

Mariano Artigas y la relación de la filosofía con la teología fundamental Evocación y debate

Mariano Artigas and the relationship
of philosophy to fundamental theology
Evocation and debate

JUAN ARANA

Universidad de Sevilla

jarana@us.es

Resumen. En la primera parte el artículo evoca la relación personal del autor con el Prof. Mariano Artigas. Traza las líneas de convergencia y divergencia con él. En la segunda parte resume las tesis principales del libro *La conciencia inexplicada*, discute los proyectos de naturalización de la conciencia y las alternativas que ofrecen las filosofías aristotélica y cartesiana para un mejor esclarecimiento del concepto.

Palabras clave: Artigas; Aristóteles; Descartes; conciencia; unidad del conocimiento; sustancia; hilemorfismo.

Abstract. The first point of the paper evokes the author's personal relation with Prof. Mariano Artigas. Draw the convergent and divergent lines of thought between them. The second point summarizes the main thesis of the book *The unexplained consciousness*, debates with projects of naturalization of consciousness and studies the alternatives offered by aristotelian and cartesian philosophies in order to clarify the concept.

Keywords: Artigas; Aristotle; Descartes; consciousness; unity of knowledge; substance; hylemorfism.

1. Evocación

En 1974 terminé los estudios de licenciatura en filosofía. Tras un año como ayudante y encargado de curso en Pamplona, me trasladé a Sevilla, donde inicié una carrera académica que todavía sigue, aunque el final asoma por el horizonte, pues ya no estoy tan lejos de la edad reglamentaria. En el año 1994 el rector de la Universidad de Navarra, Alejandro Llano, y el equipo responsable de la Facultad de Filosofía y Letras me hicieron una oferta para incorporarme a su claustro de profesores. A aquellas alturas mis lazos con la Universidad de Sevilla eran demasiado estrechos para cortarlos, pero tras alguna deliberación decidimos que podría compatibilizar mis obligaciones allí con la impartición de unos créditos en la licenciatura y el doctorado. Esta colaboración ha proseguido ininterrumpidamente hasta el día de la fecha. Justamente en este marco se inició mi relación profesional y amistosa con Mariano Artigas. Tras la jubilación de Wolfgang Strobl, las enseñanzas de filosofía de la naturaleza y de la ciencia no acababan de estar bien resueltas en la Universidad de Navarra, y este déficit se hizo aún más patente cuando inició su andadura la Facultad eclesiástica de Filosofía. Para cubrir tan ancho espacio solo se contaba entonces con don Mariano, asistido por el joven doctorando Josep Corcó. Literalmente no daban abasto así que, en espera de que pudiese taparse el hueco de una manera más satisfactoria y definitiva¹, nos repartimos el trabajo: don Mariano, además de hacerse cargo de todo lo relativo a la Facultad eclesiástica, se ocuparía junto a Josep de la filosofía de la ciencia en la Facultad civil, mientras que yo, asistido igualmente por Corcó, asumiría lo relativo a la filosofía de la naturaleza y el doctorado. La cosa funcionó bien hasta la marcha de Josep. Durante un tiempo le sustituyó el entonces recién licenciado Pablo López, y cuando este también se trasladó a otra universidad, tuvimos que arreglárnoslas con la ayuda de personas procedentes del área de lógica (Pablo Cobreros) o de metafísica (Cruz González). En sus últimos años, el trabajo de Artigas en la Facultad eclesiástica (de la que fue decano durante unos años decisivos) se vio enormemente potenciado por el apoyo de Santiago Collado y otros

¹ He de acotar que por desgracia nunca pudimos alcanzar esa meta.

jóvenes valores en alza, que son los que en los últimos tiempos se han hecho cargo del Grupo de Investigación “Ciencia, Razón y Fe” (CRYF). Esta es la historia externa de nuestros esfuerzos por mantener en alto el pabellón cosmológico del que —a decir verdad y por lo que a mí se refiere— no puedo sentirme por completo satisfecho, a pesar de la enriquecedora experiencia que ha supuesto el contacto con tantas promociones de estudiantes.

Más memorable aún resultó la relación con don Mariano, al que antes solo conocía superficialmente. No voy a hacer ahora un elogio suyo, primero, porque no lo necesita y, segundo, porque los editores de este volumen me han pedido que aportara algunos datos para una futura biografía. Por lo tanto, seré lo más parco y objetivo que pueda. Teniendo en cuenta que cuando intimamos éramos ya personas maduras y bastante independientes —y que confluíamos en un ámbito de trabajo común, lo cual suele resultar conflictivo—, me sorprendió lo fácil que era llevarse bien con Artigas. Las prioridades máximas de su vida venían determinadas sin duda alguna por su condición de cristiano, sacerdote y miembro de la prelatura del Opus Dei. Pero todas ellas confluían y tomaban cuerpo en su vocación de estudioso e investigador. Para mí siempre fue un *homo theoreticus* por excelencia. Tenía un apetito insaciable de saber y su mente ordenaba sin aparente esfuerzo los datos que había acumulado en interminables horas de estudio, para generar síntesis originales perfectamente encajadas. Era extraordinaria la facilidad con que escribía y la perfección con que salían de sus manos gruesos tratados. No hacía de ello ningún alarde. Me contaba, por ejemplo, cómo había gestado el nuevo libro con que, año tras año, nos obsequiaba: “Pin, pin, pin, pon: en un par de meses el manuscrito ya estaba listo...” Algunos colegas del departamento civil de filosofía no le profesaban mucha simpatía porque, a decir de ellos, don Mariano procuraba “escaquearse” del trabajo docente. Bendita habilidad, pensaba yo para mis adentros. Convertir la impartición de clases y las tareas administrativas en fin y no medio del trabajo universitario es el camino más directo para que la Universidad pierda la mayúscula con que la escribimos y degenera en impartidora de enseñanzas rutinarias. Solo quien genera conocimiento es capaz de transmitirlo de veras, y en esto Artigas ha sido una de las personalidades

más destacadas del *alma mater navarrensis*. Simplemente, *tenía algo que decir*, y lo decía tanto a través de las clases, como de las publicaciones y del contacto directo con los doctorandos. Poseía además conciencia clara de que sus obligaciones como profesor universitario excedían los límites del término municipal de Pamplona y las cendeas limítrofes. La “Universidad de...” es ante todo “Universidad”: una y la misma. El “de...” es secundario y sugiere una particularización peligrosa. Lo más bonito de los programas de intercambio académico es que han permitido recobrar el espíritu itinerante que tenían los universitarios de los mejores tiempos en la Edad Media. Lástima que tal itinerancia alcance casi exclusivamente a los estudiantes. Pero don Mariano tenía muy claro que desde las orillas del Sadar se podía —más aún: se debía— conquistar el ancho mundo del espíritu. De ahí su terco bregar con los idiomas hasta que estuvo en condiciones de redactar en inglés algunos de sus mejores libros. También su originalísima iniciativa de escribir “a cuatro manos” con algunas de las mejores plumas del mundo académico italiano y anglosajón. Repetidas veces clavó la pica en Flandes de publicar con las mejores editoriales del mundo, y *last but not least*, se hizo acreedor de las más reconocidas distinciones internacionales en su campo de trabajo.

Todo esto es, sin embargo, sobradamente conocido. Mi aportación —si llego a hacer alguna— tendrá que ser más doméstica. Lo haré contrastando su personalidad intelectual con la mía. Artigas abarcaba un espectro más amplio que yo. Tal vez a causa de la compartimentación reinante en las universidades públicas, siempre me he ceñido a la filosofía de la naturaleza, mientras que él abarcaba igualmente la filosofía de la ciencia. Aun siendo la filosofía nuestro común centro de gravedad, él provenía más bien de la física y yo de la historia del pensamiento. Alguna vez me dijo que admiraba la minuciosidad y erudición de mis trabajos sobre los siglos XVII y XVIII, mientras yo envidiaba su perfil de sistemático, capaz de dominar las grandes cuestiones teóricas, todos los desafíos del conocimiento de la naturaleza. Por aquel entonces llevaba yo años enseñando una asignatura que tiene una índole más bien sistemática, aunque como tantos otros solía explicarla desde una perspectiva histórica. Don Mariano en cambio había conseguido

abrirse paso hacia planteamientos genuinamente temáticos. Corcó, que lo conocía bien, quiso propiciar una reunión de ambos puntos de vista, y nos convenció para que iniciásemos los tres un seminario de discusión sobre *La inteligibilidad de la naturaleza*, obra que acababa de ser publicada. Pero la cosa no funcionó según lo esperado. La culpa quizá fue mía por refugiarme en cuestiones de detalle que después de todo no eran tan importantes. Tratando de evocar mis sentimientos de entonces, creo recordar que no sintonizaba bien con el “estilo arquitectónico” de la producción artiguiana. Mucho había tenido que bregar con Kant y me ponía nervioso cada vez que topaba con un autor que desgranaba exhaustivamente una combinatoria lógica. Insisto en que no estoy nada seguro de haber sido justo con él, pero lo cierto es que experimentaba un sentimiento de rechazo al examinar los índices de sus libros. También había una discrepancia más sustantiva, que tiene que ver con Aristóteles. Los dos nos sentíamos aristotélicos, en cuanto que ambos éramos realistas, razonablemente empiristas y apostábamos por la unidad del saber y la fecundación recíproca de física y metafísica. Pero yo estaba convencido —sigo estándolo— de que Galileo minó para siempre las bases de la física del estagirita, y Descartes las de su biología. Dado que el sistema aristotélico está muy bien trabado, concluía la imposibilidad de que su metafísica sobreviviera más o menos indemne a estas catástrofes parciales (por otro lado perfectamente esperables: ¡habían pasado casi dos mil años!). Por tanto, había que proceder a una reconstrucción sistemática de su filosofía empezando por abajo, y reconocer a la matemática el papel que Aristóteles quiso pero no supo otorgarle.

Artigas, al menos a comienzos de los años 90, era mucho más posibilista que yo: pensaba que se podría avanzar hacia lo más sano y pujante de la ciencia moderna desde una metafísica de estilo aristotélico, depurada sí, pero apenas modificada en lo sustancial. Yo quería más bien reedificar casi a partir de cero la metafísica echando una “mirada aristotélica” a la ciencia moderna, pero sin empeñarme demasiado en mantener tal cual el cualitativismo hilemórfico y la tendencia aristotélica hacia el neovitalismo. También deseaba corregir de raíz su más o menos larvado naturalismo. Me sentía deudor de su inspiración profunda, pero completamente desligado

de otras hipotecas teóricas. No diré que Artigas rechazara por completo estos puntos de vista, pero seguramente pensaba que había que esforzarse al máximo por recuperar todo lo recuperable de la escolástica aristotélica. Y estaba claro que no iba a encontrar en mí un discípulo dócil. Ni siquiera un cómplice. Fue aquí precisamente donde recibí una gran lección: sin insistir en sus planteamientos, ni decir “tú por tu camino y yo por el mío”, aceptó con una sonrisa cómplice nuestra divergencia. Con la exquisita flexibilidad de que sabía hacer gala (era poco baturro en este sentido, a pesar de haber nacido en Zaragoza) me alentó a seguir mi proyecto. Supongo que tuvo la grandeza de alma necesaria para aceptar que la posibilidad de ganar algún premio disminuiría si todos apostáramos al mismo número. Sabía que la verdad es suficientemente grande como para que en ella se encuentren todos los que siguen con honestidad criterios propios. El caso es que de aquellos encuentros saqué la conclusión de que tenía que ponerme manos a la obra, y así surgieron trabajos tales como *Claves del conocimiento del mundo*, *Materia, universo, vida* y *Los sótanos del universo*.

Así pues, de la relación con Artigas resultó una reorientación de mi trabajo desde lo histórico a lo sistemático. No pretendo que él experimentara la reacción simétrica, pero lo cierto es que —para mi contento— en sus investigaciones de finales de los 90 se produce un *giro hacia lo histórico*, a través del cual logró la consagración definitiva entre los expertos. Superar los trasnochados esquemas positivistas y/o naturalistas en la historiografía de la ciencia era todavía una asignatura pendiente, sobre todo por la dejadez de los que debieran dar ejemplo de investigación rigurosa. Con la audacia que solo puede dar la sabiduría alcanzada tras toda una vida de estudio, Artigas escogió los puntos más difíciles y controvertidos: los conflictos entre la Iglesia y la ciencia moderna, eminentemente a través del caso Galileo y el evolucionismo darwiniano. Agarró el toro por los cuernos: con la fuerza de un joven doctorando trabajó sobre fuentes inéditas y consiguió un dominio exhaustivo de la bibliografía. Está en la mente de todos los resultados imperecederos que logró en esta fértil etapa de su producción.

Me he alargado más de lo conveniente y voy a poner punto final a esta evocación con la enseñanza más admirable de todas las que obtuve de

Mariano Artigas. Ya había tenido serios problemas cardíacos: se enfrentó a ellos como un desafío más, con deportividad, alegría y ganas de sacar partido de la adversidad. Por su temple humano y espiritual estaba perfectamente preparado para encajar el reto más duro de todos: le diagnosticaron un cáncer de páncreas inoperable. Se portó como el atleta de fondo que escucha la campana de aviso para la última vuelta de la carrera: apretó el paso y se dispuso a entregar todo lo que le quedaba por dar. De inmediato inició un registro donde apuntaba cómo evolucionaban sus posibilidades de supervivencia. Seguía a rajatabla las instrucciones de los médicos, sin dejar de priorizar las tareas más urgentes que se había impuesto. En mis visitas a Pamplona me informaba sobre su salud con objetividad y sin dramatismo alguno. Recuerdo que me invitó a asistir a una reunión organizativa del CRYF, donde se discutía la presentación de un proyecto de investigación a la John Templeton Foundation. “Tenemos que aprovechar la coyuntura —nos dijo sin asomo de patetismo—. Ellos saben que me estoy muriendo, de manera que no rechazarán nuestra propuesta...” Así fue y así es. Con su vida y con su obra Mariano Artigas ha demostrado hasta la saciedad la verdad del dicho según el cual “no hay nada más práctico que una buena teoría”.

2. Debate

Tras haber evocado el hombre y la obra, me gustaría ofrecer un ejemplo concreto de lo que he aprendido del profesor Artigas. Hace unos meses, sus continuadores en el CRYF de la Universidad de Navarra me invitaron a presentar y debatir un libro recientemente aparecido sobre la naturalización de la conciencia (Arana 2015). Desafortunadamente no puedo reproducir el vivo debate que se produjo entonces, pero sí el texto que aporté para suscitarlo. Vaya como homenaje al recordado maestro y amigo.

* * *

Haber publicado un libro sobre la conciencia ha producido el efecto de que muchos colegas e incluso gentes que no lo son me dieran su opinión, no sobre el libro —claro está—, sino sobre la conciencia. Respecto al libro, bastantes

me han asegurado que lo encuentran interesante, aunque son escasos los que pretenden haber llegado hasta el final. Lo cual me hace pensar que su principal mérito es la elección del asunto tratado. En cuanto al tratamiento propiamente dicho hay una queja repetida: no doy una definición precisa del concepto. Es innecesario llegar muy lejos para formular esa conclusión, puesto que yo mismo la adelanto en la primera página del texto, añadiendo que no hay que confundir claridad con precisión, y que aspiro a lo primero, pero no a lo segundo. Preferir la precisión a la claridad es un defecto típico de los filósofos postkantianos, y confundir ambas cualidades es un vicio más extendido aún que salpica a muchos filósofos modernos. Frente a todos ellos, me parece que la precisión solo es aconsejable cuando tratamos de objetos que en sí mismos poseen perfiles netos y contrastados. Pero sería absurdo dibujar con tinta china objetos vaporosos, y desde mi perspectiva la conciencia tiene más parecido con una nube que con un reloj, por emplear el ejemplo de Popper. Por lo que toca a lo que se dice de ella, mi impresión es que cada lector tiene su propia teoría o al menos una idea de cómo habría que pergeñarla. Así que no hay forma de contentar a todos, ni siquiera haciendo catálogos exhaustivos de las posiciones habidas y por haber, porque, aunque el ciudadano medio posea como he dicho su miniteoría favorita, le molesta sobremanera que los demás también las tengan, sobre todo si no coinciden con la suya. Padecemos sobre el particular una inflación teórica y conceptual, pero al menos estamos de acuerdo en que esto es algo penoso.

¿Cómo ordenar y clasificar lo que las principales autoridades piensan acerca de la conciencia? El criterio más significativo en mi opinión es su postura sobre la posibilidad o imposibilidad de naturalizarla. Entiéndase que naturalizar la conciencia no equivale a darle carta de ciudadanía de los Estados Unidos de América ni de la Comunidad Europea. Consiste más bien en explicarla con los procedimientos de la ciencia natural, esto es, en primera instancia con los de la física y en segunda con los de la química o la biología molecular. De eso se trata: ni más ni menos. Y aquí los espíritus se dividen en dos bandos irreconciliables, que *grosso modo* podríamos identificar con los que apoyan su cosmovisión en la ciencia natural o más bien en las humanidades. En el libro llamo a los primeros *naturalistas* y a los segundos

humanistas, con gran enfado de algunos naturalistas, porque pretenden jugar con dos barajas y apropiarse también de la marca “humanista”, sobre la base de que ellos solo discrepan de los *sobrenaturalistas* o *teístas*. Pero como sé por experiencia que es imposible contentar a todos, no me importa provocar un poco a los que llamaré *naturhumanistas*, porque para ser humanista basta con reivindicar en el hombre la presencia de elementos irreductibles a cualquier explicación científico-natural, sin que sea preceptivo asumir toda la retahíla de compromisos que los naturalistas pretenden endosarles. Por otra parte, para ser un genuino naturalista me parece indispensable aceptar que el hombre es un ser natural más y carece de cualquier prerrogativa especial. Ejemplifica muy bien este, digamos, naturalismo coherente, Peter Singer, en cuya *Ética práctica* se leen entre otras lindas frases como las siguientes:

La vida de un recién nacido tiene menos valor que la de un cerdo, un perro o un chimpancé [...] No considero que el conflicto entre la posición que he adoptado y tan ampliamente aceptadas opiniones sobre la santidad de la vida infantil sea motivo para abandonar mi posición. Creo que es necesario cuestionar esas opiniones de tan amplia aceptación [...] Nada de todo eso demuestra que la matanza de un niño sea tan mala como la de un adulto (inocente) [...] Las razones para no matar personas no son válidas para los recién nacidos².

Bien. Dejando a un lado la rica discusión que aquí se plantea, el punto que debate en mi libro no es si podría sobrevivir la dignidad de los seres humanos a la naturalización de la conciencia. Me parece evidente que no, pero lo que pregunto e intento responder es lisa y llanamente si la conciencia es o no naturalizable. Y lo chocante del caso no es que los naturalistas digan que sí y los humanistas que no, sino que unos y otros tienden a sobreactuar, de manera que para los primeros, aún reconociendo que la naturalización de la conciencia no se ha producido hoy por hoy, afirman que la perspectiva de conseguirlo en un futuro próximo resulta tan obvia, que podemos y debemos asumirla tranquilamente como un axioma. A su vez, los humanistas consideran que la naturalización de la conciencia es una pretensión absurda

² Véase Singer 1998, 155–160. Debo esta cita a Alfredo Marcos.

y hay que descartarla con la misma despreocupación con que los otros la preconizan. Estando así las cosas, mal puede interesar mi libro a unos ni a otros, puesto que para unos defiende un imposible y para otros algo trivial y perfectamente sabido. O sea: que tendré que buscar en otro lugar quien se interese por lo que digo, a no ser que esas seguridades tan ardientemente proclamadas sean menos firmes de lo que sus valedores pretenden. Ahora bien, dejando aparte los que solo se dejan aconsejar por las ciencias naturales y los que desdeñan todo lo ajeno a las humanidades, ¿qué actitud toman los demás? ¿Qué postura adopta en particular el colectivo filosófico? En principio debiera esperarse de él una posición más abierta y equilibrada, puesto que, al fin y al cabo, la conciencia es uno de principales temas afrontados por los que se dicen amantes de la sabiduría. Sin embargo, un examen preliminar desmiente tal expectativa, porque los filósofos, o bien optan sin demasiados titubeos por el apriorismo naturalista, o bien por el humanista. En pro de la naturalización apuestan las escuelas de pensamiento materialistas y positivistas, con todas sus versiones neo- y post-, así como los pertinaces buscadores de rigores apodócticos y precisiones unívocas, como de un modo mayoritario hace la tradición analítica. Junto a los humanistas se alinean las corrientes enemigas del racionalismo y del cientificismo, los amantes de misterios y esoterismos, y —arriesgado es decirlo, aunque voy a atreverme a hacerlo— bastantes corrientes del pensamiento metafísico tributarias del aristotelismo. Con más restricciones habría que añadir también algunas orientaciones fenomenológicas y/o hermenéuticas.

Puesto que he cometido la insensatez de disentir de prácticamente todo el espectro filosófico y cultural, probablemente no puedo esperar otra cosa que ser marginado por todos. Pero —ventajas de estar ya próximo a la jubilación— ¿por qué habría de inquietarme? Con encontrar un grupo de disidentes a los que pueda contar mis argumentos y que quieran pagarme con la misma moneda, me conformo. Así que paso sin más preámbulos a resumir los principales puntos de la posición que defiende.

Debemos tener en cuenta que lo que decía Aristóteles del *leguetai polajos* no solo se aplica al ser, sino también a la conciencia. Hay tantas propuestas e interpretaciones que no queda más remedio que cortar por lo

sano. En el libro he apostado por entenderla como la *dimensión autotransparente de la mente*, lo cual a algunos les ha parecido demasiado restrictivo y a otros vago en exceso. Aunque desconfío de convertir la precisión en un imperativo categórico, no hay mayor problema en ofrecer una definición precisa de conciencia, aun cuando la conciencia no sea en sí misma algo netamente circunscrito. ¿Cuál? He propuesto la siguiente: “*Conciencia es el correlato ontológico de la introspección mental*”. Si se me replica que no está nada claro qué sean un correlato ontológico ni tampoco la introspección mental, tiraré la toalla, me daré por vencido o —mejor pensado— buscaré interlocutores que tengan suficiente tolerancia para darse por satisfechos con mi definición. De ella se sigue que adopto un planteamiento *realista* en lo ontológico y discretamente *empirista* en lo gnoseológico. Acepto, en efecto, que hay dos fuentes fundamentales de contenidos cognitivos, la *experiencia externa* y la *experiencia interna*. Aunque en realidad no son dos, sino que la experiencia interna es como un añadido que —en grado variable— acompaña a la primera. Entiendo por experiencia interna la capacidad de “mirar hacia adentro”, de captar no solo lo que estoy viendo sino —a modo de concomitancia— también a mí mismo como quien lo ve. Esta dimensión reflexiva aparentemente no agrega gran cosa a la mera intencionalidad, que es la que realmente comunica con el “exterior” y dota de contenidos al conocimiento. Esa es la razón de que la conciencia tal como la estoy entendiendo aquí sea más bien algo vacío, aspecto que trato con detenimiento en el último capítulo del libro. A pesar de ello aporta al menos dos elementos importantísimos: en primer lugar abre la perspectiva “interior”, que es lo que el filósofo naturalista Daniel Dennett ha llamado despectivamente el “teatro cartesiano”, y en segundo lugar introduce el propio “yo”, esto es, el polo subjetivo del conocimiento, lo cual es clave para que se constituya la dimensión cognitiva o teórica de la conciencia, así como para que se abra una segunda dimensión: la ético-práctica.

La propuesta avanzada tiende un puente entre un elemento cognitivo (la introspección o experiencia interna) y otro ontológico (la realidad que hay detrás de lo que la introspección descubre). En un contexto realista, la experiencia externa suscita una exigencia análoga: también tiene sus

referentes, que son tanto el mundo exterior como el cuerpo propio de uno mismo. Así queda planteada la relación entre conciencia y cuerpo. Históricamente la discusión de estas y otras cuestiones ha girado en torno al concepto de sustancia, con la contraposición entre monistas por un lado —como Aristóteles y también los materialistas— y dualistas por otro —como Platón y Descartes—. Hay otras opciones, pero las voy a dejar de lado. El libro estudia con cierto detalle este problema. Defiendo que la categoría de sustancia no es la más adecuada para resolver los interrogantes que aquí se plantean, aunque —si no hay más remedio que optar— me quedaré con la tesis de que el hombre es una sola sustancia, a pesar de lo cual hay algunos aspectos del dualismo cartesiano que merece la pena retener, siempre que abandonemos su propuesta de una dualidad de sustancias. El hilemorfismo aristotélico tampoco me satisface, porque en él la forma está indefectiblemente referida a la materia y viceversa, de modo que esa referencia recíproca no me parece el modo más adecuado de entender la conciencia ni tampoco el espíritu. Sostengo que aplicar el hilemorfismo a la realidad humana sesga la antropología resultante de un modo no invencible pero sí marcado hacia el naturalismo, como revelan entre otros los casos de Alejandro de Afrodisias, Averroes y el averroísmo latino, Pomponazzi y tantos otros. También avala mi sospecha la circunstancia de que aristotélicos tan eximios y poco inclinados hacia el naturalismo como Tomás de Aquino ofrezcan una explicación de la libertad humana que con todos los respetos hacia él considero insuficiente. No hay que olvidar que el *De anima* de Aristóteles pertenece a su colección de escritos físicos, y que su doctrina del alma está casi invenciblemente contaminada de funciones biológicas inequívocamente orgánicas. Así que aplaudo la decisión cartesiana de romper definitivamente esos lazos, adelantándose a evidencias que luego la biología moderna ha acumulado de modo abrumador. Cierto es que interpretar el alma humana como sustancia pensante resulta insostenible, pero no creo que la forma aristotélica sirva de mucho más, no solo por su indefectible referencia a la materia, sino por estar confinada en el polo actual de la relación que tiene con ella, mientras la materia lo está en el polo potencial. Para que un espíritu finito como el del hombre pueda tener vida ha de simultanear

aspectos espirituales actuales y potenciales. Ambos tienen que tener índole espiritual, los potenciales no menos que los actuales. ¿De qué otro modo cabría entender procesos tales como caminar hacia la verdad o tomar una determinación moral? La forma platónica tampoco sirve, por su estatismo e insolubilidad en lo espacio-temporal. ¿Entonces? La solución a estos dilemas no la dieron los griegos, que nunca supieron encontrar un paso practicable entre la Escilla del naturalismo presocrático-aristotélico y el Caribdis del acosmismo platónico-pitagórico. El único principio de solución que se me alcanza lo dio el latino Agustín de Hipona con su exploración de la interioridad espiritual del existente humano, perfectamente conjugable con su exterioridad corpóreo-material. La unidad del hombre quedaba salvada precisamente en virtud de la inseparabilidad de la experiencia interna y externa a la que ya he aludido. Esta vía, desgraciadamente desaprovechada por la preponderancia del aristotelismo a partir del siglo XII y la prioridad dada a los esfuerzos para cristianizarlo, fue redescubierta por Descartes, aunque a la postre la malograra por su nefasta decisión de sustancializarla. Malebranche, en quien la huella del agustinismo es aún más palpable, tampoco supo superar ese hándicap. Sin embargo, el análisis que efectúa Descartes de la sustancia pensante apunta certeramente a la conciencia (o sea, a los actos conscientes de intelección y volición) como el único territorio asignable al espíritu, endosando a la sustancia extensa todos los demás aspectos de la vida biológica y mental. Descartes es, en otras palabras, el definitivo introductor de la noción de *sujeto*, entendido como yo consciente. A partir de entonces el pensamiento moderno empieza a desarrollar toda una filosofía del espíritu y de la libertad descargada de las trabas impuestas por el naturalismo griego, con hitos tan relevantes como la filosofía práctica de Kant, la analítica existencial de Kierkegaard y, ya en el siglo XX, la fenomenología de las vivencias anímicas que va desde Heidegger y Scheler a Michel. No en último lugar, hay que contar con el pensamiento personalista.

Este es poco más o menos el contexto intelectual en el que sitúo mi libro sobre la conciencia, si bien reconozco que no estoy en condiciones de defender con rigor académico las interpretaciones del pasado filosófico

que he propuesto. No soy metafísico ni historiador de la filosofía. Tampoco me dedico a la psicología ni a la antropología filosófica. Soy un filósofo de la naturaleza, y aunque mi competencia decaiga mucho cuando salgo de este campo, no me echo atrás porque defiende la importancia de las relaciones interdisciplinarias y quisiera asumir con todas sus consecuencias la unidad del saber. En esto reivindico la filiación aristotélica, puesto que según el estagirita el saber racional constituía un todo orgánico. Más aún, propugnaba que la física era la primera ciencia filosófica, a la que luego seguían la matemática y la metafísica. Tengo serias dudas de que muchos aristotélicos contemporáneos acepten esto, puesto que sostienen que el derrumbamiento de la física aristotélica a comienzos de la Edad Moderna apenas afectó a la vigencia de su metafísica. En este respecto más parecen cartesianos que aristotélicos, puesto que como es sabido el francés proponía empezar por la metafísica y dejar la física para un segundo momento. Además, en Aristóteles física y metafísica tienen un estatuto epistemológico parejo, en el que la racionalidad no está en conflicto con la apertura a la experiencia como fuente cognoscitiva aprovechable. También trato de ser fiel a estos criterios aristotélicos. En cambio Descartes, al igual que después harán Kant y muchos neoaristotélicos, quiere convertir la metafísica en un saber apodíctico, lo cual la aleja casi definitivamente de la física, a la que no tienen más remedio que otorgar un carácter conjetural y empírico. Este giro hacia el apriorismo es patente dentro del aristotelismo a partir de la tercera escolástica jesuítica, con Sebastián Izquierdo y su *Pharus Scientiarum*, de 1659, a la cabeza (Fuertes Herreros 2012, 211ss).

¿Y qué importancia tiene esto para el tema de la explicación de la conciencia? Arriesgándome bastante diré lo que sigue: la presencia creciente de elementos apriorísticos en la metafísica que empieza a darse con Descartes y algunas corrientes de la neoescolástica, y se intensifica a partir de Kant, ha producido una ruptura *de facto* de la unidad del saber. En la práctica esto introduce una variante de la teoría de la doble verdad, según la cual lo que el científico estudia y descubre no tienen mucho que ver con lo que el filósofo investiga. Así se ha pretendido defender el reducto de la metafísica de los ataques provenientes del materialismo científico,

el positivismo, etc. El coste, sin embargo, es altísimo, puesto que impone a la metafísica un ostracismo cada vez más marcado. Por ejemplo, muchos representantes de la filosofía sostienen que la física, la química, la biología y las neurociencias tienen una importancia secundaria para conocer qué sea el hombre y cómo se inserta en su realidad corpórea lo que de espiritual hay en él. El resultado es que se ha abandonado al naturalismo todo lo que tiene que ver con esas ciencias, con la consecuencia palpable de que el materialismo naturalista reine sin competencia en toda la literatura de divulgación científica y en las antropologías de circulación corriente en las librerías, en las que en los últimos años brilla por su ausencia la metafísica aristotélica o de otro tipo. Ante esta debacle, me asombra cómo muchos aristotélicos creen tener en su mano la solución cuando matizan que junto a la materia está la forma y que esta constituye la dimensión espiritual del hombre. Parecen ignorar que el concepto de materia que manejan tanto la ciencia como el naturalismo contemporáneo muy poco tienen que ver con la materia aristotélica: ni con la materia primera ni con la segunda, porque, lejos de reducirse a un coprincipio sustancial, remite a sustancias corpóreas completas y está altamente formalizada, puesto que contiene todo el tejido de leyes descubierto por la investigación de los últimos siglos. A veces se reconoce este extremo, pero se quiere rebajar su trascendencia diciendo que se trata tan solo de formalidades cuantitativas que ni siquiera abarcan todo el campo de la formalidad accidental. No se dan cuenta de que la física matemática encontró a partir del siglo XVII el camino (gracias al concepto de función matemática) para conectar el punto de vista cuantitativo con el cualitativo y, sobre todo, con el relacional. A partir de ahí los científicos modernos consiguieron incluso aproximarse a la formalidad sustancial. Así pues —y pido perdón por lo poco matizado del aserto— el hilemorfismo ya no constituye ninguna barrera eficaz contra el materialismo naturalista, lo cual por otra parte tampoco supone una gran novedad, puesto que lo descubrieron los averroístas latinos en plena Edad Media.

¿Qué hacer entonces? Si se pretende defender una visión del hombre que no lo confine dentro de los estrechos límites de la naturaleza, más aún, si simplemente se quiere conocer qué es el hombre sin prejuzgar con *aprioris*

cuál es su realidad última, la salomónica división entre lo científico y lo filosófico, entre lo material y lo formal, entre lo físico y lo metafísico, ya no sirve ni de guía segura ni tampoco de escudo protector. Hay que arriesgarse y afrontar una concepción unitaria de la verdad, dentro de la cual no existen compartimentos estancos ni barreras infranqueables. Desde unas coordenadas realistas y empiristas, como entiendo enmarcaban la actividad del mejor Aristóteles, conviene dar a cada uno lo suyo, también por supuesto a la naturaleza. Descartes cometió grandes errores, como empezar la filosofía por la metafísica en vez de por la física, otorgar protagonismo a una noción de sustancia a la que había despojado de la carga de analogía que tenía en Aristóteles y, sobre todo, perseguir el fantasma de un saber apodíctico acerca del mundo real. Pero en su estudio de la mente utilizó un criterio que considero acertado y atendible. Al introducir la teoría del animal-máquina propone conjeturar “en su interior todas las piezas requeridas para lograr que se mueva, coma, respire y, en resumen, imite todas las funciones que nos son propias, así como cuantas podemos imaginar que no provienen sino de la materia y que no dependen sino de la disposición de los órganos” (Descartes 1980, 50).

En otras palabras, Descartes insta a que juguemos a ser naturalistas, a que intentemos averiguar qué aspectos de la realidad y conducta humana podrían hipotéticamente ser entendidos con el mismo tipo de discurso que emplea el científico o, mejor aún, el diseñador de artefactos. La idea es agotar no solo los recursos actuales de la explicación científica, sino los que razonablemente podamos esperar de ella en el futuro. Se trata, por consiguiente, de examinar qué “da de sí” el punto de vista naturalista, y volvernos provisionalmente más radicales que cualquiera de los que adoptan el materialismo como criterio heurístico excluyente⁵. ¿En qué se diferencia entonces Descartes de ellos? Muy sencillo: mientras los naturalistas tienen el prejuicio —o, si se quiere, parten del acto de fe— de que *toda* la realidad humana se puede explicar por este camino, el francés lo emplea como filtro para detectar qué hay en nosotros de radicalmente diferente a la máquina,

⁵ Por analogía con lo que hizo el filósofo francés con la “duda”, podría llamarse a esto “naturalismo metódico”.

entendiendo esta como un agregado de partes cuyo funcionamiento se conoce tanto cuando están reunidas como separadas. Aplica honestamente el protocolo enunciado y obtiene como resultado que: “Con el nombre de pensamiento, comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello” (Descartes 1977, 129).

O sea, ni más ni menos que lo que en mi libro se define precisamente como *conciencia*. Si no hubiera estado tan obsesionado con la idea de sustancializarla, Descartes podría haber ahorrado a la posteridad muchos errores y contratiempos, porque la habría reconocido como lo que a mi juicio es: ni más ni menos que la dimensión o aspecto de la realidad humana absolutamente refractaria a la naturalización. Simétricamente tampoco debiera haber identificado el cuerpo con la sustancia extensa, sino con la parte o dimensión del hombre que *es susceptible* de explicaciones naturales. Por lo tanto, la conciencia (si se quiere, el alma) no es sustancia, pero el cuerpo *tampoco lo es*. Lo primero es algo reconocido por todos, salvo por los *dualistas de la sustancia*. Lo segundo no está tan generalmente admitido, puesto que hay una tendencia muy fuerte que afecta incluso a los no materialistas y les lleva a confundir lo que la física de una época determinada explica o espera llegar a explicar de los cuerpos con la realidad misma que hay tras ellos. Lo cual me hace recordar una anécdota que se cuenta de Florentino Pérez Embid, quien con la guasa sevillana que le caracterizaba gustaba repetir en apoyo de su cofradía: “La Virgen propiamente dicha es la Macarena. Todas las demás son advocaciones...”. *Mutatis mutandis* hay demasiados que dicen, o al menos piensan (por supuesto, sin ningún ánimo de bromear): “La realidad propiamente dicha son los protones, los electrones, las neuronas, etc. La conciencia, el entendimiento y la voluntad son en cambio meras advocaciones”. Pues bien, se equivocan de medio a medio. Desde luego que la conciencia es una “advocación”, pero la neurona y el electrón también lo son. La realidad propiamente dicha es algo inaprensible e inabarcable para un entendimiento finito. Debe este conformarse con jirones de aquella. Esos jirones constituyen la referencia de sus conceptos, porque cuando no son radicalmente erróneos hacen inteligible tan solo una parte de lo real. Por eso no es posible reducir el concepto de conciencia al

concepto de neurona o al de sinapsis. Más aún, las partes de lo real que esos tres conceptos designan no coinciden sino parcialmente. Sin embargo, muy bien puede ocurrir que lo tres conceptos se refieran con verdad, aunque sin exclusividad ni exhaustividad, a la misma realidad: la del hombre. Muchos enigmas recalcitrantes, como el de la relación cuerpo-alma, o la comunicación de las sustancias, se desvanecen en el aire cuando se adopta esta perspectiva.

No crea el lector, sin embargo, que estoy del todo contento con mi propuesta. Seguro que él le verá más pegas, pero también yo le encuentro algunas. La primera y más importante es que en lugar de mostrar en qué consiste la conciencia solo he indicado cómo se accede a ella (esto es, a través de la introspección o bien como concomitancia reflexiva de la intencionalidad psicológica). En cambio, lo natural parece mejor caracterizado, porque además de señalar la vía de acceso (a través de la experiencia externa) he aclarado en qué consiste: es aquello que admite ser explicado por medio de la racionalidad científica, esto es, gracias al conjunto de leyes naturales que han ido descubriendo generaciones de investigadores. Es un *factum* en sí mismo inexplicable —salvo a través de referencias teológicas— que la parte de realidad que asoma en la experiencia externa responda tan satisfactoriamente al esquema legal físico-matemático. Eugene Wigner (1960) ha hablado de la “inverosímil efectividad de las matemáticas en las ciencias de la naturaleza” y no cabe duda que ninguna profecía ha sido más contundentemente verificada que la formulada por Galileo cuando asimiló la naturaleza con un libro escrito por Dios usando caracteres matemáticos. Pero el simple hecho de que no haya explicación para la omnipresencia de las leyes en la naturaleza evidencia que no todo es legal en la naturaleza: la mera presencia de lo legal no lo es. Dicho de otro modo, carece de sentido elevar el esquema legal de universo a explicación universal; no podemos convertirlo en metafísica, hay un “más allá” de las leyes naturales. Como gráficamente observó Stephen Hawkins: “¿Quién sopló fuego dentro de las ecuaciones?” Aceptado que eso sea así, ¿por qué la conciencia tendría que quedar fuera de la porción nomológica del cosmos? ¿Por qué situarla más allá y no más acá de la vigencia de las leyes? Aquí no tengo más remedio

que remitirme al desarrollo temático del libro, pues todo él consiste en una apretada crónica de los fracasos que el naturalismo ha cosechado en la búsqueda de la ley que pudiera otorgar una explicación satisfactoria de la conciencia. No voy ahora a rizar el rizo y resumir el resumen. Doscientas páginas no son demasiadas para dar cuenta de la que seguramente es la indagación más importante relativa a nuestra propia identidad. Solo diré que he tratado de ser un buen aristotélico de primera hora y buscado antes los argumentos empíricos que los aprióricos (subrayo que aquí “antes” no significa “en lugar de” sino “como paso previo a”). Ha resultado sumamente interesante para mí (y ojalá consiga transmitir a mis lectores algo del gozo que he experimentado) comprobar cómo por un motivo u otro la conciencia siempre se acaba escapando cuando ya parecía que estaba sitiada y a punto de sucumbir a la observación, el experimento o el raciocinio. A tiro pasado, creo que la enorme utilidad de estos intentos de “explicación” de la conciencia es que consiguen ir objetivando aspectos íntimamente ligados a la conciencia, pero distintos de ella, en la medida precisamente en que consienten ser naturalizados. Como es sabido, las curvas fractales son intrincadas hasta el infinito, puesto que cuando más ampliamos la escala, van apareciendo en ella nuevas anfractuosidades sin que nada ponga fin a ese proceso. Pues, bien creo que la frontera entre la conciencia y la dimensión natural del hombre es un caso de fractalidad, de manera que probablemente nunca acabará el proceso de descubrir nuevas leyes condicionando nuestro ser... y nuevos horizontes desbordándolas. He de confesar que cuando era joven me acongojaba la idea de que algún paradigma acabara por despejar un día u otro la última incógnita referente al hombre, y esta investigación, como un regalo de madurez tardía, me ha hecho comprender que no hay que abrigar ningún temor en este sentido. Lo cual no significa que la conciencia sea un profundo e insondable abismo. Más bien es lo opuesto: una misteriosa transparencia que flota en la superficie de lo físico. El espíritu se parece menos a un magma que bulle en la interioridad de la tierra que a una desconcertante eflorescencia. O dicho en términos psicológicos: el inconsciente sería por lo que a nosotros respecta *mera* naturaleza; la delgadísima película consciente de nuestras vivencias, lo único genuinamente *espiritual*.

Aun aquellos que estén de acuerdo conmigo en la mayor parte de las afirmaciones que he hecho hasta aquí, seguramente pondrán reparos a la tesis de que, si no es posible dar una explicación natural a la conciencia, tampoco cabe darle otro tipo de explicación y tiene que permanecer inexplicada. La afirmación puede sonar provocativa, pero en el fondo no lo es tanto. El tipo de explicación que aporta la ciencia natural moderna consiste básicamente en presentar cierto acontecimiento o entidad como consecuencia necesaria o al menos muy probable de la legislación cósmica y sus condiciones concretas de aplicación. Por lo tanto, solo resulta de un ejercicio —si se quiere sofisticado— del principio causal⁴. Existe la posibilidad de unificar las leyes, haciendo que las más particulares aparezcan como concreción de otras más generales, pero al llegar a las leyes supremas la cadena de la explicación natural se rompe. También puede romperse cuando surgen límites en la utilización de las leyes, bien porque tengan —como ocurre la mayoría de las veces— un carácter estadístico, bien porque su formulación se apoye en conceptos y magnitudes con un rango limitado de aplicabilidad, bien porque los datos que aporta la experiencia y sea dable esperar suministre en el futuro resulten insuficientes, bien porque no todo lo que ocurre en el universo tiene que estar amparado necesaria y suficientemente por la legislación natural. Es importante reconocer la presencia de alguna de estas limitaciones, y el estado actual de la ciencia obliga a contemplar más allá de toda duda razonable limitaciones de todos estos tipos. La aportación de la mecánica cuántica y las teorías contemporáneas de la complejidad es elocuente en este sentido.

Desde que se constituyó la racionalidad moderna en torno a la noción físico-matemática de ley natural, ha habido y hay todavía múltiples propuestas para encontrar procedimientos explicativos alternativos. Me voy a permitir una vez más ser tajante en mi diagnóstico. Todos esos intentos, o se remiten por una vía u otra al principio causal, o no pasan de ser pseudo-explicaciones. Y los que recalcan en el principio causal no dejan de consistir en explicaciones físicas. Estoy incluso por decir: “naturalistas”, puesto que en definitiva el

⁴ Tesis también arriesgada, pero ampliamente desarrollada en *Los sótanos del universo*.

naturalismo no es sino un refinamiento y potenciación de la explicación física en general. El físico neozelandés Ernst Rutherford gustaba provocar a los anticientíficos diciendo que “cualitativo” significa “cuantitativo de baja calidad”. Estoy tentado de imitarle diciendo que la explicación “física” es una explicación “naturalista” de baja calidad, ya que —lejos de olvidarse de las cuatro causas— la racionalidad físico-matemática moderna las ha recuperado e integrado en un esquema mucho más coherente y operativo, como espero haber acreditado en mi libro *Los sótanos del universo*. Queda pendiente, por supuesto, la *explicación metafísica*, cuyo negociado se refiere a las causas incausadas y los motores inmóviles. Sin embargo, el pensamiento clásico ya subrayó la dificultad para remontar toda la cadena de causas y principios, y para pensar —no ya explicar— la causa incausada o el motor inmóvil. Más tarde se ha afrontado el mismo expediente de muy variados modos; la diferencia ontológica de Heidegger o el límite mental de Polo son dos ejemplos sobresalientes. Los que no tenemos la ambición intelectual que caracteriza al metafísico lo decimos de un modo más modesto: para nosotros, sencillamente, hay cosas que resultan inexplicables. Y después de largo estudio y meditación he llegado a persuadirme de que la conciencia es una de ellas. Me atrevería incluso a asegurar que es “la” cosa inexplicable por antonomasia, o por lo menos la primera de ellas, la que es inmediatamente adyacente al límite mental y la diferencia ontológica.

Referencias

- Arana, J. 1996. *Claves del conocimiento del mundo: I, Materia y movimiento*. Sevilla: Kronos.
- . 2000. *Claves del conocimiento del mundo: II, Universo y vida*. Sevilla : Kronos.
- . 2012. *Los sótanos del universo: La determinación natural y sus mecanismos ocultos*. Madrid: Biblioteca Nueva, D.L.
- Artigas, M. 1992. *La inteligibilidad de la naturaleza*. Pamplona: Eunsa.
- .2015. *La conciencia inexplicada*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Descartes, R. 1977. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara.
- Descartes, R. 1980. *Tratado del hombre*. Madrid: Nacional.

- Fuertes Herreros, J. L. 2012. *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Singer, P. 1998. *Ética práctica*. Barcelona: Ariel.
- Wigner, E. 1960. "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences." *Communications in Pure and Applied Mathematics*. 13 (1): 1–14. DOI: 10.1002/cpa.3160130102