

Globethics Repository



Neurocosmética, transhumanismo y materialismo eliminativo [Neurocosmetics, transhumanism and eliminative materialism]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Echarte Alonso, Luis E.
Publisher	Asociación Española de Bioética y Ética Médica
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-09-11 06:38:34
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/203407

NEUROCOSMÉTICA, TRANSHUMANISMO Y MATERIALISMO ELIMINATIVO: HACIA NUEVAS FORMAS DE EUGENESIA

NEUROCOSMETICS, TRANSHUMANISM AND ELIMINATIVE MATERIALISM: TOWARD NEW WAYS OF EUGENICS

Luis E. Echarte Alonso

Instituto Cultura y Sociedad /Departamento de Humanidades Biomédicas.

Facultad de Medicina.

Universidad de Navarra (España)

lecharte@unav.es

Resumen

En este artículo presento similitudes y conexiones entre el Transhumanismo y el Materialismo Eliminativo. Concretamente, estudio los argumentos con los que ambas posiciones defienden una idea de cuerpo humano meramente instrumental y, por tanto, infinitamente moldeable. En primer lugar, muestro la relevancia social que está teniendo dicha idea y su proyección en fenómenos como el de la medicalización de la normalidad y, especialmente, en el de la psicofarmacología cosmética. Denuncio además que dicha influencia está causada por una transferencia ilegítima de autoridad entre foros filosóficos y científicos. En segundo lugar y de acuerdo con mi análisis, estas nuevas modas posmodernas de *sentimentalismo químico* (relacionadas con cambios radicales en la identidad personal y en la naturaleza humana) conducen hacia nuevas formas de eugenesia que denomino auto-eugenesias. Por último, destaco el importante papel que juegan los discursos utópicos sobre la *ciencia del mañana* y la *civilización del superhombre* para una sociedad del *carpe diem*. En mis conclusiones mantengo que ni los razonamientos históricos ni las llamadas a la prudencia sobre lo que está por venir son estrategias realmente eficaces para controlar los nuevos hábitos psicofarmacológicos de consumo y la pasividad social que éstas generan.

Devolver la confianza social sobre el poder de la razón para alcanzar la realidad (y a los otros) es, en mi opinión, la mejor manera de rehabilitar una acción humana más y más devaluada.

Palabras clave: neurocosmética, transhumanismo, psicofarmacología cosmética, eugenesia

Abstract

In this paper I present similarities and connections between Transhumanism and Eliminative Materialism. Concretely, I study the arguments with which in both positions it is defended a merely instrumental idea of human body and, because of that, one infinitely mouldable. First, I show the social relevance of this idea and its projections in phenomena as medicalization of human condition and, especially, cosmetic psychopharmacology. Besides, I denounce that such influences are caused by illegitimate transference of authority between philosophical and scientific forums. Second, according to my analysis, these new postmodern fashions of chemical sentimentalism (related with radical changes on personal identity and human nature) drive to new eugenic forms what I name autoeugenics. Finally, I call attention to the important role of utopian speeches about the *science of tomorrow* and *super-human civilization* in a *Carpe Diem* society. In my conclusions, I claim that historical reasoning or warnings about what is coming are not efficient strategies to control neither new psychopharmacological habits nor passivity generated by them. Returning social confidence in the power of reason to achieve reality (and other human beings) is, in my opinion, the best way to rehabilitate a more and more devalued human action.

Key words: neurocosmetics, Transhumanism, cosmetic psychopharmacology, eugenics.

«It is not the present which influences the future, thou fool, but the future which forms the present.»

[Children of Dune, Frank Herbert]

1. Tecnosoma y la paradoja naturalista

El término «tecnosoma» (*somatechnics*) es la respuesta transhumanista a los actuales miedos sociales que hoy evocan ciertas aplicaciones médicas y proyectos en bioingeniería. Lo que se

pretende expresar con este neologismo es que, en último término, el hombre es *tecnología encarnada*. Acostumbrarnos a usar este concepto, sugiere el bioeticista británico Andy Miah, ayudaría a evitar el error dualista de considerarnos como cuerpos (soma) que hacen uso de instru-

mentos¹. La tecnología es, según Miah, aquello que sostiene nuestra peculiar dinámica de seres vivientes racionales, aquello en lo que el cuerpo humano ha ido constituyéndose, generación tras generación. No tiene sentido afirmar, por tanto, que la modificación tecnológica del cuerpo, por sí misma, pueda afectar negativamente la identidad o la naturaleza humana.

Al identificar al hombre con su naturaleza (esto es, con lo que se manifiesta a nuestros sentidos y puede explicarse por estrictas leyes de causa y efecto), el enfoque tecnosómico abre las puertas a la manipulación ilimitada del cuerpo, al mismo tiempo que devalúa toda definición no provisional de ser humano, reduciéndola a su mínima expresión: el hombre es el agente capaz de operar sobre sí mismo². Si se piensa bien, esta identificación netamente naturalista convierte el concepto naturaleza en un cheque en blanco con el que poder justificar toda decisión tomada en nombre del mejoramiento. Nada es natural o, mejor, natural es lo que yo decido que sea. La misma fórmula es válida para el mejoramiento corporal, que lo es en tanto que así el agente lo disponga. No es de extrañar que, desde esta perspectiva autonomista, muchos especialistas (entre los que me encuentro) prefieran sustituir la expresión de mejoramiento médico por otra, de índole mucho más subjetiva,

como es la de mejoramiento cosmético.

Algo de razón lleva Miah. El cuerpo humano contiene rastros biológicos que reflejan la historia de su especie, una afectación que no es pasiva, regida solamente por mecanismos de selección natural. Nuestro cuerpo participa activamente en dicha recepción de modificaciones, capacidad que le hace merecedor del apelativo de *animal cultural*. Las propiedades plásticas del sistema nervioso central son posiblemente la mejor manifestación de dichas capacidades. Hoy conocemos mejor que nunca, por ejemplo, que el cerebro de un taxista no es el mismo que el de un contable o el de un artista. ¿Quiere decir esto que el hombre sea verdaderamente una *tabla rasa* donde, como defiende Miah, poder escribir a discreción? Esta cuestión puede abordarse desde muchos flancos: un primer tipo de problemas proviene de la existencia de desaprensivos, buhoneros, que venden lo que no todavía existe, o peor, lo que pone en grave riesgo la salud; otro segundo es el que engloba el conjunto de dificultades inherentes a la aparición de nuevas tecnologías: seguridad, desigualdades sociales, coerción, etc.; y un tercer tipo de cuestiones están vinculadas a la pérdida de identidad personal (Pedro ya no es Pedro) o a las llamadas vidas inauténticas o desnaturalizadas (Pedro ya no es humano). El debate de fondo del transhumanismo versa sobre esta última cuestión y en torno a ella estableceré la discusión³.

1 Una conferencia de Miah sobre el enfoque tecnosómico puede encontrarse en la siguiente dirección de internet: <http://www.somatechnics.org/conference>.

2 Miah, A. *Posthumanism: A critical history*. In Gordijn B & Chadwick R (eds.). *Medical Enhancement & Posthumanism*. New York: Routledge, 2007.

3 Greely H, Sahakian B, Harris J, Kessler RC, Gazzaniga M, Campbell P, Farah MJ. «Towards responsible use of cognitive-enhancing drugs by the Healthy». *Nature* 2008, 456: p. 702-705.

Formularé de manera sencilla una de las principales objeciones que sirve tanto para criticar la libre manipulación de la identidad como de la naturaleza humana: los fines y objetivos que los humanos crean, escogen y ejecutan no están fundados en la pura racionalidad, en meros cálculos objetivos de la realidad sino en quienes son aquí y ahora, es decir, en eso que comúnmente es definido como la identidad personal y, en términos más generales, como naturaleza humana. Imaginemos una persona a la que se le ofrece cinco millones de euros con la condición de que, olvidando quien fue, adopte una nueva personalidad, una nueva familia, unos nuevos hábitos. ¿Quién aceptaría el trato? La oferta puede ser aún más radical: ¿y si el dinero es a cambio de una transformación que borre los límites que nos hacen pertenecer a la especie humana? Con la conducta se pretende satisfacer las expectativas de quien las planificó, pero si las consecuencias de la conducta cambian al agente, entonces ¿qué valor moral tiene dicho plan? ¿Me benefició o perjudicó? Es una pregunta que no puede responder quien identifica el binomio personalidad- sujeto o el de naturaleza-sujeto. En definitiva, destapamos así un primer tipo de falacia naturalista: antes que su dimensión ética -sobre lo bueno o malo de la acción-, lo que olvidan los defensores de la libre manipulación de la personalidad o de la naturaleza es su carácter lógico —si tiene sentido o no dicho propósito—.

Desde el enfoque arriba expuesto, manipulación de la naturaleza no es sino una nueva forma de eugenesia, a medio

camino entre la negativa y la positiva, que podría también denominarse como auto-eugenesia. Es eugenesia negativa porque causa la destrucción de quien se considera a sí mismo como *menos apto*, y es positiva porque, a la vez, produce la aparición de quien se considera *más apto*. En todo caso, desde el planteamiento naturalista o tecnosómico, hay verdadera eugenesia puesto que hay desaparición de los individuos adscritos a los rasgos negativos (con los que se los identifica) y creación de sujetos con identidades más perfectas. Auto-eugenesia comete quien gratuitamente se destruye para favorecer el advenimiento de alguien mejor, que todavía no existe y al que nunca se conocerá. No hay cumplimiento más claro y terrible del proyecto nihilista que Friedrich Nietzsche aventuró en el prólogo de *Así habló Zaratrustra*: «yo amo a quienes, para hundirse en su ocaso y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas; sino que se sacrifican a la tierra para que ésta llegue alguna vez a ser del superhombre». Son palabras de amor envenenadas. Si amar es afirmar en la existencia a un tú (como escribe Joseph Pieper, decir a alguien con veracidad que «es bueno que existas»), los proyectos eugenésicos representan todo lo contrario, ya enmascarados bajo el patetismo del formato nihilista o ya como utopías transhumanistas, ya aplicándose sobre otros o ya sobre uno mismo, ya habiendo consentimiento o no. En definitiva, desde el enfoque naturalista, las transformaciones radicales no puede ser vistas sino como otra forma de eugenesia, la más perversa expresión del racismo humano, aquella

capaz de atentar contra la vida de quien es diferente o débil.

2. Sentimentalismo psicofarmacológico

No toda manipulación corporal es manipulación de la identidad o de la naturaleza humana. Los dos últimos tipos tienen que ver con cambios radicales que modifican los esquemas vitales hasta tal punto que resulta imposible reconocer al sujeto en su antiguo modo de pensar, sentir y actuar. Huelga decir que la mayor parte de la actual biotecnología no es de esa índole⁴. De hecho, hay pocos tratamientos que puedan causar de manera inmediata y visible tales fenómenos. Uno de ellos es la estimulación cerebral profunda y otro la castración química. Mucho más preocupante es la tecnología que incide en la naturaleza humana, por las consecuencias pero, sobre todo, por su fácil accesibilidad. Los psicofármacos —antidepresivos, ansiolíticos, metanfetaminas, etc.— son aquí los principales protagonistas con su forma insidiosa, inadvertida, de provocar profundos cambios en lo más íntimo, humano, del ser. No estoy aquí haciendo referencia a sus indicaciones terapéuticas sino a un *consumo cosmético* cuya actual socialización (en la *Prozac Nation*) viene a discutirse bajo el nombre de la *medicalización de la normalidad*. Es la respuesta científica,

en palabras de Peter Kramer, al futuro humano: «drogas que intrínsecamente hagan feliz a la persona»⁵.

La progresiva medicalización de la normalidad, especialmente en el ámbito de la salud mental, representa la sustitución del modo natural en el que el ser humano se relaciona con la realidad, por otro de carácter químico y sentimental. En este nuevo modelo, la acción teleológica como medio relacional queda obsoleta, pasando a ser las causas eficientes y, principalmente, las de tipo afectivo, el principal criterio moral utilizado por el agente. En otras palabras, los juicios sobre la bondad o maldad de las cosas o de la conducta van a hacerse depender de los sentimientos que estos evoquen y no de la bondad o belleza intrínseca de eso externo a mí y a lo que puedo aspirar. *Ya no te quiero porque (tú) seas hermosa sino porque induces (en mí) sentimientos agradables*. Lo bueno es lo que siento como bueno. Cobran protagonismo, en este contexto, una tecnología que facilita la aparición de las emociones positivas o, al menos, la desaparición de las negativas⁶. *Lo que yo realmente quiero es ese frasco de pastillas de la felicidad*.

El futuro posthumano que la psicofarmacología pone al alcance de la mano conlleva la disolución de los más importantes misterios y conflictos que acompañan nuestra existencia. Disolución que no solución puesto que su estrategia

4 Hago un más detenido análisis sobre los criterios para distinguir entre cambios corporales moderados y radicales en mi artículo «Soft and hard mind-brain enhancement and the problem of human nature», publicado en *Imago Hominis* (2010;17(3):217-229).

5 Kramer P. *Escuchando al Prozac*. Barcelona: Seix Barral. 1994, p. 306.

6 Chatterjee A. «Cosmetic neurology: the controversy over enhancing movement, mentation, and mood». *Neurology* 63(6): pp. 968-974.

es romper la baraja, esto es, abandonar las reglas de verdad y coherencia con que los seres humanos habitualmente afrontábamos la realidad. Estableciendo un símil, es como tratar de evitar un jaque mate en el ajedrez sobornando al contrincante, o como resolver una ecuación utilizando una goma de borrar. Imagine las aplicaciones tecnológicas más fantasiosas: proyectores a chorro en la espalda, sistema de rayos x intraoculares, microchips que aceleran el procesamiento de información nerviosa a velocidades extraordinarias... Nada de esto tiene porqué suponer un cambio radical en el modo en el que el ser humano tiene de comprenderse a sí mismo o de interactuar con el mundo. Son solo modos eficaces de llegar más lejos, más rápido en sus aspiraciones. En contraste, hacer depender las acciones de las emociones y no a la inversa, esto es, dejar de preguntar por la verdad o falsedad, bondad o maldad, belleza o fealdad de un afecto, sí que supone un giro radical hacia modos inhumanos o, si se prefiere, no-humanos de manifestación del ser. Fíjese que ese cambio es mucho más importante que el de la transformación de Juan en Pedro ya que, al menos, ambos individuos pueden ser etiquetados como humanos, no así el post-Juan sentimental, despreocupado, pasivo ante un mundo que empieza y termina en la consulta médica⁷.

Es interesante hacer notar que el nuevo escenario que los psicofármacos abren al agente no es nada atrayente, entre otras

razones porque le es incomprensible. De hecho, el horror que provoca el futuro psicofarmacológico (por ejemplo, saberse presa impertérrita de un maltratador) es un motivo, secundario si, pero que refuerza enormemente dicha dinámica de consumo. Lo mismo puede decirse del síndrome adictivo que muchas de estas sustancias causan⁸. No obstante, estos dos motivos, que perpetúan el fenómeno medicalizante, no se entienden ni resultarían verdaderamente determinantes, esclavizantes, sin los factores desencadenantes que inician la cascada psicofarmacológica. También son dos. En primer lugar, el relacionado con la economía de medios. Es más fácil tomarse una pastilla que dejar un trabajo denigrante o un hábito nocivo para uno mismo o para los demás. Porque ¿quién considera que el esfuerzo sea, por sí mismo, un valor? En efecto, (casi) nadie elige el camino más largo sin una buena razón. Para muchos, yo mismo entre otros, las vías del esfuerzo, del sufrimiento, incluso del sacrificio, no son ni irracionales ni masoquistas, es decir, no son tomadas como fines en sí mismos. sino fundadas en un sentido último de la realidad y abierta a una esperanza que la hace medio.

El segundo factor es el relacionado con el pesimismo con el que en ciertas influencias corrientes posmodernas conciben el papel de lo racional. El transhumanismo es un buen ejemplo: la persecución de la verdad, el bien o la belleza son tomadas como absurdos o imposibles para una ra-

7 Cerullo M. «Cosmetic psychopharmacology and the President's Council on Bioethics». *Perspect Biol Med*, 2006; 49(4): 515-523.

8 Stein DJ. «Cosmetic psychopharmacology of anxiety: bioethical considerations». *Current Psychiatry Reports*, 2005; 7(4): 237-238.

zón instrumental que únicamente puede establecer convenciones. En la práctica, esto se traduce en la primacía de una autonomía abandonada a los valores momentáneos. Pocos dudarán que, en este reino, los de tipo afectivo sean los más sugerentes. Pero el transhumanismo no es el único ni más importante caso. Precisamente, en el ámbito de la Neurociencia está germinando con bastante éxito el materialismo eliminativo, una postura neuro-reudiccionista que defiende una idea muy similar a la de la tecnosómica. Dedicaré la segunda parte de este artículo a explicar los mecanismos por los que ha logrado penetrar dicho discurso filosófico en el ámbito experimental.

3. Monopolio tecnológico y la falacia de la revolución científica

El materialismo eliminativo (ME) defiende que es el cerebro lo que diferencia al ser humano del resto de realidades naturales. Este neuro-esencialismo está fundado en dos pilares: por un lado, las nacientes promesas de la llamada revolución neurocientífica y, por el otro, la autoridad de la que actualmente goza el científico experimental y, especialmente, el médico. Descubramos qué hay debajo de ambas retóricas.

Desde hace treinta años estamos siendo testigos de enormes avances científicos y técnicos en el área de las Neurociencias. Las nuevas baterías de psicofármacos, más potentes y seguros, son buenos ejemplos. Sin embargo, varios errores han surgido en esta época de hitos. Uno de ellos es el relacionado con pensar que,

como dicha tecnología ha sido creada en laboratorios, ésta debe ser gestionada por los que allí trabajan o, al menos, por los que la prescriben. En efecto, hasta hace muy poco ni siquiera existía la preocupación gubernamental por un fenómeno había cuajado hace décadas. El monopolio médico en el control de los psicofármacos contrasta, por ejemplo, con el de la física. Nadie discute hoy que la energía nuclear deba ser gestionada exclusivamente por físicos. Varias causas explicarían que no haya ocurrido igual con la neuro-tecnología: riesgos infravalorados; fuertes intereses económicos; excesiva confianza social en el gremio médico; celo profesional; y por último, exitosas campañas neuro-reduccionistas⁹. Respecto a esta última cuestión, tal publicidad se hace respaldar en el progreso neuro-científico. Este aval es socialmente persuasivo pero, ¿es también sólido? En primer lugar, un avance tecnológico puede introducir grandes cambios sociales sin que ello implique, necesariamente, una transformación real en los esquemas manejados por la comunidad científica o por la sociedad. Si este fuera el caso de la Neurociencia, entonces el monopolio tecnológico perdería toda justificación. Pero además, aunque se hubiese producido una auténtica revolución científica, esto no tendría porqué implicar que la revolución social por ella inducida tuviera que estar también completamente gestionada por los científicos. En todo caso, y ya que el argumento del progreso en Neurociencia es socialmente tan

⁹ Racine E, Waldman S, Rosenberg J, Illes J. «Contemporary neuroscience in the media». *Social Science & Medicine*, 2010, 71: 725-733.

convinciente, propondré a continuación algunas tesis en su contra.

El neuro-esencialismo supone un giro copernicano en la manera de entender al hombre. Sin embargo, no puede decirse con propiedad que este devenga de un auténtico cambio de paradigma, de una revolución en el modo de conocer, por lo menos en el sentido más filosófico del término. Veamos, por ejemplo, el utilizado Thomas Kuhn para explicar el dinamismo de las transformaciones científicas. Para Kuhn, un paradigma es lo que provee a los científicos no solo de un mapa general, significativo y coherente de las ciencias que se ocupan de un mismo objeto, sino también el trasfondo del que emergen las nuevas hipótesis con las que el científico tratará de aumentar el poder explicativo de las teorías que lo constituyen. Ahora bien, si aceptamos, con Kuhn, que la ciencia juzga sus modelos, primero, por la coherencia de sus postulados y, segundo, en cuanto a su poder explicativo, entonces habremos de concluir también con él que una revolución científica no es el acontecer de una nueva teoría que eleve a la enésima potencia el poder explicativo del paradigma en el que está inserta, sino la aparición de un nuevo modelo que logre dicho objetivo a costa de cuestionar y reinterpretar los presupuestos de dicho paradigma¹⁰.

Examinando las neurociencias bajo la luz que proporciona el enfoque de Kuhn, dos grandes cuestiones salen a relucir. La primera es si realmente las ciencias

que versan sobre lo neuronal y lo mental gozan de un mismo paradigma. La segunda si los actuales progresos en neurociencias han implicado un cambio significativo en el modo convencional de pensar el cerebro y lo mental. El primer asunto tiene que ver sobre uno de los grandes debates filosóficos de todos los tiempos. Un problema que no se reduce únicamente a la controversia sobre si la mente es el cerebro (material) o algo más, sino también con nuestra capacidad para conocer ciertos eventos materiales. Como apunta Donald Davidson, aún aceptando que lo mental sea expresión de lo material, existen grandes dificultades lógicas para establecer estrictas leyes psicofísicas. En primer lugar, porque lo mental, por definición, es aquello que identificamos como lo gobernado por principios racionales y normativos, mientras que los estados neuronales son aquellos que tienen en común estar regulados por las reglas que constituyen la física teórica. Pero entonces, también según Davidson «no podemos hablar de la existencia de estrictas leyes psicofísicas a causa de los dispares compromisos a que están sujetos los esquemas mentales y físicos. Es una característica de la realidad física que lo físico pueda ser explicado por leyes que lo conecten con otros cambios y condiciones físicamente descritos. Es una característica de lo mental que la atribución del fenómeno mental sea responsabilidad del background de razones, creencias e intenciones del individuo». No puede haber estrechas conexiones entre las dos realidades si cada una guarda fidelidad a sus propias

10 Kuhn T. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press; 1962.

fuentes de evidencia.»¹¹ Es decir, a pesar de que todos los eventos naturales puedan ser relacionados con eventos físicos, no es posible reducir una descripción psíquica, que surge y tiene solo sentido en el contexto mental, a teorías sobre interacciones neuronales. Igualmente absurdo sería lo contrario: intentar formular un fenómeno físico a través de enunciados intencionales, afectivos, etc. Este argumento conduce a Davidson a defender una tesis que se encuentra en las antípodas del reduccionismo: la utilidad y autonomía de las ciencias sociales, incluyendo la psicología, respecto de las ciencias naturales¹².

En conclusión, existe un paradigma en el ámbito de las ciencias experimentales que es el mismo que utilizan los investigadores del sistema nervioso central. Pero si por Neurociencias estamos haciendo referencia también a las disciplinas que consideran entre sus objetos de estudio los eventos psíquicos y mentales, entonces hemos de negar la existencia de paradigma alguno. Y si no hay paradigma, por ende, tampoco revolución neurocientífica. Por otro lado, y ahora refiriéndome únicamente al abordaje experimental del cerebro, los extraordinarios avances en dicho campo no se deben a una nueva forma de entender dicho órgano sino al gran potencial predictivo, todavía por explotar, de los modelos vigentes. Prueba de ello es

que la mayor parte de los avances estén relacionados con las nuevas técnicas de neuroimagen, que permiten estudiar *in vivo* el sistema nervioso central. En fin, ¿en qué se basa la afirmación de que por fin hoy sabemos que somos cerebro? Y si esto es solo una presunción, habrá que ser cautos con una moda que reduce, y hace muy difícil la marcha atrás, nuestra existencia a leyes de causa y efecto, a emociones y, en definitiva, al consumo psicofarmacológicos.

4. Falacias de autoridad

Que no exista una revolución científica en nuestro modo actual de entender la relación mente-cerebro no significa que las teorías vigentes no deban ser tenidas en consideración, sino simplemente que, del lado experimental, no más que antes. *Sin novedad en el frente*, podríamos decir. Pero además, habría que cuestionarse si, de hecho, el método científico puede llegar a decir algo significativo sobre una cuestión que parece trascender sus límites porque, en primera instancia, la hipótesis de que *seamos solo animales con un cerebro muy evolucionado* pertenece al discurso filosófico que no científico.

Son pocos los filósofos que pierden de vista lo acabado de decir sobre el límite científico, incluidos los de talante más materialista. Entre estos últimos están los que sostienen distintas versiones de la hoy llamada Teoría de la Identidad de lo mental, *Identity Theory of Mind* (ITM), también denominada Teoría de la Identidad mente-cerebro. Puede decirse, simplifícadamente, que para sus defen-

11 Davidson D. «Actions, Reasons and Causes». *Journal of Philosophy* 1963; 60: 685-700.

12 Davidson D. *The Irreducibility of Psychological and Physiological Description, and of Social to Physical Sciences*. In Stevenson L (ed). *The Study of Human Nature*. New York: Oxford University Press 1981; pp. 318-324.

sores los eventos mentales son idénticos a los correlatos físicos que de ellos observamos en el cerebro. Por ejemplo, vendrían a afirmar que los enunciados sobre el dolor y sobre la activación de las *fibras c* nerviosas hacen referencia a la misma realidad¹³. Sin embargo, esta hipótesis conduce a un muy serio problema epistemológico: ¿qué significa que un enunciado sea susceptible de verdad o falsedad? ¿Cómo justificar la ciencia y la filosofía a partir de un cerebro entendido como una máquina sofisticadísima? Es comprensible que la Teoría de la Identidad quede ligada frecuentemente al funcionalismo epistemológico: según éste, los llamados enunciados verdaderos no son sino respuestas más o menos útiles en la adaptación al medio y, por tanto, con un valor práctico que depende a las características del entorno. Esta tesis conduce a una segunda paradoja naturalista: el uso de la razón conduce a su conculcación, pensar sobre el conocimiento (o sobre su supuesto órgano) lleva a negar que podamos alcanzar conclusión alguna, ni científica ni filosófica. Pero entonces, tampoco puede darse por cierta dicha conclusión. El pragmatismo relativista parece entonces la única alternativa: tener las creencias por ciertas o falsas según conveniencia, incluida la propia actitud relativista. Este planteamiento es coherente con la escalada psicofarmacológica por dos razones: en primer lugar porque como lo real me es ajeno, solo me queda centrarme en mis afectos; en segundo lu-

13 Feigl H. *The «Mental» and the «Physical», The Essay and a Postscript*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1967.

gar, porque la *angustia* parece ser el modo habitual de estar en el mundo de los seres humanos que viven una existencia sin sentido¹⁴. ¿Y no es justamente ese el reto de la posmodernidad, la construcción de realidades que, ajenas a viejos planteamientos metafísicos, resulten confortables o, al menos, soportables¹⁵?

Una versión de la ITM permanece indiferente a la actitud relativista, el citado ME, que es, no casualmente, la propuesta filosófica más popular en Neurociencia. Los eliminativistas critican todo lenguaje científico que haga uso de conceptos mentales. En las explicaciones de la realidad mente-cerebro conceden primacía a las descripciones neurológicas sobre las psicológicas. Términos como creencia, deseo o intención (pertenecientes a la denominada psicología popular) son, según el ME, modos ilusorios, míticos, de

14 Es habitual al ser humano perseguir estilos de vida coherentes con su sistema axiológico de creencias y solo cuando el asunto es trivial o inevitable parecemos dispuestos a poner en práctica, utilizando la expresión de Orwell en su anti-utopía 1984, ese «doble-pensar» (double-thinking) de índole relativista, esto es, asumir que algo puede ser creído como verdadero en unas circunstancias y falso en otras. No obstante, la tendencia a la coherencia no parece ser una conducta convencional fruto de un determinado contexto cultural ni actuar contra-natura resulta gratuito. Las actuales investigaciones en neurobiología de la afectividad parecen confirmar las tesis de Eric Erikson sobre las causas de uno de los más primitivos terrores humanos, el de la existencia desestructurada. Véase, por ejemplo, el trabajo de revisión de J.A. Teske «Cognitive Neuroscience, Temporal Ordering, and the Human Spirit», publicado en la revista *Zigon* en 2001.

15 En estas claves podrían explicarse también el éxito de los tele-realities y de los populismos políticos.

conocer la realidad. Si esto es así, es predecible que, a medida que progresen las ciencias cognitivas, éstos vayan pudiendo ser eliminados¹⁶. Tres motivos son los que hacen a este planteamiento tan sugerente a la Neurociencia: primero, no socava el ideal científico (a veces incluso dogmático) de búsqueda de conocimientos ciertos, tan común en el ámbito experimental ni, por tanto, su autoridad; segundo, concede a la Neurociencia el poder hegemónico de ofrecer respuestas últimas sobre lo humano; y tercero, desestima los eventos psíquicos, verdadero quebradero de cabeza de la Neurociencia en la tarea de unificar las distintas teorías psico-físicas en un mismo paradigma. Ya no necesita tal paradigma, le basta ajustarse al experimental.

Probablemente sea el hecho de no fundamentar la autoridad concedida a la Neurociencia, lo que explica la poca credibilidad del ME dentro de la ITM. Lo extraordinario del asunto es que esta falta de respaldo en su legítimo foro de discusión, el filosófico, no ha impedido el gran recibimiento que le ha brindado el foro experimental. En efecto, hay motivos sobrados para sospechar intenciones tendenciosas que son, por otra parte, recíprocas. Si la Neurociencia ha encontrado quien le imponga la corona de Ciencia de ciencias, el ME logra una difusión y un respaldo que hoy solo es posible obtener con el *sello de calidad* de la investigación experimental. Esta ilegítima transferencia de autoridad de la ciencia a la filosofía

da cuenta, por un lado, del monopolio ideológico del ME en Neurociencia y, por el otro, del monopolio tecnológico de la Neurociencia sobre la psicofarmacología. Ciertamente, es lamentable que un campo de la ciencia con un origen netamente interdisciplinar haya caído en los soliloquios más evidentes y sofistas, pero aún más preocupante son las consecuencias sociales de un reduccionismo, nada teórico, que alcanza las televisiones de todo el mundo... y las consultas médicas.

5. Conclusiones sobre el futuro

Terminamos donde empezamos. El transhumanismo defiende el enfoque tecnosómico «en nombre del progreso» de similar manera a como el ME justifica sus propuestas neuro-esencialistas en base a lo que la ciencia será capaz de descubrir mañana. Igualmente, ambos proponen un autonomismo moral y sentimentalista que no tiene reparos en sustituir lo que clásicamente causaba emociones positivas (un rostro bonito, una botella de buen vino, la conquista de una cima...) por un frasco de pastillas¹⁷. No obstante esta conclusión parece contradictoria con la mencionada acerca del desinterés del hombre posmoderno por el futuro. Sin embargo, la oposición es solo aparente. El futuro sirve aquí como concepto regulador, es decir, como modo de justificar e impulsar las acciones presentes. Porque, ¿no es más

16 Churchland PM. «Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes». *Journal of Philosophy*, 1981: 78(2): 67-90.

17 Buena muestra de ello es el hecho de que en Neurociencia, influida por eliminativistas como Patricia Churchland, se utilice preferentemente la teoría ética de Spinoza como marco teórico a sus hipótesis sobre la conducta moral.

dulce la auto-eugenesia cuando la víctima se piensa a sí misma (o, *sacrificadamente*, de otros) con la posibilidad de vivir en un mañana idílico? De hecho, podría decirse que estos *futuros imaginarios* cumplen un papel similar al de los propios psicofármacos, solo que en vez de evocar emociones a través de la estimulación química de receptores de membrana, lo hacen por medio de eso que eufemísticamente suele denominarse *mentira piadosa*. En esta línea de pensamiento formula Nick Bostrom la *hipótesis de la simulación* (simulation hypothesis) donde valora la vida humana de pura virtualidad, un rasgo que, según él, podemos aprovechar de manera positiva¹⁸.

Criticar las actuales promesas científicas es compatible con seguir sosteniendo que la esperanza es uno de los grandes motores de la ciencia. En efecto, visionarios como Julio Verne han inspirado la iniciativa de varias generaciones de científicos, pero su situación es muy diferente a la de un investigador que, desde la autoridad que le confiere su cargo, aventura un futuro que está fundado únicamente en anhelos o en su fe sobre el poder infinito de la ciencia. Con éste y no con escritores de ciencia ficción, es con quien corremos el riesgo de ser embaucados. Las promesas, lógicamente, caben en la ciencia, pero quienes las formulan responsablemente no lo hacen nunca mucho más allá de esa tierra fronteriza entre lo conocido y

lo desconocido. Si algo enseña la historia de la medicina sobre las promesas es que la virtud de la cautela suele acompañar a los verdaderos pioneros en investigación, por lo menos a aquellos que no anteponen el progreso científico a la confianza y, sobre todo, a la salud de los voluntarios de investigación¹⁹.

Un caso de falsas promesas que trajeron como consecuencia algo más que ilusiones rotas, cercano a la Neurociencia, lo encontramos en el campo de la Inteligencia Artificial (I.A.). Las creencias en los años sesenta sobre la prácticamente inminente producción de máquinas racionales provocaron, además de cierta alarma social y cientos de ensayos morales sobre *máquinas humanas*, inversiones multimillonarias. Tras dos décadas de expectativas y falta de resultados proporcionales al dinero gastado, la financiación fue redirigida drásticamente a nuevos proyectos más prometedores, entre otros, los de las neurociencias. No pocos intelectuales fueron críticos con esta focalización computacional del fenómeno mental. Entre los más conocidos, el filósofo Hubert Dreyfus, tachado de retrógrado e intrusista por el simple hecho de denunciar esa mal llamada actitud práctica con la que se pretende resolver un problema a ras de suelo, esto es, a base de marginar las opiniones «no autorizadas» y de excluir todo análisis sobre el marco teórico de partida²⁰. Paradójicamente y pese a su

18 Bostrom N. «Are you living a computer simulation?». *Philosophical Quarterly*, 2003, 53(211), pp. 243-255;

Bostrom N, Kulczycki M. «A Patch for the Simulation Argument». *Analysis*, 2011, 71(1): pp. 54-61.

19 Rothman SM, Rothman DJ. *The Pursuit of Perfection: The Promise and Perils of Medical Enhancement*. New York, Random House, 2003.

20 Dreyfus H. *Alchemy and AI*. Rand Corporation, 1965.

demonización, Dreyfus nunca llegó a afirmar que el proyecto de la I.A. fuera imposible sino simplemente complejo²¹. El tiempo le dio la razón.

Volvamos al futuro. Los entornos mediáticos que creamos, avisa Thomas Metzinger desde una perspectiva netamente materialista, pueden representar mayor amenaza a la humanidad que las propias intervenciones químicas sobre el sistema nervioso central²². Sus sospechas están bien fundadas. Sostenida por una autoridad prestada y con un sentido visionario de la ciencia, el poder mediático de los profetas posmodernos no tiene parangón en la historia de la ciencia moderna. Obviamente, no se puede negar a nadie el derecho a poner sus esperanzas en el poder de la ciencia positiva, como tampoco se pueden desautorizar, en sí mismas, las promesas de la ciencia (que no científicas). Lo que sí es legítimo es tratar de desenmascarar, en estas nuevas *religiones seculares*, las extrapolaciones, los pseudo argumentos y los abusos de autoridad que no solo engañan a la sociedad sino que también entorpecen el buen desarrollo científico. No obstante, la tarea de *desencantar* la Neurociencia no es sencilla por dos razones. La primera está relacionada con los fanáticos. Sobre éstos escribió Dreyfus, desde su particular cruzada contra la ciencia institucional: «Sé por experiencia que poner en duda sus supuestos producirá reacciones semejan-

tes a las de un creyente inseguro cuando su fe se pone en duda.»²³ No importa si su cariz es científico, las religiones seculares también son susceptibles de mostrar las más intolerantes de las conductas.

El segundo problema para desencantar la Neurociencia es inherente al relativismo científico. El potencial arraigo de las creencias transhumanistas y eliminativistas suscita un futuro inquietante. ¿Cómo recibirá la ciudadanía la idea de que la esencia de la libertad, la racionalidad, del amor o la búsqueda de Dios puedan reducirse a teorías neuronales? Esta natural preocupación, sin embargo, suele ser desatendida en nombre de lo que llamo la falacia de la normalidad. Muy ligada con la hipótesis de la simulación, la formularé de la siguiente manera: la realidad no importa tanto al hombre como las ficciones en las que desea vivir. Daniel Dennett, uno de los filósofos más prominentes en Filosofía de lo mental, defiende dicha creencia que, según él, no es extraña a nuestros modos habituales de conducta. Para explicarse utiliza la figura navideña de Santa Claus: muchos padres prefieren mantener la ficción de los regalos en el día de Navidad, afirma, que arruinar ese hermoso día con una poco rentable verdad sobre la inexistencia de tan entrañable personaje. Los más afortunados, según él, consiguen incluso meterse completamente en dicha neurosis colectiva, lo menos, se hacen cómplices benévolos por el bien de su

21 Dreyfus H, *What Computers Can't Do*, New York: MIT Press, 1979.

22 La visión materialista de la Neuroética. Entrevista a Wolf Singer y a Thomas Metzinger. *Mente y Cerebro* 2003, Vol.4

23 Dreyfus H, *What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason*. Washington DC: Library of congress, 1992; p. 86.

disfrute²⁴. Análogamente, Steven Pinker, bien conocida figura tanto en ámbitos científicos como mediáticos, dedica una entera monografía (más de quinientas páginas) a exorcizar los que considera los cuatro principales miedos asociados a la aceptación del hombre como puro fenómeno neuronal: los relacionados con la inequidad, con la imperfección, con el determinismo y con el nihilismo²⁵. Según Pinker, sería ridículo querer renunciar a ficciones evolutivamente tan beneficiosas en nombre de una verdad que, en sí misma, es también una ficción. Manejamos conceptos como el de responsabilidad, justicia o bien, concluye, porque facilitan la convivencia social y no porque posean referente ontológico.

Sin embargo, la tesis de que el neuro-esencialismo no va a afectar sustancialmente nuestras vidas, parece contradecir justamente eso que predica, la más normal de nuestras conductas. Si el hombre es el animal racional es porque actúa en función de lo que conoce, pero eso no significa que dicha fórmula funcione también a la inversa. Como ya se mencionó, es muy cuestionable que el hombre esté preparado biológica y psicológicamente para actitudes de *double-thinking*. No solo la logoterapia contemporánea, también la sabiduría popular, con su refranero, parecen negar tal posibilidad. *Si no vives como piensas, acabarás pensando como vives*. Lamentablemente, la fuerza de este argumento, como de cualquier otra

crítica al neuro-esencialismo no tiene fuerza persuasiva. Para frenar la cultura de la muerte a la que conducen las propuestas posmodernas mencionadas y los hábitos psicofarmacológicos que éstas promueven, resulta poco eficaz apelar a la historia o a la lógica. La mayor parte de sus seguidores no ignoran lo irracional de su actitud, todo lo contrario, la toman como baluarte. Más conveniente es, a mi parecer, el proponer alternativas que, con mensajes positivos, logren devolver la confianza en el poder de la razón, una idea que va inextricablemente unida a la de la inviolabilidad del cuerpo y a distinguir entre sujeto y naturaleza. Sin esto no cabe hacer de la belleza, del encuentro con el otro y, en último término, de la felicidad, fines plausibles que hagan verdadera competencia al instante efímero por el que cada vez son más los que se sienten atraídos.

Con unas breves reflexiones sobre la relación entre individuo y el cuerpo cierro el artículo. Si el individuo no es mera naturaleza, esto es, si hay un quien, un sujeto (*subjectus*), que trascienda o subyazga su dimensión física, entonces, ¿quedan motivos para preocuparse por el fenómeno de la psicofarmacología cosmética? Después de todo, lo más importante, la identidad personal, estaría a salvo, sería inviolable. La tecnología nada podría para alterar nuestra condición de personas. Sin embargo, y aunque creo que esto es cierto, no me parece que debamos considerar como triviales las pretensiones tecnológicas y los nuevos estilos de vida psicofarmacológicos. El cuerpo es manifestación de nuestra identidad personal y

24 Dennett D. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. London: Allen Lane, 2006.

25 Pinker S. *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*. New York: Viking, 2002.

de nuestra naturaleza, de lo que somos y de lo que debiéramos ser, como Pedro y como hombre. Modificar (radicalmente) el cuerpo supondría artefactar dichos signos y, con ello, entorpecer y confundir la búsqueda de nuestro auténtico lugar en un universo armónico. Las modificaciones radicales del cuerpo no atentan contra la vida pero sí contra un tipo de vida auténtica. El segundo problema es menor que el primero, en efecto, pero no por ello pequeño.

En síntesis, he pretendido mostrar en este artículo dos principales cuestiones.

Primero, que es desde el trasfondo naturalista, y por causa de los argumentos auto-eugenésicos, donde surgen las más serias objeciones respecto al uso biotecnológico. Y segundo, que es también allí donde se defienden las posiciones más permisivistas, un contrasentido que se resuelve en la medida que entendamos que la vida humana, no importa si en la mejor de sus formas, adolece de verdadera dignidad cuando es reducida a naturaleza.

Recibido: 17.10.2011

Aceptado: 25.11.2011

