

RESSENYES

FLANAGAN, Owen (2007)

The Really Hard Problem: Meaning in a Material World

Cambridge (Mass): MIT Press, p. 288

Han sido varios los investigadores de la cognición que han considerado útil explotar la inagotable fuente de conocimientos de la filosofía oriental en el estudio científico de la mente. En efecto, la tradición oriental, en especial la tradición budista, ha producido un corpus sistemático de conocimiento acerca de los estados mentales y los estados de conciencia que no ha pasado desapercibido para las ciencias cognitivas.

Owen Flanagan es un ejemplo de esto. Sin embargo, en su caso, el vínculo entre ciencias cognitivas y filosofía oriental se enmarca dentro de un proyecto más general, a saber, el problema que él mismo denomina «The Really Hard Problem». David Chalmers denominó «hard problem» al problema de la conciencia. En efecto, es un gran problema filosófico, conceptual y empírico, el de explicar cómo puede surgir la conciencia o los estados mentales conscientes a partir de elementos materiales como las conexiones neuronales del cerebro.

Muchos autores se han ocupado del «hard problem». Sin embargo, Flanagan desvía la atención hacia otro problema más profundo. Si bien es cierto que

explicar los estados conscientes desde una óptica materialista es un problema complejo e irresuelto, al menos todos podemos aceptar que los estados conscientes, *de facto*, existen. La perspectiva en primera persona es algo que, si bien está por explicar, al menos está claro que está.

Por el contrario, no podemos decir lo mismo del significado, o el sentido de la existencia, desde un punto de vista materialista de la mente (y el espíritu). En efecto, mientras que el problema de la conciencia consiste en explicar su existencia o emergencia desde un mundo material, sabiendo que de hecho existe, el problema del significado es el de saber cómo dar sentido a lo material, cómo gestionar nuestra historia con el entorno material como organismos vivos, con el fin de dar sentido o significado a nuestra existencia. En síntesis, descartada una visión dualista o trascendental de la mente o la conciencia, ¿qué sentido tiene la existencia desde una perspectiva materialista? ¿Cómo combinar la evidencia de la finitud humana y la idea de que la vida tiene sentido? Este es, en esencia, el «really hard problem» que plantea Flanagan.

El proyecto es, pues, ético, entendiendo en este caso la ética al estilo de los clásicos, no como un conjunto de preceptos morales que aseguran el bienestar común en detrimento del individual, ni como un sacrificio con vistas a la obtención de un premio mayor, como pueda ser la vida eterna, sino como un estilo de vida que conduce a la felicidad (eudaimonía en griego), o, mejor aún, que es en sí mismo eudaimónico.

La respuesta de Flanagan es categórica, a saber, sí que podemos hablar de un sentido de la existencia sin necesidad de apelar a ninguna trascendencia o dualismo entre mente y cuerpo. En realidad, podemos hablar de una pluralidad de sentidos ya que, desde la posición naturalista de Flanagan, los seres humanos somos animales habitando un mundo material y social concreto en el cual desarrollamos un drama personal o una 'psicopoética' de la existencia individual, la cual debe dotarse de sentido en cada caso. La propuesta de Flanagan es lo que él denomina «eudaimonistic scientia», recurriendo al griego y al latín como fuentes de inspiración.

Utilizando el término *scientia*, Flanagan lo hace al menos en dos sentidos: por un lado, como ya ha quedado apuntado, Flanagan asume como premisa básica que sus respuestas al «really hard problem» deben ajustarse y ser compatibles con las ciencias empíricas (fundamentalmente con la biología, en especial con la teoría de la evolución, y con las ciencias de la mente, en especial con la idea de que todo estado mental consciente debe estar correlacionado, de algún modo u otro, con procesos neuronales cuantificables o detectables [neurofiscalismo]).

Además, Flanagan insiste en que el sentido de la vida, al renunciar a cualquier noción de trascendencia, no es algo absoluto o dado *a priori*, sino que, si lo hay, debe situarse en la cultura que los propios humanos realizamos y configuramos de forma tanto material como simbólica. Concretamente, y utilizando la

taxonomía de Nelson Goodman, Flanagan habla de seis espacios de significado, a saber, arte, ciencia, tecnología, ética, política y espiritualidad, que ofrecen una imagen del hombre y el sentido de la vida, y de los que todos los seres humanos participamos, y dentro de los cuales (en la coherencia entre los mismos) debe hallarse el sentido de la existencia concreta de cada organismo.

Flanagan enfatiza esta pluralidad de espacios para contrarrestar la peligrosa hegemonía que el estilo de explicación de las ciencias empíricas está adquiriendo en nuestro tiempo. En efecto, para el autor, la ciencia es una fuente fundamental de conocimiento, gracias a sus métodos rigurosos y la base empírica de sus teorías y modelos explicativos. Sin embargo, destaca la tendencia de la ciencia (y de la concepción popular de la misma) a extrapolar algunas de sus conclusiones parciales y locales, fruto de experimentos específicos, a todos los ámbitos de la experiencia, ofreciendo así visiones absolutas que exceden a su base empírica. Uno de estos modelos teóricos que adquiere el estatus (ilegítimo) de principio metafísico es el del materialismo. Para contrarrestar estos excesos, la ciencia debe entrar en un diálogo fructífero con otros espacios de significado de los que los seres humanos participamos como agentes culturales. Estos otros espacios configuran el otro sentido en el que Flanagan utiliza el término *scientia*.

A este respecto, «scientia» debe entenderse no solamente como el conocimiento obtenido mediante el método científico tal como este se entiende en Occidente desde el siglo XVII, sino como conocimiento sistemático obtenido a través de la observación y la experiencia de una forma crítica y reflexiva. Para Flanagan, existen tradiciones culturales que han realizado esta empresa, y que nos han legado un corpus de conocimiento ético que puede servir como fuente de inspiración para esclarecer lo

que la felicidad o el sentido de la vida son. Flanagan habla del aristotelismo (concretamente de la *Ética a Nicómaco*) y del budismo (Abhidharma) como dos de estas tradiciones que han explorado el sentido de la vida de forma sistemática y que, por tanto, debemos tomar en consideración para inducir una «eudaimonics scientia».

De la combinación de ambos factores, a saber, la ciencia contemporánea y las 'scientias' acerca de la vida impresas en la tradición, Flanagan extrae algunos principios fundamentales. Por un lado, la experiencia fenoménica de la conciencia es una verdad indubitable. Por otro lado, en la medida en que somos animales inmersos en el mundo, y dada la plasticidad neuronal, la causalidad de la mente, o 'downward causation', es posible (es decir, tal como rezan los sistemas dinámicos, los patrones globales de metaestabilidad pueden generar cambios locales). En otras palabras, los seres humanos somos, en gran medida, responsables de nuestro destino y del mundo que habitamos y, por tanto, del destino de los demás.

Otra de las premisas que Flanagan asume es que la visión neodarwinista del ser humano no es incompatible con las tradiciones morales o éticas existentes, ni tampoco con el altruismo 'verdadero'. Frente a la visión del altruismo como egoísmo enmascarado o la visión genética del altruismo de Dawkins, Flanagan afirma que la evolución ha diseñado al ser humano como ser social y, por tanto, tiene la tendencia o capacidad potencial de perseguir ideales de cohesión, verdad, belleza y bondad (utilizando los términos platónicos), del mismo modo que, como también asumen las grandes tradiciones sapienciales, tenemos la posibilidad de perseguir ideales egoístas y dejarnos llevar por emociones que tienden a la separación, la competición y la lucha. En definitiva, Flanagan naturaliza la ética tradicional, y asume que, contra lo que afirma el cientifismo extremo, a

saber, que el altruismo es una quimera, hasta el momento la ciencia no ha podido probar eso (como Flanagan repite en diversas ocasiones, una cosa es demostrar la no existencia de algo y otra no demostrar su existencia). Tanto es así que, para Flanagan, el hecho de que hayan existido grandes hombres en la historia de la humanidad que han encarnado estos ideales de verdad, bondad y belleza, mediante prácticas concretas, es la prueba irrefutable de que el neodarwinismo no es incompatible con estas tendencias 'naturales' del ser humano.

La última premisa que asume Flanagan es que las grandes tradiciones sapienciales guardan en común una serie de valores o virtudes éticas que llevan consigo la eudaimonía, y que implican «fuerza de carácter» o prácticas concretas para poder llevarlas a cabo. Junto con la necesidad de desarrollar las propias capacidades, el desarrollo de estas potencias está en la base de la eudaimonía.

Esta parte del libro es materia de debate por ser altamente cuestionable, dado el excesivo compromiso que el autor establece entre la ética tradicional y la naturaleza humana, como fundamento de la misma. Sin embargo, se esgrime otra conclusión de base más firme, a saber, que la ciencia, bajo su manto de autoridad, acaba asumiendo principios metafísicos que solo pueden ser analizados de forma crítica y reflexiva insertándola en un proceso de diálogo con otros espacios de significado como son los de la ética y la religión.

De hecho, Flanagan dedica un capítulo de la obra, concretamente, el tercero, a elaborar un diálogo de este tipo entre la religión budista y la ciencia occidental, tal como ha sido llevado a cabo por la comunidad científica y el budismo tibetano encabezado por el Dalai Lama. Flanagan desarrolla el debate entorno a dos cuestiones capitales en la ciencia actual, a saber, la teoría neodarwinista de la evolución y la cuestión acerca de la

conciencia. Por un lado, el Dalai Lama acepta la teoría de la evolución *grosso modo*; pero, tomando el concepto de causalidad compartido por el budismo y las ciencias naturales como referencia, se niega a aceptar que el azar juegue un papel tan determinante en la evolución. De hecho, ¿quién puede afirmar eso de una forma contundente y definitiva? Por otro lado, la noción de karma adquiere, al menos en algún sentido, un lugar dentro del marco evolucionista. Si asumimos que somos seres vivos que formamos parte de la fábrica del mundo, y que somos seres intencionales, ¿cómo no asumir que nuestras intenciones tienen como consecuencia acciones que modifican nuestro entorno material y cultural? ¿Y cómo no asumir que estas transformaciones tendrán implicaciones para las generaciones posteriores? Flanagan desarrolla un poco más el debate, y muestra cómo en una especie de juego dialéctico mutuo, ciencia y budismo desarrollan un análisis crítico más profundo de sus propios conceptos y fundamentos. Sin embargo, el análisis de Flanagan no es concluyente a este respecto.

De mayor interés es la cuestión de la conciencia. El Dalai Lama acepta la tesis del neurofisiológico, según la cual todo estado mental debe estar basado en correlatos neuronales, e incluso que cada estado mental tiene una correlación neuronal específica. Sin embargo, no lo acepta en todos los casos. Por un lado, niega la tesis asociada a esta, según la cual la conciencia es un epifenómeno causado por ciertos correlatos neuronales.

De hecho, hay múltiples estudios actuales que ponen en evidencia el papel de la plasticidad neuronal en los cambios producidos de forma deliberada mediante técnicas y entrenamientos específicos. Es decir, lo mental puede producir cambios, o ser causa de modificaciones locales a nivel neuronal. Por otro lado, el Dalai Lama afirma que existe una dimensión de la conciencia, o conciencia pura, que no se

corresponde con ningún estado material concreto, y que se relaciona con el estado de iluminación plena o desapego. Una vez más, la línea argumentativa no llega a ningún lugar concreto, y se limita a decir que el hecho de que la ciencia no haya demostrado su existencia no quiere decir que haya demostrado su no existencia.

Finalmente, y tras el velo de argumentos especulativos y, en ocasiones, poco concluyentes y alejados de lo empírico, podemos extraer de esta parte de la obra una pieza clave de lo que puede considerarse el puente más fructífero y sólido que podemos encontrar entre la ciencia cognitiva y la filosofía oriental.

Si aceptamos que la plasticidad neuronal es un hecho demostrado científicamente, y que, a pesar de asumir el neurofisiológico, un estado mental puede estar implementado de forma diferente en diferentes cerebros, la ciencia de la mente necesita de forma urgente informes en primera persona, esto es, estudios a nivel fenomenológico, que describan con detalle y precisión los estados mentales, de tal manera que se pueda dar sentido a las informaciones del sistema nervioso registradas por parte del científico. Esta tarea es la denominada «neurofenomenología» por Varela en 1999, inventada ya por Flanagan en 1992 (como el mismo autor pone de manifiesto en esta obra), aunque él mismo utiliza la terminología de Varela por ser esta «sexier and catchier».

Después de argumentar que las tradiciones sapienciales y éticas (aristotélica, budista, etc.) constituyen un progreso en la búsqueda de la felicidad, por estar basadas en una observación sistemática y crítica del estilo de vida de los demás y del propio, y que el diálogo intercultural entre estas diferentes tradiciones es el camino adecuado para el hallazgo de una normatividad universal entorno a la eudaimonía, Flanagan se plantea la posibilidad de medir la felicidad con los estudios neurofenomenológicos mencionados anteriormente.

Tras un análisis de las diferentes nociones de eudaimonía o felicidad, Flanagan diferencia la medida del placer momentáneo, del bienestar subjetivo, y la felicidad objetiva o eudaimónica. Tras descartar las dos primeras por carecer de criterios de medida estables, propone la última como criterio objetivo, al incluir la noción revisada de karma. Es decir, una persona que lleva un tipo de vida correcto y altruista deja un buen karma a su alrededor, de manera que produce un bienestar objetivo, incluso a pesar de que, si el contexto no es favorable a dicha persona, el bienestar subjetivo no se corresponda con esta eudaimonía objetiva. El autor propone el bienestar psicológico, en vez del subjetivo, como criterio de medida, y lo opone al criterio meramente subjetivo, ya que se basa en valores éticos acordes con las tradiciones sapienciales y que, por tanto, llevan aparejado buen karma.

Es en este punto donde Flanagan introduce el argumento más preciso, concreto y fructífero de la obra, a saber, el «método natural» o «neurofenomenológico» en el estudio de la conciencia y la eudaimonía. Flanagan habla de los experimentos realizados a Mathieu. Sabiendo que el lado izquierdo del córtex prefrontal se activa en sujetos declarados felices, y produciendo la activación del lado derecho un resultado antagónico, se realizó un estudio intersujeto y se concluyó que Mathieu era un sujeto con una mayor activación del área izquierda. La idea es la de utilizar monjes budistas y gente laica entrenada en meditación para ver si esta práctica ofrece una mayor activación del lado izquierdo de esta área.

La práctica de la meditación o *mindfulness* había dado resultados claros en otros aspectos como la relajación, la reducción del estrés o el alargamiento de la vida, pero nada concluyente acerca de la eudaimonía. Flanagan argumenta que los estudios cerebrales solo mostraban el grado de felicidad obtenida, pero

no qué tipo de felicidad. De hecho, los informes fenomenológicos estaban llamados a completar esta información. La propuesta futura de Flanagan es la de articular a nivel fenomenológico con la mayor precisión posible cada tipo de felicidad testimoniada por los sujetos, con tal de apreciar diferencias sensibles a nivel cerebral. Por ejemplo, la felicidad obtenida mediante la ética y la práctica budista, consistente en la serenidad y la ecuanimidad, había demostrado producir niveles de activación del lado izquierdo del córtex prefrontal más estables con respecto a los diferentes estímulos a los que se sometía a los individuos.

En síntesis, Flanagan propone el estudio fenomenológico y neuronal de la mente combinando los beneficios de las prácticas de iluminación orientales y la neurociencia occidental, con tal de aportar luz acerca de los diferentes tipos de eudaimonía propuestos por las tradiciones éticas (o hedonistas) existentes, y ofrecer así criterios normativos para la obtención de la verdadera felicidad y el sentido de la vida. Este método es la culminación en las ciencias de la mente de la combinación entre ciencia occidental y tradición sapiencial oriental, y, de una forma modesta y parcial, Flanagan contribuye con esta obra a su legitimación y desarrollo.

Después de un último capítulo en el que Flanagan, como se sospecha puntualmente a lo largo de la obra, acaba legitimando lo que de algún modo había propuesto como premisa (al postularlo como tendencia humana). El ser humano tiene sed de trascendencia, lo que (a pesar de que esto no es una virtud desde su punto de vista) empuja al cultivo de otras virtudes que hacen posible el altruismo universal reflejado en la regla de oro del Evangelio (a saber, «ama a los demás como a ti mismo»).

Flanagan nos deja con una sensación de que su libro deja muchos frentes abiertos, pero ofrece pocas cosas que llevarse a

casa, o, mejor dicho, que no estuvieran ya allí. De todas formas, la pantanosa obra de Flanagan nos deja una fructífera idea que desarrollar, esto es, el estudio de la conciencia y el sentido de la vida desde un enfoque naturalizado y no dogmático (ni desde el extremismo religioso ni desde el cientifismo) que combine lo mejor de los diferentes espacios de significado que constituyen el mundo que habitamos. Esto cristaliza en el método

«naurofenomenológico», que hasta la fecha ha demostrado tener unas bases conceptuales firmes y un potencial de desarrollo considerable. Permanecemos a la espera.

Ivan Redondo Orta

Universitat Autònoma de Barcelona
Departament de Filosofia



JULLIEN, François (2010)

LAS TRIBULACIONES DE UN FILÓSOFO EUROPEO EN LA CHINA

Las transformaciones silenciosas. Traducción de José Miguel Marcén.

Barcelona: Edicions Bellaterra, 114 p.

François Jullien es un filósofo francés (europeo, occidental en el sentido preciso que él apunta), que, con una brillante y sólida formación académica, un buen día decide pasar una larga temporada en China. Allí se dedica básicamente a estudiar la lengua y a partir de aquí trabajar diferentes ideas elaboradas por esta milenaria tradición cultural. Lo original de su proyecto es que China se convierte en un rodeo para volver a la filosofía. Porque lo que Jullien reivindica es la filosofía como apuesta radical, como aventura del espíritu que implica siempre un cuestionamiento de la ideología, de las creencias sociales.

El problema es que la filosofía tiende a esclerotizarse y constituirse también en creencia. Desde la tradición filosófica occidental, la crítica se convierte en transgresión, y esta se constituye en norma, cayendo en un relativismo en el que aparece el impasse. Aquí es cuando entra la propuesta de Jullien: servirse para fines filosóficos de una tradición y una lengua que no tiene nada que ver con la filosofía. Hay que cruzar las dos tradiciones evitando los peligros del etnocentrismo (ir al otro desde lo Uno, que somos nosotros) y del exotismo (dejarlos fascinar por el Otro). El proyecto de

Jullien requiere mucha sutileza, es un trabajo de matices que implica un conocimiento muy profundo de ambas tradiciones. Evita de manera inteligente tanto confundirlas como diluir la perspectiva original, que es la filosófica. Tampoco busca comparar, ya que considera que no hay esquema común que posibilite el universalismo cómodo. También evita un relativismo fácil, que sería teóricamente muy poco fecundo.

Hay un debate, por cierto muy interesante, de Jullien con otro sinólogo francés, Jean François Billeter. Este critica a Jullien por la separación radical que establece entre la sabiduría china y la filosofía europea (*Contre François Jullien*, Editions Allia, 2007). El punto de vista de Billeter, magníficamente recogido en *Cuatro lecturas sobre Zhunagzi* (Siruela, 2003) busca lo que hay de común y de universal en las reflexiones de este sabio taoísta. Desde estas páginas invito a la doble lectura, no desde la polémica, sino desde la complementareidad de dos perspectivas que señalan planteamientos diferentes pero compatibles.

Las transformaciones silenciosas es uno de los últimos textos publicados por Jullien: tiene un gran valor sintético