

## La salud y el nudo del mundo

[Publicado en *Ars Medica*, I, 1, VI-2002, pp. 106-111.]

La inmensa variedad de los saberes que atesoramos sobre las más diversas disciplinas biológicas constituye un fundamento muy sólido para el optimismo creciente con el que se contemplan las mejoras y expectativas en el arte de curar, en la eficacia de los servicios sanitarios y en el alargamiento y mejora de las condiciones de vida de los seres humanos. Sin embargo, como ha recordado Roy Porter<sup>1</sup>, desde la época de los griegos, la medicina se ocupa no solo de curar sino de comprender la vida humana y, en esa función, limita con la filosofía y la ética e, inevitablemente, se solapa con ellas. En esta última función, que en el fondo es indispensable para la primera, los progresos del saber con que cabe contar son seguramente menos espectaculares (y, en cualquier caso, dado su carácter más sapiencial que práctico, no están sometidos a ninguna propaganda comparable).

Sean cuales sean, los progresos en los saberes sobre la vida, tienen siempre dos implicaciones de importancia. En primer lugar, suponen cambios en la práctica médica pero también, de manera un tanto paradójica, nos abocan a un crecimiento proporcional de los contornos de nuestras ignorancias. El incremento de los saberes exige un pensar mayor porque nos avista un mapa cada vez más complejo y extenso en el que lo que no sabemos crece de forma abigarrada. No es de extrañar, por tanto, que la explosión de los saberes que guían la práctica de la medicina haya traído consigo una mayor problematización en la idea misma de salud.

La idea de *salud*, y más precisamente su carácter ambiguo y escurridizo, es precisamente el hilo conductor de una serie de lecciones breves en las que el filósofo Hans-Georg Gadamer<sup>2</sup> (fallecido muy recientemente tras más de cien años de fecunda vida) se enfrenta a diversas cuestiones de filosofía de la medicina. Gadamer comienza afirmando que en nuestra época existen errores que derivan de una creencia supersticiosa en los poderes de la ciencia y que, también en lo que a la medicina se refiere, es necesario llevar a cabo una desmitificación de esos poderes para reconocer de nuevo el papel de la naturaleza y de la propia vida de cada cual en el buen cuidado de la salud. Ha de reconocerse que la enfermedad es, ante todo, una experiencia de carácter individual, una realidad personal que sería peligroso confundir con un mero cuadro sintomático o con una serie de estimaciones probabilísticas.

En ese mismo plano personal se da la existencia de una relación humana muy peculiar, lo que se conoce como tratamiento. El médico precisa de una autoridad especial al tratar al paciente, pero esa autoridad no puede confundirse con la mera posesión de un cúmulo de saberes, con el autoritarismo dogmático que podría tratar de fundarse en el conocimiento efectivo de la ciencia. Por lo demás, si la medicina pretende ser una verdadera ciencia universal, propósito que Gadamer bendice, ha de ocuparse no sólo del mundo natural sino también del ambiente social que en cada caso rodea a las personas que padecen, porque el verdadero objeto de la medicina

---

<sup>1</sup> Roy Porter, *The Greatest Benefit To Mankind*, Norton & Company, New York, 1998, p. 64.

<sup>2</sup> Hans-Georg Gadamer, *El estado oculto de la salud*, Gedisa, Barcelona, 2001.

es dominar el arte de poner de nuevo a las personas que padecen en condiciones de libertad, conseguir que puedan volver a sentirse a gusto con ellas mismas.

El diagnóstico de Gadamer respecto al momento histórico en que vivimos es marcadamente crítico, una aproximación que hace ya tiempo que es clásica entre los pensadores alemanes, de manera que nuestro filósofo recomienda la lectura de Platón a todo aquel que quiera saber lo que parece faltar en el mundo científico moderno. El tratamiento médico está vinculado con la totalidad y se ofrece idealmente mediante un diálogo con el alma del enfermo, con la persona absolutamente singular que es el enfermo. Ciertamente no sabemos qué es el alma y, ante tamaña ignorancia, Gadamer vuelve a dar la razón a un griego: el alma no constituye un sector sino la totalidad de la existencia corporal del hombre porque es la vida del cuerpo, cosa que supo muy bien Aristóteles.

Esta cuestión del alma es, por difícil que resulte, absolutamente central en nuestras ideas sobre quiénes somos y ha dado lugar a decenas de miles de páginas tanto desde el punto de vista de los cultivadores de la ciencia natural como desde el punto de vista, frecuentemente más alquitarado, de los filósofos. Volvemos a encontrarnos con ella en dos libros recientes del neurocientífico Antonio R. Damasio<sup>3</sup> y del filósofo Hilary Putnam<sup>4</sup>

Damasio intenta seguramente repetir con *La sensación de lo que ocurre. Cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia* el éxito que obtuvo previamente con *El error de Descartes*, uno de los libros que han contribuido recientemente a llamar la atención sobre el valor de lo emocional a la hora de entender la inteligencia humana, un punto de vista que supuestamente había sido reprimido por la visión racionalista. Su propósito en esta ocasión es, en cierto modo, más ambicioso y Damasio es consciente de que se adentra en harinas aún más complejas; lo hace con un estilo didáctico y con una gran amplitud de espíritu, sin apenas mojarse (rara habilidad que requiere constancia y buen tino) en las grandes broncas que los filósofos (y, ciertamente, no sin motivo) han organizado en torno a la cuestión de la mente y el cuerpo en los últimos sesenta años. Desde el punto de vista ontológico Damasio es de una amplitud de miras envidiable (aunque seguramente no compartible) y lo mismo cita a Mc Ginn o a Nagel que a Dennett o Churchland (pensadores cuyas versiones sobre la cuestión son absolutamente diversas) además de a varios pensadores no tan reconocidos.

Damasio nos expone una teoría del funcionamiento y la naturaleza de la mente que pretende estar basada en los saberes de la ciencia que tan brillantemente cultiva. Hay que advertir, sin embargo, que sería un error confundir lo que Damasio dice con alguna especie de ciencia bien fundada: se trata de una especulación que no contradice lo que sabemos pero que no puede aducir en su favor otra cosa que una cierta verosimilitud más o menos elegante. La teoría se ilustra con ejemplos y con casos clínicos, pero nadie

---

<sup>3</sup> Antonio R. Damasio, *La sensación de lo que ocurre. Cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia*, Debate, Barcelona 2001.

<sup>4</sup> Hilary Putnam, *La trenza de tres cabos. La mente, el cuerpo y el mundo*, Siglo XXI, Madrid 2001.

está en condiciones de obtener algo más que una hipótesis de materiales como esos. Aunque Damasio no lo indique, lo que realmente da atractivo a sus sugerencias es que están muy cerca de lo que piensa cierto sentido común: son algo así como los *eventos consuetudinarios que acontecen en la rúa* para describir lo que pasa en la calle. Damasio distingue tres tipos diferentes de ser-conciencia (de *self* en inglés): en primer lugar un proto-ser que es básicamente inconsciente y que es un conjunto de esquemas o estructuras neuronales interconectados que representan el organismo ante sí mismo; en segundo lugar la conciencia central (*core self*) que se presenta en cuanto cualquier objeto modifica el proto-ser: se trata de un núcleo consciente y que apenas cambia a lo largo de nuestra vida y que nos permite hablar de una conciencia central que Damasio concibe muy a la manera de James como una “corriente de conciencia”. Finalmente se da pie a la existencia de un yo autobiográfico que se apoya en la memoria, anticipa el futuro y que posee lo que Damasio llama una conciencia extendida.

La construcción de Damasio es muy verosímil y no contradice ninguna de las evidencias neurológicas disponibles (y que Damasio invoca en su favor), pero aunque se pueda objetar que una cosa es un libro de casi 400 páginas y otra un resumen de unas pocas líneas (tal vez no muy afortunado) es fácil entender que un esquema similar ni es tan nuevo ni está muy lejos de lo que casi cualquiera puede imaginar verosímil al respecto. Esto no quiere decir que el intento de Damasio carezca de valor porque, entre otros, tiene el de no hacer aspavientos con un cierto *sentido común dualista* (cuando habla, por ejemplo, de los “sistemas cerebrales subyacentes a la mente”), aunque el autor de *El error de Descartes* (título que casi inevitablemente se toma por una refutación del dualismo sin ser tal) no use nunca semejante término, hay que suponer que para no irritar a una cierta mayoría de filósofos que han hecho de la batalla contra el dualismo el objetivo de sus vidas.

Así como la obra de Damasio es constructiva y se dirige al hombre común, la de Putnam es, en realidad, un recordatorio complejo y muy técnico de las dificultades que erizan esta clase de asuntos cuando se ponen en manos de profesionales de la filosofía analítica. Hilary Putnam es uno de los grandes pensadores contemporáneos norteamericanos, un filósofo que, como nuestro Unamuno, no ha tenido miedo a contradecirse cuando lo ha visto necesario (lo que ha sucedido en varias ocasiones). Putnam se niega a considerar la filosofía como una mera adición de especialidades académicas y en esta obra combina el análisis del realismo con una revisión, bastante devastadora, de muchas de las teorías contemporáneas sobre el problema de la mente. Putnam se inspira en Austin y en James para desautorizar la supuesta contradicción entre la imagen científica de la realidad y el realismo natural que se niega a aceptar una sustantivación de los *sense data* que nos amenace con la creación de una imagen mediadora (y distorsionadora) entre las cosas y nosotros. En la segunda parte de *La trenza de tres cabos* se ocupa de las relaciones entre mente y cuerpo y es muy crítico con las teorías que se han elaborado al socaire del fisicalismo a las que acusa de manejar una noción de identidad que no tiene un sentido preciso. Para Putnam estas doctrinas están dependiendo, muy a su pesar, del cartesianismo que pretenden superar. Putnam afirma también que lo mismo sucede con muchos de los términos que se manejan en la llamada “ciencia cognitiva” y subraya que es absurdo seguir

maneja categorías epifenomenistas aunque, según Putnam, ese rechazo no supone dar por bueno ni al “dualismo” ni al “interaccionismo”.

Al rechazar las formulaciones habituales del materialismo contemporáneo y no querer saber nada del dualismo, Putnam se siente en la necesidad de recordar que ni siquiera una palabra de toda la argumentación que se desarrolla en su libro debería entenderse como opuesta a la investigación científica seria relacionada con las bases físicas de nuestra vida mental. Es posible que a Putnam le duelan, sobre todo, las críticas de los biólogos y neurofisiólogos a su antiguo *funcionalismo* y que quiera evitar hasta la menor posibilidad de que las críticas de ahora se entiendan como una oposición a cualquier proyecto de investigación de base neurofisiológica. Pero Putnam se opone también a que nos olvidemos de la filosofía a la hora de considerar estas cuestiones, a la hora de hablar de lo que no sabemos, porque “la confusión filosófica se extiende más allá de los límites de quienes estudian filosofía, ya sea profesionalmente o como simples aficionados”.

El libro de Putnam contrasta en la aridez y la acuidad de sus argumentos con la exposición bastante lineal y elegante de Damasio. Si lo que Damasio expone resolviera alguno de los problemas que han perseguido a los filósofos hasta la extenuación estaríamos, a no dudarlo, ante la noticia de un gran hallazgo. Es poco probable que ese sea el caso y no solo porque los filósofos, como para dar la razón a la socarronería de Cicerón, se empeñen en distingos innecesariamente suntuosos. Lo que Damasio narra, ahora con más detalles, no difiere significativamente de lo que hubiera podido decir cualquier escolástico de la buena tradición aristotélica ni desmiente ninguna de las viejas ideas sobre cómo funciona nuestra mente, ninguna de las ideas que pensadores como James, Freud o Bergson han apuntado para describir ese extraño fenómeno (por otro lado tan familiar) al que llamamos, según los casos, alma, mente o conciencia. A veces se puede tener la extraña sensación de que el progreso vendría a consistir en que ya no se habla del *homúnculo* aunque sí de la *cartografía* en el cerebro o de la *película*. Hay incluso el riesgo de que explicaciones como la damasiana hagan creer a algunos que sabemos bien de lo que se nos habla, eterna ilusión que cubre nuestras ideas sobre el *conocer*, sobre el *pensar*, sobre el *ver* y sobre el *hablar*. No es necesario empeñarse en el carácter misterioso de esas cuestiones que es obvio que están abiertas a nuevas hipótesis, pero sería un error considerarlas resueltas con soluciones a lo Damasio (o a lo Dennett). El oportunismo es un feo vicio en general, pero es letal en teoría: es necesario que nos riamos de la *virtus dormitiva* que satirizó Moliere, pero también que no nos quedemos absortos ante las nuevas drogas como la *información*, la *evolución*, el *genoma* y un largo etcétera que, con más precipitación que claridad, despachan con desparpajo a los creyentes las *nuevas conquistas* de la ciencia. El pensamiento anglosajón está necesitado de un viaje de retorno al viejo continente: en las obras de Leibniz o de Bergson, por citar solo dos cumbres, se podrían encontrar sugerencias para evitar los angostos y estériles caminos en los que vienen a parar los reduccionismos, aunque es obvio que eso supone llevar la contraria a una moda que dura ya muchos años.

Más vestigios de esa influencia benéfica se hallan en los dos discursos que se tratan de trenzar en *¿Qué es el hombre? Sobre los fundamentos de la*

*Biología y la Filosofía.* En la obra de Ferry y Vincent<sup>5</sup> encontramos dos análisis en buena medida paralelos sobre la naturaleza y la condición humana. El primero se debe a Luc Ferry, un filósofo francés bien conocido entre nosotros, que se ocupa de articular un discurso sobre el lugar del hombre en el reino natural inspirado en la filosofía clásica. El segundo es una amplia exposición de los saberes de la biología contemporánea en relación con los misterios principales de la vida, con la libertad, la conciencia, el sexo y la muerte que se debe a la pluma de Jean Didier Vincent, autor de una excelente *Biología de las pasiones* traducida al español hace ya unos lustros. La lectura de los dos textos, pedagógicos y bien escritos, provoca, sin embargo, una extraña sensación de ausencia porque pone de manifiesto la enorme dificultad de pensar a la vez con dos métodos tan distintos por más que se refieran a una única cuestión tan decisiva. Aunque el libro se presente como un diálogo no lo es en realidad, y ni siquiera retóricamente.

Luc Ferry se ocupa de tres cuestiones, fundamentalmente: la idea de libertad tal como aparece en Rousseau, Kant, Husserl y Sartre; una crítica de la fundamentación evolucionista de la ética tal como ha sido expuesta, sobre todo, por Michael Ruse, y, finalmente, una discusión con el determinismo que se transparenta tras lo que llama biologismo en la obra de muchos pensadores contemporáneos y que sirve a Ferry para, de la mano de las ideas de Popper, distinguir, una vez más, la ciencia de la metafísica que con ella se disfraza. Todo ello le lleva a Ferry a proponer como tesis final la imposibilidad de fundar una nueva filosofía sobre ciencia, independientemente de la importancia que los progresos en el saber tienen inevitablemente para la reflexión sobre quiénes somos.

Al final de ambos discursos hay un brevísimo diálogo entre ambos autores en el que Vincent, tras reconocer a los filósofos la maestría en el arte de pensar, le pregunta a Ferry si no sería preferible “introducir la filosofía en las ciencias naturales antes que alimentar la primera con los datos indigestos de las segundas”. Ferry responde negativamente a la sugerencia del biólogo aduciendo que suponer que exista una filosofía, del mismo modo que, según suponen los científicos de cada una de sus especialidades, existe una ciencia, es una imagen ilusoria. Se puede encontrar consuelo frente a esta carencia evidente de la filosofía considerando que ello es parte del precio que hay que pagar (gustosamente) por nuestra libertad en tal clase de cuestiones.

Vincent es, con todo, un buen ejemplo de lo que él mismo demanda a Ferry, un biólogo que no se limita a registrar informaciones más o menos compatibles (que es lo que hoy en día es la ciencia biológica en su inmensa complejidad) sino que piensa sobre todo ello y lo hace de un modo muy cercano (casi enteramente paralelo) al de la filosofía que defiende Ferry. La historia de la vida narrada por Vincent es, en cualquier caso, apasionante y está contada por un consumado maestro del dramatismo expositivo. Vincent es un biólogo *ortodoxo*, esto es, se mueve en los parámetros definidos por la confluencia de la biología molecular y la teoría sintética de la evolución. No es, sin embargo, un decidido materialista a la manera de Monod o de

---

<sup>5</sup> Luc Ferry, Jean Didier Vincent, *¿Qué es el hombre? Sobre los fundamentos de la Biología y la Filosofía*, Taurus, Madrid 2001.

Dawkins y reconoce abiertamente la enorme perplejidad que, en unos cuantos puntos decisivos, supone aceptar la ortodoxia científica al uso. En su idea de “*representación*”, un neologismo que introduce para explicar el mundo del sujeto que se construye en el cerebro humano, está muy presente la huella de Bergson, al que cita explícitamente, como lo está en la idea de que es en la capacidad del hombre para gestionar el tiempo cuando aparece la conciencia. No es tampoco un reduccionista: “me abstendré muy mucho de reducir la unidad de mi mismo a unos cuantos ritmos cerebrales. Es posible que, con un poco de perspectiva, todas estas maquinarias modernas de la mente resulten tan peregrinas como lo son a nuestros ojos la glándula pineal, sede del alma, y las tuberías del hombre máquina imaginado por Descartes”. Es muy escéptico, por tanto, sobre lo que suele llamarse “biología de la conciencia”, una mezcla (“según el *chef*”) de variadísimas doctrinas que, como dice Vincent, dejan al lector con las ganas si no le hacen perecer de indigestión.

La lectura de este libro supone, pese a sus limitaciones o tal vez gracias a ellas, un ejercicio muy saludable de perplejidad. Citando a nuestro Cervantes, Vincent dice que la muerte alimenta el taller de los poetas pero que los biólogos no saben en realidad qué hacer con ella. Extraña lección sobre la vida.

Quienes se interesen por cualquiera de las muchas cuestiones que están relacionadas con lo que se suele llamar la teoría de la mente (en su forma más *light* de *ciencia cognitiva* o en sus dos versiones más abruptas, bien del brazo de la neurofisiología, bien del de la filosofía de la mente) han de adoptar una actitud que está bien descrita por la Vulgata: *una manu sua faciebat opus, et altera tenebat gladio* (*una de sus manos trabajaba, con la otra sostenía la espada*, Nehemías IV, 17), es decir, habrán de prestar atención a dos saberes que son muy distintos (pese a los piadosos y abundantes intentos de confluencia): la investigación científica y la discusión filosófica. En el tema que nos ocupa y en el espacio que media entre esos dos amplios géneros florecen variedad de especies artificiales que buscan una respuesta inteligible a uno de los enigmas más difíciles que se puede plantear la inteligencia humana: la comprensión de la naturaleza y el funcionamiento de nuestro ser consciente, lo que Schopenhauer llamó el *nudo del mundo*.

José Luis González Quirós  
Instituto de Filosofía del C.S.I.C.