

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Runggaldier, Edmund
Neurociencia, Naturalismo y Teología
Teología y Vida, vol. LIV, núm. 4, 2013, pp. 763-780
Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32229699007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El presente estudio del Dr. Edmund Runggaldier, S.J., doctor en Filosofía y magíster en Teología, profesor de la Universidad de Innsbruck, Austria, fue presentado en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile el 28 de agosto de 2013.

La visita del profesor Runggaldier tuvo por propósito colaborar, desde la Filosofía Analítica en la cual es un reconocido experto, a una investigación sobre la relación del espíritu humano con su cuerpo. La Filosofía Analítica, debido a su diferencia con la Fenomenología, contribuye con una mirada crítica al Proyecto Fondecyt 2013-2014: *El espíritu humano y la dramaticidad de su trascendencia en Edith Stein, Anselmo, Juan de la Cruz y Karl Rahner*, que desarrollan en Chile los profesores Anneliese Meis, Juan Francisco Pinilla y Fernando Berríos, de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile, y el profesor Andrés Hubert, S.J. de la Universidad Católica del Norte, Antofagasta.

El viaje de este profesor visitante fue posible gracias al apoyo y financiamiento conjunto de nuestra Facultad y del Programa de Cooperación Científica Internacional del *Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico* para el Proyecto Fondecyt Regular 2013-2014 N°1130019.

La traducción al castellano que publicamos del texto original en inglés de su conferencia, es obra de Iván Lailhacar, Licenciado© en Teología, Médico Cirujano U. de los Andes, Servicio de Psiquiatría del Hospital del Salvador.

Neurociencia, Naturalismo y Teología

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas se han expandido enormemente las técnicas utilizadas por los científicos para estudiar el funcionamiento del cerebro humano. La emergencia de nuevas y poderosas técnicas como las neuroimágenes (*e.g.* RNM, PET, SPECT), les han permitido descubrir cómo los estados mentales, la cognición y las emociones están *mapeadas* en un circuito neuronal que se asienta en el cerebro.

Cada minuto del día, los millones de células de nuestro cerebro envían y reciben señales que influyen nuestra vida mental, desde nuestros recuerdos hasta nuestras emociones. Los neurotransmisores actúan como mensajeros que traspasan información. Mediante el estudio de la comunicación entre células nerviosas, los neurocientíficos han podido obtener una mejor comprensión de los quiebres que llevan a enferme-

dades como el Alzheimer. Han descubierto las causas de enfermedades cerebrales y corporales devastadoras, así como los modos de prevenirlas y de curarlas.

Estamos siendo constantemente bombardeados con información proveniente del mundo que nos rodea. Para que el cerebro no se vea sobrepasado por este torrente sinfín de información, las células cerebrales actúan en conjunto para seleccionar y priorizar la información. Analizando estos procesos, los científicos adquieren mayor conocimiento de los estados humanos de vigilia, conciencia y atención.

Entre los logros de las neurociencias que son relevantes para la filosofía y la teología, está el reconocimiento de que no existe en el cerebro un centro donde todo converja, no hay un *humunculus* al interior del cerebro, lo que tenemos son redes de billones de neuronas trabajando unidas.

Esto lleva a la suposición de que nuestra convicción de ser sujetos individuales autónomos puede ser una ilusión. Mientras más saben del funcionamiento del cerebro, más parecen abandonar la idea de que debe haber algo así como un Yo responsable de nuestros actos. Los que investigan el cerebro están motivados por encontrar cómo es que los circuitos neuronales nos permiten pensar, recordar, hablar y entablar relaciones, sin hacer referencia a un Yo.

La hipótesis proveniente de las neurociencias es que nosotros no, sino nuestro cerebro es el que determina y controla nuestros actos. Que nuestro cerebro, y no nosotros, es el que piensa, planifica y actúa. Y que, por ende, es la habilidad del cerebro para realizar todas estas funciones, lo que nos hace humanos.

La neurociencia es aliada de la neurociencia social así como de la neuroeconomía. Nos vemos enfrentados a nuevos campos como son la neuroética e incluso la neuroteología. Los adherentes a la neuroteología esperan estar pronto en la posición de poder explicar el origen del pensamiento y el sentimiento religioso. Pareciera que a través de experimentos especiales los científicos han identificado los correlatos neuronales de los estados de meditación y contemplación. La neuroteología se ha transformado en una especie de llave maestra para que los científicos entren en el campo de la religión (ver *e.g.* Alper 2001).

El alentador triunfo de las neurociencias en décadas recientes, especialmente el progreso en la localización del sustrato biológico de diferentes funciones cerebrales, nos lleva al resurgimiento del debate filosófico acerca de la relación mente-cerebro. Tenemos un nuevo campo de estudio llamado “filosofía de la mente”, el cual se encarga de sacar las consecuencias de los descubrimientos de las neurociencias. Una de esas consecuencias es el tema, antes mencionado, de la posible irrealdad del Yo. La creencia de que somos agentes autónomos dotados de libre albedrío podría ser una ilusión. Esto es, ciertamente, un gran desafío para la visión tradicional de nuestro mundo, para la antropología cristiana y para la teología. Las visiones más desafiantes provenientes de las neurociencias tienen, sea explícita o implícitamente, presupuestos naturalistas.

El naturalismo contemporáneo puede ser caracterizado como un grupo cerrado de posiciones consagradas a entender que los entes reales pueden ser explicados únicamente en términos científicos. Si una entidad se encuentra fuera del ámbito científico o no puede ser explicada en esos términos, entonces, simplemente no es real. El naturalismo es una reedición refinada del antiguo cientificismo. La única manera de lograr conocimiento, de acuerdo con esta postura, es la ciencia. De modo que si no podemos dar cuenta en forma científica del Yo o del alma humana, estas dos entidades deben ser ilusorias. He aquí la conclusión obtenida por muchos neurofilósofos de corte naturalista como D. Dennett, P. Churchland, O. Flanagan, entre otros. En el mundo germano parlante, encontramos a T. Metzinger, W. Singer y G. Roth.

Para un naturalista, todos los acontecimientos del mundo son enteramente causados y se llevan a cabo en sistemas de microelementos. Las propiedades y el comportamiento de estos son suficientes para explicar todo lo que ocurre en el macromundo. Es una causalidad de abajo hacia arriba. Cada macro-fenómeno, incluida la acción humana, se explica por procesos causales microfísicos. La existencia de toda macroestructura depende causalmente de fenómenos de este tipo. Los dichos naturalistas sobre la persona humana tienen estos supuestos ontológicos, lo que determina sus estrategias de investigación. Este naturalismo está a la base de la suposición de que el Yo es una mera ilusión.

¿Cómo responde la teología a este desafío naturalista? Una estrategia teológica popular, al menos en los países germano-parlantes, es acudir a la filosofía del Wittgenstein tardío. En efecto, los conceptos de ‘juego

de lenguaje' y 'forma de vida', propios de este autor, pueden ayudar a enfatizar las peculiaridades del acercamiento religioso a la realidad y consecuentemente las particularidades de los actos del discurso religioso. Sin embargo, la estrategia de adquirir la filosofía del lenguaje del tardío Wittgenstein, puede llevar a que la teología se aisle y se haga, injustificadamente, inmune a la crítica.

En esta charla, quisiera mencionar la estrategia perseguida por nuestro grupo al hacernos cargo del desafío naturalista. Tratamos de concentrarnos en los supuestos ontológicos del desafío. Tratamos de discutir en contra de una ontología puramente naturalista. ¿Por qué tenemos que compartir la visión naturalista de que las ciencias naturales, y solo ellas, tienen razones suficientes para una ontología?

Los naturalistas consideran que la ontología es un campo filosófico puramente teórico que se concentra en la pregunta por los constituyentes más fundamentales de la realidad: lo que realmente existe son los "elementos últimos" del análisis teórico. De este modo, parece plausible que la ontología se conforme a los métodos de la ciencia y excluya el tipo de razonamiento que cae en el campo de dominio práctico de la vida cotidiana.

En contraste, nosotros sostenemos, de acuerdo con la tradición aristotélica, que la ontología debe también tomar en cuenta los supuestos de la racionalidad práctica, es decir, la perspectiva subjetiva y la aproximación en primera persona singular a la realidad. En la tradición aristotélica, la ontología debe dar cuenta tanto de la racionalidad teórica como de la racionalidad práctica, clarificando, además, la relación que existe entre ambas.

Los ontologistas naturalistas tienden a ser tetradimensionistas. Es decir, suelen tratar el tiempo como una dimensión espacial más, o sea, todo lo que existe, también está desplegado en el tiempo. Junto con las tres dimensiones del espacio –alto, largo y ancho–, consideran que el tiempo es una cuarta dimensión. Ahora bien, si la realidad tiene cuatro dimensiones, no puede haber identidad diacrónica, una razón más para desconfiar de la realidad del Yo.

En nuestro departamento nos oponemos a la tetradimensionalidad, concentrándonos en las razones para postular que, al menos nosotros como seres humanos, somos tridimensionales y, por lo tanto, diacróni-

camente idénticos. Las razones decisivas que nos llevan a plantear este punto de vista, incluyen la experiencia subjetiva de ser agentes intencionados que planificamos nuestro futuro y recordamos nuestro pasado. Es decir, los supuestos de la racionalidad práctica, la agencia y la subjetividad, entre otros, son los que sustentan esta ontología tridimensionalista.

La ciencia natural debe excluir la subjetividad. Lo que, empero, puede ser interpretado como una mera abstracción metodológica. Por lo tanto, no estamos limitados a concluir que la subjetividad y las entidades tridimensionales son ilusorias. Pero veamos primero cómo Wittgenstein intenta responder al desafío naturalista proveniente de las neurociencias.

LA POSICIÓN WITTGENSTEINIANA

Una manera de responder al desafío naturalista es apuntar a las peculiaridades del lenguaje religioso. Debido a que tiene un estatuto especial, no puede haber una real contradicción entre las sentencias científicas y los actos y creencias del discurso religioso. Este tipo de respuesta está relacionada con la filosofía del lenguaje de Wittgenstein. Aun cuando algunos pasajes de sus escritos son oscuros y algunos de sus dichos sobre el lenguaje requieren de interpretación, podemos distinguir entre el Wittgenstein temprano y el tardío. En el *Tractatus* el autor asume que existe una cierta relación o referencia entre los signos lingüísticos y los entes en la realidad extra-lingüística, mientras que en *Investigations* hace hincapié en el rol pragmático de las expresiones lingüísticas.

Si lo aplicamos a la filosofía de la religión, ambas posiciones sostienen la tesis de que no puede haber una oposición real entre ciencia y religión, pero por diferentes razones. En el primer caso, no puede haber oposición, porque los actos del discurso religioso apenas parecen ser afirmaciones, mientras que, en realidad, son expresiones de sentimientos y actitudes; en el segundo caso esto es así, porque los actos del discurso religioso pertenecen a un juego lingüístico distinto. Veamos con más detalle cada uno de estos argumentos.

Entre los filósofos de la religión hay un largo debate sobre el estatuto o el carácter típico de la posibilidad de hablar sobre Dios. Los orígenes de las posiciones más radicales pueden ser rastreados hasta la antigua teología negativa: no podemos hacer ninguna afirmación positiva respecto de Dios. A lo más podemos decir lo que Él no es. Esta posición es aprobada por los filósofos que siguen al Wittgenstein del *Tractatus*: uno

debe distinguir entre lo que se puede afirmar con certeza y lo que solo puede ser mostrado. Lo místico no puede ser descrito. Todo intento, por lo tanto, de hacer proposiciones descriptivas sobre Dios, inevitablemente falla.

Los neo-positivistas tienen una posición similar. Las afirmaciones sobre Dios son pseudo-afirmaciones ya que no son ni empírica ni lógicamente verificables. Basándose en este método de verificación, uno debe concluir, por tanto, que las oraciones religiosas no pueden ser adecuadas toda vez que no son capaces de expresar proposiciones verdaderas o falsas.

De acuerdo con el Wittgenstein temprano, la mejor opción es finalmente guardar silencio en el ámbito de la religión. Hay un claro punto de clivaje entre lo que se puede decir y lo que no se puede decir. Es imposible describir lo divino o lo místico. Es bien conocida la sentencia de Wittgenstein: “Ahí donde uno no puede hablar, se debe guardar silencio”¹.

Esta posición aparentemente neutraliza los desafíos provenientes de las neurociencias y el naturalismo. Los teólogos que adhieren a ella sostienen que no hay tensión entre las oraciones científicas y los actos del discurso religioso ya que estos actos no son descriptivos. Con ellos las personas no hacen ninguna afirmación cognitivamente relevante. La función de esas afirmaciones es, a lo más, expresiva. El lenguaje religioso es significativo en la medida que expresa un modo particular de aproximación a la realidad. El lenguaje religioso es confesional —una confesión de lo que alguien siente o cree—, más que una afirmación de la verdad. Por lo tanto, la religión no puede ser denunciada como equivocada. Esta postura tiene ventajas para los creyentes, pero importa una consideración anti-cognitivistica de la religión. No puede haber oposición entre ciencia y religión, pero solo porque en la religión no describimos nada.

A largo plazo, esta posición no puede ser satisfactoria. La principal objeción a una consideración anti-cognitivistica de la religión, es que la gente religiosa sí reclama afirmar la verdad. Muchos creyentes no solo consideran que su religión está llena de sentido y de verdad en su propio contexto, además asumen que ellos tienen la verdad por sobre otras cosmovisiones. Si la postura anti-cognitivistica fuera correcta, sería imposible

¹ “Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen” (*Tractatus* §7).

hacer una comparación entre el significado y la verdad de las frases y de las creencias religiosas.

La respuesta anti-cognitivistista al desafío naturalista no es convincente. Ninguno de los dos lados –ni el naturalista ni el religioso– es tomado seriamente. Los naturalistas deben protestar porque la religión intenta hacer afirmaciones acerca de lo hipotético y pretende distinguirlo de la ficción. Ellos afirman haber tenido conocimiento de lo que es, equivocadamente, tenido por real, *i.e.* la divinidad, a saber, que no hay nada que caiga en esta categoría. Y, por el otro lado, los creyentes deben protestar, ya que al menos algunos de los actos de su discurso son cognitivamente relevantes. Lo que la religión hace al realizar actos lingüísticos es más que solo expresar afectos. Si tomamos seriamente las dos categorías de reclamos, tenemos que aceptar la posibilidad –al menos en principio– de una tensión entre ellas. Tensión que podría, incluso, llevar a contradicciones explícitas. Muchos de los actos del discurso religioso implican, por ejemplo, la proposición ‘Dios existe’, pero esto es lo que los naturalistas niegan. Por su introspección a la realidad, afirman que no hay Dios.

Los filósofos de la religión que siguen al Wittgenstein tardío, tienen una postura más moderada. Reaccionan al desafío naturalista aplicando las visiones pragmáticas del lenguaje, basadas en la teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein. En su texto *Investigations*, Wittgenstein propone como una forma de establecer significado, la analogía de los juegos: precisamente como cada juego tiene sus propias reglas que determinan qué se puede y qué no se puede hacer, así también cada juego de lenguaje tiene sus reglas que determinan qué tiene y qué no tiene significado.

El lenguaje, de acuerdo al Wittgenstein tardío, es finalmente una especie de instrumento para hacer muchas cosas. Lo que se hace con él depende del contexto. Las diferentes cosas que se pueden hacer con él no deberían ser confundidas ni entremezcladas. Lo que uno hace al usar palabras es diferente según el juego en el que se esté. Como ocurre en los juegos reales, las reglas son diferentes entre un juego y otro. Y las diferentes reglas están unidas a diferentes formas de significado.

La comprensión del lenguaje del Wittgenstein tardío, encaja perfectamente en la tradición de las teorías pragmáticas del significado. Conocer el significado de una palabra es conocer cómo se usa, es decir, tener

dominio de las reglas y ser capaz de seguirlas. Las palabras utilizadas en diferentes juegos pueden ser las mismas, pero varían en su significado toda vez que las reglas de uso cambian.

La compleja teoría del significado de Wittgenstein tiene algunas similitudes con el análisis del significado en las teorías del acto lingüístico de la tradición de Austin y del Searle temprano. “Cómo hacer cosas con las palabras” es el título de una de las obras más influyentes de Austin (Austin 1962). Usando palabras uno no solo describe el estado de las cosas. Se puede preguntar, dar una orden, saludar, orar, etc.

Estas consideraciones de Wittgenstein sobre el lenguaje y los ‘juegos de lenguaje’ permiten una visión más tolerante del lenguaje religioso: ¿Por qué no asumir que la gente religiosa tiene su propio ‘juego de lenguaje’? ¿Por qué no estamos dispuestos a clasificar los actos del discurso religioso como parte de juegos lingüísticos legítimos que tienen sentido al interior de sus propios contextos? Estos no deben ser confundidos con los juegos lingüísticos típicos de las ciencias o las descripciones empíricas. Esta aproximación parece prometer más como reacción al naturalismo. Fuera de su juego lingüístico, una proposición tiene un significado distinto. Por lo tanto, lo que las personas religiosas afirman en su ámbito no puede ser desafiado por las proposiciones científicas.

¿Cómo justifica la gente sus juegos de lenguaje? ¿Cómo hacen los creyentes para garantizar su juego lingüístico religioso? La respuesta a la que Wittgenstein llega es la siguiente: Mediante la cristalización de este juego de lenguaje en una ‘forma de vida’: “E imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida.” (*Investigations* § 19). Las ‘formas de vida’ son la clave para comprender la conexión entre el lenguaje y las acciones humanas. La práctica del lenguaje está inserta en el contexto más amplio de la actividad socio-cultural. Sobre el telón de fondo de una comprensión de la interrelación entre lenguaje y vida como esta, los actos del discurso religioso, ciertamente, requieren una explicación especial. Están unidos a ‘formas de vida’ y solo pueden ser juzgados apropiadamente al interior de ellas.

La noción ‘formas de vida’ sirve para recalcar el contexto irreductiblemente humano del lenguaje. Una ‘forma de vida’ no puede estar cimentada en nada más; es algo que solo nosotros, como humanos, tenemos, sin más justificación. Es al interior de las formas de vida y debido a ellas que el lenguaje y los juegos lingüísticos tienen significado. “Lo que

debe ser aceptado, lo dado, son –uno podría decir– las *formas de vida*” (*Investigations* II, xi). El término ‘formas de vida’ es de fundamental importancia para entender la comprensión de Wittgenstein sobre la irreductibilidad de los juegos del lenguaje. “...el término ‘juego de lenguaje’ es puesto para recalcar el hecho de que hablar un lenguaje es parte de una actividad, o una forma de vida”. (*Investigations* § 23).

Algunos wittgensteinianos afirman que el Wittgenstein tardío rechazaba la noción de referencia como una relación entre los signos lingüísticos y los objetos en la realidad. El mundo de los objetos no es separable del mundo del lenguaje. Ellos cuestionan la noción de ‘realidad existiendo en sí misma’: los signos lingüísticos y los objetos son incorporados a la totalidad del desempeño de la acción humana. Así, algunos seguidores de este autor parecen rechazar por completo el concepto de verdad objetiva atemporal.

La evaluación, la crítica o la corrección de los actos del discurso deben hacerse al interior de un juego de lenguaje, un texto o una narrativa. Una consideración hecha desde fuera no puede ser adecuada. Proveniente del campo de la crítica literaria, conocemos el término ‘intra-textualidad’. Este alude a cómo el significado es generado al interior de los textos sin referencia alguna a circunstancias o consideraciones extra-textuales (Nicholson 1996, 627). Para esta manera de comprender las cosas, el significado y la autoridad de un texto son cuestiones estrictamente internas.

Esto nos recuerda la distinción neo-positivista entre preguntas internas y externas. Al distinguirlas, Carnap sitúa preguntas significativas y pseudo-preguntas. Las primeras son abordadas dentro de un marco de referencia con criterios claros, mientras que las segundas se refieren a la situación de los mismos marcos referenciales (Carnap 1950). Una pregunta interna en un marco referencial empírico propio de la vida cotidiana podría ser, por ejemplo: “¿Hay un papel blanco encima de mi escritorio?”. La respuesta puede ser encontrada usando el método empírico de mirar a la mesa. Otro ejemplo, es el marco lingüístico de los números naturales: “¿Existe un número primo menor a 20?”. En este caso, la respuesta puede ser encontrada por un método lógico.

Las preguntas que no se hacen al interior de un marco referencial, como por ejemplo: “¿Existen los números como tal?” deben ser reinterpretadas como cuestiones prácticas acerca de si aceptan o no el marco

referencial relevante. Carecen de relevancia cognitiva alguna. Si es ventajoso, desde el punto de vista práctico, usar un marco referencial determinado, ¿por qué no hacerlo? Por supuesto, los positivistas lógicos estaban convencidos de que las estructuras religiosas no son muy útiles, pero, al menos en teoría, destacan –como los wittgensteinianos– la libertad de elección. Si los marcos referenciales religiosos o juegos de lenguaje deben llegar a ser ventajosos desde el punto de vista práctico, no deben ser rechazados por razones aparentemente cognitivas. Desde el exterior no es posible discutir.

Simplemente no hay ninguna razón objetiva por la cual elegir una ‘forma de vida’ o ‘juego de lenguaje’ por sobre otro. “La forma es dada, el juego es jugado, con sus propias reglas, en su propio campo de juego. Las demandas, afirmaciones y prácticas al interior de un juego de lenguaje o una forma de vida no pueden ser completamente comprendidas desde el contexto de otra forma de vida, y no hay ‘meta-criterios’ que estén por sobre todas las formas de vida y puedan decidir entre ellas” (Nicholson 1996, 629).

Los conceptos de ‘intra-textualidad’ y de ‘juegos de lenguaje’ de los seguidores de Wittgenstein, así como otros relacionados, sugieren una forma potente de relativismo lingüístico y socio-cultural. Al situar el lenguaje en el flujo de lo práctico, al desarrollar el concepto de significado al interior de un ‘juego de lenguaje’, que es jugado al interior de una ‘forma de vida’, se elimina el concepto de referencia a una realidad externa. Puede haber, en efecto, algunas semejanzas que posibiliten una comparación entre distintos ‘juegos de lenguaje’, pero no es posible acudir a un mundo externo. El hablar sobre Dios, consecuentemente, no debería interpretarse como referente a una entidad extra-lingüística.

El relativismo resultante podría ser de ayuda para defender las creencias religiosas del ataque naturalista. La teoría del significado, basada en la existencia de una pluralidad de ‘juegos de lenguaje’ da una respuesta al desafío naturalista: el lenguaje religioso es distinto del utilizado para describir los objetos físicos. Por lo tanto, no puede ser criticado desde el punto de vista de los empiristas o de las ciencias naturales. Las afirmaciones religiosas no pueden ser desafiadas por las ciencias, ni siquiera por los nuevos descubrimientos de las neurociencias. No puede haber una oposición real entre las afirmaciones de las ciencias y de los actos del discurso religioso.

Esta ventaja es muy tentadora, y pareciera que varios teólogos siguen esta estrategia. Michael W. Nicholson sugiere que la filosofía de Wittgenstein ha sido tan difundida a nivel académico entre los teólogos que se acepta, inconscientemente, que así es como son las cosas (Nicholson 1996, 625).

Sin embargo, esta estrategia wittgensteiniana de defensa en contra del naturalismo, tiene algunos problemas provenientes de su relativismo y su incapacidad para situar la intuición con respecto a la verdad objetiva. El resultado es, sin lugar a dudas, hostil para la búsqueda de la verdad. La estrategia wittgensteiniana refuerza la idea de que la religión y el lenguaje religioso son cuestiones aisladas y no susceptibles a ser tocadas por otros ‘juegos de lenguaje’. Ese aislamiento le da una suerte de inmunidad. Darle el nombre de ‘juego de lenguaje’ fundado en una ‘forma de vida’ a algo es, en efecto, protegerlo de toda crítica por la vía de la inmunidad.

Hemos visto que el Wittgenstein del *Tractatus* permite estrategias de defensa contra los ataques naturalistas, pero la mejor salida para el creyente sería simplemente guardar silencio. El Wittgenstein de *Investigations* permite una salida un poco más tolerante al destacar la pluralidad de juegos de lenguaje. La segunda estrategia, sin embargo, resulta ser incompatible con la afirmación de la verdad religiosa. Más todavía, el segundo punto de vista lleva a un aislamiento, previniéndola de cualquier posibilidad de argumentación racional relevante.

Hay una respuesta más prometedora al desafío naturalista. Se fundamenta en las bases ontológicas de la vida práctica de todos los días. A pesar de que la subjetividad y la aproximación en primera persona singular deben ser excluidas del método científico, pueden jugar un rol ontológico. La abstracción metodológica no implica que carezcan de relevancia ontológica. Si desempeñan un rol ontológico, es decir, si el hecho de experimentarlas indica que reflejan algún aspecto de la realidad a la que el naturalismo no puede acceder, entonces la ontología naturalista debe ser corregida. Entonces, tenemos buenas razones para afirmar que somos agentes tridimensionales que mantenemos nuestra identidad a lo largo del tiempo. Y una ontología más rica que la tetradimensionalidad naturalista podría permitir, también, la existencia de afirmaciones religiosas cognitivamente relevantes.

ONTOLOGÍA

Los neurocientíficos naturalistas suponen una ontología tetradimensional: la realidad se extiende no solo en el espacio, es decir, en dimensiones de profundidad, altura y longitud, sino también en el tiempo. Cada entidad real está extendida en el tiempo, esto es, compuesta de etapas o partes temporales (ver, por ejemplo, Quine 1960). Todo es como un proceso y, por tanto, no puede haber identidad diacrónica. Los tetradi-dimensionalistas deben reducir la persistencia en el tiempo a una especie de relación de continuidad entre etapas temporales. La relación de continuidad es más débil que la identidad diacrónica y no es ni reflexiva, ni transitiva. Permite diferencias de grado. En este contexto ontológico nosotros también somos tetradimensionales y, en consecuencia, compuestos de diversas ‘partes temporales’.

Esta ontología tetradimensionalista, llamada “perdurantismo”, se debe, al menos parcialmente, al triunfo en la ciencia del sistema tetradi-dimensional espacio-tiempo. Sería imposible trabajar científicamente, sin los vectores temporales. El sistema tetradimensional temporal es esencial para los propósitos científicos y para la representación de la realidad. El hecho de que se aplique satisfactoriamente no implica necesariamente, sin embargo, que el mundo tenga, efectivamente, cuatro dimensiones.

De acuerdo a la otra posición ontológica, llamada “endurantismo”, las cosas reales –incluidas las personas humanas– son tridimensionales. Ellas enduran y, por lo tanto, son llamadas enduradoras, que están de acuerdo con el ‘ahora’. Estando enteramente presentes en cada instante de su existencia no están ni extendidas en el tiempo ni compuestas por partes temporales.

El tetradimensionalismo constituye un empirismo convencionalista. En esta postura es un lugar común aceptar que los individuos –seres vivos y seres humanos incluidos– deben ser constituidos por o contruidos desde ‘lo dado’, esto es, el dato de la experiencia. La constitución de los individuos es convencional, siendo sus restricciones solo pragmáticas. Un convencionalismo consistente asume esto, también para la dimensión temporal. No hay algo así como un ‘hecho de la causa’ acerca de la identidad diacrónica. En realidad, no hay individuos que vayan con el ‘ahora’.

En ciencia no necesitamos ni enduradores ni identidad diacrónica. El tetradimensionalismo basta para poder hacer predicciones científicas y explicar los diversos fenómenos empíricos. Para los fines científicos, las ontologías tetradimensionalistas –sean estas de cosas, tropos o campos energéticos– pueden ser adecuadas. Sin embargo, para dar cuenta de los presupuestos ontológicos de la filosofía práctica, necesitamos de algo más. La consideración de nuestro discurso diario sobre nosotros mismos, especialmente en lo que se refiere a la responsabilidad, sostiene la idea de que necesitamos ontologías con enduradores que permanezcan idénticos a lo largo de su existencia. ¿Quién ha realizado las obras en el pasado? ¿Nosotros o algunas partes temporales que precedieron a nuestras partes actuales? Las personas humanas están presentes a cada instante a lo largo de sus vidas. En las ciencias naturales, sin embargo, podemos arreglárnosla sin enduradores, sin identidad diacrónica. Es más fácil hacer investigación científica pensando que todo se extiende temporalmente.

Las razones decisivas para postular la existencia de enduradores y, así, de la identidad diacrónica, están dadas por nuestra experiencia subjetiva de ser agentes intencionados que planificamos nuestro futuro y recordamos nuestro pasado. Los supuestos de una racionalidad práctica, agencia, subjetividad y perspectiva en primera persona singular, sostienen una ontología tridimensional o endurantismo.

Una estrategia especial para contrarrestar el tetradimensionalismo, es resaltar las disanalogías que existen entre el espacio y el tiempo, entre los modos en que un agente actúa en el tiempo y cómo lo hace en el espacio. Como agentes somos prisioneros del tiempo, mas no del espacio. Podemos elegir dónde vivir, pero no cuándo hacerlo. Para un agente, el tiempo tiene necesariamente una dirección, no así el espacio.

Nuestro uso de los deícticos² ‘ahora’ y ‘aquí’ no es análogo. Un agente puede ahora elegir, deliberar, y tener intenciones respecto de su conducta posterior, pero no de lo que hizo anteriormente. Sin embargo,

² Nota del traductor: Elemento gramatical que realiza una *deixis*, es decir, un señalamiento que se realiza mediante ciertos elementos lingüísticos que muestran: *este, esa*; que indican una persona: *yo, vosotros*; o un lugar: *allí, arriba*; o un tiempo: *ayer, ahora*. El señalamiento puede referirse a otros elementos que estén presentes en el discurso o solo en la memoria.

puede elegir, deliberar y tener intenciones respecto de su conducta tanto delante como detrás de él.

Más diferencias analógicas entre el tiempo y el espacio provienen de la asimetría axiológica entre el pasado y el futuro del agente. La actitud de un agente frente a sus limitaciones tanto pasadas como futuras es distinta. Por ejemplo, podemos lamentar que nuestra existencia no dure un tiempo más allá del presente, pero no nos lamentamos de la misma manera que nuestra existencia no se extienda en algún lugar más allá de este.

Los agentes prefieren que sus experiencias dolorosas estén en el pasado y las placenteras en el futuro. Sin embargo, no tienen ninguna preferencia espacial similar. Da lo mismo dónde esas experiencias, sean dolorosas o placenteras, ocurran.

Nuestras actitudes emocionales refuerzan las diferencias analógicas entre espacio y tiempo. En nuestra vida práctica, el hecho de que algo ha sucedido, está sucediendo o va a suceder, es razón no solo de lo que hacemos, también de cómo nos sentimos: “Escuché que alguien querido había fallecido”. “Sentí mucha tristeza cuando escuché que, de hecho, había muerto”. El problema para los tetradimensionalistas es mostrar cómo algo como nuestra vida emocional puede ser consistente con el hecho de que los eventos pasados, presentes y futuros tienen el mismo tipo de realidad y, por lo tanto, poseen en sí mismos, exactamente el mismo significado (Cockburn 1998, 84f).

Decimos que eventos estresantes son razones para sentir aun cuando no conozcamos sus datos objetivos: a través de los déicticos somos capaces de referirnos al momento presente aún sin saber qué es eso. No necesitamos ninguna referencia objetiva en el tiempo para eso. En cierto sentido, usando los déicticos decimos más que si utilizáramos sus substitutos provenientes del lenguaje objetivo de los datos. Es imposible decir sin tensión lo que queremos decir cuando exclamamos: “¡Gracias a Dios esto se acabó!”.

Mi alivio no se debe al hecho de que la cosa se lleva a cabo en un cierto momento y que ya terminó. Es de su contingencia o de su finitud de lo que estoy agradecido. ¡Si no estuviera convencido de que es un hecho que se ha acabado, no estaría aliviado! La creencia de que algo ha ocurrido en el pasado o de que sucederá en el futuro nos da razones para actuar de un modo determinado y para sentir ciertas emociones.

Estas disanalogías sustentan la tesis de que la dimensión temporal de la realidad, especialmente la que es tensa, no está a la par con la dimensión espacial. Nuestras creencias déicticas y nuestras experiencias de actuar y sentir favorecen la tesis de que al menos nosotros como personas somos enduradores y, por ello, diacrónicamente idénticos con nosotros mismos.

Más aún, al actuar y al sentir suponemos que otras personas y objetos con las que nos relacionamos, van junto con nosotros en el transcurso del tiempo. Los tratamos como enduradores y estamos convencidos que esa es la condición para poder familiarizarse con ellos. Nosotros concebimos y recordamos los objetos como durando en el tiempo. Esta experiencia refuerza nuestra convicción cotidiana de que no solo nosotros, como agentes que tenemos una aproximación en primera persona a nosotros mismos, enduramos, sino también los objetos. Tenemos la firme convicción de que siguen existiendo, al menos mientras seguimos percibiéndolos.

En la vida real no constituimos objetos en su continuidad temporal sin sus etapas momentáneas, pero suponemos que podemos observar cómo continúan existiendo. Formamos nuestros juicios sobre la identidad diacrónica espontáneamente y no los inferimos de la distribución temporal de supuestas etapas o partes temporales.

Si esto es así, es posible interpretar la aplicación en ciencia del sistema tetradimensionalista de espacio-tiempo como un medio metodológico que ayuda o incluso es necesario para la consecución de ciertos propósitos y no estamos forzados a asumir que la realidad como tal sea tetradimensional. El hecho de que los objetos de investigación de la ciencia empírica, los objetos de la ciencia natural, sean considerados como tetradimensionales, no implica que, de hecho, estén extendidos en el tiempo. Abstraerse de la subjetividad y de la aproximación en primera persona singular, no quiere decir, necesariamente, que la subjetividad no exista. Si esto es convincente, no estamos forzados a la conclusión que las neurociencias han mostrado, a saber, que el Yo es ilusorio.

CONSIDERACIONES FINALES

Si los logros de las neurociencias en la comprensión del funcionamiento del cerebro y en la identificación del sustrato biológico de estados mentales son interpretados de un modo naturalista, plantean un desafío

a la postura tradicional que afirma que somos agentes responsables de nuestras acciones conscientes e intencionadas. ¿Si nuestro Yo personal o el alma humana no pueden ser constatados científicamente, entonces deben ser ilusorios! Hemos visto que una estrategia para responder a este desafío es la de los seguidores de Wittgenstein, pero esta tiende a bloquear cualquier posibilidad de diálogo entre neurociencia y teología. A largo plazo, no es satisfactorio separar completamente el lenguaje religioso del lenguaje científico.

Por otra parte, el naturalismo o fisicalismo —la visión de que las entidades mentales como las creencias y los deseos o son reducibles o en última instancia idénticos a estados del cerebro—, resuelve el debate con la teología considerándola como un interlocutor no válido. Entender cómo funciona el cerebro sería suficiente para poder dar cuenta en forma adecuada de los fenómenos mentales. La teología tendría, por tanto, que ser reemplazada por la neuroteología. La neuroteología tendría que explicar cómo el cerebro crea a Dios. Sin embargo, aunque lo consiguiera, habría explicado cómo el cerebro ha desarrollado sentimientos y pensamientos religiosos, pero no habría logrado dar cuenta de las preguntas teológicas fundamentales como la existencia de Dios.

Dados los nuevos triunfos de la neurociencia, es tentador pensar que trabajar en la pequeña escala puede ser una buena estrategia para explicar lo que ocurre en la mente. Sin embargo, esa aproximación al problema falla al querer dar cuenta de varios fenómenos importantes, como, por ejemplo, de nuestra capacidad de actuar como agentes. En el amplio campo de la filosofía de la mente se está llevando a cabo un exhaustivo debate acerca de los problemas que acarrearán las distintas formas de reduccionismo. Las preguntas más duras incluyen aquellas pertinentes a la experiencia de ser en estado de subjetividad. En esta charla me he centrado en un punto de este debate ontológico. No deberíamos subestimar la relevancia de los supuestos ontológicos de las posiciones que se están debatiendo.

Con el fin de obtener resultados objetivos, las ciencias naturales deben excluir la subjetividad, la deixis y la perspectiva en primera persona singular. Debería ser más fácil hacer investigación científica asumiendo que no hay identidad diacrónica y que, por lo tanto, todo está extendido no solo en el espacio, sino también en el tiempo. Pero esto puede ser interpretado como un supuesto metodológico conveniente. No nos fuerza

a concluir que no existe ni la subjetividad ni la deixis o que no hay enduredores tridimensionales. El sistema tetradimensional de espacio-tiempo es útil para fines científicos y para la representación de la realidad, pero de su aplicación no se sigue con necesidad que el mundo tenga cuatro dimensiones. Las razones para postular la existencia de enduredores tridimensionales y, así, de una identidad diacrónica, provienen de nuestra experiencia de actuar, planificar el futuro y recordar el pasado. Los supuestos de una racionalidad práctica, agencia, subjetividad y deixis, parecen buenas razones para postular una ontología más rica con enduredores tridimensionales. Si esto es así, no estamos obligados a adherir a una postura puramente naturalista o fisicalista. Y los descubrimientos de la neurociencia no necesariamente derrotarán nuestras creencias religiosas, barriendo con la teología.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alper, M. 2001, *The 'God' part of the brain. A scientific interpretation of human spirituality and God*. New York.
- Austin, J. L. 1962, "How to do things with words" *How to Do Things with Words*. Oxford.
- Carnap, R. 1950, Empiricism, Semantics, and Ontology, in: *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950): 20-40.
- Cockburne, D. 1998 "Tense and Emotion" in: R. LePoidevin (Ed.) *Questions of Time and Tense*, Oxford: Clarendon Press, 77-91.
- Denkel, A. 1996, *Object and Property*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gale, R. M. 2002, "Time, Temporality, and Paradox", in R. M. Gale (ed.), *The Blackwell Guide to Metaphysics*, Oxford: Blackwell, 66-86.
- Hirsch, E. 1982, *The Concept of Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Nicholson, M. W. 1996, Abusing Wittgenstein: The misuse of the concept of language games in contemporary theology, in: *JETS* 39/4 (December 1996) 617-629.
- Quine, W. v. O. 1960, *Word and Object*, Cambridge/Mass.: M.I.T. Press.
- Quine, W. v. O. 1963, *From a logical point of view*, N. York: Harper.

- Rea, M. C. 2003, Four-Dimensional-ism in: M. Loux a. D. Zimmerman (ed.),
The Oxford Handbook of Metaphysics. Oxford: Oxford University Press,
246-280.
- Runggaldier, E. 1998 "Sortal continuity of material things", Erkenntnis, 48,
359-369.
- Wittgenstein, L. 1921, Tractatus Logico-Philosophicus
(<http://www.tractatuslogico-philosophicus.com>).
- Wittgenstein, L. 1953, Philosophical Investigations. [Transl. Anscombe] Oxford.

Edmund Runggaldier

Edmund.Runggaldier@uibk.ac.at