

Consiliencia e integración de saberes. Un análisis crítico de la propuesta de E. O. Wilson

Isabel Morales Benito

Universidad Internacional de Cataluña ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/resf.100581>

Recibido: 30/01/2025 • Aceptado: 06/06/2025

Resumen. La consiliencia es un término que popularizó el entomólogo Edward O. Wilson en 1998 como pieza clave de un programa para la unificación del saber y el diálogo entre las disciplinas científicas, sociales y humanas. Su propuesta fue recibida con críticas polarizadas: sus aspiraciones de síntesis fueron elogiadas pero también se le acusó severamente de reduccionismo. En el artículo analizo el concepto de consiliencia de Wilson atendiendo a sus antecedentes y explicando los mecanismos de extensión que van desde la biología hasta la cultura. Concluyo que, aunque la consiliencia puede servir como fuente de inspiración para la interdisciplinariedad, presenta incoherencias metodológicas y conceptuales que dificultan su aplicación en las ciencias sociales y humanas, lo que plantea dudas sobre su viabilidad como modelo integrativo de unificación del conocimiento.

Palabras clave: consiliencia; E. O. Wilson; unidad del conocimiento; interdisciplinariedad; integración de saberes; ciencia; humanidades.

^{EN} Consilience and integration of knowledge. A critical analysis of E. O. Wilson's proposal

Abstract. Consilience is a term popularized by the entomologist Edward O. Wilson in 1998 as a key piece of a program aimed at unifying knowledge and fostering dialogue among the scientific, social, and humanistic disciplines. Wilson's proposal received polarized reactions: its aspirations of synthesis were praised but it was also severely accused of reductionism. This paper analyses Wilson's concept of consilience, by attending to its antecedents and explaining the mechanisms of extension from biology to culture. I conclude that, although consilience can serve as a source of inspiration for interdisciplinarity, it presents methodological and conceptual inconsistencies that hinder its applicability to the social sciences and humanities, which raises doubts about its viability as an integrative model of knowledge unification.

Keywords: consilience; E. O. Wilson; unity of knowledge; interdisciplinarity; knowledge integration; science; humanities.

Sumario: 1. Introducción. La consiliencia como propuesta para la integración de saberes; 2. Antecedentes de unificación y objetivo: cerrar la brecha entre las dos culturas; 3. El concepto de "consiliencia"; 4. El ser humano y los mecanismos de extensión; 4.1. Lo mental y lo cerebral; 4.2. Los genes y la cultura; 5. Las ramas del conocimiento; 6. Matices sobre la inclusión del ser humano en la sociobiología; 7. La ambigüedad de la consiliencia; 8. Conclusión; 9. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Morales Benito, I. "Consiliencia e integración de saberes. Un análisis crítico de la propuesta de E. O. Wilson", *Revista de Filosofía*, 51 (2), 207-219.

1. Introducción. La consiliencia como propuesta para la integración de saberes

En 1998 Edward O. Wilson (1939-2021), el famoso entomólogo norteamericano y profesor de zoología de la Universidad de Harvard, ganador de dos premios Pulitzer y conocido como “el señor de las hormigas”, publica *Consilience: The Unity of Knowledge* (Wilson, 1999). En esta obra expone un vasto programa de unificación del conocimiento. Wilson parte de la separación que existe entre las ciencias naturales, las ciencias sociales, las artes, la ética y la religión y persigue uno de los grandes sueños intelectuales: conectar estos grupos de disciplinas para proporcionar una explicación unitaria del mundo, que integre los conocimientos sobre lo físico, los seres vivos y lo humano.

La consiliencia de Wilson se ubica entre los intentos de ir más allá de las rígidas barreras de las disciplinas y buscar la unidad del conocimiento y de la realidad. De hecho, para él, “la actual fragmentación del conocimiento (...) no [es] reflejo del mundo real, sino artefactos del saber” (Wilson, 1999, p. 15). Asimismo, su propuesta surge como iniciativa para superar la tesis filosófica de que la mente humana es un *tabula rasa*, como si “la cultura [fuese] el único artesano de la mente humana” (Wilson, 2000, p. vii). Esta creencia hace que la filosofía esté desconectada de la naturaleza e ignore –cuando no niegue– todo lo que la biología pueda decir sobre ella.

Durante los últimos años han surgido diferentes sistemas y modelos que hacen frente a la necesidad de superar las limitaciones de las demarcaciones disciplinares. Entre ellas encontramos soluciones de dos tipos, aunque en muchas se encuentran íntimamente ligadas: las de naturaleza epistemológica y las de naturaleza ontológica. Entre las primeras, se encuentran las discusiones sobre la multi-, inter- y transdisciplinariedad. De manera general, y planteando un grado de integración diferente según la investigación, estas reflexiones surgen de la necesidad de abordar problemas que atañen a diferentes campos de conocimiento. Su colaboración exige la creación de marcos conceptuales y epistemológicos que permitan plantear las preguntas adecuadas, integrar resultados, interpretarlos y alcanzar explicaciones unitarias (Berridy & Fernández Guillermet, 2021; Martínez Miguélez, 2007; Mittelstrass, 1993, 2011).

Entre las soluciones del segundo tipo, las ontológicas, que apuntan directamente a la pregunta sobre qué y cómo es la naturaleza, se hallan teorías y modelos que conciben la realidad del cosmos como un todo complejo y unitario, en el cual es posible encontrar patrones de los que se derivan regularidades que marcan, a su vez, las reglas epistemológicas para su conocimiento. Dentro de estas propuestas es posible distinguir dos tendencias: una de ellas utiliza como estrategia de conocimiento principal el reduccionismo; la otra apunta hacia el holismo. La primera surge de la cosmovisión mecanicista del mundo, entendido como una gran máquina que es descomponible y que se rige por las leyes de causalidad física. Según esta visión, si entendemos al detalle lo pequeño y lo sencillo, así como sus interconexiones, lograremos conocer los secretos del universo, incluido el ser humano. Esta imagen del cosmos basada en Galileo, Newton o Laplace, no obstante, ha cambiado durante el último siglo para dar lugar a un mundo en el que el caos, la novedad, la emergencia, la creatividad y la auto-organización están presentes en todos los niveles de la naturaleza (Artigas, 1997; Sánchez-Cañizares, 2019). Entre estos enfoques ha tenido un fuerte impacto la Teoría de Sistemas Complejos, iniciado por Ludwig Von Bertalanffy (1976), así como el enfoque sistémico de Stuart Kauffman (1993, 1996, 2007). En un plano más ligado a la epistemología, Rolando García (2006, 2011) vincula directamente la Teoría de los Sistemas Complejos con la interdisciplinariedad, afirmando que estos sistemas (como pueden ser el cerebro, el universo o los sistemas ambientales) requieren, como complemento de los estudios específicos, de un abordaje interdisciplinar que debe tener un marco epistemológico, conceptual y metodológico compartido. Citando a Edgar Morin, García escribe acerca de la complejidad: “[Ésta] se impone de entrada como imposibilidad de simplificar; ella surge allí donde la unidad compleja produce sus emergencias, allí donde se pierden las distinciones y claridades en las identidades y en las causalidades, allí donde los desórdenes y las incertidumbres perturban los fenómenos” (2006, p. 19).

Wilson afirma que su enfoque parte del reduccionismo pero que es holístico y sintético. Encontramos aquí una doble dirección que apunta presumiblemente en dos sentidos distintos y que, a ojos del autor, es todavía asimétrica, dados los buenos resultados obtenidos en la primera –observables en las ciencias experimentales– y lo arduo que resulta la segunda –dada la dificultad de un alcanzar una integración total–. Asimismo, Wilson plantea una consiliencia epistemológica con un fondo ontológico, pues se adscribe sin fisuras a la concepción materialista del mundo, lo que le hace confiar en los patrones causa-efecto como explicación última de los fenómenos. La pregunta que surge entonces y que pone a prueba su planteamiento es qué significan el holismo y la síntesis para él, puesto que su interés en el *todo* está fundamentado y es alcanzable por la suma y combinación de lo simple. Esto podría dar a entender que la integración que pretende no se da exactamente por *interacción* sino por *extensión*. Asimismo, a la pregunta epistemológica sobre la licitud de la traslación de métodos del conocimiento le sigue el interrogante sobre cómo explicar la distancia que separa el mundo de los insectos del de los humanos y si existe alguna diferencia esencial que impida aplicar el método científico. Se trata de la pregunta sobre la emergencia, a la que los modelos reductivistas y holísticos dan soluciones distintas. Mientras los primeros la niegan,

naturalizando la mente y los procesos humanos, los segundos la afirman, aceptando e intentando explicar el surgimiento de fenómenos que no están contenidos en las causas que los preceden. En cuanto a la integración de saberes, esta cuestión es crucial por cuanto lo primero conlleva un modelo de absorción de las ciencias humanas por las ciencias naturales y lo segundo promueve una colaboración e integración basada en un reconocimiento de diferencias de prisma que son irreductibles e irrenunciables. La posición de Wilson al respecto es ambigua, pues oscila entre el reduccionismo y la interacción. De hecho, la polémica que desató Wilson en su día, cuando planteó la aplicación de la sociobiología al mundo humano y cuando, años más tarde, escribió sobre la consiliencia, no ha cesado ni ha sido concluida: mientras unos le acusan de reduccionista, él se considera a sí mismo como un interaccionista.

En el presente artículo me propongo ubicar la consiliencia dentro del panorama de propuestas interdisciplinarias, descubrir el sentido de la polémica generada y examinar si es útil para el cometido que se propone, esto es: lograr la unidad de conocimiento. Para responder a estas cuestiones, (1) se presenta el origen del deseo de Wilson de unificar los saberes; (2) se ubica este propósito en el contexto de la división entre las dos culturas; (3) se presenta el origen del concepto “consiliencia” y la interpretación que da Wilson; (4) se explica la posición nuclear que Wilson otorga al ser humano dentro de su programa consiliente y cuáles son los mecanismos de extensión y (5) se explica qué implicaciones tiene el programa respecto a las ciencias sociales, las artes, la ética y la religión. A continuación (6) se consideran las réplicas que Wilson dio a los reproches sobre la inclusión del ser humano en la sociobiología y (7) se realiza una crítica de la consiliencia de Wilson para, finalmente (8) concluir.

2. Antecedentes de unificación y objetivo: cerrar la brecha entre las dos culturas

El interés por la comprensión de la totalidad es temprano en Wilson y se desarrolla a lo largo de toda su obra. Apenas había comenzado sus estudios universitarios en biología cuando descubrió el paradigma de la Nueva Síntesis a través de la lectura de *Sistemática y el origen de las especies*, de Erns Mayr, publicado en 1942. Entonces sufrió lo que él denomina, tomando la expresión de Gerald Holton, el encantamiento del hechizo jónico, que

significaba la creencia en la unidad de todas las ciencias, una convicción, mucho más profunda que una simple proposición de trabajo, de que el mundo es ordenado y puede ser explicado por un pequeño número de leyes naturales (Wilson, 1999, p. 11).

Una explicación de las especies naturales que combinaba la historia y la genética de una manera tan estructurada le permitió dejar atrás las creencias religiosas y adentrarse en la cosmovisión darwiniana del mundo. En 1956, tras la obtención de su doctorado, Wilson se incorporó a la Universidad de Harvard. En esa época fue testigo de ricos debates y avances de primer nivel en el ámbito de la biología centrada en los genes y se interesó desde el primer momento en la búsqueda de herramientas que sirvieran a su programa unificador. En los primeros años de su vida académica, esta disposición se materializó en el estudio sobre la biogeografía de las islas, cuando publicó *The Theory of Island Biogeography* en 1967 en colaboración con Robert McArthur. Pocos años más tarde, en 1971, publicó *The Insect Societies*, obra en la que dejaba ver su interés por las explicaciones holísticas. En este trabajo, ya apuntaba la idea de que la creación de una sociobiología sería posible comprendiéndola como una rama de la biología de la población. En el último capítulo, titulado “El prospecto de una sociobiología unificada” sugería que estos patrones podrían transponerse o aplicarse al mundo de los animales vertebrados.

Esta idea cristalizó en 1975 con la publicación de *Sociobiología: La nueva síntesis* (Wilson, 2008). En esta obra definía la nueva disciplina como “el estudio sistemático de la base biológica del comportamiento social en todo tipo de organismos, incluidos los seres humanos” (Wilson, 1999, p. 222), fruto del encuentro entre la genética, la etología y la ecología. En el último capítulo, titulado “El hombre: de la sociobiología a la sociología” planteaba que los postulados explicados en *Sociobiología* y aplicados a los animales pueden extenderse al ser humano. Pocos años más tarde, en 1979, Wilson publicó *Sobre la naturaleza humana*. En este libro abordaba diferentes temas como la naturaleza humana, que es en toda su extensión y profundidad algo de carácter biológico, así como rasgos de su comportamiento: el altruismo, el tabú del incesto, la agresión, el sexo y la religión (Wilson, 1991). Pocos años más tarde, en 1981, publicó junto con Ch. J. Lumsden *Genes, Mind and Culture: The coevolutionary process*, trabajo en el que desarrolló una teoría para explicar cómo surge el fenómeno cultural a partir de la biología, y en 1983, junto con el mismo autor, *El fuego de Prometeo. Reflexiones sobre el origen de la mente*. Los temas tratados en todas estas obras son los que aparecen en *Consiliencia* y los que fundamentan la unidad de los saberes. Son ideas, asimismo, que repetirán en obras posteriores como *El sentido de la existencia humana* (Wilson, 2016) y *Los orígenes de la creatividad* (Wilson, 2018). Como puede verse, el interés del entomólogo por comprender la naturaleza humana desde el punto de vista biológico se acrecienta a lo largo de su dilatada carrera.

Además de este interés particular, Wilson vive en un momento cultural en el que el diálogo entre disciplinas se encuentra en debate. El autor justifica su proyecto de unificación de saberes apelando a

la famosa división de culturas de Charles P. Snow (1959, 1964). Frente a esta separación, su propósito es claro y transparente: cerrar la brecha. En 1979, Wilson afirma que, tras estudiar ampliamente la naturaleza humana,

quedé más persuadido que nunca de que había llegado por fin el momento de cerrar la famosa brecha entre las dos culturas, y que la sociobiología general, que es simplemente la extensión de la biología de población y la teoría evolucionista de la organización social, es el instrumento adecuado para ese esfuerzo (1991, p. 9).

Como en la cadena evolutiva, Wilson había encontrado el eslabón perdido que haría de puente entre las disciplinas: la sociobiología. Diecinueve años más tarde, en *Consiliencia*, anuncia que “ha llegado el momento de volver a determinar la frontera” (1999, p. 185) entre las ciencias naturales, que están a un lado, y las ciencias sociales y humanidades, que están al otro. Así, se propone traducir la lengua de unos y otros para ir “desde la ley apolínea al espíritu dionisiaco, de la prosa a la poesía, del hemisferio cortical izquierdo al derecho” (p. 185). Pocas líneas más adelante apunta:

Sólo hay una manera de unir las grandes ramas del saber y terminar con las guerras de la cultura. Se trata de ver la frontera entre las culturas científica y literaria no como una línea territorial, sino como un terreno amplio y en gran parte inexplorado, que espera el acceso cooperativo desde ambos lados. Los malos entendidos surgen de la ignorancia del terreno, no de una diferencia fundamental en la mentalidad (p. 186).

En estas dos citas puede observarse una diferencia de orientación a la hora de plantear la unificación: mientras en la primera se hace uso del término *extensión*, en la segunda se sitúa como la exploración de un vasto terreno intermedio que, más que una línea fronteriza, separa los ámbitos de la ciencia y de las humanidades y que espera ser cartografiado desde ambos lados. En otras ocasiones habla también de una alianza (Wilson, 1999, p. 19), lo que apela a un sentido de la consiliencia más integrativo que extensivo. Esta visión contrasta con la caracterización de las ciencias sociales y humanas como las últimas ramas del árbol de la biología, los últimos territorios para ser incluidos en la Síntesis Moderna. De acuerdo con esta imagen, la cultura, la mente, la conciencia, la libertad, la religión y, en definitiva, todo lo humano quedaría integrado, o más bien reducido, a genes y a ambiente. Así pues, por el momento no se observa una idea claramente definida de lo que entiende Wilson como modelo de unidad.

3. El concepto de “consiliencia”

Para desarrollar la empresa de unificación, Wilson adopta el término “consiliencia” que acuñó William Whewell en 1840. En su obra *Historia de las ciencias inductivas*, el filósofo empírico trataba de dilucidar a partir de la teoría aristotélica cómo es posible proceder de las observaciones particulares a las explicaciones generales. Whewell creó este concepto de raíz latina, que literalmente significa “saltar juntos” para referirse a una operación del pensamiento por la cual se procede de pasar de un conjunto de inducciones que son convergentes y que verifican una misma hipótesis a una explicación general. Esta última consiste en un principio coordinador que procede de un acto imaginativo y que no es revelado estrictamente, pero que sirve como marco explicativo. Como apuntan Giberson y Artigas (2012) y McGrath (2021), en la medida en que el principio es “coligador” porque las evidencias apuntan a una misma explicación, la consiliencia entre inducciones puede considerarse un indicador de fiabilidad y uno de los apoyos más fuertes que una teoría puede recibir.

Cuando Wilson adopta el término “consiliencia” omite las discusiones epistémicas a las que el concepto había dado lugar (Fisch, 1985; Laudan, 1971) y lo sitúa en un nuevo contexto, muy distinto al originalmente planteado. Whewell se había referido única y exclusivamente a los sucesos empíricos. Wilson, en cambio, lleva esta coherencia de inducciones al plano de los saberes. Animado por el éxito de la sociobiología como fruto de la unión de disciplinas, extendió este modelo metodológico a otras áreas. Tal y como lo plantea, la consiliencia no es una convergencia, sino la creación de una línea de elementos causales por la cual la cultura, la ética y la religión son explicadas retroactivamente por la sociobiología, ésta por la biología y ésta por la química y la física. Todo, en el fondo, es ciencia natural, y explicar esta ciencia con detalle y comprenderla en su totalidad nos permitirá comprender todos los fenómenos del mundo, también aquellos referidos al ser humano que aparentemente no están relacionados con lo biológico y de los que se han ocupado las ciencias humanas y sociales.

El término consiliencia se plantea, en este sentido y sin ambigüedades, como un reduccionismo. Wilson se adelanta a las posibles críticas de los filósofos, que lo acusarán de “megalomanía reductiva” y se defiende argumentando que el reduccionismo y la descomposición hacia elementos cada vez más simples es la metodología que ha llevado al éxito a las ciencias naturales. Esta ha sido la estrategia que mejor ha funcionado, por ejemplo, en biología molecular, mirando hacia dentro y hacia abajo (Wilson, 1999, p. 390). Este ejercicio reductivo-invasivo casa bien con la idea de Wilson de que, en el futuro, la ciencia conseguirá sustituir a la filosofía, pues esta se ocupa de explicar todo lo que los otros saberes no pueden, y

puesto que es cuestión de tiempo que la ciencia lo logre, ésta desaparecerá. “Tenemos el objetivo común –dice– de convertir en ciencia tanta filosofía como sea posible” (Wilson, 1999, p. 20).

Para Wilson, solamente es posible confiar en las ciencias naturales porque ahí la consiliencia, tal como él la entiende, sí ha funcionado. No obstante, a pesar de que la consiliencia se realiza mediante las ciencias naturales, es algo que las excede, pues se trata de una cosmovisión, de toda una visión metafísica del mundo:

La creencia en la posibilidad de consiliencia más allá de la ciencia y a través de las grandes ramas del saber no es todavía ciencia. Es una visión metafísica del mundo, y precisamente una visión minoritaria, que comparten sólo unos pocos científicos y filósofos. No puede probarse mediante la lógica a partir de principios primeros ni basarse en ningún conjunto definido de pruebas empíricas, por lo menos no por ninguno que se haya concebido todavía. Su mejor apoyo no es otro que una extrapolación del éxito pasado y consistente de las ciencias naturales. Su prueba más segura será su efectividad en las ciencias sociales y en las humanidades. El mayor atractivo de la consiliencia está en la perspectiva de aventura intelectual y, aunque sólo tenga un éxito modesto, en el valor de comprender la condición humana con un mayor grado de certeza (Wilson, 1999, p. 16).

Así, si para Wilson es posible la unidad del conocimiento es porque el mundo y todo lo que contiene no es otra cosa que materia. Eso sí, organizada en elaborados sistemas y niveles de complejidad. A partir de aquí se explica también la cadena de causalidades en que está basada la consiliencia:

La idea central de la concepción consiliente del mundo es que todos los fenómenos tangibles, desde el nacimiento de las estrellas hasta el funcionamiento de las instituciones sociales, se basan en procesos materiales que en último término son reductibles, por largas y tortuosas que sean las secuencias, a las leyes de la física (Wilson, 1999, p. 389).

A nivel metafísico, Wilson se declara un materialista convencido (Wilson, 1999, p. 83). En una entrevista concedida a Ullica Segerstrale, la socióloga e historiadora de la ciencia reporta que, a la pregunta sobre si Wilson creía realmente que “cada matiz de la acción mental demostrará... tener una base física”, el entomólogo respondió con rotundidad: sí. El autor, ciertamente, se consideraba absolutamente materialista e incluso como un expansionista, ya que la ciencia para él no tenía límites (2006, p. 59).

Aun así, Wilson parece percatarse del carácter hipotético y grandilocuente de su planteamiento, por lo que a lo largo de la obra acompaña sus aseveraciones con tímidas advertencias sobre si esa visión podría ser errónea. Sin embargo, en opinión de Giberson y Artigas (2012) estos momentos de prudencia no son otra cosa que estrategias de un escritor elegante, pero que no se sostienen si se ponen en contraste con el carácter obstinado y vehemente con el que defiende su proyecto: “existen abundantes pruebas que apoyan absolutamente esta consiliencia pero ninguna que refute” (Wilson, 1999, p. 389).

Uno de los puntos débiles que Wilson señala se refiere a la metáfora del hilo de Ariadna que utiliza para explicar su proyecto de unidad del saber. Si se sigue el hilo de las explicaciones causales, se puede hacer en dos direcciones: de lo más complejo a lo más simple, por descomposición; y de lo más simple a lo más complejo, por recomposición. De acuerdo con Wilson, es fácil recorrer el camino de arriba hacia abajo. De hecho, es lo que practica la ciencia. Son los dos primeros pasos del método: disección y análisis. Los siguientes serían la síntesis y la integración. Avanzar con estos dos últimos y recorrer el camino inverso es extremadamente problemático, pues no encontramos aquí con el gran problema de la emergencia. No obstante, Wilson es optimista y confía en que lo lograremos. Precisamente, su proyecto parece consistir en que, paradójicamente, cuanto más abajo vayamos, más progresaremos en el otro sentido. Es difícil encontrar leyes y principios que expliquen los nuevos niveles de organización, sin embargo, dice: “lo confesaré con gusto: el reto y el crujido del hielo delgado es lo que confiere a la ciencia su emoción metafísica” (Wilson, 1999, p. 83). Metafísica que, repitamos, consiste en un “materialismo universal y ordenado” (p. 83).

En resumen, tal es la idea de consiliencia que plantea Wilson: un proyecto de unidad del conocimiento basado en la unidad y unicidad del principio material que constituye la realidad, por el cual los niveles más elevados de complejidad se explican por los más simples. De tal manera, todo es explicable por la ciencia natural. La consiliencia ha triunfado en las ciencias naturales, asimismo “no se ha ofrecido ninguna razón convincente por la que esta misma estrategia no pueda funcionar en las ciencias sociales y en las humanidades. La diferencia sólo es de magnitud, no reside en los principios que se necesitan para su solución” (Wilson, 1999, p. 389).

4. El ser humano y los mecanismos de extensión

La piedra angular del proyecto de consiliencia de Wilson es la inclusión del ser humano en la sociobiología porque

la condición humana es la frontera más importante de las ciencias naturales. Y al revés, el mundo material que han puesto al descubierto las ciencias naturales es la frontera más importante de las ciencias sociales y las humanidades (Wilson, 1999, p. 391).

En *Consiliencia*, Wilson dedica diferentes capítulos a describir las ciencias naturales, las ciencias sociales, las artes y la ética y la religión. Lo que vincula estos saberes es una comprensión del ser humano en la que lo material, lo social, lo mental y lo cultural están unidos. Esto es posible, de acuerdo con Wilson, gracias a dos mecanismos fundamentales: la unión entre mente y cerebro, por un lado, y la co-evolución entre genes y cultura, por otro.

4.1. Lo mental y lo cerebral

En primer lugar, la mente, para Wilson, encuentra todas sus explicaciones en el plano físico a causa del cerebro, que para él “no es otra cosa que una máquina ensamblada no para comprenderse a sí misma sino para sobrevivir” (Wilson, 1999, p. 143), y que asimismo es producto de la evolución. El modelo que sigue es puramente computacional. Así pues para una comprensión de lo mental debemos remitirnos a lo empírico, no a lo filosófico ni a lo religioso. La mente es el producto de la actividad cerebral y consiste en un “torrente de experiencia consciente e inconsciente”. En su raíz es la representación codificada de impresiones sensoriales y la memoria y la imaginación de estas impresiones” (Wilson, 1999, p. 162). Wilson pone el ejemplo de los sabores y, siguiendo un modelo fiscalista, aventura una probable asociación entre la dulzura, salsedumbre y acidez con una actividad combinada de neuronas, que puede ser estudiada matemáticamente de acuerdo con la dirección y magnitud y siguiendo un patrón de correlación entre conexiones neuronales-ideas. La conciencia, el gran interrogante para los estudiosos de la relación mente-cerebro, no tiene nada que ver con un yo interior que supervisa toda la actividad cerebral, sino que “consiste en el procesamiento en paralelo de un enorme número de tales redes de codificación” (Wilson, 1999, p. 162) que corresponden con imágenes sensoriales reales o rememoradas, y que, “en su conjunto, crean los argumentos o escenarios que fluyen de manera realista hacia delante y hacia atrás a través del tiempo” (p. 162). La explicación mecanicista avanza hacia lo que conocemos como *significado*, *toma de decisiones* y *creatividad*:

Lo que denominamos *significado* es la conexión entre las redes neurales creadas por la excitación en expansión que acrecienta las imágenes e implica emoción. La selección competitiva entre escenarios o argumentos es lo que llamamos *toma de decisiones*. El resultado, en términos del ajuste del argumento ganador a los estados instintivos o aprendidos favorables, establece el tipo e intensidad de la emoción subsiguiente. La forma persistente y la intensidad de las emociones se llama *talante*. La capacidad del cerebro de generar escenarios nuevos y de instalarse en los más efectivos de ellos se denomina *creatividad*. La producción persistente de escenarios que carecen de realidad y de valor de supervivencia se llama *demencia* (Wilson, 1999, pp. 170-171).

Aparentemente cauto y prudente, Wilson reconoce que “todavía falta una comprensión de las propiedades emergentes y holísticas de la mente. La manera como los circuitos neuronales procesan la información para crear percepción y conocimiento” (Wilson, 1999, p. 161), pero sorprendentemente omite esta dificultad y avanza en su visión materialista del fenómeno mental, afirmando: “Tengo fe en que (...) a su debido tiempo los neurocientíficos captarán la base física de los conceptos mentales a través de la cartografía de las pautas de actividad neural” (p. 200).

Esta visión queda confirmada cuando Wilson responde a los problemas más notables que se han planteado en el campo: al conocido problema de *El cuarto de Mary*, de Frank Jackson (1982, 1986), que propone la irreductibilidad de la experiencia subjetiva, el científico responde que no se trata de un problema ontológico sino comunicativo: “la ciencia explica las sensaciones, el arte las transmite” (Wilson, 1999, p. 171). La subjetividad, por tanto, no es más que la transmisión de sensaciones entre agentes con la misma capacidad. En este momento, avanza una tesis importante acerca de la integración entre disciplinas: las humanidades se ocupan de la transmisión de la cultura. Así pues, la conexión entre ciencia y humanidades es únicamente una cuestión sobre cómo se transmite la información.

A la pregunta sobre el libre albedrío, la postura de Wilson es clara: se trata de una ilusión. Puesto que no existe una conciencia a la manera de una marioneta que sabe lo que ocurre en nuestro cerebro y mueve los hilos del yo, tampoco existe lo que llamamos propiamente libertad. El hecho de que creamos que existe es una estrategia evolutiva que optimiza nuestra existencia (Wilson, 1999, p. 175).

4.2. Los genes y la cultura

Para Wilson, la argumentación de la vinculación entre genes y cultura corre análoga a la de la mente y el cerebro: el fenómeno cultural tiene su origen en lo material (a partir de lo genético y lo cerebral) y, asimismo, tiene un sentido y un mecanismo evolutivo. Si bien existe una diferencia entre la evolución de la cultura y la

de los organismos, en esencia se trata de procesos paralelos. Algunos años después de la publicación de *Consiliencia*, en *El sentido de la existencia humana*, afirma:

La evolución cultural es distinta [de la evolución orgánica] porque es íntegramente una construcción del cerebro humano, un órgano que evolucionó durante tiempos prehumanos y paleolíticos a partir de una forma muy especial de selección llamada la coevolución gen-cultura (Wilson, 2016, p. 45).

Para su aproximación a la cuestión de la cultura, Wilson toma la definición de Kroeber y Kluckhohn:

La cultura es un producto; es histórica; incluye ideas, pautas y valores; es selectiva; es aprendida; se basa en símbolos; y es una abstracción del comportamiento y de los productos del comportamiento (Wilson, 1999, p. 192).

Puesto que la cultura es fruto de la mente (concretamente a través del lenguaje), y la mente es producto de los genes, existe una relación de causalidad entre los fenómenos. Tanto es así, que Wilson resume los pasos de los genes a la cultura del siguiente modo: 1) Los genes prescriben reglas epigenéticas, que son las regularidades de la percepción sensorial y del desarrollo mental que mueven y canalizan la adquisición de la cultura, 2) La cultura, a su vez, ayuda a determinar qué genes prescriptores sobreviven, 3) Los genes que tienen éxito alteran las reglas epigenéticas de las poblaciones, 4) Las nuevas reglas epigenéticas cambian y dirigen los nuevos canales de adquisición cultural (Wilson, 1999, p. 232).

La cultura, pues, es una forma de evolución más, que tiene la peculiaridad de correr en senda paralela a la de la evolución genética, pero a una velocidad mucho mayor. El mecanismo de transmisión cultural se fundamenta en la noción de “unidad cultural”, que vendría a ser un nodo o punto de referencia de la memoria semántica, unida a las emociones y que configura las unidades de significado (Wilson, 1999, p. 199). Los rasgos neurobiológicos heredables propiciarían su preferencia por unos y otros (p. 221), y competirían entre ellos por su supervivencia. Así, la cultura permite una adaptación al ambiente a través de ajustes muy finos que se inventan y transmiten, optimizando el éxito de la especie y su reproducción (p. 189).

Como es habitual en la argumentación de Wilson, éste reconoce puntos débiles en su planteamiento admitiendo, sorprendentemente, que ésta es una teoría etérea (Wilson, 1999, p. 202), y que se encuentra con la importante dificultad de que “la medida de la heredabilidad no identifica genes concretos [ya que] la genética del comportamiento humano contemporáneo y de la sociobiología humana sólo ha identificado un número reducido de genes y de reglas epigenéticas relevantes” (p. 228). Ahora bien, puesto que la famosa teoría UGUE (un gen, una enfermedad) ha funcionado razonablemente bien, según Wilson no hay razón para impedir que el planteamiento sea correcto (p. 215). La solución que propone es investigar más para tener más datos.

5. Las ramas del conocimiento

La visión naturalista del ser humano que plantea Wilson justifica su proyecto de absorción de las ciencias sociales y humanas por las ciencias naturales. A pesar de que el autor afirma en reiteradas ocasiones que este movimiento no supone una anulación de estas disciplinas sino un enriquecimiento, es difícil imaginar cómo puede darse esto, puesto que basa todo su planteamiento en la cadena de causalidades explicada en los dos puntos anteriores. Para comprender este planteamiento, es necesario advertir, antes, cuál es el conocimiento que tiene sobre los saberes distintos a los suyos. La respuesta no es esperanzadora; Wilson no pasa de generalizaciones, datos anecdóticos, investigaciones aisladas o, como hace con la cuestión religiosa, incluso imágenes caricaturescas.

Wilson clasifica los saberes en ciencias naturales, ciencias sociales, artes y ética y religión. De las ciencias sociales, que comprenden la sociología, la antropología, la economía y la ciencia política, su diagnóstico es que, en comparación con la ciencia, su consiliencia interna es casi nula. La razón se encuentra en que no existe una unión ni orden entre ellas: no hay una organización jerárquica basada en los principios causales ni un lenguaje común, como sí ocurre en la ciencia, ni apenas hay diálogo entre las propias disciplinas (Wilson, 1999, p. 268). Además, señala que su conocimiento sobre la naturaleza humana es errático y “se basa en la psicología popular o casera” (p. 270), pues son biofóbicas y están desvinculadas del cerebro (p. 274). En definitiva, buscan explicaciones y soluciones horizontales, no verticales.

Sobre las artes y su interpretación, Wilson incluye cualquier saber que implique la creatividad y se mueva en busca de la verdad y de la belleza, como son la literatura, las artes escénicas, las artes visuales, la música y la danza. Para explicar su origen, Wilson remite a la teoría de la co-evolución entre genes y cultura como proceso subyacente por el que el cerebro evolucionó y surgieron las artes. Las artes, pues, tienen un origen biológico, y trata de demostrarlo con el ejemplo de la elección de la belleza del rostro. Wilson reconoce que los indicios directos son escasos, pero confía en que los nuevos descubrimientos sobre el cerebro y la evolución cambien la imagen de lo que actualmente entendemos por creatividad, como algo alejado de la biología (p. 320.)

Sobre la ética y la religión, baste decir que, posicionándose en contra de los trascendentalistas, que buscan el origen de las normas morales en un principio extrínseco al ser humano, Wilson se sitúa del lado de los que él denomina los empíricos. Para él “las explicaciones causales de la actividad del cerebro y de la evolución, aunque imperfectas, abarcan ya la mayoría de hechos conocidos sobre el comportamiento moral” (Wilson, 1999, p. 353). Los códigos éticos son productos del consenso que surgen a partir de reglas innatas del desarrollo mental y se codifican yendo de lo individual y fáctico hasta lo común y prescriptivo. Las normas morales, asimismo, tienen su origen en los instintos morales que se han formado a lo largo de millones de años y miles de generaciones (p. 370). Al igual que sucede en el dilema del prisionero, la razón última de las normas morales es la supervivencia, que se traduce en la búsqueda de recompensas (dinero, sexo, comodidad, poder, salud, etc.) que favorecen la eficacia genética darwiniana, esto es, una mayor longevidad y una mejores garantías para la reproducción. El empirismo ético de Wilson, por último, sigue la idea darwiniana de destronar al hombre, considerado erróneamente como una especie singular, situada en el centro del universo, y lo posiciona al mismo nivel que el resto de especies.

Por otra parte, las religiones son “el conjunto de narraciones míticas que explican el origen de un pueblo, su destino y la razón por la que sus individuos están obligados a suscribir determinados rituales y códigos morales” (Wilson, 1999, p. 361). Al igual que todo en el paradigma evolucionista, las religiones son superorganismos que nacen, crecen, se reproducen, compiten y mueren. De acuerdo con Wilson, la religión tiene un origen puramente tribal y se asocia con formas de comportamiento que pueden encontrarse en el mundo animal, como la sumisión a los líderes o el sentimiento de pertenencia a la manada (p. 379). Ciertamente, Wilson muestra erudición con respecto a las religiones comparadas: mitos, símbolos, ritos, costumbres, organización social, textos sagrados, etc. No obstante, en ningún momento se plantea la razonabilidad o racionalidad de las creencias.

Para Wilson, la religión sigue existiendo porque nos hace sentir bien. El futuro que el autor augura a la religión no es otro que el de la desaparición, y en esto se diferencia de su diagnóstico con los otros saberes. Ciencia y religión, explica, son dos creencias opuestas e incompatibles (p. 383): la ciencia, piensa, nos ha llevado muy lejos del Dios personal que ha gobernado en Occidente. No es tiempo ahora, no obstante, de su fin pues, a juicio del entomólogo, todavía no estamos preparados para creer solamente en algo que está en nuestra naturaleza. Y concluye:

Lo que pasará en el futuro, cuando la ciencia haya demostrado todo, será que la narración sagrada no será sobre la cosmología religiosa, sino sobre la historia material del universo y de la especie humana (Wilson, 1999, p. 387).

6. Matices sobre la inclusión del ser humano en la sociobiología

La inclusión del ser humano en el programa consiliente, así como el planteamiento de causalidad material mostrado en el apartado anterior, convierten la consiliencia entendida como interacción entre saberes en algo problemático. Si la ciencia puede explicar por completo el fenómeno humano, entonces debemos entender la consiliencia como la *extensión* del área científica sobre las otras. Si, por el contrario, existen aspectos irreductibles, tiene sentido que existan otras disciplinas y que se plantee una interacción con ellas. Antes de abordar esta cuestión directamente, resulta interesante considerar las respuestas que Wilson realizó ante las críticas de su *Sociobiología*, así como a la introducción de la obra que se escribió en el 25 aniversario de su publicación. El paso de los años y el cese del revuelo generado en su momento permitieron a Wilson abordar el tema humano con más calma, lo que nos permite conocer los matices de su postura. En estas líneas puede observarse un claro contraste con lo expuesto en los apartados precedentes.

En la nueva introducción de *Sociobiología*, Wilson señala el contraste que tuvo la buena acogida de todo lo referido a la zoología con la polémica que generaron el primer y último capítulo (“La moralidad del gen” y “De la sociobiología a la sociología”, respectivamente). El entomólogo resume en dos las principales críticas que se plantearon: en primer lugar, un reduccionismo inapropiado (debido a que supuestamente la conducta social humana es reductible en última instancia a la biología), y, en segundo lugar, un determinismo genético que marca que nuestra naturaleza está enraizada en los genes (2000, p. vi)¹.

Anteriormente, el 13 de noviembre de 1975, Elizabeth Allen y 15 firmantes más (entre los que figuraban Stephen J. Gould y Richard Lewontin) publicaron una carta en la que lanzaban severas críticas sobre la aplicación de la sociobiología al ser humano. Concretamente, denunciaban dos puntos: por un lado, la supuesta justificación de prácticas eugenésicas, racistas y esclavistas que derivan del planteamiento, vinculando estas ideas con eventos históricos, como las políticas desarrolladas en Estados Unidos entre los años 1910 y 1930 o la Alemania del régimen nacionalsocialista. Por otro lado –y este es el asunto que

¹ Para un resumen de las críticas y contextualización de la recepción de la obra, véase (Bethel, 2001; Lewontin, 1979; Ruse, 2003; Stuhmann, 2023).

nos interesa– sostenían que, a pesar de la pretensión de objetividad que supuestamente le otorgaba haber escrito 25 capítulos de exhaustiva descripción científica, el salto a lo humano del último capítulo fracasaba por varios motivos: los criterios de adaptación genética para acreditar el orden social estaban basados en sus preferencias y no eran objetivos; la tesis de que la cultura puede heredarse genéticamente no estaba fundada; se usaban metáforas humanas para describir el comportamiento de los animales, estableciendo así una falsa conexión entre las especies, y se realizaba una reconstrucción especulativa de la prehistoria que ha sido cuestionada por investigaciones antropológicas e históricas. Estos puntos dejaban a relucir una conclusión: el planteamiento de Wilson referido a lo humano es fruto de la especulación y no es científico (Allen et al., 1975).

El 11 de diciembre de 1975 Wilson respondía en la misma revista a esta crítica (Wilson, 1975a). El autor, manifiestamente molesto, alegaba que sus palabras habían sido maltinterpretadas y que se le habían imputado opiniones políticas basadas en prejuicios y en lecturas sesgadas. Wilson negaba cualquier intento de justificación de teorías eugenésicas y hacía referencia a otros dos artículos suyos, en los que defendía que las analogías sobre la esclavitud en las hormigas y en los humanos son sumamente remotas (Wilson, 1975b) y que no debemos incurrir en la falacia naturalista, por la cual lo ético-normativo quedaría reducido a lo biológico (Wilson, 1975c). El ser humano, aun teniendo una biología y una evolución determinadas, puede y debe decidir sobre su futuro. De hecho, en sus obras Wilson aboga por un mundo que tienda al altruismo y a la justicia social, sin caer en prejuicios genéticos. La sociobiología, decía, nos muestra que la mente no es totalmente maleable, y nos indica el origen de nuestro comportamiento, pero precisa que éste no está determinado.

Estas ideas de Wilson parecen dejar clara una cuestión: para él no es posible transferir o trasladar de manera *total* los resultados de los estudios biológicos al ser humano. Estos hacen aportaciones valiosas, pero no explican al ser humano por completo. Esta afirmación se ve reforzada por las palabras de Wilson en la nueva introducción de *Sociobiología*:

Ningún estudioso serio pensaría que el comportamiento humano se controla del mismo modo que el instinto animal, sin la intervención de la cultura. En la visión interaccionista que sostienen prácticamente todos los que estudian el tema, la genómica sesga el desarrollo mental, pero no puede abolir la cultura (Wilson, 2000, p. vi).

En este mismo texto, Wilson observa que las explicaciones sociobiológicas no son estrictamente reduccionistas, sino interaccionistas. A lo que añade que, aunque el reduccionismo es la principal herramienta de la ciencia, también lo son la síntesis y el holismo. No es una idea nueva, sin embargo Wilson consideró importante remarcarla.

Así pues, si la sociobiología es interaccionista, ¿de dónde surgió la polémica? Analizo esta cuestión en el siguiente apartado.

7. La ambigüedad de la consiliencia

Como señala Batabyal (2000), en la actualidad se reconoce el triunfo del programa consiliente en áreas científicas y tecnológicas, atendiendo a investigaciones donde la colaboración entre disciplinas ha tenido un papel principal. En estos ámbitos (por ejemplo en biología molecular o genética), el reduccionismo y las síntesis posteriores han tenido notable éxito. No sucede así, sin embargo, en el caso de las ciencias sociales y humanas, donde los modelos son insuficientes para explicar y abordar las dinámicas emergentes de estos ámbitos. Por este motivo, algunos críticos han juzgado el modelo de la consiliencia como inadecuado o insuficiente (Baravalle, 2013; Carbonell, 2011; Durbin, 2002; García Landa, 2013; Izquieta Etulain, 1982; López, 2011; Rorty, 1998). El área de la psicología es la que presenta mayores contradicciones pues, mientras hay avances como en la comprensión de la conducta y del aprendizaje a partir de la neurociencia y de la biología, también se señala la imposibilidad de aplicar el modelo consiliente al área (Fedyk, 2015; Henriques, 2008).

En lo que sigue realizo un análisis de la consiliencia de Wilson basándome en lo expuesto en los apartados anteriores. Sostengo que hay motivos razonables para la crítica, a pesar de que él mismo negara las acusaciones de reduccionismo, considerando la falta de rigor a la hora de presentar la consiliencia como un programa epistemológico y las incoherencias que se derivan de ello.

Wilson parte de una verdad que pocos niegan hoy día: la mente no es una *tabula rasa* y nuestra naturaleza biológica ocupa un papel esencial en la comprensión de nosotros mismos como especie y como individuos. De ahí que considere que las ciencias sociales y humanas deben incluir de algún modo los conocimientos de las ciencias naturales y que exista un terreno intermedio para el diálogo. Ahora bien, la forma en que su proyecto se resuelve adolece de carencias y de incoherencias. A la vista de lo expuesto en los puntos anteriores, enumero a continuación los puntos que considero más problemáticos:

1. Existe una ambigüedad en torno al concepto de consiliencia y al modelo de unificación que propone. Hay un claro contraste entre las afirmaciones y tesis que mantiene acerca de la naturaleza

material humana y los mecanismos de extensión (apartados 3 a 5), por un lado, y la salvaguarda del fenómeno humano como algo que está más allá de la naturaleza (apartado 6), por otro. La ambigüedad de la consiliencia como concepto es, asimismo, origen de la doble lectura que se realiza: mientras unos ven el proyecto injustificadamente reduccionista e invasivo, él defiende que no lo es. Esta ambigüedad se observa en:

- a) Por un lado, Wilson ostenta una visión metafísica del mundo basada en el materialismo, según la cual todo el mundo natural está organizado en niveles jerárquicos que pueden explicarse siguiendo un modelo de cadenas causales. Este modelo, dice, ha tenido un éxito abrumador en las ciencias naturales, por lo que debería *extenderse* a las ciencias sociales y humanas. Desde esta perspectiva, todo lo complejo es explicable por lo simple. Se trata del primer recorrido del hilo de Ariadna, en el que se avanza por descomposición. Ahora bien, Wilson reconoce la dificultad para recorrer el camino inverso, el de la recomposición. Así pues, aunque aspira a la síntesis, admite una limitación. Sin embargo –y este punto es clave–, para el autor este obstáculo no se debe a un error de modelo o a deficiencias del mismo, sino a la complejidad del mundo y a que, sencillamente, todavía no hemos podido alcanzar ese conocimiento por mera cuestión de tiempo. El modelo de causalidad es el cimiento en el que descansa la ingente confianza de Wilson en su programa consiliente.
 - b) Por otro lado, cuando Wilson apela a las Humanidades y a otros saberes, sitúa la consiliencia como un terreno vasto intermedio (no una línea), en el que cada saber realiza una aportación. Esta visión se ajusta bien a la realidad humana, pues se trata de un ser que puede ser estudiado desde distintas perspectivas. Ahora bien, este punto plantea dos problemas: en primer lugar, Wilson elude realizar una propuesta metodológica seria para que dicho contacto entre las disciplinas pueda ser exitoso. No responde ni aborda preguntas como: ¿cómo se realiza la interacción? ¿Cómo deben ser interpretados los datos? ¿Cómo unir metodológicamente procederes y puntos de vista distintos? En segundo lugar, este planteamiento del territorio intermedio parece coherente con la insistencia de Wilson en defender que con su modelo las ciencias sociales y humanas no tienen por qué temer, pues no serán absorbidas por las ciencias naturales. Amén de que este punto es contradictorio con el anterior (punto a), queda por explicar en base a qué a las disciplinas no naturales se les reconoce un estatuto singular. Concretamente, se echa de menos conocer si su legítima existencia se debe a una emergencia que no puede ser explicada desde la ciencia. En el año 2000, Wilson no tiene problema en reconocer que la biología no puede explicar toda la cultura. Ahora bien, sus explicaciones del porqué de la excedencia son insuficientes y, nuevamente, contradictorias, como muestra el contraste entre la respuesta a Segerstrale y las afirmaciones de la Introducción de *Sociobiología* del año 2000.
2. En la mente y la cultura se encuentra el gran salto entre los vertebrados superiores y los humanos. Esta observación no parece problemática, pues guarda correspondencia con lo que es evidente a los ojos de todos. Wilson no cesa en su empeño por afirmarlo. No obstante, existe una dificultad de fundamentación derivada de la ambigüedad del punto anterior. El autor se esmera por encontrar los recorridos genéticos, materiales y evolutivos que han devenido en los fenómenos mentales y hace afirmaciones contundentes sobre ello. Ahora bien, ¿cómo compaginar el hecho de que tales realidades trascienden la biología pero surgen de la misma? Nuevamente, nos encontramos ante la pregunta por la emergencia, que Wilson no responde directamente. Parece darla por supuesto cuando las reconoce fácticamente como tales pero, metodológicamente, apunta en dirección contraria cuando espera encontrar una cadena de causalidades materiales. Ejemplos de ello se encuentran en la existencia del libre albedrío y en los principios morales: la libertad es en ocasiones una ilusión fortuita para Wilson. No obstante, es evidente que él mismo la ejerce *de facto* cuando escribe, actúa o formula teorías, y que es un factor clave en la existencia de las culturas. ¿O son estas estrategias evolutivas invisibles? Cosa similar ocurre con los principios éticos: Wilson no renuncia a la libertad para elegirlos y determinar nuestro futuro como especie. Ahora bien, si estos existen, ¿son producto también de la evolución? En ocasiones, Wilson defiende que biológicamente podemos (y debemos) conocer las bases o principios de la moral, lo que es distinto de su contenido en su totalidad, pues debemos evitar caer en la falacia naturalista. Este argumento resulta, cuanto menos, curioso, pues Wilson se declara naturalista (materialista para ser más exactos) pero no parece dispuesto a serlo en el ámbito ético. En otros momentos, sin embargo, llega a plantear que la creencia en la existencia de principios que elegimos libremente es una estrategia del cerebro, que nos engaña con su ilusión de objetividad.

Todo ello hace que la aspiración a la totalidad de Wilson y su interés por la síntesis y el holismo sean problemáticos, por cuanto en muchas ocasiones se plantean desde un prisma *extensionista*. Lo que pretende es trasladar un modelo de diálogo interdisciplinar que ha tenido éxito en ciencia a otros ámbitos. Por lo menos, ese es su punto de partida. A la hora de enfrentarse con la realidad humana sí habla de

integración, pero esta carece de coherencia con su programa metodológico previo. De ahí que, por mucho que lo niegue, su planteamiento sea recibido como reduccionista.

En suma, el principal problema del planteamiento consiliante de Wilson es una falta de rigor a la hora de presentar la consiliencia como modelo. Asimismo, el planteamiento metafísico que lo acompaña hace imposible entender la consiliencia como *interacción*, pues es naturalista de fondo. Ciertamente, Wilson es osado y plantea objetivos loables y deseables por muchos, lo que convierte su programa en sugerente. Pero el modelo que plantea carece de rigor, profundidad y tiene serias limitaciones, lo que convierte su propuesta más en una idea inspiradora que en un programa que debamos tomar en serio. Una colaboración con filósofos de la ciencia habría sido, de hecho, muy conveniente para resolver estas cuestiones.

Queda aún un último punto por tratar. Al inicio del apartado se han mencionado ámbitos en los que la consiliencia parece haber tenido un considerable éxito. Ahora bien, en estos casos, ¿puede decirse que se trata de estrictamente consiliencia? ¿O por lo menos en el sentido que plantea Wilson? La respuesta es dudosa pues, ¿qué hay de nuevo, a nivel metodológico, en estas investigaciones, que no se haya planteado ya cuando se habla de interdisciplinariedad? El modelo de consiliencia como “territorio intermedio inexplorado” en el que las disciplinas dialogan no es otra cosa que lo que se viene ejerciendo cuando las disciplinas investigan un mismo fenómeno y se escuchan unas a otras para tratar de comprenderlo mejor y más ampliamente. En este sentido, que la ciencia aporte datos que pueden ser reflexionados por la filosofía no es nada nuevo. Ahora bien, si lo que se pretende es una unidad total del conocimiento basada en la extensión del método científico, entonces se trata un ejercicio totalmente distinto.

Quizás lo que Wilson tiene idealmente en mente se parece más a la transdisciplinariedad planteada por Jürgen Mittelstrass (1993, 2011). Los dos planteamientos comparten la denuncia de la insuficiencia de la uni-disciplinariedad para resolver ciertos problemas y reclaman una colaboración entre ámbitos. Ahora bien, el alemán deja claro que su planteamiento no es propiamente un modelo, marco teórico o metodología, sino un principio rector que organiza la investigación orientada a la resolución de problemas que trasciende las disciplinas. Si pensamos en la consiliencia de Wilson como la búsqueda de colaboración de disciplinas, o sencillamente como la reivindicación de que las ciencias sociales y humanas presten atención a las ciencias naturales, entonces la consiliencia es también una guía, un camino a transitar, y entonces es más que aceptable. De otra manera, si pensamos en la consiliencia como la búsqueda de cadenas causales, entonces debemos entenderla como un marco metodológico determinado, que queda finalmente inexplicado en cuanto Wilson marca el límite de la explicación natural con respecto a la cultura, por lo cual resulta problemático. Otra diferencia con el planteamiento de Mittelstrass es que la resolución de problemas no requiere tender puentes entre disciplinas, sino transformarlas fundamentalmente. Esto es algo que escapa a la explicación de Wilson. Si bien lo apunta tímidamente, sobre todo refiriéndose a las ciencias sociales, afirmando que estas deben adoptar métodos y jerarquías más similares a las ciencias naturales, apenas menciona un cambio metodológico para las humanidades y desde luego no lo contempla para las ciencias naturales, que son el modelo a seguir.

Así pues, a pesar de que Wilson aspire a la interacción y a la síntesis, mantiene en su mente una visión materialista-causalista del mundo. Esta mirada confronta y dificulta la realización de este interés, convirtiéndolo la unión en algo forzado. Al respecto, resulta muy interesante considerar la posibilidad de un cambio de paradigma con respecto a lo que significa el mundo material. Para los modelos holísticos de Morin, Kauffman o García, por ejemplo, la emergencia se encuentra presente, lo que hace más natural y fácil la colaboración entre disciplinas y alcanzar un grado más alto de integración.

8. Conclusión

A la vista de lo expuesto, y en relación a los objetivos planteados inicialmente, podemos concluir que Wilson acierta al identificar los problemas que acompañan a la excesiva especialización del saber y la incomunicación entre las disciplinas, así como en su empeño en atender a lo biológico para comprender la naturaleza humana. En este sentido, su propuesta es sugerente y a lo largo de su obra muestra diversos caminos que son estimulantes para investigadores de todas las ramas, especialmente para humanistas y filósofos ávidos de integrar conocimientos científicos. Ahora bien, la propuesta de consiliencia como proyecto de unificación va más allá de esta inspiración y presenta algunos problemas de método y de contenido. La ambigüedad tiñe todo su planteamiento y origina las críticas que se le han realizado.

Resumidamente, podemos entender, por un lado, la consiliencia de Wilson como una línea de inspiración de interdisciplinariedad y, por otro lado, como un modelo de unificación. El primer sentido lo utiliza cuando apela a la síntesis y al holismo y cuando responde a las críticas de reduccionismo y de extensionismo, defendiendo una cooperación respetuosa entre disciplinas. El segundo sentido es el que lo distancia de Whewell, proponiendo la reducción y recomposición causal de las ciencias naturales como modelo y método de unificación. Esta ambivalencia es la que no permite situar fácilmente al autor ni en el holismo ni en el reduccionismo. Ahora bien, atendiendo a los contenidos de su propuesta, es posible afirmar que su propuesta se aproxima más al segundo sentido. Para alcanzar el objetivo de la *síntesis*, Wilson

escoge el método de la reducción y se basa en los postulados materialistas. De ahí que esta *síntesis* deba comprenderse más como una *extensión* que como una *integración*.

Aún más, si debemos entender la consiliencia de acuerdo con la primera interpretación (una inspiración), no parece que sea una propuesta original ni novedosa. Respecto a la segunda interpretación (un modelo), que parece que es lo que da fuerza a Wilson para publicar su libro y anunciarlo como el camino definitivo para la desaparición de la brecha entre ciencias y humanidades, cabe decir, como se ha señalado, que es ciertamente cuestionable porque existen lagunas epistemológicas e incurre en incoherencias de fondo, tales como la explicación por cadenas causales y el reconocimiento de la emergencia de la libertad, la cultura y la mente. Así pues, no podemos confundir sus buenos deseos de colaboración entre ámbitos del conocimiento con una propuesta epistemológica de rigor, a pesar de que la presente como tal.

Por último, Wilson apela al holismo, a la síntesis y a la unificación, pero sus planteamientos parten al mismo tiempo de la creencia de que la de que la ciencia puede y debe explicarlo todo, hasta el punto de que alcanzará en el futuro los objetivos que hasta ahora tenía la religión: comprender quiénes somos y por qué estamos aquí (Wilson, 1999, p. 14). Esta ambigüedad es la que ha generado y justificado las críticas recibidas, pues es posible leerlo tanto en clave invasiva como interaccionista. Teniendo en cuenta los argumentos expuestos no parece que las explicaciones de Wilson sean convincentes para adoptar la consiliencia como modelo unificador, más allá de su inspiración original y de consideraciones parciales. Son necesarias aclaraciones concretas sobre cómo integrar fácticamente los conocimientos diversos o, incluso, plantear un cambio de paradigma que se considere la posibilidad de la naturaleza no-causal del mundo material.

9. Referencias bibliográficas

- Allen, E., Beckwith, B., Beckwith, J., Chorover, S., Culver, D., Duncan, M., Goud, S., Hubbard, R., Inouye, H., Leeds, A., Lewontin, R., Madansky, C., Miller, L., Pyeritz, R., Rosenthal, M., & Schreier, H. (1975, noviembre 13). *Against "Sociobiology"*. The New Yorker Review. <https://www.nybooks.com/articles/1975/11/13/against-sociobiology/>
- Artigas, M. (1997). *La mente del universo. Lección inaugural del curso 1996-97. Universidad de Navarra*.
- Baravalle, L. (2013). La venganza de Wilson. Una crítica a los enfoques seleccionistas analógicos de la evolución cultural. *Diánoia*, 58(70), 113-132. <https://doi.org/10.21898/dia.v58i70.121>
- Batabyal, A. A. (2000). Edward O. Wilson, Consilience: The Unity of Knowledge. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 12(2), 223-225. <https://doi.org/10.1023/A:1009571520857>
- Berridy, D. I., & Fernández Guillermet, A. (2021). Interacción y convergencia de saberes en la tradición "clásica" sobre interdisciplinariedad: Un esquema de sistematización conceptual. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 11(2), e095. <https://doi.org/10.24215/18537863e095>
- Bethel, T. (2001). Against Sociobiology. *First Things*, 109. <https://firstthings.com/against-sociobiology/>
- Carbonell, C. D. (2011). Wilson and Gould: The Engagement of the Sciences and the Humanities. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 2(2), 345-359.
- Durbin, W. A. (2002). Consilience: The Unity of Knowledge. *Zygon: Journal of Religion & Science*, 37(1), 211.
- Fedyk, M. (2015). How (Not) to Bring Psychology and Biology Together. *Philosophical Studies*, 172(4), 949.
- Fisch, M. (1985). Whewell's consilience of inductions—an evaluation. *Philosophy of Science*, 52, 239.
- García Landa, J. Á. (2013). Consilience and Retrospection. *SSRN Electronic Journal*. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2344625>
- García, R. (2006). *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Gedisa.
- García, R. (2011). Interdisciplinariedad y sistemas complejos. *Revista Latinoamericana de Metodología de Ciencias Sociales*, 1(1), 66-101.
- Giberson, K., & Artigas, M. (2012). *Oráculos de la ciencia. Científicos famosos contra Dios y la religión*. Encuentro.
- Gould, S. J. (2010). *Érase una vez el zorro y el erizo: Las humanidades y la ciencia en el tercer milenio*. Booket.
- Henriques, G. R. (2008). The problem of psychology and the integration of human knowledge: Contrasting Wilson's Consilience with the Tree of Knowledge System. *Theory and Psychology*, 18, 731-755.
- Izquieta Etulain, J. L. (1982). La sociobiología: ¿una nueva teoría sobre la naturaleza humana? *Estudios Filosóficos*, 31(88), 519-538.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*, 32, 127-136.
- Jackson, F. (1986). What Mary Didn't Know. *Journal of Philosophy*, 83, 291-295.
- Kauffman, S. (1993). *The Origins of Order: Self-Organization and Selection in Evolution*. Oxford University Press.
- Kauffman, S. (1996). *At home in the universe: The search for laws of self-organization and complexity*. Oxford University Press, U.S.A.
- Kauffman, S. (2007). Beyond Reductionism: Reinventing the Sacred. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 42(4), 903-914. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2007.00879.x>

- Laudan, L. (1971). William Whewell on the consilience of inductions. *Monist*, 55, 368.
- Lewontin, R. C. (1979). Sociobiology as an adaptationist program. *Behavioral Science*, 24(1), 5-14. <https://doi.org/10.1002/bs.3830240103>
- López, L. J. P. (2011). Ciencia y religión en E. Wilson: La unidad de las ciencias y la «religión de la evolución». *Pensamiento*, 67(254), 1029.
- Martínez Miguélez, M. (2007). Conceptualización de la transdisciplinariedad. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 6(16), 1-17.
- McGrath, A. E. (2021). A Consilience Of Equal Regard: Stephen Jay Gould On The Relation Of Science And Religion. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 56(3), 547.
- Mittelstrass, J. (1993). Unity and Transdisciplinarity. *Interdisciplinary Science Reviews*, 18(2), 153-157. <https://doi.org/10.1179/isr.1993.18.2.153>
- Mittelstrass, J. (2011). On transdisciplinarity. *Trames*, 4, 329-338.
- Rorty, R. (1998). Against Unity. *Wilson Quarterly*, 22, 28-38.
- Ruse, M. (2003). Sociobiology. En J. W. Van Huyssteen (Ed.), *Encyclopedia of Science and Religion* (pp. 807-814). Macmillan Reference USA.
- Sánchez-Cañizares, J. (2019). *Universo singular. Apuntes desde la física para una filosofía de la naturaleza*. Universidad Francisco de Vitoria.
- Segerstrale, U. (2006). Wilson and the Unification of Science. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1093(1), 46-73. <https://doi.org/10.1196/annals.1382.004>
- Snow, C. P. (1959). *The two cultures and the scientific revolution*. Cambridge University Press.
- Snow, C. P. (1964). *The Two Cultures and a Second Look: An Expanded Version of the Two Cultures and the Scientific Revolution*. Cambridge University Press.
- Stuhrmann, C. (2023). Sociobiology on Screen. The Controversy Through the Lens of Sociobiology: Doing What Comes Naturally. *Journal of the History of Biology*, 56, 365-397. <https://doi.org/10.1007/s10739-023-09719-7>
- Von Bertalanffy, L. (1976). *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. Fondo de Cultura Económica.
- Wilson, E. O. (1975a). For Sociobiology. In response to: Against «Sociobiology». *The New Yorker Review*. <https://www.nybooks.com/articles/1975/12/11/for-sociobiology/>
- Wilson, E. O. (1975b). Slavery in Ants. *Scientific American*, 232(6), 32-36. <https://doi.org/10.1038/scientificamerican0675-32>
- Wilson, E. O. (1975c, octubre 12). Human Decency Is Animal. *The New York Times*, 272.
- Wilson, E. O. (1991). *Sobre la naturaleza humana* (2a reimp.). Fondo de Cultura Económica.
- Wilson, E. O. (1999). *Consilience: La unidad del conocimiento*. Galaxia Gutenberg: Círculo de Lectores.
- Wilson, E. O. (2000). Sociobiology at Century's End. En *Sociobiology. The new synthesis. Twenty-Fifth Anniversary Edition* (pp. v-viii). The Belknap Press of Harvard University Press.
- Wilson, E. O. (2008). *Sociobiología. La Nueva Síntesis*. Omega.
- Wilson, E. O. (2016). *El sentido de la existencia humana*. Gedisa.
- Wilson, E. O. (2018). *Los orígenes de la creatividad humana*. Crítica.