



LA RELEVANCIA DE LA LATERALIZACIÓN CEREBRAL PARA LA COMPRENSIÓN DE LA RELIGIÓN*

THE RELEVANCE OF BRAIN LATERALIZATION TO THE UNDERSTANDING OF RELIGION

MOISÉS PÉREZ MARCOS
Universidad Católica de Valencia

Recibido: 12/03/2022 Aceptado: 20/06/2022

RESUMEN

El artículo presenta la tesis de Iain McGilchrist sobre la lateralización cerebral y su relevancia para la comprensión de la religión. A continuación, se expone la crítica que Daniel de Haan ha hecho al planteamiento de McGilchrist, al que acusa, principalmente, de no poder evitar las falacias mereológica y del homúnculo. Se exponen después las respuestas de McGilchrist a esas críticas, que desde mi punto de vista salvan parcialmente su tesis principal, aunque reducen su fuerza. Se concluye con una valoración de la polémica que señala algunos puntos de interés para la neuroteología y para cualquier interpretación de las neurociencias.

* Este artículo ha sido posible gracias a una estancia de investigación en el *Ian Ramsey Centre for Science and Religion* de la Universidad de Oxford, subvencionada por el Centro Internacional de Neurociencia y Ética (CINET) de la Fundación Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno. Agradezco al CINET y a la Fundación todo su apoyo, no solo económico, para realizar dicha estancia.

Palabras clave: falacia del homúnculo, falacia mereológica, Iain McGilchrist, lateralización cerebral, neuroteología.

ABSTRACT

The article presents Iain McGilchrist's thesis on cerebral lateralization and its relevance for the understanding of religion. This is followed by Daniel de Haan's critique of McGilchrist's approach, which he accuses mainly of being unable to avoid the mereological and homunculus fallacies. McGilchrist's responses to these criticisms are then presented, which in my view partially save his main thesis, although they reduce its force. It concludes with an assessment of the controversy that points out some points of interest for neurotheology and for any interpretation of neuroscience.

Keywords: homunculus fallacy, mereological fallacy, Iain McGilchrist, brain lateralization, neurotheology.

I. INTRODUCCIÓN: LA NEUROTEOLOGÍA

Desde que Aldoux Huxley utilizase la palabra por primera vez en 1923, la realidad de la *neuroteología* se ha transformado sustancialmente. El escritor y filósofo británico la propuso como un proyecto más que como una realidad, que consistiría según él en la elaboración de una síntesis entre los diferentes conocimientos que poseemos del fenómeno religioso, vengan estos de donde vengan. Se trata, por lo tanto, de la búsqueda de un lenguaje común que pueda expresar aquello a lo que hemos llegado a través de las distintas disciplinas¹. A partir de 1980 James Ashbrook utilizó el término neuroteología de un modo estrictamente científico. En esta misma línea, durante los últimos 20 años la neuroteología ha venido a identificarse con la búsqueda de los correlatos neuronales de las experiencias religiosas, llegando a veces a hablarse de un “lugar de Dios” (*God spot*) o de un “módulo de Dios” (*God module*) que se encontraría en el cerebro. Persinger, Britton, Ramachandran o Gazzaniga son algunos de los neurocientíficos embarcados en la búsqueda de esos correlatos. Aunque evidentemente la obra de estos pioneros no puede descartarse sin más, pues contiene elementos muy valiosos, este tipo de investigaciones han sido fuertemente

1 Cf. Leandro Gaitán, “Neuroteología”, *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck, 2017, <http://dia.austral.edu.ar/Neuroteología>; Leandro Gaitán, *La experiencia religiosa. Aldous Huxley y la neuroteología* (Pamplona: EUNSA, 2021).

criticadas por su semejanza con la frenología. Malcolm Jeeves y Warren Brown, por ejemplo, cuestionan fuertemente la posibilidad de una neuroteología, a la que consideran una versión moderna y sofisticada de la frenología, pero igualmente falsa². Intentando ir más allá de las limitaciones que plantea la mera búsqueda de correlatos, Eugene d'Aquili y su discípulo Andrew Newberg concebían la neuroteología como algo más amplio, que parte de la perspectiva neurológica, pero que pretende arrojar luz en el intento de comprender la tendencia del ser humano hacia la religión³. Una cosa que conviene aclarar es que la neuroteología no se refiere, de hecho, al estudio neurocientífico del discurso teológico, tal y como parecería indicar su nombre, sino más bien a la experiencia religiosa. Por eso algunos han propuesto que sería mejor denominarla “neuro-religión”. En cualquier caso, adoptando las precauciones terminológicas necesarias, no hay inconveniente en conservar el vocablo, siempre que se comprenda la “teología” desde una perspectiva amplia, y no solo como un discurso racional sobre Dios⁴.

Una de las aportaciones más originales de los últimos años al ámbito de la neuroteología es la del psiquiatra británico Iain McGilchrist, que ha trabajado, entre otras ocupaciones, como investigador en técnicas de neuroimagen en la Escuela de Medicina del Hospital de la Universidad John Hopkins (Baltimore), y actualmente es miembro del Green Templeton College de la Universidad de Oxford. En su libro *The Master and his Emissary: The Divided Brain and the Making of Western World* (2009), McGilchrist trata de comprender el origen y el sentido del hecho de que poseamos un cerebro dividido y asimétrico. Muchos de los descubrimientos de la neurociencia, según él, ofrecen una descripción de los correlatos cerebrales de la experiencia humana, y lo hacen al nivel meramente neurofisiológico, pero no parecen iluminar la naturaleza de la experiencia. A veces se ha dicho que la neurociencia no puede enseñarnos nada sobre unas experiencias que descubrimos por introspección. La tesis de McGilchrist es que el conocimiento sobre las diferencias entre los hemisferios puede aportar información relevante sobre el modo como funciona nuestra mente, una información a la que no tenemos acceso mediante introspección. Su postura, por lo tanto, se distancia de la de aquellos que meramente buscan un correlato neuronal de las experiencias, pero también se distancia de la de aquellos que descreen

2 Malcolm Jeeves y Warren S. Brown, *Neuroscience, Psychology and Religion. Illusions, Delusions, and Realities about Human Nature* (Conshohocken: Templeton Foundation Press, 2009).

3 Eugene d'Aquili y Andrew Newberg, “The Neuropsychological basis of religions, or Why God won't go away”, *Zygon* Vol. 33, No. 2 (1998) 187-201.

4 Cf. Miguel Acosta, “Neuroteología. ¿Es hoy la nueva teología natural?”, *Naturaleza y libertad* 5 (2015) 11-51, doi: <https://doi.org/10.24310/NATyLIB.2015.v0i05.6315>.

completamente de la utilidad de las neurociencias a la hora de intentar comprender al ser humano y, más concretamente, su tendencia hacia la religión o lo divino. La propuesta de McGilchrist supone un intento de interpretar las neurociencias que, tomándolas en serio, va más allá de ellas. Trata de superar el reduccionismo cientificista de muchos autores contemporáneos (de los que se distancia expresamente), pero también la idea de que la neurociencia no tiene nada que decir a nuestra manera de hacer filosofía o teología.

A continuación, expondré las tesis básicas del planteamiento de McGilchrist sobre la lateralización cerebral (apartado 2), para pasar después a su aplicación a la cuestión de la religión (apartado 3). Sus ideas han sido ampliamente discutidas⁵, pero desde el punto de vista filosófico y teológico las críticas más interesantes son las del filósofo, teólogo y neurocientífico Daniel de Haan (que serán expuestas en el apartado 4). Afortunadamente McGilchrist respondió por escrito a algunas de estas críticas, y en su respuesta hay reflexiones muy valiosas, no solo para salvar su argumento, sino para cualquiera que pretenda embarcarse en la neuroteología (apartado 5). Finalmente, y a modo de conclusión, ofrezco mi valoración personal sobre esta polémica (apartado 6).

II. EL CEREBRO DIVIDIDO EN HEMISFERIOS, SUS MODOS DE ATENCIÓN Y SUS MUNDOS

La tesis principal de McGilchrist puede resumirse de la siguiente manera⁶. Algunos organismos han necesitado desarrollar la capacidad de alimentarse al mismo tiempo que vigilan el entorno para protegerse de los depredadores. Esta capacidad implica dos tipos de atención enteramente diferentes y opuestos. Uno, de pequeño espectro, fuertemente enfocado, fragmentario y ya comprometido con su objeto (al que en cierto modo conoce de antemano). El otro, más amplio, abierto, prolongado, vigilante y no comprometido con lo que pueda ocurrir (en

5 Cf. Wesley Wildman y Sarah Coakley (eds.), *Engaging Iain McGilchrist: Ascetical Practice, Brain Lateralization, and Philosophy of Mind*, Special Issue: Religion, Brain & Behavior, Vol. 9, Issue 4 (2019).

6 Pueden encontrarse la defensa de su tesis principal, expuesta con gran detalle y gran aparato crítico en sus dos grandes obras dedicadas al asunto: Iain McGilchrist, *The Master and His Emissary. The Divided Brain and the Making of the Western World* (New Haven and London: Yale University Press, 2019) y *The Matter with Things: Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World* (London: Perspectiva Press, 2021). Estas dos obras suman 2088 páginas, por lo que lo que expreso a continuación es un resumen de lo que allí defiende el autor. Voy a prescindir, además, de todo el arsenal de investigaciones neurocientíficas, minucioso y numerosísimo (más de 2000 citas en cada uno de los volúmenes), que aduce el autor en favor de sus tesis. Tener que consignarlos aquí haría el artículo impracticable, además de que no hay espacio para ello.

el sentido de que está abierto a lo desconocido). No es fácil encontrar la manera en la que poseer estos dos tipos de atención simultáneamente, pero la evolución lo ha conseguido mediante el cerebro dividido. Este aparece en reptiles, aves, peces y mamíferos, en los que los dos hemisferios se encuentran lo suficientemente divididos como para funcionar de modos diferentes, pero suficientemente conectados como para hacerlo de modo coordinado. Los seres humanos no somos una excepción. La evidencia de la que disponemos parece indicar que también en nuestro caso el hemisferio izquierdo tiende a prestar el primer tipo de atención, mientras que el hemisferio derecho se encarga del segundo. Dado que la naturaleza de la atención, el modo en el que atendemos, gobierna la naturaleza del mundo que aparece, y dado que cada hemisferio por sí mismo es capaz de sostener un mundo de experiencias coherente, dos tipos radicales de atención conducen a dos tipos radicalmente diferentes de mundos experienciales, con diferentes atributos, objetivos y valores. Un gran número de investigaciones, basadas en estudios de daños cerebrales, experimentos neuropsicológicos en sujetos normales y comisuotomizados, y de neuroimagen en un amplio espectro de modalidades, sugieren que en efecto este es el caso.

A partir de ahí, McGilchrist intenta explicar, siempre basándose en los conocimientos de las neurociencias, cómo son esos dos modos de atención. Resumiendo mucho, algunas de las diferencias entre el hemisferio izquierdo (LH) y el hemisferio derecho (RH) quedarían como sigue⁷:

1. LH está interesado por la manipulación del ambiente; RH está interesado por la comprensión del entorno considerado como un todo y en cómo se relaciona con él.
2. RH es mejor detectando y tratando con nuevos estímulos, pero a medida que estos se vuelven más familiares son procesados por el LH. RH trata con la información periférica o sobre el contexto, mientras que LH trata preferencialmente con lo que es central y está en primer plano.
3. LH pretende reducir las cosas a certezas, mientras que RH las deja abiertas en el ámbito de lo posible. RH es capaz de convivir con la ambigüedad, y puede mantener al mismo tiempo informaciones que aparentemente tienen consecuencias contradictorias, sin necesidad de hacer distinciones tajantes del tipo “una

7 Sigo la síntesis que el propio autor realiza en Iain McGilchrist, “Cerebral lateralization and religion: a phenomenological approach”, *Religion, Brain & Behavior*, vol. 9, n. 4 (2019) 319-339, doi: 10.1080/2153599X.2019.1604411.2019a, 321-323.

de dos”, mientras que LH tiende a resolver las ambigüedades en una decisión clara que ve como cierta.

4. LH tiende a ver las cosas aisladas, discretas, fragmentarias, mientras que RH tiende a ver las cosas como todos interconectados.

5. El mundo del LH tiende a la fijeza y lo estático, mientras que el del RH tiende al cambio y a lo que fluye.

6. El LH tiende a ver las cosas como piezas que han estado colocadas juntas mecánicamente, y ve las partes más que el todo, que es visto por el RH.

7. Las máquinas y las herramientas están cifradas solo en el LH, y lo inanimado es preferencialmente codificado también en el LH. Lo animado se codifica en ambos hemisferios, aunque preferencialmente en el RH.

8. El LH ve las cosas como explícitas y descontextualizadas, mientras que el RH tiende a verlas implícitas e insertas en un contexto. El LH falla a la hora de interpretar metáforas, mitos, ironía, tono de voz, chistes y poesía, y toma el significado literal.

9. El RH comprende la narrativa, mientras que el LH, si se le ofrece una historia cuyos episodios están desordenados, los reagrupa de modo que coloca los episodios similares juntos, más que reconstruirlos en un orden en el que posean un significado humano.

10. Ambos hemisferios categorizan, pero lo hacen basándose en dos estrategias diferentes. LH tiende a categorizar utilizando para ello la presencia o ausencia de una determinada característica. El RH tiende a hacerlo por referencia a un ejemplar único y mediante el “parecido de familia”. Las categorías más generales son gestionadas preferencialmente por LH, mientras que las más detalladas lo son por RH. Daños en el RH pueden conducir a la pérdida de capacidad para reconocer individuos, o a la pérdida del sentido de singularidad.

11. RH contiene la imagen del cuerpo, no como una imagen visual, sino como un esquema multimodal del cuerpo como un todo. El RH es superior a la hora de leer el lenguaje corporal y las emociones expresadas en el rostro o en la voz.

12. LH es superior en la secuenciación analítica fina, y posee un más amplio vocabulario y una sintaxis más compleja que RH. La pragmática, la habilidad para comprender el significado implícito de una frase en el contexto, es una función del RH. Comprender la prosodia, el aspecto musical del lenguaje, su tono, su inflexión, etc., depende, como la percepción de la música, en gran medida, del RH.

13. El RH es esencial para la “teoría de la mente”. Es más capaz de comprender el punto de vista del otro, y de empatizar. Es capaz de realizar juicios morales teniendo en cuenta las intenciones del agente, mientras que el LH lo hace teniendo en cuenta las consecuencias de las acciones. El LH tiende al utilitarismo y el RH a la deontología.

14. En términos generales, tanto la receptividad emocional como su expresividad son mayores en el RH.

15. El sentido de la belleza depende mayoritariamente del RH.

16. El RH es mejor viendo las cosas tal y como son preconceptualmente: frescas, únicas, encarnadas y tal cual se nos presentan. LH ve las cosas tal como son “representadas” (literalmente, presentadas de nuevo), ya como signos o abstracciones familiares. En cierto sentido, LH es el hemisferio de la teoría y RH el de la experiencia, LH el del mapa, RH el del terreno.

17. LH es ilógicamente optimista y carece de conocimiento de sus propias limitaciones. El RH es más realista, pero tiende al pesimismo.

Estas 17 diferencias entre los dos hemisferios dibujan dos versiones distintas e internamente coherentes de ver el mundo. El mundo que se sigue del modo de atención del hemisferio izquierdo es, como en un mapa, simplificado. En él hay elementos familiares, fiables, claros, ciertos, estáticos, aislados, fragmentarios, y pueden ser manipulados fácilmente. Están descontextualizados, abstraídos, separados, desencarnados; son mecánicos, relativamente poco complicados por consideraciones sobre la belleza o la moral (excepto la moral considerada en términos consecuencialistas). No interfieren con ellos cuestiones complejas como la empatía, las emociones o el significado humano. Están puestos juntos como los ladrillos formando una pared, lo que permite extraer conclusiones impecables. Hay un exceso de confianza y un defecto de conocimiento. Es un mundo muy útil cuando hay algo que manipular, pero no es buena guía cuando de lo que se trata es de comprender la naturaleza de la realidad subyacente. Su uso es local y a corto plazo.

Por el contrario, el mundo que se sigue del hemisferio derecho es más fiel al que la física contemporánea nos describe, pero también al de la poesía o la vida cotidiana. En él las cosas son infinitamente más complejas que en la versión del otro hemisferio. Ninguna cosa es lo mismo que otra. Todo es tentativo, incierto, provisional, todo está conectado con todo. Nada es siempre estático, separado de nuestra conciencia de ello, o desencarnado, y todo necesita ser comprendido en contexto, en el que debe permanecer implícito si no quiere ser desnaturalizado. Los todos son más que la suma de las partes, y la belleza y la

moralidad, junto con la empatía y la profundidad emocional, nos ayudan a intuir el significado que yace oculto tras la banalidad y la familiaridad de lo cotidiano. El tono general es sobrio y tentativo. Este mundo es más fiel a lo que existe, pero es difícil de comprender o expresar en un lenguaje, y menos útil para cuestiones prácticas que sean locales y a corto plazo. Pero es esencial para una comprensión más amplia y a más largo plazo.

Estas dos versiones del mundo no aparecen en nuestra conciencia en circunstancias normales, en las que lo que experimentamos es una síntesis de ambas formas de ver el mundo. Pero las diferencias entre estos modos de ver el mundo no aparecen solamente cuando hay una lesión cerebral o realizamos un experimento que silencia alguno de los hemisferios, sino que se perciben también en cualquier proyecto filosófico o teológico, que pueden ser vistos como intentos de reconciliar modelos fundamentalmente incompatibles del mundo, pero cada uno de los cuales revela aspectos diferentes del mundo.

III. LA LATERALIZACIÓN CEREBRAL Y LA RELIGIÓN

McGilchrist dedica algunos fragmentos de sus dos grandes obras, pero también algunos artículos, a aplicar su teoría de la división cerebral a la comprensión de la religión. Estas implicaciones se dividen en tres ámbitos: metafísico, epistemológico y ético⁸.

1. IMPLICACIONES METAFÍSICAS

En el ámbito metafísico McGilchrist aborda cinco cuestiones: el “Otro”, intermediación (*betweenness*), paradoja, causación y encarnación (*embodiment*). En primer lugar, no hace falta una definición precisa de lo divino para afirmar que al menos en la mayor parte de las religiones es considerado como algo enteramente diferente a los objetos de la vida cotidiana. Lo divino es “lo Otro” en un sentido profundo y ontológico, tanto que ni siquiera es comprensible ni expresable con propiedad en el lenguaje. El hemisferio derecho es el que parece más capacitado para acercarse a la consideración de “lo Otro”, pues suele estar implicado en la captación de aquello que no conocemos bien, por novedoso, aquello que no cabe en unos esquemas dados o familiares (que estarían más bien

⁸ Ver por ejemplo Iain McGilchrist, “Divine Understanding and the Divided Brain”, en *Handbook of Neuroethics*, editado por Jens Clausen y Neil Levy (Dordrecht: Springer, 2015) 1583-1601, o el ya citado McGilchrist, “Cerebral lateralization and religion”.

del lado izquierdo). El hemisferio izquierdo no ve lo que no está esperando, por lo que estaría bastante cerrado a esa experiencia de lo divino. Además, este hemisferio basa su concepto de verdad en la coherencia, mientras que el derecho lo basa en la experiencia. Y parece claro que en las religiones la coherencia (lógica) desempeña un papel inferior al de la experiencia.

En segundo lugar, la intermediación desempeña un papel fundamental en lo religioso. Frente a la perspectiva analítica del hemisferio izquierdo, que descompone la realidad en partes constituyentes y las examina aisladamente, el hemisferio derecho ve más bien las relaciones de las cosas con el contexto. No se trata solo de que vea la relación entre A y B, por ejemplo, en el sentido de que ve el espacio que hay entre ellas, y ni siquiera se trata solo de que vea A, B y el espacio que hay entre ellas, sino que es capaz de percibir ese algo enteramente nuevo que surge en el conjunto. Esos sentidos que a veces afloran a partir del conjunto, en ocasiones necesitan ser expresados mediante lo implícito, de modo indirecto. La creatividad, la narrativa, la metáfora y el mito son elementos fundamentales en la religión, y dependen más bien de la perspectiva del hemisferio derecho. Además, este hemisferio es experto en concebir las cosas en su unión con el observador, que se ve implicado en todo lo que percibe, mientras que la visión del hemisferio izquierdo es más descomprometida o distante. Por supuesto, esa conexión con lo conocido es más obvia en el caso de los otros humanos: la responsabilidad hacia los otros es también un elemento fundamental de las religiones, y es posible en parte por la perspectiva que aporta el hemisferio derecho.

En tercer lugar, el hemisferio derecho es más apto para aceptar y convivir con la paradoja, la ambigüedad y el conflicto de las interpretaciones. De hecho, a menudo la paradoja puede ser vista como el conflicto que surge entre la visión del hemisferio izquierdo, que quiere tener las cosas claras y ciertas, y la del hemisferio derecho, que ve elementos de la realidad dispares e irreducibles a una sola perspectiva. Este elemento paradójico desempeña un papel fundamental en las religiones.

En cuarto lugar, el hemisferio izquierdo procesa en serie y por partes, mientras que el derecho lo hace en paralelo y considerando el todo. Esto puede dar una idea distinta de la causación, que dejaría de ser concebida como una cadena lineal para ser considerada, gracias a la visión del hemisferio derecho, como una conjunción de diferentes elementos. Esta distinción nos ayuda a ver la diferencia entre causas y limitaciones (*constrictions*). Aplicado al caso del cerebro: comprender la estructura del cerebro y cómo funciona puede ayudar a ver las limitaciones a las que está sometida la experiencia humana, de la misma manera

que las orillas del río limitan su marcha. Las orillas, sin embargo, no son suficientes para causar el río, ni son por sí solas el río, ni lo explican totalmente. Del mismo modo, lo que podemos aprender del cerebro no tiene por qué ser concebido como la causa de la experiencia, ni lo que la explica en su totalidad, ni tiene por qué ser confundido o sustituido con la propia experiencia. Pero es obvio que ayuda a comprender la experiencia. Todas las experiencias que tenemos en esta vida vienen a nosotros a través del cerebro, por lo que inevitablemente están limitadas y conformadas por él. Otra cosa es cómo concibamos la mente: si generada por el cerebro, concomitante con él o lo que sea. Pero aceptar que el cerebro constriñe y moldea en algún modo nuestra experiencia no tiene por qué significar la afirmación de que el cerebro es la causa de la experiencia (al menos no la causa suficiente).

En quinto lugar, el elemento de la encarnación está presente de un modo especial en las religiones. No encarnación como dogma cristiano, que también, sino como corporalización de lo sagrado o lo divino en general. Los santuarios, iconos y rituales, por ejemplo, son, de uno u otro modo, materializaciones de lo sagrado o lo divino, realidades encarnadas. El hemisferio derecho es el especialista en este tipo de realidades.

2. IMPLICACIONES EPISTEMOLÓGICAS

Por lo que respecta a las cuestiones epistemológicas, McGilchrist aborda cinco aspectos: conocimiento, creencia y verdad; lo implícito y el mito versus lo explícito y el *lógos*; la meditación y el *mindfulness*; la negación; y la “pasividad activa”. Sobre el primer aspecto, hay que decir que cada uno de los hemisferios posee un tipo de conocimiento diferente. El hemisferio izquierdo conoce de manera más adecuada lo que no está vivo, junta “piezas” de información que son relativamente generales, impersonales, fijas, ciertas y producto de una actitud de distanciamiento. El hemisferio derecho, por el contrario, se adapta mejor al conocimiento de los seres vivos: los reconoce como individuos únicos, se resiste a las generalizaciones, y su conocimiento es personal, procede de la experiencia, depende de la intermediación, que supone siempre un encuentro, es relativamente incierto y no fijado, y no es fácil captarlo en el lenguaje. Aquí el todo no puede comprenderse solo como la suma de las partes. Estos dos modos de conocer a veces reciben nombres distintos, pero pueden ser asimilados al conocimiento proposicional y al conocimiento por encuentro. Las religiones frecuentemente reposan más sobre el segundo: no se trata solo de conocer en un sentido proposicional, sino de haberse encontrado de una u otra manera con lo divino. Además, el conocimiento religioso es uno que abarca los diferentes

ámbitos de la persona, no solo sus capacidades intelectuales abstractas, por lo que el conocimiento del que disponemos gracias al hemisferio derecho encaja mejor con él. La palabra “verdad” en religión, como la palabra “fe”, hablan en gran medida de un encuentro, de una relación bidireccional en la que hay una responsabilidad y en la que está en juego una fidelidad. Implican, además, un proceso, no algo estático o dado de una vez para siempre. Además, la verdad es altamente contextual y nunca está aislada o estática (al menos esa era la concepción tradicional: la idea de la verdad como independiente de nosotros, cierta y estática es un invento reciente, según McGilchrist). Está claro que estas características casan mejor con el modo de conocer del hemisferio derecho.

En segundo lugar, no es infrecuente hablar de la distinción entre mito y *lógos* como de dos tipos diferentes de conocimiento, el primero apoyado en la metáfora, que daría acceso a algunas formas de conocimiento solo accesibles por este medio, y el segundo comprendido de un modo más racional (entendiendo razón en un sentido muy amplio). Lo cierto es que actualmente hemos llegado al convencimiento de que la metáfora está en la base de cualquier forma de conocimiento. Los modelos o las metáforas son intrínsecos a cualquier modo de comprensión, y cualquier modo de conocer no está más allá o es independientemente de las metáforas que elige emplear. La metáfora y los modelos están, por lo tanto, en el fundamento del conocimiento “mítico”, pero también del racional. El hemisferio izquierdo, sin embargo, ve las metáforas como mentiras o como ornamentos innecesarios que más distraen que ayudan, y percibe las connotaciones del lenguaje como una limitación (recordemos que su interés es aislar significados; busca, podemos decir, la univocidad). El hemisferio derecho, sin embargo, comprende las metáforas, la narrativa, lo implícito, la música y la poesía. Todos estos elementos son fundamentales para la religión.

En tercer lugar, la meditación y el *mindfulness* son prácticas que pretenden alcanzar ciertos estados de conciencia. Existen muchos tipos de meditación, y los distintos experimentos que se han hecho sobre ellos tienen muchos límites y han sido ampliamente discutidos. Pero se puede decir que, en general, los estados de conciencia alcanzados en la meditación acontecen asociados a procesos en los que el hemisferio derecho es capaz de liberarse de los modos de funcionar del hemisferio izquierdo y de las limitaciones e inhibiciones que este le impone⁹.

9 Sobre los diferentes tipos de experimentos sobre la meditación y sus interpretaciones el autor ofrece abundante bibliografía, por ejemplo en McGilchrist, “Cerebral lateralization and religion”. Sobre este asunto puede verse también José María Valderas, “Introducción al estudio de la neuroteología: Una aproximación a las bases neuronales del fenómeno religioso”, *Escritos del Vedat* 43 (2013) 7-64.

En cuarto lugar, la negación puede ser un instrumento poderoso de las religiones. A veces las experiencias solo se alcanzan retirando cosas, por así decir, que las estorban. La verdad, interpretada como des-ocultación (*alétheia*), consistiría en remover algo que impide la visión y el conocimiento. A veces lo que oculta la verdad o imposibilita que se manifieste es precisamente lo familiar, lo fijo y ya definido. Muchas religiones pretenden poner eso dado por conocido entre paréntesis, lo niegan, para que pueda aflorar un conocimiento más profundo. Estos procesos pueden verse como un intento del hemisferio derecho de negarse al intento del hemisferio izquierdo de reducir lo real a lo claro, definido y ya sabido, y permanecer abierto a lo que pueda ocurrir, a la novedad, a los aspectos contradictorios o conflictivos, etc. La quietud y el silencio no son “ausencias” de otra cosa o lugares vacíos, sino que precisamente encierran un potencial enorme para que en ellos se manifieste algo que de otro modo quedaría excluido.

Lo que conduce, en quinto lugar, a la idea de “pasividad activa”. En la inmensa mayoría de las tradiciones religiosas podemos encontrar una alta valoración del silencio y la quietud como lugares de un gran poder creativo. La espera y la paciencia como actitudes que buscan generar un vacío en el cual pueda manifestarse lo que es son características de muchas religiones (los budistas dicen que la oración más importante es la paciencia). Esa apertura sin necesidad de actuar ni de poseer el control es más característica del modo en el que el hemisferio derecho se relaciona con el mundo. De hecho, ese silencio y esa espera pueden interpretarse como un modo de frenar la necesidad que el hemisferio izquierdo tiene de convertir todo en familiar, catalogarlo, encerrarlo en un lenguaje y unas categorías claras y unívocas. Siguiendo a Heidegger, McGilchrist diferencia entre esperar algo (*wait for*) y atender (*wait on*). La primera actitud supone que hay algo concreto, ya sabido, que se espera reaparezca. La segunda es una actitud de mayor amplitud y apertura: se está atento a lo que pueda ocurrir, sin constreñirlo de antemano con conceptos o expectativas previas. Esta apertura es propia del tipo de atención asociada al hemisferio derecho, y es cultivada en muchas religiones.

3. IMPLICACIONES ÉTICAS

Finalmente, por lo que respecta a las cuestiones éticas, McGilchrist distingue también cinco aspectos: el yo, la necesaria vulnerabilidad, el lado oscuro, el crecimiento a través del sufrimiento y la sanación. Con respecto al yo, las religiones necesitan, por así decirlo, de un yo permeable. No solo el sentido del yo se diluye en algunas experiencias religiosas, sino que otros elementos de la

religión necesitan de los elementos contextuales, más propios de la percepción del hemisferio derecho: la pertenencia a una comunidad, los actos de sacrificio por los otros, el perdón, la aceptación... Son realidades que requieren de una concepción del yo más abierta o en relación con lo otro, no solo lo divino, sino también los otros seres humanos y el resto de la realidad. Como ha escrito Lavelle, la caridad es pura atención a la existencia del otro. Esta atención, esta apertura dirigida al otro es la esencia del amor.

En segundo lugar, el reconocimiento de la vulnerabilidad es esencial a muchas religiones (o a todas). Los mitos de la caída, el pecado, la fragilidad humana... De una forma u otra las religiones asumen esta limitación propia de lo humano (de hecho, se puede decir que en cierto modo aspiran a su superación, aunque esta implique un cambio radical en el modo de existencia). El hemisferio derecho se sabe incompleto, es consciente de que necesita de los modos del hemisferio izquierdo. Conoce sus límites. No así el hemisferio izquierdo, que se siente autosuficiente y tiende a ignorar otra cosa que no sea su propia lógica interna. Por decirlo con la metáfora de McGilchrist, el maestro sabe que necesita un emisario, pero el emisario no se da cuenta de que sin su maestro no es nada.

En tercer lugar, es necesario asumir que existe un lado oscuro en la naturaleza humana. Sería peligroso negarlo. La vida espiritual no es una excepción. En este sentido, aunque McGilchrist no niega la necesidad de que la experiencia típica del hemisferio izquierdo esté incluida también en lo religioso, alerta de los peligros de una vida religiosa centrada solo en el hemisferio izquierdo, que básicamente puede entenderse como un cierto fanatismo. Entonces, los intentos de controlar el cuerpo pueden convertirse en ataques contra el propio cuerpo, el miedo a la superstición o a la idolatría pueden convertirse en ataques a la creación o al desprecio de lo real en nombre de algo abstracto, los textos espirituales se convierten en la única y unívoca fuente de la única verdad, el deseo de purificación puede conducir a un estéril perfeccionismo, al orgullo espiritual y, en último término, a la intolerancia, el fanatismo y la agresión. Es obvio que estas formas de religiosidad existen, y lo que sugiere McGilchrist es que pueden ser interpretadas como una vivencia de lo religioso decantada hacia el hemisferio izquierdo.

En cuarto lugar, de acuerdo con un modo lineal de pensar, el sufrimiento sencillamente es malo, y lo ideal sería una vida en la que este no existiese. Aunque el sufrimiento no debe ser querido por sí mismo, existe un modo de "humanizarlo", dado que además es imposible erradicarlo totalmente. Humanizar el sufrimiento pasa por no considerarlo como un asunto estrictamente individual y con un sentido unívoco (que sería la perspectiva del hemisferio

izquierdo) y abrirlo a otros posibles sentidos que viniesen de la relación con los demás (a través de la compasión o de la experiencia de comunión en el sufrimiento).

En quinto y último lugar, está bastante claro que las prácticas espirituales en un gran número de casos conducen a la sanación, o ayudan a ella. La meditación budista o el *mindfulness* han probado su capacidad sanadora en este sentido, por lo que son utilizadas, junto con otros medios, en la curación de algunas enfermedades. El conocimiento de uno mismo, pero también la recuperación del sentido, que los pacientes encuentran a veces en estas prácticas, están fuertemente relacionados con el modo en el que el hemisferio derecho percibe el mundo.

En definitiva, aunque McGilchrist reconoce la necesidad que tenemos de una experiencia equilibrada por la mediación de ambos hemisferios, y aunque reconoce formas de religiosidad propias del hemisferio izquierdo, parece bastante claro que la inmensa mayoría de los modos de experimentar el mundo que se asocian típicamente a las religiones están relacionados con la experiencia propia del hemisferio derecho. En algunos casos patológicos, como el autismo, que están relacionados con déficits en el funcionamiento del hemisferio derecho, se constata una mayor inclinación hacia el ateísmo. Tal y como concluye McGilchrist, cabe esperar que el hemisferio derecho esté más abierto a las insinuaciones de lo divino, y que provenga de él una actitud de apertura a la posibilidad de que hay algo más allá de la experiencia y el lenguaje cotidianos.

IV. LAS FALACIAS MEREOLÓGICA Y HOMUNCULAR

La crítica de Daniel de Haan afecta a la legitimidad de la tesis central de McGilchrist y niega su carácter de genuina explicación¹⁰. De Haan defiende que, a pesar de los esfuerzos de McGilchrist para evitarlo, su planteamiento cae en la falacia del homúnculo. Formulada con este nombre por Anthony Kenny, dicha falacia consiste en la violación de uno de los dichos de Wittgenstein: “sólo de seres humanos vivos y de lo que se les asemeja (se comporta de modo semejante) podemos decir que tienen sensaciones, ven, están ciegos, oyen, están sordos, son conscientes o inconscientes”¹¹. Esta afirmación es obviada a menudo en la práctica, pues enunciados que normalmente solo se aplican a los seres

10 Daniel de Haan, “McGilchrist’s hemispheric homunculi”, *Religion, Brain & Behaviour* 9 (4) 2019, 368-379, doi: 10.1080/2153599X.2019.1604417.

11 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas* (Madrid: Gredos, 2009), 365 (I, §281).

humanos o a los animales se aplican también, erróneamente, a sus partes, como cuando decimos, por ejemplo, que uno de los hemisferios cerebrales ve o experimenta el mundo de una determinada manera. Aunque habitualmente se dice que se trata de un recurso pedagógico inofensivo, Kenny ve en él una práctica peligrosa que conduce a la confusión metodológica y conceptual. “Llamaré a la aplicación imprudente de enunciados sobre seres humanos a objetos insuficientemente humanos ‘falacia del homúnculo’, ya que en su formulación más ingenua supone la postulación de un pequeño hombre dentro de un hombre para explicar la experiencia y el comportamiento humanos”¹².

Como hace notar De Haan, Kenny está identificando dos errores que, aunque íntimamente conectados, son lógicamente diferentes. El primero de esos errores, denominado también “falacia mereológica”, consiste en atribuir o predicar sobre las partes lo que puede ser solo atribuido al todo¹³. El segundo de esos errores, la falacia del homúnculo propiamente dicha, consiste en afirmar que se ha explicado un fenómeno sin darse cuenta de que ese fenómeno se está reintroduciendo por principio, de manera que lo que había que explicar es supuesto al comienzo de la explicación, que, como consecuencia, no explica nada. Esta falacia se cometería, por ejemplo, cuando tratando de explicar en qué consiste la conciencia decimos que esta se produce por la suma o la combinación de las conciencias parciales que aporta cada uno de los hemisferios cerebrales. Parece que estamos explicando la conciencia, pero es solo una pseudoexplicación, porque realmente hemos reintroducido aquello que queríamos explicar (la conciencia) desde el principio, solo que en una forma aparentemente más degradada (conciencias parciales). Otro ejemplo de ambas falacias es el que nos encontramos en la famosa explicación de las neuronas espejo. Para explicar la capacidad imitativa y empática de los seres humanos se apela a la capacidad empática e imitativa de determinadas neuronas. Estamos, así, atribuyendo a la parte lo que solo corresponde al todo, pero también suponiendo desde el principio (las neuronas poseen capacidad empática e imitativa) lo que tratábamos de explicar (la capacidad empática e imitativa del ser humano).

12 Anthony Kenny, “The homunculus fallacy”. En *Interpretations of Life and Mind. Essays Around the Problem of Reduction*, editado por Marjorie G. Green (New York: Humanities Press, 1971) 65-74. Reimpresión en Anthony Kenny, *The legacy of Wittgenstein* (Oxford: Blackwell, 1984) 125.

13 La presencia de esta falacia en el ámbito de la neurociencia ha sido estudiada en las importantísimas obras de Maxwell Richard Bennett y Peter Hacker: *History of Cognitive Neuroscience* (Hoboken: Blackwell, 2013) y *Philosophical Foundations of Neuroscience*, (Hoboken: Blackwell, 2003), de la que acaba de publicarse la segunda edición de 2022.

La hipótesis del cerebro dividido de McGilchrist intenta eludir las dos falacias de las que estamos hablando. Según sus propias palabras:

Soy consciente de que no se puede decir que un hemisferio, por sí mismo, sea capaz de hacer lo que solo una persona puede hacer: ‘creer’, ‘pretender’, ‘decidir’, ‘querer’, y así sucesivamente. Estas y otras formulaciones semejantes deben ser comprendidas como modos de evitar repeticiones engorrosas tales como ‘un sujeto dependiendo de las facultades cognitivas del hemisferio izquierdo [o derecho] cree’, etc.¹⁴.

McGilchrist reconoce, en primer lugar, que la falacia es inaceptable. Y, en segundo lugar, intenta explicar cómo su propuesta escapa a ella. Hablar de que cada uno de los hemisferios posee una visión propia de la realidad, por ejemplo, no sería sino una especie de resumen o traducción para evitar expresiones más complejas y que harían farragoso un texto. En otro lugar, cuando se enfrenta a la falacia mereológica, repite:

Soy la última persona en pensar que los todos pueden reducirse a sus partes [...], uno de los temas recurrentes de mi libro [*The Master and His Emisary*] es precisamente que eso es una falacia. Personas como Bennett y Hacker obviamente tienen razón, en un sentido literal, en que el hemisferio izquierdo no ‘cree’, ‘pretende’, ‘decide’, ‘quiere’ ni nada de este tipo, porque estos son todos predicados de la mente de una persona, no del cerebro –*por supuesto*, estoy de acuerdo. Pero creo que el asunto es relativamente trivial, y fácil de resolver en el caso de los hemisferios. Por ejemplo, cuando digo que ‘al hemisferio izquierdo le gustan las cosas artificiales’, esta afirmación puede parafrasearse como ‘al ser humano que depende solo de su hemisferio izquierdo le gustan las cosas artificiales’. [...] Todo el mundo comprende el asunto, que es por qué todos los neurocientíficos invariablemente cometen esta falacia (y sí, es una falacia, estoy de acuerdo) hasta cierto punto. Pero, desde mi punto de vista, aquí entramos en un terreno de un puntillismo insatisfactorio. No creo que haya aquí un tema filosófico devastador esperando a explotarme en la cara. Tengo que elegir, o hablar de los hemisferios como máquinas, como habitualmente hacen los científicos, lo cual es también cometer una falacia, o como si tuviesen

14 McGilchrist, “Cerebral lateralization and religion”, 321. Ver también, sobre esta cuestión, Jonathan Rowson e Iain McGilchrist, *Divided Brain, Divided World. Why The Best Part of Us Struggles to be Heard* (RSA, Action and Research Centre, 2013), <https://www.thersa.org/globalassets/pdfs/blogs/rsa-divided-brain-divided-world.pdf>.

intereses y valores, lo que sugiere, al menos, que son parte de una persona. Prefiero esto último, y no me arrepiento¹⁵.

Es interesante la comparación de este planteamiento con el de Daniel Dennett. McGilchrist reconoce que la asignación de actividades propias de los seres humanos a los hemisferios es, literalmente considerada, una falacia, pero cree que se puede evitar mediante un “protocolo de traducción” (por llamarlo de alguna manera). Dennett, sin embargo, reconoce desde el principio que la falacia mereológica y la falacia del homúnculo no son tales. De hecho, explicar algo consiste precisamente en hacer algo parecido a lo que denuncian esas falacias. No es otra la idea que se esconde tras su defensa de la “actitud intencional”:

Lejos de ser un *error*, atribuir una semi-demi-proto-cuasi-seudo intencionalidad a las partes mereológicas de las personas es precisamente el movimiento habilitador que nos permite ver cómo se obtienen maravillosas personas completas a partir de estúpidas partes mecánicas. Se trata de algo endemoniadamente difícil de imaginar, y la licencia poética que permite la actitud intencional facilita sustancialmente la tarea¹⁶.

Es decir: suponer que en las partes componentes existe una cierta versión (aunque sea aminorada o reducida) de lo que se trata de explicar como atribuible al conjunto no solo no es una falacia, sino que es la única manera de intentar explicar el asunto. Estoy de acuerdo con Dennett en que se trata de un problema “endemoniadamente difícil”, pero la cuestión es si en efecto esto es o no “hacer trampa” de algún modo. En qué medida se puede decir que la explicación que supone la reintroducción de lo explicado por la puerta de atrás sea una genuina explicación es algo muy discutible. Como sumando “estúpidas partes mecánicas” no soy capaz de obtener “maravillosas personas completas”, supongo que esas partes realmente no son tan estúpidas, sino que de algún modo son ya inteligentes. Pero la cuestión es si ese “de algún modo” es un protocolo válido (o si sigue siendo una explicación tan naturalista como Dennett pretende).

De Hann cree que McGilchrist, a buen seguro sin pretenderlo, está en una posición muy parecida a la de Dennett. O puede que peor, porque Dennett niega el carácter falaz de su argumentación, mientras que McGilchrist lo reconoce. La clave del asunto es: ¿puede McGilchrist evitar el carácter falaz de su argumentación literalmente considerada mediante la traducción o la regla de sustitución que él mismo propone? De Hann cree que no. No solo no resuelve el problema,

15 Rowson y McGilchrist, *Divided Brain, Divided World*, 23.

16 Daniel Dennett, “La filosofía como antropología ingenua”. En *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*, editado por Daniel Robinson (Barcelona: Paidós, 2007), 111-112.

sino que lo agrava. Si antes teníamos el problema de explicar una determinada experiencia del mundo, ahora tenemos el problema de explicar tres: la experiencia del mundo de la persona, y la experiencia del mundo de cada uno de los hemisferios. Pero además, y de aquí viene el empeoramiento de la situación, la experiencia del mundo de cada uno de los hemisferios es una experiencia sin sujeto, pues realmente no podemos decir con propiedad que los hemisferios experimenten algo. Proponer una experiencia del mundo sin un sujeto propiamente hablando es un sinsentido. La tesis de McGilchrist, para De Haan, cae en el absurdo de suponer que la experiencia ordinaria del mundo que tiene cualquier ser humano normal es explicada por dos experiencias del mundo en conflicto (las de cada uno de los hemisferios) que de hecho nadie experimenta (pues ningún ser humano experimenta esas dos sub-experiencias y hablando con propiedad cada uno de los hemisferios tampoco). Este planteamiento, por lo tanto, lo único que hace es añadir oscuridad a la oscuridad. Además de este problema, la supuesta solución de McGilchrist deja otras dos cuestiones de calado sin responder. La primera: cómo es posible que esas dos experiencias no fenoménicas provenientes de cada uno de los hemisferios se sinteticen en una sola experiencia fenoménica. Y la segunda: cuál es el filtro selectivo o censor para realizar esa síntesis entre los mundos del hemisferio derecho y el izquierdo. Si reconocemos que hablar de que los hemisferios tienen una determinada experiencia del mundo es solo un recurso metafórico, pues no puede haber una experiencia sin un sujeto real, parece difícil aceptar que la propuesta de McGilchrist pretenda ser una explicación filosófica fuertemente basada en la ciencia, y más en concreto en el fenómeno de la lateralización, como su autor pretende.

Si De Haan está en lo correcto, la regla de sustitución falla, pues realmente no consigue evitar la falacia del homúnculo, e incluso la empeora (al suponer dos tipos de experiencia contrapuestos sin experimentador). Para De Hann solo hay dos posibilidades. O aceptamos con Dennett algo así como una “actitud intencional” como legítimamente válida (lo que es tanto como negar el carácter falaz del razonamiento homuncular), y asumimos todos los problemas que se derivan de esta opción; o reconocemos que la metáfora de las dos experiencias diferentes del mundo aportadas por cada uno de los hemisferios es una metáfora que confunde más que clarificar. Si se opta por esta última, como hace el propio De Hann, la conclusión es inevitable: el planteamiento de McGilchrist realmente está desconectado de la presunta base empírica que presenta y además no aporta una genuina explicación de los problemas que dice resolver.

V. LA RESPUESTA DE MCGILCHRIST A LAS CRÍTICAS

1. LOS DIFERENTES TIPOS DE EXPLICACIÓN

McGilchrist está de acuerdo con De Haan en que es un error intentar explicar la empatía acudiendo a las habilidades empáticas de las neuronas espejo¹⁷. También rechaza, por ejemplo, la idea de que el amor puede explicarse acudiendo a los circuitos neuronales que operan de ciertos modos cuando uno se enamora. Las afirmaciones que él plantea no son de este tipo. Lo que él pretende hacer no es conectar los fenómenos con las regiones cerebrales que explicarían cómo es posible que tengamos esas experiencias, o que darían cuenta de lo que realmente es esa experiencia. Por eso, según él, su propuesta no necesita de ningún homúnculo.

Para aclarar más su postura tenemos que comprender a qué llamamos explicación, y qué tipos de explicación maneja McGilchrist. Para ello tenemos que partir de la pregunta a la que estamos intentando responder, pues en función de cuál sea la pregunta estaremos demandando una u otra explicación. En primer lugar, podemos preguntarnos *qué es*: en el caso de la conciencia y las experiencias mentales, McGilchrist no pretende tener un conocimiento superior al de otros, pero sí afirma al menos que el hecho de que existan es condición para el conocimiento de cualquier otra cosa.

En segundo lugar, podemos preguntarnos *qué permite que surja*: hay una íntima conexión entre la actividad cerebral y la experiencia mental, puesto que si se altera la una la otra resulta modificada. Sin embargo, eso no significa reconocer que el cerebro *genera* la experiencia y menos aún saber cómo lo hace. McGilchrist no se compromete con ninguna explicación en este terreno: su propuesta no pretende ser una explicación en este sentido. Dennett, por ejemplo, pretende haber explicado la conciencia en este sentido, pero no es esa la intención de McGilchrist. De Haan en su crítica dice que explicar cómo cada uno de los hemisferios genera su propia experiencia coherente del mundo sería tanto como explicar el problema de la relación entre la mente y el cerebro. Y se queja de que McGilchrist no lo hace. En efecto, no lo hace, pero porque tampoco es su intención. Y tampoco lo necesita: si el cerebro de alguna manera genera nuestra visión del mundo, y si cada hemisferio genera la suya propia, podemos tener en cuenta este hecho sin necesitar para ello de una explicación que aclare cómo es posible que sea así.

17 Cf. Iain McGilchrist, "A response to commentators", *Religion, Brain & Behavior*, vol. 9, n. 4 (2019) 399-422, doi: 10.1080/2153599X.2019.1604418.

En tercer lugar, podemos preguntarnos *qué constriñe su posible manifestación*: hasta donde sabemos, toda nuestra experiencia pasa necesariamente por el cerebro, por lo que lo lógico es pensar que está condicionada y configurada de algún modo por dicho cerebro. Es obvio, por ejemplo, que algunos animales no tienen la capacidad de experimentar lo que nosotros, y viceversa, porque nuestros sistemas nerviosos son diferentes. Además, cuando el sistema nervioso resulta dañado algunos aspectos de la experiencia normal del sujeto desaparecen por completo (y otros se ven severamente modificados). En estas lesiones podemos observar algunos patrones que muestran la contribución específica de cada hemisferio, y esto es precisamente lo que McGilchrist trata de averiguar.

En cuarto lugar, podemos preguntarnos *qué determina la forma particular que la experiencia adopta en cada momento*: aquí, más que de una explicación podemos hablar de un gran abanico de distintas explicaciones, que cuentan como posibles causas dependiendo del contexto de la investigación. Podemos tener en cuenta, por ejemplo, qué factores concretos moldean la experiencia desde las perspectivas psicológica, fisiológica, antropológica, sociológica, medioambiental, genética, económica o política. Los argumentos de McGilchrist no pretenden ser más verdaderos o sustituir estas otras explicaciones, sino que pueden verse como complementarios a ellas. Así, por ejemplo, cuando se le acusa de pretender explicar la religión (o la falta de la misma) basándose solo en las diferencias de los hemisferios, o cuando se le acusa de explicar el surgimiento de la Reforma por una mayor preponderancia de los modos de percibir del hemisferio izquierdo, él negará que esté tratando de hacer esto. No se trata de dar cuenta de por qué surge la religión o de por qué ha surgido la Reforma; son fenómenos complejos que necesitan de la consideración de otras causas. Pero una vez que ya han surgido (sea como sea que lo han hecho), sí podemos intentar comprender qué papel ha desempeñado la experiencia típica que aporta cada uno de los hemisferios.

En definitiva, es cierto que McGilchrist no pretende “explicar” qué es la mente, ni cómo surge del cerebro (si es que surge del cerebro; esta cuestión queda abierta). Pero sí pretende realizar una tarea de aclaración, y en este sentido sería también de explicación, de cómo la experiencia humana está moldeada por los modos concretos de experimentar que poseen cada uno de los hemisferios. Y eso a veces se aplica a los casos concretos, es decir, a veces se intenta dilucidar si en un determinado momento de la historia, o en una determinada corriente filosófica, se percibe más influencia de los modos de percepción de un hemisferio o del otro. Y esto, naturalmente, ni pretende excluir ni puede prescindir de otro tipo de consideraciones. Pero junto con ellas puede ayudar a “explicar”, al menos en cierto sentido, por qué ocurre lo que ocurre.

Es cierto, por seguir con el ejemplo que pone De Haan, que no podemos explicar la empatía acudiendo a la presunta capacidad empática de las neuronas espejo. Pero según McGilchrist el conocimiento sobre las neuronas espejo puede ayudarnos a comprender mejor algo sobre cómo la percepción y la acción están íntimamente conectadas con el cerebro. Nos enseña, por ejemplo, que la experiencia de ver a otro hacer algo está íntimamente relacionada con la experiencia de hacerlo nosotros mismos. Y esto es interesante para conocer cómo percibimos el mundo y cómo funciona nuestra mente (en este caso en relación con la percepción y la acción). Y para esto no hace falta suponer ningún homúnculo.

2. LA FALACIA MECANICISTA

La reflexión de McGilchrist sobre la falacia del homúnculo es sumamente interesante. El psiquiatra británico cree que la falacia del homúnculo, al igual que la falacia mereológica, supone a su vez otra falacia: la falacia mecanicista. Solo tiene sentido plantear la falacia del homúnculo cuando previamente se ha reducido el ser humano a un mecanismo. Entonces es necesario acudir al recurso del homúnculo para, de algún modo, hacer volver al ser humano que antes has “despiezado”. Pero McGilchrist niega caer en este extremo. De hecho, toda su obra puede ser comprendida como una denuncia de esta falacia mecanicista y un intento de elaborar una explicación que no caiga en ella. Merece la pena detenerse un poco más en ello, porque en la discusión aparecen cuestiones de gran interés.

La falacia mecanicista se puede explicar diciendo que consiste en la idea de que la analogía con la máquina es el mejor modo, si no el único, de comprender un todo complejo y orgánico. Solo cuando tenemos un modelo mecánico de la realidad compleja y orgánica que pretendemos comprender decimos que tenemos una explicación. Es fácil entender el éxito de este modo de razonar. Las máquinas son algo artificial, las hemos fabricado nosotros, por lo que solemos conocer muy bien su funcionamiento, la razón de ser de cada una de sus partes y de qué manera cada una contribuye al funcionamiento del todo (que está orientado por nuestro propósito). Pero precisamente por eso las máquinas no se parecen a casi ninguna otra cosa, y de manera especial, no se parecen a los organismos.

A la hora de hablar de lo que es el cerebro y cómo funciona existen fundamentalmente dos opciones. La primera, es utilizar la metáfora de la máquina, es decir, mirar al cerebro como si fuese una máquina, opción que se aprecia en la inmensa mayoría de los estudios científicos y filosóficos actuales. La segunda, es utilizar la metáfora de la persona y suponer que, como esta, el cerebro tiene

perspectivas, fines, propósitos, etc. McGilchrist opta por esta versión, pues ofrece algunas ventajas. Para empezar, un cambio en el cerebro se refleja inmediatamente en un cambio en la experiencia de la persona. La relación entre ellos, por lo tanto, es muy estrecha. Por otra parte, el cerebro, o incluso uno de los hemisferios, es una parte manifiestamente importante de una persona. Y una persona no se parece en nada a una máquina que nosotros hayamos inventado. Naturalmente, el cerebro no es una persona, igual que tampoco es una máquina. Todos los modelos y las metáforas tienen sus ventajas y sus inconvenientes, iluminan unas partes de la realidad y oscurecen otras. Puede, incluso, que necesitemos ambas metáforas, la de la máquina y la de la persona, para distintos ámbitos.

Pero es obvio que la opción preferencial de McGilchrist es desarrollar la metáfora o el modelo de la persona. Por eso insiste en atribuir capacidades que en principio solo son de las personas (como ver, oír, percibir, etc.) al cerebro, e incluso a uno solo de los hemisferios. Esta opción le parece más valiosa que la “neurojerga” (*neurotalk*) ampliamente extendida en nuestros días, basada en el modelo de la máquina, y más concretamente, de la máquina informática. No es extraño ver cómo se habla del cerebro o la mente en términos de “circuitos”, “módulos”, “funciones” y “mecanismos” de todos los tipos. McGilchrist tiene la intención explícita de alejarse de este lenguaje basado en el modelo de la máquina. Este modo de hablar no solamente genera problemas de suyo, sino que lleva a que la neurociencia en gran medida pierda la perspectiva del contexto más amplio de la persona humana y su ser-en-el-mundo, que es precisamente lo que da sentido a la empresa neurocientífica. La metáfora del mecanismo observa a las personas desde fuera, convirtiendo sus experiencias en “funciones”. Pero las experiencias de las personas, la experiencia religiosa, por ejemplo, no es una “función” que una máquina realiza. “Necesitamos –dice McGilchrist– rehumanizar la discusión sobre el cerebro, y su relación con la experiencia de la persona completa, viéndola ‘desde dentro’. Por lo tanto, evito las asunciones incluidas en el lenguaje mecánico donde sea”¹⁸.

En el fondo, la razón más fuerte para rechazar este lenguaje mecánico o mecanicista reside en el hecho, tan cierto como ignorado, de que los organismos no son mecanismos. A un nivel local el modelo de la máquina puede ser útil: si restringimos lo suficiente el enfoque a una parte minúscula y la aislamos de manera artificial, quizá aparezca una relación causal lineal que quepa comprender como un mecanismo. Y esta perspectiva puede tener su utilidad. Pero si lo

18 McGilchrist “A response to commentators”, 403.

que queremos es comprender el todo, se trata de un modelo deficiente, que está precisamente obviando lo esencial.

3. LA FALACIA DE LA FALACIA MEREOLÓGICA

El modo en el que en una máquina las partes se relacionan con el todo tiene poco que ver con el modo en el que en un organismo las partes se relacionan con el todo. De hecho, mientras que en una máquina tiene mucho sentido hablar de “partes” y de “todo”, está por ver que en los organismos este lenguaje tenga sentido. Para McGilchrist los organismos no están hechos de partes, sino que son un todo que crece y se va diferenciando en el mismo proceso. La división de los organismos en partes es artificial, y depende de los intereses del que “trocea” o analiza dicho organismo. Eso no significa que no se puedan establecer diferencias. Los cerebros tienen atributos de los que las neuronas carecen, y las personas poseen características que no tienen los cerebros. Pero no podemos establecer entre ellos distinciones absolutas, como sí podemos hacer entre las piezas que componen un reloj, por ejemplo. La falacia mereológica, entonces, supone un contexto en el que se ha asumido la mecanización, pues se acepta que cabe la separación clara en partes de las que está compuesto el todo. Es lo que McGilchrist llama “la falacia de la falacia mereológica”, de la que acusa a De Haan.

Para explicar la falacia mereológica a veces se ha puesto el ejemplo del reloj y sus partes. Es el reloj en su conjunto el que marca la hora, no alguna de sus partes. Y es cierto. Pero lo relevante aquí no es quién marca el tiempo, sino quién es capaz de experimentarlo: no es ni el reloj ni alguna de sus partes, es la persona, que no cabe entender como una máquina. La persona no es una máquina, ni un homúnculo que reside solo en una de sus partes (el cerebro). La persona experimenta el tiempo en su conjunto, como tal persona. Pero es cierto que si el cerebro falla o está dañado la experiencia de la temporalidad, que es una parte importante de eso en lo que consiste ser persona, se puede resentir de muchas maneras. Reconocer este hecho nos puede enseñar mucho de cómo somos, y del papel que el cerebro desempeña en la experiencia humana del tiempo. Pero para eso no hace falta suponer que estamos hechos de partes, ni suponer que hay un homúnculo en alguna de ellas.

Una parte nunca puede identificarse con el todo, por lo que no es cierto que seamos nuestro cerebro. Somos complejos, todos irrompibles en piezas, lo que significa que no podemos diseccionar el cerebro, quedarnos con él, y descartar la persona. Pero McGilchrist hace notar que esta limitación también funciona en la otra dirección: tampoco podemos diseccionar a la persona y descartar el

cerebro. Es cierto que es un error identificar a la persona con su cerebro, pero también sería un error suponer que la persona es sin su cerebro. El hecho de que podamos designar con una palabra al cerebro no debe llevarnos a pensar que podemos aislarlo totalmente del resto del cuerpo, ni del resto de lo que es la persona. El cerebro y el resto del cuerpo están inseparablemente unidos, y el cuerpo es parte de lo que significa ser humanos, puesto que somos seres encarnados. Tenemos entonces que evitar el “colapso de la persona en su cerebro”, pero también su opuesto, el olvido de que el cerebro es parte integral de una persona (y no una “pieza” de una persona).

En definitiva, en los seres vivos el todo y las partes no pueden distinguirse de modo tajante, como sí puede hacerse en una máquina. Esto hace que la falacia mereológica, la atribución a las partes de características que son del todo, no siempre sea falaz, pues las fronteras se desdibujan. McGilchrist parece reconocer que a veces, en efecto, se puede dar esta falacia, pero pensar que se da siempre es también falaz. “*Algunos* grados de atribución de *algunos* atributos a *algunas* partes de *algunos* todos pueden ser falaces en cierto *grado*, otros puede que no lo sean en absoluto o al menos puede que no lo sean más que la alternativa, que es negar absolutamente cualquier atributo en común [entre las partes y el todo]”¹⁹.

4. LA EXPERIENCIA SIN SUJETO

Por último, De Haan supone que la idea de un tipo de experiencia como la atribuida a cada uno de los hemisferios es absurda, porque se trata de una experiencia sin sujeto, una experiencia que nadie experimenta. Pero esta idea está lejos de ser absurda para McGilchrist: de hecho, es algo que ocurre constantemente. Gran parte de lo que pasa en el cerebro, e incluso la mayor parte de lo que pasa en él, permanece inconsciente. Pero eso no significa que esa actividad cerebral inconsciente no forme parte de nosotros, y tampoco significa que, a pesar de ser inconsciente, no contribuya a moldear de un modo u otro nuestra experiencia.

19 McGilchrist, “A response to commentators”, 406.

V. VALORACIÓN DE LA POLÉMICA Y CONCLUSIONES

La obra de McGilchrist es un intento muy valioso de interpretar la experiencia humana a la luz de las neurociencias. Creo que cualquier intento de hacer filosofía o teología teniendo en cuenta lo que dicen las ciencias debe ser bienvenido, pues estoy convencido de que lo que conocemos por la ciencia natural no puede ser ignorado por quienes se dedican de manera principal a esas otras ramas del saber. En este sentido, McGilchrist navega entre la Escala del reduccionismo naturalista y la Caribdis de un pensamiento ignorante de las aportaciones de las neurociencias. Estas singladuras no siempre son fáciles, e implican un riesgo. Pero ese riesgo merece la pena y será el único que nos permita integrar los conocimientos de las ciencias naturales en perspectivas más amplias de carácter filosófico, teológico o cosmovisional²⁰.

Al no circunscribirse a la identificación de los correlatos neuronales de las experiencias, McGilchrist tiene necesariamente que entrar en la cuestión de la interpretación. Su tarea no consiste en identificar correlatos, sino en elaborar una interpretación de lo que sabemos del cerebro (y más concretamente del fenómeno de la lateralización) para intentar aportar luz a nuestra comprensión de la experiencia humana (de lo mental, si se quiere) y más concretamente de la experiencia religiosa. Quizá esta tarea no puede llamarse “explicación” en los términos en los que un científico o un neurólogo utilizaría esta palabra. El propio McGilchrist reconoce que no es esa su intención. Pero la cuestión es: ¿aporta alguna luz el planteamiento de McGilchrist? Yo creo que en algunos aspectos sí. De manera concreta, resulta muy interesante la asociación que hace entre algunas de las características fundamentales de la religión o la experiencia religiosa con el modo de ver el mundo del hemisferio derecho. Y resulta interesante, también, cómo son los modos de religión que se basan sobre todo en las experiencias del hemisferio izquierdo. Naturalmente estas diferencias entre los hemisferios no son absolutas, y también existe cierta variabilidad en función de los individuos, pero de nuevo la cuestión es si nos ayudan a elaborar generalizaciones que sean útiles (todo conocimiento avanza en base a generalizaciones no carentes de excepciones).

Resulta especialmente interesante la manera en la que McGilchrist afronta la acusación de caer en las falacias mereológica y del homúnculo. Creo que es capaz de esquivarlas con éxito, e incluso de mostrar algunos límites a la hora de

20 La necesidad de ir más allá de las ciencias naturales pero teniendo en cuenta lo que estas dicen es algo defendido recientemente, por ejemplo, en Moisés Pérez Marcos, *La cosmovisión naturalista. Consecuencias epistemológicas, ontológicas y antropológicas* (Salamanca: San Esteban, 2021).

invocarlas, pero al precio de reconocer que la fuerza de sus argumentos es menor de lo que a veces parece pretender. No creo que el planteamiento de McGilchrist sea una metáfora que confunde más que aclara, como llega a sugerir De Haan, pero tampoco creo que McGilchrist sea capaz de seguir afirmando que su propuesta tiene la fuerza de los hechos (pues él sigue defendiendo que su propuesta emana de la ingente cantidad de apoyo experimental que aduce para defenderla). McGilchrist esquivo las acusaciones que De Haan le plantea al precio de reconocer que su propuesta es una explicación en un sentido distinto al de las ciencias naturales, que se basa en la asunción expresa de la metáfora de la persona (en detrimento de la metáfora de la máquina) y que claramente va más allá de lo que dicen las ciencias. Ninguna de estas tres cosas hace que su intento sea ilegítimo, y en este sentido creo que supera la acusación de falaz con éxito, pero también es cierto que eso da a su propuesta un tono un poco más especulativo de lo que a veces el propio McGilchrist está dispuesto a reconocer. Ir más allá de los datos para integrar estos en una visión más amplia es algo esencial y deseable, pero también es verdad que cuanto más nos alejemos de los datos más discutibles parecerán algunos elementos de nuestra propuesta. No obstante, la prueba de que McGilchrist sigue lo suficientemente pegado a los datos, es que su propuesta podría mostrarse falsa desde el punto de vista científico (es decir, las neurociencias podrían mostrar que el cerebro realmente no funciona como él defiende que lo hace). Este riesgo del que hablo, lejos de ser una falacia, es sin embargo el destino inevitable de todo intento de comprender qué significa lo que sabemos, gracias a las ciencias, para la vida humana en general. Comparto la expresión de McGilchrist: hay que humanizar las neurociencias. Y yo diría, en general: hay que humanizar las ciencias. Lo que no significa otra cosa que acoger sus descubrimientos e interpretarlos en una concepción cosmovisional más amplia, en la que dichos descubrimientos puedan tener algún sentido (y de manera especial, un sentido antropológico y teológico). Eso no significa que haya que olvidar críticas como las que plantea De Haan, que son sumamente valiosas porque nos ayudan a evitar el reduccionismo naturalista, pero renunciar al intento más general por comprender el sentido, aunque esta tarea sea arriesgada, sería tanto como renunciar a la que quizá es la razón principal por la que hacemos ciencia, filosofía o teología, y sería, incluso, renunciar a la tarea de la propia razón.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, Miguel. “Neuroteología. ¿Es hoy la nueva teología natural?”. *Naturaleza y libertad* 5 (2015) 11-51, doi: <https://doi.org/10.24310/NATyLIB.2015.v0i05.6315>.
- Bennett Maxwell Richard y Hacker, Peter. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Hoboken: Blackwell, 2003. Acaba de publicarse la segunda edición, de 2022.
- Bennett Maxwell Richard y Hacker, Peter. *History of Cognitive Neuroscience*. Hoboken: Blackwell, 2013.
- D’Aquili, Eugene y Newberg, Andrew. “The Neuropsychological basis of religions, or Why God won’t go away”. *Zygon* Vol. 33, No. 2 (1998) 187-201.
- De Haan, Daniel. “McGilchrist’s hemispheric homunculi”. *Religion, Brain & Behaviour* 9 (4) 2019, 368-379, doi: 10.1080/2153599X.2019.1604417.
- Dennett, Daniel. “La filosofía como antropología ingenua”. En *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*, editado por Daniel Robinson. Barcelona: Paidós, 2007, 93-120.
- Gaitán, Leandro. “Neuroteología”. En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck, 2017, <http://dia.austral.edu.ar/Neuroteología>.
- Gaitán, Leandro. *La experiencia religiosa. Aldous Huxley y la neuroteología*. Pamplona, EUNSA, 2021.
- Jeeves, Malcolm y Brown, Warren S. *Neuroscience, Psychology and Religion. Illusions, Delusions, and Realities about Human Nature*. Conshohocken: Templeton Foundation Press, 2009.
- Kenny, Anthony. “The homunculus fallacy”. En *Interpretations of Life and Mind. Essays Around the Problem of Reduction*, editado por Marjorie G. Green. New York: Humanities Press, 1971, 65-74. Reimpresión en Anthony Kenny, *The legacy of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell, 1984.
- McGilchrist, Iain. *The Master and His Emissary. The Divided Brain and the Making of the Western World*. New Haven and London: Yale University Press, 2009. Hay edición de 2019.
- McGilchrist, Iain. “Divine Understanding and the Divided Brain”, en *Handbook of Neuroethics*, editado por Jens Clausen y Neil Levy (Dordrecht: Springer, 2015) 1583-1601.
- McGilchrist, Iain. “Cerebral lateralization and religion: a phenomenological approach”. *Religion, Brain & Behavior*, vol. 9, n. 4 (2019) 319-339, doi: 10.1080/2153599X.2019.1604411.2019a, 321-323.
- McGilchrist, Iain. “A response to commentators”. *Religion, Brain & Behavior*, vol. 9, n. 4 (2019) 399-422, doi: 10.1080/2153599X.2019.1604418.
- McGilchrist, Iain. *The Matter with Things: Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World*. London: Perspectiva Press, 2021).

- Pérez Marcos, Moisés. *La cosmovisión naturalista. Consecuencias epistemológicas, ontológicas y antropológicas*. Salamanca: San Esteban, 2021.
- Rowson, Jonathan e Iain McGilchrist. *Divided Brain, Divided World. Why The Best Part of Us Struggles to be Heard*. RSA: Action and Research Centre, 2013, <https://www.thersa.org/globalassets/pdfs/blogs/rsa-divided-brain-divided-world.pdf>.
- Valderas, José María. “Introducción al estudio de la neuroteología: Una aproximación a las bases neuronales del fenómeno religioso”. *Escritos del Vedat* 43 (2013) 7-64.
- Wildman, Wesley y Coakley, Sarah (eds.). *Engaging Iain McGilchrist: Ascetical Practice, Brain Lateralization, and Philosophy of Mind*. Special Issue: *Religion, Brain & Behavior*, Vol. 9, Issue 4 (2019).
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Madrid: Gredos, 2009.

Moisés Pérez Marcos
Facultad de Teología san Vicente Ferrer
Universidad Católica de Valencia
Carrer de la Sènia 10
46001, Valencia (España)
<https://orcid.org/0000-0001-8594-6097>