

“Una aproximación “política” a la teoría de la conciencia”

Nuestras ideas sobre la conciencia se han convertido en problemáticas al tiempo que se formuló el canon que define los elementos básicos de la teoría política moderna, y en un determinado contexto cultural de cuya consideración se ha hecho, habitualmente, un abstención muy específica en lo que corrientemente se conoce como *filosofía de la mente*, de forma que su desarrollo ha dependido mucho más de un diálogo con la ciencia que de la comprensión de los problemas de la vida moral y colectiva, y eso tal vez constituya una limitación que no debiéramos tomar demasiado en serio.

En uno de mis últimos trabajos publicados cité una afirmación de Hanna Arendt que me sirvió para animarme a iniciar una pesquisa como la que aquí les presento; decía la filósofa (1993, 352 n 26):

“La fundación y primera historia de la Royal Society es muy sugestiva. En época de su fundación, los socios tenían que comprometerse a no intervenir en actividades ajenas a las señaladas por el rey a la sociedad, en especial a no intervenir en la lucha política o religiosa. Uno se siente tentado a concluir que el modelo ideal científico de *objetividad* nació allí, lo cual sugeriría que su origen es político y no científico.”

En esta misma dirección, aunque en un sentido contrario, pero que muestra la contaminación metafórica y categorial de la física y la política, querría citar la afirmación de un gran pensador político español, de Dalmacio Negro, quien afirma que el Estado es una creación inspirada en el orden de los cielos.

Pues bien, de la misma forma que cabe relacionar los orígenes del ideal de objetividad con el poder político, lo que quiero es sugerirles que en la teoría de la mente, el núcleo de la cual es evidentemente el problema que da título a este Coloquio, no se puede ignorar que el protagonismo moderno de este concepto, la novedad del modo en que se plantea, puede vincularse no solo con argumentos acerca de la naturaleza del mundo físico, que sin duda son esenciales al caso, sino también con litigios que remiten más a la condición moral y política de los hombres que a cualquier intento de categorización más o menos naturalista, y que eso no es sólo algo que ocurrió de manera contingente sino que debiera adquirirs un peso mayor del que habitualmente tiene en esta clase de cuestiones. Como para compensar esta asepsia metódica de los filósofos profesionales, el tratamiento que hacen de estas cuestiones quienes no lo son no incurre, desde luego, en estas cautelas, aunque seguramente adolece de otras especies de limitación, porque los prejuicios filosóficos no están reservados en exclusividad, ni mucho menos, a quienes se dedican a la filosofía de manera profesional.

Cuando Descartes rompe el paradigma clásico a la hora de hablar del alma y el cuerpo, un problema que no había tenido una especial virulencia en los siglos pasados, lo hizo seguramente no sólo por motivos epistémicos o metafísicos, sino por cuestiones de carácter religioso y moral, y hasta pudiera decirse que políticas. A mi entender, y no es una idea de la que pretenda atribuirme ninguna clase de autoría, lo que le preocupa a Descartes, por encima de todo, y más allá de las arduas cuestiones de la terminología, que siendo importantes, nunca son lo esencial, es poder establecer un marco categorial en el que pueda inscribirse la libertad de la conciencia, la libertad intelectual. Siempre estuve persuadido de esta idea, pero no me quedé tranquilo hasta leer unas palabras del gran Hermann Weyl que ya cité en mi vieja tesis doctoral sobre el problema mente cerebro en el pensamiento contemporáneo. Decía Weyl (1963:208-9):

"exhibiendo la libertad ("freedom of will") en los actos teóricos de afirmación y negación, Descartes consigue hacer ver con claridad el punto decisivo en el problema de la libertad: cuando con razón clara yo juzgo que $2+2=4$, este juicio que emito no se produce por sí mismo en mi interior a través de una ciega causalidad natural, (un punto de vista que eliminaría al pensamiento como algo que yo quiero expresar). Más bien un algo puramente espiritual, señaladamente la circunstancia de que $2+2$ es en verdad 4, ejerce un poder determinante sobre mi juicio",

Pocas páginas después, Weyl (1963, 215) añadía lo siguiente

"el verdadero enigma, si no estoy equivocado, radica en la doble posición del ego: quien no es sólo un individuo existente que efectúa concretos actos psíquicos sino también visión, una luz autopenetrante (conciencia sensorial, conocimiento, imagen, o como quiera llamársele)".

Puede que ese sea el verdadero enigma para un científico natural, pero al filósofo no debería escapársele la idea de que esa defensa de una libertad tan ligada a la razón, al propio juicio, tiene inevitablemente que ver con la necesidad de dar un soporte, digamos; "realista", a la pretensión humana de no verse reducido a un caso igual a otros muchos, a la defensa de la singularidad radical del individuo y de su libertad de conciencia. Por otra parte, quisiera apuntar que, desde el punto de vista más tradicional y académico, no está de más recordar que tal vez Descartes no haya sido tan cartesiano como lo dibujan los anticartesianos o los antidualistas. Putnam recordó en su trabajo sobre el pragmatismo (1997, 26) que no había que perder de vista que,

En la concepción de Descartes, las sensaciones eran imágenes materiales en el cuerpo más que fenómenos "mentales" en el sentido cartesiano..., Descartes está, entre otras cosas, continuando la tradición que se remonta a Aristóteles, la tradición de considerar las sensaciones como "materiales".

Si volvemos al momento presente, a la segunda mitad del siglo XX, en especial, ha sido muy corriente plantear la objeción de que los argumentos a favor de la no materialización de la conciencia, los supuestos argumentos no fisicalistas, estaban, en el fondo, basados en la oculta intención de subrayar la singularidad humana, que podrían considerarse como formas ideológicas de defender privilegios ontológicos que nos habíamos otorgado sin demasiadas buenas razones. Un filósofo tan sutil y discreto como Rorty ha sugerido en alguna ocasión consideraciones de este estilo. Lo que está implícito en esa objeción es, a la vez, una presunción, digamos, de especialista, y la creencia en que sea posible una pretendida hiperobjetividad cuando estamos hablando de nosotros mismos, hasta el punto de que podríamos llegar a dar por válida la autoimagen en la cual no quedaría nada de lo que generalmente piensa el hombre común que somos, la destrucción de cualquier *psicología popular*, para alcanzar una imagen pura y desnudamente científica de quiénes somos. No me entretendré en examinar, ni siquiera en mencionar, las numerosas paradojas que afectan a un punto de vista tan peculiar, pero sí querría afirmar que tomarse en serio las divisiones escolásticas que se conocen como especialidades filosóficas puede ser una buena disculpa práctica para hacer carrera académica en esas revistas profesionales de las que se puede afirmar, parafraseando lo que decía Julio Cortázar de esos golfos del estrecho de Magallanes *en los que no entra nadie nunca*, que nadie ha leído jamás. Me acogeré de nuevo a la autoridad de Putnam (2001, 85), a quien no se podría negar haber pasado por casi todas las etapas concebibles en el desarrollo de la filosofía de la mente, cuando sostiene que

"ahora debería estar ya claro que no tiene verdadero sentido la asignación precisa de los problemas filosóficos a diferentes "campos" filosóficos. Suponer que la filosofía se divide en compartimentos estancos etiquetados como

“filosofía de la mente”, “filosofía del lenguaje”, “epistemología”, “teoría de los valores” o “metafísica” es una manera segura de perder todo el sentido sobre cómo están conectados los problemas, lo que significa perder toda comprensión de las fuentes de nuestras dificultades”

Al hablar de la conciencia, de lo que pueda ser, hemos de hablar indefectiblemente de nosotros mismos, de la extrañeza que nos produce ser, a la vez, una luz y una enorme y problemática oscuridad, de la radical paradoja que consiste en que podamos hacer preguntas que no estamos en condiciones de contestar, y, aún peor, que no estemos exactamente en condiciones de evitarlo, naturalmente si es que pensamos que la razón tiene alguna tarea que ejecutar distinta al mero cálculo, a la pura adaptación. Esta situación, que los seres humanos compongamos una especie condenada a formular preguntas para las que no somos capaces de hallar una respuesta convincente resulta muy difícil de soportar para quienes estén poseídos por la convicción de poseer una respuesta primordial que pueda extenderse sin especiales precauciones, y tal vez sólo acierten a soportarla los pensadores muy fajados en el trato polémico con las añagazas y embelecocos del lenguaje.

Ahora bien, nosotros mismos no somos nunca un *puro yo*, como algunos suponen, de manera un tanto ligera, que quiso verlo Descartes, un extraño recipiente más o menos transparente, hacia afuera, aunque plenamente opaco hacia dentro, en el que se representan imágenes de la realidad, de nosotros mismos incluso. No, nosotros hemos venido a la conciencia en un mundo humano, familiar, social, tecnológico, dotado de un lenguaje, unas creencias y unas tradiciones, y no podemos llevar a cabo alegremente la experiencia de prescindir de todo eso, por más que podamos y debamos ponerlo entre paréntesis para analizarlo y tratar de ver cómo se articulan unos y otros elementos formando esa idea de la realidad y de nuestro lugar en ella. Nosotros somos pues, seres que hablamos y que pensamos con las palabras que se nos han enseñado, no podemos pretender ser puras conciencias ajenas a todo, no creo en realidad que nadie lo haya pretendido nunca a no ser de manera puramente hipotética, camino de cualquier argumento más o menos concebible.

Trataré de aplicar lo que propongo haciendo un análisis crítico de dos discursos muy distintos, pero que comparten el defecto común de eliminar del panorama la conciencia singular, la única de la que, por otra parte, podemos afirmar con rotundidad que efectivamente existe. La meditación sobre la conciencia, esa parte esencial de la teoría de la mente, no debe ser vista únicamente como un requisito para lograr una visión coherente de la naturaleza, y, menos aún, como una especie de ejercicio de contorsionismo para adaptarse a lo que diga la metafísica de moda sobre la ciencia, sino que habría de ser parte esencial de la imagen que queramos hacernos de nuestra presencia en el mundo humano, de nuestra urdimbre moral y de nuestras ideas políticas.

Una gnosis wilsoniana

Si no lo hacemos así, con certeza que la respuesta a cuál es nuestro lugar en el Cosmos y cuales han de ser nuestras preocupaciones y obligaciones se construirá desde otros supuestos que tal vez ignoren cosas esenciales sobre nuestra forma de ser, y que pueden pretender para sí la exclusiva de ser la voz de la salvación y de la evidencia, por más que, como sucede en el caso que voy a fijarme, una obra reciente de Edward O. Wilson (*The Meaning of Human Existence*, 2014), se pretenda una cierta compatibilidad entre lo que se conoce como *humanidades* y lo que se da por hecho que enseña la ciencia biológica, que es el modelo de Wilson. Una manera hoy

mucho más habitual de hacer esto, y me parece que se trata de un hábito intelectual peligroso, consiste en hacer que la ciencia nos dicte una moral y una política, una nueva manera de volver a contraponer la verdad y la libertad, a hacerlo de forma que la libertad no tiene otro remedio que perecer, como si hubiese sido un capricho pasajero de la historia evolutiva primero, y cultural después. Esta contraposición entre la verdad y la libertad suele acabar mal para una de esas ideas, es muy fácil edificar un gigantesco malentendido si no se acierta a hacerlo con cautela.

Probablemente es inevitable que el proceso de crecimiento de la ciencia haya traído consigo formas nuevas de reflexión, puesto que, como se ha repetido muchas veces, el sentido último del esfuerzo de los científicos es, precisamente, encontrar una respuesta coherente a la cuestión esencial sobre el significado o el sentido de nuestra existencia, sobre quiénes somos. Desde un punto de vista histórico, la ciencia moderna se ha edificado, sin embargo, tratando de zafarse, de algún modo, de tamaña responsabilidad, expulsando de su *camino seguro* todo lo que no pudiera ser objeto de un saber estricto, al menos eso es lo que se ha creído desde los tiempos de Kant, pero ese proceder ideal dista mucho de ser regla general de conducta, especialmente en unos tiempos como los de hoy, acostumbrados a la urgencia de la noticia y a las verdades más o menos destructivas. Así pues, ¿cómo resistirse a poner al día las más viejas respuestas, o las no tan viejas, cuando se pueden hermostrar con los dijes de saberes prestigiosos, con novedades sorprendentes que nadie en sus cabales osaría poner en cuestión? No se puede dejar de recordar que tal conducta puede que constituya un fraude intelectual por el que se pretende convertir respuestas verosímiles en certezas básicas, una conversión de la ciencia en creencia que siempre aparece debajo de las propuestas de quienes creen que la ciencia ha proporcionado ya todas las repuestas a las preguntas más viejas. Reducir la evidencia a la verosimilitud, convertir lo meramente pensable, sin más, en lo verdadero, es una de las tentaciones más comunes de la inteligencia ordinaria, aquella contra la que siempre se ha alzado el espíritu crítico, el fondo de provisión escéptica del que ha surgido la buena ciencia. Es obvio que cuando la ciencia es tan pródiga, como lo es hoy, en resultados se hace más atractiva la tentación de cerrarla en un sistema, de convertirla en pura metafísica. Es una opción a la que libremente podemos adscribirnos, pero está muy lejos de resultar clara la legitimidad lógica del proceder.

En un marco que se presenta como teóricamente insuperable, la evolución orgánica ha precedido a nuestra propia evolución histórica, de modo que no resulta posible comprender quiénes somos si no sabemos retroceder hasta los orígenes y atravesar todas las encrucijadas que nos separan del momento inicial, y ese es el camino que la ciencia, y muy en particular la Biología, nos ha enseñado a recorrer con un grado muy alto de verosimilitud, de racionalidad. Wilson afirma que nos encontramos, pues, ante una epopeya trabada sobre una pequeña serie de teoremas, ante un hercúleo trabajo en el que, primero un cierto capricho, y luego nuestra propia voluntad, pueden escribir una historia de la que podamos sentirnos legítimamente orgullosos, un relato en el que podremos empezar a ser de manera suficientemente sólida no sólo protagonistas sino autores.

Este tipo de doctrinas omnicomprendivas comparte rasgos con análisis de muy diversos orígenes intelectuales, pero tiene una pretensión muy especial, hablar con la voz de la sabiduría frente al griterío de los diversos charlatanes (que van desde los creacionistas, a los *tribalistas*, los *deconstruccionistas*, o los *misterianos*) y hacerlo con una dosis inagotable de supuesto desinterés, movido por el único afán de hacer que se conozca una verdad que tropieza, según Wilson, con los mismos obstáculos que ya identificó Francis Bacon hace unos cientos de años. Wilson expresa de manera particularmente brillante y sugestiva una convicción profunda, no siempre clara ni explícita, pero muy común: la evolución nos ha hecho, casualmente, ser lo que somos, (la indeleble marca de nuestro humilde origen a que se refirió Darwin en *The*

Descent of Man), pero nos ha puesto en condiciones de decidir lo que queremos ser, mediante una acertada política en relación con la *evolución cultural* que *sí* parece estar en nuestras manos.

Wilson afirma que el secreto del peculiar éxito de la especie humana no está en nada extranatural, en ningún diseño, ni en una quimérica voluntad creativa, sino en su historia, una trayectoria que ahora podemos explicar en términos de estricta biología darwiniana que resulta perfectamente capaz de dar una clave suficiente de los enigmas de la existencia humana. Esta historia natural de nuestra condición social y moral responde perfectamente, según Wilson, a la pregunta por su carácter permanentemente conflictivo. El esfuerzo por contrapesar la tendencia instintivamente individual a disolver la sociedad se ha apoyado en la tendencia contraria, en el impulso del que nos ha dotado la selección de grupo para llegar a ser, como en el caso de las especies *eusociales*, casi como robots angélicos, el equivalente de una *super-hormiga* (p. 33). No se trata ni de una prueba divina ni de una maquinación de Satán, es la tensión entre dos fuerzas selectivas contrapuestas que han actuado a lo largo de nuestra historia biológica.

Wilson no se recata en usar la expresión de *especie escogida* para referirse a la humanidad. Ahora bien, ¿escogida para qué? La ciencia y la tecnología no le parecen ser lo esencial. Son síntomas de singularidad, pero lo decisivo reside en nuestra capacidad de crear humanidad, de construir unas narrativas iluminadas por lo que la ciencia está pudiendo enseñarnos, y ese será el camino por el que pueda llevarse a cabo el sueño de la Ilustración. Se nos aparece aquí en todo su esplendor la idea de que es la evolución cultural, enteramente dirigida por nuestros cerebros, quien puede obrar sobre la evolución natural sin dejar de ser influida por ella. Este es nuestro principal tesoro y nuestra marca más distintiva, una forma de ver la realidad desde el interior de nuestras mentes en que la realidad cobra un significado nuevo, una tarea en la que los símbolos creados por nuestra mente y las historias vividas y narradas adquieren un papel decisivo en su capacidad de cambiar la realidad, en su vocación de humanizarla. Wilson llega a sugerir, incluso, que el crecimiento de la ciencia está a punto de dejar de ser un factor decisivo de progreso, mientras que serán las humanidades quienes podrán proporcionar un potencial de cambio y de evolución prácticamente infinito.

Tras insinuar el torso de su propuesta, Wilson se enfrenta con los errores intelectuales que pueden ponerla en peligro, con los *ídolos* (falsos en el sentido baconiano) de la mente humana. Tales ídolos, en su forma actual, forman un conjunto que trata de evitar que la ciencia biológica sea completamente capaz de explicar, al tiempo, el origen de la humanidad, despejando el misterio que nimba su existencia, y esclarecer y determinar el destino que le cumple desempeñar.

El primer error que Wilson trata de desenmascarar es el que pretende explicar la conducta humana mediante razones meramente culturales, ignorando el peso de nuestro origen biológico. La historia natural de los seres humanos ha fabricado una naturaleza que consiste en un conjunto de regularidades hereditarias que han condicionado nuestro desarrollo mental favoreciendo la evolución cultural en determinados sentidos al permitir la conexión de las tendencias genéticas con el desarrollo cerebral de cada persona. No es que esta sea una explicación muy precisa, ni que lo que se pretende explicar esté muy claro, pero, por ejemplo, no se puede negar, sugiere Wilson, que la religión se ha hecho al tiempo que nuestro cerebro, el uno para el otro, que hay algo profundamente enraizado en nuestra naturaleza biológica que nos mueve a preguntarnos por lo Absoluto y por nuestra relación con lo divino. Pero la religión da lugar a paradojas insolubles y, en consecuencia, no hay que preocuparse ni de Dios ni de nuestra forma de relación con Él, porque basta con comprender el papel que esta creencia ha jugado en nuestra evolución cultural, sin negar el consuelo que ha procurado a muchos, para hacernos llegar al pináculo de la

biosfera, pero para comprender también que aquí estamos solos, que podemos actuar con libertad y que lo mejor será que sepamos librarnos de los tribalismos y demonios que tanto nos han dado que hacer.

¿Liberarnos? ¿Es que acaso somos libres en cualquier sentido? Wilson se consagra a esta cuestión aunque se siente eximido de escuchar los argumentos de los filósofos, ya que piensa que la inocencia biológica les ha condenado a una cierta irrelevancia, a no llegar a ninguna parte, si bien Wilson nos dispensa, de manera hartamente piadosa, de la acusación de no haber hecho otra cosa que fabricar modelos fracasados del cerebro humano; además de esta condescendencia con los clásicos, Daniel Dennett y Patricia Churchland se libran de cualquier reproche por su supuesta habilidad para aprender de la neurociencia el modo de evitar el fracaso en los trabalenguas de la filosofía de la mente.

¿En qué consiste la libertad wilsoniana y para qué sirve? Wilson recuerda que ya Darwin advirtió de que la mente no es una fortaleza que pueda ser tomada por asalto y a la primera, de forma que procede de manera bastante circunspecta, aunque sin renunciar a su objetivo final. Cree que el poder para explicar la conciencia, y, por tanto, la libertad, que tendrá seguramente la misma base material, seguirá siendo limitado, pero avanzará de manera significativa en el corto plazo.

Henos pues, según nuestro autor, a la espera de lo que se nos ha de enseñar, de lo que ha de suceder, porque hemos tenido la relativa mala suerte de llegar demasiado pronto al proceso en el que se da esta revelación salvadora, en que se confirmará cuanto Wilson nos adelanta, sin necesidad de hacer mucho más que estar atentos a lo que nos digan él y sus colegas. Sin que se precise hacer aplicaciones críticas de sociología de la ciencia, es evidente que nos encontramos aquí en una encrucijada muy distinta a la que trataba de plantearnos el Discurso del Método y las Meditaciones cartesianas. No se trata sólo de que la especulación haya sido superada por la ciencia, sino de que, si somos buenos chicos, debiéramos renunciar a hacer cualquier clase de objeciones en un momento en que la Ciencia y el Estado piensan por nosotros y están en condiciones óptimas de decidir también por nuestra cuenta. Darwin decía que quien explicase al babuino habría hecho por la metafísica mucho más de lo que hizo Locke, pero si leyese a Wilson se asombraría, sin duda, de la fecundidad que, sus ideas han adquirido en apenas siglo y medio.

1. Fantasía, omnisciencia, responsabilidad

Dejemos la historia wilsoniana y vayamos a fijarnos en otra clase de narrativas. Uno de los cuentos más conocidos de Jorge Luis Borges, *Emma Zunz*, puede ser visto como una epopeya literaria que es, en cierto modo, paralela a determinadas consecuencias implícitas en las pretensiones gnósticas de Wilson. Me he referido a él por escrito en dos ocasiones anteriores porque creo que sirve magníficamente bien para expresar una cosmovisión determinista y trágica de la vida que puede relacionarse estrechamente con filosofía científicista de la más reciente actualidad. Se trata de un texto brillante, pero lleno de trampas, narrativas y lógicas. Por eso me interesa, especialmente, porque resulta ser una especie de retrato de las democracias pero no por lo que cuenta, que también, sino por el hecho de que sus trampas funcionan admirablemente, sólo se captan tras una reflexión sostenida, y, en su conjunto, configuran un espacio narrativo que guarda estrechas relaciones con el espacio político, con los papeles respectivos de los individuos, de las vidas y peripecias personales, las creencias colectivas, los usos, las instituciones y los poderes públicos, aparte de sugerir desde el principio, lo que es muy interesante,

que hay una verdad pública y una verdad privada, que la primera la conoce todo el mundo y la segunda nadie, salvo cada cual, y que hay contradicciones insalvables entre ellas. Por último, los ingredientes dramáticamente decisivos del texto son la libertad, y su negación en forma de destino, la justicia, la mentira y la muerte, cuatro elementos esenciales de la realidad del poder político. Pues bien, cabe que se pregunten, ¿y que tiene que ver todo esto con el análisis wilsoniano? A mi modo de ver la respuesta es relativamente simple, tanto en el relato borgiano como en el análisis wilsoniano no hay cabida alguna para el yo, no ya para el yo cartesiano sino para cualquiera de las caretas que le pongamos a este curioso personaje que somos, según entiendo, cada uno de nosotros.

Borges puede ayudarnos a comprender de qué manera resulta absurdo prescindir en la ciencia social, o en la política, de una metafísica y de una ética, tal como pretendió mostrar Erik Voegelin. Se trata de una cuestión en la que no es difícil ponerse de acuerdo, porque, por decirlo en palabras de Daniel Bell, carecemos de una teoría coherente del hogar público, de manera que no somos capaces de encontrar un lugar para la verdad, sin necesidad de ponerla con mayúsculas, y todo queda reducido a un juego de poderes y a un sistema de *doble verdad*, que es el que funciona perfectamente en el relato borgiano: hay una justicia aparente y una justicia verdadera, una verdad policial y una verdad del narrador que es ineficiente porque no está en el plano de los actores sino como una mentira perfectamente urdida, cosa que puede ser vista como una consecuencia de la separación entre una moral objetiva y política del tipo griego y una moral subjetiva y cristiana en la que predomina la pureza de intención y a la que se le suele olvidar la ilegitimidad objetiva de los medios, como lo hace la señorita Zunz al urdir su crimen contra el culpable metafísico al que ningún tribunal ordinario habría condenado jamás. La distinción entre la bondad o la justicia según la ley y la naturaleza y la bondad según la intención y la libertad muestra hasta qué punto está exenta de regla o ley la conducta moral, y de qué forma carecemos de un sistema jurídico que pueda ir más allá de la condena según las apariencias, que se ha de limitar a perseguir la verosimilitud olvidándose de la justicia que quedaría únicamente para la mano ultramundana de Dios, que no es magro consuelo pero no permite solución alguna y por eso es hablar por hablar referirse a una *lex aeterna* o a una *lex naturae* para organizar nuestras sociedades.

Sobre la base de esta clase de graves y específicas carencias del pensamiento político moderno, la gnosis científicista del estilo de Wilson, o las componendas más o menos chapuceras de un Dennett, un Dawkins o un Gazzaniga al que me referiré luego brevemente, pretenden proporcionar un relato legitimador suficientemente capaz de proporcionar un fundamento de verdad a la humanidad que hemos de construir siguiendo lo que ellos nos sugieren como enseñanzas de la ciencia, como una metafísica definitiva e indiscutible.

El científicismo pretende acabar con la cuádruple escisión típica de la modernidad entre la metafísica, la física, la ética y la política, y lo hace procurando compatibilizar la libertad humana con la armonía forzada entre una especie de omnisciencia y el determinismo más o menos casual y ciego, justamente como ocurre en la narración borgiana de la que venimos hablando, o en el panorama de salvación que Wilson nos ha propuesto. En el crimen perfecto hay la omnisciencia del narrador, el determinismo de la condición humana que lleva a la venganza, dice Borges que los hechos graves están siempre fuera del tiempo, la inteligencia instrumental al servicio del crimen disfrazado de justicia, mediante una teoría de la justicia que consiste en una metafísica privada, un plano en el que es especialmente difícil distinguir la venganza de la justicia, y en el que el determinismo vengativo hace que el mal necesario se realice de forma inexorable mediante un dramatismo de la mentira, tal como es contado por el narrador omnisciente. La ambigüedad moral del relato es tal que la fuente de certeza se convierte en una fuente de confusión y la necesidad no excluye ni la euforia ni la alabanza ni la impresión de estar cumpliendo con un deber,

un círculo moral en el que, efectivamente, el crimen queda sin castigo y se disfraza de la justicia que siempre, aún en los años que Borges narra, se reconoce piadosa y espontáneamente a la autodefensa de la mujer abusada. El escritor argentino no nos dice nada sobre cuál fue el destino final de la protagonista, la historia se corta a voluntad, de forma que no podemos sino adivinar las consecuencias que para ella tuvieron sus actos, si tuvo luego, o no, un sentimiento de responsabilidad, o de culpa, pero queda claro que la responsabilidad es, más bien, algo externo, algo que no existe en el acto mismo, en la medida en que se planea y ejecuta una venganza necesaria, un *fatum*.

Un tipo de análisis igualmente elusivo de la responsabilidad, cuando no hay nada que pueda considerarse libre en el sentido fuerte del término, es el que nos propone el neurocientífico Michael Gazzaniga que, en 2011, decidió meterse en harina sugiriendo que si bien es claro que hablar de libertad de acción puede carecer completamente de sentido, hay un procedimiento claro para salvar la idea de responsabilidad. De la misma manera que Wilson razona suponiendo que la evolución ha creado nuestra mente y que ahora nuestra mente podría y debiera aspirar a dirigirla, Gazzaniga parte de que el cerebro crea la mente, y la mente reobra sobre el cerebro. Ahora bien, como el cerebro es un autómatas determinista, la idea de responsabilidad no tiene cabida alguna, y tendríamos que obtenerla de otro lugar distinto al cerebro, en la interacción con el mundo social, en las relaciones con el entorno en que se produce nuestro agrupamiento, de la misma manera que el problema del tráfico no viene del motor del coche, sino de la aglomeración en las calles, no puede ni adivinarse estudiando los coches individuales. Como ya he escrito en otra ocasión, con esta idea sobre la naturaleza de la responsabilidad, Aaron Loewenthal sería realmente culpable, puesto que pagó por ello, y Emma Zunz, inocente, pero no porque haya ejecutado una justicia ideal, sino porque nadie le recriminó su acción. La negación de la libertad no sólo hace que desaparezca cualquier responsabilidad, cosa que Dawkins no tendrá mayor empacho en admitir, sino que da lugar a una radical subversión de los valores, una nueva transmutación al estilo de lo que dijo Nietzsche que habíamos hecho con Dios, pero esta vez el crimen de la ciencia trata de disimularse con sofismas sorprendentes, especialmente en quienes debieran ser más fieles a los mandamientos del escepticismo metódico. Como es obvio, esta reducción de la responsabilidad a una especie de aura que nace del entorno no deja lugar alguno para cualquier concepción de la política como algo distinto de la persuasión forzada y la pura propaganda, y, desde el punto de vista moral, significa la negación absoluta de uno de los polos más poderosos de la intuición moral, el que subrayó Kant, la interioridad y autonomía de la idea de deber, su universalidad, su desinterés, y la capacidad que comporta de resistencia a lo establecido y/o supuestamente natural, su apertura a la heroicidad.

2. La política y lo que Descartes quiso decir

Como ha escrito Arendt, la política, se entiende que en el sentido moderno o actual del término, no es algo que el hombre tenga por naturaleza, sino algo que se hace entre los hombres, es una acción, no un rasgo natural más o menos inevitable, y, por tanto, algo sobre lo que recaen discusiones, sospechas y rechazos, algo, en fin, sobre lo que ha llegado a ser inevitable hacer teoría, al tiempo y después que se hace la realidad de la política en las muy distintas formas en que se ha hecho, especialmente desde que existe la libertad, cristiana y moderna. Es verdad que, como ha señalado la propia Hanna Arendt, hay un cierto sesgo antifilosófico incluso en los más grandes escritores políticos, del mismo modo que, se podría observar, que hay un sesgo antipolítico en muchos de los grandes filósofos, me bastará con citar a Ortega cuando escribió (OC IV, 371) a comienzos de los años treinta que

“La política española se apoderó de mí, y he tenido que dedicar más de dos años de mi vida al analfabetismo”.

Pero todo esto no obsta para que se pueda sostener que la moderna invención cartesiana de la idea de mente no sólo atiende a necesidades metafísicas, sino que busca una manera de insertar la libertad en dos marcos en los que corre serio peligro, el marco de la física y la naturaleza material, y el marco de la física social, por emplear la expresión comtiana, en el que la libertad humana está en riesgo apenas asoma. Se trata, pues, de afirmar que al reconocer la autonomía, libertad y originalidad de la conciencia se está apuntando a algo más que a una pretendida exclusión de las leyes físicas. Como ha escrito Putnam (2001, 54) tras décadas de intenso cuestionamiento del estatuto teórico en el que inscribir nuestras capacidades mentales, el hecho mismo de la conciencia,

“No deberíamos pensar que, al no aceptar la identificación de la mente con el cerebro, nos veamos obligados a concebir la mente como si fuera una parte inmaterial de nosotros; defiendo que el discurso sobre la mente se comprende mejor como un hablar de ciertas capacidades que poseemos, capacidades que dependen de nuestros cerebros y, en especial, de los diversos intercambios entre el entorno y el organismo, pero que no tienen que explicarse reductivamente utilizando el vocabulario de la física y de la biología, ni siquiera añadiendo el vocabulario de las ciencias de la computación”

Aunque Putnam no aluda ni a la libertad política ni a ninguna especie de tal género, su alusión a las *capacidades que poseemos*, puede perfectamente ser leída como la reivindicación de un derecho a ser como somos y no como nos querrían hacer ser ciertas dogmáticas. La libertad moral es una de las capacidades que, sin duda, poseemos, por más que a veces nos empeñemos en perderla, pero eso es otra cuestión, y hay que estar prevenido contra aquellas explicaciones de carácter determinista que, además de no advertir sus propias contradicciones, puesto que por muy cierto que fuere el determinismo jamás podría garantizarnos un acceso inmediato a todo tipo de verdades, pretenden negar el carácter absoluto de esa libertad que ha querido caracterizar Descartes como una cierta unidad entre la inteligencia y la voluntad, como una síntesis de elementos de apariencia extraña en la que la libertad quiere a la vez su propio querer y su propio entender, en que la mente se siente libre, independiente y autónoma. Cassirer (1947, 340), lo expresó muy bien explicando el punto de vista kantiano

“Lo que indica una acción libre no es la ausencia de motivo, sino el carácter de los motivos. En sentido ético, un hombre es un agente libre cuando estos motivos dependen de su juicio y de su propia convicción sobre lo que sea el deber moral. De acuerdo con Kant, libertad equivale a autonomía. No significa "Indeterminismo", sino mas bien una clase especial de determinación. Significa que la ley a que obedecemos en nuestras acciones no se impone desde fuera, sino que el sujeto moral se la dicta a sí mismo”.

Se piense lo que se piense de la política, en la constitución de las sociedades modernas resultaba imprescindible garantizar teóricamente el recurso a la libertad, y hacerlo de un modo distinto al que era admisible e inevitable en el contexto de la teología cristiana, y esa es seguramente la intención de un Descartes que quiere garantizar la autonomía de la razón frente al poder ciego de la naturaleza, el sustituto moderno de la propia Omnipotencia divina, pero también frente al dictado de la Iglesia o del naciente Estado moderno. Aplicar a la realidad individual, social y moral de la conciencia humana, estrategias de tipo reduccionista implica confundir lo que es un excelente programa de investigación, qué tiene que ver con qué y cómo podemos entender ese tipo de relaciones tan especiales, con una pésima metafísica que, además, amenaza con colapsar la propia investigación, precisamente en la

medida en que demos en suponer que ya sabemos lo que en realidad no sabemos, un error categorial decisivo que puede esterilizar la imaginación, la audacia y la exigible irreverencia hacia los supuestos que siempre ha estado y debiera estar detrás de la buena ciencia, evitando los del reduccionismo que eleva a evidencias metafísicas los prejuicios del hombre común, ese que en ciencia casi siempre se equivoca, como decía Truesdell.

La rica diversidad de lo vital, lo moral y lo político, de lo que ahora llamaríamos histórico, ha estado detrás de la resistencia de los metafísicos a una visión puramente mecanicista de la realidad, al monismo materialista. Es evidente que eso sucede con Descartes, que ve la libertad como la otra cara de la pureza de la mente, como una exigencia implícita en cualquier discurso racional, de manera no muy distinta a la que luego utilizará Kant, por cierto, si nos olvidamos de las peculiares políticas lingüísticas que usan autores de talantes tan distintos y en situaciones académicas y culturales bastante diferentes. Naturalmente, el otro motivo para resistirse al imperialismo de las explicaciones mecánicas, está en la Teología y encuentra en la Teodicea de Leibniz la más acerada expresión: la libertad es nuestra forma de ser semejantes a Dios y la única manera en la que podemos decir con fundamento que este mundo sea el mejor de los posibles, como es lógico, y, sobre todo, teológico, que sea.

El reduccionismo y el determinismo se han topado con una objeción de la que no se han podido deshacer nunca del todo, con una auténtica china en el zapato, que les ha condenado a ser una concepción pretendidamente coherente y radical, pero no completa y, en ciertos aspectos, contradictoria. De una manera muy simplificada, podríamos decir que Kant representa el último intento moderno por mantener al tiempo las dos velas encendidas, mientras que Laplace es el primero que se decide a asumir que el mensaje final de la ciencia natural, que incluye también al hombre como parte de un sistema total, es el de que una inteligencia infinita podría predecirlo todo, lo que equivaldría a afirmar, si nos tomásemos esta sugerencia completamente en serio, que también toda política, y toda acción moral, resultará no ser otra cosa que el despliegue de un proceso que, si bien pudiera desbordar momentáneamente nuestra capacidad de cálculo y de entendimiento, no puede ser conceptualizado de otra forma que como una sucesión de eventos enteramente necesarios.

Frente al abuso de la razón que pretende el científicismo, los filósofos deberíamos seguir haciendo las preguntas que siguen sin respuesta. Puede que pensemos, como ha escrito Nagel (1987, 101)

Life maybe not only meaningless but absurd,

pero lo característicamente humano es luchar contra esa carencia construyendo un mundo que pueda vencer la tentación del desánimo y la desesperanza. Hemos de hacerlo planteando sin cesar preguntas que pueden ser consideradas como demasiado simples, pero que son siempre mejores que las respuestas sin fundamento que nos pretenden proporcionar en nombre de la ciencia, del Estado o de cualquier otra construcción que pretenda anonadarnos. Me refiero a cuestiones muy cercanas a las de las Meditaciones cartesianas, preguntas sobre la existencia, sobre la vida en cualquiera de sus casi infinitas dimensiones por encima y por debajo de la biología molecular o del evolucionismo más pretencioso, sobre la conciencia, la nuestra y la de los demás seres vivos que no es mucho menos problemática, sobre cómo es posible la objetividad, y sobre nuestra paradójica libertad.

Hay que reparar en que de manera casi fatal, cuando queremos comprender qué es la libertad, incurrimos en el riesgo de negarla, porque, tal como funciona nuestro entendimiento, suele acabar ocurriendo que entender en que consiste una acción

libre acabe, en la práctica, en su negación. Sucede pues que el entendimiento que necesita ser y es libre pierde esa libertad cuando reconoce la evidencia, y esa particularidad puede acabar trasladando la pérdida de libertad desde el entendimiento al objeto, porque, tal como lo expresó Bergson, para un observador externo toda nuestra actividad podría ser reducida a un automatismo absoluto, y todo entendimiento es siempre un observador externo de lo que estudia o analiza. Se puede denominar de muchas maneras a esta clase de paradójicas dificultades, pero sin perder de vista de que nuestra libertad es entendimiento y es voluntad, querer. Como ha escrito Jesús de Garay (1991, 111)

“El intento cartesiano consiste en reemprender el camino iniciado por los griegos, que se ha interrumpido bruscamente, cuando se ha descubierto la dificultad de articular la razón con la libertad”.

No se trata sólo de una cuestión epistémica, sino de que esta clase de consideraciones tienen su exacto paralelo en el terreno moral e, incluso, en el terreno político, ámbitos en los que la libertad es la condición misma de existencia de la moralidad y de la propia política, entendida como algo distinto del mero ejercicio de un poder basado en el sometimiento por la fuerza.

Así, pues, no debiéramos perder mucho tiempo en considerar la teoría de la conciencia como un mero intento de establecer un estatuto de excepcionalidad lógica en el conjunto de principios que nos permiten entender la naturaleza, como el empeño en producir una especie de vaciado del mundo para poner en su lugar un yo inextenso y, a la vez, paradójicamente casi infinito. Es obvio que tenemos dificultades casi insuperables para hablar de la conciencia como lo que indudablemente es, como un fenómeno natural, y lo es también que el intento de reintroducir el yo como un objeto más en el mundo que el yo contempla ha producido toda clase de intentos categoriales y conceptuales más o menos arriscadas y caprichosas, pero nunca debiéramos confundir las dificultades de nuestro lenguaje y las limitaciones de nuestro entendimiento con problemas puramente objetivos, al margen de nuestro proyecto de comprensión, de manera que eso debiera darnos una enorme libertad para admitir categorías de lo real que no quieran y/o no puedan reducirse al tipo de forzada unidad que nuestro entendimiento postula. Como dijo en cierta ocasión Sherrington, es difícil entender el empeño en que todo sea uno en contra de la posibilidad de que pudiera ser dos, o más, pero, al margen de ello, no debiéramos ignorar que nuestra meditación sobre la naturaleza de la conciencia, de la conciencia humana y racional, en este caso, que es la única que conocemos de algún modo directo, forma parte de un proyecto de emancipación, de creación de derechos y garantías, de dignificación de la acción y de respeto a quienes parecen ser, e indudablemente son, otros como yo, mis semejantes en algo más que lo que se ve y se toca. Esa dimensión moral y política de la conciencia es un elemento al que no hay que renunciar a la hora de hacer un inventario de las realidades con las que nos tropezamos, y si eso parece estar en contra de tales o cuales dimensiones de la imagen científica del mundo no hay que lamentar sino que esa imagen sea todavía, aun siendo razonable que lo sea, indeseablemente estrecha.

Referencias

Arendt, Hannah (1993): *La condición humana*, Paidós, Barcelona.

Cassirer, E. (1947): *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México.

- De Garay, J. (1992): *Diferencia y libertad*, Rialp, Madrid.
- González Quirós, J. L. (2014): *La comprensión de la vida humana. Historia, ciencia y libertad*, Noesis, ISBN 978-84-87462-72-6, Madrid, segunda edición.
- Gray, John (2001): *Las dos caras del liberalismo*, Paidós, Barcelona
- Kneale, W. (1962): *On having a Mind*, Cambridge U.P., London.
- Kneale, W. (1969): "D. M., Armstrong: "A Materialist Theory of The Mind", *Mind*, LXXVIII.
- Nagel, T. (1987): *What does it all mean? What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, New York, accessible en <http://xa.yimg.com/kq/groups/19143263/1413421300/name/What+does+it+all+mean+-+Nagel.pdf>
- Ortega y Gasset, J. (1954): *Obras Completas*, R. de Occidente, Madrid.
- Putnam, H. (1997): *La herencia del pragmatismo*, Paidós, Barcelona
- Putnam, H. (2001): *La trenza de tres cabos. La mente, le cuerpo y el mundo*, Siglo XXI de España Editores, Madrid
- Weyl, H. (1963): *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Atheneum, N. York.
- Wilson, E. O. (1980): *Sobre la naturaleza humana*, FCE, México.
- Wilson, E. O. (2014): *The Meaning of Human Existence*, Liveright Publishing Corporation (W.W. Norton and Company Inc.), New York,