puede dividir a la humanidad en los supuestos grupos de «salvajes» y «civilizados», aunque solo fuera porque esa clasificación se utilizó para justificar la esclavitud, finalmente reconocida como un perjuicio moral en el siglo xix. En lugar de esa clasificación se habla hoy de «antropología simétrica», tal como la denominó el sociólogo francés Bruno Latour (*1947) en su libro *Nunca fuimos modernos*.⁴¹

La *antropología simétrica* ya no divide a la humanidad en pre-modernos (los antiguos «salvajes») y modernos (los antiguos «civilizados»). Más bien se supone que nosotros aparece-

41. Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, París, La Découverte, 1991 [en cast.: *Nunca fuimos modernos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007].

mos a los ojos los demás, reales o percibidos como Otros, tan diferentes como ellos nos parecen a nosotros. Ahí prevalece una simetría en la que no se tiene ventaja por estar técnicamente mejor provisto.

Después de largos procesos que costaron muchas vidas y que llevaron a la modernidad, sospechosa por eso de ser principalmente una máquina de matar, quedó finalmente claro que el universalismo no tiene alternativa. El *universalismo* es la tesis de que todos los seres humanos son fundamentalmente iguales y no existen diferentes tipos (o peor aún, razas) de personas que de algún modos se hallan en distintas etapas de desarrollo y por lo tanto tienen valores fundamentalmente diferentes, incompatibles con los bien provistos de la modernidad.

Sin embargo, esa idea ha significado que una justificación típica del poder político ha dejado de funcionar. Esa justificación —de la que se sigue haciendo por cierto un amplio uso político e ideológico hasta hoy— da por supuesto que los humanos somos intrínsecamente anárquicos y tendemos a atacarnos unos a otros para robarlos e instrumentalizarnos con fines egoístas.

Se conoce esa concepción ideológica del «estado de naturaleza», tal como lo denotaba con notable repercusión Thomas Hobbes en su sombría visión del *Leviatán*, hoy renacida principalmente en el género de las películas apocalípticas de Hollywood. Cuando el orden estatal se ve amenazado por el asalto de los extranjeros refugiados, por los zombis, por un desastre natural de magnitud descomunal o simplemente por el fin del mundo, en esas películas se ven sobre todo asaltos a los supermercados y otros negocios. Los seres humanos aprovechan su recién ganada libertad para apoderarse por la fuerza y sin la contención de la policía de todos los bienes imaginables. Esos escenarios sugieren que el orden estatal nos protege principalmente de nosotros mismos, por decirlo así. Si

desapareciera, el hombre volvería a ser «un lobo para el hombre», como dejó dicho Hobbes en su famosa frase.⁴²

Sin embargo, ahora sería menos aceptable públicamente —al menos en algunas latitudes— justificar el monopolio estatal de la violencia que se invoca contra los brutales salvajes que supuestamente moran en todos nosotros, porque eso ya está demasiado estudiado como construcción ideológica. Nuestra idea de los Estados constitucionales democráticos se ha difundido por suerte universalmente, lo que quiere decir que no vemos al Estado de Derecho como un sistema cualquiera de gobierno, con la única ventaja de una mayor justificación de su ejercicio del poder contra nosotros, los brutales y malvados ciudadanos, puesto que ese modelo no sería compatible con nuestros anhelos de libertad política. Si todos pensáramos que el Estado y solo el Estado nos obliga a seguir códigos de conducta como la moral para que no nos amenacemos mutuamente con el asesinato y el homicidio, no nos sentiríamos evidentemente libres. Dominaría la impresión de que realmente somos «un pueblo de demonios».⁴³

Por el contrario, ya Kant reconoció en su famoso ensayo *Sobre la paz perpetua* que, aun cuando no seamos realmente demonios, la justificación de un orden estatal debería seguir siendo válida incluso si lo fuéramos. La suposición de que somos intrínsecamente malos es solo una ficción que utilizamos para hacernos comprensible por qué las instituciones tienen sentido, tanto para las personas buenas como para las malas.

42. Thomas Hobbes, *Elementorum Philosophiae II & III: De Homine & De Cive*, Londres, Bohn, 1839 [en cast.: *Tratado sobre el hombre* y *Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, UNED, 2009 y 2008].

43. Immanuel Kant, «Zum ewigen Frieden», en: *Werke*, 9 volúmenes, volumen 8, 1781 (= AAVIII), Berlín, De Gruyter, 1971 [en cast.: *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Alianza, 2004], p. 366.

El problema del establecimiento de un Estado, por duro que suene, siempre tiene solución, aun cuando se trate de un pueblo de demonios (basta que estos posean entendimiento), y es la siguiente: se trata de ordenar la vida de una multitud de seres racionales que desean, todos ellos, leyes generales para su propia conservación —aun cuando cada uno de ellos se incline, en su interior, a eludir la ley—, en una constitución, de tal suerte que, aunque sus sentimientos íntimos sean opuestos y hostiles unos a otros, queden contenidos y el resultado público de su conducta sea exactamente el mismo que si no tuvieran malos instintos.⁴⁴

La cuestión es que el Estado (es decir, sus representantes electos) no puede dar por supuesto que somos un pueblo de ángeles ni un pueblo de demonios. Se trata más bien de garantizar la libertad política para todos, ya sean buenos o malos, o mejor dicho, actúen bien o mal. Afortunadamente hemos podido liberarnos, más o menos, de la idea de que hay una esencia humana, ya sea fenotípica —como sería la raza— o histórico-nacional (los alemanes, los noruegos, los chinos) que se manifiesta en el nivel de desarrollo económico.

Sin embargo, aún queda mucho por hacer. Por ejemplo, si usted comenzó a responder una encuesta sobre el aspecto que tienen normalmente los alemanes, muchas personas buscarían probablemente una respuesta o peor aún, tendrían una respuesta preparada. La cuestión es que «un alemán» no tiene un aspecto especial, y que ser-alemán no es un estatus normativo. Es alemán todo aquel que posea la nacionalidad alemana. Pero eso no confiere una apariencia determinada. Por supuesto, la nacionalidad está vinculada a ciertos valores, porque está inserta en el marco de un orden fundamentalmente libre y democrático, que incluye los derechos humanos, la igual-

44. *Ibid.*

dad de oportunidades, e incluso una idea general de la libertad y la igualdad ante la ley. Se deduce de lo anterior que políticamente tenemos una gran oportunidad para apartar la idea de que las personas se dividen en diferentes subespecies.

Aun así es cierto que con eso no alcanzamos aún la meta moral; porque si los derechos humanos nos deberían distinguir de las demás especies animales hasta el punto de que nos podemos aprovechar de ellos arbitrariamente para nuestros propios fines, con eso habríamos vuelto de nuevo a la idea de los «salvajes». En este caso se presentan las «fieras salvajes» como un peligro para la civilización, de modo que ahora se podría pretender un monopolio humano general de la violencia contra el resto del reino animal.

El propio Kant expuso en los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* el famoso *argumento del embrutecimiento* y sostuvo que tenemos «el deber de abstenernos de un trato violento y cruel hacia los animales», porque con él se «embotaría» también la «compasión» hacia las demás personas.⁴⁵

Incluso la gratitud por los servicios largo tiempo prestados por un viejo caballo o por un perro (como si fueran miembros de la casa) forma parte *indirectamente* del deber de los hombres, es decir, del deber *con respecto* a estos animales, pero si lo consideramos *directamente*, es solo un deber del hombre *hacia* sí mismo.⁴⁶

Así que debemos seguir siendo humanos y entender cada vez mejor qué oportunidades morales y políticas nos ofrece eso. Para ello es necesario criticar las ideologías que, como se indica aquí, van acompañadas por un doble embrutecimiento.

45. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (1785), en: *Werke*, 12 volúmenes, volumen 8, Frankfurt, Suhrkamp, 1977 (2) [en cast.: *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Trotta, 2013].

46. *Ibid.*, p. 579.

Un paso importante es aprender la lección de la modernidad de que no hay salvajes, y de que tampoco lo son los animales, de los que nos distinguimos, en principio, por llevar con nosotros un fantástico autorretrato. Somos diferentes de otros animales, eso es todo. Por lo tanto, de ahí no puede provenir nuestra dignidad. No se nos da como natural o implantada, sino como una tarea que llevamos mucho tiempo sin cumplir. El ser humano no ha llegado todavía a su meta.

EL SER HUMANO NO ES UN ROSTRO EN LA ARENA

En este libro he esbozado las líneas maestras de una filosofía del espíritu para el siglo xxi. Mi intención era desarrollar el concepto de libertad intelectual y defenderlo de los programas de reducción y eliminación que quieren convencernos de que no disponíamos de espíritu ni de libertad. El adversario lleva por nombre ideología, y su intención principal es el versátil intento del ser humano de acabar consigo mismo; hoy día cobra muchas formas rondando en torno a las ideas del transhumanismo y el posthumanismo, esto es, de que el tiempo del ser humano ha llegado a su fin, porque vamos a superar nuestra naturaleza biológica convirtiéndonos en ciborgs.

Se puede constatar un problema que contribuye a la ideología de nuestro tiempo, y es que las humanidades tienden a renunciar al espíritu, como ponía de manifiesto el famoso título de una serie de conferencias pronunciadas en la Universidad de Friburgo: *La expulsión de las humanidades del espíritu*.⁴⁷ El organizador de este ciclo de conferencias, el crítico

47. Friedrich A. Kittler (ed.), *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*, Paderborn, Schöningh, 1992.

literario Friedrich Kittler, fallecido en 2011, justificaba así esa expulsión: los términos «espíritu» y «ser humano» no se elaboraron hasta la Era Moderna, consolidándose luego en diversos campos científicos; de esa manera se consiguió reemplazar el antiguo mundo espiritual de la superstición por un solo espíritu, el del ser humano. Pero este espíritu es todavía una superstición por superar, porque se trata de una construcción baldía que de todos modos está ya a punto de desaparecer en favor de nuevos sistemas tecnológicos, así como un nuevo orden de las cosas.

La modernidad se conoce también a menudo como Nueva Era, porque es la época en que se pensaba que podía empezar algo radicalmente nuevo que lo cambiara todo tan profundamente que en definitiva habríamos llegado al final de los tiempos. La Nueva Era anhela ser la Última Era, como evidencian tantas películas, novelas y series de televisión apocalípticas. Se desea que, finalmente, tenga lugar un suceso decisivo, una revolución, después de la cual nada volvería a ser como antes, sino que todo sería mejor y definitivo. En particular, se desea que las aspiraciones de libertad encuentren por fin satisfacción.

En resumen: la Era Moderna mantiene fantasías de exoneración; pero por otra parte hay que hacerse valer en nombre de la libertad espiritual. El verdadero progreso no consiste en el ideal ilusorio de la superación del espíritu y del ser humano, sino en mejorar el orden moral y jurídico a la luz de nuestros conocimientos.

No hay pues una utopía pendiente, una era posterior a los tiempos que en principio sería mejor y más adecuada para promover la libertad que aquella en la que nos encontramos; ni posmodernismo ni posthumanismo satisfarán mejor las aspiraciones de libertad. Tenemos en nuestras manos el mejoramiento de la humanidad, como individuos e instituciones. Nadie nos quitará eso, ni el futuro.

La expulsión del espíritu y el ser humano de las humanidades tiene una prehistoria sospechosa, que no se remonta únicamente a la *Carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger. Heidegger la escribió para defenderse contra el existencialismo, que ya despreciaba porque era una filosofía moderna de la gran ciudad. Por el contrario prefería, como nos ha recordado recientemente la publicación de sus llamados «cuadernos negros», situarse en el nazismo y en una idea entre utópica y enloquecida de la esencia de los alemanes.⁴⁸ Heidegger sustituye el concepto de espíritu, que apunta a que nuestra libertad consiste en trabajar histórica y socialmente en nuestro autorretrato a la luz de las exigencias conceptuales y éticas relevantes, por un concepto de la esencia que bajo mano nos debe atar a nuestro terruño. Así hablaba en 1933-34, en un seminario *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* de que a una «nación eslava» leería «notoriamente ajena la naturaleza de nuestro espacio alemán» mientras que «no se manifestaría quizá jamás a los nómadas semitas».⁴⁹

Otra fuente de la supuesta superación del ser humano es el libro *Las palabras y las cosas* del sociólogo, historiador y filósofo francés Michel Foucault (1926-1984), en el que describe cómo surgió el concepto de hombre en la vida moderna y las ciencias humanas y cómo ha ido cambiando. Al final expone la absurda tesis de que ese concepto solo existe desde hace unos pocos siglos, entendiéndolo como interfaz de distintos discursos científicos, y por tanto como una construcción reciente.

48. Comp. con mis recensiones de los tres volúmenes publicados hasta el momento: «Wesentliche Bejahung des Nationalsozialismus», *Die Welt*, 7.4.2014 (2); «Der Nazi aus dem Hinterhalt», *Die Welt*, 8.3.2014 (3); «Wo “Geschick” waltet, darf keine Schuld sein» *Die Welt*, 21. 3. 2015.

49. Comp. con las referencias en Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933-1935*, París, Albin Michel, 2005, cap. 5.

Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea a partir del siglo XVI— puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente.⁵⁰

Foucault concluye que la época del ser humano podría también llegar a su fin, y espera incluso «cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora».⁵¹ El libro termina con la perspectiva, por la que apuesta explícitamente, de «que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena».⁵² ¡Yo apuesto en contra!

El ser humano desaparecerá, por supuesto, simplemente porque —como detalle de mi apuesta—, nunca llegaremos, ni siquiera con la ayuda de androides e impulsos de distorsión de la curvatura, al universo de *Star Trek*, ni colonizaremos planetas donde estar lo suficientemente lejos de nuestro sol cuando este, un día, se apague, mucho después de habernos precipitado en el abismo.

No se trata pues de salvar a la humanidad para toda la eternidad. Es como es, al igual que cada persona. Nos hallamos en dimensiones de proporciones insospechadas y ni siquiera entendemos lo suficiente el universo como para ofrecer una valoración de nuestra posición en él. Afortunadamente, hemos registrado un gran progreso en la Era Moderna. Vivimos en una era de conocimiento y sabiduría. Pero esto solo conducirá a un mayor progreso si dejamos de engañarnos a nosotros mismos, pensando que podríamos estar a punto de dejar de

^{50.} Michel Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallinard, 1966 [en cast.: *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1978, p. 375].

^{51.} *Ibid.*

^{52.} *Ibid.*

tener espíritu y de ser humanos, gente que todavía es enteramente libre.

Por eso es una tarea importante para nuestro siglo echar una nueva mirada a nuestra situación como seres espirituales. Debemos superar el materialismo que pretende hacernos creer que solo existe lo que se encuentra en el universo (en términos de realidad material-energética con causas anónimas rigurosas), y que por eso se retuerce las manos buscando desesperadamente una concepción del espíritu que pueda reducirse a la conciencia, y luego esta a su vez a las tormentas neuronales. Somos ciudadanos de muchos mundos, nos movemos en el reino de los propósitos, que pone a nuestra disposición toda una serie de condiciones de libertad.

No hay razón en principio para huir de la realidad. Solo hay un montón de razones para avanzar en el progreso social y político, porque demasiadas personas viven actualmente en condiciones que les dificultan indeciblemente vivir a la altura de la dignidad humana. Sin embargo, el hombre no es un lobo para el hombre. Ese es nuestro problema real, y no podemos externalizarlo convirtiéndonos todos en vegetarianos en las sociedades ricas o asistiendo a clases de meditación. El eurohinduismo es solo un subterfugio, mirar hacia otro lado eludiendo los verdaderos problemas. El mayor enemigo del ser humano sigue siendo el ser humano, y esto arruina a muchos la única perspectiva que tenemos como seres humanos: vivir esta vida, la única posible.

No hay ninguna razón para situarse en un futuro utópico. Estamos aquí y ahora y eso es todo. El poeta Rainer Maria Rilke lo cantó así en sus *Elegías de Duino*:

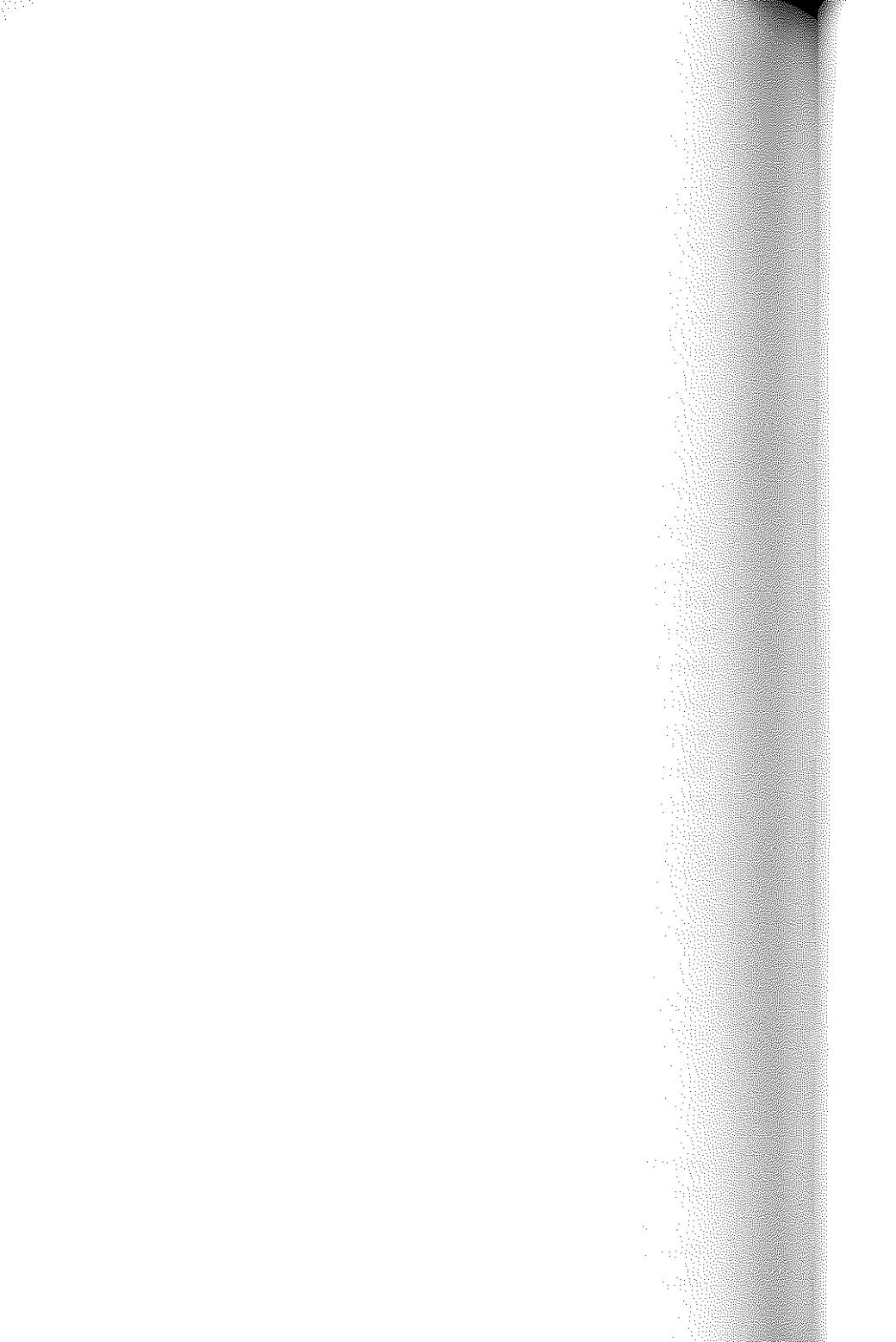
Estar aquí es soberbio. Vosotras, muchachas, también voso-
tras lo sabíais,
vosotras, las aparentemente desposeídas,
hundidas en las más sórdidas callejas de las urbes,
en esas abiertas al muladar.

Pues para cada una hubo una hora, quizá ni siquiera una hora,
 algo mensurable a duras penas con las medidas del tiempo,
 el intervalo entre dos instantes,
 Todo. Las venas colmadas de ser.
 Solo que nosotros olvidamos tan fácilmente
 lo que el vecino sonriente no nos confirma ni envidia.
 Queremos alzarla para que se vea
 mientras que en realidad la felicidad más evidente
 solo se nos revela si en nuestro interior la transformamos.⁵³

Efectivamente, estar aquí es magnífico, pero no siempre ni para todo el mundo. Los seres humanos somos culpables de ello si no trabajamos conjuntamente para mejorar las condiciones de libertad, bienestar, salud y justicia en este planeta. Para nosotros no hay otro y tampoco podemos contar seriamente con otra vida en la que todo nos iría mejor. Por lo tanto, una tarea central de la filosofía es trabajar en un autorretrato del espíritu humano, en términos de una crítica de la ideología contra las vanas promesas de una eventual era posthumana. Cierro este libro con las sesudas palabras del filósofo Schelling, quien escribió en una carta a su amigo Hegel el 4 de febrero de 1795: «El alfa y el omega de toda la filosofía es la libertad».⁵⁴

53. Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino, los Sonetos a Orfeo y otros poemas; seguido de Cartas a un joven poeta*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000, séptima elegía.

54. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Briefe von und an Hegel*, Hamburgo, Meiner, 1952 [en cast.: *Correspondencia: Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011], p.22.



BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer, *Die Dialektik der Aufklärung* [en cast.: Dialéctica de la Ilustración, Madrid, Akal, 2007].
- Aristóteles: *Über die Seele*, Hamburg: Meiner, 1995 [en cast.: *Acerca del Alma*, Madrid, Gredos, 1978 (BIBLIOTECA BÁSICA GREDOS 14)].
- Ayan, Steve: «Wir suchen an der falschen Stelle», en: *Gehirn und Geist*, núm. 10/2014, pp. 44-47.
- Baker, Lynne Rudder: «Cognitive Suicide», en: Grimm, Robert H. et al. (eds.): *Contents of Thought*, Tuscon: University of Arizona Press, 1988, pp. 1-18 (<http://people.umass.edu/lrb/files/bak88cogS.pdf>).
- Benn, Gottfried: *Gesammelte Werke*, Wiesbaden: Limes, 1968.
- Bieri, Peter (Pascal Mercier): *Handwerk der Freiheit*, Munich, Carl Hanser, 2001 [en cast.: *El oficio de ser libre*, Barcelona, Ariel, 2002].
- Blackmore, Susan: *Conversations on Consciousness*, Oxford University Press, 2005 [en cast.: *Conversaciones sobre la conciencia*, Barcelona, Paidós Ibérica (Planeta), 2010].
- Brandom, Robert: *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, 2000.
- Buchheim, Thomas: *Unser Verlangen nach Freiheit. Kein Traum, sondern Drama mit Zukunft*, Hamburg: Meiner, 2006.
- Buchheim, Thomas: «Wer kann, der kann auch anders», en Geyer, Christian (ed.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- Büchner, Ludwig: *Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien. In allgemein-verständlicher Darstellung*, Frankfurt am Main:

- Meidinger, 1855 [en cast.: *Fuerza y materia. Estudios empírico-científicos en una presentación generalmente comprensible*, Editores / Calle del Palomar 10, Valencia / Olmo 4 (Sucursal), Madrid / sin fecha (aproximadamente 1905); on-line: <http://www.filosofia.org/mat/mml855a.htm>].
- Bush, George H. W.: «Presidential Proclamation 6158», en: *Project on the Decade of the Brain*, 17. 7. 1990 (www.loc.gov/loc/brain/proclaim.html).
- Butler, Judith: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 1990 [en cast.: *El género en disputa: Feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós Ibérica (Planeta), 2001].
- Cavell, Stanley: *The claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Molarity and Tragedy*, Oxford University Press, 1979.
- Chalmers, David J.: «What is it like to be a thermostat?», en *The Conscious Mind*, Oxford/New York: Oxford University Press, 1996.
- Churchland, Patricia: *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge, MA: MIT Press, 1986.
- Churchland, Paul: «Eliminativer Materialismus und propositionalen Einstellungen», en: Metzinger, Thomas (ed.): *Grundkurs Philosophie des Geistes*, 3 Bände, Band 2, Münster, Mentis-Verlag, 2007.
- Crick, Francis; Koch, Christof: «Towards a neurobiological theory of consciousness», en: *Seminars in the Neurosciences* 2 (1990): S. 263-275.
- Davidson, Donald: «Rationale Lebewesen», en Perler, Dominik/Wild, Markus (eds.): *Der Geist der Tiere: Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- Dawkins, Richard: *The Selfish Gene*, Oxford University Press, 1976 (3^a ed., 2006) [en cast.: *El gen egoista*, Madrid, Bruño, 2014].
- Dawkins, Richard: *The God Delusion*, Nueva York, Bantam Books (Random House), 2006 [en cast.: *El Espejismo De Dios*, Barcelona, Espasa, 2012].
- Dawkins, Richard: *The blind watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design*, Nueva York, Norton & Company, 1986 [en cast.: *El religioso ciego: por qué la evolución de la vida no necesita ningún creador*, RBA, 2004].
- Dennett, Daniel C.: *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown & Co., 1991 [en cast.: *La conciencia explicada*, Barcelona, Paidós, 1995].

- Derrida, Jacques: *L'Animal que donc je suis*, París, Galilée, 2006 [en cast.: *El animal que luego estoy siguiendo*, Madrid, Trotta, 2013].
- Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg: Meiner, 1992 [en cast.: *Meditaciones metafísicas*, http://www.mercabam.com/Filosofia/Descartes/med_met_alfaguara.PDF, p. 16].
- Elger, Christian E. et al.: «Das Manifest. Elf führende Wissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung», en: *Gehirn und Geist*, núm. 6/2004, p. 31B37 (www.spektrum.de/thema/das-manifest/852357).
- Falkenburg, Brigitte: *Mythos Determinismus. Wieviel erklärt uns die Hirnforschung?* Berlin/Heidelberg, Springer, 2012.
- Faye, Emmanuel : *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie : autour des séminaires inédits de 1933-1935*, París, Albin Michel, 2005 [en cast.: *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*, Madrid, Akal 2009].
- Fichte, Immanuel Hermann (ed.): *Fichtes Werke*, Bd. I, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage des Naturrechts*, Hamburg: Meiner, 2013 [en cast.: *Fundamento del derecho natural*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1994, http://www.olimpo.org/uan/fichte-derecho_natural.pdf].
- Fichte, Johann Gottlieb: «Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung», en *Werke*, 11 Bände, Band 5: *Zur Religionsphilosophie*, Berlin, De Gruyter, 1971 (2).
- Foucault, Michel: *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966 [en cast.: *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1978].
- Frank, Manfred: *Präreflexives Selbstbewusstsein. Vier Vorlesungen*, Stuttgart: Reclam, 2015.
- Freud, Sigmund: «Das Ich und das Es», en *Studienausgabe*, 10 Bände, Band 3: *Psychologie des Unbewußten*, Frankfurt am Main: Fischer, 2000 [en cast.: *Elyo y el ello* (1923) en *Obras Completas*, vol. XIX, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, pp. 1-66, <http://www.bibliopsi.org/docs/freud/19%20-%20Tomo%20XIX.pdf>].
- Freud, Sigmund: «Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse», en *Gesammelte Werke. Werke aus den Jahren 1917-1920*, 18 Bände, Band 12, Frankfurt am Main: Fischer, 1999 [en cast.: «Una dificultad

- del psicoanálisis», en *Obras Completas*, vol. XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, pp. 129-135, <http://www.bibliopsi.org/docs/freud/17%20-%20Tomo%20XVII.pdf>].
- Freud, Sigmund: *Totem und Tabu*, Frankfurt am Main: Fischer, 1991 [en cast.: *Tótem y Tabú*, en *Obras Completas*, vol. XIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1980, pp. 1-164, <http://www.bibliopsi.org/docs/freud/13%20-%20Tomo%20XIII.pdf>].
- Freud, Sigmund: «Tribe und Triebschicksale» en *Gesammelte Werke*, 18 Bände, Band 10, Frankfurt am Main: Fischer, 1946 [en cast.: *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915) en *Obras Completas*, vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, pp. 105-134, <http://www.bibliopsi.org/docs/freud/14%20-%20Tomo%20XIV.pdf>].
- Freud, Sigmund: «Charakter und Analerotik» en *Gesammelte Werke*, 18 Bände, Band 7, Frankfurt am Main: Fischer, 1941 [en cast.: «Carácter y erotismo anal», en *Obras Completas*, vol. IX, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, pp. 149-158, <http://www.bibliopsi.org/docs/freud/09%20-%20Tomo%20IX.pdf>].
- Gabriel, Markus: «Wo "Geschick" waltet, darf keine Schuld sein» en *Die Welt*, 21. 3. 2015.
- Gabriel, Markus (ed.): *Der Neue Realismus*, Berlín, Suhrkamp, 2014.
- Gabriel, Markus: «Wesentliche Bejahung des Nationalsozialismus», en *Die Welt*, 7.4.2014 (2).
- Gabriel, Markus: «Der Nazi aus dem Hinterhalt», en *Die Welt*, 8.3.2014 (3).
- Gabriel, Markus: «Wir haben Zugang zu den Dingen an sich», en *Gehirn und Geist*, núm. 3/2014, pp.. 42 y ss.
- Gabriel, Markus: *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlín: Ullstein, 2013 [en cast.: *Por qué el mundo no existe*, Barcelona, Pasado Y Presente, 2015].
- Gabriel, Markus: «Da schlug die Natur die Augen auf», en *FAZ*, 7.10.2013(2) (www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/thomas-nagel-geist-und-kosmos-da-schlug-dienatur-die-augen-auf-12599621.html).
- Gabriel, Markus: *Antike und Moderne Skepsis*, Hamburgo, junio de 2008.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1990 [en cast.: *Verdad y Método I y II*, Salamanca, Sigüeme, 2002 y 2010].
- Goethe, Johann Wolfgang: *Faust. Texte und Kommentare*, Frankfurt

- am Main: Insel, 2003 [en cast.: *Fausto*, edición bilingüe, Madrid, Abada Editores 2010].
- Greene, Brian: *The Hidden Reality: Parallel Universes and the Deep Laws of the Cosmos*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2011. [en cast.: *La realidad oculta: Universos paralelos y las profundas leyes del cosmos*, Barcelona, Crítica, 2011]
- Harris, Sam: *Free Will*, Nueva York, Free Press, 2012.
- Hasler, Felix: *Neuromythologie. Eine Streitschrift gegen die Deutungsmacht der Hirnforschung*, Bielefeld: transcr, 2013.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg: Meiner, 2013 [en cast.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Alianza, 2004].
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986 [en cast.: *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966].
- Helmholtz, Hermann von: «Über das Sehen», en *Abhandlungen zur Philosophie und Geometrie*, Cuxhaven, Traude Junghans, 1987.
- Hobbes, Thomas: *Elementorum Philosophiae II & III: De Homine & De Cive*, Londres, Bohn, 1839, <https://ia800209.us.archive.org/18/items/operaphilosophoomolegoog/operaphilosophoomolegoog.pdf> [en cast.: *Tratado sobre el hombre y Tratado sobre el ciudadano*, Madrid, UNED, 2009 y 2008; disponible también on-line].
- Hogrebe, Wolfram: *Riskante Lebensnähe. Die szenische Existenz des Menschen*, Berlín, Akademie Verlag, 2009.
- Hubert, Martin: «Teil 1: Des Menschen freier Wille», en *Sendereihe Philosophie im Hirnscan*, 18. 4. 2014 (www.deutschlandfunk.de/philosophie-im-hirnscan-manuskript-teil-1-des-menschen.740.de.html?dram:article_id=283145).
- Human Brain Project, 2013 (www.humanbrainproject.eu/discover/the-community/overview).
- Inwagen, Peter van: *An Essay on Free Will*, Nueva York, Oxford University Press, 1983.
- Jackson, Frank Cameron: «Epiphänomenale Qualia», en Metzinger, Thomas (ed.): *Grundkurs Philosophie des Geistes*, 3 Bände, Band 1, Münster, Mentis-Verlag, 2009.
- Jackson, Frank Cameron: «What Mary Didn't Know», en *The Journal of Philosophy*, Vol. 8, mayo de 1986.

- Kahneman, Daniel: *Thinking, Fast and Slow*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux (Macmillan), 2011 [en cast.: *Pensar rápido, pensar despacio*, Barcelona, Debate, 2012].
- Kandel, Eric: *Das Zeitalter der Erkenntnis: Die Erforschung des Unbewussten in Kunst, Geist und Gehirn von der Wiener Moderne bis heute*, Munich, Siedler, 2012.
- Kandel, Eric; Schwartz, James; Jessell, Thomas: *Principles of Neural Science*, Nueva York, McGraw-Hill, 2012 (1981) [en cast.: *Neurociencia y conducta*, Upper Saddle River, New Jersey, Pearson Prentice Hall, 1996].
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg: Meiner, 1999 (1785) [en cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa, 1990].
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1998 [en cast.: *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Tecnos, 2004; edición bilingüe. México, FCE, UAM, UNAM, 2009].
- Kant, Immanuel: *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik. Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume*, Hamburg, Meiner, 1975 (1766) [en cast.: *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica*, Madrid, Alianza Editorial, 1987].
- Kant, Immanuel: «Zum ewigen Frieden», en *Werke*, 9 Bände, Band 8, Abhandlungen nach 1781 (= AAVIII), Berlín: De Gruyter, 1971 [en cast.: *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Alianza, 2004].
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke in zwölf Bänden. Band 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977 (1788) [en cast.: *Crítica de la razón práctica*. Madrid, Espasa-Calpe, 1981; Madrid, Alianza, 2000; edición bilingüe. México, FCE, 2005].
- Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten* (1785), Werke in zwölf Bänden. Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977 (2) [en cast.: *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Trotta, 2013].
- Keil, Geert: *Willensfreiheit*, Berlín & Nueva York, De Gruyter, 2012.
- Keil, Geert: *Kritik des Naturalismus*, Berlín & Nueva York, De Gruyter, 1993.
- Kittler, Friedrich A. (ed.): *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*, Paderborn, Schöningh, 1992.
- Kleist, Heinrich von: *Sämtliche Werke*, Berlín: Ullstein, 1997 [en cast.: *Relatos completos*, Barcelona, Acantilado, 2011; *Sobre el teatro de*

- marionetas y otros ensayos de arte y filosofía*, Madrid, Hiperión, 2005].
- Krauss, Lawrence M.: *A Universe from Nothing: Why There Is Something Rather Than Nothing*, Nueva York, Atria Books, 2012 [en cast: *Un universo de la nada*, Barcelona, Pasado y Presente, 2013].
- Kucklick, Christoph: *Die granulare Gesellschaft. Wie das Digitale unsere Wirklichkeit auflöst*, Berlín, Ullstein, 2014.
- Largier, Niklas (ed.): *Meister Eckhart. Werke*, 2 Bände, Band 1, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993 [en cast.: *El fruto de la nada (y otros escritos)* Madrid: Ediciones Siruela, 1998; Tratados y sermones. Barcelona: Edhasa, 1983].
- Latour, Bruno: *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, París, La Découverte, 1991 [en cast.: *Nunca fuimos modernos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007].
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: «Monadologie», en *Kleine Schriften zur Metaphysik. Philosophische Schriften*, Band 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996 [en cast.: «Monadología», Madrid, Biblioteca Nueva, 2001].
- Libet, Benjamin: *Mind Time - The Temporal Factor in Consciousness*. Harvard University Press, 2004.
- Lichtenberg, Georg Christoph: *Schriften und Briefe*, 3 Bände, Band 2: *Sudelbücher II, Materialhefte, Tagebücher*, Munich, Carl Hanser, 1971.
- Linné, Carl von: *Systema naturæ per regna tria naturæ, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis* (1735); en alemán: *Systema Naturae. Lehr-Buch über das Natur-System so weit es das Thierreich angehet*, Nürnberg, Raspe, 1781.
- Luther, Martin: «De servo arbitrio», en *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Band 18, Weimar 1883, pp. 600-787. «Vom unfreien Willensvermögen», en *Deutsch-Lateinische Studienausgabe*, 3 Bände, Band 1, *Der Mensch vor Gott*, Wilfried Härtle (ed.), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006, pp. 219-662 [en cast.: <http://semia.org/portal/wp-content/uploads/2011/05/De-Servo-Arbitrio-Martin-Lutero.pdf>; http://www.iglesiareformada.com/Luther_Servo_Arbitrio_1.html].
- Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Hamburg, Meiner, 2008 [en cast.: *Manuscritos De Economía Y Filosofía*, Madrid, Alianza, 2013; <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/index.htm>].

- McDowell, John: *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1994 [en cast.: *Mente y Mundo*, Salamanca, Sigüeme, 2003].
- Mele, Alfred R.: *Free. Why Science Hasn't Disproved Free Will*, Nueva York, Oxford University Press, 2014.
- Mertens, Wolfgang: *Psychoanalyse im 21. Jahrhundert. Eine Standortbestimmung*, Stuttgart, Kohlhammer, 2013.
- Metzinger, Thomas: *Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*, Berlín, Berliner Taschenbuch Verlag, 2010.
- Metzinger, Thomas: *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge, MA: MIT Press, 2003.
- Nagel, Thomas: *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Kettering & Oxford, Oxford University Press, 2012 [en cast.: *La mente y el cosmos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014)].
- Nagel, Thomas: *The view from nowhere*, New York, Oxford University Press, 1986 [en cast.: *Una visión de ningún lugar*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997].
- Nagel, Thomas: «What Is It Like to Be a Bat?»; en alemán en: Metzinger, Thomas (ed.): *Grundkurs Philosophie des Geistes*, 2 Bände, Band 1, Münster, Mentis-Verlag, 2009.
- Nagel, Thomas: *The possibility of altruism*, Princeton, N.J: Oxford University Press, 1970 (reimpr. 1978) [en cast.: *La posibilidad del altruismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005].
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2009 [en cast.: *Obras Completas*, Madrid, Tecnos, 2011, 2012, 2013].
- Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus*, Stuttgart, Reclam, 2007 [en cast.: *El nacimiento de la tragedia: o Grecia y el pesimismo*, Madrid, Alianza, 2012].
- Nietzsche, Friedrich: «Schopenhauer als Erzieher», en *Werke*, 3 Bände, Band 1, Munich, Carl Hanser, 1954 [en cast.: *Schopenhauer como educador*, Madrid, Valdemar, 1999].
- Platón: «Apología de Sócrates», en *Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes*. Vol. I, Madrid, Gredos, 2003.
- Platón: *Polítetia*, trad. comúnmente al cast. como *La República*, en *Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes*. Vol. IV, Madrid, Gredos, 2003.

- Prinz, Wolfgang: *Open minds: The social making of agency and intentionality*, Cambridge, MA: MIT Press, 2012; trad. al alemán como *Selbst im Spiegel: Die soziale Konstruktion von Subjektivität*, Berlín, Suhrkamp, 2013.
- Putnam, Hilary: *Reason, Truth, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981 [en cast.: *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988].
- Reuter, Christoph; Russell, Jacob: «Die Vergessenen von Amirli», en *DER SPIEGEL*, núm. 35, 28.5.2014, on-line: www.spiegel.de/spiegel/print/d-128859935.html (Stand: 01.4.2015).
- Rilke, Rainer Maria: *Fünfzig Gedichte*, Stuttgart, Reclam, 2007.
- Rilke, Rainer Maria: *Sämtliche Werke*, 7 Bände, Band 1, Frankfurt am Main, Insel, 1955-1966.
- Rilke, Rainer Maria, en cast.: *Elegías de Duino, los Sonetos a Orfeo y otros poemas; seguido de Cartas a un joven poeta*, Barcelona: Círculo de Lectores, 2000.
- Russell, Bertrand: *The Analysis of Mind*, Oxford, Routledge, 1989 (1921).
- Ryle, Gilbert: *The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson University Library (Random House), 1969 [on-line: <https://archive.org/details/conceptofmind032022mbp>; en cast.: *El concepto de lo mental*, Barcelona, Paidós, 2005].
- Sartre, Jean-Paul: *L'Être et le Néant*, París, Gallimard, 1943 [en cast.: *El Ser y la Nada*, Buenos Aires, Losada, 2007].
- Sartre, Jean-Paul: *L'existentialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1946 [en cast.: *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 1999; <http://www.uruguayıpiensa.org.uy/imgnoticias/766.pdf>].
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Briefe von und an Hegel*, 3 Bände, Band 1, hrsg. von Johannes Hofmeister, Hamburg: Meiner, 1952 [en cast.: *Correspondencia: Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011].
- Schmidt, Thomas E.: «Die Wirklichkeit ist anders!», en *DIE ZEIT*, núm. 15/2014, 3.4.2014 (<http://www.zeit.de/2014/15/neuer-realismus>).
- Schopenhauer, Arthur: «Über die Weiber» en *Werke in fünf Bänden. Mit Beibuch*, Zúrich: Haffmans, 1988 [en cast.: *El arte de tratar con las mujeres*, Madrid, Alianza, 2011; en *Parerga y Paralipomena II*, cap. XXVII (§§ 362-371), Madrid, Trotta, 2 vols., 2006 y 2009].

- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zürcher Ausgabe. Werke*, 10 Bände, Band 4, Zürich: Diogenes, 1977 [en cast.: *El mundo como voluntad y representación*. Madrid, Akal, 2005; Trotta, 2016; <http://juango.es/files/Arthur-Schopenhauer--El-mundo-como-voluntad-y-representacion.pdf>; *Complementos*, Madrid, Trotta, 2003, http://www.academia.edu/5084643/Schopenhauer_Arthur_-_El_mundo_como_voluntad_y_representacion_II].
- Schopenhauer, Arthur: «Preisschrift über Freiheit des Willens», en *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Zürich: Diogenes, 1977.
- Schrödinger, Erwin: *Mind and Matter*, Cambridge University Press, 1958; en alemán: *Geist und Materie*, Zürich: Diogenes, 1989 [en cast.: *¿Qué es la vida?*, Barcelona, Tusquets, 2008].
- Searle, John: *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, 1983 [en cast.: *Intencionalidad en la filosofía de la mente*, Barcelona, Ediciones Altaya, 1999].
- Searle, John: *The Rediscovery of the Mind*, 1992 [en cast.: *El redescubrimiento de la mente*, Barcelona, Crítica, 1996].
- Singer, Wolf: «Verschaltungen legen uns fest. Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen», en: Geyer, Christian (ed.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Ergebnisse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004.
- Singer, Wolf: «Keiner kann anders, als er ist», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8.1.2004 (b) (www.faz.net/aktuell/feuilleton/hirnforschung-keiner-kann-anders-als-er-ist-1147780-p4.html).
- Spinoza, Baruch: *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Lateinisch—deutsch, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1999 (1677) [en cast.: *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1980; Alianza, 2011].
- Stahl-Busse, Brigitte: «Dekade des menschlichen Gehirns», in: *idw B Informationsdienst Wissenschaft*, 5. 11. 1999 (<https://idw-online.de/pages/de/news15426>).
- Swaab, Dick: *Wij Zijn Ons Brein: Van Baarmoeder Tot Alzheimer*, Amsterdam, Publishing Centre, 2010; en alemán: *Wir sind unser Gehirn: Wie wir denken, leiden und lieben*, Munich, Droemer Knaur, 2011 [en cast.: *Somos nuestro cerebro: cómo pensamos sufrimos y amamos*, Madrid, Plataforma Editorial, 2014].
- Tallis, Raymond: *Aping Mankind. Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*, Abingdon/New York: Routledge, 2011.

- Tugendhat, Ernst: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.
- Vogt, Karl: «Physiologische Briefe: 12. Brief», en Wittich, Dieter (ed.): *Vogt, Moleschott, Büchner. Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland*, Berlín, Akademie Verlag, 1971.
- Waal, Frans de: *Primate und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*, Munich, Carl Hanser, 2008 [en cast.: *Primates y filósofos: La evolución de la moral del simio al hombre*, Barcelona, Paidos Iberica, 2006].
- Weber, Christian: «Der Mensch bleibt unlesbar», en *Süddeutsche Zeitung*, núm. 240/2014, 18./19. 10. 2014.
- Wild, Markus: *Tierphilosophie zur Einführung*, Hamburgo, junio 2013.
- Wildermuth, Volkart: «Die Welt, wie sie scheint», en *Sendereihe Philosophie im Hirnscan*, 29.05.2014 (http://www.deutschlandfunk.de/sendereihe-philosophie-im-hirnscan-manuskript-diewelt-wie.740.de.html?dram:article_id=287724).

α
A
al
an

az
az
A
a

a
a

a

A
«

b
E
E
E

ÍNDICE ALFABÉTICO

- a priori*, 90
Adorno, Theodor W., 15, 33
altruismo, 101 s., 105, 231 s., 234
animismo, 166 s.
 alegre, 169
antinaturalismo, 15
antrópico, principio, 211
Antropoceno, 30
antropología:
 evolutiva, 27
 moderna, 283
 simétrica, 283
antropomorfismo, 109
apriorismos, 90
 véase también *a priori*
argumento del:
 conocimiento, 126 ss.
 embrutecimiento, 287
 hacia abajo, 277 s.
 hacia arriba, 276, 278
Aristóteles, 58 s., 75, 275
«Aristóteles» (nave espacial), 75

behaviourismo, 49
Bieri, Peter, 62
Block, Ned, 112
Brandom, Robert, 221 s.

Buchheim, Thomas, 251
Büchner, Ludwig, 190 s.
Bush, George H. W., 17 ss., 25
Butler, Judith, 55, 153, 229

Camus, Albert, 29, 55
Carnap, Rudolf, 89
Carruth, Shane, 62
causa rigurosa anónima, 257
Cavell, Stanley, 26, 55, 276 s.
Chalmers, David, 40, 66, 158,
 160
Churchland, Patricia, 93 ss., 103,
 187
Churchland, Paul, 93 ss., 103,
 187
cientificismo, 123, 132
Cogito cartesiano, 91, 203
compatibilismo, 251 s.
complejo de Edipo, 217, 231
condición de la justificación, la,
 208
condición de propiedad, la, 68
conciencia, 12 ss., 19 s., 24, 27,
 34 ss., 39 ss., 45 ss., 65 ss.,
 83 ss., 87, 89 ss., 95, 97 ss.,
 101, 103 ss., 109 ss., 129 ss.,

- 143 ss., 170 s., 173 ss., 190,
212, 216, 226, 228, 230,
236 s., 247, 269 s., 279,
281 s., 292
desventurada, 179
fenoménica, 111, 113 ss., 120,
122 ss., 126 s.
intencional, 111, 113, 120 s.
véase también filosofía de la conciencia
- consciente/conscientes, 11 ss., 16,
19 s., 21, 27, 39 s., 40, 47, 51,
65 ss., 74, 79, 88, 90 ss., 97,
100 ss., 111, 114 s., 122 s.,
143 ss., 151 ss., 160 s., 168,
170 s., 173 ss., 177 ss., 182,
186, 199, 214 ss., 227, 234,
236 ss., 246, 263, 275, 279
convicción verdadera justificada,
207
Cotard, Jules, 91
Crick, Francis, 14 s.
cuento del contenedor, 137
- darwinismo social, 35 s.
darwinitis, 34 s., 134, 230, 267,
278, 282 s.
Davidson, Donald, 104, 106 ss.
Dawkins, Richard, 16, 60 s., 86
s., 124, 212, 231
definición estándar de conocimiento, 207
Dennett, Daniel, 16, 69 ss., 91,
121, ss.
Derrida, Jacques, 104, 109, 146(n.)
Descartes, René, 40, 48, 69 ss.,
91 s., 113 s., 135, 143 ss., 186
determinismo, 136, 139, 239 ss.,
242 s., 249 ss., 260 ss., 272 s.
- físico, 221 s.
ingenuo, 239 ss.
neuronal, 239, 244, 246, 261
teológico, 244, 260 s.
dignidad humana, 271 s., 274 s.,
188 s.
por encima de todo precio,
la, 272
doble contingencia, 98
doctrina de la ciencia, 200 ss.
características básicas de la, 200
segundo principio de la, 204
tercer principio de la, 229
tres principios de la, 202
Dreyfus, Berkeley Hubert, 237 s.
dualismo, 46, 60, 145, 282
- Economio, Constantin von, 278
Eckhart, Meister, 193
empirismo, 85, 87 ss., 93
empirismo de la conciencia, 121
enigma cosmológico de la conciencia, 66
entropía, 131
epifenomenalismo, 132 s., 136
epistemología, objetivo de la, 144 ss.
primer principio de la, 203
segundo principio de la, 204
esencialismo, 192, 277
estructuralismo, 24, 63
ética, 53, 100 ss., 106, 138, 198, 200
kantiana, 55
eurocentrismo, 20 s.
eurohinduismo, 159, 292
evolución cultural, 194
existencialismo, 28, 55 s., 63, 211,
277, 290
experiencia ontológicamente subjetiva, 156

- explicaciones de la acción, 264
 teleológicas, 273 s.
- externalismo, 161 s.
 idea básica del, 165
 social, 161
- falibilidad, 88
- Falkenburg, Brigitte, 160, 240 s.
- fenomenología, 144, 149, 151, 179, 185, 189 s.
- trascendental, 128
- Fichte, Johann Gottlieb, 29, 53, 144, 151, 153, 170 s., 173, 175, 177 ss., 199 ss., 208, 210 s., 214, 233, 281
- filosofía de la conciencia, 45 ss., 65 s., 68 ss., 111 ss., 122, 162, 237
- filosofía natural o de la naturaleza, 211, 214, 281
- fiscalismo, 125 s., 132
- Foucault, Michel, 290 s.
- Freud, Sigmund, 29, 33, 149, 166 ss., 202, 214 ss., 220 ss., 234
- funcionalismo, 280 s.
 informático, 162 s.
- Gadamer, Hans-Georg, 52
- Garland, Alex, 31
- Harris, Sam, 16, 41
- Hasler, Felix, 25
- hechos ontológicamente subjetivos, 156
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 29, 34, 49, 51 ss., 150 s., 153, 155, 170, 173, 177, 179, 189 s., 201 s., 293
- Heidegger, Martin, 146(n.), 152, 185, 290
- Helmholtz, Hermann von, 82 ss.
- hermeneia, 52 s.
- Hogreve, Wolfram, 51, 140, 161
- Homero, 21, 155
- homúnculo, 70 ss., 84, 166, 168 s., 211, 221s, 236, 269, 280
- Horkheimer, Max, 15
- Hubble, Edwin, 129
- Hume, David, 119, 184
- Husserl, Edmund, 128, 144, 185
- idea/ideas, 13, 15 ss., 20 ss., 25 s., 29, 31, 35 ss., 43, 52 ss., 58 s., 61 s., 65, 70 ss., 76, 80 ss., 86, 90 ss., 96 s., 103, 106 ss., 119, 121, 123 s., 127 s., 130 s., 133, 135 ss., 140, 143 ss., 149 ss., 153, 162, 165 s., 168, 170, 176 ss., 185, 193 ss., 199 ss., 204 s., 207, 209 ss., 213 ss., 217 ss., 223 s., 228 ss., 233, 235 ss., 239, 241, 247, 252 ss., 257, 263, 269 s., 273, 275 ss., 281 ss., 290
- idealismo:
 alemán, 29, 52
 trascendental, 80
- ideología, 34, 37, 42, 194, 197, 234, 267, 272, 288, 293
- incompatibilismo, 251 ss.
- indeterminismo, 249
- interaccionismo social, 162, 177, 179, 200
- Inwagen, Peter van, 250 s.

- Jackson, Frank Cameron, 124, 126, 132, 134 s.
- Jelinek, Elfriede, 21
- Jung, Carl Gustav, 231
- Kahneman, Daniel, 237
- Kandel, Eric, 82 ss., 149
- Kant, Immanuel, 27, 29 s., 52 s., 56, 71 ss., 120 s., 129 s., 144, 146, 153, 170 s., 173, 175 ss., 199, 269, 271 ss., 275 s., 285, 287
- Keil, Geert, 72 (y n.), 73(n.), 108, 138
- Kierkegaard, Søren, 29
- Kim, Jaegwon, 48
- Kleist, Heinrich von, 37, 114, 171 s.
- Koch, Christof, 14
- Korsgaard, Christine, 55
- Krauss, Lawrence, 85 s., 88 s., 91
- Kucklick, Christoph, 25 s.
- Lacan, Jacques, 216
- Latour, Bruno, 283
- Lear, Jonathan, 55
- legocentrismo, 271
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 66, 157 ss., 255 s., 261, 273
- Lemaître, Georges, 129
- ley de energías sensoriales específicas, 211
- libertad de acción, 242, 253 s., 268 ss.
- libertad humana, 12 s., 20, 23, 26, 28 ss., 34, 37, 41, 63, 103, 136, 139, 141, 152, 189, 192, 233 ss., 237, ss., 241 ss., 251 ss., 257 ss., 273, 275 ss., 279, 284 ss.
- teoría capacitante de la, 248*
- libido, 168
- libre albedrío, 12 s., 20, 24, 27, 235 s., 238 s., 242, 244 ss., 250 ss., 255, 257 s., 262, 267 s., 273
- Lichtenberg, Georg Christoph, 177
- Linné, Carl von, 104
- lista:
- amable, 262
 - perniciosa, 262 ss., 266
- Marx, Karl, 29, 54, 63, 117, 153, 155, 190
- materialismo, 14, 279, 292
- cartesiano, 71
- eliminador, 93
- Mead, George Herbert, 162
- metafísica, 50, 71, 144, 241, 261 s., 265, 271
- absurda, 253
- cubitos de plástico, de, 271
- disparatada, 270
- especulativa, 241
- naturalista, 50 s.
- Metzinger, Thomas, 27, 181 ss.
- microfundamentalismo, 125
- mitología, 149, 228, 230, 333
- modelo de Dreyfus de la adquisición de habilidades, 237
- monismo, 145
- Müller, Johannes, 211
- Nagel, Thomas, 65, 74, 100, 198 s., 205 s., 212
- naturaleza, 12, 24, 46 ss., 50, 52 ss., 57 ss., 65, 68, 72, 82, 86 ss., 90, 92, 103, 124 ss.,

- 134, 136, 139 s., 144, 149, 154, 190, 192-193, 196 s., 200, 203 ss., 210 ss., 214, 239 ss., 250, 252 s., 258, 266 s., 270, 273, 275 ss., 281 ss., 288, 290
 coherencia causal o nomológica de la, 48
 naturalización de un fenómeno de la, 187 s.
 teoría cinematográfica de la, 240
 naturalismo, 14 s., 50, 54, 183, 267
 neoexistencialismo, 29, 42, 55
 neurocentrismo, 20 s., 23 s., 35, 38, 42 s., 57, 73, 75, 98 s., 121, 145, 153, 164, 186, 192, 194, 204, 210, 216, 270, 274, 280, 282
 neuroconstructivismo, 22, 76, 79, 82
 neuromanía, 34 s., 267, 278
 neuromonismo, 145
 Newton, Isaac, 51, 58 s., 130, 136, 257, 279
 Nietzsche, Friedrich, 29, 149, 168, 184, 215, 268, 280
 Noë, Alva, 22
 nuevo realismo, 22, 28
 objetividad absoluta, 48, 80, 101, 127, 198 s., 201 s., 204 ss., 210, 216
 Offray de La Mettrie, Julien, 135
 Onfray, Michel, 16
 ontología, 188
 panpsiquismo, 160, 167
 panspermia, hipótesis de la, 167
 parábola del molino, 155, 157, 161
 paralogismo, 79, 269
 Penrose, Roger, 136
 pesimismo metafísico, 262, 264, 267
 Pippin, Robert B., 55
 Platón, 21, 36, 53, 101, 104 s., 201, 207, 275
 principio de:
 razón suficiente, el, 255, 257, 260 s., 267
 realidad, 224, 227
 Prinz, Wolfgang, 162, 177
 privacidad de la conciencia, 69
 problema de/del:
 azar, 249 ss.
 crédito, 175, 179
 cuerpo-alma, 40
 espectro invertido, el, 112
 mente-cerebro, 65 ss.
 vinculación, 195
 proposición, significado de una, 95
 actitudes proposicionales, y las, 94 ss., 103, 105 ss., 109, 122
 punto de vista de la primera persona, el, 68
 Putnam, Hilary, 162 ss., 167
Qualia, 111, 113, 116, 124, 132, 134 ss., 138 s.
 eliminacionismo de los, 122
 Quine, Willard van Orman, 89
 racionalidad, 221
 racionalismo de la conciencia, 121 ss.
 realidad, la/una, 22, 28, 43, 48,

- 50 ss., 60 s., 76, 81, 85, 93, 95, 101, 103, 120, 122, 137 s., 149, 184, 195, 227, 246, 251 s., 270, 280, 292 directamente accesible, 181 física, 127 global, 252 humana, 276 independiente, 162, 223 s. material-energética, 14 oculta, 176 pensada, 189 totalmente ajena, 156 realidades duras, 224 reduccionismo, 187 ss., 193 ontológico, 188 pubertad, de la, 186 teórico, 49, 189, 192 s. reificaciones, 269 Rilke, Rainer Maria, 22, 292 Rödl, Sebastian, 55, 200 Rossini, Gioachino, 37 Rudder Baker, Lynne, 95 Russell, Bertrand, 45 s. Ryle, Gilbert, 60, 146(n.)
- Sacks, Oliver, 92 s. Sagan, Carl, 130 Sartre, Jean-Paul, 29, 53, 55 s., 185, 202, 276 ss. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 29, 65, 151, 211 ss., 281, 293 Schmidt, Thomas E., 24 Schopenhauer, Arthur, 36, 84, 243, 261, 264 ss., 268 s. Schrödinger, Erwin, 158 s., 270 Searle, John, 133, 155 s., 185 s., 205 s., 209, 238 secularización, 46 Shakespeare, William, 21, 124 Sócrates, 104 Sófocles, 21, 23, 155, 231 suicidio cognitivo, 95 Swaab, Dick, 38 s.
- Tallis, Raymond, 34 tautología, 203 teleología: explicación teleológica de la acción, y la, 57 s., 61 s. «infantil», 61 teoría de género, 229 teoría de la sustancia del Yo, 184, 221 s. teoría del inodoro para el pensamiento (Vogt), 190 teoría del paquete del Yo, 184, 221 s.
- tesis central o principal: Kant, 80 s. positiva, 42 s.
- tesis de la ineluctabilidad, 127, 155
- tesis del ajuste intencional, 122
- trasfondo inconsciente de habilidades, 238
- Trasímaco, 36
- Tyson, Neil deGrasse, 130, 196 s.
- universalismo, 284
- universalismo de la razón, 201
- universo, 12, 15, 24, 40, 46 ss., 54, 59, 65, 86, 93 s., 127 ss., 134, 136, 138 ss., 144 s., 154 ss., 162, 197 s., 211, 242, 246, 252 s., 261, 270, 280, 291 s.

- intrínseco, 272
relativo, 272, 275 s.
uso, de, 254
Vogt, Karl, 189 s.
- Waal, Frans de, 282
Wittgenstein, Ludwig, 78, 146(n.)
zombi filosófico, 66

Li

ε

C

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
Partículas materiales y organismos conscientes.....	13
La década del cerebro	17
¿Libertad espiritual para escanear el cerebro?	23
El Yo como memoria USB	31
Neuromanía y darwinitis: un ejemplo de <i>Fargo</i>	34
Mente - cerebro - ideología	37
Cartografía de la autointerpretación.....	42
¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU?	45
¿El espíritu en el universo?	46
En el espíritu de Hegel.....	49
El animal histórico en el escenario de lo social	54
¿Por qué no sucede todo con un propósito, sino solo algunas cosas?	57
CONCIENCIA	65
¡Yo veo lo que tú no ves!.....	70
¿Tormentas de partículas en el cine de la conciencia?	76
Buda, la serpiente y el murciélagos	79
Subidos a la ola del neurokantismo.....	82
No hay nada como la propia experiencia - ¿O acaso sí?	85
Fe, amor, esperanza - ¿todo eso es solo una ilusión?.	92

Cada Ego alberga un altruista	100	LII
El perro de Davidson y el gato de Derrida	104	
Las dos partes del gusto y lo que es discutible al respecto.....	110	
Lo que pasa con la inteligencia y el robot-aspiradora	113	
<i>Días extraños</i> en el ruido de la conciencia.....	118	
Lo que María no sabe.....	124	
El descubrimiento del universo en el monasterio.....	128	
Las sensaciones no son subtítulos para una película china.....	132	
A vista de pájaro, como la de Dios.....	139	
 CONCIENCIA DE SÍ.....	143	Bri
El efecto de expansión de la conciencia de la historia espiritual.....	148	Ín
Como las mónadas en la parábola del molino.....	155	
Bio no siempre es mejor que Tecno	161	
De cómo el estúpido Augusto trató de desterrar la omnipotencia	166	
La conciencia de sí en círculo	174	
 ¿QUIÉN O QUÉ ES EN REALIDAD EL Yo?	181	
La realidad de las ilusiones	184	
Del reduccionismo de la pubertad a la teoría del inodoro.....	186	
Yo es Dios	192	
El gran maestro casi olvidado de la Filosofía del Yo.	199	
Los tres pilares de la epistemología	202	
En los seres humanos la naturaleza abre a la fuerza los ojos.....	210	
«Deja que eso lo haga papá» : Freud y Stromberg.....	214	
De cómo las pulsiones chocan con hechos concretos .	221	
Edipo y el cartón de leche	226	

LIBERTAD	235
¿Puedo querer que no quiero lo que quiero?	242
El Yo no es una máquina tragaperras	247
Por qué causa y razón no son lo mismo y qué tiene que ver eso con la salsa de tomate.....	255
Punza amablemente la maldad y derrota al pesimis- mo metafísico.....	262
La dignidad humana es inviolable	271
¿Al mismo nivel que Dios o la Naturaleza?	276
PS: No hay salvajes	283
El ser humano no es un rostro en la arena	288
 <i>Bibliografía</i>	295
<i>Índice alfabético</i>	307

P

E

G

S

P

L

C

L

C

P

ec

w

E

G

ci

R

IS

D

C

es

d

E

rr

El título original de esta obra de Markus Gabriel es *Ich ist nicht Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*

Su primera edición en lengua alemana fue publicada por Ullstein Verlag.

Primera edición: noviembre de 2016

Los derechos originales de esta obra pertenecen a:

© Ullstein Buchverlage GmbH, Berlín 2015

Los derechos exclusivos de publicación en lengua castellana pertenecen a:

© Ediciones de Pasado y Presente, S.L., 2016

Pau Claris, 147, 4º, 1ª, 08010 Barcelona

ediciones@pasadopresente.com

www.pasadopresente.com

Esta edición de *Yo no soy mi cerebro* ha sido compuesta en tipos Fournier por Víctor Igual. Gonzalo Pontón ha realizado la corrección de pruebas y Átona ha coordinado la realización de la obra. Se ha impreso sobre papel marfil de 80 g y encuadrado en rústica por Reinbook. El 7 de noviembre de 2016 fue puesta a la venta a través de la distribuidora UDL.

ISBN: 978-84-944950-7-6

Depósito legal: B. 21.541-2016

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede realizarse con la autorización de sus titulares salvo en las excepciones que determina la ley. Si necesita fotocopiar o escanear fragmentos de esta obra, diríjase al Centro Español de Derechos Reprográficos (CEDRO) a través de la web www.conlicencia.com o mediante llamada telefónica al 91 702 19 70 o al 93 272 0445