

EL NATURALISMO NO-REDUCCIONISTA DE LA MENTE EN THOMAS NAGEL. UNA LECTURA DE *LA MENTE Y EL COSMOS*

Ricardo Mejía Fernández

Preámbulo

En este artículo, nos proponemos leer y estudiar el naturalismo no-reduccionista de la mente en el libro *Mind and cosmos* (2012)¹ de Thomas Nagel (1937), filósofo estadounidense de origen yugoslavo y profesor de la Universidad de Nueva York. De este modo y pese a la brevedad requerida de un artículo filosófico, pretendemos que este sea un trabajo en que, al afrontar la estructura de la obra, la discernamos a partir del tema del naturalismo. En tanto que reseña más larga,² consideraremos racionalmente su obra mediante comentarios actualizados y le otorgamos un aparato crítico provisto de la bibliografía más relevante sobre la cuestión del naturalismo y el no-reduccionismo que afectan a lo mental.

En este sentido, daremos un orden conceptual, que pueda ser crítico y actual, al pensamiento de Nagel, constituyendo una originalidad de nuestro artículo realizar un análisis sobre un tema hasta ahora inexplorado lo suficientemente en este filósofo y que no se encuentra en la bibliografía disponible.³ En

¹ En el cuerpo del texto, nosotros usaremos, para facilitar las cosas al lector, la traducción española de 2014 realizada por Francisco Rodríguez Valls, mientras que en el pie de página citaremos a los autores directamente en inglés si esa es la lengua de la obra referenciada.

² Existen reseñas destacables sobre esta obra de Nagel pero son muy escuetas en extensión y en el trabajo crítico realizado, no llegando a trazar un artículo (Cf. Dupré 2012; McGinn 2013; Nida-Rümelin 2014).

³ En este año, he publicado mi tesis doctoral *El giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas: de Francisco Varela a Shaun Gallagher* (2019), en la cual abordo la posibilidad de una naturalización no-reduccionista en el capítulo segundo de esta obra y en el método de la fenomenología.

consecuencia, y aunque seguiremos el hilo expositivo del autor en pródigas citas, comentaremos y emplazaremos a Nagel en el quicio de la discusión existente a este respecto, ya que, como apunta Fennell (2013, 45) a propósito de *Mind and Cosmos*, este es «una excursión analítica en el significado e implicación del *mind-body problem*». En efecto, Nagel pertenece a la tradición analítica y eso se nota en su estilo, fuentes y su argumentación. Esto no nos detendrá para sacar a la luz sus vínculos con los clásicos del Continente, puesto que el profesor de Nueva York trata de una forma propia el ya tradicional problema mente-cuerpo. Empecemos, sin dilación, nuestro trabajo sobre el naturalismo no-reduccionista que enmarca el *mind-body problem*.

1. EL REDUCCIONISMO Y EL ANTI-REDUCCIONISMO ENFRENTADOS

La postura del autor, que estudiamos en este artículo, procura para sí una novedad propia en medio del enfrentamiento contemporáneo sobre la cuestión del puesto de la mente en el conjunto de la naturaleza. Esta es también la denominada cuestión de la *naturalización* en filosofía de la ciencia⁴ y de la mente. Nagel adoptará una voluntad más aplicadora a lo mental que, por ejemplo, una general *epistemología naturalizada* como la de Quine (1969). No olvidemos tampoco que, en la reflexión filosófica sobre la mente, fue Fred Dretske (1999) quien publicó su obra *Naturalizing the mind*, en la cual sostenía una caracterización completamente naturalista de la mente y la conciencia fenoménica humana. Pero, ¿cómo se entiende este naturalismo? ¿Hay una única forma de pensarlo? A este respecto, Thomas Nagel está convencido de que hay *dos movimientos enfrentados en filosofía de la mente*, los cuales pueden describirse de la manera siguiente:

⁴ En cuanto a la filosofía de la ciencia, recomendamos el artículo de John Worrall, publicado en 1999 y titulado «Two cheers for naturalised philosophy of science», cuya referencia completa se encuentra en la bibliografía final. Worrall afirmaba que los naturalistas destacan por «the view that human beings are normal inhabitants of the world», lo que significa que rechaza «theories that attribute any special status to human minds... [and does] not place minds outside the natural realm» (Worrall 1999, 340).

El materialismo o naturalismo materialista. En palabras de nuestro autor, los exponentes de esta posición «tienen la esperanza de que todo pueda ser explicado al nivel más básico por las ciencias físicas, ampliadas para incluir a la biología» (Nagel 2014, 41). De lo que se trata aquí es, pues, de una atomización de la naturaleza. Esto no es óbice para que el filósofo profesor critique sin contemplaciones esta postura, ya que, según él, intenta «reducir la verdad completa de la realidad a principios que no son suficientemente ricos para ese propósito» (Nagel 2014, 12), por lo cual, y debido a la insuficiencia del origen natural reducido, hace falta otra posición que dé una respuesta a la riqueza cualitativa de lo mental. No hay duda de que, si bien «negar la realidad de lo mental continúa siendo inaceptable, eso sugiere que la premisa original, el naturalismo materialista, es falso, y no solo por razones nimias» (Nagel 2014, 44).

El antirreduccionismo. Este movimiento alberga «dudas sobre si la realidad de ámbitos de nuestro mundo, tales como la conciencia, la intencionalidad, el significado, el propósito, el pensamiento y el valor puedan encontrar sitio en un universo que consiste en ese nivel más básico solo en hechos físicos, hechos, aunque sean sofisticados, del tipo mostrado por las ciencias físicas» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Para nuestro autor esta es una «postura de resistencia» (Nagel 2014, 42), Nagel caracteriza esta postura explicando que «los aspectos de nuestra constitución que comportan lo mental no pueden ser explicados *completamente*⁵ tampoco por la ciencia física» (Nagel 2014, 42-43).

Acabamos, pues, de resaltar en cursivas ese «completamente», porque no se trata de ningún modo de una negación de la justificación y estatuto epistemológico de la física o de los presupuestos del evolucionismo. De hecho, Nagel cree que la

⁵ Las cursivas son nuestras.

misma teoría evolucionista sirve como estímulo para considerar la mente humana y sus producciones como algo que se desprende de lo físico mediante largos procesos de selección natural, pero que, aún así, no puede ser confundida con lo primero debido a que cada uno goza de planos epistémicos y cualitativos propios. Si Francisco Ayala (1985) distinguía didácticamente tres tipos de reduccionismo (ontológico, epistemológico y metodológico), Nagel los tomaría a todos ellos como infructuosos para comprender la mente en su naturaleza⁶, ya que no estudian la mente *in se* sino, más bien, sus condiciones materiales *para* llegar a ser mente.

Si en los 80 los filósofos de la mente esgrimían la existencia de *qualia*, es decir, de estados mentales de entidad tal que no podían explicarse a partir de nada ajeno a sí (como el dolor, por ejemplo).⁷ Ya en los 70 el joven Nagel (1970) criticaba la respuesta materialista de Armstrong acerca de los estados cualitativos mentales y también todo reduccionismo con respecto a la experiencia subjetual. El problema de esa época, sobre todo en su artículo sobre el paralelismo murciélagos-humanos (1974), donde le importaba sobre todo esta experiencia cualitativa y no daba el protagonismo necesario al aspecto natural de la misma. La experiencia subjetual podría darse y se estudia con independencia del soporte natural de la misma.

En contraste con esto, el Nagel actual ha corregido esta pos-

⁶ «Francisco Ayala has usefully distinguished three forms of reduction: methodological, ontological, and epistemological. Methodological reductionism is a research strategy, seeking explanations by investigation of lower levels of complexity. Ontological reductionism, as Ayala uses it, is the denial of non-material ontological entities such as vital forces and souls. Ayala's epistemological reduction corresponds to the theoretical reduction that has been the focus in much of supervenience literature to date; that is, translation of higher-level laws or theories into special cases of lower-level via bridge rules» (Gordon y Dembski 2014).

⁷ Nos referimos a Joseph Levine, quien en los 80, publicó su artículo «Materialism and qualia» y desató todo un debate sobre el denominado «vacío explicativo» (*explanatory gap*) entre la sintaxis mental, despojada de significado, y la semántica, es decir, el contenido de los estados mentales intencionales. En palabras de Robert van Gulick (2016) se trataba de investigar el *cómo* de los estados conscientes para responder a las siguientes preguntas: «can we explain or understand how the relevant nonconscious items could cause or realize consciousness? [...] can we explain how to make something conscious out of things that are not conscious?»

tura de forma que la cualidad se extienda a todo lo mental y, con esto, a su incardinación en la naturaleza y el universo. De hecho, «una alternativa genuina al programa reduccionista requerirá una explicación de cómo la mente y todo lo que la acompaña es inherente al universo» (Nagel 2014, *Ibíd.*). El reto consistirá en ensanchar el concepto de naturaleza, esto es, «debemos iniciar una búsqueda desde una concepción más amplia de lo que hay que comprender para intentar dar un sentido completo al mundo natural» (Nagel 2014, 44). O aceptamos la naturaleza de manera íntegra o no la aceptamos en absoluto. Esta es la concepción más amplia y más completa que estamos inquiriendo. Vamos a resumir, seguidamente, los puntos en los que Nagel polemiza con el materialismo entendido como naturalismo reduccionista:

La mente no es algo meramente anecdótico. Asevera Nagel que «la mente no es solo una eventualidad, un accidente o un añadido, sino un aspecto básico de la naturaleza» (Nagel 2014, *Ibíd.*). En este primer punto, Nagel recupera, aunque adaptándolo a su programa, el «principio de razón suficiente» que jalonó la tradición ilustrada racionalista de tipo leibniziana. Pensar que la mente no vale en cuanto mente porque no es igual que lo físico y, por lo tanto, expulsarla de la explicación racional, haría de la ciencia una tarea que deja huecos inexplicados en la naturaleza. Contra esto, «todo en el mundo puede de alguna manera ser entendido y si muchas cosas, incluso la más universal, parecen inicialmente arbitrarias es porque hay más adelante cosas que no conocemos que explicarán por qué, después de todo, no son arbitrarias» (Nagel 2014, 45).

Importancia insustituible de la ciencia. La ciencia natural es importantísima y ha demostrado grandes resultados en la explicación del cosmos, pero, aún reconociendo este logro,

el naturalismo reduccionista ha obviado que la naturaleza es más compleja de lo que la física (o, en concreto, la microfísica) puede abastar. Esto nos lleva a asumir la «implausibilidad» (Nagel 2014, 48) de esta postura radical, lo cual nos obligará a «intentar buscar alternativas» a quienes «convierten a la mente, al significado y al valor en algo tan fundamental como la materia y el espacio-tiempo a la hora de explicar lo que hay» (Nagel 2014, *Ibíd.*). La física y la química son maravillosas para dar cuenta de los elementos inanimados y reacciones materiales de la naturaleza, con lo cual se supone que «se necesita algo más para explicar cómo puede haber criaturas pensantes y conscientes cuyos cuerpos y cerebros están compuestos de esos elementos [físico-químicos]» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Seamos más explícitos en nuestra lectura: el autor, como se acaba de observar, mantiene la composición físico-química de los cuerpos pensantes, pero admite que esto no es obstáculo para ampliar la explicación científica en el plano cualitativo de la conciencia.

Crítica al teísmo clásico. Si el naturalismo reduccionista es implausible, al descuidar los macroniveles de la naturaleza, el teísmo en su presentación clásica no es menos problemático, ya que, al situarse en el plano más universal del propósito de una supramente, descuida la intensionalidad de las leyes elementales y las partículas físico-químicas. Para el filósofo profesor, el teísmo «es la manera más directa de invertir el orden materialista de explicación que justifica la mente como consecuencia de la ley física [...], convierte a la ley física en consecuencia de la mente» (Nagel 2014, 49). Si de lo más elemental no se sigue linealmente lo más universal (antirreduccionismo), en este último ámbito de generalidad tampoco se hallan las razones que sirvan de explicación intensiva de los hechos concretos del cosmos antiteísmos. El teísmo solo le es de utilidad a Nagel para cuestionar un materialismo reduccionista, si bien –desgraciadamente– tanto «el teísmo como el materialismo dicen que en el último nivel hay una

forma de comprensión» (Nagel 2014, 50). Son reduccionistas cada uno a su modo. Cabría, contra estos dos extremos, buscar una comprensión *laica* (Cfr. Nagel 2014, 91) que diera razón de las carencias del materialismo, así como del teísmo reduccionista. Hay que notar antes de proseguir que, de un modo diferente pero semejante en sus respectivas metodologías, el materialismo y el teísmo son reduccionistas: uno de la particularidad y el otro de la generalidad. El camino que prefiere emprender Nagel, como veremos a continuación, es más modesto.

1.2. La insuficiencia de las posturas encontradas

Aunque el materialismo o el teísmo siguieran el planteamiento modesto de Nagel al no renunciar a su empresa reductora, *ambos seguirían siendo insuficientes*. Es verdad que Nagel está dispuesto a admitir que una «explicación teísta tiene la ventaja, sobre otra naturalista reductiva, que admite la realidad de más de lo que resulta evidente», pero, desgraciadamente, «intenta explicarlo todo» (Nagel 2014, 53). Este es su gran problema, el cual es compartido con el materialismo.

Lo más dificultoso en el teísmo, según Nagel, no es que reduzca lo particular en lo universal (o lo derive de este) sino que «compele a una búsqueda de la inteligibilidad fuera del mundo» (Nagel 2014, *Ibíd.*). El presunto Dios del que presume esta versión clásica «no es parte del orden natural sino un agente libre no regido por leyes naturales» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Esto dejaría sin explicar cómo los seres naturales particularísimos en comparación con este ser supremo, y en especial el ser humano, nos hemos adaptado al mundo, somos mundo y tenemos cuerpo físico. El evolucionismo, por su parte, también presenta sus debilidades para explicar esto. En palabras de Nagel, «el naturalismo evolucionista proporciona

una explicación de nuestras capacidades [mentales, sobre todo] que mina nuestra confianza en ellas y, al hacerlo, se destruye a sí mismo» (Nagel 2014, 54). Con ello, se refiere el filósofo a que el evolucionismo deja como una *productio* más a la mente, sin distinguirla claramente en lo que tiene de cualitativo con respecto a otras producciones naturales.

Precisamente este es el motivo de la *debilidad* del naturalismo evolucionista reductivo, porque quiere devaluar lo que con evidencia se nos presenta como cualitativo de parte a parte: la conciencia, no ya en sus variadas formas, sino en sí misma. Sin llegar a ser teísta, e incluso rechazando esa postura extrema, el objetivo de Nagel es «proporcionar una forma de comprensión trascendente que no destruya nuestra confianza en nuestras facultades naturales [lo cual, entonces] no debe llevarnos a abandonar la búsqueda de una comprensión trascendente» (Nagel 2014, pàg. 56). Esta *comprensión trascendente* no equivale de inmediato a la existencia de Dios sino, al menos primeramente, a un ensanchamiento del concepto de naturaleza. Esta propuesta también es denominada por Nagel (2014, 57) una «comprensión abarcadora» de la naturaleza pero, eso lo recalca bien el filósofo, «que no sea teísta ni evolucionista» en sentido reductivo.

Además de lo que acabamos de tratar, Nagel (2014, *Ibíd.*) rechaza una *tercera alternativa*, la cual no es otra que «abandonar el proyecto de la comprensión externa y en su lugar limitarnos a la por sí misma formidable tarea de comprender nuestro punto de vista del mundo desde dentro». Como el materialismo fisicalista y el teísmo, el externismo o ambientalismo también banaliza a su manera la cuestión de la experiencia subjetual. Por el contrario y sin rechazar esta tercera vía, la postura que busca Nagel ya fue adelantada, a finales de la década de los 50, por Peter F. Strawson (2011), llamándola «metafísica descriptiva» (*descriptive metaphysics*)⁸

⁸ Según este pensador la metafísica descriptiva, inscrita en la línea de Kant, «is content to describe the actual

enfocada en lo interno de la descripción. Como este último autor, Nagel cree que el primer presupuesto del internismo (que acentúa el punto de vista del sujeto) es inevitable, pero cree que es igualmente irrenunciable el externismo evolucionista. Toda experiencia subjetual es situada. Nagel (2014, 57) piensa que la «ciencia física es un aspecto del punto de vista humano, *pero puede coexistir con los otros aspectos sin subsumirlos*.⁹ El internismo se queda en el sujeto sin dar cabida a las perspectivas de la tercera persona, por lo cual Nagel (2014, 58) se queja de que no «podemos pararnos ahí y no buscar también una concepción externa de nosotros mismos». El filósofo es claro en admitir que «somos productos de una larga historia del universo desde el *big bang* y que descendemos de las bacterias tras miles de millones de años de selección natural» (Nagel 2014, *Ibid.*).

Por lo que acabamos de constatar, Nagel acepta la teoría de la evolución pero no el evolucionismo neodarwinista en sentido desdeñoso, es decir, aquel que, una vez asumido el origen y constitución natural de los actos de la mente, deja fuera de su teoría dicho orden en toda su cualidad mental como si fuese un accidente colateral de la naturaleza. Esto, entonces, y en un nuevo orden comprensivo ni solo teísta ni solo materialista o solo externista, «nos conduce a la esperanza de una comprensión ampliada pero todavía naturalista que evite el reduccionismo psicofísico» (Nagel 2014, 60). ¿Podríamos formular esta misma esperanza con otras palabras? Él mismo nos dispensa una nueva petición de ampliación del naturalismo en pro de este nuevo orden, la cual exhibe claros visos de finalidad en la naturaleza como es típico desde la tradición teleológica kantiana:¹⁰

structure of our thought about the world» y le interesa, a diferencia de la lógica, «the most general features of our conceptual analysis» (Srawson 2011, 9). Le interesa, pues, la estructura experiencial en primera persona que tanto ha privilegiado el internismo.

⁹ Las cursivas son nuestras.

¹⁰ Escribía Kant (1989, p. 372) en la *Crítica del Juicio* que publicó en 1790: «[...] es cierto que encontramos fines en el mundo, y la teleología física los presenta en tal número que, si juzgamos a medida de la razón, te-

Ese orden tendría que incluir la ley física, pero si la vida no es solo un fenómeno físico, el origen y evolución de la vida y la mente no resultará explicable solo por la física y la química. Se necesitará una forma de explicación ampliada, pero unificada, y sospecho que tendrá que incluir elementos teleológicos (Nagel 2014, *Ibíd.*).

La conciencia, ¿un obstáculo nuevamente?

Nagel no tiene reparos en reconocer que la conciencia, como dimensión específica de la mente, es el *impasse* más difícil del naturalismo reduccionista. No en vano, esto fue denominado como el *hard problem* de las ciencias de la mente por David Chalmers (1995) en su artículo «Facing up to the problem of consciousness». En ese trabajo, la conciencia, no ya como cosa natural sino como experiencia, es fuente renovada de perplejidad y comparece como el problema más difícil en el estudio del reino de lo mental. En efecto, esta experiencia consciente es aquello en lo que nos jugamos todo, ya que, paradójicamente, nos habita en toda ocasión mientras que, a la vez, no acabamos de dar con una explicación lo suficientemente minuciosa de la misma desde el punto de vista físico-químico:

La conciencia es el obstáculo más claro para un naturalismo comprensivo que pretenda descansar solo sobre las bases de la ciencia física. La existencia de la conciencia parece implicar que la descripción física del universo, a pesar de su riqueza y poder explicativo, es solamente una parte de la verdad y que el orden natural está lejos de ser tan simple como lo sería si la física y la química lo explicaran todo (Nagel 2014, 61).

Para el filósofo, el problema mente-cuerpo es repetitivo en

nemos fundamento para admitir como principio de investigación de la naturaleza, que en la naturaleza no hay nada sin bien.»

la historia del pensamiento, si bien tocó techo en el siglo XVI y XVII con la revolución científica de Copérnico, Galileo, Newton y Descartes. Este último fue quien introdujo –si bien buscó la unidad en la sexta de sus *Meditationes*– una fisura, de la que actualmente somos herederos, en la naturaleza: la naturaleza fue escindida en la conceptualización cartesiana en la *res cogitans* y la *res extensa*, por no decir que fue Galileo quien extendió lo físico-matemático a todos los planos de la realidad. De hecho, «el materialismo es el punto de vista que sostiene que solamente el mundo físico es irreductiblemente real y que la mente, si es que existe tal cosa, debe encontrar su cabida en él» (Nagel 2014, 63). Esto está fuertemente cuestionado por Nagel, ya que en su posición mantiene que los seres humanos (y sin duda los seres humanos *conscientes*) forman parte del universo; sin haber a tenor de esto fisuras entre ambos o fisuras en el hombre mismo. Por ello y para el profesor, «el deseo de una imagen unificada del universo es irreprimible» (Nagel 2014, 62), donde la mente y lo material no se enemisten. Tal cosa ya fue emprendida anteriormente, como nos dice este filósofo por el *conductismo conceptual* de Gilbert Ryle (2005, 28), especialmente en *The concept of the mental*, al abogar para que los fenómenos mentales estuviesen identificados con la conducta, en contra de lo que él llamaba la «doctrina oficial», o también, «error categorial» (Ryle 2005, 30) mentalista. Ryle, pues, mantuvo que esa mente centrada en sus propios conceptos y solipsista es el «Dogma del Fantasma de la Máquina» (Ryle 2005, 29), por el que, como en el joven Nagel, importaba el yo pensante etéreo y no las condiciones y características materiales del mismo. El problema es que no se llegó a corporalizar los estados de la mente, sino que se explicaron en base a «criterios de conductas o condiciones de asertabilidad, antes que según condiciones de verdad conductual» (Nagel 2014, 64).

Y es que el filósofo cree que tanto el conductismo como las teorías socio-assertivas de estilo wittgensteiniano de los estados mentales son insuficientes «porque omiten algo esencial que descansa más allá de los fundamentos externamente observables para atribuir estados mentales a otros, a saber el aspecto del fenómeno mental que es evidente desde la primera persona» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Nos está hablando el profesor, sin pertenecer directamente a la fenomenología husserliana, del «punto de vista interior del sujeto consciente» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Y es que el dualismo de Descartes se intentó corregir a mediados de los años 50 con la teoría de la identidad mente-cerebro de U. T. Place y J. J. C. Smart, argumentando que «los eventos mentales son eventos físicos del cerebro» (Nagel 2014, 65). Estos autores no se detuvieron a apreciar en el tipo de cualidades de dichos eventos mentales, que guardan una *distinción* (que no oposición) con respecto a los microniveles físicos. Para Nagel (2014, 68), por ello, es urgente una «revolución conceptual» que se presente con tanta radicalidad como la teoría de la relatividad para radicalizar el problema objetivismo-subjetivismo. Veamos resumidamente los principales puntos sobre la conciencia de Thomas Nagel:

Desconfianza del científicismo. Para el autor, «las ciencias físicas no nos capacitarán para comprender los centros subjetivos de conciencia, que son irreductibles y constituyen una parte importante del mundo» (Nagel 2014, 68). En este aspecto, el profesor tiene una desconfianza no tanto de la ciencia en sí como de su versión reduccionista. Obviamente, las ciencias físicas no nos capacitan plenamente para comprender el mundo subjetivo, pero sí que son una *ayuda insoslayable* en esta comprensión porque estudian la contracara más concreta del *holos* consciente. El evolucionismo neodarwinista estudia los recorridos históricos, específicos e interespecíficos, hasta llegar al ser humano, toda vez que el resultado consciente *para-sí* se trata accidentalmente. Por este motivo, Nagel pone sobre la mesa la necesidad de una

teoría posmaterialista que «tendría que ofrecer una explicación unificada de cómo las características físicas y mentales de los organismos se desarrollaron juntas y tendría que hacerlo no solo añadiendo una cláusula al uso que dijera que lo mental aparece en lo físico como un extra» (Nagel 2014, 72).

Un sí crítico a la evolución. Según el autor, la evolución es teóricamente y científicamente válida pero no el neo-evolucionismo como ideología que convierte en algo accesorio la conciencia humana. En efecto, «una ampliación evolucionista de la teoría evolucionista» ha de aspirar «a explicar la aparición de la conciencia *como tal*», es decir, «tendría que ofrecer alguna explicación de porqué la aparición de los organismos conscientes era probable y no simplemente la de los organismos conductualmente complejos» (Nagel 2014, 73). Este «como tal» es el lado más complicado del problema de la conciencia, por lo que no basta agregar que la conciencia animal, y en ella la humana, es «un misterioso efecto colateral de la historia física de la evolución» (Nagel 2014, 76). Si la teoría de la evolución reclama para sí una científicidad, no puede trabajar bajo el pretexto de misterios: tiene que atreverse a abordarlos y explicarlos.

Una nueva teoría general de la conciencia. «Para una explicación satisfactoria de la conciencia como tal tendría que urdirse en la trama evolutiva una teoría psicofísica general de la conciencia» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Esta teoría general, que en la actualidad no pasa de ser una quimera en la ciencia natural, tendría que incluir una explicación de la conciencia *como tal* (1) y de cómo los organismos de menor complejidad fueron modificándose hacia formas más complejas de conciencia (2). La primera ambición es la que se basa en los aspectos más *profundos* del problema de la conciencia en cuanto interioridad imposible de cosificar, debido a que le interesa el *modus operandi ad intra* de la misma. La segunda

se ocupa de la accidentalidad, es decir, de las constricciones biológicas y es, hasta ahora, la que ha sido mas sobredimensionada por la ciencia natural. Por desgracia y si quisiésemos que se cumpliera solamente la primera tarea, caeríamos en «una teoría no-histórica de la conciencia», mientras que si buscásemos únicamente la segunda, se «dejaría la aparición de la conciencia como una concomitancia accidental» (Nagel 2014, 77).

Fallos en la lógica reduccionista en favor de una teoría unificada

Nagel detecta claros defectos en la lógica causal del reduccionismo neodarwinianista en lo que él llama «explicación conjuntiva», es decir, «una en la que *A* explique *B* y *B* tenga como consecuencia *C*» (Nagel 2014, *Ibíd.*); donde *A* es la historia evolutiva que va de lo más diminuto e inerte a lo más complejo del reino viviente, *B* es el surgimiento por variación genética y selección natural de los organismos cada vez más complejos y *C* las diferentes conciencias y la conciencia humana *como tal*. Sin embargo, el reduccionismo mantiene una concepción pobre de los elementos causales, ya que no «basta con que *C* debiera ser la consecuencia, incluso la consecuencia necesaria, de *B*, la cual se explica por *A*» (Nagel 2014, 78). Lo que Nagel considera que ha sido una tara de evolucionismo neodarwinista es que no ha querido entrar en las *cualidades de la naturaleza* debido a su concepción plana-galileana del cosmos.

De hecho, tal proceso causal «tendría que ser no solo la historia física de la aparición y desarrollo de los organismos físicos sino también una historia mental de la aparición y desarrollo de los seres conscientes» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Debido a esto, en *A* (historia evolutiva), es decir, desde el comienzo mismo de la teoría, deberíamos asumir un no-reduccionismo psicofísico, «no solo históricamente, al final del proceso, sino

también en el proceso evolutivo mismo» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Y es que el profesor de Nueva York aporta *tres elementos* que no han sido lo suficientemente contemplados en una teoría que incluye lo mental mismo en el origen de la explicación natural. Allí nos pide, aunque rechaza el teísmo pero acepta una teleología psíquica, «abandonar la creencia estándar en que la evolución es dirigida exclusivamente por causas físicas» (Nagel 2014, *Ibíd.*):

En A, en los estadios más avanzados de la historia evolutiva, se «desempeña *per se* una función causal esencial en la supervivencia y reproducción de los organismos» (Nagel 2014, *Ibíd.*).

Estas características conscientes de C, incluso en las eventuales patologías de la psique, «se transmiten genéticamente de algún modo» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Es decir, el reino de lo mental y de lo biológico no se yuxtaponen o superponen entre sí.

En B, la variación genética es, en este sentido, «simultáneamente una variación física y mental» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Debemos acudir a una nueva teoría psicofísica unificada donde la inteligibilidad se encuentra en el origen, en el proceso y en el final de la evolución natural hacia la conciencia humana.

Para el profesor, la explicación histórica, que es privilegiada por el evolucionismo, ha de depender de la «explicación constitutiva» (Nagel 2014, 79); la cual es ahistórica en el sentido de teleológica o incluso de intencional. Hallaremos, entonces, *dos tipos de explicación constitutiva*: la reduccionista (reduce lo mental a los elementos materiales más simples) y la emergentista, que afirma sin recortes las cualidades emergentes complejas de la materia. Nagel es favorable a la segunda. Es relevante la definición que nos obsequia de la *explicación*

constitutiva emergente:

Una explicación emergente, por el contrario, explicará la naturaleza mental de los organismos complejos por principios que unan los estados y procesos mentales en el complejo funcionamiento físico de esos organismos, en particular con sus sistemas nerviosos centrales en el caso de los humanos y de las criaturas que de alguna manera son como ellos (Nagel 2014, 80).

Una revisión de la explicación constitutiva de la conciencia

Como hemos visto en la cita anterior, la *explicación constitutiva emergente* tiene como objeto los organismos complejos y sus consecuentes estados mentales, si bien no es óbice para una explicación parcialmente reductiva y sin absolutizar su punto de vista. Nagel, pues, aceptaría que reducir no equivale a reduccionismo debido a la ampliación de la teoría unificada que inquiere. Esta teoría más amplia «debe ser sistemática» (Nagel 2014, 81), lo cual quiere decir que no puede ser parcialista ni conexionista, ya que dicho talante sistemático ha de servir para «una teoría psicofísica de un orden mayor que evitara ver la conexión como un conjunto gigantesco de correlaciones inexplicables y en su lugar comenzar a hacer inteligible» (Nagel, 2014, *Ibíd.*). Esto sucede en el neurocientificismo donde el fenómeno de la visión valdría como solamente dependiente del córtex visual y no tanto por la experiencia de la visión.

Nagel tampoco coincide exactamente, aunque sí en parte, con un *monismo neutral* como el que le adjudica Tom Sorell (2005) en *Descartes reinvented*, puesto que, si ciertamente cada estado mental comporta estados y procesos neurofisiológicos concomitantes, este monismo no se pronuncia ni a favor ni en contra de la materialidad o espiritualidad; guar-

dando un silencio que desde Russell ha dado pie a materialismos e idealismos indeseados. El monismo neutral no ha de conducir a obviar por irresoluble el carácter complejo de cada uno de los actos mentales, tanto *de* lo que es capaz como *en* su capacidad. A veces, la neutralidad de este monismo no es más que un silencio consentidor de la ideología reduccionista (materialista o idealista), de modo que hay que ser más osados en una teoría integral psicofísica del universo. Sorell cree que el problema mente-cerebro y la conciencia es imposible de tratar por la ciencia no indeterminadamente, contra el misterianismo de Searle,¹¹ sino en el presente estado de la cuestión.¹² No obstante, Nagel no es misterianista, ya que hay esperanzas todavía: esto es precisamente lo que ahora propone en *Mind and cosmos* a favor de una teoría general psicofísica.

Por otro lado, nos podemos preguntar, con Nagel, acerca de qué ocurre con la *explicación constitutiva histórica*, si bien ya hemos abordado la constitutiva emergente. Asumiendo cautelarmente con Nagel (2014, 84), «la conjetura de que el reduccionismo psicofísico es falso», tenemos carta de ciudadanía para interrogarnos si hay alternativas *igual de históricas* a la versión materialista neodarwinista:

Una *explicación histórica causal*. Aquí encontramos el aspecto situado de la explicación constitutiva, sosteniendo que «el origen de la vida y su evolución hasta el nivel de los organismos conscientes tiene su explicación última en las propiedades de los constitutivos elementales del universo» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Esto también vale para el ser humano, cuya

¹¹ En *El misterio de la conciencia*, John Searle (2014, 12) afirmaba: «Comparada con las montañas o las moléculas, la conciencia parece “misteriosa”, “etérea”, “mística” incluso. La conciencia no parece ser “física” en el sentido en que lo son otros rasgos del cerebro como, pongamos por caso, el dispararse de las neuronas. Ni parece tampoco reducible a procesos físicos mediante los tipos habituales de análisis científicos que tan bien han funcionado para propiedades físicas como el calor y la solidez.»

¹² Leemos en *Descartes reinvented*: «Unlike outright mysterianism, Nagel’s account assumes that the mind-body problem is *currently* intractable» (Sorell 2005, 104).

explicación última y fundamental, aunque se reconozcan emergencias cualitativas, se halla en dichos constitutivos. Así pues, esta explicación se casa tanto con una explicación constitutiva emergente como con una reductiva.

Una *explicación teleológica*. Este tipo de explicación «sosten-drá que, además de las leyes que gobiernan la conducta de los elementos en cada circunstancia, hay también principios de auto-organización o de desarrollo de la complejidad» (Nagel 2014, *Ibíd.*). Esta explicación, propuesta por la tradición aristotélica o kantiana, será preferentemente desarrollada por Nagel.

Una *explicación intencional*. En esta explicación se mantiene que «aunque el orden natural proporciona las condiciones constitutivas para la posibilidad de los organismos conscientes [...], la realización de esa posibilidad se debió a la intervención de un ser (presumiblemente Dios) que unió los elementos constitutivos de la forma adecuada» (Nagel 2014, 85). Esta explicación, típica del teísmo, no se puede radicalizar.

En primer lugar, nos llama la atención, en aras de criticarla, la explicación histórica causal, ya que estará restringida a explicaciones puramente físicas hasta que entroncan azarosamente con la complejidad consciente. Nagel admite que precisamos de la teleología en esta paradoja simplicidad-complejidad, la cual no necesita *per se* (a diferencia de la posibilidad de dar el salto kantiano hacia un arqueólogo universal) de una explicación intencional. Para el filósofo profesor, y en el supuesto de un teísmo no intervencionista (el *deísmo*), «la intención serviría en ese caso solamente como el marco externo de un sistema reductivo de causalidad eficiente [...], esto permanece como una opción» (Nagel 2014, 91). No acaba, en definitiva, de estar satisfecho Nagel con ese teísmo *desde fuera* (deísmo) que *dualiza* lo natural, de modo que prefiere «imaginar una teoría laica» (Nagel 2014,

Ibíd.) que no se extralimite de lo natural; pero tampoco que no desmantele su constitución a fuerza de ideología. Desgraciadamente, el autor lamenta que las teorías laicas de la mente han desembocado en un reduccionismo ideológico que banaliza las cualidades conscientes naturales. El filósofo vislumbra, por el contrario, que esta teoría laica (que no laicista) podría conducirnos a una teleología no reduccionista de la mente y de la facultad consciente en el universo.

Esta concepción teleológica sería diferente de las teorías teístas del propósito tan aupadas por el movimiento del *Intelligent Design*:¹³ sin renunciar al enfoque evolutivo, Nagel piensa que ha de haber una «teleología sin propósito»; según la cual «el universo está racionalmente gobernado de más de una forma, no solamente a través de las leyes cuantitativas de la física» (Nagel 2014, 92). Nagel, además, no renuncia a los principios de inteligibilidad consciente. Como Francisco J. Varela a mediados de los 90,¹⁴ Nagel ha enfatizado «la irreductibilidad de la experiencia consciente a lo físico» (Nagel 2014, 93). Sin embargo y en un primer aspecto, el profesor no cree en un irreductible punto de vista desde la primera persona, ni todavía en una corregida conciencia pura husserliana transcendental. Nagel, en contraste con este transcendentalismo originario, tiende a identificar a la conciencia humana con la intencionalidad, esto es, con «la capacidad de la mente de representar el mundo» (Nagel 2014, Ibíd.).

¹³ Un exponente de esta doctrina es Michael J. Behe (2006, 265), quien directamente negaba la teoría de la evolución aduciendo que «there is little relevant evidence to show how Darwinian processes might account for the elegant complexity of molecular machinery; that there is a formidable structural obstacle (irreducible complexity) to thinking that such a mechanism can do the job; and that the appearance of design is even more overwhelming at the molecular level than at higher levels of biology». Nagel, por su parte, no niega completamente la teoría de la evolución en nombre de la complejidad natural.

¹⁴ Francisco J. Varela, en un estilo muy semejante al de Nagel pero alejándose de él en su filiación fenomenológica, defendió la *irreductibilidad* de la experiencia consciente con el fin preciso de otorgar, en las neurociencias cognitivas, «an explicit and central role to first-person accounts and to the irreducible nature of experience» (Varela 1996, 333).

Por la intencionalidad, los seres humanos han sobrevivido evolutivamente gracias a intenciones conscientes tan útiles como la percepción, la acción y las funciones cognitivas superiores que les permitieron resolver los problemas tanto concretos como más elevados de la existencia, supliendo así sus taras fisiológicas. Por otro lado, esta conciencia intencional se resiste a un reduccionismo psicofísico radical, razón por la que habremos de encontrar una nueva forma de comprensión «que nos capacite para vernos a nosotros mismos y a otros organismos conscientes como expresiones específicas simultáneamente del carácter físico y mental del universo» (Nagel 2014, 94). Aquí delatamos un riesgo remoto de panpsiquismo pues la intención, en este filósofo, está presente, no ya en los procesos y en los resultados, sino en las mismas condiciones iniciales del universo.

Nagel quiere suponer que los fines naturales son exclusivamente naturales y autoorganizados debido a que es más congruente con su propio ateísmo: las explicaciones materialistas o teístas significarían un salirse del mundo para buscar el origen del orden natural en algo no evidente en él. Esto nos recuerda a un Kant para el que el paso de la teleología a la teología es un paso posible pero no directo ni forzoso. De todos modos, el profesor acepta al menos la posibilidad de una u otra posibilidad (teísta o atea). Parecería, en su perspectiva a favor de fines en la naturaleza, más adecuada pero no menos complicada la posibilidad del teísmo, siempre y cuando no sea dualista (el monismo emergentista es mucho más atrayente para Nagel). Para Rodríguez Valls (2015), cabría aún alguna posibilidad del teísmo en Nagel desde, por ejemplo, comprensiones inmanentes de Dios. De todos modos y en similitud con Polanyi, lo que quiere el autor es una tercera vía entre el teísmo y el materialismo.¹⁵

¹⁵ Fennell (2013) opina que esto es una conexión, aunque Nagel no lo cita expresamente, con el pensamiento del químico y filósofo Michael Polanyi (1958) en *Personal knowledge*, ya que los dos autores defienden, entre otras cosas, la emergencia, la teleología y una tercera vía entre el teísmo y el materialismo. «Given such strong prima facie evidence of fundamental agreement between Nagel and Polanyi, it becomes particularly interesting

Breves conclusiones

Finalmente y al acabar *Mind and cosmos*, Nagel nos ha dejado claros los puntos siguientes, los cuales bien nos valen como breves aspectos conclusivos de toda nuestra lectura recensiva:

Todo el intento de Nagel que aquí hemos tratado se resume en que «es una revisión de la imagen darwinista y no una negación completa de ella» (Nagel 2014, 146). Nagel ha mantenido en toda ocasión un compromiso por una ampliación del concepto de naturaleza, pero no desde la negación de la ciencia o de todo método científico empírico sobre la misma. El filósofo de la Universidad de Nueva York es procientífico pero no es ingenuo: es un naturalista no-reduccionista.

Declarándose evolucionista, Nagel acepta la tendencia neodarwinista según la cual «los pormenores del desarrollo histórico se explican por selección natural» (Nagel 2014, *Ibíd.*) y por adaptabilidad, pero la novedad nageliana radica en que «estas cosas pueden determinarse no meramente por una física y una química libres de valor sino también por algo más, a saber una predisposición cósmica a la formación de la vida, la conciencia y el valor que es inseparable de ella» (Nagel 2014, 146-147). Dicha predisposición unitaria emergente sería ya natural, sin recurrir directamente a un Dios o sin banalizarla de manera reduccionista. Nagel, en suma, critica la ortodoxia darwinista pero no la evolución, buscando una *tercera vía* entre esta ortodoxia y el teísmo.

Nagel nos advierte de que en la actualidad, y desde la perspectiva reduccionista, «no hay disponible ninguna explicación viable, siquiera especulativa, de cómo un sistema tan increíblemente complejo funcionalmente y rico» (Nagel 2014, to wonder just how deeply the similarity extends» (Fennell 2013, 47).

Ibíd.), como, por ejemplo, la mente, ha evolucionado y tiene un puesto único en la naturaleza. Para fundamentar la existencia de sistemas biológicos complejos no es viable la explicación del *milagro azaroso*, como tampoco una explicación dualista basada en un presunto diseño inteligente.

Es por ello que la «tendencia a formarse de la vida», en intenciones subjetuales y valores morales, «puede ser un rasgo básico del orden natural que no es explicado por las leyes no-teleológicas de la física y la química» (Nagel 2014, *Ibíd.*). En esto Nagel, aunque privilegia portentosamente una visión naturalista, se opone –de una forma muy parecida al Kant de la *Crítica del juicio*– a una *autarquía* de la naturaleza; en el sentido de que la rigidez mecánica a la cual se pretende reducir lo más complejo del cosmos no se casa con el juicio reflexionante. Esta, y como novedad en su naturalismo no-reduccionista, es *ya* natural. Aún más: toda autarquía de la naturaleza, que Nagel ha defendido con reservas, ha de ser no solo mecánica sino *ya* intencional.

Bibliografía

Ayala, F. J., «Reduction in biology: a recent challenge», en D. J. Depew y B. H. Weber (eds.): *Evolution at a crossroads: the new biology and the new philosophy of science*, Cambridge, MIT Press, 1985, pp. 67-78.

Behe, M. J., *Darwin's black box: the biochemical challenge to evolution*, New York, The Free Press, 2006.

Chalmers, D., «Facing up to the problem of consciousness», *Journal of Consciousness Studies* 2 (1995), vol. 3, 200-219.

Dretske, F., *Naturalizing the mind*, Cambridge, MIT Press, 1997.

Dupré, Th., «Mind and cosmos: why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false», en R. Audi, *Notre Dame Philosophical Reviews. An electronic journal* (2012).

Fennell, J. «Plausibility and common sense: *Mind and cosmos* by Thomas Nagel», *Tradition and Discovery* 40 (2013), vol. 1, 45-52.

Gordon, B. L. y Dembski, W. A., *The nature of nature: examining the role of naturalism in science*, Wilmington, ISI Books, 2014. Levine, J., «Materialism and qualia: the explanatory gap», *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983), 354-361.

Kant, I., *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.

Nagel, Th., «Armstrong on the mind», *Philosophical Review* 79 (1970), 394-403.

«What it is like to be a bat?», *Philosophical Review* 83 (1974), 435-450.

Mind and cosmos: why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false, New York, Oxford University Press, 2012.

— *La mente y el cosmos. Por qué la concepción neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.

McGinn, C., «Mind and cosmos: why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false», *Mind* 122/486 (2013), 582-585.

Mejía Fernández, R., *El giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas: de Francisco Varela a Shaun Gallagher*, Barcelona, Edicions S. Pacià, 2019.

Nida-Rümelin, J., «Mind and cosmos: why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false», *Journal for General Philosophy of Science* 45/2 (2014), 403-406.

Polanyi, M., *Personal knowledge: towards a post-critical philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.

Quine, W. V., «Epistemology naturalized» en W.V. Quine: *Ontological relativity and other essays*, New York, Columbia University Press, 1969, pp. 69- 90.

Rodríguez Valls, F. «¿Por qué no el paradigma teísta? Un diálogo con *La mente y el cosmos* de Thomas Nagel», *Naturaleza*

- y Libertad* 5 (2015), 107-118.
- Ryle, G., *El concepto de lo mental*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Searle, J., *El misterio de la conciencia*, Barcelona, Paidós, 2014.
- Sorell, T., *Descartes reinvented*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Strawson, P. F., *Individuals. An essay in descriptive metaphysics*, New York, Routledge, 2011.
- Van Gulick, R., «Consciousness», en E. N. Zalta, (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2016.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/consciousness/>
- Varela, F. J., «Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem», *Journal of Consciousness Studies* 3 (1996), 330-349.
- Worrall, J., «Two cheers for naturalised philosophy of science – or: why naturalised philosophy of science is not the cat’s whiskers», *Science and Education* 8 (1999), 339-361.