

## NEUROBIOLOGÍA Y SUBJETIVIDAD: UN PROYECTO DE COOPERACIÓN ENTRE LAS CIENCIAS NATURALES Y LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

José Ignacio Murillo. Universidad de Navarra

**Resumen:** La neurociencia es un campo de la investigación en biología especialmente abierto al diálogo con la filosofía. Este artículo estudia la posibilidad y las condiciones de ese diálogo. En primer lugar, se plantea si y en qué grado filosofía y neurociencia son disciplinas científicas distintas. En segundo lugar, si son compatibles y, en ese caso, en qué medida. En tercer lugar, si esa compatibilidad implica complementariedad. Finalmente, se ofrecen algunas observaciones sobre las características que debe tener un planteamiento filosófico para ser capaz de realizar una verdadera contribución a la neurociencia y a la solución de las preguntas y los problemas que plantea.

**Abstract:** Neuroscience is a field of biological research particularly open to the dialog with philosophy. This paper studies the possibility and the conditions of that dialog. First, it is considered if and in which degree neuroscience and philosophy are truly distinct scientific disciplines. Secondly, if they are compatible, and, if so, in which measure. Thirdly, if this compatibility implies too that they are complementary. Finally, some remarks are presented about which features must a philosophical approach possess to make a real contribution to neuroscience and to the solution of the questions and problems aroused by it.

La neurociencia —una parte de esa amplia ciencia que se suele denominar biología— ha acaparado en nuestros días una gran atención en diversos ámbitos, como el científico, el filosófico, el político y el de las ciencias de la salud. Esto se debe a algunas de sus características. Una de ellas es coyuntural, pero no poco relevante: su amplio desarrollo a lo largo de los últimos decenios la convierte en uno de los campos más prometedores de la ciencia actual. Hay otras, sin embargo, que le son inherentes, y que la hacen peculiar; entre ellas, su carácter interdisciplinar. La neurociencia parte de la convicción de que el sistema nervioso y su funcionamiento son inusualmente complejos y que no basta un solo método para abordarla. Esto plantea interesantes retos a nuestra concepción del saber y, en particular, al modo en que se suele ejercer la investigación científica. Además, buena parte de esa complejidad responde a que la investigación sobre el cerebro enfrenta a preguntas de cuya respuesta depende nuestra visión del hombre. Por eso no es extraño que, dentro de esa cooperación entre diversas ciencias, quepa plantearse si cabe reservar algún lugar de la filosofía.

Si queremos plantearnos la conveniencia y la posibilidad de una cooperación con la filosofía, tenemos que aclarar algunos extremos: en primer lugar, si neurociencia y filosofía son realmente distintas, y en qué medida; en segundo lugar, en el caso de que lo sean, si, a pesar de sus diferencias, son verdaderamente compati-

bles, y en qué sentido; por último, y en caso de que así fuera, si esa compatibilidad se completa con una verdadera complementariedad entre ambas.

La división del conocimiento en diferentes disciplinas plantea en nuestro tiempo, con nuevos matices, la pregunta sobre qué es la filosofía y sobre cuál es su lugar en el conjunto del saber. Desde el punto de vista de ésta, lo que no deja de provocar escándalo es que, en Occidente, el saber se encuentre realmente dividido. Entre las diversas disciplinas encaminadas a alcanzar y exponer un conocimiento sobre la realidad, la primera división con que topamos, que está bien arraigada en nuestra cultura, es la que distingue entre el saber científico y el no científico. Mientras que el primero parece crecer y ramificarse sin cesar –hasta el punto de llegar a oscurecer nuestras convicciones sobre qué podemos conocer exactamente con él y de qué modo debemos tomar en consideración sus resultados–, el segundo se ve desplazado hacia las tinieblas exteriores, más allá de lo que merece ser atendido como verdadero, y que sirve, a lo sumo, para vestir el mundo y adaptarlo a nuestras necesidades afectivas.

En verdad resulta difícil incluir la filosofía en el ámbito de lo que entendemos por científico. Algunos filósofos, seducidos por el ideal científico, intentan todavía introducirla en la senda segura de la ciencia. No faltan tampoco filósofos que se sienten cómodos en las tinieblas exteriores o disuelven la distinción entre lo científico y lo no científico, pues piensan que la invocación de las ciencias por la verdad y el rigor son una mera superstición, y que la diferencia entre ellas y la filosofía se encuentra tan sólo en que esta última pertenece a un “género” literario distinto.

Para evitar pronunciarnos de entrada sobre el fondo del asunto, tomemos, al menos, como dato, que la filosofía –con sus diversas formas de ejercerla y presentarla– constituye un género diferenciado y bastante reconocible dentro del campo de lo que llamamos “el saber”. No es éste el lugar adecuado para recorrer la historia de la constitución de ese género que llamamos filosofía y del proceso por el que las ciencias y la filosofía han llegado a ser de hecho distintas. De todos modos, hay que reconocer que las ocupaciones de los científicos actuales se solapan con las de los filósofos, y que la configuración de esa extraña ocupación a la que llamamos filosofía no puede ser explicada sólo en virtud del modo en que concebimos el saber: hay que recurrir a factores culturales y sociales, que explican no sólo los distintos “objetivos” de cada disciplina, los “estilos” de aproximación a la realidad y los “géneros” de exposición de sus resultados, sino también los particulares “roles” sociales que distinguen al científico del filósofo. Estos roles son los que determinan qué esperamos del filósofo, y es preciso reconocer que –si de él esperamos algo– no es exactamente lo mismo que esperamos del científico.

De todos modos, la delimitación del campo de la filosofía y de la actividad de los filósofos carece de la claridad y definición de la ciencia. Esto es un indicio de que lo que recibe el nombre de filosofía tiene un cierto carácter de cajón desastre, en el que han ido quedando los restos del saber que no se han constituido como ciencias. La concepción ilustrada que ha dominado la cultura hasta épocas recientes tiende a considerar que ese cajón de sobras del saber acabará vacío, cuando cada parcela de la realidad sea estudiada por una disciplina que reúna las condiciones del método científico. Para este punto de vista, la filosofía queda reducida a una fase previa del saber –justamente, precientífica–, que debe ser superada. Si aceptamos esta tesis, la búsqueda de cooperación entre la filosofía y la ciencia para

resolver problemas comunes está condenada al fracaso y, en el caso de tener alguna eficacia, ésta sólo puede consistir en infectar a la ciencia con sus oscuridades, vacilaciones e incertidumbres.

El influjo de esta tesis en amplios sectores de la cultura se explica por el hecho de que ante ellos no ha sido desplazada todavía por una concepción del conocimiento que puede aparecer como más clara y mejor fundada. Pero, ¿cabe, en realidad, una alternativa? La concepción posmoderna de la ciencia no aporta gran cosa para solucionar el problema, sino que tiende a difuminar y oscurecer sus contornos: a complicarlo.

Pero tampoco aporta demasiado la actitud que adopta en su gran mayoría el gremio de los filósofos. La filosofía se legitima como saber y como disciplina diferenciada en la medida en que los filósofos aportan algo que las ciencias no están en condiciones de ofrecer. Sin embargo, las disputas sobre los métodos y sus logros son, en el ámbito de la filosofía, tan radicales y desmesuradas que no resulta extraño que, para que sea posible una comunidad del saber filosófico, parezca a veces necesario excluir de lo que se comparte precisamente aquellos problemas que, aun siendo a menudo los más interesantes, resultan más polémicos. La contrapartida de esta actitud es que obliga a refugiarse en temas menores o en discusiones sobre el significado de las afirmaciones de los filósofos y sobre su influjo —ambas cuestiones que tienen que ver más con el saber histórico que con las ciencias que estudian la naturaleza humana o no humana—, al margen de cuánto aportan de cara al logro de un mejor conocimiento de la realidad. De todos modos, aun en su reducto de saber residual respecto de la ciencia, la filosofía parece resistirse tenazmente a desaparecer, y sigue dando la impresión de que tiene todavía que ofrecer algo que las ciencias sólo a duras penas pueden atisbar o que escapa al método científico.

Hasta aquí nos hemos detenido en el carácter manifiestamente problemático de la actividad que denominamos filosofía. Pero miremos también a las ciencias. ¿Podemos decir que éstas estén exentas de problemas? Una mirada superficial podría llevarnos a pensar que, una vez constituida una nueva ciencia y consumada su emancipación respecto de la filosofía, el conocimiento se convierte en una empresa segura y eficiente, y la actividad del científico se ve correspondida con el desvelamiento lento, pero seguro y progresivo, de la realidad que se ocupa en estudiar. Pero las cosas distan de ser así. No pocas ciencias luchan aún, después de mucho tiempo desde que se consideran fundadas, por encontrar su verdadero método.

Pongamos, por ejemplo, el caso de la psicología. Hace tiempo que esta disciplina ha sido aceptada como ciencia en el contexto académico y se consideran legítimas muchas de sus aplicaciones. En cambio, si consideramos la historia reciente de la psicología, encontramos una sucesión de escuelas que luchan entre sí por determinar su naturaleza, su objeto y su método. Se trata de una discordia tan profunda que recuerda a la que agitaba la cosmología presocrática, y que dista mucho de estar resuelta.

El modo en que cada generación hace psicología varía en función no sólo de los descubrimientos, sino de las nuevas tendencias, y éstas suelen resultar atractivas porque prometen resolver problemas antiguos o porque abren nuevas vías en los terrenos que, por diversas razones, ocupan en ese momento a quienes la cultivan. Pero, si observamos más de cerca, e intentamos recoger de modo unitario el saber

psicológico, lo que encontramos es una disparidad de métodos, de consideraciones y de experiencias que difícilmente pueden ser conjuntados, salvo que entendamos la unidad de la ciencia, más que como una unidad de objeto y método que permite un sistema coherente y bien estructurado, como un horizonte de problemas que promete poder ser abordado algún día de un modo coherente y organizado.

Se puede replicar que, en el caso de la ciencia, el movimiento se demuestra andando: las ciencias progresan o parecen hacerlo, y ofrecen resultados que están avalados por criterios de indagación y certeza que facilitan la confianza. Pero todo aquello que hace de la ciencia una realidad compartida y progresiva es, al mismo tiempo, la razón de su limitación. La ciencia exige una toma de partido previa acerca del ámbito al que se va a ceñir la investigación y sobre los métodos que se considerarán válidos para estudiarla. De ordinario, esto obliga a sentar algunos postulados, que no pueden ser puestos en discusión so pena de que los resultados pierdan su aceptabilidad por parte de la comunidad científica<sup>9</sup>. En mi opinión, esto es lo que distingue la ciencia de la filosofía, y es en ello en lo que reside su aportación y, al mismo tiempo, el límite que impide identificarlas sin más con el saber y, por tanto, con lo que tradicionalmente se ha denominado filosofía.

Por su parte, la filosofía se distingue de la ciencia al menos en la resistencia a someterse a postulados. Es una consecuencia de su intento de abrirse a la realidad tal como es en sí misma, al margen de nuestros intereses, que ya desde los inicios del pensamiento occidental quedó reflejado en la noción de "ente". Esto explica también el carácter inestable del pensamiento filosófico, que avanza hacia el fundamento, aun a despecho de suspender las aplicaciones prácticas de lo que consigue.

En contrapartida, la ciencia avanza en el terreno de la predicción y de la aplicación a costa de simplificar y de postular y, por eso, paga los periodos de estabilidad con profundas revoluciones<sup>10</sup>. Éstas son con frecuencia mimimizadas por la comunidad científica, que las interpreta tan sólo como una ampliación del horizonte. Así, por ejemplo, los resultados de la física clásica quedan reducidos a un caso general de las nuevas teorías. Pero esto sólo vale respecto de las leyes que predicen el comportamiento de las entidades físicas; pues, si bien es cierto que, respecto de ellas, las nuevas teorías pueden verse como ligeras correcciones y ampliaciones, si nos atenemos, en cambio, a la imagen de la realidad que arrojan, nos encontramos con un abismo. La inadvertencia de sus dimensiones reales contribuye a poner de manifiesto que el empeño de esos nuevos filósofos naturales que denominamos científicos se distingue del de sus precedentes más por su empeño en lograr esas leyes que por hacer posible un mejor contemplación de la naturaleza<sup>11</sup>.

De todos modos, quizá conviene evitar hablar apresuradamente de "las ciencias" en general, cuando nos referimos a su naturaleza y limitaciones. Pues, si bien es cierto que algo deben tener en común las ciencias para arrogarse este calificativo

---

9 Polo, L., *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona 1995, 125 ss.

10 Cfr. Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México 1980.

11 "¿Son realmente autónomas las ciencias?", en Aranguren, J., Borobia, J., Lluch, M., *Fe y Razón*, Eunsa, Pamplona 1999, 473-480.

en igualdad de condiciones con otras disciplinas, es decir, para poder ser cooptadas al club de lo científico, también es verdad que cada una de ellas vive a su modo la tarea de diferenciarse en el conjunto del saber.

Estas reflexiones generales se pueden aplicar también a la neurociencia y a la posibilidad de una cooperación con la filosofía. La respuesta a la primera de las preguntas se desprende de lo dicho. La diferencia entre las ciencias y la filosofía forma parte esencial del proceso de constitución de una nueva ciencia. En este sentido, la filosofía aparece como el término *a quo* de ese nacimiento. Algo que contribuye a su apariencia brumosa e indefinida respecto de las ciencias.

Esta constitución, en el caso de la neurociencia, debe entenderse en el contexto del nacimiento de la biología moderna, de la que es parte. En mi opinión, el postulado básico sobre el que se funda la biología moderna es que cabe explicar los cuerpos vivos como máquinas o mecanismos. Para entender bien lo que se quiere designar con estos términos hay que evitar identificarlos con un tipo particular de máquinas. También los ordenadores forman parte de este género, por sutil que pueda llegar a ser su soporte. Lo decisivo es que este punto de vista elimina del objeto que estudia –el ser vivo– la “interioridad”, que queda reducida, a lo sumo, a su sentido espacial, al tiempo que identifica las actividades vitales como procesos que pueden ser entendidos en virtud de sus resultados. Este punto de vista permite analizar los seres vivos descomponiéndolos en partes y comprender el modo en que cada una de ellas coopera para producir determinados *efectos*. En este sentido, la tarea de la biología aparece como un proyecto de *ingeniería inversa*, que puede permitir –al menos idealmente– la reconstrucción de un organismo dado.

La naturaleza de este proyecto explica la importancia que tiene para la biología moderna la explicación darwinista de la evolución. No sólo hace innecesario admitir un diseñador directo, algo que implicaría buscar intenciones ocultas en el diseño de los seres vivos, sino que, sobre todo, permite eludir las preguntas acerca de la naturaleza de la vida y de los seres vivos –que eran el objetivo prioritario de la biología aristotélica–, extendiendo a todos los vivientes la validez del postulado general que hemos mencionado: todos ellos pueden ser explicados como si fueran máquinas, es decir, sin recurrir a un principio unificador o a una dimensión interior que, por definición, no puede ser investigado con el método de la biología moderna. Esta renuncia a la vida del viviente hace posible también un modo particular de reintegrar el estudio de los seres vivos en el estudio de la naturaleza en general.

En el año 1998, Eric Kandel, premio Nobel de Medicina en el año 2000, intentó definir de forma programática los grandes objetivos de la neurociencia, en un trabajo aparecido en la revista de investigación psiquiátrica *The American Journal of Psychiatry*, la publicación oficial de la sociedad americana de Psiquiatría<sup>12</sup>. Allí enunció cinco principios que deberían, en su opinión, encuadrar las investigaciones sobre las relaciones mente-cerebro. De ellos se puede inferir que para

---

12 Cfr. E. Kandel, «A new intellectual framework for Psychiatry», en *The American Journal of Psychiatry* 155 (1998), 457-469. El texto editado es una versión extendida de la conferencia dada por este neurocientífico y psiquiatra con ocasión de la celebración del centenario del *New York State Psychiatric Institute* de la Universidad Columbia de la ciudad de New York en Estados Unidos.

Kandel la Neurociencia es el método para resolver los grandes interrogantes humanos, entre ellos la libertad. Por su interés para nuestro tema, y como ejemplo de un paradigma dominante en la ciencia neural actual, transcribo el primero de ellos:

“Todos los procesos mentales, incluso los procesos psicológicos más complejos, proceden de operaciones (actividades) en el cerebro. El núcleo central de esta visión es que lo que nosotros habitualmente llamamos mente, es una variedad de funciones llevadas a cabo por el cerebro. Las acciones del cerebro están en la base no sólo de conductas motoras relativamente simples, como andar o comer, sino también de todas las acciones cognitivas complejas, conscientes e inconscientes, que asociamos con la conducta específicamente humana, tales como pensar, hablar y crear obras de literatura, de música o de arte. Como corolario, se puede decir que los trastornos de conducta que caracterizan a las enfermedades mentales son alteraciones de la función cerebral, incluso en aquellos casos donde pueden detectarse que las causas de estos trastornos tienen un origen medioambiental”.

Nos encontramos ante una aplicación del postulado general de la biología moderna aplicado al estudio del sistema nervioso. Por eso no puede extrañarnos la afirmación que ya había avanzado en el primer capítulo de su libro *Neurociencia y conducta*. En él Kandel se refiere a la reciente fusión en la neurociencia de la biología celular y la molecular, y plantea como próximo desafío es su unificación con el estudio de la conducta y la ciencia de la mente<sup>13</sup>. Es en ese contexto donde sostiene: “El dogma central de dicha unificación es que lo que acostumbramos llamar mente consiste en una serie de funciones realizadas por el encéfalo”<sup>14</sup>.

El carácter drástico de este dogma nos enfrenta a la segunda de las preguntas. Si, por decirlo de algún modo, la neurociencia parece obligada a ser materialista en aras de su progreso, ¿cómo puede convivir con la filosofía? Ciertamente, la filosofía difícilmente puede conformarse con una afirmación de este tipo sin ponerla a prueba. La filosofía no puede renunciar a preguntarse por la naturaleza de la materia y de la vida, o por la legitimidad misma de una empresa científica de esa naturaleza. No es para menos si se tiene en cuenta, por ejemplo, lo difícil que resulta explicar el conocimiento como resultado de algo distinto y más elemental, como pretenden sus versiones más materialistas, que, al intentar derivar la inteligencia de leyes ajenas a ella, minan las bases del conocimiento científico. Si estas preguntas ponen en discusión las bases de la neurociencia, tal vez debemos concluir que se trata de empeños incompatibles porque dedicarse a uno de ellos exige renunciar al otro.

Creo, sin embargo, que la incompatibilidad entre ambas es meramente aparente. Como ya hemos visto, aunque ciencia y filosofía sean de algún modo empresas distintas, ambas coinciden en estar dirigidas a conocer la realidad. La ciencia cobra especificidad en torno a una tarea particular que la filosofía tradicional había descuidado: el conocimiento de regularidades naturales y de las conexiones entre los seres, y la descripción de su funcionamiento, es decir, todos aquellos

---

13 Cfr. Rakic, P., Introducción a Gazzaniga, M. S., (ed.), *The new cognitive neurosciences*, MIT Press, Cambridge-Massachusetts 2000 (2<sup>nd</sup> ed).

14 Kandel, E. R., Jessel, T. M., Schwartz, J. H., *Principles of neural science*, McGraw-Hill, New York 2000, p. 5.

conocimientos que nos permiten un saber predictivo acerca de la realidad. Pero, si bien esta empresa se ve obligada a poner entre paréntesis el examen de la naturaleza de sus objetos, sólo es posible en la medida en que parte de un saber previo acerca de ellos. Y, por añadidura, sólo puede mejorar sus modelos y afrontar sus insuficiencias en la medida en que aumenta su conocimiento de la realidad sobre la que versan.

Es ahí donde el filósofo puede prestar un servicio al científico. No parece exacto decir que la filosofía presta un servicio a la ciencia, porque esto parece sugerir que la actividad científica es ajena al deseo de saber puro y simple, cuando, en mi opinión, es imposible –al menos tal como la conocemos–, si se la aparta de él. Todo científico es un filósofo. A su vez, la filosofía es otra manera –más radical, si se quiere– de afrontar la empresa de conocer, pero en modo alguno puede prescindir de los conocimientos que aporta quienes se dedican al cultivo de las ciencias particulares.

La complementariedad entre ciencia y filosofía aparece con más claridad en aquellos asuntos en que la ciencia se enfrenta a problemas que, en apariencia, la exceden. La primera reacción del científico debe ser probablemente apurar su paradigma explicativo. Pero esta *reducción* metodológica que sirve como guía de la indagación y, en particular, de la experimentación, no legitima el reduccionismo ontológico so pena de cerrar las puertas a nuevos progresos y a mejoras sustanciales del paradigma.

El problema de la libertad en la neurociencia es un buen ejemplo de esta situación. Lo que Kandel propone como dogma de la neurociencia parece eliminar la posibilidad de que exista algo así como un yo responsable de sus acciones, pues éstas pueden ser explicadas recurriendo a mecanismos naturales anónimos.

Lo primero que hay que decir es que el mismo problema requiere una clarificación, pues sus términos distan de resultar claros<sup>15</sup>. No faltan quienes defienden que la libertad es compatible con la afirmación sin restricciones del postulado reduccionista. Pero lo primero que queda claro en el debate es que la neurociencia no puede afrontar la reducción de la libertad al funcionamiento del cerebro sin contar previamente con una idea de libertad.

Esto se ve con claridad en la polémica que se ha venido desencadenando en torno al experimento de Libet y colaboradores, y a otros que siguen en su misma línea<sup>16</sup>. Como es sabido, Libet diseñó un experimento para medir la distancia temporal entre la decisión consciente de mover un miembro y la activación cerebral que desencadena el movimiento. El sorprendente resultado era que el potencial de preparación (*Bereitschaftspotential*) se desencadenaba en el cerebro unos 400 ms antes de la conciencia de la decisión.

Estos resultados han servido en ocasiones para justificar que no tenemos libertad. Así, por ejemplo, Susan Blackmore ha afirmado: “muchos filósofos y científicos han afirmado que la voluntad libre es una ilusión. A diferencia de ellos, Ben-

---

15 Roskies, A., «Neuroscientific challenges to free will and responsibility», *Trends in Cognitive Neurosciences*, vol. 10, nº 9, 419-423.

16 Cfr. Murillo, J. I., Giménez-Amaya, J. M., «Tiempo, conciencia y libertad: consideraciones en torno a los experimentos de Libet y colaboradores», *Acta Philosophica*, II, 17, 2008, 291-306.

jamin Libet ha un encontrado un modo de comprobarlo<sup>17</sup>. Si bien el mismo Libet es mucho más cauto al analizar sus resultados, y sostiene que esa precedencia de la activación cerebral es compatible temporalmente con un veto consciente<sup>18</sup>.

Los resultados del experimento se suelen dar por buenos, a pesar de que todavía no se han disuelto definitivamente todas las críticas. Éstas van dirigidas en particular a los problemas de medición inherentes al experimento. Sin embargo, una visión más pausada de los términos del problema, dispuesta a acudir a la reflexión filosófica acerca de la libertad, encuentra algunos problemas de más calibre.

Uno de ellos es la definición de libertad que este estudio presupone. Admitir la libertad implica aceptar que el yo es causa de sus acciones. Pero el experimento de Libet parece suponer que la acción libre se identifica con la acción consciente, como si el yo sólo actura como tal en ese tipo de acciones. Esto lleva a suponer el yo como una entidad separada que produce efectos. Además, que exista algo que llamamos yo capaz de ejercer un influjo causal no es suficiente para hablar de libertad, a no ser que identifiquemos la libertad con la actividad espontánea. De hecho, la concepción clásica de la libertad se caracteriza, más que por la naturaleza de la entidad causal de que depende, por aplicarse a acciones que están dirigidas a un fin conocido y que responden a una concepción del bien global de la vida humana.

Como se puede comprender, desde esta perspectiva, la decisión arbitraria y repentina de oprimir o no un botón, que es la que Libet considera como ejemplo de acción libre en su experimento, está muy lejos del prototipo de estas acciones, que son aquellas que reflejan un compromiso capaz de prolongarse en el tiempo, aunque las acciones que origine no sean siempre totalmente conscientes.

La discusión en torno a este experimento es un buen ejemplo de la importancia de que la actividad científica no se cierre a la filosofía. Las definiciones simples y operativas no siempre se corresponden con la realidad, y la tradición filosófica, aunque a veces ofrezca resultados desalentadoramente complejos, sí que puede aportar una atención más cuidada a la totalidad de los datos relevantes en cada problema.

Por otra parte, la neurociencia es un buen ejemplo de que la ciencia no está tan emancipada de la filosofía como puede parecer también por otro motivo. Las ciencias pueden dar cierta idea de autosuficiencia en la medida en que se concentran en objetivos muy reducidos. Pero cuando se intenta integrar los datos obtenidos en una visión completa del mundo, las preguntas filosóficas aparecen de modo inevitable. Ahora bien, la neurociencia, tanto por su vocación interdisciplinar, como por la entidad de los temas que afronta, se ve enfrentada necesariamente una y otra vez a estos problemas. Y esto hace más claro que no cabe ser un buen neurocientífico sin ser, de alguno de los modos posibles de serlo, un verdadero filósofo.

---

17 Cfr. Blackmore, S. J., *Mind over matter? Many philosophers and scientists have argued that free will is an illusion. Unlike all of them, Benjamin Libet found a way to test it*, comentario en el *Guardian Unlimited*, 28 de agosto de 2007 ([http://commentisfree.guardian.co.uk/sue\\_blackmore/2007/08/mind\\_over\\_matter.html](http://commentisfree.guardian.co.uk/sue_blackmore/2007/08/mind_over_matter.html)).

18 Cfr. Libet, B. et al., *Preparation or intention-to-act, in relation to pre-event potentials recorded at the vertex*, cit.



Pero hablar de la cooperación entre filosofía y neurociencia deja en suspenso otra pregunta: ¿qué filosofía es capaz de aportar algo a la investigación científica? Evidentemente, la filosofía se cultiva de muchos modos y no de uno sólo. Esta pluralidad es consecuencia y signo de su grandeza, al mismo tiempo que su gran debilidad. Desde antiguo, las disputas de los filósofos han sido usadas contra la empresa que los anima. Pero quizá uno de los peores efectos de esta pluralidad es la tendencia de los filósofos a replegarse en tradiciones incomunicadas entre sí. Se trata de una actitud que puede conducir a la pérdida del horizonte de la realidad y que renuncia al enriquecimiento que proviene del examen pausado de las otras posturas y del intento de integrar sus aportaciones.

Por esta razón, resulta enriquecedor que el diálogo entre filosofía y neurociencia se establezca desde diversas tradiciones y estilos de filosofía, pues cada filósofo busca la verdad desde uno de ellos, condicionado por su historia y por su formación. Pero para que una de esas tradiciones esté en condiciones de aportar algo en este debate es preciso que cumpla algunos requisitos.

El primero de ellos es que sea capaz de abordar los mismos temas que aborda la ciencia. Sin esto, es imposible que se establezca el diálogo. Esto excluye aquellas formas de hacer filosofía que no hablan directamente de la realidad natural, sino sólo de nuestro modo de conocerlas o de la forma en que aparecen en la cultura. No quiere decir que no quepa aprovechar sus aportaciones, pero el recorrido necesario para establecer un diálogo con la ciencia es tan largo que difícilmente se llega con aliento para que el contraste sea eficaz<sup>19</sup>.

Junto con ello, por las razones que acabo de exponer, pienso que sólo merece la pena la cooperación con aquellas corrientes y tradiciones que no sean por principio reduccionistas. El reduccionismo resta eficacia a la colaboración porque elimina la posibilidad de poner en discusión los postulados de la ciencia. De hecho, esta postura filosófica no pocas veces es reflejo de un modo de pensar excesivamente dependiente de la ciencia, que, por tanto, centra su aportación en la mera clarificación de conceptos o en la explicitación de las paradojas inherentes a los modelos que usan las ciencias.

En cualquier caso, conviene señalar que la colaboración de la ciencia con la filosofía no sólo es beneficiosa para el progreso del saber del científico, sino, y quizá de un modo más profundo, para la filosofía misma. La discusión en torno a los temas que despierta la ciencia, especialmente cuando se trata de cuestiones tan relevantes como las que despierta la neurociencia, obliga a los filósofos a atenerse a la realidad antes que a sus explicaciones y ofrece un terreno común de entendimiento: el horizonte de la realidad, sin la que el amor del saber, cualquiera que sea la forma en que se plasme, sencillamente se desvanece.

José Ignacio Murillo  
Universidad de Navarra  
Departamento de Filosofía  
jimurillo@unav.es

---

19 Un ejemplo de ello es buena parte de la antropología filosófica actual. Algunos ejemplos de ello se pueden ver en Murillo, J. I. (ed.) *Vida, organismo y subjetividad en la antropología del siglo XX*, Anuario Filosófico, XLI/2 (2008).