



Markus Gabriel, *Yo no soy mi cerebro: Filosofía de la mente para el siglo XXI*, Pasado&Presente, Madrid, 2019 (4ª edición), 300 pp.

El éxito de ventas de este texto, que acaba de conocer su cuarta edición en nuestra lengua, invita a una reflexión atenta acerca de su contenido. Su tono es el del ensayo popular, y no abundan por tanto en él los pasajes densos en los que la discusión técnica pudiera disuadir al lector no especializado. Su principal objetivo es el de socavar un prejuicio –que el autor denomina «neurocentrismo»– de acuerdo con el cual las neurociencias están sirviendo para resolver todas nuestras cuitas prácticas y teóricas relativas al mundo de lo mental, relegando así a la irrelevancia, entre otras cosas, a la filosofía de la mente. Es necesario desconocer el estado del arte de las neurociencias y asimismo el de la filosofía para obviar la pertinencia del propósito de Gabriel –pues el neurocentrismo es, en efecto, un prejuicio erróneo–, pero lo acertado del objetivo viene, a nuestro entender, de la mano de lo errado del planteamiento. Veamos por qué.

Bien es cierto que existe una minoría de neurocientíficos que en una página malinterpreta esta o aquella polémica en filosofía de la mente y en la siguiente nos explica que el avance de las neurociencias ha hecho de la filosofía un entretenimiento fútil. Es asimismo cierto que algunos escritos de algunos filósofos pueden leerse con facilidad en clave neurocéntrica. Sin embargo, es nuevamente necesario desconocer el estado del arte en neurociencias, filosofía de la mente y, en general, en ciencias cognitivas para presentar al neurocentrismo como una querencia endémica en las disciplinas académicas encargadas del estudio de la mente, el cerebro y la conducta.

Cabría empero argüir que la prevalencia del neurocentrismo en la cultura popular es considerable, y creciente. En este sentido, un ensayo popular como el que nos ocupa podría cumplir la importante función divulgadora de exponer con claridad en qué consiste la filosofía de la mente, cuál es su carácter específico, cuáles los problemas que aborda, de qué modo se encuentran las diferentes opciones teóricas vigentes conectadas con diferentes programas de investigación, etc. En lugar de ello, Gabriel opta por un combate ideológico en una arena académica en buena medida imaginaria, y éste es, justamente, el principal error de planteamiento del texto que nos ocupa.

A este problema de planteamiento se añade otro de corte estratégico, y es que hubiera jugado a favor del objetivo perseguido –la crítica del neurocentrismo– «reclutar para la causa» a los principales especialistas en las diferentes áreas de investigación implicadas. Así, por ejemplo, el juicio de destacados neurocientíficos acerca de la capacidad de las neurociencias para dar cuenta de lo mental es, quizás, el más útil entre los bálsamos contra los excesos del neurocentrismo popular. En lugar de explotar esta vía, Gabriel cita en una sola ocasión, y de pasada, un texto neurocientífico.

Son los propios neurocientíficos los que mejor conocen la distancia que media

entre los impresionantes avances de las últimas décadas y el menor indicio de algo similar a una teoría científica capaz de orientar la indagación de las bases biológicas de los procesos mentales –no hablemos ya de esbozar un programa reduccionista global.

Los estudios de neuroimagen hubieran ofrecido un extraordinario punto de partida en este sentido. Los mismos constituyen la principal fuente de esos titulares que alimentan el neurocentrismo popular informando periódicamente de cosas tales como el hallazgo del «lugar exacto del cerebro en el que se origina el amor». Por su parte, no es una opinión marginal dentro de la comunidad neurocientífica la de que la práctica totalidad de los estudios de neuroimagen –meramente correlaciones, de grano ciertamente grueso y teóricamente guiados sólo en un sentido muy atenuado del término «teoría»– son enteramente irrelevantes desde un punto de vista estrictamente científico. Margaret Boden le sugirió a Chris Frith en una ocasión que el 95% de estos estudios carecen de cualquier interés científico, a lo que Frith respondió que un 98% sería una cifra más razonable. Sin embargo, el gran público confunde a menudo ciencia, tecnología e historia natural y, de la mano de titulares sensacionalistas, se desliza inadvertidamente hacia la idea de que un señor con bata señalando un gráfico generado por una máquina muy cara basta para reducir a la insignificancia la reflexión filosófica acerca de lo mental. Los científicos y filósofos capaces de alcanzar conclusiones parejas son minoría, y el mensaje de Gabriel habría ganado potencia si hubiera sabido partir de este hecho en lugar de combatir el cientifismo asfixiante que, según él, impera en la academia.

Los estudios de neuroimagen ofrecen de hecho un contexto idóneo para presentar el abismo que media entre concepciones populares injustificadas y juicios académicos ponderados. Son nuevamente los propios neurocientíficos los que con mayor elocuencia explican que estas nuevas técnicas de registro no son «cerebroscopios», sino formas indirectas y altamente inferenciales de aproximarnos a determinados tipos de actividad neurofisiológica. No huelga incidir aquí en que las técnicas de neuroimagen tan siquiera ofrecen, propiamente, imágenes del cerebro, ni tampoco de sus «patrones de activación», sino más bien representaciones doblemente indirectas de dichos patrones: en primer lugar, los datos que permiten recabar los fenómenos físicos utilizados como indicadores de activación son datos acerca de mediadores metabólicos de la actividad neurofisiológica considerada de interés; en segundo lugar, esos datos alimentan modelos matemáticos que, en virtud de sus características, generan los mapas de activación que constituyen la forma canónica de presentación de resultados. Gabriel no menciona ni ésta ni ninguna otra discusión metodológica o teórica abierta en el área, y su crítica pierde así considerablemente en fuerza, penetración y relevancia.

El texto que nos ocupa tiene en cualquier caso la virtud de poner intuitivamente en la pista de los motivos por los cuales hemos de tomarnos *cum grano salis* el materialismo ramplón y trasnochado de titulares del tipo del citado –que fue, por cierto, reproducido por decenas de medios de masas–. Aplacar los excesos de esta concepción vulgar de las ciencias naturales y del propio ser humano y reivindicar la reflexión filosófica acerca de lo mental es una tarea pertinente y necesaria, pero si aquel aplacamiento naufraga, en el caso de nuestro texto, en una pobre estrategia argumentativa, esta reivindicación lo hace en una exposición superficial y desorganizada de los debates que han venido desarrollándose en filosofía de la mente durante los últimos setenta años.

Gabriel cita a algunos autores importantes en filosofía de la mente, pero no lo hace para exponer de forma clara y sistemática el contexto en que se encuadra su trabajo, sino para refutar sus propuestas en un par de renglones al cabo de los cuales nos hallamos inopinadamente pensando ya en nuevos asuntos. Dado este carácter agonal y descoyuntado de la exposición, es imposible que el lector no especializado pueda encontrar en estas páginas una introducción útil a la filosofía de la mente.

A las señaladas deficiencias en el planteamiento, la estrategia y la exposición se suma una importante falencia propiamente teórica. El leitmotiv del libro es la idea de que el «naturalismo» es falso porque los seres humanos somos animales históricos, culturales y «espirituales». Pero la noción de naturalismo, tal y como se emplea en filosofía de la mente, no guarda ninguna relación con el hecho de que seamos, efectivamente, animales históricos y culturales. La filosofía de la mente tiene por objeto el esclarecimiento de la naturaleza de los estados mentales, y los dos rasgos de lo mental que monopolizan el debate son su carácter intencional y su carácter fenoménico. Las preguntas que suscitan estos rasgos son, respectivamente, las dos siguientes. ¿Cómo es posible que un conjunto de fenómenos sea acerca de otros o se refiera a ellos? ¿Cómo es posible que un conjunto de fenómenos que a primera vista parecerían pasibles de una completa descripción objetiva puedan al tiempo sentirse y describirse subjetivamente, esto es, de un modo inaccesible desde aquel punto de vista objetivo?

El naturalismo que comparten la inmensa mayoría de los filósofos de la mente es una tesis de acuerdo con la cual los fenómenos mentales no son fenómenos sobrenaturales y, por tanto, podrían en principio encajar en el marco de alguna clase de teoría científica. No obstante, la noción de lo mental que se maneja en este contexto es más específica que la de Gabriel y no se ve afectada por consideración alguna relativa al carácter cultural de la naturaleza humana. Por tanto, resulta gratuito rechazar este naturalismo genérico de la filosofía de la mente argumentando que debe ser falso dado que lo mental no es un hecho meramente biológico, sino asimismo cultural. Pocos dudan que compartimos los señalados rasgos esenciales de lo mental (su capacidad representacional o intencional y su carácter subjetivo o fenoménico) con animales tan poco culturales como los tiburones, los pangolines, los guacamayos o incluso las langostas o las libélulas. Sus estados mentales también se refieren a cosas y también se experimentan subjetivamente de un modo característicamente cualitativo. Lo que se pregunta la filosofía de la mente es cómo son posibles y cómo podrían explicarse semejantes cosas, que nada tienen que ver con la devoción que puedan sentir por Faulkner los pangolines o por la Virgen de la Cueva las libélulas. Caer en la cuenta de este hecho elemental hubiera sido suficiente para ahorrarle a Gabriel el esfuerzo de perfilar una «filosofía de la mente para el siglo XXI» capaz de dejar de lado los temas de los que se ocupa la filosofía de la mente.

No es sorprendente que ninguno de los elogios hiperbólicos publicados sobre este libro en la prensa generalista fuera firmado por filósofos o científicos familiarizados con la disciplina de la que el libro quiere tratar: nuevamente, *cum grano salis*. Tampoco sorprende que la excepción a esta regla –la reseña de Toni Gomila en *Revista de Libros*– concluya que «el libro encierra verdades, medias verdades, falacias manifiestas y escaso rigor y claridad», y que la posición en él defendida es en último término «incoherente e injustificable». Y es que, en efecto, existe un espacio propio para la reflexión filosófica acerca de lo mental, pero se trata de un espacio que apenas nadie en el área siente amenazado por la invasión de un desaforado

cientifismo vulgar, sino antes bien enriquecido por su intersección con los frutos de la investigación científica.

Asier Arias Domínguez