

¿Es adecuado hacer antropología filosófica desde una visión de ningún lugar?

Is It Appropriate to Do Philosophical Anthropology from a Vision of no Place?

FRANCISCO GALÁN VELEZ
Universidad Iberoamericana, México
francisco.galan@ibero.mx

RESUMEN

La propuesta filosófica fundamental de Thomas Nagel es buscar una visión absoluta, que evite los sesgos y trate de ser imparcial, a la que llama una visión de ningún lugar. El artículo analiza las implicaciones de tal postura para la antropología filosófica. Se hace una valoración positiva de su fuerte rechazo al naturalismo, y de su talante de apertura filosófica, honestidad y valor, que lo posiciona como un filósofo analítico *sui generis* que marcha a contra corriente. Se valora también su pretensión de que la filosofía debe retomar las cuestiones sustantivas del sentido de la vida desde una reflexión sobre el universo entero. Se critica que la visión de ningún lugar no incluya suficientemente el problema de otros puntos de vista, por ser demasiado deudora, aún, de la ciencia y de la perspectiva del observador.

Palabras clave: Thomas Nagel, naturalismo, antropología filosófica, visión de ningún lugar, teleología

ABSTRACT

Thomas Nagel's main philosophical project is to search for an absolute vision or absolute viewpoint that avoids biases and tries to be impartial, which Nagel calls the view from nowhere. This paper examines the implications of such stance for philosophical anthropology. Specifically, a positive evaluation is made of Nagel's strong rejection of naturalism and of his philosophical spirit of openness, honesty and courage, both which distinguishes him as a unique analytic philosopher that goes countercurrent. Also, the paper welcomes Nagel's proposal that philosophy should address again substantive issues about the meaning of life from a reflection about the whole universe. However, a critique is made on the basis that the view from nowhere does not fully take into consideration the problem of other perspectives because it is too indebted, still, to science and to the observer's perspective.

Keywords: Thomas Nagel, naturalism, philosophical anthropology, view from nowhere, teleology

Recepción del original: 2/08/16
Aceptación definitiva: 23/11/16

1. Perplejidad de la antropología filosófica

La pregunta constitutiva gira sobre nuestra naturaleza: ¿Qué clase de seres somos si el realismo es verdadero y en verdad reconocemos y respondemos a valores y razones prácticas que no son sólo producto de nuestras propias respuestas? La pregunta histórica versa sobre nuestros orígenes: ¿Cómo debe ser el universo y el proceso evolutivo para haber generado tales seres?

Thomas Nagel¹

Preparando en una ocasión reciente un curso de antropología filosófica, me topé con el último libro de Thomas Nagel, que tras leer con avidez, resolví que sería una lectura obligada del curso, aunque al parecer no venía propiamente al caso. ¿Tuve razón en incluirlo?

La disciplina *antropología filosófica* aún existe en muchos planes de estudio de la licenciatura en Filosofía. En algunas tradiciones filosóficas se pensaría que es una disciplina obligatoria. Sin embargo, en una de las tradiciones cada vez más dominantes, como es la filosofía analítica, el nombre no existe. Muchas cuestiones que uno estudiaría como antropología filosófica en los analíticos pertenecen a la filosofía de la mente. La *Stanford Encyclopedia of Philosophy* no consigna ninguna entrada directa con el nombre de antropología filosófica, aunque remite a 171 entradas en las que aparece la palabra *Anthropology*.

Pero, aun si estamos situados en una tradición que no problematiza la antropología filosófica, no es nada fácil pronunciarse sobre su lugar en un plan de estudios y el contenido que le corresponde. Aunque es una disciplina relativamente joven en la episteme filosófica, no podría objetarse que en dicha materia se estudiaran las posiciones de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Nietzsche, y casi todos, Heidegger incluido.² Lo curioso es que en muchos planes de estudio se coloca al principio, y uno se preguntaría

¹ NAGEL, T., *La mente y el cosmos: por qué la concepción neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*, Madrid: Biblioteca nueva, 2014, p. 136.

² Recuerdo a un amigo heideggeriano que, pese al explícito rechazo de su maestro de considerar *Ser y tiempo* como perteneciente al “giro antropológico”, en un curso de antropología filosófica se dedicó solamente a explicar dicha obra. Y aunque por supuesto, pese a la grandeza de Heidegger, es excesivo dedicar todo el curso a esta obra capital del siglo XX, no parece inadecuado que *Ser y tiempo* se lea en un curso de antropología filosófica. En el parágrafo 5 de *Ser y tiempo* Heidegger aclara enfáticamente que el propósito de la analítica ontológica del Dasein, es conducirnos al horizonte del ser en general; sin embargo, leemos: “En la perspectiva de una posible antropología o de su fundamentación ontológica, la siguiente interpretación proporciona tan sólo algunos ‘fragmentos’, que no son, sin embargo, insenciales”. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, p. 41.

si un buen curso puede prescindir de un cierto conocimiento de la historia de la filosofía, y aunque se dirá que esto es un problema de cualquier materia filosófica, tal vez es más grave en el caso de la antropología filosófica, pues salvo contadas excepciones, es muy difícil encontrar algún filósofo que no se haya ocupado de la central cuestión: ¿qué es el ser humano?

Un segundo problema es que no se trata propiamente de un curso de filosofía de... La antropología filosófica está relacionada con las materias sistemáticas, centrales en el quehacer filosófico. ¿Se puede preguntar qué es ser, sin que de alguna manera preguntemos qué soy yo? ¿Se puede hacer esta pregunta, sin que de alguna manera el “qué” nos remita a “quién”? ¿No remite necesariamente la pregunta por lo humano a la libertad y al valor de la acción? ¿Se puede omitir el saber subjetivo en la reflexión sobre el ser humano?

Un tercer problema es si se puede asumir hoy una posición “sistemática” sobre la naturaleza de lo humano sin recurrir a la investigación empírica proveniente de las diversas ciencias “naturales”. ¿Problemas tradicionales sobre la identidad personal, que Aristóteles trató bajo la idea de alma, pueden discutirse hoy sin información científica? Con ello entramos a una discusión central en cuanto al método de la filosofía, en esta época postmetafísica (Habermas). Desde el siglo XIX ha habido autores que sostienen que el genuino conocimiento está en la ciencia y no en la filosofía, pero con los avances espectaculares sobre todo de las neurociencias, crece cada vez más el número de adeptos de la tendencia que suele llamarse naturalismo,³ la cual en su versión fuerte consiste en sostener que las ciencias naturales, especialmente la física, son el único conocimiento válido que existe, y que si algo no puede ser conocido de esa manera, no existe realmente. La filosofía propiamente no tiene otra tarea más que la de reunir las diversas perspectivas científicas y tratar de dar coherencia a las implicaciones, que provienen de las ciencias. A pesar del sorprendente renacimiento de la metafísica en la tradición analítica de los últimos veinte años, el naturalismo sigue siendo una postura dominante entre ellos, y aunque con otros nombres y con variantes importantes, aún se siguen escuchando en el fondo las voces de Quine y de Carnap.

En el presente artículo pretendo ocuparme de algunas posturas de Thomas Nagel en relación con la antropología filosófica, y aunque él pertenece a la tradición analítica, y tal vez no le acabe de gustar este nombre, me parece que su obra tiene mucho valor para varios de los problemas centrales de

³ *In what follows, ‘methodological naturalism’ will be understood as a view about philosophical practice. Methodological naturalists see philosophy and science as engaged in essentially the same enterprise, pursuing similar ends and using similar methods”. PAPINEAU, D., “Naturalism”; en EDWARD N. ZALTA (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015, pp. 23-24, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/naturalism/>>.*

la antropología filosófica. Hay dos razones por las que me ha parecido un pensador muy valioso, y son las que estarán en mi análisis. Una de ellas es negativa, y es su fuerte rechazo al naturalismo. La otra —que es la que más me interesa, ya que mi principal interés es analizar su propuesta metodológica—, es su tesis de fondo de que la filosofía debe aspirar a un punto de vista que no sea relativo a una cultura, o a una época, ni siquiera a un punto de vista humano, sino a un punto de vista de ningún lugar.⁴ Lo cual plantea la tensión con la que intitulo el artículo: ¿es posible y pertinente hacer antropología filosófica desde un punto de vista de ningún lugar?

2. El rechazo al naturalismo

Thomas Nagel es un filósofo admirable por decir lo que piensa, al que no le importa oponerse al *main stream*.⁵ El título de su último libro parece inconcebible que lo haya escrito un famoso y bien conocido profesor de NYU: *La mente y el cosmos: por qué la visión neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*.⁶ En esta obra Nagel defiende que la ciencia como actualmente trabaja ha fallado en tratar de explicar la vida, la consciencia, la autoconsciencia y la realidad moral. El naturalismo —que es una postura filosófica y no científica, aunque los científicos puedan seguirla—, pretende que la ciencia ya ha logrado explicar esto, o que del modo como actualmente trabaja la ciencia están las bases puestas para hacerlo. Contra el naturalismo, Nagel ofrece por los menos tres importantes argumentos:

1. El reduccionismo cientificista que pretende haber explicado los fenómenos subjetivos, caracterizados por la consciencia, desde un punto de vista objetivo, en realidad no está hablando de lo mismo.

2. Es imposible querer dar cuenta de algo tan importante en el universo como la vida, la consciencia, y la autoconsciencia, sin introducir alguna forma inmanente de teleología.

3. Es una aberración pretender naturalizar los criterios normativos de la razón relacionados con el conocimiento y el valor moral.

⁴ Tesis muy cercana a la concepción absoluta de Bernard Williams, tal como la formula en WILLIAMS, B., *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth: Penguin, 1978; y en WILLIAMS, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Fontana, 1985.

⁵ Nagel ha descrito su trabajo como “una obra deliberadamente reaccionaria.” NAGEL, T., *Una visión de ningún lugar*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 19 (La obra original *The view from nowhere*, New York: Oxford University Press, 1986).

⁶ NAGEL, T., *La mente y el cosmos* (La obra original *Mind and cosmos: why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2012).

Una defensa fuerte de la experiencia subjetiva

Ya en su célebre artículo *What it is like to be a bat?*,⁷ Nagel señaló que la percepción subjetiva del murciélago es para nosotros inaccesible como tal, y que es parte constitutiva de la realidad, y algo irreducible a propiedades físicas o químicas. Realmente existen los murciélagos, y parte de su ser murciélago consiste en una manera de percibir, que por ejemplo no se da en el delfín: “fundamentalmente, un organismo tiene estados mentales conscientes si y solo si, hay algo que lo determine a *ser* ese organismo, algo determinante *para* el organismo”.⁸ Nagel propone llamarle el carácter subjetivo de la experiencia, y menciona que no puede ser aprehendido en los análisis reductivos de lo mental, que pretenden identificarlo con propiedades físicas, o bien reducirlo a propiedades funcionales, o bien como en el caso del materialismo eliminativo, negar su realidad.⁹

En varios de sus argumentos principales en contra del reduccionismo, Nagel es deudor de *Naming and Necessity* de Kripke. La experiencia que el sujeto tiene de sí mismo al percatarse de otra cosa, por ejemplo, la experiencia que el lector tiene de sí mismo al estar leyendo esto, es un designador rígido del significado de la palabra consciencia. La experiencia subjetiva del “*auch*”, se convierte en un designador rígido del significado de “*dolor*”, en el sentido de que llamar ilusorio o inexistente al “*auch*”, ya no es hablar del dolor, sino de otra cosa. El materialismo eliminativo que pretende haber resuelto el “*difícil problema*” (*hard problem*) de la consciencia, al declarar que no existen en realidad los estados subjetivos –pues lo que realmente existe es lo que se puede observar y describir en tercera persona–, para Nagel no ha resuelto nada, pues simplemente no está hablando de lo mismo.

Más interesante es la objeción al materialismo de la identidad que hace equivalentes las propiedades mentales a las propiedades físicas. Del mismo modo que la ciencia ha descubierto que el agua es H₂O, o que el movimiento de las moléculas produce el calor, podríamos pensar que la experiencia del dolor es idéntica con la estimulación de las fibras C del cerebro. En los

⁷ NAGEL, T., *What it is like to be a bat?*, en *Philosophical Review*, núm. 83, 1974, pp. 435-450. Publicado después en NAGEL, T., *Mortal questions*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 165-180. En español véase la nota siguiente.

⁸ NAGEL, T., *Ensayo sobre la vida humana*, México: Fondo de cultura económica, 2000, p. 275 (en general, trato de citar el texto en español cuando existe traducción disponible).

⁹ “Pero todas estas estrategias son insatisfactorias debido a la misma vieja razón: incluso con el cerebro añadido a su imagen del mundo, omiten algo esencial sin lo cual no habría mente. Y lo que omiten es exactamente lo que deliberadamente fue excluido del mundo físico por Descartes y Galileo para formar el concepto moderno de lo físico, a saber, las apariencias subjetivas”. NAGEL, T., *La mente y el cosmos*, p. 66.

dos primeros casos tenemos una identidad *a posteriori*, pues no se sigue del mismo significado de las palabras la identidad, lo mismo podría pasar con lo físico y lo mental, pero en este caso, a diferencia de los anteriores, para Nagel, siguiendo a Kripke-Putnam, la identidad del dolor con la estimulación de las fibras C no podría ser una identidad necesaria. No puede haber agua sin que haya H₂O, y no puede haber H₂O sin que haya agua, pero sí podría haber dolor sin que hubiera estimulación de las fibras C, y estimulación de las fibras C sin dolor.¹⁰ “El materialista tiene que explicar cómo ‘dolor’ y ‘estado cerebral’ se pueden referir a lo mismo incluso cuando su significado no es el mismo y explicarlo sin apelar a algo no físico para dar razón de la referencia de ‘dolor’.”¹¹ Es por ello que sería perfectamente concebible como experimento mental, pensar en un zombie, que se comportara como un ser humano, que cuando le pican con una tijera dijera “auch”, pero que no tuviera experiencia alguna del dolor. Eso es justamente un zombie, no un ser humano, o un perro.¹²

¿Recuperar la teleología? La necesidad de un nuevo juego

Un segundo frente en la crítica de Nagel al naturalismo es el rechazo de éste a cualquier forma de teleología. Para Nagel es una aberración tratar de explicar algo tan importante como la vida, la consciencia, y la autoconsciencia, con su capacidad de conocer la verdad y de hacer juicios verdaderos de valor, solamente en términos de la casualidad.

¹⁰ “*In the appropriate sentient beings is it analogously possible that a stimulation of C-fibers should have existed without being felt as pain? If this is possible, then the stimulation of C-fibers can itself exist without pain, since for it for it to exist without being felt as pain is for it to exist without there being any pain. Such a situation would be in flat out contradiction with the supposed necessary identity of pain and the corresponding physical state, and the analogue holds for any physical state which might be identified with a corresponding mental state. The trouble is that the identity theorist does not hold that the physical state merely produces the mental state, rather he wishes the two to be identical and thus a fortiori necessarily co-occurrent. In the case of molecular motion and heat there is something, namely, the sensation of heat, which is an intermediary between the external phenomenon and the observer*”. KRIPKE, S. A., *Naming and necessity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980, p. 151.

¹¹ NAGEL, T., *La mente y el cosmos*, pp. 65-66.

¹² En la reseña que hizo Nagel del libro de Daniel Dennett, *Content and Consciousness* –en el que Dennett pretende reducir “lo mental” a un cierto funcionamiento–, escribió Nagel: “*But this enterprise is to reduce our ontological commitment to the mental by explaining on the subpersonal level, ‘where people, thoughts, experience and introspective reports are simply not part of the subject matter,’ how there can be truths that are nonreferentially ‘about’ these things on the personal level. This enterprise remains unfulfilled, and the conditions of its success remain cloudy. It is possible to say a great deal that is true about the mind and its relation to the body, while leaving the mind-body problem fundamentally undisturbed*”. NAGEL, T., *Other minds: critical essays 1969-1994*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 85.

Pero los esquemas sistemáticos del mundo natural no son coincidencia y no creo que podamos considerarlos como hechos brutos que no requieran explicación. Las regularidades, los patrones y la organización funcional exigen explicación, cuanto más la tienen más frecuentes son.¹³

Lo que está pasando con la visión dominante que ve el universo como el movimiento azaroso de partículas subatómicas –prácticamente lo mismo que dijo Demócrito–, es algo similar a lo que sucede en el cuento de Anderson, “El traje nuevo del emperador”; es el momento de decir: El emperador de la postura filosófica reductivista está desnudo. Para Nagel se debe reintroducir una forma de teleología inmanente y no de un tipo de determinismo extrínseco que recurra a algún tipo de intervención divina.¹⁴ Este argumento se conecta con el anterior. Hasta el momento, la explicación que da la ciencia de la consciencia parece magia, pues falta el componente sistemático que conecte a la consciencia con la materia,¹⁵ por ello la identidad que pregonan algunos materialistas es sólo contingente. Con mucha honestidad escribe Nagel: “Sospecho que la apariencia de que la relación entre mente y cerebro es contingente es probablemente una ilusión y que hay una conexión necesaria pero no conceptual que se nos oculta debido a lo inadecuados que son nuestros conceptos actuales.”¹⁶

Lo que tal vez no sea del agrado de muchos naturalistas es que Nagel no ofrece una alternativa. Dice que no tiene una respuesta al problema que plantea, pero enfáticamente señala que la posición naturalista es insostenible. Presenta, pero solamente como una especulación, la consideración del panpsiquismo, que podría explicar cómo es que existen la materia y la consciencia en un único universo.¹⁷ Pero la verdad es que hasta el momento no tenemos la

¹³ NAGEL, T., *La mente y el cosmos*, p. 73.

¹⁴ Algo que me parece sorprendente de Nagel es que es ateo. No es tampoco un anti-teísta, pero con honestidad señala que no cree en Dios, y que las explicaciones que recurren a él, en cierto modo renuncian a una explicación inmanente, por lo que propiamente no explican. “De hecho, encuentro a las propuestas religiosas *menos* explicativas que las hipótesis sobre la existencia de algún aspecto sistemático del orden natural que haría que la aparición de mentes en armonía con el universo fuera algo esperable. Aquí, como en otras partes, la idea de Dios sirve como un sustituto de una explicación donde algo parece requerirla y no se encuentra ninguna disponible; es por eso que tanta gente le da la bienvenida al imperialismo darwinista. Pero, en verdad, no hay razón para asumir que la única alternativa frente a una explicación evolucionista acerca de todo es la religiosa.” NAGEL, T., *La última palabra*, Barcelona: Gedisa, 2000, p. 146 (La obra original: *The last Word*, New York: Oxford University Press, 1997).

¹⁵ “Que tales elementos puramente físicos, cuando se combinan de cierta forma, deban necesariamente producir un estado del todo que no está construido por las propiedades y relaciones de las partes físicas, me parece como si fuera magia”. NAGEL, T., *La mente y el cosmos*, p. 81.

¹⁶ NAGEL, T., *La mente y el cosmos*, pp. 67-68.

¹⁷ David Skrbina señala que hay tres lugares principales en los que Nagel ha tratado su hipótesis del panpsiquismo. El primero fue el ensayo de 1979, “Panpsychism”, en *Mortal Questions*, en el que planteó cuatro premisas que llevarían a adoptar tal postura: 1) La realidad física consiste solamente de partículas recombinables de materia; 2) Los estados mentales no están

más recóndita idea de cómo pudiera ser que lo físico tenga propiedades mentales. Desde luego, tenemos razones poderosas para pensar que la percepción sensible implica un proceso físico, pero hay que admitir que no se reduce a él, y ésa es la perplejidad en la que nos encontramos. En *Conceiving the impossible*,¹⁸ dice que, al carecer de una solución plausible del problema mente-cuerpo, lo que nos queda es desarrollar varias alternativas con la esperanza de que alguna pueda servir de antecedente de alguna postura razonable.

This is a plea for the project of searching for a solution that takes conscious points of view as logically irreducible to, but nevertheless necessarily connected with, the physical properties of the organisms whose points of view they are. Consciousness should be recognized as a conceptually irreducible aspect of reality that is necessarily connected with other equally irreducible aspects, as electromagnetic fields are irreducible to but necessarily connected with the behavior of charged particles and gravitational fields with the behavior of masses, and vice versa. But the task of conceiving how a necessary connection might hold between the subjective and the physical cannot be accomplished by applying analogies from within physical science. This is a new ballgame.¹⁹

De modo que para Nagel lo que necesitamos no es una revisión filosófica reduccionista de la ciencia, sino por el contrario, alentar y pedir una postura expansionista, que permita que la consciencia pueda caber en la física.²⁰

implicados, ni son reducibles a estados físicos; 3) Los estados mentales son reales; 4) No hay verdaderas propiedades emergentes. Para Skbrina tenemos aquí el que posiblemente sea el primer planteamiento del pansiquismo por un filósofo analítico, y el primer planteamiento puramente deductivo del tema. Pero Nagel fue cambiando su parecer en cuanto a la cuarta premisa. En *Una visión de ningún lugar*, de 1986, señala que debe haber una realidad proto-mental en la materia, aunque no implique subjetividad o puntos de vista. Y en el ensayo de 2002, "The Psychophysical Nexus", publicado en *Concealment and Exposure*, Nagel especula que la consciencia debe ser una potencialidad de la materia, lo cual abre la puerta a un emergentismo fuerte, del cual Skrbina señala que es debatible si aún se debe llamar pansiquismo. Ver SKRBINA, D., *Panpsychism in the west*, Cambridge, London: MIT Press, 2007, pp. 236-238.

¹⁸ NAGEL, T., "Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem", en *Philosophy*, vol. 73, núm. 285, 1998, pp. 337-352.

¹⁹ NAGEL, T., "Conceiving the Impossible...", p. 337.

²⁰ *Una visión de ningún lugar* lanza la hipótesis de que la ciencia tiene que ensanchar su modo de trabajar hasta que pueda dar cuenta de la consciencia. Un nuevo tipo de ciencia debería poder explicar por qué la consciencia puede emerger de la materia, una física pansiquista, en la que se pudiera entender no solamente que la mente o el psiquismo alude necesariamente a la materia—aunque podemos concebir la mente sin la materia—, sino también por qué la materia de alguna manera implica también el psiquismo. Como sabemos, no disponemos aún de tal tipo de explicación científica, por lo que se necesita una verdadera revolución científica. Cf. NAGEL, T., *Una visión de ningún lugar*, pp. 77-80.

La razón no puede ser naturalizada

Aunque la pretensión reduccionista es para todo tipo de consciencia, y por ello la consciencia del murciélago y la del delfín suscitan el “difícil problema”, en el caso del ser humano la dificultad es aún mayor. No sólo se trata de respetar por el lado del objeto de estudio el que el ser humano posee un punto de vista; el asunto es que desde el punto de vista del sujeto que conoce la pretensión de objetividad, de verdad, de normatividad resulta alcanzada por aquello que se pretende estudiar. Y decir que lo que no puede ser conocido de una manera científica no existe, es para el sujeto que se esfuerza por ser objetivo, una especie de suicidio filosófico.

El fisicalismo puede rechazarse, pero se puede pensar que para explicar los criterios normativos de la razón podemos recurrir a un naturalismo evolutivo; por ejemplo, lo que defiende Habermas, quien le llama naturalismo débil y lo distingue del fuerte (fisicalismo).²¹ Pero para Nagel es inadmisibles pensar en la razón como producto de la evolución. Ya desde *La última palabra* se había referido a lo absurdo que resulta querer naturalizar la razón, pero es sobre todo en su último libro donde se concentra ampliamente en su rechazo, como lo expresa el provocativo, aunque no exento de humor, subtítulo: “por qué la visión neodarwinista del mundo es, casi con certeza, falsa”.²² La razón no puede ser explicada como un proceso de la evolución, pretendiendo que llamamos razón y normatividad a algo que en realidad es una función de la lucha por sobrevivir. El argumento más recurrente de los autores que rechazan la naturalización de la razón,²³ y el que parece más convincente, es que de ser correcta la posición que ve a la razón y su normatividad como algo evolutivo, entonces la verdad de tal posición se destruiría, pues no sería sino una afirmación útil sólo en términos de supervivencia, pero no una afirmación verdadera. En los argumentos que empleó para rechazar al materialismo eliminativo, el punto era que los conceptos mentales suponen en su significado necesariamente la experiencia en primera persona, pero en el caso de las afirmaciones sobre la razón que pretenden naturalizarla, ya no se trata tan sólo del significado, sino de la pretensión de validez de la postura evolucionista o naturalista de ser verdadera.

²¹ Ver la Introducción de HABERMAS, J., *Verdad y justificación: ensayos filosóficos*, Madrid: Trotta, 2002.

²² “La mente y el cosmos de Thomas Nagel es una obra heterodoxa y atrevida”. PALOMO, M., “Nagel, T., ‘La mente y el cosmos. Por qué la concepción neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa’ ” (reseña), en *Themata. Revista de Filosofía*, núm. 51, 2015, p. 511.

²³ Husserl, entre otros, en el rechazo que hace del psicologismo.

3. La necesidad de ir a un punto de vista de ningún lugar

A pesar de este firme rechazo al naturalismo, Nagel no considera de ninguna manera que deberíamos dejar a un lado a la ciencia; por el contrario, es un ilustrado que considera valiosa a la ciencia, y ve algo muy positivo en la metodología científica. La búsqueda de un punto de vista de ningún lugar, la búsqueda de lo verdaderamente universal, es algo que no sólo pertenece a la ciencia, ni siquiera tan sólo a la filosofía occidental, es algo que podemos decir que pertenece a la condición humana. En todo ser humano existe lo que Aristóteles llama el asombro, y Lonergan, el deseo puro de conocer;²⁴ es un movimiento hacia algo irrestricto e incondicional. Pero existe también para Nagel un cierto movimiento espontáneo a considerar nuestro punto de vista particular como absoluto. Existe, entonces, una tensión: por un lado, un punto de vista verdaderamente universal no puede excluir el nuestro, el que actualmente tenemos como sujetos aquí y ahora; pero, al mismo tiempo, el punto de vista de ningún lugar debería impulsarnos a trascender nuestra mera particularidad, y a su vez poder explicar por qué el mundo nos aparece como nos aparece. Análisis como los de los filósofos de la sospecha, que nos muestran lo dependientes que somos de una visión histórica o ideológica, pueden lastimar nuestro ego, pero cuando nos colocamos en el interés filosófico, los apreciamos, pues están explicándonos por qué el mundo nos aparece como nos aparece. Quedaríamos insatisfechos si se nos dijera que lo que consideramos verdadero vale en nuestra cultura, pero no para otras. Incluso experimentaríamos este desasosiego si se nos dijera que para los extraterrestres es tonta y absurda nuestra visión de la realidad. Queremos comprender la realidad tal como es, con independencia de nuestra perspectiva particular. Y si bien sabemos que nuestra visión es limitada, tendemos a esta visión de ningún lugar como un ideal regulativo, por ello la objetividad es para Nagel un asunto de gradación.²⁵

²⁴ LONERGAN, B., *Insight. Estudio de la comprensión humana*, Salamanca, México: Sígueme/Universidad Iberoamericana, 1999.

²⁵ "What is the point of philosophizing? Nagel's view is that the point is to live reflectively in the light of the truth (VN: 1-5). That sounds like a description of any philosopher's aims. However, Nagel's view is distinctive in that (like Kant and Wittgenstein) he believes that there is an aspect of our nature that leads us away from this ideal. According to Nagel we have an inner drive towards philosophical error. That drive is caused by our internally conflicted human nature. The effect that this inner division has on our attempts to philosophize is described as follows: What really happens in the pursuit of objectivity is that a certain element of oneself, the impersonal or objective self, which can escape from the specific contingencies of one's creaturely point of view, is allowed to predominate. Withdrawing into this element one detaches from the rest and develops an impersonal conception of the world and, so far as possible, of the elements of self from which one has detached. That creates the new problem of reintegration [...]. One has to be the creature whom one has subjected to detached examination, and one has in one's entirety to live in the world that has been revealed to an extremely distilled fraction of oneself (VN: 9)". ALLAN, T., *Thomas Nagel*, Stocksfield: Acumen, 2009, p. 1.

Y hay que reconocer, con Nagel, que las ciencias naturales nos han ayudado poderosamente al crecimiento cognitivo hacia la objetividad. La ciencia nueva que surgió con Galileo y Newton permitió –por la eliminación de la finalidad en la explicación, así como por la adopción de la inteligibilidad matemática como algo fundamental en la inteligibilidad del universo–, adoptar un punto de vista en tercera persona, que ayuda fuertemente en este descentramiento-ampliación de la mirada local. Hay que reconocer, también, que en muchos casos el avance en el grado de descentramiento objetivo se ha debido a reducciones de visiones de sentido común a explicaciones científicas. Algunos ejemplos de reducciones científicas exitosas serían: el de las cualidades secundarias a cualidades primarias, por ejemplo, el sonido;²⁶ el de Einstein, al eliminar la aparente inteligibilidad de un movimiento absoluto y reducirlo a la inteligibilidad de los tensores que lo describen. Sin embargo, en el caso de la consciencia no es posible hacer esto, sin perder los hechos mismos que se quieren explicar.²⁷

La posición de Nagel no debe entenderse como un rechazo a la cuantificación de las concepciones científicas, en el sentido, por ejemplo, de *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl; ni siquiera debe entenderse como si señalara que el fisicalismo acerca de los estados mentales es falso; lo que Nagel afirma es que el punto de vista de las ciencias naturales tal como actualmente existe es incompleto. *Una visión de ningún lugar* emplea este famoso argumento: Supongamos un discurso científico completo sobre el ser humano, que valiera para la totalidad de las personas vivientes, que incluyera la totalidad de sus propiedades físicas y mentales. A pesar de que parecería ser omni-abarcante, en realidad estaría dejando fuera el que una de esas personas, Thomas Nagel (hablando en primera persona, podría incluir mi nombre o el lector el suyo) es un punto de vista desde el que se observa el mundo. Y aunque se incluyeran todos los detalles de mi biografía, el hablar en tercera persona está falseando la realidad de la primera persona que escribe esto. Parece que no hay espacio para la primera persona en la visión del mundo tal como es, sin un centro: por tanto, no puede ser la meta que estamos buscando. Nagel

²⁶ "Identifying sounds with waves in the air does not require that we ascribe phenomenological qualities and subjectivity to anything physical, because those are features of the perception of sound, not of sound itself". NAGEL, T., "Conceiving the impossible...", p. 341. Es el mismo argumento de Kripke con el calor y el movimiento de las moléculas, ya que "calor" no se entiende aquí como la sensación o percepción del calor (Cf. KRIPKE, S., *Naming and Necessity*, p. 152). Puede verse entonces que esto no cabe en el caso de la consciencia, no se puede decir que hay consciencia sin la percepción de ella por el que está consciente.

²⁷ "For example, the phenomenal features of an ordinary substance do not prevent a physical or chemical reduction of that substance – for its phenomenal features may be explained as its effects on the minds of human observers. But the phenomenal features of experience itself cannot be reduced in a similar way. They cannot be explained as the effects of themselves". BERGSTRÖM, L., "Thomas Nagel – Recipient of the Rolf Schock Prize in Logic and Philosophy, 2008", en *Theoria*, vol. 75, núm. 2, 2009, p. 77.

tampoco pretende caer en la posición opuesta, que nos llevaría a una posición solipsista, o bien a considerar que nuestro yo es algo especial. El punto de vista mío es uno de los tantos puntos de vista desde los que el mundo es visto. Parece, pues, que estamos ante una paradoja, que expresa algo de lo sorprendente del mundo y del ser humano:

Así pues, lo que queda fuera de la concepción que carece de centro —el supuesto hecho de que soy Thomas Nagel— parece ser algo para lo cual no hay sitio en el mundo, más que algo que no puede incluirse en un tipo especial de descripción o concepción del mundo. El mundo no puede contener hechos irreductibles atinentes a la primera persona. Pero si las cosas son así, no se puede decir, después de todo, que la concepción que carece de centro deja algo *fuera*. Incluye todo y a todos, y no deja fuera lo que no incluye. Lo que queda fuera debe existir, y si el mundo como totalidad realmente no tiene un punto de vista particular, ¿cómo es posible que uno de sus habitantes posea la propiedad especial de ser yo? Parece que tengo en mis manos un hecho sobre el mundo o sobre Thomas Nagel que, al mismo tiempo, debe existir (pues toda descripción de la forma de ser de las cosas quedaría incompleta sin él) y no puede existir (pues ninguna descripción de la forma de ser de las cosas puede incluirlo).²⁸

La realidad consiste entonces de hechos objetivos y subjetivos, y el punto de vista de ningún lugar debe incluir ambos. Claro que el problema de integrar ambos tipos de hechos es sumamente difícil, es tal vez el más difícil que enfrentamos. Tomemos por ejemplo el conocido problema de la libertad. Desde el punto de vista de la primera persona, desde la interioridad, nuestras acciones aparecen como libres y causadas por nosotros; pero si acudimos a una perspectiva objetiva en tercera persona, aparecen causadas por sucesos previos y circunstancias extrínsecas a las razones que nosotros daríamos; incluso podríamos decir que aparecen como azarosas, respecto a lo que nosotros describiríamos como lo necesario de nuestro acto libre, y con todo, aunque no son controladas por nosotros, tendrían que considerarse las determinantes del acto. La supuesta libertad no aparece por ningún lado. Por ello, para Nagel lo importante es mantener la paradoja, y buscar una integración de ambos tipos de hechos: no caer en la fácil tentación de reducir lo subjetivo a lo objetivo, como hacen una gran mayoría de filósofos analíticos, que como hemos dicho reducen lo mental (primera persona) a procesos neurológicos, estados funcionales o disposiciones conductuales;²⁹ pero tampoco ir en la dirección contraria, hacia una reducción de lo objetivo a las condiciones de po-

²⁸ NAGEL, T., *Una visión de ningún lugar*. Para una crítica de este argumento al que se le ha llamado la paradoja de Nagel, véase MOORE, A., *Points of view*, Oxford, New York: Clarendon Press, Oxford University Press, 1997, especialmente el capítulo 3.

²⁹ Armstrong, Lewis, Smart, Chalmers, y los Churchland entre otros, muchos otros.

sibilidad de la subjetividad.³⁰ De lo que se trata es de ampliar. A la ampliación del punto de vista Nagel la llama, simplemente, realismo; y al conocimiento de la realidad, objetividad. La ciencia es un camino hacia la objetividad, pero debe ser ampliado el modo como ésta trabaja. El realismo acerca de la verdad nos lleva a pensar no solamente que hay muchas verdades que aún no conocemos, sino que incluso hay muchas otras que no son accesibles a los seres humanos. Un recurso importante para ampliar nuestro punto de vista particular es la imaginación, pero por mucho que imaginemos, nunca tendremos verdadero acceso a lo que significa ser un murciélago; aunque eso no significa que no exista dicho psiquismo, así como del supuesto de que existieran extraterrestres que no tuvieran acceso al modo de experimentar de los humanos, no se seguiría que no existimos.

Pero esto es un tanto contradictorio. ¿Cómo decir que algo es real y no accesible a nosotros y, sin embargo, estamos hablando de ello? Nagel no quiere caer en las posiciones idealistas, o en un kantismo que lo lleve a afirmar que esto vale sólo para los seres humanos, pero no de modo incondicional. Nagel sostiene que hay algo en nosotros, que nos lleva más allá de lo humano, y eso es la razón. La razón es la capacidad de movernos desde nuestras posiciones particulares hacia un punto de vista incondicionado. “El problema no es sólo la subjetividad del pensamiento, sino su capacidad para trascender la subjetividad y descubrir lo que es objetivo.”³¹ Y esta pretensión de incondicionalidad no lo es sólo respecto al conocimiento; Nagel la sostiene también respecto a los juicios sobre el valor moral. Rechaza la postura muy defendida de que dichos juicios sobre el bien y el mal carecen de una perspectiva objetiva. Y argumenta que, en la pretensión de quien hace un juicio moral, siempre se busca esta perspectiva de lo incondicional. El que hace un juicio sobre algo como injusto, no está simplemente diciendo que no le gusta, o que así le parece a él; implícitamente, está apelando a una normatividad que no puede ser otra que la de la razón.

³⁰ Nagel le llama a esto idealismo, y también lo rechaza con firmeza. Muy interesante resultaría la comparación con Husserl, pues sin duda hay muchos puntos semejantes en ambos autores, como el fuerte rechazo al naturalismo. Para tal comparación, ver RATCLIFFE, M., “Husserl and Nagel on Subjectivity and the Limits of Physical Objectivity”, en *Continental Philosophy Review*, vol. 35, núm. 4, pp. 353-377. Ratcliffe es un husserliano, y por ello critica que Nagel acabe colocando a la autoconsciencia del ser humano como un hecho del mundo.

³¹ NAGEL, T., *La mente y el cosmos*, p. 96.

4. Un temperamento religioso ateo

Quiero ocuparme ahora de uno de mis textos favoritos de Nagel, el ensayo primero del libro de 2010, que recopila un conjunto de sus trabajos de la década pasada, y que da el nombre a todo el libro: *Secular philosophy and the religious temperament*.³² Nagel es un pensador desconcertante. Postular la visión de ningún lugar como ideal regulativo del quehacer filosófico se podría pensar como una visión “fría” de la filosofía. Por el contrario, del mismo modo que se trataba de ampliar la visión objetivista fiscalista, la visión de ningún lugar pretende reintroducir las cuestiones sustantivas de la filosofía primera, como hacen, según Nagel, muchos de los filósofos de su tradición analítica. Se trata de recuperar la importancia que tiene lo que Nagel llama el temperamento religioso de la filosofía, la memoria activa de la totalidad. Se reprocha a la filosofía analítica que, como movimiento, no haya hecho mucho para ser “una alternativa al consuelo religioso”.³³ En la filosofía continental, el gran público suele encontrar más que esto. Los analíticos suelen responder, dice Nagel, que ellos están en sintonía con la gran tradición filosófica de Occidente, en la que el núcleo de metafísica, lógica, ética y epistemología, muestran que el papel de la filosofía es comprender y explicar, y no “edificar”. Sin embargo, Nagel reconoce que la crítica en cierto modo es justa, pues aunque la respuesta sea formalmente correcta, falla en reconocer el impulso hacia una “reconciliación cósmica.”³⁴

Nagel reconoce que la manera como emplea el término “temperamento religioso” puede parecer incorrecta para las personas religiosas, e inapropiada para muchos filósofos hoy en día; pero le gusta para caracterizar la idea de que la visión del mundo puede jugar cierto rol en la vida interior de las personas, papel que tradicionalmente ha sido ocupado por la religión, pero que según Nagel estuvo presente en el surgir mismo de la filosofía. El mejor ejemplo de tal temperamento — advierte— es Platón, quien no sólo se ocupó del cuidado de su alma “sino de su relación con el universo en el más profundo nivel”.³⁵ Este deseo de no quedar fragmentado, de aspirar a la integración o la completitud, tiene según Nagel que ver con la religión, y las creencias re-

³² NAGEL, T., *Secular philosophy and the religious temperament: essays 2002-2008*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2010, p. 4. A diferencia de los demás ensayos que aparecen en el libro, el ensayo que ahora comento se preparó expresamente para el libro.

³³ NAGEL, T., *Secular philosophy and the religious temperament*, p. 4 (la traducción es mía. Hago esto cuando no pongo completo el párrafo).

³⁴ NAGEL, T., *Secular philosophy and the religious temperament*, p. 4.

³⁵ “Plato’s metaphysics was not intended to produce merely a detached understanding of reality. His motivation in philosophy was in part to achieve a kind of understanding that would connect him (and therefore every human being) to the whole of reality-intelligibly and, if possible, satisfjyngly”. NAGEL, T., *Secular philosophy and the religious temperament*, p. 4.

ligiosas son una manera de satisfacerlo. Aunque él no lo menciona, nosotros podemos recordar el sentido de la re-ligación al que alude la palabra. Nagel quiere analizar y discutir qué queda de tal deseo si alguien considera que la respuesta religiosa “no está disponible”; o por lo menos analizar si la filosofía puede responder de otra manera. ¿Qué puede ofrecer una filosofía secular al lugar que alguna vez ocupó la religión? No se trata de un mero deseo de entender el universo, en el sentido de una curiosidad intelectual, por vasta que sea, sino de buscar cierta “armonía” con él.

Without God, it is unclear what we should aspire to harmony with. But still, the aspiration can remain, to live not merely the life of the creature one is, but in some sense to participate through it in the life of the universe as a whole. To be gripped by this desire is what I mean by the religious temperament.³⁶

Nagel señala que la pregunta se puede traslapar con la del sentido de la vida, pero hay una diferencia: no se trata del sentido de la vida para mí, sino del sentido del todo. El temperamento religioso es la implicación existencial de la visión de ningún lugar, en el sentido que impulso al desapego, a ir más allá, por lo menos en la búsqueda, del “interés específico en la propia salvación”: “Outrageous as it sounds, the religious temperament regards a merely human life as insufficient, as a partial blindness to or rejection of the terms of our existence. It asks for something more encompassing”.³⁷

Nagel analiza tres posiciones filosóficas seculares contemporáneas con las que no simpatiza. La primera de ellas es la de su gran rival, el naturalismo fiscalista. El reproche ya no es aquí ninguno de los tres anteriormente mencionados: ahora se añade el de la banalización del misterio (término mío). Nagel denuncia el traje nuevo del emperador en términos de una ceguera inexplicable, y de un rechazo inaceptable.³⁸ Al asumirse la física y la química

³⁶ NAGEL, T., *Secular philosophy and the religious temperament*, p. 6.

³⁷ NAGEL, T., *Secular philosophy and the religious temperament*, p. 6.

³⁸ Y vuelve a mencionar que ésta es la posición mayoritaria de los filósofos analíticos, con la que se sienten más “confortables”, ya que simplemente no les parece que algo esté faltando en su postura, pues la pregunta de Nagel por la relación y armonía con el universo –el temperamento religioso–, les parece algo que no es serio, por carecer de sentido. “My impression is that most analytic philosophers are devoid of the religious temperament, and that they cannot take seriously the thought that something is missing if it is impossible to make sense of things in that way. Sense, in this outlook, is something to be found within individual human lives, human creativity, human interactions, and human institutions. To take the quest for sense outside the boundaries of those human purposes and aims relative to which all judgments of sense or senselessness must be made is an error, and an error of a philosophically familiar type: an attempt to extend a concept beyond the conditions that give it meaning”. NAGEL, T., *Secular philosophy and the religious temperament*, pp. 6-7. En este párrafo que estoy citando, Nagel pone una nota en la que menciona que el temperamento religioso no está ausente en todos los analíticos, pues entre ellos hay católicos, judíos y protestantes, en los que se puede encontrar éste, y por supuesto que se encuentra en Wittgenstein. “But I believe nothing of the kind is present in the makeup of Russell, Moore, Ryle,

como la visión última de la realidad, se considera que el conocimiento sólo tiene un papel descriptivo de los hechos brutos, y que el universo es ajeno por completo a la cuestión del sentido. Y aunque en esta visión se trata de explicar la aparición del ser humano, esto no se piensa que revista mayor significatividad, o que de alguna manera modifique “the big picture”, la cual sólo tiene un interés teórico, en el sentido estrecho del término.

The point of the resolutely secular view is that there is nothing missing from this picture. When we look beyond the human world at the universe that contains it and has somehow given rise to it, we are not looking into the abyss. There is no need to carry on about the loneliness of man in the face of the vast impersonality of the universe, no need for the courage to forge a new destiny for ourselves after the death of God. That's just pretentious hand-wringing.³⁹

Ésta, como se nos ha dicho una y otra vez, es la posición dominante de nuestra época, es el punto de partida (punto cero) para el que Nagel quiere encontrar alternativas; lo llama ahora ateísmo sin corazón (*affectless atheism*) y ateísmo testarudo (*hardheaded atheism*), y aunque a muchos les parezca una postura “seductora”, “confortable”, e “intelectualmente irresistible”, para Nagel se trata tan sólo de una evasión.⁴⁰ Y no es que a Nagel le parezca insostenible el ateísmo; al contrario, como mencioné, él es un ateo, e incluso dice que desearía que Dios no existiera,⁴¹ pero le parece insostenible que el naturalismo niegue validez a la pregunta por la relación del ser humano con el universo.

La segunda postura que analiza Nagel es la que considera que la pregunta es legítima, pero que somos incapaces de contestarla, y que el asunto de fondo es ocuparnos de nosotros mismos y de nuestro destino. Esta postura desengancha al ser humano del universo; el sentido de lo humano no tiene que ver con él, bien sea porque no hay sentido alguno del universo, o bien porque escapa a nuestras posibilidades; y lo importante es tomar en las manos nuestra incapacidad de remitirnos a un sentido cósmico. En esta segunda postura Nagel analiza dos variantes: la postura existencialista, referida sobre todo a Albert Camus,

Austin, Carnap, Quine, Davidson, Strawson, or most of the current professoriate”. NAGEL, T., *Secular philosophy and the religious temperament*, p. 7.

³⁹ NAGEL, T., *Secular philosophy and the religious temperament*, p. 8.

⁴⁰ “To me, it has always seemed an evasion. It requires that we leave the largest question unanswered—in fact, that we leave it unasked, because there is no such question. But there is: It is the question ‘What am I doing here?’ and it doesn’t go away when science replaces a religious world view”. NAGEL, T., *Secular philosophy and the religious temperament*, p. 9.

⁴¹ “Hablo desde la experiencia, ya que yo mismo padezco fuertemente este temor: Quiero que el ateísmo sea verdadero y me incomoda que algunas de las personas más inteligentes y bien informadas que conozco sean creyentes religiosos. No es sólo que no crea en Dios y que, naturalmente espero estar en lo correcto en mi creencia. ¡Es que ansío que no exista ningún Dios! No quiero que exista un Dios; no quiero que el universo sea así”. NAGEL, T., *La última palabra*, p. 144.

y a su obra *El mito de Sísifo*, en la que Camus propone desafiar lo absurdo y asumir activamente la cuestión del sentido. La otra variante es la propuesta que Nagel llama “humanista”, que aísla al individuo del universo, y trata de llenar el vacío de la muerte de Dios poniendo a la humanidad en ese lugar. Es una trascendencia desde dentro, pues se trata de ir más allá de la mera individualidad, al asumir como sentido la tarea en la colaboración y formación de la humanidad. El individuo no importa en sí mismo sino en cuanto representante de la humanidad. Un “análogo abstracto” de esta postura lo encuentra Nagel en la filosofía moral de Kant, pues se trata no sólo de la humanidad sino del conjunto de los seres racionales, y una versión más humanista de Kant la encuentra en su admirado maestro John Rawls, en la evocación final que hace en su *Teoría de la Justicia* de ver el sentido en la visión *sub specie aeternitatis*.⁴² También encuentra este impulso de trascendencia en el filósofo utilitarista Henry Sidwick, pues él también nos anima a buscar un bien más universal.

Como vemos, Nagel valora mucho esta capacidad del ser humano de apertura a algún tipo de trascendencia, y por ello se nota el tono entusiasta con el que analiza esta postura; pero, con todo, no le parece adecuada, pues finalmente se desconecta al ser humano del universo, y con ello muestra una “ambición cósmica limitada”, que no responde cabalmente al espíritu humano: pues, como sabemos, para Nagel una vida meramente humana es insuficiente.

Una tercera postura, que busca reinsertar al ser humano en el orden natural del universo, la ofrece el naturalismo evolucionista, al que sería mejor denominar evolucionismo, ya que aquí Nagel introduce un matiz nuevo: no se trata de una postura meramente descriptiva, sino que pretende encontrar el puesto del hombre en el cosmos en términos evolutivos. Nagel acaba centrandolo el análisis de esta postura en Nietzsche, y la diferencia que encuentra Nagel con Darwin y con otras visiones naturalistas, es que en Nietzsche hay una

⁴² Nagel pone en una nota el extraordinario párrafo final; no puedo a mi vez sino citarlo, porque aquí podemos rastrear lo importante que es Rawls para Nagel. Recordemos que su primer libro, fruto de su tesis doctoral dirigida por Rawls, fue *La posibilidad del altruismo*, y desde ahí Nagel se fue moviendo a lo que podríamos llamar las implicaciones cósmicas de la trascendencia de esta individualidad: “Así, observar nuestro lugar en la sociedad desde la perspectiva de esta situación es observarlo *sub specie aeternitatis*: es contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista sociales, sino también desde todos los puntos de vista temporales. La perspectiva de la eternidad no es una perspectiva desde un cierto lugar más allá del mundo, ni el punto de vista de un ser trascendente; más bien, es una cierta forma de pensamiento y de sentimiento que las personas racionales pueden adoptar en el mundo. Y, al hacerlo así, pueden, cualquiera que sea su generación, integrar en un solo esquema todas las perspectivas individuales, y alcanzar en conjunto unos principios reguladores que pueden ser confirmados por todos, al vivir de acuerdo con ellos, cada uno desde su propio punto de vista. La pureza de corazón, si pudiera alcanzarse, consistiría en ver claramente y en actuar con indulgencia y dominio propio desde esta posición”. RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 530.

conexión entre la evolución y la voluntad de poder “como el principio universal explicativo que hace del darwinismo algo más que una forma de autocomprensión”.⁴³ Nietzsche asume las raíces evolutivas cósmicas, ve al ser humano en conexión con el conjunto de la vida,⁴⁴ especialmente la vida animal,⁴⁵ pero se pregunta por el sentido mismo de esa evolución, o cómo podría asumirse éste.⁴⁶ Con la idea del eterno retorno, y la del ultra-hombre, se apunta a un sentido de trascendencia sin recurrir a Dios, y aunque Nietzsche hace su planteamiento en términos individuales, Nagel considera que apunta a cierta ejemplaridad que otros podrían asumir. Se trataría de llevar adelante la evolución en la intensidad de la propia vida.

Nada de esto se encuentra en la versión estándar dominante de la teoría de la evolución. La diferencia no radica tan solo en el carácter puramente descriptivo del naturalismo; es sobre todo la renuncia a toda posición teleológica lo que abre un abismo con toda posición que busca un sentido. Darwin no pretendió propiamente esto, pues él partió de la existencia de los seres vivos, y no pretendió jamás reducirlos a lo físico. Pero el naturalismo fiscalista que pretende que lo vivo se explique también desde lo físico, aunque no tenga realmente una explicación de cómo ocurre esto, acaba disolviendo de forma ácida la cuestión del sentido de la vida humana y de la vida en general.⁴⁷ El ensayo que comento termina en forma pesimista. Las alternativas parecerían ser una especie de vuelta a Platón⁴⁸ y algún tipo de posición religiosa. Al ser estas decididamente rechazadas, sólo nos quedan las tres opciones contemporáneas: el ateísmo terco, el humanismo y el absurdo. Pero como la primera se desentende de la pregunta cósmica, “y el humanismo es una respuesta demasiado limitada, un sentido del absurdo es lo único que parece quedarnos”.⁴⁹

⁴³ NAGEL, T., *Secular philosophy and the religious temperament*, p. 14.

⁴⁴ “Nietzsche’s philosophy is a secular response to the cosmic question, because it tells us how to live on the basis of a comprehensive understanding of our existence as an expression of the fundamental forces of nature”. NAGEL, T., *Secular philosophy and the religious temperament*, p. 14.

⁴⁵ “Our animality and its history are important aspects of the self that has been built up over eons of genealogical descent. We should not try to escape living our animal life, nor regard it just as a necessary platform for keeping afloat the real life of the higher faculties”. NAGEL, T., *Secular philosophy and the religious temperament*, p. 14.

⁴⁶ “How can one live in light of an understanding of the universe and one’s place in it? [...] Instead of starting from one’s existing values, one steps back and tries first to understand them in virtue of one’s place in a much larger natural and historical order, and then to recast one’s life from this new, expanded starting point”. NAGEL, T., *Secular philosophy and the religious temperament*, p. 13.

⁴⁷ “A genealogy of this kind gives us nothing to live by. As Daniel Dennett says, it is ‘universal acid: it eats through just about every traditional concept’”. NAGEL, T., *Secular philosophy and the religious temperament*, p. 16.

⁴⁸ “In the Platonic conception, even the biological and cultural evolution that has led to the starting point at which each of us arrives on Earth and reaches consciousness is embedded in something larger, something that makes that entire history less arbitrary than it is on the reductive view”. NAGEL, T., *Secular philosophy and the religious temperament*, p. 17.

⁴⁹ NAGEL, T., *Secular philosophy and the religious temperament*, p. 17. Traducción mía.

5. Conclusión: antropología filosófica y metafísica

Nagel rechaza firmemente toda reducción del punto de vista de la primera persona a la tercera persona, tal como existe en la ciencia de hoy. Rechaza toda postura materialista que elimina la realidad de la conciencia y la considera meramente ilusoria, o que pretende que todo el contenido semántico de los juicios que emplean conceptos mentales como sufrir, amar, alegrarse, puedan ser expresados en el lenguaje, por ejemplo, de la neurofisiología. Mucho menos se puede calificar de ilusoria la experiencia de nosotros cuando tenemos que decidir algo, en la que sentimos la angustia de elegir bien. Pero Nagel no sólo rechaza la reducción del psiquismo a la visión de la física actual; en el caso del ser humano también está presente el aspecto de la normatividad de la razón en el conocimiento de la realidad, tanto en los juicios sobre los hechos, como en los juicios sobre el valor de las acciones.

Nagel nos ofrece una meditación maravillosa de la vieja definición del ser humano como animal racional. En el contexto de la física contemporánea y de la biología evolucionista, está asumiendo la gran herencia filosófica de occidente, marcada por la reflexión racional. Está sobre todo protestando contra una visión chata de ella, pues es justo la razón la que nos lleva a trascender — en el conocimiento y en la acción — los sesgos egoístas, así como a reflexionar sobre el lugar del ser humano en el cosmos. El punto de vista de ningún lugar no es de ninguna manera algo reduccionista, sino la aspiración incluyente de lo subjetivo y lo objetivo. La paradoja de Nagel es tal vez la paradoja del ser humano. Alguien demasiado preocupado de sí mismo como para ser plenamente objetivo, y alguien demasiado afuera como para quedarse encerrado en su propia cabeza. Por ello espero que el lector acepte que no fue una equivocación incluir la lectura de Nagel en el curso de antropología filosófica.

Con todo mi entusiasmo y admiración por la obra de Thomas Nagel, me parece que sus fundamentos, aunque sugerentes y valiosos, no son suficientes para el edificio completo de la filosofía del futuro. En mi opinión, la antropología filosófica es una disciplina que se entreteje en el núcleo de las materias sistemáticas fundamentales, como son la metafísica, la teoría del conocimiento y la ética. Da lo mismo por donde se empieza, lo importante es hacer todo el recorrido. El planteamiento de Nagel muestra esta interconexión entre las diversas materias sistemáticas, pero parece que se queda aún demasiado cercano a la ciencia natural: en el fondo, pone su esperanza en un nuevo tipo de ciencia, que dé cuenta de la conciencia y de la autoconciencia de manera no reduccionista. Para Nagel, a fin de cuentas, sólo la ciencia nos permite ir de la apariencia subjetiva a lo verdaderamente objetivo, y por ello, en el fondo es como si el camino hacia la visión de ningún lugar lo fuera a realizar esta nueva ciencia. ¿Pero cómo podría hacerlo si el planteamiento científico de inicio pide

metodológicamente un recorte del objeto de estudio? Por más incluyente que quiera ser, parece que necesariamente tiene que excluir al sujeto racional que está tratando de ampliar el conocimiento de la realidad. Nagel se queda demasiado en el punto de vista de la tercera persona.⁵⁰ Es más bien la metafísica, la filosofía primera, la que debería hacer esta integración de puntos de vista, incluyendo el del propio sujeto cognoscente. Por supuesto que una metafísica así concebida no puede dejar de lado a las ciencias, pero también debe incluir a los puntos de vista de otras visiones filosóficas y sobre todo a los diversos sujetos de las diversas culturas. La visión de ningún lugar parece estar demasiado restringida al punto de vista científico, y parece excluir las visiones del mundo de los mixes, de los ogiek, de los guaraníes, de mi madre, como si ellos nunca hubieran conocido la realidad.⁵¹ La metafísica debería aspirar a ser una meta-ciencia que integre puntos de vista científicos, pero también una hermenéutica que integre puntos de vista filosóficos y de diversas cultu-

⁵⁰ Es la crítica que le hace Habermas a Nagel. "In his well-known book *The view from nowhere* (1986), Thomas Nagel starts out from the similar problem of 'how to combine the perspective of a particular person inside the world with an objective view of that same world, the person and his viewpoint included'; and he develops, within the domain of ethics, a similar critique of what he calls 'excess objectivity': 'If we push the claims of objective detachment to their logical conclusion, and survey the world from a standpoint completely detached from all interests, we discover that there is nothing-no values left of any kind: things can be said to matter at all only to individuals within the world' (Nagel 1986, 146). Since Nagel sticks to the mentalist opposition of first—and third—person perspectives, I won't go into his otherwise quite compelling critique of objectivism". HABERMAS, J., "The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?", en *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, vol. 10, núm. 1, 2007, p. 46.

⁵¹ "En efecto, cuando concebimos el mundo como algo que carece de centro, lo estamos concibiendo tal como es. No siendo solipsista, no creo que el punto de vista desde el cual veo el mundo sea la perspectiva de la realidad. El mío es sólo uno de los muchos puntos de vista desde los cuales se ve el mundo. La concepción sin centro del mundo debe incluir a todos los innumerables sujetos de conciencia y concederles aproximadamente la misma condición (aun cuando algunos vean el mundo con más claridad que otros)". NAGEL, T., *Una visión de ningún lugar*, pp. 84-85 (énfasis mío). En este texto Nagel se percató de la necesidad de incluir otros puntos de vista, pero como se trata de "todos los innumerables sujetos de conciencia", esto vale para el perro y el niño, por lo que parece decir que la visión sin centro debe conceder realidad a todos, en lo que no hay ningún problema si uno no es reduccionista, pero la frase final de "concederles la misma condición" parece decir que hay que considerarlos a todos como sujetos epistémicos, y entonces, aunque "algunos vean con más claridad que otros", se plantearía el problema de cómo se pueden integrar las diferencias en los diversos juicios que se hacen sobre la realidad, por ejemplo, las del hombre de la calle con las del científico; y si nos fijamos en el texto que cito a continuación, el procedimiento es el científico de "reducir las apariencias", por lo que en el fondo me parece que para Nagel el genuino conocimiento de la realidad sería sólo el científico: "Resulta que la mente humana es mucho más amplia de lo que debe ser para dar cabida a la perspectiva que posee un perceptor y agente humano individual dentro del mundo. No sólo es capaz de crear una concepción de una realidad más objetiva, sino que puede llevarla a cabo por medio de una progresión de pasos objetivos que ya ha ido mucho más allá de las apariencias. Y permite que distintos individuos que parten de puntos de vista divergentes, converjan en concepciones que pueden ser aceptadas universalmente". NAGEL, T., *Una visión de ningún lugar*, p. 98 (énfasis mío).

ras. La metafísica así entendida sería no una doctrina, sino una metodología para integrar puntos de vista, aspirando a lo que Lonergan llama un punto de vista universal.⁵² Hay una gran afinidad entre postular el ideal regulativo de la visión de ningún lugar y el concepto heurístico de un punto de vista universal, pero hay un matiz que quiere ir más allá de las palabras. La visión de ningún lugar⁵³ deja un sabor final de exclusión, de saber realmente cómo es la realidad, como si *sub specie aeternitatis* la historia humana no habría sido nada realmente importante, como si sólo el ojo de Dios, que por absoluto se anulara como punto de vista, conociera la realidad tal como es. Un punto de vista universal alude a un punto de vista que integra puntos de vista, como si no se pudiera jamás conocer una realidad que no incluya puntos de vista, como si no pudiéramos nunca colocarnos no sólo fuera de la naturaleza, sino sobre todo de la historia. En la visión de ningún lugar hay la aspiración tácita a salir de uno mismo,⁵⁴ en el punto de vista universal hay el deseo de corregir y ensanchar de manera irrestricta el propio punto de vista.⁵⁵

La pregunta ¿qué es ser? pregunta también, aunque no exclusivamente ¿quién soy yo? En la complejidad de este yo están las estrellas, el DNA, las células eucariotas, los dinosaurios, los sapiens, las culturas mesoamericanas, el capitalismo, etcétera. Aquí habla éste que escribe y la historia entera. Un pequeño punto de vista frágil y mortal, diría Pascal, atravesado por dos infinitos, y aun así, un sujeto consciente a la vez de manera empírica, inteligente y racional, movido sin duda por su pequeño placer para el día y para la noche, pero movido también por el deseo puro, desapegado e irrestricto de conocer. Soy éste que aunque viva banalmente no deja de habitar en el misterio.

⁵² Estoy siguiendo la idea de la metafísica de Lonergan, la cual es definida como la concepción, afirmación e implementación de la estructura heurística integral del ser proporcionado. La tarea de integración es doble: Integrar materiales que provienen de las ciencias, por lo que la metafísica es una meta-ciencia, punto en el que Nagel estaría de acuerdo, pero también la metafísica debe integrar visiones del mundo, por lo que la metafísica es también una hermenéutica. La crítica que estoy haciendo es no atender a la complejidad de esta segunda tarea, que sin duda tiene un sabor hegeliano, no sólo se habla del cosmos, sino que se incluye a la historia. Ver LONERGAN, B., *Insight*, especialmente los capítulos 14 a 17 dedicados a la metafísica.

⁵³ Y más claramente, la concepción absoluta de Bernard Williams, para la cual mi reproche de quedarse únicamente en el conocimiento científico sería mayor.

⁵⁴ "Empero, el mundo es, en sentido fuerte, independiente de nuestras posibles representaciones y bien puede extenderse más allá de ellas". NAGEL, T., *Una visión de ningún lugar*, p. 132.

⁵⁵ Pero, como visión y punto de vista son términos visuales, y lo visto en ellos siempre queda enfrente, parece aún mejor la formulación lonerganeana de ser movidos por el puro y desapegado deseo de conocer.