

¿SE PUEDE NATURALIZAR LA EPISTEMOLOGÍA?
REFLEXIONES AL HILO DE LA LECTURA DEL LIBRO «LA EVOLUCIÓN
DEL CONOCIMIENTO» DE ANTONIO DIÉGUEZ LUCENA

Francisco José Soler Gil

Universidad de Sevilla — Technische Universität Dortmund

Resumen: El objetivo de este artículo es discutir la propuesta de naturalización de la epistemología que se presenta en el libro «La Evolución del Conocimiento» de Antonio Diéguez Lucena. La conclusión a la que se llega es que el planteamiento de este autor no consigue superar el argumento antinaturalista basado en la evolución (EAAN) de Alvin Plantinga. Y se argumenta que posiblemente ningún intento de naturalización de la epistemología puede ser capaz de superar este argumento. Por lo que es probable que el enfoque naturalista de la epistemología conduzca a una vía muerta.

Palabra clave:

Abstract: The aim of this paper is to discuss the naturalization of epistemology presented in the book «La Evolución del Conocimiento» by Antonio Diéguez Lucena. The conclusion reached is that the approach of this author can not overcome the evolutionary argument against naturalism (EAAN) of Alvin Plantinga. Moreover, it will be argued that possibly no attempt to naturalize epistemology may be able to overcome this argument. So it is likely that the naturalistic approach to epistemology leads to a dead end.

Key words:

Recibido: 23/10/2011. **Aprobado:** 17/01/2012.

1. INTRODUCCIÓN

El artículo en el que el lector está a punto de adentrarse –a no ser que las líneas que siguen lo disuadan de ello– estaba inicialmente destinado a convertirse en una reseña. Lo que me proponía era dar noticia, en tres o cuatro páginas a lo sumo, del libro «La Evolución del Conocimiento»¹, de Antonio Diéguez Lucena. Y, sobre todo, me proponía llamar la atención sobre esta obra, y recomendar vivamente su lectura. Algo que me sigue pareciendo de justicia. De hecho, si alguien interesado en la relación entre la capacidad humana de conocer y la historia evolutiva del hombre interrumpe aquí mismo este artículo, y pasa directamente al libro de Diéguez Lucena, es muy posible que haya optimizado así el rendimiento de su esfuerzo.

Sin embargo, conforme trataba de sintetizar los puntos clave del libro, me fui dando cuenta de que no bastaría con escribir una reseña. O dicho de otro modo, que no iba a poder escribirla esquivando la tarea de exponer la sospecha que albergo desde hace tiempo, y de la que la lectura de la interesante y matizada obra del profesor Diéguez no me ha podido librar. Se trata de la sospecha de que lo que vamos conociendo acerca de la evolución de la especie humana y sus antecesoras, no sólo no nos ayuda en realidad a entender el origen de nuestra capacidad de conocer el mundo, sino que convierte esta capacidad en algo poco menos que milagroso. De manera que, paradójicamente, el innegable y creciente caudal de conocimientos derivados de la biología evolucionista puede ser empleado por el escéptico como soporte de

¹ Diéguez, 2011.

su negativa de la posibilidad del conocimiento. Quizás el soporte más sólido que haya disfrutado en la historia esta vieja posición filosófica.

De ahí que, poniendo las cartas boca arriba desde el primer momento, me arriesgaré a afirmar que, a la vista de cómo se han ido desarrollando las exploraciones en este campo, se debe concluir que la empresa de naturalizar la epistemología es hartamente difícil, si no imposible.

Mucho habría que decir sobre esto, y poco espacio hay en un artículo para defender de modo verosímil una tesis tan impopular, pero, de todos modos, trataré de hacerlo a grandes rasgos en las páginas siguientes, al hilo de la lectura del libro de Diéguez Lucena. A este fin, dividiré el artículo en los siguientes apartados: En el segundo apartado, presentaré de modo esquemático las líneas generales de la estructura de dicho libro. En el tercer apartado, señalaré el punto que me parece clave para entender por qué creo que la obra no consigue el propósito que pretende (aunque consiga otras cosas muy valiosas). Y, finalmente, en el cuarto apartado, me detendré a reflexionar sobre la crítica que Diéguez Lucena hace en el capítulo cuarto de su libro del argumento antinaturalista —basado en la evolución— de Alvin Plantinga. Pues me parece que este punto es esencial para llegar a percibir el arduo (¿insuperable?) problema al que tiene que enfrentarse cualquier intento de poner en consonancia la epistemología con nuestros conocimientos actuales sobre el origen del hombre.

A fin de expresarme con toda franqueza, adelanto mi opinión de que, a fecha de hoy, nadie ha conseguido responder adecuadamente al reto del argumento de Plantinga. Aunque he de reconocer que el tratamiento de este asunto que hace el profesor Diéguez es matizado, inteligente y honrado. Atributos que no siempre se hacen presentes en las discusiones que se refie-

ren de modo tan directo a nuestra imagen del hombre y su papel en el conjunto de la realidad. Por ello, quiero concluir esta introducción insistiendo de nuevo en el gran valor del libro «La Evolución del Conocimiento», que no debe entenderse en modo alguno ensombrecido por los apuntes críticos que siguen; apuntes que posiblemente no representen más que los escrúpulos de un filósofo demasiado puntilloso.

2. PLANTEAMIENTO Y DESARROLLO DE «LA EVOLUCIÓN DEL CONOCIMIENTO»

Entre las numerosas virtudes del libro «La Evolución del Conocimiento», no es la menor la claridad de su estructura, y el estilo sobrio y poco retórico que emplea su autor para recorrer paso a paso, y sin saltos en el vacío, el camino que nos propone en la misma introducción. Comienza la obra mencionando el llamado «giro naturalista» en filosofía:

[P]ese a lo que muchos puedan creer aún acerca de la filosofía, ésta no es un pensamiento ensimismado, ocupado perennemente en los viejos problemas legados por su propia tradición, sino que ha sido siempre, y lo es más explícitamente hoy, una tarea de reflexión sobre los problemas que preocupan a los seres humanos en cada situación histórica. Y no cabe duda de que entre estos asuntos que interesan de forma principal en la actualidad están los que provienen del desarrollo de la ciencia [...].

Los filósofos que además de centrar su atención sobre estos problemas [...] consideran que, desde un punto de vista metodológico, la filosofía no es radicalmente diferente de la ciencia; los que piensan que en ella también deben formularse hipótesis que, aunque no sean susceptibles de contrastación experimental directa, sean criticables o reforzables mediante consideraciones empíricas, han promovido lo que puede denominarse el 'giro naturalista' en filosofía (15)

Una posición que, así formulada, me parece indudablemente atractiva. Pues bien, lo que el autor del libro se propone es enfocar de este modo la rama de la filosofía que llamamos epistemología, o teoría del conocimiento. Se trataría, por tanto, de estudiar en qué medida los conocimientos que nos proporciona la ciencia, y muy especialmente la biología evolucionista, pueden contribuir a afrontar los viejos problemas filosóficos relacionados con el conocimiento humano:

...¿puede ofrecerse una explicación evolucionista del conocimiento y, a partir de ella, arrojar nueva luz acerca de qué es el conocimiento e incluso en qué consiste la validez de los conocimientos? [...] ¿Puede obtenerse alguna conclusión filosófica relevante de considerar el conocimiento como un rasgo fenotípico propio de ciertos organismos (no sólo seres humanos) y surgido por un proceso de selección natural [...]? (15)

El profesor Diéguez cree que sí, y su libro va a tratar de justificar esta creencia, y de explicarnos cómo es posible establecer ese vínculo entre la biología actual y la epistemología. A este fin, la obra se dividirá en cinco capítulos:

El primero de ellos nos recordará qué es la epistemología, y qué problemas se afrontan en esta disciplina, para luego esbozar las distintas interacciones que se han venido proponiendo entre la epistemología y la teoría de la evolución.

El segundo capítulo tratará del origen evolutivo de la mente, ocupándose en especial de la espinosa cuestión de en qué punto (o puntos) de la historia de la vida podemos hablar con plausibilidad de la aparición de representaciones mentales, y el papel que éstas —y las capacidades que se basan en tales

representaciones— desempeñan en el proceso de adaptación de los seres vivos a su entorno.

El tercer capítulo se centrará en el origen de la inteligencia humana, haciendo especial hincapié tanto en el parentesco como en las diferencias entre las capacidades cognitivas del hombre y las de otros primates, y esbozando posibles vías por las que las peculiaridades de la inteligencia humana podrían haber ido desarrollándose a lo largo del proceso evolutivo.

El cuarto capítulo estará dedicado a explorar hasta qué punto puede el realista apoyarse en la historia evolutiva del hombre para afirmar: (1) que existe un mundo que posee algunos aspectos independientes de cualquier proceso de conocimiento (realismo ontológico), (2) que ese mundo independiente es cognoscible en muchos aspectos (realismo epistemológico), y (3) que nuestras teorías sobre el mundo son verdaderas en la medida en que se correspondan con los aspectos independientes de ese mundo (realismo semántico). En este contexto, se explorará la solidez de la idea, propuesta por diversos autores, de que la fiabilidad de nuestras estructuras cognitivas viene garantizada por nuestro éxito evolutivo. Con toda honradez, el autor soportará las críticas más frecuentes a esta idea, para concluir que, de momento no hay razones decisivas en favor, ni del realismo ni del antirrealismo. Si bien apreciará algo más de fuerza en los argumentos realistas que en los de sus oponentes. También en este contexto se discutirá el famoso (aunque no en nuestro país) argumento evolucionista de Plantinga contra el naturalismo. Por medio de este argumento, el filósofo americano trata de probar que, si aceptamos —como él hace— la teoría de la evolución, y si además pretendemos situarnos en un marco naturalista —en el sentido de que sólo existen las entidades naturales (subrayando el sólo para implicar el rechazo de cual-

quier realidad sobrenatural)—, entonces tendremos que terminar poniendo seriamente en duda la fiabilidad de nuestras capacidades cognitivas, y de este modo también acabaremos cancelando nuestra creencia tanto en el naturalismo como en el evolucionismo.

Diéguez Lucena analizará críticamente, rechazándolo, el argumento de Plantinga. Y aunque la argumentación de este punto decisivo del libro no me parece que logre su objetivo, he de reconocer que nuestro autor, al menos, no pretende deformar ni ridiculizar el argumento que critica, sino que lo expone con la misma sobriedad y precisión que constituye la nota más característica de la obra que estoy comentando.

Finalmente, en el capítulo quinto, los resultados obtenidos a lo largo del libro serán aplicados a la discusión del ficcionalismo de Nietzsche. En conjunto, pues, un libro bien escrito, bien estructurado, y comprometido con un modo de hacer filosofía que me parece perfectamente razonable. Una obra que pone al servicio de la filosofía un notable caudal de informaciones procedentes de las ciencias biológicas, y que trata con ecuanimidad las distintas opciones filosóficas que discute. ¿Qué más se puede pedir?

3. ¿ESTADOS NEURONALES O ESTADOS MENTALES?

Sin embargo, hay un problema de fondo que, a mi modo de ver, socava de modo decisivo la propuesta de una epistemología naturalizada como la que se defiende en la obra de Diéguez Lucena. No es, ciertamente, un problema particular de la argumentación de este autor, sino que más bien constituye, por decirlo así, una especie de «pecado original» que arrastran todas las propuestas de esta índole. Se trata de lo siguiente: En algún punto de la

argumentación resulta inevitable pasar del discurso sobre los estados neuronales (o sobre cualquier otro tipo de estructuras biológicas que se consideren, por las razones que sea, capaces de adquirir y reelaborar informaciones sobre el entorno relevantes para la respuesta de los organismos a las situaciones en las que estos se encuentran) al discurso sobre los estados mentales, es decir, sobre los pensamientos, la subjetividad, la conciencia, la autoconciencia, etc. Es decir, al discurso sobre lo que podemos denominar la «dimensión interior» del viviente que conoce. Sin embargo, no sólo es que no esté nada claro cómo se pasa de lo uno a lo otro, sino que, conforme las ciencias que se ocupan del cerebro detallan más y más sus explicaciones, se vuelve cada vez más difícil entender para qué tendría siquiera que existir esta dimensión interior. Y qué papel podría jugar la interioridad en el proceso de adaptación del viviente a su entorno.

Si el ser consciente de algo se reduce, por poner un ejemplo, a que se dé una determinada coordinación o sincronización en las descargas de un cierto número de neuronas, y si estos procesos se reducen a su descripción fisicoquímica, entonces ¿por qué no quedarnos simplemente con las neuronas y sus descargas sincronizadas en un mundo sin conciencia? ¿Acaso no es similar la descripción de la sincronización neuronal supuestamente asociada a las experiencias conscientes de la descripción de tantos otros procesos fisicoquímicos en los que no suponemos que ninguna dimensión interior?

El problema es cómo relacionar la dimensión interior —la dimensión de la conciencia, de la subjetividad, de los *qualia*, del pensamiento, de la argumentación etc.— con la actividad de un conjunto de piezas biológicas engranadas ingeniosamente. Pues, dado lo explicativo que resulta el estudio de las estructuras neuronales, ¿por qué no habríamos de vivir en un mundo

de tales estructuras que formarían complejísimos engranajes capaces de reproducir —sin dimensión interior, insisto— todas las actividades del hombre y su cerebro? Esta es la raíz del tan discutido problema de los zombis, que, a pesar de su pintoresco nombre, me parece que toca una dificultad más que seria para el programa de naturalización de lo mental.

Que el profesor Diéguez conoce bien el problema, es algo de lo que no me cabe la menor duda. De hecho, en el desarrollo de la argumentación de su libro, «bordea el abismo» en varias ocasiones, esquivándolo en cada caso como buenamente puede. Si no se me ha pasado alguna otra por alto, la primera de estas ocasiones se presenta en la página 79, en el apartado de capítulo segundo que lleva por título «¿Cuándo hay representaciones mentales?»:

Cuando se analiza la cuestión de las representaciones mentales en cualquiera de sus aspectos hay algo que desde el principio se advierte: no existe un acuerdo acerca de cómo deben entenderse. No sólo no hay definición unánimemente aceptada de qué sea una representación mental, sino que los conceptos de representación asumidos por diversos autores pueden variar muy ampliamente. [...] Tampoco hay acuerdo acerca de si se puede proporcionar una explicación naturalista de las representaciones, o lo que es igual, de si se puede verter en términos pertenecientes a una ciencia natural la relación en la que consiste que algo represente a algo. [...]

Pero no podemos dejar que esta situación nos paralice. Así que, cortando por lo sano, entenderé que las representaciones mentales en seres vivos son un tipo especial de representaciones internas en las que la base de los estados internos representacionales es neuronal, o si se quiere, son patrones de activación neuronal [...]. Esto no prejuzga, sino que deja abierta, la cuestión de si son posibles o no representaciones mentales en máquinas [...]. Tampoco obliga a pensar que las representaciones mentales no sean más que patrones de actividad neuronal (79).

Al leer este pasaje de la obra que estamos comentando se advierte, ante todo, el fondo de perplejidad en el que se desarrolla la exploración naturalista de la mente: Un patrón de actividad neuronal es algo relativamente fácil de definir y de describir. Que tales patrones codifiquen algún tipo de información, se puede entender. Como se entiende que ciertas estructuras químicas codifiquen información relevante para el desarrollo de los seres vivos, y cosas por el estilo. ¿Pero cómo lograremos pasar de ahí a la idea de representación mental? Las neuronas y sus actividades se ven, pero ¿y la mente? ¿y los pensamientos? ¿Equipararemos los estados mentales a estados de redes neuronales? Y, si lo hacemos, ¿para qué necesitamos ya lo mental, entendido como el ámbito de nuestra experiencia interna, de la percepción consciente, de la reflexión consciente, del «darse uno cuenta»? ¿Por qué no un organismo con los mismos patrones de actividad neuronal que cualquier ser humano, pero sin consciencia?

Ante la problemática relación entre lo neuronal y lo mental, Diéguez Lucena propone definir las representaciones mentales como aquellas representaciones internas que tienen una «base» neuronal, sin entrar en la cuestión de si lo mental es algo más que esa base neuronal o no. Y, poco más adelante, nos ofrecerá la distinción entre «vehículo» y «contenido», en parte para tratar de demarcar algo mejor el complicado terreno en el que va a evitar introducirse:

[...] conviene tener clara una distinción que ha hecho fortuna. La distinción entre *vehículos* representacionales (aquellos objetos, eventos o condiciones que representan) y *contenidos* representacionales (aquello que el vehículo representa como siendo de cierta manera). [...] una representación mental sería aquella en la que el vehículo representacional es un proceso neuronal y el contenido representacional, su significado, es susceptible de ser

causalmente relevante para la conducta. Ahora bien, lo que hace que un determinado patrón de actividad neuronal sea una representación mental de algo en particular y no de otra cosa, es precisamente su contenido. Por lo tanto, para caracterizar a una representación mental como tal representación mental específica no basta con considerar sus aspectos «vehiculares», sino que hay que tomar en cuenta también el contenido. La cuestión de cómo se relacionan vehículos y contenidos ha resultado ser, no obstante, un problema sumamente complejo, en el que afortunadamente no es necesario entrar aquí (80-81).

¿Afortunadamente no es necesario entrar en eso? ¡Pero si precisamente ahí está el meollo del problema del conocimiento! Pues resulta que, por un lado, tenemos neuronas que interaccionan de diversos modos entre sí, de forma tal que algunas de estas interacciones constituyen una representación neuronal de algo (en el sentido de que «están por» ello), y luego, por otro lado, tenemos lo que nuestro autor llama el «contenido» de esas representaciones neuronales, o el significado de las mismas. Pero, esto del «contenido», ¿qué es? Porque si el «contenido» es la cosa misma representada, entonces bastan las neuronas y el mundo exterior,... y el ámbito del pensamiento —¡y del conocimiento!— ha desaparecido. Pero si el «contenido», como quizás resulte de entrada más natural al lector, es el pensamiento cuyo soporte viene dado por el proceso neuronal de que se trate, entonces lo que tenemos es una terna: «estado neuronal/pensamiento asociado/cosa representada en el pensamiento». Y en ese caso, el problema fundamental al que tendremos que hacer frente, para naturalizar la epistemología, será el de explicar cómo se relaciona este ámbito de los pensamientos y los razonamientos —el ámbito de lo mental, en definitiva— con su vehículo material, es decir, con los estados neuronales asociados con ellos. Y, sobre todo, habrá que explicar por qué

lo mental tendría que ser algo más que un simple epifenómeno sin importancia causal de ningún tipo. Una explicación que se hace tanto más urgente y necesaria cuando más completas parecen las descripciones en el plano neurológico de los distintos aspectos de la actividad humana.

Esta es la razón por la que el argumento antinaturalista de Plantinga, del que nos vamos a ocupar en el próximo apartado, resulta tan formidable.

Sin embargo, cada vez que el discurso del libro que estamos comentando se acerca a este punto, su autor lo desvía en otra dirección, limitándose a apuntar que seguramente hay vías de afrontar la dificultad. Así, por ejemplo, en la discusión del argumento de Plantinga, en el capítulo 4 de «La Evolución del Conocimiento», encontraremos el siguiente párrafo:

Ciertamente, la cuestión de la causación mental es controvertida y compleja, y en particular lo es el problema de la exclusión [...]: si los estados o propiedades neurofisiológicos o físicos son la causa *real* de nuestra conducta, los estados mentales se vuelven entonces causalmente irrelevantes, so pena de atribuir dos causas suficientes a un mismo fenómeno. Exponer este problema con un mínimo de rigor nos llevaría a desviarnos demasiado de nuestro asunto, pero nos basta con saber que el epifenomenalismo semántico sería solo una de las alternativas disponibles para el naturalista, y no precisamente la más frecuentada. [...] el epifenomenalismo semántico es más bien la posición a evitar para el naturalista, por mucho que haya que afinar las propuestas alternativas (175-176).

Entre estas propuestas alternativas, mencionaré, sin entrar a analizarlas, el fisicalismo que identifica las propiedades mentales con las físicas, y la idea de que los procesos mentales «supervienen» a los físicos, de manera que se podría hablar de una «causación epifenoménica». Pero no hay que avanzar muchas más páginas para encontrar otro párrafo en el que nos damos cuenta

que el autor no se siente demasiado seguro por lo que respecta a la viabilidad de tales alternativas:

Ya hemos visto, sin embargo, que ni el epifenomenalismo ni la identificación de los contenidos mentales con propiedades neurológicas, o su reducción a las mismas, son las únicas salidas posibles para el naturalista (cfr. Robb, 2003; Yoo, 2006). Por discutibles y problemáticas que sean, caben otras alternativas naturalistas acerca del problema de la causación mental (181).

Ahora bien, tales alternativas ni se presentan, ni mucho menos se analizan en el libro. Quizás por lo que tienen de «discutibles y problemáticas», que no es poco. Nos queda la referencia a los artículos de Robb² y Yoo³, que se encuentran accesibles en internet, y que recomiendo encarecidamente al lector. Mi impresión, en cualquier caso, es que estos textos (y tantos otros por el estilo⁴) pueden considerarse ejemplos muy significativos del estado de empantanamiento en el que se halla desde hace décadas este tema capital de la filosofía de la mente. La dificultad consiste en que, como bien señala Dié-guez Lucena, «el epifenomenalismo semántico es [...] la posición a evitar para el naturalista», porque implica que el ámbito de lo mental no tiene importancia causal alguna —lo que nos deja inermes ante el argumento antinaturalista de Plantiga, que voy a repasar en breves líneas en el próximo apartado—, pero todas las propuestas que se han venido haciendo para atribuir eficacia causal a lo mental, si se empeñan al mismo tiempo en mantener

² Robb, 2003.

³ Yoo, 2006.

⁴ Por ejemplo, para el lector en lengua alemana, puede consultarse Pauen, 2005.

el marco físico-químico como el único plano básico de la realidad, sobre el que emerge —y al que se reduce en última instancia— todo lo demás (algo tan querido para el naturalismo), acaban en un callejón sin salida. Dicho en otras palabras, y del modo más esquemático posible: La dificultad que parece insalvable, es la de esquivar el epifenomenalismo de la mente (que la haría irrelevante), sin caer en alguna forma de dualismo mente-materia (que es un pensamiento proscrito por el naturalismo actual). Dualismo y epifenomenalismo son los monstruos Escila y Caribdis de la filosofía naturalista de la mente. Y no tengo noticia de ningún Ulises que haya logrado superarlos hasta ahora. Cuanto más se esfuerza un autor por evitar el epifenomenalismo de lo mental, con más sustantividad —y, por ende, autonomía frente al cerebro— nos presenta la mente; cuanto más se esfuerza por evitar el dualismo, tanto más superfluo e irrelevante se convierte el ámbito del pensamiento. Está visto que no se puede tener todo... al menos todo lo que el naturalismo pretende sostener acerca de la mente humana.

4. EL ARGUMENTO EVOLUCIONISTA DE ALVIN PLANTINGA CONTRA EL NATURALISMO

Una prueba indudable de que el libro de Diéguez Lucena «va en serio», es decir, de que no se trata de un simple trabajo de *propaganda fidei* naturalista a cualquier precio, si no de un análisis concienzudo de la temática en torno a la naturalización de la epistemología, la encontramos en el hecho de que el autor dedique una extensa sección del capítulo cuarto a presentar y criticar el argumento evolucionista de Alvin Plantinga contra el naturalismo.

Pues este argumento constituye una de las reflexiones más inquietantes a las que ha de enfrentarse hoy día el filósofo naturalista (al menos en el terreno de la biología), y, si bien en el ámbito anglosajón ha tenido lugar (y sigue teniéndolo) un notable debate en torno a la validez del argumento –notable tanto por el número como por la calidad de los autores implicados–, en el mundo de la filosofía en lengua española se ha preferido dar la callada por respuesta⁵. Una postura, sin duda, mucho más cómoda.

Pues bien, la discusión de este argumento es el punto en el que la obra de Diéguez Lucena más se aproxima al problema que estoy tratando de subrayar en todo este artículo. De manera que conviene repasar su tratamiento de la cuestión. Comienza Diéguez Lucena presentando, de manera impecable, el argumento:

El argumento de Plantinga es como sigue:

Si aceptamos el naturalismo (N) y el evolucionismo (E), la probabilidad de que nuestras capacidades cognitivas sean fiables (F), o sea $P(F/N\&E)$, es baja o inescrutable.

⁵ De hecho, y dejando aparte el texto de Diéguez Lucena, no he encontrado todavía ninguna reflexión, crítica o no, del argumento de Plantinga en nuestra lengua. Salvando las páginas que yo mismo le dediqué a este asunto en el libro Soler Gil, F. J. - López Corredoira, M. (2008), *¿Dios o la materia?* (Barcelona, Áltera). Más aún, ni siquiera una obra tan notable como es el libro de Beilby, J. K. (ed) (2002). *Naturalism Defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism* ha sido traducida todavía al castellano,... ¡nueve años después de su aparición! Si tenemos en cuenta que cada nuevo libro de ocurrencias de, por poner un caso, un Daniel Dennett, encuentra inmediatamente editor y traductor a nuestra lengua, cualquiera puede hacerse una idea del estado de la discusión entre nosotros de los temas abordados por Diéguez Lucena. Y, por ende, de la importancia de estudios como «La Evolución del Conocimiento».

El naturalista evolucionista tiene entonces que aceptar un cancelador (*defeater*) de la creencia en la fiabilidad de nuestras capacidades cognitivas, es decir, tiene razones para rechazarla.

Si acepta que nuestras capacidades cognitivas no son fiables, entonces este cancelador no puede ser cancelado por ninguna otra creencia (ya que cualquiera otra creencia provendría de capacidades cognitivas no fiables).

El naturalista evolucionista tiene que aceptar que también su creencia en el naturalismo y el evolucionismo resulta cancelada.

Por tanto, la creencia en el naturalismo y el evolucionismo se cancela a sí misma.

Esto quiere decir que todo el que pretenda defender el evolucionismo, y especialmente el evolucionismo aplicado a nuestras capacidades cognitivas, debe rechazar el naturalismo (171).

En definitiva, como advierte Diéguez Lucena justo antes de esquematizar este argumento:

[...] si uno cree en la fiabilidad de nuestras capacidades cognitivas y en la teoría de la evolución [...] entonces debe abandonar el naturalismo (entendido en el sentido ontológico fuerte de que sólo existen entidades naturales) y aceptar aceptar la intervención sobrenatural en la evolución de dichas capacidades. Sólo la intervención sobrenatural podría explicar que nuestras capacidades cognitivas alcancen un grado tan alto de fiabilidad como el que observamos, porque si tuviéramos que confiar sólo en la acción de la selección natural, la conclusión habría de ser, por el contrario, que nuestras capacidades cognitivas no son suficientemente fiables (170-171).

¿Y por qué no podemos explicar la fiabilidad de nuestras capacidades cognitivas simplemente como resultado del proceso de adaptación al entorno de nuestra especie y las que le precedieron?

La razón es que lo que la selección natural selecciona en primer lugar no son estados mentales sino conductas adecuadas. Y los estados mentales los

selecciona tan sólo en tanto que estén asociados a las estructuras a nivel neuronal requeridas para producir el comportamiento que favorece en cada caso la supervivencia. De manera que, lo que realmente parece existir, es una tendencia al desarrollo de seres vivos cuyos sistemas neuronales son capaces de codificar gran número de regularidades naturales, en el sentido de poder identificar —«identificar» a nivel neuronal, no (necesariamente) mental— las señales que sugieren la adopción de un determinado comportamiento. Esta tendencia podría dar lugar al desarrollo de seres con un sistema neuronal muy complejo, capaz de procesar gran cantidad de información del medio relativa a regularidades. Un sistema neuronal así, posiblemente no estaría limitado a «memorizar» regularidades —«memorizar» en sentido de almacenar información relevante en algún estado neuronal (no mental: el paso de lo neuronal a lo mental ha de justificarse, y eso es lo que está en juego en todo este asunto)—, y asociar estas regularidades con una determinada respuesta del organismo poseedor de tal sistema, sino que dicho sistema neuronal podría llegar a codificar reglas para elaborar reglas para encontrar regularidades naturales, y respuestas adecuadas a las mismas. Todo eso podría explicarse verosímilmente con ayuda de la selección natural. Ahora bien, en ningún caso está claro que semejantes habilidades, a nivel físico-neurológico conllevaran la fiabilidad de los estados mentales correspondientes a los estados cerebrales adaptativos en cada caso. De hecho, si consideramos, como buenos naturalistas desconfiados de todo asomo de dualismo, que al final lo que importa causalmente es la estructura físico-química, entonces lo más verosímil sería considerar que las representaciones mentales no poseen valor cognitivo (salvo que postulemos que existe una especie de ajuste fino que

enlaza los estados físicos útiles en cada momento con estados mentales fiables... un ajuste difícil de justificar desde la perspectiva naturalista).

En definitiva: nos encontramos de lleno con el problema de justificar el paso de los estados neuronales a los estados mentales. Y, para poder hacer tal cosa sin abandonar el naturalismo, sería preciso contar con una teoría de la causación mental que nos permitiera pensar que los estados mentales son relevantes para la selección natural. Y que al mismo tiempo no derivara en alguna forma de dualismo mente-materia, de las que abomina el naturalismo. Y eso es precisamente lo que –como he tratado de advertir en el apartado anterior– me parece un objetivo inalcanzable.

La respuesta de Diéguez Lucena en este punto consiste en indicar, como ya he mencionado también en el apartado anterior, que el naturalismo no tiene por qué asumir que los estados mentales no son causalmente relevantes (epifenomenalismo), ni asumir que sólo son relevantes por su sintaxis neuronal y no por su semántica (epifenomenalismo semántico). Pero ni siquiera en los pasajes en los que hace referencia a estas alternativas parece estar demasiado convencido de la solidez de tales alternativas. Más aún, poco después de los pasajes mencionados, llegará a afirmar que ni el realista (entiéndase aquí naturalista), ni nadie, tiene una teoría adecuada de la causación mental. Con lo que parece evidente que las alternativas que ha mencionado para esquivar el epifenomenalismo no le convencen en absoluto (una actitud que, después de haber estudiado algunas de ellas, comparto plenamente con él):

Una cosa es que el realista no tenga una teoría adecuada de la causación mental (nadie la tiene) [...] el realista no puede ofrecer una explicación completamente naturalista de las cuestiones semánticas fundamentales y, desde luego no posee una respuesta definitiva

acerca de cómo se relaciona una creencia verdadera con ciertas propiedades neurológicas o físicas y, por tanto, de cómo puede ser causalmente relevante con respecto a cierta conducta (182).

Desde luego, lo primero y principal que hay que subrayar en este punto es que el párrafo que acabo de citar es de una sinceridad admirable, que no resulta demasiado frecuente entre los autores que se ocupan de esta temática, y que dice mucho de la honradez intelectual de la obra que estamos comentando. Aún así, Diéguez Lucena no cree que Plantinga se salga con la suya, porque:

No basta con decir, como él hace, que la probabilidad de que nuestras capacidades cognitivas sean fiables si admitimos el naturalismo, el evolucionismo y la causación de nuestra conducta por nuestras creencias es baja porque no sabemos cómo podría producirse dicha causación [...]. Del hecho de que no dispongamos de una semántica naturalizada satisfactoria ni hayamos resuelto los problemas de la metafísica de la mente no podemos concluir que la evolución de nuestras capacidades cognitivas ha estado por completo desligada del contenido de las creencias que ellas mismas producían. Más bien hay motivos suficientes para pensar lo contrario: puesto que creemos que la función y el destino evolutivo de nuestras capacidades cognitivas no está desligado de su papel causal en nuestra conducta, pensamos que nuestras creencias deben, de un modo u otro, ser causa de nuestra conducta (182).

Sin embargo, a mi modo de ver, el problema no es que actualmente no dispongamos de la teoría de la causación mental que es la pieza que falta para que todo encaje en este rompecabezas. El problema, más bien, es que resulta poco verosímil que se pueda concebir nunca una teoría consistente de la causación mental que cumpla todos los requisitos que el naturalismo habi-

tualmente le exige⁶. Pretender afirmar la realidad de la causación mental sin admitir que lo mental sea algo tan ontológicamente básico como el plano físico-químico, equivale, muy posiblemente, a pretender construir una quimera. O bien la mente es un derivado de la materia, y entonces todo se reduce en último término a interacciones en el plano físico –y terminamos llegando por esta vía al epifenomenalismo–, o bien la mente es, en algún sentido, un principio tan básico como la materia, con lo que se entiende la causación mental, pero se abre la puerta a alguna variante del temido dualismo mente-materia (que todo naturalista de raza rechaza como antesala del sobrenaturalismo).

Pero es que aún hay más: Si hacemos la experiencia de analizar algunos de los numerosos estudios que se están realizando desde las ciencias neurológicas, relativos a las diversas conductas, habilidades y facultades humanas de

6 Permítame el lector una anécdota personal. Hace unos años leí un artículo del filósofo americano John Post acerca del argumento de Plantinga (se trataba de una reseña del libro «Naturalism defeated?»). En el artículo se hacía hincapié en que la clave para superar el argumento era dar con una teoría adecuada de la causación mental. Y afirmaba Post que posiblemente la teoría ya existía. Se trataría de la expuesta por Ruth Millikan. Por entonces, yo no había leído aún los trabajos de Millikan, pero, movido por la curiosidad, escribí al propio Plantinga para preguntarle su opinión sobre este asunto. Su respuesta fue que el problema consistía en que, a pesar de que Millikan llevaba años exponiendo sus ideas en textos de una extensión considerable, nadie sabía qué es lo que de verdad estaba tratando de explicar, a parte de generalidades que no resolvían nada. La lectura posterior de algunos textos de esta autora me confirmaron en el diagnóstico de Plantinga. Y experiencias similares con otras aproximaciones al problema de la causación mental han terminado por convertirme en un completo escéptico respecto a las posibilidades del naturalismo para hacer frente a esta cuestión.

todo tipo, desde la toma de decisiones simples al lenguaje, la memoria, o la coordinación sensorial, nos daremos cuenta en seguida de que el enfoque casi unánime de todos ellos va «de abajo arriba». Es decir, que lo que se presenta como causalmente relevante son las neuronas y sus interacciones. Y todo lo demás resulta de ahí. Con lo que, si ya de entrada resulta difícil creer que el naturalista pueda llegar a la teoría de la causación mental con la que sueña, al tomar en cuenta las tendencias actuales en neurociencias, no nos queda más que repetir, con Dante, aquello de «*lasciate ogni speranza* [de superar el epifenomenalismo de la mente]».

Y este es, en definitiva, el motivo por el que creo que el argumento de Plantinga se presenta como un formidable reto para el naturalismo: Si juntamos la pieza de la teoría de la evolución con la pieza de una visión naturalista del mundo, parece que estamos abocados a conceder que los pensamientos –y la mente en general– son invisibles en el proceso evolutivo. Por tanto, este proceso ha generado comportamientos adecuados para la supervivencia de los individuos y las especies, pero no ha podido generar capacidades cognitivas. De manera que el naturalismo combinado con el evolucionismo nos lleva a poner en duda el que poseamos realmente tales capacidades cognitivas. Con lo que, en última instancia tampoco el evolucionismo, ni el naturalismo, ni ningún otro «ismo» que se nos ocurra, se salvan de la cancelación general de confianza a la que nos lleva este argumento... salvo el escepticismo, que se alza triunfante sobre las ruinas del intento de naturalizar la epistemología.

Habría, desde luego, una salida a esta situación, que sería la de aceptar la alternativa sobrenaturalista que defiende Plantinga. En ese caso, Dios sería el garante de que los contenidos mentales tienen realmente un valor cognitivo,

a pesar de que el proceso de selección natural no ha podido generar por sí mismo estructuras mentales cognitivas. Y nos hallaríamos así en una situación bastante similar a la que se encontró en su día Descartes, el cual, después de haber dudado de todo lo que no resultara indudable, se encontró con que necesitaba a Dios como garante de la inmensa mayoría de sus pensamientos y creencias. El edificio del conocimiento humano no se podía reconstruir sin Dios, concluirá. Y algo por el estilo es lo que concluye también Plantinga.

Ahora bien, no estoy muy seguro de que esta sea la conclusión a la que pretenden llegar los que proponen la naturalización de la epistemología.

BIBLIOGRAFÍA

Beilby, J. K. (ed.), *Naturalism Defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, Ithaca, Cornell University Press, 2002.

Diéguez Lucena, A., *La Evolución del Conocimiento*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.

Pauen, M., *Grundproblema der Philosophie des Geistes*, Frankfurt, Fischer, 2005.

Robb, D., «Mental Causation». En: *Stanford Encyclopedia of Philosophie*, 2003. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/mental-causation/>

Soler Gil, F. J.; López Corredoira, M., *¿Dios o la materia?*, Barcelona, Áltera, 2008.

Yoo, J., En: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. J. Fieser y B. Dowden (eds.), 2006. Disponible en: www.iep.utm.edu/m/mental-c.htm