

EVERS, KATHINKA. *NEUROÉTICA. CUANDO LA MATERIA SE DESPIERTA*. TRAD. VÍCTOR GOLDSTEIN, BUENOS AIRES, 2010: KATZ EDITORES.

Daniel Toscano¹

Pontificia Universidad Católica de Chile

En su más reciente obra, *Neuroética: cuando la materia se despierta*, la filósofa sueca Kathinka Evers acomete la tarea de estudiar el cerebro humano desde una perspectiva filosófica y científica. En su reflexión, la neuroética es entendida como la subdisciplina de la neurociencia que se encarga de observar y establecer las bondades y reparos que se puedan desprender para el hombre desde el estudio del cerebro humano.

El libro es el fruto de cuatro conferencias dictadas en el *Collège de France* en París durante el año 2006. Tal investigación se editó en francés en 2009, siendo la base de la primera edición en español de 2010. La neuroética abre un campo del saber esencialmente interdisciplinario donde se encuentran las ciencias naturales, las ciencias sociales, la filosofía y la ética. La neuroética es una disciplina joven, pero la autora sugiere (p. 24) que se estaría asistiendo a la formación incipiente de una nueva revolución científica tanto o mayor que la revolución industrial del siglo XVIII o a la que produjo la genética durante la segunda mitad del siglo XX. La nueva concepción del cerebro propuesta por la filósofa, en términos de un sistema dinámico, variable y activo de manera consciente o no consciente, generaría modificaciones en las nociones tradicionales de conciencia, identidad, libre albedrío, responsabilidad, moralidad, valor, entre otras.

La empresa acometida por la filósofa sueca es realizada al alero de lo que ella ha dado en llamar el materialismo ilustrado (p. 16). Tal enfoque adopta una concepción evolucionista de la naturaleza humana en la que la conciencia aparece en el curso evolutivo como una función del cerebro, siendo la nota característica de aquélla, la emoción. La dificultad que aquí la autora no puede soslayar es la explicación pormenorizada de cómo la emoción y la conciencia hayan surgido en el curso de la evolución. A lo sumo, Evers resuelve el escollo sosteniendo que la emoción es un producto de la evolución y que la conciencia es un término irreductible en términos de ser una noción o piedra angular al modo en que, en un sistema matemático, lo son los términos primitivos o básicos irreductibles a los otros en que descansa (p. 83).

El texto está vertebrado en cuatro partes y su hilo conductor es la división bipartita de la neuroética: la neuroética fundamental y la neuroética aplicada. La primera versa sobre el modo en que el conocimiento de la arquitectura del cerebro

¹ Programa de Doctorado, Instituto de Filosofía.



contribuye a profundizar la comprensión que tenemos de nosotros mismos (la identidad personal y la conciencia), así como del pensamiento moral. Dichos aspectos serán abordados críticamente en los tres primeros capítulos del libro. La segunda se ocupa de los problemas práctico-teóricos derivados de los descubrimientos y avances científicos de las neurociencias, como las técnicas de la neurofarmacología y las neuroimágenes. Esto será materia de estudio de la cuarta parte del texto.

El objetivo del capítulo primero consiste en presentar el surgimiento histórico de la neuroética a partir de los desvíos en que las ciencias de la naturaleza y del espíritu incurrieron en los siglos XIX y XX: el desvío ideológico y la psicofobia, ésta última en dos ramificaciones: el eliminativismo y el cognitivism ingenuos. Ejemplos del desvío ideológico son el evolucionismo y el argumento de la supervivencia de las razas mejor adaptadas (p. 34), o la teoría de la herencia genética de la segunda mitad del siglo XX, que sirvió a un espectro importante de ideologías tanto conservadoras como progresistas (p. 34). Por otro lado, para Evers, durante los siglos XIX y XX, la ciencia deviene en psicófoba, esto es, seculariza el campo de investigación del espíritu humano en su afán por escapar al dualismo cuerpo-espíritu. Tal enfoque reviste las formas del eliminativismo ingenuo o conductismo y del cognitivism ingenuo o funcionalismo. El problema que entraña el primero estriba en rechazar toda referencia a la conciencia. En este sentido, es que autores como Skinner señalan que el “espíritu” y las “ideas” y, en general, los estados mentales son “fantasmas en la máquina” (p. 44).

Evers considerará con respecto a las ciencias cognitivas, las cuales se desarrollan en el seno del siglo XX, que más que aclarar, clausuran y reducen la explicación de los fenómenos mentales al modelo de una máquina. Con ello, incurren en lo que la autora, siguiendo a Le Doux y Edelman, critica a tal empresa cognitivista, pues “espíritus sin emociones no son verdaderos espíritus” (p. 59).

De tal crítica, la filósofa sueca extraerá consecuencias importantes como, por ejemplo, el que es improbable que la conciencia se haya desarrollado sin la emoción y el que las emociones permitieron el despertar de la materia (p. 64). Así, los conflictos emocionales, al vertebrar el espíritu consciente, se constituyen en una característica neuronal: de igual manera es necesario que aparezcan los procesos de evaluación y el control de las emociones (p. 65).

En el segundo capítulo, Evers esboza la propuesta del cerebro responsable. Para ello, entablará una viva discusión en contra de concepciones del libre albedrío provenientes de la misma neurociencia, las cuales sostienen categóricamente que el libre albedrío es “una ilusión del usuario del cerebro” o “una construcción ficcional” (p.77). La pregunta que aquí se erige es cómo podemos experimentarnos libres, al tiempo que como seres neurobiológicos afectos a resultado de procesos físico-químicos neuronales dados de antemano.

Dos formulaciones claras y coherentes acerca del libre albedrío, no abordadas por Evers en su libro, pero que ilustran la posición que la autora critica desde el horizonte de la neurobiología, son aquellas presentadas, por una parte, por Arnaldo Benini, quien dentro del contexto de una reflexión neurocientífica sostiene que los eventos mentales están sustentados en la materia cerebral o en procesos neurológicos que conducen a pensar que “si las decisiones son tomadas por el cerebro, el cual es un objeto físico que obedece a leyes físicas, entonces la voluntad no es libre”.² Desde esta óptica, la voluntad como fenómeno de la vida mental es un componente subjetivo encarcelado en un cerebro que lo somete a mecanismos electroquímicos objetivos. Por otra parte, la segunda formulación es la de Searle quien sostiene que “todos nuestros estados mentales son causados por procesos neurobiológicos que se producen en el cerebro, éstos últimos se realizan en un nivel superior o sistémico”.³ El enfoque neurobiológico que explica el libre albedrío, aunque plausible porque puede hacer compatible el libre albedrío con el determinismo, en este caso neurofisiológico, es un reduccionismo que lo explica desde una causalidad física-material, la cual para Evers es necesaria, pero no suficiente.

Si bien la autora concede una estructura neuronal fundamental para el libre albedrío, no asiente que la causalidad neuronal sea la nota característica de la ilusión. Para la autora, la idea de libre albedrío suscita tres desafíos que las neurociencias no pueden soslayar: la experiencia del libre albedrío como una construcción del cerebro, como causalmente determinada e iniciada de forma inconsciente. Desde la perspectiva de la neurociencia, ciertamente, el cerebro es un sistema causal; no obstante, no es un sistema invariable regido por leyes de la necesidad condicional, sino que admite variabilidad en los resultados (teorema de la variabilidad neuronal).

En el tercer capítulo, la autora analiza la pertinencia normativa de las neurociencias. Pretende describir la base neuronal de la moralidad. En virtud de que la arquitectura cerebral, cuyo nacimiento es dado por el curso de la evolución, es emocional, los seres humanos somos propensos a emitir juicios morales y a realizar elecciones libres y responsables. Si bien existe una predisposición a desarrollar sistemas de valores, también existen cuatro tendencias innatas del cerebro emocional: el interés por uno mismo; la disociación biológica o el “desconectarse” activamente frente a experiencias desagradables; el deseo de control y seguridad; y la simpatía selectiva. Como resultado, la filósofa encuentra la moralidad en una situación difícil, por cuanto desde la óptica de la neurobiología, nuestros cerebros son egocéntricos e individualistas. En virtud de ello, Evers propone elaborar un

² Benini, Arnaldo: *Che cosa sono io. Il cervello alla ricerca di sé stesso*. Milano, 2009, p. 66: Garzanti.

³ Searle, John: *Liberté et Neurobiologie. Réflexions sur le libre arbitre, la langage et le pouvoir politique*. Paris, 204, p. 13: Grasset.



diagnóstico en términos neurobiológicos acerca de la situación en que estamos y considera apremiante establecer estructuras y métodos educativos adecuados. Dicho diagnóstico, al conjugar las dimensiones biológicas y socio-cultural, se articula a la teoría de la epigénesis neuronal, según la cual la arquitectura de nuestros cerebros incide en el tipo de sociedad que somos y, a la inversa, las estructuras socio-culturales impactan la arquitectura de nuestros cerebros (p. 137).

Finalmente, en el cuarto capítulo, Evers sostiene, desde una perspectiva propositiva y dentro del marco de la neuroética aplicada, la concepción de un modelo de cerebro volicional, narrativo y capaz de ejercer influencia sobre sí mismo y su entorno. Por esto, es apremiante que la neuroética continúe profundizando en el conocimiento de los mecanismos que subyacen a las emociones. Ciertamente, la investigación neurocientífica plantea múltiples problemas como el de los usos dobles, construcción de armas neurológicas o, desde una perspectiva de la responsabilidad naturalista, adoptar un programa científico constructivo e interdisciplinario, capaz de desarrollar una concepción neurocultural de nosotros mismos que sea sana, no disociativa y capaz de influir inteligentemente sobre nuestro futuro.

Desde Searle, y en una línea de reflexión ausente en el trabajo de Evers, existen por lo menos tres elementos adicionales que contribuyen a explicar la estructura de una acción: la causación intencional, la malla de la intencionalidad y el *background* de la intencionalidad. En el primer caso, no se trata de la causación estándar en la que A implica B o una bola de billar causa el movimiento de otra. Se trata, más bien, de que “la mente ocasiona el mismo estado de cosas sobre el que ha estado pensando”.⁴ Así, un estado intencional, una creencia o deseo comporta un contenido que versa sobre algo y un tipo o modo psicológico. Neuronalmente, puede explicarse el deseo de ir al cine como el resultado de un impulso electroquímico, pero existe un estado mental que representa sus propias condiciones de satisfacción, causando que sucedan cosas: “si quiero ir al cine, y de hecho voy al cine, normalmente mi deseo causará el mismo evento que él representa, mi ir al cine. En tales casos hay una conexión interna entre la causa y el efecto, puesto que la causa es una representación del mismo estado de cosas que ella causa”.⁵ Se objetará a esto que en todo caso el deseo que causa el mismo evento que él representa es producido por procesos neuronales; sin embargo, un segundo elemento a considerar es que un estado intencional no se genera en el vacío, sino que es relativo a dos asuntos: a otros estados intencionales y al *background* de la intencionalidad. La acción libre de conducir, por ejemplo, de Santiago a Viña del Mar, es una intención que no se explica por sí misma, es decir, es una en la que intervienen otros estados intencionales como

⁴ Searle, *op.cit.*, p. 70.

⁵ *Ibid.*, p. 70.



creer que se tiene un vehículo, desear que haya buen tiempo en la carretera, suponer que no habrá embotellamientos, etc. Pero, además, toda la malla de intencionalidad opera porque hay un *background* o conjunto de “capacidades, habilidades, destrezas, hábitos, maneras de hacer las cosas, y posiciones generales hacia el mundo que no consisten ellas mismas en estados intencionales”.⁶ Una condición importante para que la acción de ir de Santiago a Viña del Mar en el propio vehículo es, sin duda, tener la capacidad de conducir. Más allá de los estados intencionales del desear o creer manejar está el tener la destreza efectiva de conducir.

⁶ *Ibid.*, p. 79.