

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD ANTE LA NUEVA ESCISIÓN DE LA CULTURA

DISCURSO DE RECEPCIÓN DEL ACADÉMICO DE NÚMERO

MARIANO ÁLVAREZ GÓMEZ

SESIÓN DEL DÍA 20 DE MARZO DE 2007

MADRID

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS



El artículo 42 de los Estatutos de esta Real Academia dispone que, en las obras que la misma autorice o publique, cada autor será responsable de sus asertos y opiniones. La Academia lo será únicamente de que las obras resulten merecedoras de la luz pública.

© Real Academia de Ciencias Morales y Políticas
Plaza de la Villa, 2
28005 Madrid

Coordinador de la publicación: Fernando González Olivares

Diseño y realización: Bravo Lofish
Impresión: Litofinter

ISBN: 978-84-7296-309-2
Depósito legal: M-7365-2007

ÍNDICE

Preliminar	9
Introducción	13
I. LA POLÉMICA EN TORNO A LA EXISTENCIA DE LA LIBERTAD	19
1. Un cambio de planteamiento inducido por el desarrollo de la ciencia	21
2. El surgimiento de la polémica	22
3. El carácter del nuevo determinismo	25
4. Un determinismo incompatible con la libertad	26
5. Significado de la conciencia y del sentimiento de que somos libres	27
6. Los conceptos de "apropiación" y de "autoatribución"	31
7. Función del sentimiento de la libertad	33
8. La escisión entre la causa eficiente y la causa final	37
9. Razones de la negación explícita de la libertad como consecuencia del determinismo neurológico	40
10. Determinismo: categorías, alcance, radicalidad, modalidad, criterios	56
II. CRÍTICA DEL DETERMINISMO NEUROLÓGICO	61
Praenotanda	73
1. Un juego inconsistente de conceptos ontológicos	75

2. La irreductibilidad de la conciencia a sus bases neurológicas	81
3. El problemático alcance del experimento	89
4. Imprecisiones sobre el concepto de libertad	96
5. Incoherencias y contradicciones significativas	105
5.1 <i>La presencia de la metafísica</i>	105
5.2 <i>La dualidad ineludible</i>	108
III. EL LUGAR DE LA LIBERTAD	125
1. La certeza de la libertad como lugar común	127
2. El hombre libre en la ciudad. Spinoza como síntoma	133
3. Sobre el debate en torno a la "libertad negativa"	157
4. El sentido de una nueva lectura de Hegel	171
Bibliografía	181
DISCURSO DE CONTESTACIÓN	193

Excmo. Sr. Presidente, Excmos. Sres. Académicos, Señoras y Señores:

Ante todo quiero expresar mi sincero y hondo agradecimiento por el honor del que he sido objeto por parte de esta Real Academia, al haberme elegido como Académico de Número a propuesta de los Excmos. Sres. D. Juan Velarde Fuertes, D. José Luis Pinillos Díaz y D. Pedro Cerezo Galán. Espero mostraros a todos, con mi comportamiento y dedicación, la autenticidad de este sentimiento, pues las palabras cobran su pleno significado cuando se traducen en acción y los sentimientos se hacen verdaderos cuando cristalizan en el trabajo. Quiero decir por tanto que adquiero el firme compromiso de hacer cuanto esté de mi parte por esta noble y prestigiosa institución. No cumplo con menos cuando la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, que me otorga tan alto honor, está revestida de la dignidad que con todo merecimiento y justicia se le reconoce, por su trayectoria histórica y por las obras que han ido jalonando su quehacer día tras día.

Sucedo al Emmo. Sr. D. Marcelo González Martín. No es éste el momento, ni tampoco me correspondería a mí, para hacer de él una semblanza justa y objetiva, pero sí considero obligado destacar algunos aspectos de esta excepcional y extraordinaria personalidad, guiándome para ello por las palabras que en esta misma sede fueron pronunciadas *In memoriam* por personas de la categoría de los Excmos. Sres. Juan Velarde Fuertes y Antonio María Rouco Varela, pero también por las noticias que en diferentes ámbitos y circunstancias me fueron llegando, a mí como a tantos otros de mi generación, -nada extraño, teniendo en cuenta la fuerza que irradiaba de su intensa actividad.

Lo primero que me ha llamado la atención es que él fue siempre lisa y llanamente Don Marcelo. Como sacerdote ostentó los cargos más altos: Catedrático de Teología en el Seminario de Valladolid y Profesor de Religión en las Facultades de Medicina y Derecho de la misma ciudad, Canónigo de la Catedral, Obispo de Astorga, Arzobispo de Barce-

lona, Arzobispo de Toledo y Cardenal Primado. Todo ello era como expresión de su nombre. Decir “Don Marcelo” era tanto como saber a quién y a qué nos estábamos refiriendo. Es uno de esos casos en que, según la reflexión que hiciera Platón, el nombre se identifica con la cosa. Lo que era Don Marcelo se proyectaba en lo que hacía y sus obras eran un fiel reflejo de su propio modo de ser.

Estaba en posesión de una oratoria envidiable por la fluidez, precisión y coherencia de su discurso. Más que dominar el lenguaje, era el lenguaje quien se había encarnado en él, pero no sólo como un don natural, sino también como resultado de su meticuloso cuidado del idioma. Fue la impresión que me quedó, indeleble ya, la vez primera que le oí, cuando estudiante, en una conferencia abierta al público en Salamanca. Y ha sido esa una opinión generalmente compartida. En nuestros días el lenguaje se está transformando a un ritmo acelerado en medio instrumental, en mero vehículo y correa de transmisión de contenidos elaborados, los cuales ya no se considera necesario legitimar mediante la persuasión y el razonamiento, que sólo en el campo bien cultivado del lenguaje germinan y dan sus frutos. Por eso, la decadencia que aquí está teniendo lugar se percibe como una pérdida irreparable y el vacío, que ello trae consigo, se abre, cada vez más abismático, ante nosotros. Lejos de constituir, como afirmara un gran pensador de nuestra época, “la casa del ser” está, con su progresiva ausencia, dejando al hombre expuesto a una peligrosa indefensión.

Pero la oratoria estaba en él al servicio de la comunicación de sus convicciones cristianas, siempre abiertamente expuestas, con la fuerza que brota de una fe profundamente vivida y con el respeto que siempre se debe al interlocutor o al oyente. Esto se traducía en una exigencia de acción en quien, como Don Marcelo, era un gran pragmático en el mejor sentido de la palabra. De ello son muestra la promoción social que llevó a cabo en su etapa de Valladolid mediante la Constructora Benéfica “San Pedro Regalado” y, siendo ya Obispo, las iniciativas a favor de la creación de colegios rurales o de *La ciudad de la ilusión*, un centro para discapacitados. Ese compromiso a favor de los más necesitados quedó claro cuando, elegido Obispo de aquella diócesis, escogió como lema *Pauperes evangelizantur* (Los pobres son evangelizados); y a ese lema siguió siendo fiel en su posterior actividad apostólica, tanto en Barcelona como en Toledo.

De su estancia en esta última sede son dignos de destacar, por una parte, una profunda dedicación a la renovación de la Iglesia en la línea

marcada por el Concilio Vaticano II, lo cual se concretó especialmente en la gran reforma del Seminario de Toledo, que se convirtió en punto de referencia de la Iglesia Universal; por otra parte queda ya para la posteridad su labor en pro de la Liturgia Hispano-mozárabe, en la línea de los grandes Cardenales de la Sede Primada, como lo fueran Cisneros y Lorenzana.

En lo que ya no es propiamente praxis, sino reflexión teórica, si bien orientada hacia aquella, quisiera subrayar una honda preocupación, que tiene en él dos vertientes, estrechamente vinculadas entre sí. Es, de un lado, la denuncia decidida por su parte de la ausencia de interioridad, como fenómeno alarmante de nuestro tiempo -diagnóstico este coincidente con el de grandes pensadores de la segunda mitad del siglo XX, ajenos algunos de ellos a la religión cristiana. De esto habló Don Marcelo en esta Academia, ya en 1977, bajo el título: *La falta de interioridad, drama de la cultura actual y de la Iglesia*. Al lado de esta vertiente negativa Don Marcelo destaca la necesidad apremiante de llenar ese vacío que comporta la ausencia de interioridad mediante la apelación al misterio. *Presencia del misterio* fue el título de su Discurso de Ingreso en esta Academia -el 11.06.1974- y tema de permanente reflexión, en coherencia con lo que fue el cultivo de su propia espiritualidad. Se comprende así su reiterada insistencia en la importancia del misterio, que lejos de ser en él una especulación abstracta, obedece a su intento de llamar una y otra vez la atención sobre la inviolable dignidad humana. En este punto recoge acertadamente las sugerencias de Gabriel Marcel, el filósofo francés que, a la altura de los más difíciles tiempos del siglo XX, como pensador de la existencia humana, mantiene firmemente sus convicciones cristianas.

Como filósofo -o tal vez mejor, como permanente aprendiz de la filosofía- he sido llamado a esta Academia y de un tema de filosofía paso a hablarles.

INTRODUCCIÓN

Cosa extraña, el concepto de libertad. De él se puede decir lo que hace ya muchos siglos se convirtió en sentencia: "Si nadie me pregunta, sé qué es, pero si intento explicárselo a quien me pregunta, no lo sé."¹ ¿Qué hay en efecto más familiar y más conocido que la libertad cuando de ella oímos hablar o hablamos, bien para invocarla, bien para reivindicarla? Pues todos parecemos saber a qué atenernos cuando, de forma tan espontánea como frecuente, recurrimos a esta palabra. Y sin embargo, a poco que observemos los modos de lenguaje y de comportamiento, advertimos que no sólo son entre sí diferentes, sino en muchos casos incompatibles o incluso contradictorios. A lo largo del siglo XX se invocó la libertad para defender actitudes y formas de vida totalmente incompatibles con otras que igualmente pretendían fundarse en la libertad. Y si desconcertante es esto, grave es en extremo que los diferentes planteamientos en el punto de partida abocaran, al fin, a la guerra, la destrucción y la esclavitud.

Però no me propongo hablar del pasado, sino de ciertos fenómenos que respecto de la libertad están aconteciendo en la cultura actual. La cultura implica escisión, es decir, la aparición de posicionamientos diferentes, contrapuestos y, con demasiada frecuencia, conflictivos. Paul Hazard supo exponer este proceso refiriéndose a un periodo moderno de la Historia de Europa². Y Hegel había acertado a ver que la cultura -Bildung- es una manifestación típica de la modernidad y que la escisión -alienación, incluso- es constitutiva de esa cultura, puesto que el espíritu, que es quien la crea y la configura, se construye en ella" no sólo *un* mundo, sino un mundo duplicado, separado y contrapuesto".³ Es por ello coherente que Hegel considere a la esci-

¹ S. Agustín, *Confesiones* XI, 14, 17.

² P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, 1935.

³ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 6ª ed. Hamburg 1952, 348.

sión misma como "la fuente de la necesidad de la filosofía"⁴. De esa escisión hay muestras hoy en un campo tan importante y sensible de la cultura como es la libertad.

Los aspectos, dotados con peculiaridades de nuestra época son los siguientes: En primer lugar, el relativo a la existencia o inexistencia de la libertad. En este punto la escisión que se está produciendo es máxima, pues según una fuerte corriente de pensamiento la libertad no existe, y no hay contraposición mayor que la que se da entre la existencia y la no existencia de algo. Añádase a esto además que la negación de la libertad afecta no sólo a la opinión opuesta, sino sobre todo a una convicción profundamente arraigada en la vida de los hombres, cada vez en mayor medida.

En segundo lugar, supuesto el reconocimiento de la libertad, la cuestión que viene ya planteada de lejos, pero que hoy está siendo debatida en diferentes formas y niveles, es la que se refiere al lugar de la libertad, bajo cuyo término se piensa en el ámbito en que se realiza y en el modo de esa realización. En definitiva, se trata de si el sujeto de la libertad es el individuo o la comunidad, con lo cual queda de algún modo planteada la pregunta acerca de la índole y el alcance de la libertad misma. En este caso, la contrariedad no es total como en el anterior y podría pensarse que el sujeto es tanto el individuo como la comunidad bajo puntos de vista distintos o una especie de tercera realidad en que de algún modo convergieran ambas dimensiones, si es que ello fuera posible.

El tercer aspecto tiene que ver con el sentido de la libertad, con la pregunta por lo tanto sobre a dónde se orienta la libertad, cómo y desde dónde se legitima, cuándo y en qué grado se puede hablar de su cumplimiento. En este caso no se puede tal vez decir que la cuestión esté explícitamente planteada, sí lo está en cambio implícitamente, bien por la vía de la negación o por la del vacío que se deja notar. Es lo que ocurre cuando desde la base, desde el fondo de la sociedad se reclama el reconocimiento de valores o se formula, con mayor o

⁴ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, *Gesammelte Werke* IV, Hamburg 1968, 12, traducción, introducción notas y bibliografía de, Paredes Martín, M. C.: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990, 18.

menor intensidad, la queja por la ausencia de esos mismos valores. A menos que se pretenda que la libertad se legitima por y desde sí misma y que no cuentan la razón y las razones, el respeto de la persona y el reconocimiento de su dignidad, habrá que convenir en que la libertad postula su propia apertura a la verdad -único ámbito en que se puede desplegar el ejercicio de la razón- y al bien, sin cuya orientación el lenguaje sobre el respeto y la dignidad cae en el vacío.

De estos tres aspectos expondré los dos primeros desde el campo que he venido cultivando en mi docencia universitaria y orientado por los pensadores a cuya lectura e investigación me he dedicado prioritariamente.

I

LA POLÉMICA EN TORNO A LA EXISTENCIA DE LA LIBERTAD

1.

**Un cambio de planteamiento inducido
por el desarrollo de la ciencia**

De forma un tanto patética, el profesor G. Kempermann comenzaba un breve escrito reciente diciendo: "El fantasma del determinismo recorre Alemania" (Kempermann 2004, 235). De modo similar comenzaba Karl Marx, como es bien sabido, su *Manifiesto Comunista*: "Un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo"⁵. En común tienen ambas declaraciones la referencia a un fenómeno que se presenta de pronto y que trastorna un estado de cosas, produciendo con ello inevitablemente una inquietud considerable. Pero aparte de esto, la diferencia entre ambas declaraciones no puede ser mayor, pues si en la intención de Marx el comunismo estaba destinado a producir nada menos que la liberación definitiva del género humano, el fantasma a que se refiere Kempermann, el determinismo, significa ni más ni menos que la negación resuelta de la libertad.

La cuestión es, cabe decir, muy sencilla en su planteamiento inicial. Desde el campo de la ciencia empírica, más concretamente de la neurología, algunos autores muy prestigiosos –dos especialmente: Gerhard Roth y Wolfgang Singer– se han adentrado en un terreno que venía siendo considerado como exclusivo de las ciencias del espíritu. Con toda naturalidad afirma Singer: "Nosotros, científicos de la naturaleza, hemos sido llevados por el dinamismo propio de nuestra investigación a ocuparnos de cuestiones que tradicionalmente han sido tratadas por las ciencias del espíritu. Los investigadores del cerebro ya no pueden eludir cuestiones sobre la naturaleza del conocimiento, de la sensación, de la conciencia o de la voluntad libre" (Singer 2003, 10s).

⁵ K. Marx, *Die Frühschriften*, ed. S. Laudshut, Stuttgart 1953, 525.

No es sólo que los neurólogos puedan, como cualquier pensador, elaborar su propia concepción sobre cuestiones que, de forma más o menos convencional, no entraban dentro de su propio campo, sino que ahora, aparte de considerarse capacitados para resolverlas, afirman que sólo a ellos, no a los filósofos, compete pronunciarse sobre las mismas. La filosofía queda desplazada, deslegitimada, para ocuparse de tan graves cuestiones. Y en el mejor de los casos "debería asumir en este asunto el papel de una metaciencia" (l. c., 11).

Los temas en que se han centrado estos representantes de las neurociencias, no en cuanto científicos, sino en cuanto que ponen sus estudios sobre el cerebro en conexión con funciones mentales o psíquicas (cf. Roth 2004, 67), son dos fundamentalmente: la conciencia en un sentido amplio, como órgano de conocimiento –que incluye implícitamente la conciencia moral– y la libertad. Respecto de la conciencia reconocen estos autores su existencia, pero entienden que es únicamente una manifestación del cerebro, en el que tiene su asiento (cf. Roth 2003b, 126ss). En cambio, niegan la existencia de la libertad. Tenemos experiencia de la libertad, sin duda, y nos comportamos como si fuéramos libres, pero esto es una ilusión. En rigor, estamos determinados a hacer lo que de hecho hacemos. No podemos obrar de otro modo. En el momento en que creemos estar decidiendo por propia cuenta, ya el cerebro ha decidido por nosotros de antemano.

2.

El surgimiento de la polémica

Es esto último sobre todo lo que ha suscitado en Alemania una polémica de extraordinaria intensidad. Alemania ha sido, en contra de lo que podría pensarse, y a veces se piensa, centro de los mayores y más interesantes debates intelectuales: sobre el nihilismo (ya a comienzos del siglo XIX), el ateísmo, el panteísmo o el positivismo. En este caso se trata de un recrudescimiento del determinismo científico, que ha tenido diferentes manifestaciones desde el siglo XIX, pero que con el desarrollo de las neurociencias ha llegado a su punto culminante, al menos por el momento. Es como si, utilizando un símil, el determinismo viniera acosando la concepción tradicional sobre el hombre, ante todo en lo que a la libertad se refiere, y ahora se dispusiera a dar el asalto definitivo a esta ciudadela, tan cuidadosamente pre-

servada hasta ahora, apoyándose para ello en los medios de que dispone. En este sentido, es decir, en cuanto que este determinismo pretende atenerse exclusivamente a resultados científicos, la situación es nueva y es singularmente grave, por afectar de lleno a la libertad que, junto con el pensamiento, viene siendo considerada como distintivo del hombre. No entraña por ello que la polémica esté siendo radical y que representantes de las más diversas áreas de conocimiento se hayan pronunciado sobre la cuestión aquí suscitada. No estamos, por otra parte, ante un enfrentamiento de científicos contra no científicos o, utilizando una terminología bárbara, de ciencias duras contra ciencias blandas, pues dentro de las ciencias empíricas hay posiciones a favor y en contra de las tesis radicales antes mencionadas. Y al contrario, desde las ciencias de la cultura o del espíritu hay ya intentos de planteamientos novedosos en relación a la neurología. Sin duda como reflejo de esta situación intelectual se ha acuñado ya la expresión "giro neurológico", llamado a iniciar una nueva concepción de la relación del hombre con el mundo (cf. Völkel 200, 140; Geyer 2004c, 134), en analogía con la que en su día representó presuntamente el que se llamó "giro lingüístico". Una serie de pronunciamientos sobre esta polémica aparecieron en el prestigioso *Frankfurter Allgemeine Zeitung* y en razón del eco que tuvieron se publicaron luego como libro (Geyer 2004d).

Otro aspecto a destacar por último en esta polémica es que los neurólogos defensores de las tesis que la han provocado, especialmente Wolf Singer y Gerhard Roth, son científicos de reconocido prestigio, que lejos de formular una concepción filosófica sin fundamento la construyen meticulosamente. Ejemplo de esto son sobre todo las obras recientes de Roth (2003a y 2003b). Sin duda conscientes de errores crasos cometidos por otros deterministas del pasado, han puesto especial cuidado en construir sobre bases firmes, aunque éstas sean, en algunos aspectos, discutibles, como veremos.

Antes de referirme al tema de la libertad, preciso es que mencione lo imprescindible sobre la conciencia según estos autores, pues afirmamos que somos libres, apoyados en que somos conscientes de serlo y, por otra parte, el hecho de ser conscientes se funda, al igual que la convicción de ser libres, en procesos neuronales. Lo común a la conciencia y a la libertad es que tienen un carácter ilusorio, pero bajo diferentes puntos de vista o niveles, que no aparecen explícitamente formulados. La diferencia, sin embargo, es importante. En el caso de la

libertad, la ilusión es radical, puesto que creemos ser libres ya que somos conscientes de serlo, pero en realidad no somos libres en absoluto, puesto que no podemos obrar de otro modo que como obramos ni podemos menos de obrar cuando obramos. En cambio, la conciencia no es meramente ilusoria, ya que efectivamente existe, aunque el modo de existir es engañoso, porque quien es consciente no somos nosotros, no es el yo, sino simplemente el cerebro. Sólo en este sentido se puede afirmar que la conciencia y el yo que la sustenta es una ilusión: "...el yo se va experimentando progresivamente como centro presunto de la realidad, en cuanto que desarrolla la impresión de que tiene percepciones..., de que es autor de ideas y representaciones propias, de que convoca los recuerdos, mueve el brazo y los labios, posee este cuerpo determinado etc., pero todo esto es naturalmente una ilusión, pues percepciones, sentimientos, intenciones y actos motores surgen dentro del desarrollo individual mucho antes de que surja el yo" (Roth 2003^a, 395s). Según esto, a través de lo que llamamos conciencia y del que consideramos como su centro, el yo, se pronuncia simplemente el cerebro. Todos nuestros actos, incluso los que nos parecen más personales o íntimos, como el sentimiento de compasión, o nuestras convicciones más firmes, como pueden ser las religiosas, se fundan en procesos neuronales y sólo son explicables por reducción a los mismos (cf. Singer 2004, 55s). Se trata siempre de mecanismos que se autogobiernan y que, en cuanto tales, son "fenómenos naturales que se dejan objetivar" (Singer 2004, 34), es decir, conocer en sentido estricto.

Estamos pues ante un determinismo de carácter monista, en el que no hay lugar para el dualismo en cualquiera de sus formas; no lo hay para el dualismo en su versión extrema, según la cual la conciencia es una entidad de índole por completo diferente de los procesos neuronales, puesto que una tal entidad ni es accesible a la experimentación ni aporta, en el campo del simple pensamiento, contribución alguna a la explicación de fenómenos, que son de índole muy diferente. Tampoco se considera asumible el dualismo interactivo, propuesto por Popper y Eccles, quienes hablan de una única realidad, pero dotada de dos dimensiones: de procesos conscientes y de procesos inconscientes que actúan entre sí. La razón fundamental para rechazar también este dualismo es que la actividad implica energía que, por ser material (cf. Singer 2004, 37s; Roth 2004a, 71) está sometida a las leyes de la naturaleza.

3.

El carácter del nuevo determinismo

Supuesta esa radicación en principios materiales y sus leyes, ¿a qué se debe que existan actos conscientes y actos inconscientes? La distinción innegable entre unos y otros no implica propiamente diferencia alguna en cuanto a la índole de su principio, ya que ambos "descansan en procesos neuronales en igual medida deterministas" (Singer 2004, 59s). Pero en cuanto al modo en que surgen tenemos que ver con una organización diferente, que da idea, aunque lejana, de las magnitudes y los ritmos en que todos estamos inmersos: "El proceso por el que contenidos de la percepción llegan a ser conscientes necesita entre 200 y mil milésimas de segundo. En comparación con procesos cerebrales inconscientes es éste por tanto un proceso verdaderamente lento y abarca la actividad simultánea y que se va sucediendo, fase tras fase, de muchos centros cerebrales con la participación de millones o acaso miles de millones de neuronas" (Roth 2004a, 71s). Por otra parte, los procesos inconscientes, además de existir, juegan un papel determinante: "Igualmente se pueden seguir con precisión procesos inconscientes en el sistema linfático, en los ganglios basales y en la corteza cerebral hasta que una persona vive la decisión de la voluntad de realizar un movimiento. Estos hallazgos muestran que entre procesos neuronales y mentales no impera en modo alguno sólo un paralelismo estricto, sino que a la vivencia consciente preceden además, de modo necesario y manifiesto, acontecimientos neuronales inconscientes en abundancia" (Roth, 2004^a, 72).

Consiguientemente, supuesta esta radicación común, así como la diferencia de los procesos de ambas clases de actos, la pregunta que entonces se plantea es a qué se debe que siendo uno mismo el principio, la evolución ha llegado a formar un cerebro que posee esos dos niveles, el consciente y el inconsciente. Singer formula la hipótesis de que de ese modo se logran ciertas ventajas, fundamentalmente dos. Por una parte, permite comunicar los motivos de la acción, lo cual posibilita una "valoración de las disposiciones del comportamiento esencialmente más diferenciada de lo que sería posible mediante la simple observación del comportamiento. Esta comunicabilidad ha contribuido de una forma presuntamente decisiva a desarrollar y estabilizar sistemas sociales" en cuanto que entre otras cosas hace posible atribuir responsabilidades y sancionar comportamientos no deseados.

Por otra arte, la conciencia permite desarrollar "las reglas racionales del discurso" (Singer, 2004, 61s) y de este modo programar y predecir toda una serie de acontecimientos. Pero a pesar de que los resultados entre las acciones conscientes y las inconscientes son muy relevantes, se mantiene que el principio en que descansan ambas es el mismo y que aquél posee un carácter determinista.

4.

Un determinismo incompatible con la libertad

De la afirmación de un determinismo radical, según el cual todas nuestras acciones se originan necesariamente en procesos cerebrales, se desprende que la libertad, entendida como capacidad de obrar o no obrar, de decidirse en un sentido u otro, no existe en absoluto.

La tesis del determinismo no es nueva. Incluso se ha considerado a lo largo de siglos que la libertad es compatible con determinadas formas de determinismo.⁶ Pero para el que nos ocupa ningún concepto de libertad que se proponga es aceptable, porque de antemano el cerebro ha prefijado ya el comportamiento. Podemos distinguir este determinismo radical, incompatible con la libertad -tanto que ni se reconoce su existencia- y ese otro determinismo que permite un espacio para la libertad, en cuanto que por una parte establece límites, sin los cuales ninguna realización -ni teórica ni práctica- es posible y, por otra, aporta en cada caso un cúmulo de posibilidades para obrar e intervenir en la realidad o para hacerse uno mismo efectivamente real. Por lo demás, el determinismo neurológico centrado en la investigación del cerebro representa también una novedad respecto del que viene teniendo diferentes manifestaciones desde comienzos del siglo XIX⁷, puesto que ahora se dispone ya presuntamente, en razón de los avances científicos, de hallazgos que permiten afirmar que cuando se habla de libertad no hay en rigor otra cosa que procesos neuronales.

⁶ En este sentido, es significativo el estudio de U. Steinvorth: *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*, 2ª ed. Stuttgart 1994, según el cual la Edad Moderna queda encuadrada dentro de diferentes tipos de determinismo: el racionalista, el científico-natural y el social.

⁷ Puede verse una exposición detallada de ese proceso en O. Breidbach, 1997.

En este sentido se citan hoy, como aval de que la libertad no existe, experimentos realizados por B. Libet a finales de la década de los setenta. En resumen, esos experimentos mostrarían que antes de que nos decidamos a ejercer una acción, por ejemplo, cerrar una puerta o mover un dedo, ya las zonas motoras del cerebro construyen un "potencial dispositivo" que predetermina la acción (cf. G. Roth, 2003^a, 518ss; G. Walde 2004, 149). Este y otro tipo de experimentos le llevan a Roth a afirmar que, con anterioridad a nuestra conciencia de que realizamos estas o aquellas acciones, que nos parecen libres, libremente, "el cerebro ha decidido" –*mein Gehirn hat entschieden*–, tanto más si se tiene en cuenta un doble experimento, en uno de los cuales, activando una zona cerebral, el sujeto hace un movimiento mecánico, mientras que en el otro, llevado a cabo en una zona cerebral distinta, el sujeto toma conciencia de ese movimiento como si fuera enteramente libre, siendo así que el movimiento es igualmente mecánico. De lo cual se infiere que la conciencia es engañosa (cf. Roth 2004, 71ss).

Ateniéndose a experimentos como el de Libet, los neurólogos hoy creen estar más legitimados que los del pasado para afirmar que tanto la conciencia como la libertad no son otra cosa que formas en que se manifiestan los procesos neuronales, porque eso es lo que nos muestra la praxis de la investigación. Con esto parece quedar anulado el lema kantiano: lo que tiene vigencia en la praxis, no la tiene, ni mucho menos, en la teoría. La praxis de la vida ordinaria nos lleva a creer que somos libres. Pero esa praxis es ahora cuestionada no por la teoría, metafísica o especulativa, sino por la praxis de la experimentación empírica (cf. Geyer 2004^a, 12).

5.

Significado de la conciencia y del sentimiento de que somos libres

¿Qué sentido tiene entonces que poseamos la conciencia de que somos libres y de que estemos convencidos de que lo somos? Pues aunque se admita que no somos libres realmente, es innegable que la conciencia de que lo somos sí es real. Y, por otra parte, ¿cuál es el alcance del sentimiento que poseemos de que somos libres? En efecto, la conciencia de ser libres es tan intensa que tenemos la impresión de que es expresión de nuestra naturaleza. No se trata de simples actos

conscientes de que realizamos esta o aquella acción libre. La conciencia de que somos libres no se agota en una determinada acción libre. La afirmación de que somos libres es, en efecto, diferente de la afirmación de que hacemos libremente esto o aquello. Respecto de este último podemos equivocarnos y más tarde, sin embargo, reconocer que nos hemos equivocado. En cambio, no admitimos que por ello quede cuestionada nuestra libertad. A ese firme convencimiento de que somos libres da expresión el sentimiento de que lo somos, lo cual nos lleva a creer que la libertad está arraigada en nuestra personalidad o es expresión de la misma. Éste es un aspecto que, por elemental, no puede ser eludido. El determinismo neurológico intenta dar explicación del mismo.

Por de pronto, la conciencia de que somos libres, unida al sentimiento o firme convicción de que lo somos, es una cualidad muy importante de la voluntad. Roth recoge en este punto la opinión de Weinert (1987), quien distingue en la voluntad las siguientes cualidades y funciones: 1) la *volición energética*, mediante la cual realiza determinadas intenciones; 2) la *función orientadora*, es decir, el hecho de que quiero hacer esto y no otra cosa; 3) la *función "auto-iniciadora"* de la voluntad, es decir, el hecho de que ponga en movimiento una acción sin estar manifiestamente bajo una coacción externa o interna; 4) la *función controladora* de la voluntad, esto es, el hecho de que mantengo el "ramal de la acción" y lo sigo de forma consecuente; y por último 5) la *cualidad de conciencia* que posee la voluntad, es decir, el sentimiento (*Gefühl*) de que soy yo quien obra y de que hago algo determinado libremente y sin coacción. Roth recoge de Weinert (1987, 10ss) la referencia personal al subrayar que es el yo el protagonista de esas cualidades o funciones (Roth 2003^a, 512).^a Se sitúa, pues, de entrada en la perspectiva de lo que son postulados de la psicología de la acción ampliamente reconocidos. Cabe decir que Roth entra en la fuerza del adversario, ya que no duda en dar por válidos

^a Esta diferenciación de los actos de la voluntad es iluminadora, tanto más cuanto que se sirve de imágenes para ilustrar su sentido. Pero no está de más recordar que en la tradición occidental hay ideas que se han convertido en *topoi*, en el mejor sentido. Sobre lo que implica la voluntad, pueden verse las cuestiones 82 y 83 de la *prima pars* y 4-17 de la *prima secundae*, de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, con los correspondientes lugares paralelos. En estos textos se recoge e interpreta lo esencial del pensamiento aristotélico. También son muy importantes las aportaciones de S. Agustín, especialmente en *Confesiones* y *De Trinitate*.

do que el protagonista de la voluntad, tal como ésta se expresa en sus diferentes manifestaciones, que culminan en la conciencia o sentimiento de la libertad, es el yo mismo, cuya existencia queda sin embargo, según su propio planteamiento, más que diluida, negada. "El mundo vivido por mí del yo, de mi cuerpo y del espacio en torno a mí (es) un constructo del cerebro". Que cuando se oye esto se tiene la impresión de que el mundo se hunde bajo nuestros pies es una impresión correcta; con otras palabras, "vivimos en un mundo imaginado. Pero es el único mundo que podemos vivir" (Roth 2003b, 48). Y aun dentro de ese mundo simplemente imaginado -no existente, en rigor- el yo se diluye. "No existe el yo uno, sino justamente un haz de estados de yo diferentes". La forma como pretende fundamentar esta tesis, remitiéndose a la experiencia, aparte de mencionar la autoridad de Hume, merece ser tenida en cuenta con vistas a lo que diremos más adelante. "Vivenciamos esto -afirma- cuando miramos con más precisión dentro de nosotros. Entonces nos damos cuenta de que constamos de estados parciales, completamente diferentes, que de modo cambiante se conjuntan dentro de nuestra corriente de vivencias". Estados diferentes son, por ejemplo, la sensación de dolor o de placer corporal, las fuertes vivencias que el yo experimenta al escuchar intensamente una pieza musical, o ver una película fascinante, o estar bajo intensos momentos emocionales. Lo que existe con seguridad son esos estados parciales y en ningún caso un "soporte del yo". "Las diferentes percepciones del yo se unen *recíprocamente*, autoorganizándose por así decirlo, y no hay ninguna instancia autónoma superior que los unifique" (Roth 2003b, 142).

Negada la existencia del yo, que queda reducido al ámbito de la imaginación -es real que *imaginamos* que somos un yo existente, pero de ningún modo es real la existencia del yo- la aparición, dentro de ese ámbito imaginario, de las diferentes clases de yo son simples funciones del "lóbulo parietal" o del "lóbulo temporal". Funciones del primero son el "yo corporal" (*Körper-Ich*), es decir, "el sentimiento de que aquello en lo que yo estoy y a lo que domino aparentemente es "mi cuerpo". Igualmente, el "yo de la localización" (*Verortungs-Ich*), es decir, la conciencia de que me encuentro precisamente en este lugar y no en otro alguno o de que me encuentro incluso al mismo tiempo en dos lugares. (Habrá que decir: aquél en el que estoy corporalmente y aquél en el que estoy con la imaginación). Y estrechamente unido a los dos anteriores está el "*yo perspectivista*", es decir, "la impresión de

que yo formo el centro del mundo experienciable por mí" (Roth 2003b, 141). La afirmación de que estas sensaciones del yo tienen que ver con las funciones del "lóbulo parietal, de la corteza parietal", se apoya en experimentos que han analizado el desarrollo del cerebro y que permiten afirmar que dichas sensaciones se van formando paralelamente al establecimiento de los correspondientes "acoplamientos regenerativos sensoriomotores (l. c.).

Un tipo muy diferente de yo es el "yo como sujeto de vivencias" -y otros que tienen que ver con él- precisamente porque es en ese ámbito donde se asienta más propiamente la conciencia y el sentimiento de que somos libres. El yo como "sujeto de vivencias" (*Erlebnis-Subjekt*) no es sino "el sentimiento de que soy yo, y ningún otro, el que tiene estas percepciones, ideas o sentimientos" (obviamente, el término sentimiento aparece en este contexto tomado en dos sentidos diferentes, pues una cosa son los sentimientos que yo tenga y otra muy diferente el sentimiento -que implica convicción y es intermedio entre la sensación y la intelección- de que tengo sentimientos). Emparentado estrechamente con ese yo, pero no idéntico a él, es "el yo que es autor y que controla" (*das Autorschafts- und Kontroll-Ich*), es decir, el sentimiento de que yo soy el que causa y controla mis pensamientos y mis acciones. Igualmente emparentado con el yo como sujeto de vivencias está el yo autobiográfico (*das autobiographische Ich*), es decir, la convicción de que soy el mismo que era ayer y de que tengo la vivencia de una continuidad en mis diferentes percepciones. Pues bien, "este yo de las vivencias (*das Erlebnis-Ich*) es prioritariamente -aunque no exclusivamente- una función del lóbulo temporal y del paso al lóbulo parietal, donde confluyen ver, oír, sentir y las percepciones del equilibrio" (Roth 2003b, 141).

El reconocimiento de los dos tipos fundamentales del yo -el yo corporal (*Körper-Ich*) y el "yo de las vivencias" (*das Erlebnis-Ich*)- y de las clases de yo en que se diferencian aquellos no debe hacer olvidar -aspecto en que Roth insiste- que ese yo en sus variadas formas no es sino una función del cerebro. En el orden real de la estricta comprobación empírica existen sólo el cerebro y sus funciones. En el orden de la imaginación y de la ilusión también existen el yo bajo sus diferentes formas, al que además en la conciencia normal y diaria consideramos como plenamente real. ¿Cómo entonces -es la pregunta que nos hacíamos más arriba- puede este yo irreal reafirmarse a sí mismo como real?

6.

Los conceptos de "apropiación" y de "autoatribución"

La forma en que a la vez que el yo que es negado es al mismo tiempo reconocido como un sujeto que se apropia o se atribuye estos o aquellos "estados psíquicos" viene a hacer más urgente e incisiva la pregunta. Los procesos verdaderamente reales son los que tienen lugar en el cerebro y que no nos son conscientes (Roth 2003b, 143-150; 2003^a, 196-240; Singer 2002, 60-76). Y sin embargo lo que no es en rigor real, el yo con sus estados de conciencia, su sentimiento y convicción de ser libre, se erige en protagonista de forma automática. Es el fenómeno de lo que Roth llama "apropiación del yo": *Ich-Aneignung* (*Selbst-Attribution*). Decir en español, en traducción literal directa "yo-apropiación" es muy poco expresivo. Se trata de un genitivo tanto subjetivo como objetivo. Es decir, el yo se apropia de una serie indefinida de ideas y acciones (genitivo subjetivo), pero él es apropiado (genitivo objetivo) también por él mismo (genitivo subjetivo). "Todo lo que hace su aparición en la conciencia, es decir, percepciones, ideas, pensamientos, sentimientos, cambios, etc., es apropiado por otro estado de conciencia, el yo o el sí mismo (*Selbst*)" (Roth 2003^a, 514). El que el yo se apropie de todos esos "estados psíquicos" (*psychische Zustände*) como en términos generales los caracteriza Roth supone que el yo se considera a sí mismo como el sujeto que efectúa o produce esos mismos actos. Pero eso no es así. ¿Por qué, entonces, se los apropia o atribuye como si fueran suyos? Como respuesta se apuntan dos razones. De una parte, al yo no le es en modo alguno posible seguir retrospectivamente todo el proceso causal hasta descubrir la verdadera fuente, la causa originaria por así decirlo. Y puesto que se siente a sí mismo como causa del proceso, así lo afirma y en ello una y otra vez, incesantemente, se reafirma. O por mejor decir, apenas necesita reafirmarse, ya que su vida consiste en vivirse así (cf. Roth 2003^a, 514; 2003b, 48).

Pero, en definitiva, esta primera causa radicaría en el propio desconocimiento del proceso, "y si no es posible reconocer ninguna otra causa, entonces estos estados [psíquicos] tienen que provenir de mí." Frente a esta causa simplemente negativa hay también una causa positiva. "La autoatribución (*Selbstzuschreibung*)", esto es, el hecho de que nos atribuyamos a nosotros mismos el ser causa de estos o aquellos actos es presumiblemente efecto de la educación en la que se nos

inculca esa autoatribución y de que vemos que los demás también se atribuyen sus acciones. Pero esa "autoatribución" y el sentimiento de la autoría (de nuestras acciones) juegan un papel extraordinariamente importante en la comunicación social y en la construcción de la mis-midad (*Selbst*). Las acciones exigen explicaciones socialmente acepta-bles y éstas son proporcionadas, con los medios de la psicología de la vida ordinaria, en calidad de motivos, deseos, intenciones y voliciones. En esta psicología de la vida ordinaria hay actos mentales que desean, planifican, quieren y obran. La coacción a la autoatribución es tan fuer-te que acciones que no discurren en absoluto del modo en que esta-ban planeadas son percibidas con posterioridad por las personas que las han ejecutado como queridas así". (Roth 2003^a, 517s; cf. Wenger 2002).

Esta opinión, que también parece compartir Singer (2002, 62), nos coloca en una situación paradójica. Porque, en primer lugar, el pro-tagonismo de la acción se nos presenta ahora desplazado del cerebro mismo al ámbito de lo social, que es presuntamente determinante no sólo del concepto que tenemos de nosotros mismos, sino de la misma conformación del cerebro. Tan fuerte es la convicción que tenemos de ser los autores libres de nuestros actos, que necesitamos recurrir a una causa adecuada que nos la explique. Esa causa sólo puede provenir de la sociedad, en tanto que ésta se constituye y se despliega precisa-mente en virtud de la actividad de los individuos que la integran. Claro que esto equivale en cierto modo a explicar lo mismo por lo mismo, pues se nos está diciendo que los individuos, como tales, se sienten y consideran autores de sus acciones porque la sociedad así lo postula y la sociedad, por su parte, está estructurada en correspondencia con la forma en que los individuos actúan. Para que la sociedad sea como es, los individuos tienen que sentirse como se sienten, pero que los indi-viduos se sientan de una determinada forma tienen su raíz en que la sociedad está constituida de una forma determinada a su vez.

En segundo lugar, nos encontramos ahora con un resultado opuesto al que se nos viene describiendo. Todo lo que el individuo piensa y hace -se nos dice- tiene su raíz en procesos neuronales. Es la tesis permanente y profusamente sostenida por el determinismo neu-robiológico. Ante el hecho sin embargo de que ese conocimiento, esa nueva Ilustración que nos viene de la ciencia empírica, no modifica en nada la forma como el individuo se ve a sí mismo, se recurre a lo social como factor explicativo. Pero éste es ya un principio no sólo opuesto

sino incompatible con la tesis de que es el cerebro quien decide. Al menos esta tesis queda puesta en cuestión implícitamente. Este tipo de incoherencias puede tener que ver con que estos autores, para responder a ciertas cuestiones, tienden fácilmente a recurrir a una especie de sociologismo residual al que por otra parte critican. Esto tiene que ver con la utilización poco crítica del término "constructo", expediente muy fácil para resolver problemas que surgen cuando no queda más remedio que dar algún tipo de explicación a la pregunta sobre la relación del cerebro con lo que no es él, sea el mundo exterior (cf. Roth 2003b, 42), o la sociedad (cf. Singer 2002, 62). Pero hay, en tercer lugar, otro aspecto más llamativo aún, que nos lleva a pensar que se está jugando con una contradicción, si es que no se comete explícitamente. Para explicar que el yo se apropia sus acciones y se considera como sujeto libre de las mismas se recurre nada menos que a la idea de coacción. La sociedad coacciona presuntamente al yo a sentirse libre y a actuar en consecuencia. Lo que surge como resultado de la coacción no puede ser libre, a menos que el sujeto libre lleve a cabo una transformación de lo que le coacciona.

7.

Función del sentimiento de la libertad

Con estas tres últimas anotaciones no pretendo aun entrar en la crítica del determinismo, sino simplemente extraer las consecuencias de sus planteamientos. En todo caso, ni con la afirmación de que tenemos la conciencia y el sentimiento de ser libres ni con el recurso al concepto de apropiación o de autoatribución parece que queda suficientemente explicada la posibilidad de que tengan lugar la conciencia y el sentimiento de la libertad. Roth deja la puerta abierta a una explicación al dedicar un apartado a la función que tiene el sentimiento de la libertad.

Comienza planteando el problema con claridad: "Una pregunta importante ha quedado sin respuesta hasta ahora: ¿por qué existe en general el sentimiento de la libertad de la voluntad y de la acción, si este sentimiento es una ilusión -una ilusión en cuanto que no refleja las relaciones reales de la preparación y orientación de la acción?" (Roth 2003^a, 528). Al mencionar esas relaciones reales se está refiriendo a lo expuesto previamente en otro apartado, dentro del mismo

capítulo general, bajo el epígrafe "determinismo y libertad de la voluntad" y cuya tesis es nítida: "los procesos neuronales, en conexión con la aparición de potenciales de acción, pueden desarrollarse de una forma completamente precisa y determinista, *si se trata de eso*" (o. c., 510), es decir, si es preciso resolver cualquier problema dentro de las posibilidades obviamente limitadas del cerebro. Lo que sí queda claro es que no ha lugar para ningún otro tipo de "agente" y menos si se pretende que sea libre. Queda pues reforzado el sentido de la pregunta formulada más arriba.

Las razones de que haga su aparición el sentimiento de la libertad y de que incluso se consolide y reafirme forman una unidad, dentro de su diferenciación. Como protagonista aparece aquí de nuevo inequívocamente el cerebro. Al encontrarse "en un mundo entorno (*Umwelt*) natural y social, extraordinariamente complejo" el cerebro necesita, para poder sobrevivir, desarrollar "una *mismidad*, valga decir un *yo*". El cometido que el cerebro le encomienda al yo y que da razón de por qué le ha hecho surgir a través de un proceso relativamente largo y expuesto a múltiples y diversas dificultades (de ello trata Roth con relativa amplitud en 2003^a, 378-412), es hacer posible "una *identidad de conciencia y de comportamiento*". Sin duda, esto tiene pleno sentido por cuanto tiene que ver con la complejidad, antes aludida, del entorno en el que el cerebro se encuentra inmediatamente colocado. Es un comportamiento que dicta el instinto, que dota al hombre de una capacidad superior a la del resto de los seres vivos, por más próximos que se encuentren al hombre mismo en la escala zoológica. Pues que se sepa ninguno de ellos ha llegado a elaborar la conciencia de que es un yo. Por otra parte, la vinculación de conciencia y de comportamiento en lo que implica la identidad es coherente, porque responde a la conexión elemental de conocimiento y de acción.

Fundamento esencial para que se realice dicha identidad es "la formación y desarrollo de una memoria autobiográfica". De otra forma el yo, dotado de mismidad, no puede funcionar como tal. Esto significa más concretamente que tiene que poder atribuirse "intenciones, objetivos y capacidad de acción". Ahora bien, este determinismo neurológico entiende que esas tres cosas: intenciones, objetivos y capacidad de acción no las elabora propiamente el yo, sino que vienen preparadas de esa zona de máquinas, por así decirlo, del inconsciente donde trabajan los procesos neuronales y preparan sus propios programas. Por de pronto, pues, el cerebro hace surgir el yo y lo lleva a

que se atribuya algo importantísimo que él mismo no ha elaborado. Por tanto, el yo empieza por construirse sobre una ilusión de fondo en el sentido de que se atribuye algo que le viene simplemente dado desde el cerebro. Y el segundo aspecto de esa ilusión de fondo es que el yo, dotado de mismidad, para poder funcionar necesita además partir del supuesto "de que las acciones son dirigidas directamente por él". En realidad, las acciones son dirigidas por "procesos linfáticos inconscientes" dotados del carácter dinámico necesario para ejecutar aquellas. Bien mirado, la ilusión inherente al surgimiento del yo en cuanto que, como acabamos de ver, tiene la tarea de apropiarse de algo que no le es propio: las intenciones, etc., que provienen del inconsciente, es ahora reforzada, puesto que al hecho de la apropiación de algo que le viene simplemente dado se añade ahora la convicción del yo de que es él quien dirige las acciones, es decir, de que es libre, cuando en realidad las acciones están ya de antemano determinadas. Pero ¿cuál es la razón de que tenga que ser así? Sencillamente, porque sólo de esa forma es posible "enfocar la voluntad al objetivo de una acción y planificar a largo plazo, pues esto requiere un "centro de planificación virtual". Lo que hasta ahí parece sacarse en conclusión es que solamente el cerebro programa y ejecuta la acción a través de una instancia, que no es sino proyección de sí mismo.

Lo que por de pronto se le ocurre a uno, desde el modo normal de pensar, que por supuesto practican estos neurólogos al exponer sus tesis, es que parece ineludible llevar a cabo una operación de salvamento con el fin de legitimar este planteamiento. Lo paradójico está en que el cerebro, para sobrevivir, necesita crear un órgano -el yo o la mismidad- dotado de determinadas funciones, que sin embargo como tal órgano no es real. Es decir, el yo como consciente de sí mismo, de su protagonismo y de su libertad no es real propiamente. Al mismo tiempo, lo que sí son reales son las funciones. Esto es, existe realmente la conciencia de ser un yo. Y sobre todo son reales las acciones que, previamente programadas, son llevadas a cabo. Esto es lo paradójico: que para llegar a producir algo tan sumamente real como son las acciones, comprobables objetivamente -en el plano tanto individual como intersubjetivo y social- el cerebro tenga que servirse de algo tan irreal, meramente virtual, como es el yo, puesto que formalmente este sólo se constituye a sí mismo en cuanto que se apropia de cosas: intenciones, objetivos y capacidad de acción, que no le pertenecen como propias, y sobre todo, a partir de aquí actúa como si él dirigiera y contro-

lara las acciones. Difícil de pensar por tanto que algo irreal se comporte y, además, produzca cosas -las acciones- que son sumamente reales.

Queda aún por mencionar otra función del yo, no menos paradójica, que consiste en la *interpretación* y *legitimación* de las propias acciones. El yo consciente, lingüístico, tiene la tarea de articular en una unidad plausible y de justificar las acciones *ante sí mismo y ante el mundo entorno social*, y esto con independencia de que las explicaciones dadas correspondan también a los hechos" (Para los textos citados, cf. Roth 2003^a, 528-529). La paradoja en este caso adquiere, además de estar en una línea de coherencia con lo que acabamos de ver, un carácter peculiar. Por una parte, en efecto, el yo, cuya realidad es difícilmente negable, puesto que además de la conciencia posee el lenguaje, una de las prerrogativas más determinantes del ser humano, tiene una tarea tan importante como real, la de explicar y justificar sus propias acciones. La realidad adquiere aquí un peso sobreañadido, ya que incluye tanto las acciones como la explicación y justificación de las mismas. Queda, pues, tanto más de manifiesto el contraste entre el carácter irreal -virtual dice el propio Roth- del yo y la índole sumamente real de las funciones con que aparece dotado. Porque las explicaciones y justificaciones que el yo tiene la tarea de dar de las acciones incluyen de una manera o de otra, en un nivel u otro: el científico y el filosófico, el literario y el artístico, el ético y el político, etc., el mundo entero que el hombre se ha venido construyendo y se continúa construyendo día a día. ¿Hay algo más real para el hombre que su propio mundo? Pero aquí, aparte del contraste entre irrealidad y realidad, nos encontramos ante un enigma. Con independencia -en rigor, con indiferencia (*gleichgültig*)- sobre si explicaciones y justificaciones corresponden o no a los hechos, el yo tiene la ineludible tarea de proporcionarlas y hacerlas valer, con lo cual algo tan fáctico y real como es el mundo que el hombre se construye puede perfectamente descansar sobre algo tan movedizo que no necesita tener nada que ver con los hechos mismos.

Pero aunque esto presente una dificultad, la reflexión de los deterministas sigue su curso. Si por una parte el yo no es reconocido sino como simple desarrollo del cerebro, por otra se encuentra frente a la realidad no menos compacta de la sociedad. De esta forma el yo, una entidad virtual en su aspecto más determinante, el de la libertad, se encuentra entre dos realidades para dar cumplimiento a lo postula-

do por ambas. Es el cerebro el que lo pone en su peculiar existencia y lo fuerza a formular intenciones, diseñar objetivos y llevar a cabo acciones determinadas. Pero lo que bajo este punto de vista se muestra como una realización del cerebro, que se potencia a sí mismo mediante el yo dotado de mismidad y habilitado para ejercer sus funciones, se presenta de pronto sometido a una inversión. El yo y por tanto el cerebro en el que radica parecen estar en función de la sociedad a todos los efectos. "La construcción de un yo que planifica y dirige la acción y de su voluntad es un presupuesto incondicionado para la organización de nuestra realidad" (Roth 2003^a, 529). Pero esto requiere un análisis más concreto.

8.

La escisión entre la causa eficiente y la causa final

A primera vista estamos ante la aplicación de un viejo esquema conceptual, conformado por Aristóteles y que llega con variantes y matices, ampliaciones y recortes hasta nuestros días⁹. Se trata de la relación entre la causa eficiente y la causa final. La causa que se ordena a la producción de un efecto lo hace o bien porque se ha propuesto ese efecto como fin o bien porque el efecto es supeditado a un fin ulterior. La causa eficiente se propone un fin cuando es un sujeto inteligente. Cuando no lo es, es movida a ello por una causa inteligente, pues en último término, cuanto se hace, se hace siempre por un fin. Para lograr sus fines la causa eficiente se sirve de la causa instrumental. En el caso que nos ocupa el esquema tiene en principio una aplicación muy sencilla. El cerebro, como causa eficiente, está ordenado, aunque sea de modo inconsciente, a la construcción de la sociedad, sirviéndose para ello del yo como de causa instrumental. La forma como Roth inmediatamente explica el texto anteriormente citado parece confirmar esto mismo: "nuestra interacción y *comunicación social* descansa en la interpretación intencional de la acción humana

⁹ Un aspecto reseñable es que el esquema aristotélico, que distingue dos causas intrínsecas -la material y la formal- y dos extrínsecas -la eficiente y la final- ha terminado por reducirse a la causa eficiente, probablemente por influencia de una concepción mecanicista.

(y en parte también animal). No podemos describir esta acción de otro modo que mediante conceptos intencionales como deseos, objetivos, planes y fines y voliciones" (l. c.). Aunque de inmediato puede parecer que el sujeto activo, la causa eficiente, es el yo, sabemos ya que esa causa es el cerebro y lo que hace el yo es servir de medio -de causa instrumental- para la consecución de estos o aquellos fines. Tampoco éstos se los propone verdaderamente el yo, sino el cerebro. Es sólo *como si* el yo fuera el que en verdad actuara y se propusiera fines.¹⁰ Pero Roth se coloca de entrada en ese nivel propio del llamado sentido común, que es también el de la psicología de la vida ordinaria: "La psicología evolutiva de los últimos años ha mostrado que esta intencionalidad -si es que no le es innata al hombre- se forma muy pronto. En la psicología de la vida cotidiana un hombre corre porque ineludiblemente tiene que coger su tren; un estudiante trabaja diligentemente porque tiene que superar un examen" (l. c.). Así pensamos de modo ineludible. Pero esta forma de pensar, a pesar de tener sentido, porque nos facilita mucho las cosas, es gratuita y equivocada. Vivimos y actuamos bajo una conciencia que de forma permanente e inevitable nos engaña.

Ya el conductismo o behaviorismo¹¹ puso de manifiesto que en casos como los arriba mencionados estamos sometidos "a un círculo interpretativo fatal". "Nosotros observamos un determinado comportamiento (correr, ser aplicado) y concluimos de ahí un estado interno intencional que luego tomamos para explicar el comportamiento observado. Lo hacemos así automáticamente, porque lo percibimos en nosotros mismos y porque nos facilita enormemente, en general incluso nos posibilita, la interpretación de nuestro comportamiento y también del ajeno" (l. c.). Con otras palabras, desdoblamos un fenómeno tan elemental como es la acción de correr en lo que es ella misma y un presunto estado intencional interno. Lo que según Roth no había pensado el behaviorismo es que esa dualidad de acción e intencionalidad se debe a que "nuestro cerebro está organizado así". En la vida

¹⁰ La filosofía del "como si", preconizada por Vaihinger (*Die Philosophie des Als-Ob*, Leipzig 1911), y que tiene su origen en una interpretación de la concepción de Kant, parece estar de algún modo presente aquí, aunque de forma indirecta.

¹¹ Roth hace un balance del behaviorismo americano en 2003^a, 26-40.

diaria no nos queda más remedio que recurrir a descripciones intencionales a pesar de que científicamente no son correctas. Lo contrario, es decir, descripciones no intencionales y a la vez científicamente correctas, es posible más bien en "estados afectivo-emocionales estereotipados". Ocurre esto, por ejemplo, en situaciones tan elementales como "él tiene miedo". En este caso sólo se quiere decir que a la vista de un objeto "su amígdala y otros centros linfáticos provocan reacciones vegetativas y motoras, concretamente en virtud de impulsos innatos y de condicionamientos emocionales". En el caso de "Alfredo se ha enamorado de Rosa" estoy pensando en que ello se debe a que "el sistema linfático de Alfredo, especialmente su amígdala central y medial en colaboración con su hipotálamo" provocan ese estado afectivo (l. c.). En el caso de acciones como Antonio "corre porque tiene que tomar el tren", si en lugar de explicaciones intencionales del tipo ya aludido se recurre a explicaciones no intencionales, pero rigurosamente científicas, el proceso no sería tan sencillo. Habría que retroceder muy lejos y exponer la estructura de la personalidad de Antonio, sus primeras experiencias infantiles, su educación posterior, su situación profesional y eventualmente no se llegaría a un final satisfactorio. Así, en lugar de recurrir a esas explicaciones científicamente correctas, pero que son demasiado complejas y no dejan prever su propio final, se dice simplemente: "Antonio corre porque tiene forzosamente que tomar su tren". Esto tiene una ventaja inmediata y es que, por de pronto, se cuenta con que las personas a quienes se les dice esto van a saber lo que con ello se quiere decir, esto es, que hay fines conscientes que impulsan a la acción. Que esto no sea científicamente correcto, porque se dejan de lado las verdaderas causas y se recurre a la causa final, no tiene importancia alguna, pues "tales explicaciones de la psicología de la vida diaria cumplen la finalidad de atribuir *intenciones*, sin las cuales ninguna sociedad funciona" (Roth 2003^a, 530). Ante este tipo de explicaciones, surgen naturalmente algunas preguntas sin salirnos del marco en que se mueve esa explicación. En primera lugar, la explicación por fines que el yo se propone y que se le suponen, no es menos compleja que la explicación por causas eficientes. Pues tampoco en esa explicación finalista-intencional se podría llegar a un final. La intención de tomar el tren a tiempo está supeditada, por ejemplo, a la intención de visitar a un conocido, ésta a la de tratar sobre un posible negocio, que a su vez facilitaría la intención, a realizar posteriormente, de poner en marcha una empresa, etc.

Más acuciante es la pregunta relativa a que al parecer algo tan real como la organización de la sociedad no admite una explicación rigurosamente científica y es necesario recurrir a intenciones o finalidades. Este problema no parece resolverse diciendo que las explicaciones finalistas no son científicas, si al mismo tiempo se está admitiendo que son las únicas verdaderas. Pero, aparte de esto, hay una perplejidad mayor aún, puesto que se está diciendo que la causa final no surge en paralelo a la causa eficiente verdadera y última que es el cerebro, sino que muy al contrario surge porque "el cerebro está organizado así" y postula que surja un yo dotado de mismidad, el cual opera con intenciones y finalidades. Estamos pues ante la escisión entre la causa eficiente y la causa final y, al mismo tiempo, se hace derivar directamente la causa final de la verdadera causa eficiente, que es el cerebro mismo. Con otras palabras, la sociedad y su configuración son algo muy real, cuya existencia se debe al yo, que es irreal o virtual. La sociedad y todo lo que ella implica no tiene presuntamente otra explicación adecuada que el afán de supervivencia del cerebro, que no entiende de finalidades, las cuales sólo aparecen en acción a través de una especie de entidad interpuesta como es el yo.

9.

Razones de la negación explícita de la libertad como consecuencia del determinismo neurológico

La negación de la libertad tiene un sentido concreto, que aún habrá que precisar y desarrollar, pero que ya de entrada es suficientemente claro. "No existe la libertad de la voluntad en el sentido "alternativista" y "libertario", es decir, en el sentido de la libre causación de mis acciones mediante mi voluntad y alternativismo fáctico" (Roth 2003b, 530). La libertad que aquí se niega incluye varios aspectos, profundamente arraigados en la conciencia y el comportamiento ordinarios, que emanan del yo dotado de mismidad: 1) en primer lugar, la convicción de que la voluntad es la autora originaria de la acción y que en cuanto tal no es a su vez causada; 2) en segundo lugar, el poder obrar de otro modo de como de hecho se obra, simplemente si se quiere; 3) en tercer lugar, la afirmación de que el hombre es responsable de su acción en tanto que es libre, y 4) en cuarto lugar, en conexión con esto mismo, "la capacidad de ser culpable", o para ser más

preciso, la imputabilidad de la acción en un sentido positivo o negativo, según que la acción se ajuste o no a lo que se debe hacer. Es una libertad en el sentido fuerte del término.

Estos cuatro aspectos están estrechamente relacionados entre sí. Si el hombre no es, mediante el acto libre de su voluntad, el autor de sus acciones, entonces se ve forzado a obrar del modo en que obra. Si fuera así, eso significaría que no puede obrar de otro modo, es decir, que no hay para él alternativa alguna ni respecto de esta acción ni, en general, respecto de acción alguna. En consecuencia, tampoco el hombre podría deliberar sobre las consecuencias posibles de su acción en orden bien a hacerla, si se pronuncia a favor de las mismas, bien a evitarla, si decide lo contrario, y por tanto no sería en rigor, desde el punto de vista moral, responsable de sus actos. Por esa misma razón tampoco cabría culpar al hombre de ninguna de sus acciones. Ha obrado así y no ha podido hacer otra cosa (cf. Roth 2003^a, 503s). Esta convicción de que él es libre está profundamente arraigada, tanto que es estrictamente natural y por ello todos, incluidos los que niegan la libertad, actúan y se comportan como si fueran libres. Y no es casual que esa convicción sea tan firme. Se sabe, como por instinto, que la negación de la libertad así entendida no sólo conmueve los cimientos del orden establecido, sino que niega la legitimidad de cualquier otro orden. Es por ello comprensible que la formulación decidida de la tesis que niega la libertad ha provocado -por de pronto, en Alemania- una inquietud y una excitación extraordinarias.

Como esa convicción de que el hombre es libre y de que sólo sobre el presupuesto de la libertad se puede construir el edificio de la sociedad es tan firme, llama la atención que la negación de la libertad no se haya dejado siquiera sentir. La razón de fondo, que permite comprender que sea así, es que siendo coherente y en ese sentido sólida la afirmación de la libertad, es sin embargo, vista desde otra perspectiva, abstracta, en cuanto que, si bien expresa una convicción común no tiene en cuenta aportaciones muy concretas de la negación de la misma, a las que nos hemos referido ya en parte. Entre las razones que desde el punto de vista del determinismo neurológico se pueden aducir a favor de la negación de la libertad, están las siguientes:

1. Nuestra acción no es libre ya por el hecho de que nos parece que lo es. Hay muchas cosas que nos parece que son de este o aquel modo y sin embargo sabemos que son muy de otro

modo. Desde que ya es un hecho admitido la revolución copernicana, no debe sorprender que no sólo la salida y puesta del sol, sino otros muchos fenómenos puedan resultarnos igualmente engañosos. El hecho de que nos sigan pareciendo verdaderos, incluso de que no podamos menos de considerar que lo son y de que nuestro comportamiento lingüístico se atenga a esas certezas inmediatas, no quiere decir que sean objetivamente verdaderos. El ir poniendo al descubierto que tantísimas cosas como nos testimonian las percepciones inmediatas no son sin embargo verdaderas tiene que ver con el proceso del conocimiento, tanto científico como filosófico, en la modernidad. En el origen del pensamiento moderno, formulado con carácter general, está la afirmación cartesiana de que debemos desconfiar del testimonio falaz de los sentidos y atenernos por principio exclusivamente al pensamiento y a lo que de él se desprende¹². Según esto, la afirmación de que somos libres no tiene por qué ser más verdadera que la "idea" de que el sol sale por Oriente y se pone por Occidente.

2. Una de las razones que se aducen a favor de la libertad es que las acciones humanas son imprevisibles y que esto se debe a que el obrar humano no está prefijado, sino que el hombre, al igual que obra de una determinada forma, puede obrar de otra. Pero a esto se puede responder contraponiendo una razón más sólida. Pues el hecho de que haya acciones imprevisibles no implica que de ahí se infiera que estas acciones han de ser libres. Hay muchas cosas en nuestro mundo que son imprevisibles, al menos para el estado actual de la ciencia, de las que sin embargo podemos afirmar que están predeterminadas. Parece que nadie está hoy en situación de predecir si el 10 de Abril de 2007, exactamente de aquí a un año, va a hacer tanto frío en Salamanca como el 10 de Abril de 2006. De lo que no dudamos es de que el tiempo que haga -cualquier día y en cualquier lugar- está ya predeterminado. Otra cosa es que aun no se disponga de medios para poder predecirlo. En este caso

¹² Descartes, R.: *Meditaciones Metafísicas*, I Meditación.

tendríamos que ver con leyes en el sentido clásico del término, en virtud de las cuales el fenómeno es, en sí mismo, previsible, aunque de hecho aún no lo podamos prever. Otros fenómenos están igualmente predeterminados según leyes estadísticas, aunque en un caso particular muy concreto no se pueda predecir si el fenómeno va a resultar de una manera o de otra. Las leyes estadísticas de la física cuántica no tienen menos validez que las leyes clásicas y en sentido estricto no dejan ningún tipo de "laguna" indeterminista. La única limitación está en que el acontecimiento singular, por ejemplo, la descomposición de un átomo de uranio, no puede ser previsto con precisión¹³. La realidad humana es sumamente compleja. De ahí que sea, en razón de esa complejidad, sumamente difícil poder predecir sus comportamientos. Pero eso no significa que no estén determinados. Son en mayor o menor grado imprevisibles, pero están rigurosamente predeterminados. La razón es que todo comportamiento depende del cerebro, que al igual que toda otra realidad del mundo físico está rigurosamente predeterminada.

3. La convicción fuertemente arraigada de que somos libres descansa en la impresión subjetiva de que los actos de la voluntad son algo tan nuestro que tendemos a pensar que, al ejercitarlos, somos libres. Pero esto no corresponde a la realidad. Lo propio de la voluntad es apetecer, previa deliberación llevada a cabo por la razón, lo que se estima conveniente. Pero aun así el papel de la voluntad es muy limitado, pues si bien Roth afirma que la voluntad es muy importante y ni mucho menos se limita a ser un epifenómeno (cf. 2003^a, 513), por otra parte sostiene que "la deliberación racional" acontece no menos determinada que la decisión, determinada de forma afectivo-emocional. Qué argumentos están en general a disposición en la deliberación racional y cuáles de ellos nos vienen a la mente en un momento determinado, esto es algo que depende -como todo lo que nos viene a la mente- no de nuestro pen-

¹³ Sobre el debate en torno al concepto de realidad física, cf. R. Wachsner y H. von Borzeskowski, *Die Wirklichkeit der Physik*, Frankfurt 1992, 29-98.

samiento consciente, sino que es determinado por nuestra memoria experiencial, que trabaja inconscientemente y sobre la cual no tenemos ningún poder volitivo. Ante una decisión importante puedo sentarme a sopesar las alternativas y sus consecuencias, puedo dejarme asesorar por expertos, leer libros, etc. Y sin embargo queda en pie que con independencia de cuál pueda ser en cualquier caso el resultado de la deliberación racional, aquel está supeditado a la decisión última del sistema límbico, pues tiene que ser "aceptable emocionalmente" (Roth 2003^a, 593).¹⁴ Pero al margen de que la voluntad quede o no reducida a un epifenómeno, su función debe delimitarse claramente frente a la que es propia de la que se atribuye a la libertad, que queda reducida a una ilusión. Siguiendo en esto a William James, considera Roth (cf. o. c., 474) que lo característico de la voluntad es impulsar a la acción en momentos de grandes obstáculos o de grandes dificultades. En la mayoría de las ocasiones nuestros actos se producen de forma automática, como beber cuando tenemos sed o comer cuando tenemos hambre. Y por otra parte, tampoco es cierto que a un acto de la voluntad le siga de forma necesaria la acción tal como ha sido querida por la voluntad, como a su vez hay acciones que sin ser automáticas ni ser tampoco explícitamente deseadas, pueden realizarse de modo totalmente espontáneo, por ejemplo levantarse de pronto, cuando uno se da cuenta de que es ya muy tarde.

En síntesis, "*hay actos voluntarios, sin que de ellos se sigan acciones libres y hay actos libres sin un acto voluntario explícito que preceda*" (Roth 2003a, 513). Se sobrentiende que "libertad" es concebida aquí como estado subjetivo meramente ilusorio, aunque real en ese ámbito de la ilusión. Hay además diferentes grados y matices entre estas dos clases de fenómenos. Podemos, por ejemplo, querer algo de forma muy detallada y hacerlo en consecuencia concentrando la atención en ello; podemos también querer algo sin planificar consciente-

¹⁴ El papel determinante de las emociones ha sido ampliamente investigado por A. Damasio (1994, 2000, 2005).

mente todos los detalles que son necesarios, por ejemplo, ir en coche a la Universidad, o podemos hacer algo sin quererlo, a la vez que con el pensamiento estamos en otra parte, por ejemplo, ir de paseo y discutir intensamente, incluso eludir obstáculos, si éstos no son demasiado difíciles. En definitiva, en la realización de acciones voluntarias no hay un nexo fijo entre los actos de la voluntad y una acción determinada. Esto nos debe llevar a desconfiar de la teoría clásica sobre la voluntad libre. "Subjetivamente las acciones se convierten en acciones voluntarias por el hecho de que somos nosotros, y no otros, quienes han causado la acción. Es indiferente que a la acción preceda un acto de la voluntad. Ahora bien, una voluntad explícita interviene sólo bajo determinadas condiciones, cuando como ya hemos mencionado, hay que superar obstáculos externos o internos. De no ser así, puede faltar" (Roth 2003a, 514). En consecuencia, el esquema con que opera la psicología de la vida diaria no guarda correspondencia con la relación objetiva que existe entre voluntad, acto voluntario y acción, ya que ni es preciso que se de una voluntad, o un acto voluntario, para que una acción parezca ser voluntaria ni tampoco a una voluntad o a un acto voluntario sigue necesariamente una acción voluntaria (cf. Roth 2003a, 530).

4. La intensidad con que se muestra la apariencia de libertad se neutraliza, piensa Roth, si se tienen en cuenta los diferentes modos en que se da. Un primer modo consiste en que nuestra voluntad nos parece ser libre simplemente por ignorancia, en concreto, porque no llegamos a tener conciencia del verdadero origen de los motivos que la determinan. Pero, en segundo lugar, ocurre también a veces lo contrario: que es bien palmaria la influencia que tienen sobre la voluntad estímulos externos o factores provenientes del inconsciente y sin embargo nos parece que la voluntad es libre. Esto se debe a que la presión a que se ve expuesto el yo para que se revista de un papel protagonista en orden a la conformación de la sociedad le lleva a atribuirse como propios no sólo "cuanto aparece en la conciencia, es decir, percepciones, representaciones, pensamientos, sentimientos..." (o. c., 514), sino "acciones que ni siquiera discurren en modo alguno en la forma en que estaban

planificadas" (o. c., 518). Y en tercer lugar también nos parece que somos libres y nos sentimos como tales cuando podemos hacer lo que previamente queríamos hacer o lo que desde siempre hemos querido hacer por la fuerza de costumbres fuertemente arraigadas (cf. o. c., 530). Son tres aspectos, sin duda muy diferentes entre sí, pero que coinciden en poner de manifiesto que la conciencia sabe mucho menos de lo que cree saber; pues por una parte hay infinidad de factores que nos están determinando, sin que podamos tener noción de ello¹⁵ y por otra parte aún allí donde la conciencia está en acción cree con frecuencia ver lo que en realidad es de modo muy diferente, es decir, considera que la acción ha tenido lugar tal como había pensado realizarla, cuando en realidad ha ocurrido de muy otra forma. Y esto es así no sólo en circunstancias especiales, por ejemplo, cuando mediante el experimento son activadas determinadas zonas del cerebro, lo cual influye decisivamente en la percepción, muy diferente de la normal, de las propias acciones, sino por una proclividad natural de la conciencia a asumir un protagonismo mayor de lo que le corresponde, resultado en buena medida de la presión que sobre ella ejerce la sociedad.

5. De forma más clara se expresa esto mismo en la razón siguiente, que aduce Roth para negar la libertad. Nosotros tenemos sin duda la intención de hacer algo, de una forma concreta además, es decir, tenemos la intención de hacer esto o aquello. A su vez, nos atribuimos la acción correspondiente, en sus tres etapas diferentes, que forman una unidad entre sí: en la intención que se proyecta hacia la acción que se piensa realizar, en la realización de la acción propiamente dicha y en la acción en cuanto que se concreta en un contenido. Esto es lo habitual y tiene además sentido, como ya hemos visto. Sin embargo, no percibimos lo que en realidad está ocurriendo: que tanto la intención de hacer algo como la apropiación de la acción, en esas sus diferentes fases, dependen "de una serie de acontecimien-

¹⁵ Leibniz puso de relieve este aspecto. Cf. *Monadología*, n. 36.

tos neurobiológicos complicados, que se desarrollan de una forma completamente inconsciente" (Roth 2003^a, 531). La dependencia es, por lo que se desprende del contexto y por lo que el autor dice en otros lugares, total. Otra cosa es que, con mayor o menor éxito, intente eludir un reduccionismo neurológico. La dependencia indicada trae consigo que cuando en esos acontecimientos se produce un cambio, esto hace que cambie "de forma previsible el proceso de la autoatribución", lo cual, además de ser lógico, implica que la dependencia tiene carácter fundamental. Ciertamente, "esta autoatribución es además dependiente de procesos sociales de aprendizaje" (l. c.). Con lo cual la dependencia se refuerza, sobre todo si se tiene en cuenta que lo social viene comandado desde y por el cerebro, como ya se ha indicado. Entre el cerebro en un extremo y lo social en el otro se forma, por así decirlo, un círculo que cada vez va constriñendo más a la conciencia y sobre todo a la libertad hasta ahogarlas, no porque no se nos hagan presentes, sino porque van hundiéndose como sombras en el reino de la ficción.

6. La fórmula más drástica, tal vez, contra la existencia de la voluntad es la siguiente: "El sentimiento de querer hacer algo ahora aparece después de que en el cerebro, más precisamente en el sistema linfático y los ganglios basales, haya sido tomada la decisión inconsciente sobre si algo debe ser hecho ahora y en una forma determinada" (l. c.). Una modalidad, no vista hasta ahora, se refiere al tiempo. El cerebro aparece como algo intemporal o supratemporal, en el sentido de que neutraliza la forma en que habitualmente nos aparece el tiempo. Lo normal es hablar del tiempo basándonos en la conciencia que de él tenemos. Decimos de un acontecimiento que es pasado por referencia a la conciencia que de él tenemos, en cuanto que la conciencia nos proporciona la certeza de que dicho acontecimiento ha tenido lugar antes del momento preciso en que cae en el campo de la conciencia. Algo similar cabe decir del presente y del futuro. Cuando no nos referimos a épocas de una mayor o menor duración, en las que el presente puede abarcar, aparte del presente en sentido estricto, algo del pasado y algo del futuro, por referencia a un tipo de acontecimiento capaz de conferir unidad de sentido presente a un periodo

determinado, por presente entendemos algo -acontecimiento, realidad o cosa- en referencia al ahora de la conciencia. Y, a su vez, el futuro tiene sentido como un "después" que no simplemente está lejos, sino que hace referencia a la conciencia que de ello tenemos como adviniendo en cierto modo virtualmente hacia nosotros. A este respecto es secundario, no obstante la importancia que bajo otro punto de vista tiene, que la serie temporal se considere explícita o implícitamente, como proveniente del pasado y dirigiéndose hacia el futuro -según el orden consabido: pasado, presente, futuro- o que aparezca más bien como proyección del presente hacia el pasado y el futuro, de forma que el orden sea: presente, pasado, futuro¹⁶, o que por fin, lo que marca la relevancia y el sentido es el futuro desde el que a su modo se impone la secuencia: futuro, pasado presente, o bien: futuro, presente, pasado.¹⁷ Lo que en cualquiera de los casos se mantiene es la conciencia como punto de referencia desde el que se determina lo que es pasado, presente o futuro. Y aparte de esto, la fijación del momento en que algo es pasado, presente o futuro le corresponde a la conciencia por los procedimientos indicados. En cambio, según el determinismo neurobiológico la situación cambia, pues lo que para la conciencia es un "ahora", para el cerebro es un después y acontecimientos concretos que para la conciencia son futuros, para el cerebro son ya presentes o incluso pasados. Decir "para el cerebro" es un tanto equívoco, pues es como si el cerebro tuviera conciencia. Y algo similar ocurriría con la expresión "desde el punto de vista del cerebro". En realidad, esto nos lleva a darnos cuenta de que ineludiblemente caemos en una cierta trampa, si pretendemos hablar del cerebro al margen de la conciencia, pues no es posible decir nada sobre el cerebro si no es desde la conciencia. Sobre esto será preciso volver más adelante. Dejemos aquí apuntada la paradoja: el cerebro no conoce ni tiene lenguaje. Él no es capaz de atribuirse nada. Sólo la conciencia puede hacerlo en su lugar.

¹⁶ Este es el caso en S. Agustín. *Confessiones* L. 11, cap. XX, n. 26 y en E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* 1966, 40 y 52.

¹⁷ Así, M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927ss., 329.

La otra afirmación no es menos paradójica. Roth atribuye al cerebro la exclusiva capacidad de decidir. Es una decisión inconsciente. Con ello se le pone al pensamiento en una situación novedosa y difícil de asumir. La decisión la asociamos a nuestra capacidad de dirimir una cuestión y pronunciarse en un sentido o en otro, previa la deliberación y el juicio, que es una forma particular de conciencia, en cierto modo la más elevada, si admitimos que el juicio es el lugar de la verdad. Nos resulta por ello tanto más difícil asimilar la pretensión de que haya o pueda haber una decisión inconsciente. La única forma de lograrlo es dar a esa expresión un significado puramente metafórico a costa, eso sí, de rebajar su significado habitual. Veremos más adelante si ello es posible.

7. No queda con ello ignorado o anulado el proceso de la deliberación consciente que precede a algunas de las acciones voluntarias, pero, como todos los actos mentales, tiene lugar en el cerebro en el marco de los datos que previamente proporciona la memoria mediante una experiencia que tiene carácter emocional. Sobre esta base, dicho proceso se orienta igualmente por las consecuencias emocionales de las diferentes alternativas de la acción. "El resultado de esta deliberación tiene que ser además emocionalmente aceptable para entrar en el proceso de la decisión" (Roth 2003^a, 531).

Las emociones ocupan un lugar destacado en la concepción de Roth. En la obra que aquí venimos teniendo en cuenta dedica a este tema casi cien densas páginas (2003^a, 284-377), aparte de que al ser algo fundamental, se hace presente en otros lugares muy significativos, como el que acabamos de citar más arriba. En definitiva, se trata del papel de los sentimientos. En concreto hemos visto ya la relevancia que adquiere el sentimiento en relación con la libertad. El hecho de que ésta se reduzca a una ilusión no quiere decir que el sentimiento de la libertad, como tal sentimiento, no tenga una función precisa y determinante en la configuración de la sociedad.

Emociones, pues, no son otra cosa que sentimientos. Roth aborda primero la consideración general sobre las mismas (o. c., 285-309) y a partir de ella lleva a cabo un análisis relativamente amplio y detallado de los sentimientos fuertes (*starke Gefühle*),

que especifica por separado: Stress, dolor (*Schmerz*), miedo (*Furcht*), angustia y depresión (*Angst und Depression*), agresión y violencia (*Agression und Gewalt*), con varias subdivisiones: bienestar, placer, felicidad (*Wohlbefinden, Lust, Glück*), sexualidad, enamoramiento, amor (*Sexualität, Verliebtsein und Liebe*), para terminar con una breve reflexión sobre "la complicada relación entre el entendimiento y los sentimientos".

La importancia que se da a los sentimientos –a la hora de explicar en qué consisten éstos se recurre al término "emoción"– es pues muy considerable. Merece la pena tenerlo en cuenta porque no se estaría a la altura de lo que está representando el debate en torno a la neurología si se dejan de lado esto y otros aspectos. Puesto que el cerebro lo decide fundamentalmente todo, podría pensarse que tenemos que ver con una concepción cerebral del hombre y de su relación con el mundo, en la que la importancia de las emociones es nula o muy secundaria. La historia nos expone a veces a este tipo de situaciones paradójicas o incluso desconcertantes.

Limitándonos a las consideraciones generales de Roth sobre las emociones y su importancia, pueden destacarse los aspectos siguientes. Tienen las emociones un carácter vivencial. Al identificar *de facto* sentimiento y emoción, este aspecto está ya incluido implícitamente, pues es claro que quien se emociona ante algo o ante alguien experimenta que queda afectado vitalmente. Esta afección queda incorporada también en este contexto y las emociones vienen a significar tanto como los afectos. Tan determinante es el hecho de ser afectado vitalmente que las emociones van unidas en mayor o menor medida a sensaciones corporales. El corazón, por ejemplo, "salta" de alegría al igual que a uno le entra un sudor frío si se encuentra en una situación angustiosa. Esa conexión de los sentimientos con estados y reacciones corporales determinados es en gran parte innata. La expresión corporal de la alegría, del miedo, del furor, de la tristeza, de la decepción, del sometimiento o de la simpatía es más o menos la misma en todo el mundo y es entendida instintivamente entre las diferentes culturas. Este aspecto es lógicamente destacado, porque permite establecer la relación entre las emociones y "los estados fisiológicos medibles" (Roth 2003^a, 286). Por otra parte, más allá del núcleo

innato de las emociones hay también reacciones y comportamientos "que están mediatizados individualmente y sobre todo socialmente" (o. c., 287).

Estos autores no tienen reparo en criticar a algunos clásicos del pensamiento moderno, como son Leibniz y Kant, por haber infravalorado los sentimientos y volver, por el contrario, la vista a grandes representantes de la tradición griega y medieval. Tal es el caso de Aristóteles, quien ve una función importante de las "pasiones" en que, además de poder servir al entendimiento y a la razón, pueden convertirse en hábitos constructivos. "La razón, según Aristóteles, tiene que intentar desarrollar tales costumbres positivas" (o. c., 288). Más significativa es la referencia explícita al "gran filósofo y teólogo medieval", de quien se dice en tono muy laudatorio que "definió las emociones como "algo que impulsa al alma" en dirección a algo bueno o malo, lo cual implica que "sin impulsos emocionales no hay acción alguna" (o. c., 291).¹⁸ Esto lo dice Roth en el contexto en que afirma que "la gran importancia *biológica* de las pasiones, impulsos, afectos y sentimientos era conocida desde la antigüedad", afirmación que concreta seguidamente: "Por una parte, estos estados están, en el ámbito de funciones importantes para la supervivencia, unidos con estados *corpóreo-vegetativos*, por ejemplo, los estados de amenaza con una elevada disposición reactiva (amedrentamiento), sudores, palpitations cardíacas, ataques de asma, presión arterial elevada, tendencia a huir o a defenderse. Tales estados tienen aquí un efecto señalizador. Como *impulsos e instintos*, existen para asegurar la supervivencia del individuo, del grupo y de la especie. En función de esto están el instinto de alimentarse, las necesidades de dormir, de calor, de protección, de contacto social, defensa, huida, ataque, sexualidad y muchas otras cosas" (Roth 2003^a, 290s).

¹⁸ La referencia a T. De Aquino no es directa. Parece que se apoya en algo que ha leído sobre él. Pero ambas cosas las afirma S. Tomás, con mucho mayor precisión, incluso. Cf. *S.Tb.* I-II, 22,1 y 23,2. Aparte de la doctrina general sobre las pasiones (qq. 22-26), lo que expone en las qq. 27-48 son formas concretas de la pasión: amor, odio, etc.

Las emociones intervienen por otra parte en la planificación y en la dirección conscientes del comportamiento, en cuanto que colaboran en la elección y fomentan determinadas formas de comportamiento. En este caso se habla de motivación. Tienen, por ejemplo, la función de proporcionar energía para que se realicen determinadas acciones o, por el contrario, de reprimir mediante el miedo o la aversión otras acciones. Dirigen en este sentido nuestros pensamientos, ideas y especialmente nuestros recuerdos. Por último, las emociones poseen un carácter intencional en el sentido de que, sean conscientes o inconscientes, tienen que ver siempre con algo que o bien merece ser apetecido o, por el contrario, ha de ser evitado. Este es el contexto en el que aparece la referencia a Tomás de Aquino, antes mencionada. Todo ello lo da por supuesto y lo asume el autor que estamos comentando. Pero no se queda en eso ni tampoco se puede decir que lo suyo esté en una línea de mera continuidad. Son dos, entre otros, los aspectos que tiene interés en subrayar.

En primer lugar, intenta recoger los avances decisivos que, en el campo de la investigación, se han logrado desde los años 80 del pasado siglo. Son dos especialmente los autores a quienes reconoce un mérito especial: J. Le Doux y Antonio Damasio. Sin descender a detalles, uno y otro lograron, junto con sus colaboradores, demostrar empíricamente que existe una conexión -que se puede analizar de un modo preciso- entre las emociones y el sistema linfático. Sobre esta base construye Roth tanto en el terreno estrictamente científico como en el filosófico.

Hay otro aspecto al que concede además gran importancia: es el carácter peculiar y propio de las emociones. Se opone por ello tanto al reduccionismo sociológico, que sólo ve en las emociones "constructos y convenciones al servicio de la comunicación" (Roth 2003^a, 291), como al representado por W. James, para quien las emociones no son algo dotado de una singularidad propia, sino sólo el eco consciente de reacciones fisiológicas (vegetativas) inconscientes (l. c.). Pero dentro del campo en el que Roth se mueve, el que defiende un "nexo entre estados emocionales y estados fisiológicos, especialmente fisiológico-cerebrales", hay también diferencias. Las más

relevantes son dos: la de quienes sostienen que existe un número determinado de emociones independientes entre sí y la de quienes reducen las emociones a una polaridad fundamental (*Grundpolarität*), fundamentalmente entre las positivas y las negativas, es decir, entre las apetecibles y las rechazables. En el grupo de los primeros merece mención especial el psicólogo Paul Ekman, quien distingue quince "emociones fundamentales" (*basic emotions*), en concreto: felicidad/diversión (*happiness/amusement*), irritación (*anger*), desprecio (*contempt*), contento (*contentment*), disgusto (*disgust*), perplejidad (*embarrassment*), excitación (*excitement*), miedo (*fear*) sentimiento de culpa (*guilt*), orgullo de lograr algo (*pride in achievement*), alivio (*relief*), tristeza/aflicción (*sadness/distress*) y vergüenza (*shame*). Pena (*grief*), celos (*jealousy*), amor romántico (*romantic love*) y amor paternal (*parental love*) son para Ekman estados de ánimo afectivo de larga duración y por ello no han de verse necesariamente como emociones.

Las quince emociones nombradas resultan en todos los hombres de una combinación peculiar de características corporales externas e internas, por ejemplo, una expresión típica del rostro, una exteriorización determinada del sonido (sonidos de dolor, de tristeza, de alegría y de un estado característico del sistema nervioso autónomo). Por ello representan "universales emocionales" (Ekman 1999^a, 45ss).

Entre los que defienden la concepción polar de las emociones, menciona Roth al neurofisiólogo Edmund Rolls, para quien emociones son estados provocados y modificados por la recompensa y el castigo. Recompensa es para él lo que un animal -o el hombre- busca y castigo algo que el animal -o el hombre- intenta evitar. Roth parece inclinarse más a la concepción de los universales emocionales, pues aduce críticas a lo defendido por E. Rolls, por cuanto hay estados afectivos como la tristeza que no es posible definir mediante recompensa o castigo (cf. Roth 2003^a, 294s).

El aspecto en el que más quiere insistir Roth es en la índole de las emociones por relación a los "estados cognitivos". Se opone a quienes defienden "una teoría cognitiva de las emociones" (cf. Clore y Ortony 2000, 24ss; Scherer 1999, 637ss), por-

que entiende que las emociones influyen en nuestro modo de hallarnos (*unsere Befindlichkeit*) y nuestro comportamiento en la mayoría de los casos de una forma que se distingue neta y claramente de actos de percepción y de estados cognitivos. Lo aclara a continuación de una forma que me parece significativa. Un acto cognitivo, por ejemplo, el conocimiento de un objeto como rostro, puede considerarse por completo como interpretación de determinados contenidos de percepción, pero con ello no se trata de una valoración respecto de "nuestro modo de hallarnos" y de nuestro comportamiento futuro. Al contrario, de nuestros actos cognitivos no se sigue directamente ningún cambio del modo corporal de hallarse, tomando como referencia reacciones vegetativas, o del comportamiento, sino únicamente si suscitan estados afectivos y emocionales, por ejemplo, si se considera que el rostro despierta miedo o simpatía (cf. Roth 2003^a, 296s).

El ejemplo aducido por Roth no despeja sin embargo la duda de si las emociones no tienen, todas ellas y cada una a su modo, un componente cognitivo. Pues el hecho de que haya conocimientos que no comportan emoción alguna no quiere decir que lo contrario sea cierto. La tesis de que en definitiva lo que determina la acción sea la memoria emocional, unida a que son las consecuencias igualmente emocionales de las diferentes alternativas las que juegan también un papel determinante en las acciones, se sostiene en el aire si no se aclara la forma en que toda emoción hace que nos situemos ante los objetos bajo una perspectiva determinada, la cual posibilita que el resultado del conocimiento sea éste y no otro. Es difícil no admitir, por ejemplo, que "La pasión según San Mateo" de Bach provoca un estado de ánimo emocional, que es ya en sí una forma de conocimiento, porque nos transmite el significado de la pasión y de la muerte de Cristo, independientemente de que este significado no habría existido ni se habría podido dar al margen del Protestantismo, de su historia y de su teología. Se comprende que a Roth le venga bien esta interpretación, porque siempre será más fácil mantener el protagonismo radical del cerebro si su vehículo transmisor de órdenes son las emociones, que si está en último término mediado por la reflexión.

Al final del apartado al que nos estamos refiriendo hace Roth unas matizaciones de cierto interés sobre la diferencia entre afectos, emociones y estados de ánimo (*Stimmungen*), si bien no es posible fijar una línea divisoria entre esos fenómenos. Los afectos, como rabia o irritación, son en la mayoría de los casos impulsivos y reactivos; las emociones, como alegría, miedo, decepción, etc., no son tan fuertes y en ellas influyen más claramente el aprendizaje y la experiencia. Estados de ánimo, como satisfacción, tristeza, angustia, etc., duran por lo general más tiempo.

8. La negación de la libertad no es fácilmente aceptable si se tiene en cuenta que en la decisión de hacer una cosa u otra intervienen actos claramente diferenciados entre sí, como son deseos, objetivos, intenciones, proyectos o voliciones. Será preciso o bien neutralizar su importancia o bien explicar su función de forma que aquella sea compatible con el protagonismo esencial del cerebro. Por de pronto, esos fenómenos tienen lugar de una forma más o menos automática en orden sobre todo a proporcionar una explicación más fácil del comportamiento humano, así como a justificar nuestra acción ante nosotros mismos y ante los demás (cf. Roth 2003^a, 532). Tal consideración está presuponiendo lo que aquí está en cuestión. Si en efecto esos fenómenos tienen lugar de forma automática, es obvio que en nada pueden estar preparando una decisión libre, que en cuanto tal no puede ser automática. Si por el contrario se mantiene la literalidad de lo afirmado y se entiende que los deseos, las intenciones, etc., acontecen de forma más o menos automática, entonces se deja un resquicio para que tal forma no sea siempre totalmente automática o al menos no lo sea en algunos casos. Cabe pensar que a través de ese resquicio es posible una acción libre, por más condicionada que esté por estos o aquellos automatismos. Por otra parte, "la descripción más fácil" del comportamiento humano puede entenderse en relación a la complejidad máxima para dar cuenta de la misma por métodos que se esfuercen en no dejar la verdad en la penumbra. Esto es lo aceptable, por más difícil que sea de lograr, nunca ciertamente de manera perfecta. Pero puede interpretarse aquella "descripción más fácil"

en el sentido de una simplificación que permite aceptar mejor la tesis básica de que es el cerebro quien decide. Y algo similar habría que decir -sólo que en un tono más grave- sobre la "justificación de nuestra acción ante nosotros mismos y ante los demás". A menos que no se pervierta el lenguaje, la justificación de las acciones presupone que éstas son libres y que se ha optado por una o por otra, apoyándonos en alguna razón que tiene a la vista el bien. La justificación presupone la libertad. Si ésta no se acepta y es reducida a mera ilusión, entonces la justificación o bien queda neutralizada, equiparándola, por ejemplo, a lo que es una simple explicación a partir de la tesis ya consabida, o bien queda convertida en un mero simulacro de justificación, una justificación del "como si" y de alcance meramente pragmático con vistas a instaurar y consolidar un determinado orden social, como ya hemos visto. Estas observaciones ya son críticas de por sí, pero sólo en el sentido de que apuntan a las consecuencias inmediatas de lo expuesto por el autor.

10.

Determinismo: categorías, alcance, radicalidad, modalidad, criterios

Es poco lo que el determinismo biológico nos dice sobre el determinismo en cuanto tal, excepto que todo absolutamente está determinado, ya que no hay ni puede haber realidad alguna que no se ajuste a las leyes de la naturaleza. Visto así, el concepto parece moverse en un círculo: en virtud del determinismo todo está determinado -en ese sentido el determinismo es causa- pero, por otra parte, el determinismo se debe a que todo está determinado y bajo ese aspecto el determinismo es efecto o consecuencia. Una de las declaraciones más explícitas sobre su significado la he encontrado de nuevo en Roth, aunque otros autores sean a primera vista más deterministas. "El punto de vista de un estado de determinación (*Determiniertheit*) del mundo fue corroborado por la circunstancia de que en el siglo XIX se puso cada vez más de manifiesto que, en contra de lo que hasta entonces se creía, no hay ningún tipo de diferencia fundamental entre la naturaleza animada y la inanimada. Las leyes físicas y químicas subyacen a todos los procesos biológico-fisiológicos conocidos hasta ahora; no hay ningún

principio vital (*una vis vitalis*) autónomo frente a la "materia muerta". En este contexto fue de la máxima importancia poder mostrar, en la segunda mitad del siglo XX, que esto tiene vigencia también para los procesos en el cerebro. Los fundamentos moleculares y celulares de los procesos neuronales son conocidos... hasta en sus detalles más concretos y en ninguna parte se ha podido descubrir nada que contradiga las leyes de la naturaleza" (Roth 2003^a, 505). Los descubrimientos científicos relativos a la estructura general del mundo no cuestionan para nada este punto de vista. De una parte, la física cuántica no implica, como ya se ha indicado, que exista indeterminación alguna en la realidad; significa sólo que los fenómenos se rigen por leyes estadísticas, lo cual hace que acontecimientos particulares determinados no sean previsibles.

Tampoco es una objeción válida contra el determinismo la teoría del caos, cuya afirmación fundamental es que en determinados sistemas -llamados caóticos- un conocimiento cada vez más exacto de las condiciones iniciales y marginales así como de la "ley de construcción" (*Bildungsgesetz*) no lleva necesariamente a una predicción cada vez más precisa del comportamiento futuro. Dicho de otro modo: "diferencias mínimas en estas condiciones pueden tener grandes consecuencias para el comportamiento futuro" (Roth 2003^a, 506). Uno de los ejemplos que se aducen, significativo por su sencillez, es que cuanto con más precisión intentemos colocar un lápiz con su extremo no afilado sobre el filo de una cuchilla de afeitar, tanto menos podremos predecir de qué lado va a caer. A Roth no le impresiona nada esa teorías del caos en orden a afirmar una indeterminación de algún tipo en la naturaleza. Pues con lo que aquí tenemos que ver es que como consecuencia de la insondable complejidad de la naturaleza siempre quedará algo que predecir, debido a la limitación de nuestros sistemas de precisión a la hora de calcular y medir los fenómenos.

Podría añadirse que en algunos casos el determinismo es tanto más ominoso, porque nadie está en situación de poder negar que no aparezca de pronto lo que ya se daba por desaparecido. Es decir, de indeterminación podemos hablar respecto de nosotros mismos. En sí mismo todo aparece determinado. "Aparece", esto es, en tanto lo podemos observar, experimentar, analizar y predecir. De ahí que Roth pueda afirmar: "En el caso de nuestra pequeña red neuronal, sabemos con precisión que trabaja de modo determinista, ya que nosotros la hemos construido" (Roth 2003^a, 507).

a) *Sobre las categorías del determinismo neurológico*

En un ensayo posterior a sus obras sistemáticas, Roth afirma: "La investigación del cerebro, a diferencia de la Física y de la Química, no ha llevado a cabo para sí misma hasta ahora ninguna crítica fundamental de métodos y de conceptos. Para esto era hasta ahora demasiado joven y demasiado variada en sus métodos y objetos" (Roth 2004, 67). Sin duda es así, pero él y los demás representantes de la investigación del cerebro recurren a conceptos con la pretensión de que tienen un valor explicativo. Los términos más frecuentes son: "sustrato", utilizado en algún caso como sinónimo de "correlato", en el sentido de que todos los fenómenos mentales de cualquier índole -teóricos, prácticos, afectivos- han de tener como base determinados "estados cerebrales" (*Hirnzustände*) individualizados. Los estados cerebrales que subyacen a la indignación y a la rabia tienen que distinguirse entre sí, de lo contrario no se podrían distinguir estas emociones (cf. Singer 2003, 15). El correlato, a su vez, en que se concreta la "base material" (l. c.) tiene la característica de ser causa de aquello de que es correlato. Entre los "procesos cerebrales" (*Gehirnprozesse*) y el fenómeno de la "atención", por ejemplo, existen relaciones causales en el sentido de que son aquellos procesos la causa de la atención. Como ejemplo esclarecedor, se aduce: "Si se destruyen determinadas estructuras del cerebro, los pacientes dejan de estar en la situación de dirigir su atención a determinadas zonas de su mundo perceptivo. Con frecuencia afecta esto a regiones del cuerpo o a una parte del campo de visión" (Singer 2003, 29). El término "causa" aparece utilizado en general como una especie de categoría básica (cf. p.ej., Roth 2004, 82), pero a la hora de concretar su significado parece que más bien lo que se tiene *in mente* es el concepto de condición, como cabe conjeturar por el ejemplo antes mencionado y también por la forma en que en determinados contextos se concreta el significado de causa. Así por ejemplo, Roth afirma que el movimiento de la voluntad de coger una taza de café "está ya de antemano prefijado por procesos neuronales, es decir, está producido causalmente (*kausal verursacht*). A su vez, en ese mismo contexto da a entender que lo que entiende por causa en términos generales equivale a estar "condicionado completamente por procesos cerebrales" (Roth 2004, 73). Y esto es lo que se corresponde con observaciones relativas a que el buen funcionamiento de determinadas zonas del cerebro es imprescindible "para la sintaxis y la gra-

mática del lenguaje humano" (o. c., 69), o que "una lesión en la zona del *hipocampus* lleva a que un paciente no pueda aprender ningún contenido nuevo de conocimiento" (l. c.).

En el mismo sentido parece que es preciso entender las afirmaciones de que todas las decisiones, por supuesto las que percibimos como no libres pero también las decisiones conscientes que percibimos como libres, son preparadas e influidas por un gran número de procesos que se dan en el inconsciente. El término más bien metafórico "descansar", utilizado en este contexto, es bastante expresivo, pues viene a indicar que las decisiones tienen su soporte en los procesos neuronales que parecen reemplazar al concepto clásico de sustancia. No hay otro agente que decida, pues el hecho de que tanto las decisiones, en la forma habitual de entenderlas, como el proceso de deliberación descansan en procesos neuronales implica que siguen leyes naturales deterministas (cf. Singer 2004, 51-53). La afirmación de que a toda vivencia consciente, incluyendo las decisiones de la voluntad, precede "de forma necesaria y manifiesta" –tal como hacen patente los experimentos del sistema linfático– acontecimientos neuronales inconscientes significa pues que no se trata de una mera precedencia temporal. La precedencia por el contrario significa que, como causa que son de las vivencias conscientes, los acontecimientos neuronales preceden además a los procesos mentales, de tal forma que entre aquellos y estos no se da un paralelismo en sentido estricto.

Volviendo a la cita inicial en la que Roth reconoce que la investigación del cerebro no ha tenido aun tiempo de llevar a cabo una crítica de sus fundamentos metodológicos y conceptuales, preciso es decir que sin embargo eso, que sin duda es cierto, no les lleva ni a él ni a los demás representantes del neurobiologismo cerebral a practicar la cautela correspondiente en sus conclusiones. Muy al contrario, se reafirman en su idea de que todas las decisiones de la voluntad, sean conscientes o inconscientes, están absolutamente determinadas por los procesos neuronales que tienen lugar en el cerebro.

Habremos de preguntarnos más adelante si el hecho de apoyarse en este tipo de conceptualización no implica que la argumentación es bastante endeble. Por lo demás, cabe también preguntar si la elaboración a fondo de métodos y conceptos iba a llevar a una revisión de los planteamientos o más bien a su reforzamiento. Esto segundo parece ser lo que se pretende si se tiene en cuenta que la tesis del determinismo está fijada en todas sus formas. Los casos en que pudiéramos

sentirnos más libres por el hecho de decidir después de una deliberación y una reflexión, no sometidas a coacción alguna, no son menos ilusorios que cualquier otro. En realidad, la tesis de este determinismo supone una inversión radical del esquema con que de forma predominante se ha operado en la tradición: las deliberaciones no están al servicio de una decisión racional, sino que cuantas deliberaciones racionales según el esquema medio-fines se tomen, están al servicio de la decisión del sistema linfático. "Puesto que el sistema que dirige el comportamiento, valga decir, el jefe supremo, tiene que conducirse unívocamente, tiene también que ser tomada una decisión unívoca, y concretamente una que sea soportable emocionalmente... No son los argumentos lógicos *como tales* los que nos mueven a acciones racionales, sino las representaciones de las consecuencias, unidas a aquellas, y que nos parecen positivas o negativas". Previamente, Roth ha dejado estampada una frase lapidaria e inequívoca: "Nuestro entendimiento puede ser considerado como un comité de expertos, del que *se sirve* el sistema linfático que dirige el comportamiento" (Roth 2003^a, 527). No de otro modo piensa Singer. Según él, tanto las decisiones conscientes como las inconscientes están determinadas por procesos neuronales. La razón de que haya decisiones conscientes, conjetura Singer, es que de ahí se derivan determinadas ventajas como "el desarrollo y la estabilización de sistemas sociales" (Singer 2004, 61).

Si tenemos en cuenta que el sujeto protagonista sigue siendo el cerebro -ya hemos visto anteriormente lo que cabe pensar de esa especie de circularidad entre cerebro y sistemas sociales- asistimos a una especie de "astucia del cerebro" en paralelo a lo que Hegel llamó "astucia de la razón". Es decir, el cerebro pondría a trabajar a la razón y a todos los demás medios en orden a conseguir sus propios objetivos. Singer hace referencia a diversos factores que determinan lo que somos y hacemos: factores genéticos, influencias en la primera infancia, procesos sociales de aprendizaje, así como impactos actuales entre los cuales se cuentan también mandatos, deseos o argumentos de otros. Todos ellos "actúan conjuntamente de forma inseparable y fijan el resultado". Pero quienes deciden son las redes nerviosas" (Singer, o. c., 63). Como síntesis, Singer nos regala también una frase lapidaria: "Nadie puede (ser ni obrar) de otro modo de cómo él es" (*keiner kann anders als er ist*, l. c.). También en este caso nos vemos llevados a pensar, por una similitud, pero sobre todo por contraste, en la frase de

Píndaro: "sé el que eres".¹⁹ La similitud está en que en ambos casos se alude al ser como a lo que nos constituye. La diferencia o el contraste está en que, mientras desde los supuestos de Singer –el determinismo biológico– no se ve que se pueda hablar con sentido del deber ser, la afirmación de Píndaro impera que se construya el deber ser desde el ser mismo en el sentido de que el ser llegue a ser aquello que él mismo postula.

b) Criterio fundamental: la distinción entre la perspectiva de la primera y la perspectiva de la tercera persona

Hay una pregunta pendiente en la concepción del determinismo neurológico, que viene suscitada desde dentro del mismo. Sus representantes admiten que cada uno de nosotros tiene el sentimiento de que es libre y actúa desde esa convicción. Ya hemos visto la función que asignan a ese sentimiento. Pero la pregunta pendiente es en virtud de qué criterio puede negársele realidad objetiva y declarar como simple ilusión no ese sentimiento, sino la libertad. Para ello recurren al criterio de la diferencia entre la perspectiva de la primera persona y la perspectiva de la tercera persona. Más que desarrollarlo, lo dan por supuesto y su significado se puede extraer de las breves referencias que aquí o allá encontramos. Innegable es la importancia que se le atribuye.

La perspectiva válida para adquirir verdad es la de la tercera persona, que es la que pone en juego la investigación del cerebro (*die Hirnforschung*). Podría decirse que esa perspectiva, en la que se sitúa la investigación del cerebro, se contrapone, tal como es entendida y practicada por los neurólogos, a la perspectiva del mundo de la vida (cf. Geyer 2004^a, 12), que es desplazada porque presuntamente no ofrece garantía alguna.

Los atributos del ser humano tal como se detectan desde la perspectiva de la primera persona se dan sin duda, en el sentido de que con ellos contamos habitualmente: "nuestros sentimientos, percepciones y experiencias personales", es decir, aquellas experiencias que son propias y exclusivas como pertenecientes a la mismidad de cada uno y que no son idénticas a las de ningún otro; son fenómenos que sólo

¹⁹ Exactamente: "¡Sé tal cual tú has aprendido a ser!"; γένει οἰοσ εἶσαι μάθων, en *Pítica* II, 73.

cada uno de nosotros puede percibir y que sólo a través de esa nuestra manera de vivirlas entran a formar parte del mundo. Felicidad, dolor, sufrimiento, orgullo, ignominia y agravio existen sólo en tanto se tiene experiencia de ellas. Esto parece fácilmente asumible, en cuanto que las experiencias de dolor, etc., tienen como índole propia, por más que se comuniquen, la de no poder ser en rigor compartidas. Pero al hablar de esto, Singer da un paso que no parece tan fácilmente comprensible. "Lo mismo -dice- es válido para contenidos de nuestras valoraciones, para juicios morales y posiciones éticas" (Singer 2004, 33). La dificultad proviene de que en estos casos, aunque obviamente no hay valoraciones si no hay sujetos que valoren, el sentido de aquellas es que sean universalmente aceptadas y compartidas. Singer se refiere, además, a la percepción en que radica la libertad, la percepción consistente en que nos vemos como disponiendo de "una dimensión espiritual, mental, que nos capacita para poder sentirnos libres de valorar y de decidir" (l. c.). Todos esos fenómenos nos parecen tan reales como aquellos otros que se refieren al "mundo de las cosas" (*dingliche Welt*) que nos rodean. Por eso podemos hablar de ellos y entenderlos. "Hablamos de la voluntad libre y sabemos qué tenemos que entender por ella. Nos comprendemos como seres que disponen de intencionalidad, que son capaces de decidir, de tomar iniciativas y, conscientes de objetivos, intervenir en el curso del mundo. Nos experimentamos como libres y consecuentemente como agentes responsables, autónomos. Nos parece como si nuestras decisiones precedieran a nuestras acciones y actuaran sobre los procesos cerebrales, cuya consecuencia es la acción" (l. c.). ¿A qué se debe que los fenómenos nos parezcan así? La apariencia tiene sin duda su fundamento. Son convicciones que surgen del modo en que la experiencia más o menos inmediata y, en todo caso común y en ese sentido también compartida, nos permite por una parte darnos cuenta de toda la gama de nuestros procesos mentales, sean sensaciones, percepciones, recuerdos, intenciones o acciones y, por otra, poder influir sobre ellos. Podemos, por así decirlo, hacer desfilar ante nuestra mirada interior estos procesos mentales y convertirlos en objetos de nuestra percepción. En síntesis, fenómenos que caracterizamos como espirituales, psíquicos o anímicos, los vivimos como realidades de un mundo inmaterial. Y nuestra experiencia de nosotros mismos no nos permite dudar de la experiencia de ese mundo, al igual que nuestra experiencia sensible no nos permite dudar de la existencia del mundo de las cosas (cf. l. c.).

Ese tipo de fenómenos del mundo inmaterial (*immaterielle Welt*) lo adscribe Singer "a la experiencia subjetiva". El conflicto surge de forma inevitable, según él, desde el momento en que nos sabemos pertenecientes al mundo material con la misma certeza con que nos consideramos pertenecientes al mundo inmaterial. En el caso del mundo material logramos certezas que exceden el ámbito de la experiencia subjetiva. Sobre el mundo material o de las cosas podemos hablar sin duda también desde la experiencia subjetiva. Cada uno tiene sus experiencias de las cosas y las sigue teniendo a diario. Podemos referirnos a ellas de modo descriptivo o de modo estético, en ambos casos con sentido y en un lenguaje comunicable, que puede ser compartido en diferentes niveles y formas de intensidad. Pero aparte de esto podemos acceder al mundo material o de las cosas de un modo que no es homologable con la experiencia subjetiva del mundo inmaterial, pero que va a incidir en ella de manera demoledora. Y de ahí el conflicto.

Nosotros nos contamos, en cuanto pertenecientes al mundo material, entre los organismos que deben su existencia y su modo de ser a un proceso evolutivo continuado. Todos los componentes de este proceso y los mecanismos subyacentes que se organizan a sí mismos se nos muestran como pertenecientes al mundo de las cosas, "como fenómenos de la naturaleza, que se dejan objetivar y describir desde la perspectiva de la tercera persona, es decir, desde la perspectiva de un observador". Esos fenómenos de la naturaleza incluyen: *a*) las condiciones primigenias que imperaban antes de que la vida entrara en el mundo; *b*) las interacciones físico-químicas, que posibilitaron estructuras con capacidad reproductiva y *c*) las regularidades (*Gesetzmässigkeiten*) o leyes evolutivas que introdujeron por fin la diferenciación en plantas y animales. En principio, es posible explicar todos estos fenómenos en el marco de "sistemas de descripción científico-naturales" (o. c., 34).

Pero no sólo las propiedades y la estructura de los organismos, también su comportamiento está completamente determinado, en concreto por su sistema nervioso. "El comportamiento de organismos es, también él, objeto de procesos evolutivos de selección, no menos que la forma de un ala". El comportamiento no pasa así de ser una variable del mundo de las cosas, aunque éste sea un mundo viviente. Por consiguiente, "todos y cada uno de los componentes del comportamiento, que es observable, medible y objetivable desde fuera tienen que poder exponerse como consecuencia de procesos, que son comprensibles en el marco de sistemas de descripción científico-naturales" (l. c.).

Singer da por supuesto que no tenemos problema alguno con la idea de que el comportamiento animal está completamente determinado, de que "la acción que se sigue en cada caso resulta necesariamente de la combinación entre la constelación de estímulos actuales y estados del cerebro inmediatamente precedentes". A su vez, tampoco hay dificultades en "reconocer que los correspondientes estados del cerebro están determinados por la organización genéticamente dada de antemano, del sistema nervioso respectivo, por los influjos epigenéticos, que han modificado esta organización durante el desarrollo, por los muchos procesos de aprendizaje, que producen igualmente modificaciones de la arquitectura funcional de redes nerviosas y, por último, por la prehistoria inmediata que repercute en el dinamismo de las interacciones neuronales. Si, no obstante, sobreviene algo de modo distinto de lo esperado, suponemos entonces que ello se debe a oscilaciones casuales del proceso (o. c., 34s). En definitiva, todo lo que se refiere al cerebro, tanto en su estructura como en su comportamiento, está rigurosamente determinado, básicamente por las interacciones neuronales, en combinación con la constelación de estímulos. Que haya oscilaciones casuales no es problema alguno, dado que, como es generalmente admitido, el azar es una función de la necesidad.²⁰

Este esquema lo aplica luego Singer al caso del hombre. De una manera condensada expone lo que representa el núcleo del determinismo neurológico respecto de una nueva concepción filosófica en este punto. También aquí quedan al descubierto los puntos esenciales de que puede arrancar la crítica.

Como punto de vista general referido al hombre, el autor subraya algo que ha destacado en alguna otra publicación. Los procedimientos neurobiológicos de medida se han ido perfeccionando progresivamente hasta el punto de abrir por fin la posibilidad de analizar los mecanismos neuronales que subyacen a la capacidad y al rendimiento cognoscitivo superior de cerebros más complejos (cf. Singer 2004, 35; 2002, 9ss., 60.ss., 77ss., 144ss.). Con ello ya se afirma implícitamente que lo que en el hombre exceda a la capacidad cognitiva del simple animal ha de tener su raíz en una mayor complejidad del cerebro. Y

²⁰ Cf. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik (Ciencia de la Lógica = WL)* II, 169ss.

por ello habrá que comprenderlo mediante el método aplicable al conocimiento y comportamiento del cerebro en general. Por consiguiente, los fenómenos llamados psíquicos son comportamientos objetivables, lo que quiere decir que "pueden ser investigados y descritos desde la perspectiva de la tercera persona". De este modo dicha perspectiva aparece como punto de referencia fundamental, lo cual se concreta en que los que cuentan como válidos son los métodos de las ciencias naturales y en que además estos son capaces de analizar los fenómenos que nos son ya conocidos y "familiares desde la perspectiva de la primera persona" (Singer 2004, 35).

Hay pues un doble plano o nivel; por una parte, el de los fenómenos que se nos presentan como pertenecientes a la naturaleza y que, en cuanto tales, son analizables con los métodos científico-naturales; entre ellos se cuenta la estructura y funcionamiento del cerebro; por otra parte, el de los fenómenos psíquicos, mentales o espirituales. Pero esa dualidad de planos no cuenta en el orden del conocimiento objetivo, puesto que los objetos de este segundo plano, esto es, los que han venido siendo considerados como pertenecientes a las ciencias del espíritu, pueden ser conocidos en rigor por las ciencias de la naturaleza, y sólo por ellas (cf. Singer 2003, 10s). Más concretamente, es la ciencia que se ocupa del cerebro la que puede desvelarnos la estructura de la conciencia, sede de los fenómenos psíquicos (cf., como especialmente radical y contundente en este punto, Ch. Koch 2004, 233s). Así pues, fenómenos como "percibir, representar, recordar y olvidar, valorar, planificar y decidir, y hasta la capacidad de tener emociones", que se nos presentan inicialmente desde la perspectiva de la primera persona -ya que somos cada uno de nosotros quienes percibimos, recordamos, etc.-, son sin embargo objetivables y por tanto cognoscibles en verdad sólo "desde la perspectiva de la tercera persona", lo cual quiere decir más en concreto que "se deja reducir, en el sentido de la producción causal, a procesos neuronales". Por consiguiente, dichos fenómenos "se revelan como fenómenos, que pueden ser comprendidos de forma coherente mediante sistemas de descripción científico-naturales" (Singer 2004, 35).

Singer tiene ciertamente en cuenta no sólo que fenómenos psíquicos como recordar etc., aparecen como distintos de lo que una descripción científica nos pueda exponer sobre el funcionamiento del cerebro como base material de aquellos, sino también -lo que hace más al caso- que el hecho de ser producidos por los procesos neuro-

nales no implica que los fenómenos psíquicos sean idénticos con ellos. Y por eso, los sistemas utilizados para describir unos y otros son diferentes. Pero mantiene que "las funciones cognitivas... son causalmente explicables" a partir de "las interacciones físico-químicas en las redes nerviosas" y a lo que, esto supuesto, se puede llegar para aclarar su no identidad con los procesos neuronales es a decir que son "propiedades emergentes" de éstas" (cf. o. c., 36). No cuenta como explicación válida de esos fenómenos lo que se ha dicho -y ha sido mucho- por ejemplo desde la Fenomenología.

¿Qué decir, sin embargo, del modo en que se nos presentan esos mismos fenómenos desde la perspectiva de la primera persona, que además parece la adecuada por el modo en que los vivimos y espontáneamente los interpretamos? No se puede negar que Singer se enfrenta a esta cuestión sin eludir las dificultades, una vez que ha dejado sentada la tesis de que hablar con pretensión científica de los contenidos que caen bajo la perspectiva de la primera persona sólo es posible en la medida en que son reducidos a lo que postula la perspectiva de la tercera. Pues por una parte afirma que se trata de dos mundos enfrentados entre sí y, por otra, resalta la índole propia de esos fenómenos, que hace difícil pensar en tal reducción. En cuanto al primer aspecto, se expresa en un tono acorde con la concepción de las Ciencias del Espíritu: "A esta forma de ver [la científico-natural] se opone la convicción, alimentada por nuestra experiencia subjetivo-personal (*Selbsterfahrung*), de que nosotros participamos en una dimensión espiritual, que es ontológicamente independiente del mundo de las cosas. Puesto que asociamos esta dimensión espiritual a un mundo del ser diferente, partimos de que no es deducible del mundo de las cosas, que es captado en la perspectiva de la tercera persona" (Singer 2004, 36). Se puede ciertamente considerar que tal descripción es un tanto simplista, facilitando así la respuesta posterior. A poco que se tengan presentes los análisis que de los más variados fenómenos "mentales" han realizado tanto Husserl como Heidegger -por citar sólo a los dos filósofos de mayor peso tal vez en el siglo XX- no es sin más admisible negar alcance objetivo a cualquier análisis que no sea el científico-natural. Y por otra parte tampoco es necesario que el reconocimiento de la índole propia de los fenómenos psíquicos tenga que suponer una pura y estricta contraposición a los fenómenos materiales. No obstante, a favor del modo en que Singer plantea la objeción a su propio discurso está el hecho innegable de que existe una fuerte

mentalidad dominante, que ante todo tiene a la vista la contraposición, a pesar de tantas conexiones como se han intentado construir entre uno y otro campo.

Más explícito es aún Singer en la referencia al peso que en nuestra vida tienen los fenómenos en cuestión asociados a la primer persona: "Nosotros experimentamos nuestros pensamientos y nuestra voluntad como libres, como previos a todo proceso neuronal. Percibimos nuestro yo en tanto que colocado de algún modo frente a procesos corporales" (l. c.). Igualmente nos vemos a nosotros mismos como seres capaces de emitir juicios de valor y como dotados de intencionalidad, seres que se atribuyen responsabilidad a sí mismos y a otros por lo que hacen. Nos vemos también en situación de entrar en una especie de diálogo con nuestra conciencia moral, de argumentar con nuestros imperativos categóricos y en virtud de ellos dominar nuestros estados de ánimo sobreponiéndonos a ellos a la hora de obrar. Toda esta serie de capacidades y de actividades tanto teóricas como prácticas gravitan en torno al yo como su sujeto y principal protagonista. En efecto, "nuestro yo en tanto que percibe, valora y decide nos aparece como una entidad espiritual que, a lo más, se sirve de los procesos neuronales para adquirir informaciones sobre el mundo y para poner por obra resoluciones" (Singer 2004, 36). Esta forma de experiencia es capaz de apropiarse a su modo de los avances científicos y en este sentido se hace cargo de que "para que lo querido se convierta en obra, tiene que acontecer en el cerebro algo que realice lo querido. Tienen que ser activados los "efectores" y para ello se necesitan las señales neuronales. En correspondencia con esto tienen que ponerse en juego los sistemas sensoriales, por tanto de nuevo estructuras neuronales, para experimentar algo sobre el mundo" (l. c.). Hay aquí un doble aspecto que conviene destacar. El autor no sólo habla *de* la perspectiva de la primera persona, sino que habla *en* primera persona. Luego reconoce que su forma de enfrentarse a la realidad no es distinta de la habitual. Eso supone afirmar implícitamente que esa forma de concebir el mundo no se puede superar. Por otra parte, al incorporar resultados científicos -como es saber qué son señales neuronales- admite igualmente que la perspectiva de la primera persona es capaz de comprender y asimilar los conocimientos científicos. Y sin embargo sostiene Singer que estamos ante una ruptura (*Spaltung*, 2003, 22) entre esas dos formas de ver la realidad, cuyas diferencias son infranqueables.

"En todo ello [es decir, en esa forma de ver la realidad bajo la perspectiva de la primera persona] tenemos el sentimiento de que somos nosotros quienes controlamos estos procesos. *Pero esto no es compatible con las leyes deterministas que imperan en el mundo de las cosas* [subrayado de M.A.]" (Singer 2004, 36). ¿Cómo se ha llegado a este punto? No hay otra respuesta sino que es un resultado de la cultura o, más concretamente, somos nosotros quienes a lo largo de ese proceso cultural "hemos desarrollado dos sistemas descriptivos paralelos que afirman cosas incompatibles sobre nuestro ser de hombres" (Singer 2004, 36). Se confirma, pues, que aquí tenemos que ver, más que con una escisión (*Entzweiung*) que supone la existencia de un fondo común, cuyas partes se van distanciando sin llegar a separarse propiamente, con una separación verdadera, resultado de una ruptura (*Spaltung*). Los "sistemas descriptivos" son paralelos y por lo tanto no tienen la posibilidad de encontrarse nunca.

Esta incompatibilidad entre esas dos formas de ver (Sichtweise): la perspectiva de la primera persona y la perspectiva de la tercera persona, o entre lo que Singer llama también "percepción subjetivo-personal" (*Selbstwahrnehmung*) y "percepción externa" (*Ausserwahrnehmung*), ha estado siempre presente desde que la humanidad comenzó a reflexionar sobre sí misma, pero en cierto modo era más o menos latente, existía sólo como un presentimiento (*Abnung*). Ahora en cambio ha aflorado o mejor ha irrumpido como tal hasta convertirse en un "problema que ya no se deja desplazar", por cuanto, al estar a la vista, ya no es posible disimularlo ni suplantarlo. El que el problema se haya agudizado hasta este punto se debe en términos generales a las Ciencias de la Naturaleza, pero en una medida muy especial a las Neurociencias. Son éstas, en efecto, las que proporcionan argumentos cada vez más convincentes a favor de que "los cerebros humanos y los cerebros animales casi no se distinguen, de que su desarrollo, su estructura y sus funciones obedecen a los mismos principios" (o. c., 37). Y puesto que nadie duda de que el comportamiento animal descansa en funciones cerebrales y está por tanto sometido a las leyes deterministas de los procesos físico-químicos, tampoco hay motivo para dudar de que el comportamiento humano está sujeto igualmente a leyes deterministas (cf. l. c.), Roth titula uno de sus ensayos: *Nosotros estamos determinados. La investigación del cerebro libera de ilusiones* (2004, 218). Esta doble afirmación difícilmente podría ser más paradójica, pues por una parte se dice que estamos determinados y

por tanto no somos libres y a raíz seguida se dice también que la investigación del cerebro, en que se apoya la tesis del determinismo, genera libertad, puesto que nos libra de ilusiones. Al final de la crítica del determinismo, que ahora vamos a exponer, volveremos sobre este punto. La segunda de las afirmaciones de Roth es verdadera. Pero en un sentido muy diferente del que él supone y que a su vez deslegitima la primera de sus afirmaciones.

II

CRÍTICA DEL DETERMINISMO NEUROLÓGICO

Praenotanda

El hecho de que el determinismo neurológico haya suscitado un debate tan amplio y tan radical debe tener sin duda alguna explicación. Baste apuntar aquí algunos de los motivos que están en juego, sin entrar en un análisis de los mismos.

Por parte del propio determinismo parece influir el interés que, ante una cuestión tan importante como la libertad, suscita el hecho de presentarse como una respuesta rigurosamente científica. Es innegable que la ciencia por lo general atrae, simplemente porque es poder y el poder ejerce una sugestión. Y aunque la solución consiste en decir que la libertad se desvela -en contra de lo que habitualmente pensamos- como una ilusión, siempre cabe responder, como lo ha hecho Roth, que la ciencia al descubrir la ilusión nos libera de ella, porque nos vuelve más lúcidos y nos permite dominar el engaño en que habitualmente vivimos.

Un segundo motivo que puede estar facilitando que este determinismo gane cada vez más adeptos es que este movimiento, tras el cual no se pretende encubrir ninguna ideología -con independencia de que la haya- representa algo así como "la promesa de un elementalismo, que se las arregla sin lo dionisiaco y se rige sólo por la precisión de lo clínico" (Geyer 2004, 15). A fuerza de tanto sumergirse en lo más recóndito del yo y a partir de ahí construir una teoría de la conciencia y desarrollar un concepto complejo sobre la libertad, puede surgir una vez más la duda de tipo cartesiano que incita a preguntar escépticamente por lo que de concreto al final hemos logrado, sea mediante la introspección o mediante análisis de corte más o menos especulativo. "En esta situación puede aparecer la oferta de la abstracción, que hace la investigación del cerebro, como una oferta que no es posible rechazar porque proporciona la conciencia tranquilizadora de

poder desconectar tranquilamente la conciencia. En la tranquilidad está la fuerza" (o. c., 14).

Un tercer motivo puede ser lo que se ha caracterizado como "horrible fascinoso" (*schreckliches Faszinosum*), bajo el que se entiende "una inversión en cierto modo atractiva de lo sagrado". Con ello se quiere decir que lo que se puede concebir como sagrado, no en tanto que diferente o incluso como trascendente a lo humano, sino como algo que dentro del hombre ha sido y sigue siendo aceptado como sede de su dignidad, es progresivamente desplazado y, en último término, desterrado. Sería el fenómeno de la exteriorización en su versión extrema. Se intenta "que en la medida de lo posible la última trinchera del ser del alma en la interioridad sea exteriorizada". Progresivamente se habrían ido estigmatizando a grupos enteros de población -sea que se les coloniza o criminaliza, ya se trate de mutilados de guerra y víctimas de accidentes o de cualesquiera otros ya excluidos o a excluir del círculo de los hombres. Ahora, con la investigación del cerebro, en la forma que se está llevando a cabo en muchos casos, parece que desaparece o está a punto de desaparecer todo "punto de apoyo para algo anímico". Y además esto se viene tolerando por parte de la opinión, sobre todo porque no se sacan o no se quieren ver todas las consecuencias de lo que se está diciendo (Krüger 2004, 184s). Según esto, el círculo hermeneútico en cualquiera de sus formas: del hombre con Dios, del presente con el pasado o de lo interior con lo exterior, etc., se habría ido cerrando progresivamente sobre sí mismo hasta quedar reducido al círculo hermeneútico del cerebro (cf. o. c., 185). Diagnóstico el de este profesor de filosofía política que, además de ser muy crítico, es toda una severa advertencia, que no estará de más tener presente.

Los representantes del determinismo neurológico, muy especialmente W. Singer y G. Roth, no han rehuído hacer frente a las críticas de que su concepción ha sido objeto. Las han buscado incluso con la intención de ensanchar y consolidar sus propios puntos de vista (cf. Singer 2003, donde en una serie de diálogos se somete a las preguntas críticas de sus interlocutores; Roth 2004a y 2001b: en ambos casos comienza por hacerse eco de las críticas y por darles respuesta; 2004c sostiene un debate muy interesante con el teólogo E. Schockenhoff). Esta actitud les honra sin duda. En lo que sigue paso a hacer valer las críticas que desde mi punto de vista considero más pertinentes.

1.

Un juego inconsistente de conceptos ontológicos

Llama la atención el modo en que por parte del determinismo neurológico se concibe el sentido de las leyes físicas, en este caso de las que rigen en el cerebro. No me refiero a su significado estrictamente formal que hoy, con más razón tal vez que nunca, se expresa en la correspondiente *formulación*, a ser posible en términos matemáticos y que es *una y la misma*. Tampoco me refiero a la aplicación de esa ley, que no tiene por qué ser diferente en cada caso, más aún, que no debe ser. Y menos me refiero a esa aplicación al "dominio" que mediante ella se pueda lograr de la realidad en la praxis. Me refiero al alcance significativo de dichas leyes. Cuando leemos en Singer, por ejemplo, que "las células nerviosas de los caracoles funcionan según los mismos principios que las células nerviosas de la corteza cerebral" y que "esto vale para los elementos moleculares, al igual que para la estructura fundamental anatómica, para los mecanismos de la transmisión de señales dentro de las células al igual que para la comunicación entre células nerviosas" (Singer 2004, 39s), advertimos al punto que en esta forma de expresarse hay algo insuficiente, radicalmente insatisfactorio, si al mismo tiempo se mantiene la idea de que es en todo caso el organismo el que determina las actividades y el comportamiento de los animales –en este caso, de caracoles y de hombres–, a la vez que se reconoce que las diferencias entre ellos, en cuanto al comportamiento o capacidad de conocer la realidad y de orientarse en ella son esenciales y, en aspectos importantísimos, sencillamente abismales.

Nadie cuestiona que los resultados de la investigación de animales pueden ser de aplicación más o menos inmediata en beneficio del ser humano. Pero eso es perfectamente compatible con la diferencia específica insalvable, que forzosamente está suponiendo que la diferencia de principios es igualmente específica. "Lo fascinante –dice Singer poco más adelante– es que estas diferentes áreas de la corteza cerebral muestran casi la misma estructura –en el *homo sapiens* y en otros animales vertebrados. Esto implica que están ensamblados según los mismos principios y con ello aplican los mismos algoritmos de elaboración" (o. c., 41). Esta frase se puede en buena lógica "volver pro pasiva" diciendo: lo fascinante es que, siendo la estructura del cerebro casi la misma, el comportamiento sea tan diferente. Algo especial debe

haber en ese "casi" para que cause formas de ser y de actuar tan diferentes. O bien habrá que reconocer validez al dicho popular: "faltando el casi, faltó todo". Frecuentemente los científicos hoy -no sólo en este caso- sostienen que las diferencias entre los muchas especies de mamíferos es de índole meramente cuantitativa, como si eso significara que la diferencia estructural entre unas y otras es mínima. Pero si la diferencia de comportamiento es esencial, la diferencia de estructura ha de serlo también, puesto que la conexión entre estructura y comportamiento es insoluble.

Hay varias inconsecuencias innegables en un texto como el siguiente: "La corteza cerebral de una rata *apenas* se puede distinguir, incluso bajo el microscopio, de la de un hombre. La única diferencia que llama realmente la atención entre los cerebros de las diferentes especies de mamíferos es la *diferenciación cuantitativa* de la corteza cerebral. En comparación con otros animales, incluso si se tiene en cuenta la relación al tamaño del cuerpo, tenemos, tiene el *homo sapiens*, más neuronas de la corteza cerebral. Esto lleva a la *muy desagradable conclusión* de que manifiestamente todo aquello que nos constituye y nos distingue de los animales, y con ello también todo lo que posibilitó nuestra evolución cultural, descansa manifiestamente en el *incremento cuantitativo* de una estructura cerebral determinada. Esta -así hay que concluir- puede obviamente realizar procesos de elaboración, cuyo *mero incremento* (cuantitativo) es adecuado para producir las propiedades mentales que nos distinguen de los animales. Parece que todas *las cualidades espirituales, que se desvelan a nuestra autopercepción*, han venido al mundo por la especial capacidad y efectividad de nuestros cerebros" (Singer 2004, 40. Subrayado de M.A.). Las inconsecuencias son las siguientes:

1. Si entre los cerebros de las diferentes especies de mamíferos, incluido el hombre, sólo hay diferencias cuantitativas y las propiedades producidas por aquellas son, como ocurre en el caso del hombre, cualitativas, el "incremento cuantitativo" que lo causa ha de encerrar en sí una diferencia cualitativa. Si se dijera, en la línea del materialismo dialéctico, que se da un paso de la cantidad a la cualidad, la conclusión sería la misma, pues supondría que la cantidad no es meramente cuantitativa, sino que es ya en sí misma cualitativa.

2. El recurso a términos tales como "apenas" o "mera", que parece indicar que la diferencia entre el hombre y los demás mamíferos es mínima, es ilógico puesto que a la vez se afirma que esa diferencia mínima produce nada menos que "propiedades espirituales".
3. Esas propiedades espirituales se desvelan realmente a nuestra capacidad de autopercepción. Luego son reales. Lo que importa es que pertenecen a la estructura humana en su conjunto, con independencia de que el cerebro sea agente imprescindible de su producción, o incluso el único agente.
4. No se comprende bien por qué la conclusión a que Singer se refiere haya de ser desagradable en absoluto. Que la dimensión animal nos es constitutiva, lo sabemos desde los griegos y lo recogen incluso los medievales, lo cual no es óbice para que se afirmen, incluso se resalten las diferencias.

En definitiva, hay en esto una confusión en torno al concepto de lo cuantitativo. No es coherente insistir en la complejidad enorme de lo real y al mismo tiempo afirmar que en ella hay sólo diferencias meramente cuantitativas. Como en tantos otros casos, puede ser de utilidad volver la mirada a la sensatez de Hegel, quien afirma entre otras cosas que: "Hay que considerar [...] como uno de los prejuicios más perturbadores si, como con frecuencia ocurre, se busca toda diferencia y toda determinidad de lo objetivo sólo en lo cuantitativo. Sin duda es por ejemplo el espíritu más que la naturaleza, el animal más que la planta, pero también es cierto que se sabe muy poco de estos objetos y de su diferencia, si uno se queda simplemente en este tipo de más o menos y no pasa a comprender los mismos en su determinidad peculiar, en este caso por de pronto cualitativa".²¹ En este contexto pesa mucho sin duda la opinión de Santiago Ramón y Cajal, considerado, en medio de este intenso debate actual, por quien sin duda tiene autoridad para hacerlo así "como tal vez el más importante neurólogo

²¹ Hegel, *Enzyklopädie des philosophischen Wissenschaften (Enciclopedia de las Ciencias filosóficas)* Theorie Werkausgabe (TW) 8, 212.

moderno hasta el día de hoy" (Hagner 2004, 25s).²² En su *Historia de mi labor científica*, hace la consideración siguiente: "En mis pesquisas [se refiere a sus trabajos sobre el cerebro] guiábame también cierta hipótesis directriz. Parecíame improbable, y hasta un poco atentatoria a la dignidad humana, la opinión generalmente aceptada por entonces de que entre el cerebro de los mamíferos (gato, perro, mono, etc.) y el del hombre medien solamente diferencias cuantitativas. En tal supuesto la excelencia del encéfalo humano consistiría exclusivamente en el mayor número de pirámides y en la superior copiosidad de fibras asociativas. Pero el lenguaje articulado, la capacidad de abstracción, la aptitud de forjar conceptos y, en fin, el arte de inventar instrumentos ingeniosos, especie de prolongación de la mano y de los aparatos sensoriales, ¿no parecen anunciar, aun admitiendo coincidencias fundamentales de estructura con los animales, la existencia de resortes originales, de algo, en fin, cualitativamente nuevo y justificativo de la nobleza psicológica del *homo sapiens*?"²³ Esta consideración viene a coincidir con la que por nuestra parte acabamos de hacer en el sentido de que no es lógico sostener que el hombre posee propiedades esenciales diferentes cualitativamente respecto de los animales, y afirmar al mismo tiempo que las diferencias estructurales son irrelevantes. Ramón y Cajal se guió por la hipótesis directriz y halló en el cerebro humano ese "algo cualitativamente nuevo" que buscaba, como él mismo explica en las páginas que siguen al texto citado.

Dos textos relativos a la evolución, por parte de Singer y de Ramón y Cajal, ponen de manifiesto que se puede invocar esa teoría, aún dándola por válida, en sentidos muy diferentes. Afirma el primero: "Como la evolución procede de manera muy conservadora con invenciones, los cerebros muy sencillos y los altamente diferenciados se distinguen en lo esencial por el número de células nerviosas y por la complejidad de la reticulación" (*Vernetzung*) (Singer 2004, 53). Ya hemos visto que diferencias cuantitativas pueden esconder o implicar, como ocurre en el caso del hombre según Cajal diferencias cualitativas. Hay otro matiz más sutil que pone de manifiesto la distinta apreciación de ambos científicos. A continuación del texto anterior afirma

²² M. Hagner es profesor ordinario en la Escuela Técnica Superior de Zurich.

²³ S. Ramón y Cajal *Recuerdos de mi vida*, ed. J. Fernández Santarén, Barcelona 2006, 565s.

Singer: "De aquí se sigue también que las complejas funciones cognitivas del hombre tienen que descansar en procesos neuronales, que están organizados según los mismos principios que conocemos de los cerebros animales" (l. c.). Poco antes ha afirmado que también las decisiones -que incluyen los actos que consideramos libres- descansan en procesos neuronales y en razón de ello "son tomadas por el cerebro" (o. c., 52s). Veamos el texto del español: "La materia viva ha desarrollado dentro de la evolución un aparato que por su complejidad y por las funciones trascendentes con que está dotado parece ser expresión de la organización animal más elevada. Este aparato es el sistema nervioso. El ha dado (al organismo) en el nivel de la escala zoológica tales instrumentos excelentes de orientación para la integridad vital como sensación, pensamiento y voluntad" (citado por Hagner, l. c.). Con ello, Cajal sin embargo no dice que el cerebro es quien decide ni tampoco que aparenta ser libre. Muy al contrario, la evolución ha puesto a disposición espacios libres, que luego los hombres -no lo cerebros- actualizan mediante lo que está destinado a ser su propio mundo, que no puede ser planificado por evolución alguna.

Igualmente queda sin aclarar adecuadamente el alcance de las categorías a que recurre el determinismo neurológico. Cuando dice que los procesos neuronales son condiciones, sustratos o correlatos de las funciones psíquicas, incluyendo en estas la volición o la acción libre, o que estas descansan en aquellas, pretende que con ello queda resuelto el problema, cuando en realidad apenas si queda planteado. Lo que el recurso a esos términos da de sí, al margen de que son utilizados con poca precisión -al contrario, sin intento de lograrla y dándola por supuesta- es que pensar, desear, querer, obrar, etc., no nos es posible sin el funcionamiento adecuado del organismo corporal. Pero con ello nada se nos dice de en qué consisten esas actividades. Por una parte, se emplean como sinónimos los conceptos de "condición" y de "causa", lo cual es un error manifiesto. La condición, aunque sea una condición absoluta -la llamada *conditio sine qua non*- no pasa de ser un requisito o disposición previa para que la causa pueda ejercer su causalidad. Pero aunque se conceda que con el término "condición" se quiere decir "causa" y que por tanto las actividades mencionadas, las que se consideran como específicamente humanas, dependen en su ser propio de la estructura y organización del cerebro, no estaría explicado así el ser de las mismas. Que algo en su ser dependa de una causa, no implica que su ser sea idéntico con el ser de la causa. Para ser lo

que somos, es necesario que concurren a ello infinidad de factores, de diversa índole y en grados diferentes. Pero al fin somos algo que no es en modo alguno reducible a aquellos factores. Si de cada cosa se puede decir, por más caduca, insignificante o deleznable que sea, que es simplemente lo que es y que bajo ese aspecto es en ese su último reducto *causa sui*, con mucha más razón se puede afirmar esto del hombre. "La naturaleza del espíritu [...] es no dejar que una causa se continúe en él, sino interrumpirla y transformarla."²⁴

Hay razones sobradas para considerar como una filosofía endeble la conceptualización a que recurre este determinismo (cf. Kröber 2004, 104). Se advierte por de pronto una gratuidad en la forma de analizar los fenómenos mentales, en cuanto que se accede a ellos con la intención, no de exponer lo que propiamente son a partir de lo que de sí mismos nos muestran, sino de descomponerlos para reducirlos a lo que no son, llámese condición o causa, sustrato o correlato. Ese procedimiento es legítimo en tanto se lo considera como un estadio previo a la recomposición del fenómeno, en orden a contemplarlo desde todos los ángulos posibles. La consideración de los fenómenos que tiende a verlos tal como son, de forma que al final del esfuerzo cognoscitivo podamos reconocer en el resultado lo que detectábamos al comienzo, bien que enriquecido por los análisis realizados desde diferentes perspectivas, no es que sea un método de conocimiento tan legítimo como los modelos de interpretación reduccionista, ni siquiera que sea mejor. Es que a la postre es el único que tiene validez última, en cuanto que los demás métodos están supeditados al intento de lograr que las cosas mismas se nos desvelen en su verdad.

En coherencia con esto mismo no es extraño que se advierta en estos representantes del determinismo neurológico una inconsecuencia al tratar de los contenidos que pretenden explicar mediante el método reduccionista. Pues lo que ocurre es que formulan estos o aquellos problemas en el lenguaje propio de las llamadas ciencias del espíritu, para intentar luego explicarlos de un modo científico-natural: "utilizo su lenguaje [el de las ciencias del espíritu] para definir fenómenos que quiero explicar con mi lenguaje. Busco correlatos neuronales para el comportamiento de los hombres y éste incluye fenóme-

²⁴ Hegel, W.L., 194.

nos mentales y psíquicos. No veo en ello ningún error" (Singer 2003, 17). Sí lo es, sin embargo, en cuanto que aquí estamos ante un salto categorial –*Kategoriensprung*– (Kaiser 2004, 267), pues al igual que el olor y la fragancia de una rosa no se explican en modo alguno mediante los elementos químicos de que consta, menos se van a poder explicar las "funciones psíquicas" de entender, desear o querer, por reducción de las mismas a sus procesos neuronales. "*Ihre Zeit hat auch die Rose...*". Su tiempo tiene también la rosa. Cuando florece, quién va a saltar en torno a ella gritando: "Eh! Esto no es otra cosa que potasio y algunos otros elementos". Esta reflexión de G. Keller en su novela *Der grüne Heinrich* (cf. Kaiser, o. c., 261) no es casual por la época en que se escribe, que conoce ya el proceso de reducción de las cualidades a la pantalla gris de lo cuantitativo. Cuando esta reducción se produce, es inevitable que aparezcan también esos "saltos cualitativos enormes, desde la elaboración neuronal relativamente simple de impresiones sensibles hasta, por ejemplo, la comprensión del lenguaje" (Kaiser, o. c., 263; cf. Singer 2003, 12).

Roth lo reconoce igualmente de modo explícito, pues sigue existiendo según él "el salto inevitable desde la descripción de procesos neuronales a la vivencia inmediata de estados psíquicos" (Roth 2004^a, 78). A partir de determinados procesos fisiológicos se puede decir, p. Ej., que alguien está viendo el color verde. No se puede en cambio decir qué es lo que siente al verlo. Ahora bien, ese "sentimiento" es en ese momento él mismo. Roth cree poder fijar una diferencia respecto de tomar decisiones, que sí serían algo objetivable y por tanto posible de reducir a explicación científico-empírica. Pero ¿quién puede separar el hecho de tomar una decisión del modo en que nosotros vemos, sentimos y valoramos esa decisión? Esto nos lleva a la inevitable dualidad de perspectivas.

2.

La irreductibilidad de la conciencia a sus bases neurológicas

Según el determinismo neurológico, la perspectiva de la primera persona, por ser subjetiva, no se puede explicar en términos de la perspectiva de la tercera persona, cuya característica primordial es la capacidad de objetivar los fenómenos y por tanto de presentarlos como

universalmente válidos y, consiguientemente, en tanto que tales, como necesarios. Sólo sobre la base de esta perspectiva se puede construir con certeza el edificio de la verdad. Esto, que a primera vista puede parecer aceptable en razón de la distinción entre esos dos niveles, genera por el contrario una confusión innecesaria.

Lo que es meramente subjetivo se distingue de lo objetivable y, más aún, de lo que ha quedado establecido como verdaderamente válido objetivamente. Pero eso no significa que las perspectivas correspondientes, la de la primera y la de la tercera persona, sean inconmensurables o incompatibles. No sólo no lo son, sino que ambas se postulan mutuamente. Si fueran inconmensurables eso significaría que el cerebro, en cuanto entidad concebida y expuesta en términos meramente objetivos, no tendría conexión alguna con nuestro mundo, lo cual implica a su vez la imposibilidad de todo conocimiento, pues por más objetivo -incluso por más abstracto dentro de esa objetividad que sea aquel- siempre será verdad que somos nosotros quienes sabemos: los sujetos y destinatarios del conocimiento. La inconmensurabilidad de las dos perspectivas, al suponer una desconexión completa entre ambas, haría imposible cualquier intelección e interpretación de las mismas (cf. Geyer b, 89).

La presunta inconmensurabilidad de las dos perspectivas pretende que, por mor y en virtud de la ciencia, la perspectiva de la primera se reduce a la perspectiva de la tercera persona, valga decir, se expresa en términos de esta última. Pero esto es imposible. La compatibilidad o conmensurabilidad de las dos perspectivas implica que se mantiene la peculiaridad de cada una. En este sentido, si reservamos el término "conciencia" para significar el hecho de que somos nosotros siempre quienes tenemos el conocimiento correspondiente -sea éste del nivel que fuere-, porque sólo en cuanto que lo conocido nos es presente existe como tal conocimiento, habrá que decir que la conciencia, al margen de su intencionalidad objetiva, tiene en sí el carácter o dimensión de la irreductibilidad y bajo ese aspecto se puede y debe afirmar que la conciencia es un "fenómeno privado, circunscrito a la perspectiva de la primera persona" (Mayer 2004, 209). La explicación neurológica no puede dar cuenta de la índole de los fenómenos de conciencia. Mediante el registro de observación de determinadas reacciones cerebrales se podrá saber, por ejemplo, que alguien está viendo el color verde o que está y se siente enamorado, que está resolviendo un problema abstracto y muy difícil, etc., pero no podrá darnos

cuenta, ni explicar la índole de los actos correspondientes. Una cosa es saber que existen los actos de creer, sentir o pensar; otra cosa muy diferente es aclarar la índole de esos mismos actos, imprescindible para poder decir qué son o en qué consisten. Y ello no es posible en modo alguno si se pretende desconectar por completo de lo que expresan esas palabras en su significado habitual.

Se comete un error categorial si se confunden esos niveles que son diferentes, bien mediante la anulación de uno de ellos o bien mediante el intento de reducir el uno al otro. El origen del error está en pretender identificar la manifestación de algo con el comienzo de ese mismo algo. El cerebro del hombre puede, desarrollándose normalmente, inducir manifestaciones como pensar, sentir, querer, etc., pero identificar estas manifestaciones con el cerebro mismo es un error, insostenible tanto dialécticamente como fenomenológicamente. Por más que se apuren estos métodos, no dan de sí para tanto. Dan para todo lo contrario.²⁵ El origen del hombre -bajo un punto de vista no absoluto, ya que hay otros muchos factores, pero sí relativo- está en el simio, pero de ninguna forma se puede identificar el hombre con el simio. El hecho de que el yo se afirme a sí mismo y de que sea un yo justamente sólo en cuanto que es capaz de hacerlo así, implica ya que no puede ser un conglomerado de neuronas, por más interesante que pueda ser conocer la base neuronal del yo. El actual determinismo neurológico es, visto históricamente, una reedición muy acentuada del que se desarrolló a finales del siglo XIX, cuando de la localización cerebral de aptitudes y comportamientos se pasó a formular afirmaciones de carácter fundamental sobre la índole del ser humano. Ernst Mach dio expresión a esta corriente al afirmar que el yo resultaba insalvable (cf. Geyer 2004^a, 10). En ese contexto se entiende mejor la decidida salida a escena de Unamuno para reivindicar el yo -el suyo y el de cada uno-.

En conexión con esto mismo, el yo, entendido ahora como conciencia de sí mismo, no se deja objetivar, porque como tal es previo a cualquier objetivación posible, al ser condición de la misma. Es la indudable fuerza que es preciso reconocer a la "apercepción pura" u

²⁵ Cf. Hegel, *Enz.* §142 y la Nota 330 de R. Valls Plana en la edición española, 231s; M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris 1963, 91ss, 240ss, 278ss, 674ss.

"originaria" en su formulación kantiana: "el yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones", pues implica que está por encima de las representaciones y sus contenidos, es en ese sentido libre frente a aquellos y frente a éstos.²⁶ La dimensión trascendental de la conciencia es la raíz de que ésta no se pueda reducir a nada que no sea ella misma. Una vez que existe, es lo que es por sí misma y en ello está el fundamento de la libertad. Los neurólogos deterministas actuales no han reparado en esto y por ello probablemente no han advertido algo que está a la vista y no se puede ocultar. Toda teoría científica y más concretamente ésta, que pretende explicar fenómenos mentales en toda su amplitud a base de datos o procesos neuronales, es ella también un fenómeno mental, ya que el proceso de la explicación científica se lleva a cabo en la conciencia. En ese aspecto estamos ante una petición de principio, pues aquello que se ha de explicar -el *expli-candum*- es al mismo tiempo lo que explica -el *explicans*-. En este caso no se podría deshacer o anular la petición de principio diciendo que los aspectos son distintos. Esta diferencia de aspectos se da sin duda cuando la conciencia, volviendo sobre sí, se constituye y actúa como autoconciencia. Es obvio que la autoconciencia no sólo continúa siendo conciencia, sino que lo es de una forma reforzada.²⁷ En cambio, en el caso que nos ocupa no cabe la dualidad de aspectos, ya que la conciencia es el *explicandum* pero queda anulada como *explicans*, pues lo que resulta de la explicación es que la conciencia como factor explicativo queda presuntamente cancelada, ya que es el cerebro mismo, en una especie de escenificación teatral, quien pone a la conciencia, en su significado habitual, en acción, pero de forma tal que resulta, como tal conciencia, por completo inconsistente. La única forma de comprender el alcance filosófico de los análisis científicos del cerebro es haciendo ver que es la conciencia misma la que en su desarrollo postula y posibilita el conocimiento de sus propios condicionamientos.²⁸

²⁶ Kant la caracteriza también como "unidad trascendental de la autoconciencia", *Crítica de la razón pura*, B131/2

²⁷ Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes (Fenomenología del espíritu)*, 133.

²⁸ Cf. Hegel, o. c., 237-254, donde hace una brillante exposición y crítica de la "doctrina del cerebro" (*Schädellehre*) de F.J. Gall.

Respecto de este carácter irreductible de la conciencia cabe recordar aquí el cuento de *La liebre y el erizo*, de los hermanos Grimm. La apuesta de ver quién corre más la gana, por más increíble que parezca, el erizo sin moverse. Una y otra vez puede gritar: "ya estoy aquí", hasta que la liebre cae extenuada por el agotamiento y muere. Y en efecto, la conciencia está ya ahí de antemano por más variados y reiterados que sean los intentos de reducirla a otra cosa que no sea ella. La reducción, cualquiera que sea, no se puede programar ni intentar si no es en y desde la misma conciencia. Es esa la fuerza que tiene la conciencia en su prioridad originaria (cf. Brandt 2004, 171), análogamente a como en el plano ontológico la diferencia entre el ser y el ente que creemos establecer nosotros nos la encontramos ya de antemano, cuando nos referimos a ella, tal como nos recuerda Heidegger, quien en el contexto correspondiente hace referencia también al cuento de los hermanos Grimm.²⁹ Esto tiene sentido no sólo en cuanto que la conciencia y el ser están ya ahí cada uno en su orden, sino también en cuanto que así como el erizo del cuento se sirve de su astucia, así también lo hace a su modo la conciencia, puesto que se sirve de la actividad del cerebro para aclararse a sí misma y mediante ese autoconocimiento, que implica el conocimiento de su poder, construir su propio mundo. La conciencia, si bien se mira, se nos muestra en un peculiar desdoblamiento en sí misma. Es ella en cuanto algo a explicar y es ella también en cuanto actividad reflexionante que llevamos a cabo nosotros mismos. El determinismo neurológico olvida, o por mejor decir, no tiene en cuenta algo muy elemental -las cosas más elementales suelen ser las que menos se tienen en cuenta. Pone en escena, además de las células cerebrales y la conciencia, su propia actividad investigadora. No tiene en cuenta esa otra dimensión de la conciencia que somos nosotros mismos (cf. Brandt, o. c., 172) -el cuarto agente de la escena- que reflexionamos sobre ese proceso: la conciencia en cuanto realidad imposible de reducir a otro factor explicativo.

Fue Hegel el que tal vez mejor que nadie supo incorporar el "nosotros" al proceso de autoesclarecimiento de la conciencia. Sin entrar en lo que es dicho proceso, aludamos simplemente a algunas de sus notas constitutivas, las que ahora más hacen al caso: "Si investigamos ahora

²⁹ Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 602.

la verdad del saber, parece que investigamos lo que éste es *en sí*. Ahora bien, en esta investigación el saber es *nuestro* objeto, es *para nosotros*; y el en sí de aquello mismo que resultara sería de este modo su ser *para nosotros*; lo que nosotros afirmamos como su esencia, sería más bien no su verdad, sino solamente nuestro saber sobre él. La esencia o la medida caería en nosotros, y aquello que comparado con ella se midiera y acerca de lo cual hubiera de recaer por esta comparación una decisión, no tendría por qué reconocer necesariamente esta medida. Pero la naturaleza del objeto que nosotros investigamos está al margen de esta separación o de esta apariencia de separación y presuposición. La conciencia nos da en ella misma su propia medida, y debido a ello la investigación será una comparación de la conciencia consigo misma, puesto que la distinción que se acaba de hacer recae en ella. Hay en ella uno *para un* otro, o bien, la conciencia tiene en ella, en general, la determinidad del momento del saber; al mismo tiempo, este otro no es respecto de ella solamente *para ella*, sino que es también fuera de esta relación o *en sí*: es el momento de la verdad".³⁰ Es obvio que la intención de Hegel en este texto es salvaguardar la verdad, para ser más precisos, el reconocimiento de la verdad, pues no puede haber una verdad sin el reconocimiento de la misma. Por eso, al fin no se habla de la verdad como un en sí, sino del momento de la verdad. Consiguientemente, a la vez que se salvaguarda la verdad, queda a salvo también la necesaria vinculación de la conciencia a la verdad.

Esto hace que cambiemos inmediatamente la perspectiva, pues del hecho de hablar de la verdad y de la conciencia pasamos fácilmente a pensar que hay dos cosas o que son dos las cosas de las que estamos hablando. En realidad, lo que acontece es una dualidad dentro de una misma cosa; es una dualidad inmanente a la cosa, a la conciencia: pues sin conciencia no hay conocimiento de la verdad, ya que el conocimiento no es otra cosa que la conciencia en su proceso de apertura a la verdad y, a su vez, sin la verdad la conciencia carecería de sentido, ya que la verdad, aunque no es pura y simplemente un algo en sí al margen de la conciencia, tiene el en sí como momento, pues de otro modo con la conciencia estaría dada automáticamente

³⁰ Hegel, *Phänomenologie*, 57.

la verdad, sin necesidad siquiera de que la conciencia hiciera el esfuerzo de conocerla.

Lo que les ocurre a los representantes del determinismo neurológico es que no reflexionan mínimamente en esta línea, que es previa a la caracterización de un planteamiento como idealista o de otra forma. En concreto, no reflexionan sobre el hecho elemental de que son ellos, un "nosotros", quienes están analizando el cerebro y hablan de él como si ese contenido del conocimiento fuera desvinculable de la acción misma de conocer. No sólo lo consideran como desvinculable, sino que lo desvinculan de hecho y de derecho al establecer la incompatibilidad o inconmensurabilidad de la perspectiva de la primera persona con la perspectiva de la tercera persona. Pero esto se venga, como suele ocurrir en casos semejantes. No se puede, por ejemplo, negar de hecho en la praxis la vigencia del principio de no contradicción, sin que este principio reivindique fuertemente de un modo u otro su vigencia. En este caso no se reconoce explícitamente el papel de la conciencia en su acción de conocer, pero entonces aparece en escena como el verdadero protagonista, también con la función de conocer, aunque ello no se reconozca así. Frente a lo que acabamos de decir siguiendo el texto de Hegel pudiera hacerse valer que con ello se incide en un subjetivismo, incompatible con el reconocimiento de la verdad. Dejando a un lado a Hegel, a quien de ningún modo podría acusarse de subjetivista, baste aquí una consideración muy simple: no es posible siquiera hablar de "verdad" sin que esto implique el conocimiento de la verdad, a menos que por verdad se quiera entender algo que está ahí, como por ejemplo están desde tiempo inmemorial plantas, ríos, células, moléculas, etc.

En razón de lo que acabamos de exponer no es pues satisfactorio afirmar que nosotros no somos otra cosa que esa serie de "estados" (*Zustände*) que radican en un condicionamiento neuronal, como en diferentes momentos dice Roth. Aunque esto no pase de ser una especie de reconocimiento de la entidad propia que tienen estados como percibir, pensar, decidir, sentir, es preciso sostener que no somos tales "estados", sino que somos "aquellos que pueden saber que nosotros estamos en estos estados" (Kaiser 2004, 265). Del carácter irreductible de la conciencia da buena cuenta el siguiente texto de Husserl que, además de ser muy importante en sí mismo, es especialmente brillante, bien que como suele ocurrir en pensadores como él -Hegel o Heidegger son similares en esto- la brillantez es resultado de muchas horas de reflexión y de elaboración:

"Conciencia es justamente conciencia "de" algo; su esencia, su "sentido" es entrañar, por decirlo así, la quintaesencia del "alma", del "espíritu", de la "razón". Conciencia" es ahora "no un rótulo para "complejos psíquicos", para "contenidos" fundidos, para "haces" o corrientes de "sensaciones que, de suyo sin sentido, no podrían originar "sentido" alguno como quiera que se mezclasen, sino que es de parte a parte fuente de toda razón y no-razón, de toda legitimidad e iligitimidad, de toda verdad y ficción, de todo valor y contravalor, de toda hazaña y villanía. La conciencia es pues, *toto coelo* diversa de lo único que quiere ver el sensualismo, de la materia, de suyo y de hecho carente de sentido, irracional -aunque sin duda accesible a la racionalización-".³¹ Sin entrar en la conexión entre conciencia (*Bewusstsein*) y verdad (*Wahrheit*), no afirmada en el texto, pero sí en todo caso presupuesta, tanto porque viene implicada en el carácter intencional de la conciencia -aquí claramente subrayado- como en la referencia explícita al espíritu (*Geist*) y a la razón (*Vernunft*), cabe destacar el carácter autónomo de la conciencia, en todo caso no reducible a otros factores, ya que es manantial de toda razón, etc.; en segundo lugar, a la conciencia le compete una actividad que excede con mucho el ámbito de lo sensible o sensorial. Es cierto que aún sigue vinculándose a la conciencia con ese tipo de objetos, lo cual puede, según los casos, obedecer a una doble intención: o bien a la de, aceptando el papel primordial de la conciencia, restringir su actividad y función al orden sensorial, negando validez a toda referencia fuera o más allá de ese ámbito; o bien a la de restringir, explícita o implícitamente, la conciencia a ese ámbito en razón de que lo esencial del espíritu o de la razón pertenece a un orden superior y se sustrae por ello al alcance de la conciencia en cualquiera de sus manifestaciones. Husserl en cambio reconoce a la conciencia la máxima amplitud y radicalidad. La conciencia además es fuente de actividad, tanto teórica como práctica o moral. Es también el fundamento del mundo que el hombre se va construyendo, tanto de lo que se considera como real como de lo que pertenece al ámbito de la ficción. Pero además, en Husserl la conciencia (*Bewusstsein*) no es simplemente conciencia, sino también fuente

³¹ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* I, FCE, México/Madrid, 1985, §86, 207.

de todo lo bueno y de todo lo malo, de todo lo justo y de todo lo injusto. Incluye, por tanto, la conciencia moral (*Gewissen*), que implica a su vez un saber acerca de la acción y no sólo la referencia a la misma.

3.

El problemático alcance del experimento

Las neurociencias se fueron conformando y desarrollando mucho tiempo antes de que en torno a ellas se suscitara el gran debate acerca de la libertad. En general, tanto la psicología como las neurociencias habían evitado entrar a fondo en el tema de la libertad, porque si bien desde sus supuestos empíricos no veían posibilidad de fundamentarla, temían que si la negaban podían ir más allá de lo que daban de sí sus propios métodos, tanto más teniendo en cuenta que se tocaba una cuestión muy sensible, especialmente por las consecuencias que podían derivarse, sobre todo en el campo de la moral y del derecho. Por estas razones y también porque se era consciente -aunque fuera de forma más o menos confusa- de los agrios debates que habían tenido lugar en el pasado, se prefirió no abordar este problema y simplemente dejarlo en manos de filósofos, teólogos y juristas. Tampoco, por otra parte, se tenía claro de qué forma se lo podía investigar en el terreno estrictamente experimental. La situación empezó a cambiar a partir de la publicación, en 1983, del experimento llevado a cabo por el neurobiólogo B. Libet. Desde esa fecha la discusión sobre la libertad se fue intensificando en la filosofía, en la psicología y, de modo especial, en las neurociencias cognitivas. El concepto de libertad que se tiene en cuenta al debatir el tema incluye los siguientes aspectos o dimensiones: 1) la certeza de que la actividad de las acciones consideradas como libres es producida y dirigida por nosotros, por nuestra voluntad; 2) la convicción de que podríamos obrar de un modo diferente de cómo de hecho obramos, así como de que, con la vista puesta en el pasado, podríamos también haber obrado de otro modo si así lo hubiéramos querido; 3) el hecho de que nos sentimos responsables de esas acciones y de que en consecuencia aceptamos tener que dar cuenta de las mismas, si se nos exigieran responsabilidades (cf. Roth 2003^a, 494s).

Las razones de por qué se consideraba que no se podía decidir empíricamente la cuestión de la libertad eran, de una parte, que no se

podía decir nada desde la perspectiva de la tercera persona, que es la que posibilita una observación exacta sobre los estados subjetivos del acto de la voluntad, incluida su existencia y el momento preciso de su aparición temporal. De esto, se pensaba, sólo se puede hablar desde la perspectiva de la primera persona, que no es científica. Por lo tanto no hay modo de decidir si a la aparición de un acto consciente de la voluntad preceden procesos cerebrales, como afirmaría un determinista, o al contrario, como supondría un determinista. Por otra parte, la convicción de que se podría o habría podido obrar de otro modo -el alternativismo- no se puede -se pensaba- comprobar empíricamente, porque no es posible repetir con exactitud una situación determinada y mucho menos se puede colocar a la persona -objeto de la experimentación- en un estado anterior exactamente igual desde un punto de vista mental y psíquico.

Esta segunda dificultad no es superable, sí en cambio la primera. Para ello es necesario localizar procesos mentales que sean medibles y que al mismo tiempo estén claramente conexiónados con la puesta en marcha de las acciones voluntarias y, por otra parte, encontrar la posibilidad de determinar el momento temporal preciso del acto voluntario de la forma más objetiva posible. Si se consiguen ambas cosas, entonces es posible concluir si el acto de la voluntad precede siempre al comienzo de las acciones de la voluntad, si es simultáneo a ellas o si es posterior.

Así planteó el problema el neurobiólogo Libet. Como dualista que es, se proponía demostrar objetivamente la existencia de la libertad. El experimento, publicado por él y sus colaboradores en 1983, ha sido descrito frecuentemente. En síntesis se trataba de lo siguiente. A las personas que se sometían al experimento se las entrenó para que en el lapso de un tiempo dado tomaran espontáneamente la decisión de doblar un dedo de la mano derecha o toda la mano derecha. El comienzo de este movimiento era medido mediante el electromiograma (EMG). En el experimento, las personas miraban a una especie de reloj-osciloscopio, en el que rotaba un punto en un periodo de 2,56 segundos. Exactamente en el momento temporal en que las personas tomaban la decisión de ejecutar el movimiento tenían que anotar la posición del punto que rotaba en el reloj. En otra serie bastaba con que anotaran si habían tomado la decisión antes o después de la parada de la rotación. Las personas que se sometían al experimento tenían que determinar, en una primera serie, el *punto temporal de la deci-*

sión (W); en una segunda serie, el *punto temporal de la percepción del movimiento* (M) y en una tercera serie, el punto temporal de la percepción de un estímulo somático-sensorial. En todos los experimentos se medía el "potencial dispositivo". Esto supuesto, si el punto temporal de la decisión precedía al comienzo del potencial dispositivo (sin que ello fuera naturalmente visible en el EMG), entonces la libertad de la voluntad se aproximaba a una demostración científica. Si dicho punto temporal coincidía con el comienzo del potencial dispositivo, entonces no había nada perdido, puesto que se podía admitir que la voluntad, libre e inmaterial, influye instantáneamente, sin ningún tipo de demora, en los procesos cerebrales. Sin embargo, si el punto de la decisión seguía al comienzo del potencial dispositivo, entonces había que abrir serias dudas sobre la existencia de una voluntad libre, como causa mental, que a su vez no estuviera causada materialmente.

En el experimento de Libet se puso de manifiesto que el potencial dispositivo precedía a la decisión de la voluntad entre 500 y 350 ms (milésimas de segundo), con un mínimo de 150 ms y un máximo de 1.025ms, y que nunca coincidía temporalmente con ella ni tampoco era posterior a ella. Para Libet la conclusión, que personalmente le era muy desagradable, era clara: la decisión de la voluntad sigue al comienzo del potencial dispositivo, del que se puede suponer que refleja condicionamientos que producen causalmente un movimiento. A raíz del experimento, Libet manifestó la opinión de que nuestras acciones voluntarias son preparadas en nuestro cerebro por instancias inconscientes "subcorticales" y por tanto no son completamente libres. La única libertad que reconocía al acto de la voluntad era una especie de veto, con el que éste podía bloquear el potencial dispositivo, una vez que éste se hubiera puesto en marcha, de forma que no apareciera ninguna acción voluntaria. Pero Libet no explicó de qué modo tenía lugar ese veto (cf. Roth 2003^a, 518-520).

El experimento fue criticado desde el comienzo, en algunos casos simplemente rechazado. Las objeciones más merecedoras de tenerse en cuenta se referían a los aspectos siguientes: *a)* En primer lugar, es difícil determinar subjetivamente con precisión el punto temporal del acto de la voluntad (W) y ponerle además en relación con la medición objetiva del tiempo del potencial dispositivo. ¿Quién nos garantiza que el tiempo subjetivo y el tiempo objetivo guardan una correlación sistemática entre sí? Libet había pensado en esta dificultad e intentado constatar esta relación mediante la percepción de un estímulo senso-

rial. Por otra parte, si no existiese ninguna relación sistemática entre la aparición temporal del acto de la voluntad y la del comienzo del dispositivo potencial, sería difícil entender por qué el primero seguía siempre al segundo. No obstante, la dificultad persiste en cuanto que se están poniendo en relación dos niveles distintos: la determinación *subjetiva* del acto de la voluntad y la medición *objetiva* del potencial dispositivo. *b)* Una segunda dificultad se refiere a la suposición implícita de que la reacción motora está estrictamente condicionada por el potencial dispositivo, dado que cabía pensar que al potencial dispositivo tenía que añadirse algo todavía, antes de que la reacción se disparara realmente y ese nuevo factor podría ser la voluntad libre. *c)* Tal vez el argumento más serio en contra del experimento de Libet era que en las acciones que llevaban a cabo las personas que se sometían a él, se trataba de reacciones muy simples y ejercitadas en alto grado, las cuales por ello, más que tener que ser propiamente decididas en su forma de realización tenían que ser simplemente "lanzadas" o proyectadas automáticamente. En consecuencia, según este argumento lo que Libet medía era el arranque de una reacción altamente automatizada, de ninguna manera una auténtica decisión voluntaria, en el sentido de una acción que es objeto de una elección.

Otros dos investigadores, en la misma línea, repitieron los experimentos de Libet con algunas modificaciones, mediante las cuales intentaban tomar en consideración las objeciones que estaban justificadas (cf. Haggard y Eimer, 1999, 128ss). Por ejemplo, introdujeron en el experimento precisiones en el potencial dispositivo para que las personas pudieran apretar la tecla izquierda o la derecha. Pero en definitiva todas las modificaciones introducidas confirmaban los hallazgos de Libet en su enunciado fundamental. No podía dudarse de que la decisión de realizar un movimiento fijado de antemano o un movimiento simple (como tocar una tecla) a elegir libremente aparece varios cientos de milésimas de segundo después del comienzo del potencial dispositivo. Es pues manifiesto que sigue a un comienzo previo o tardío de este potencial.

En conclusión, se puede según Roth partir de que el sentimiento de querer algo acontece poco tiempo después del potencial dispositivo. Por tanto "el acto de la voluntad aparece después de que el cerebro ha decidido ya qué movimiento va a realizar" (Roth 2003^a, 523).

A poco que se tenga en cuenta la complejidad de la vida en cualquiera de sus múltiples y variadas manifestaciones, puede sorprender

que de un experimento que, por bien hecho que esté, es más bien simple, se extraiga tan grave consecuencia como es afirmar que la libertad no existe. Cabe pensar que, desde presupuestos materialistas, el terreno estaba ya abonado y el experimento de Libet se toma más bien como pretexto. No está de más, de todas formas, hacer referencia a las razones que se pueden aducir, no contra el experimento en sí, sino contra la consecuencia que de él se ha querido sacar.

El experimento se lleva a cabo sobre una acción simple, programada de antemano y que no es fruto de la deliberación por parte de las personas en cuestión. Lo normal es que las acciones que consideramos como libres vayan precedidas de una serie de acciones previas que o bien van orientadas a esa última acción o bien son obstáculos que, una vez superados, refuerzan la decisión a tomar (cf. Helmrich 2004, 95s). Esto supone otro aspecto, que en las decisiones de la vida ordinaria juega un papel muy importante: es el tiempo en cuanto que en su decurso tenemos que ir elaborando nuestras ideas sobre lo que tenemos que hacer. En cambio, en el experimento de Libet el tiempo como tal no cuenta. Más bien es cancelado, no tanto porque lo que se trata de hacer dura sólo unos segundos como porque la acción viene establecida de antemano respecto del modo en que ha de realizarse, sin que quepa iniciativa alguna por parte de los sujetos de la experimentación (cf. Helmrich, l. c.; Walde 2004, 152). Añádase a esto la diferencia que existe entre unas acciones y otras, por lo que se refiere a su importancia, sobre todo si ésta es vital para la propia persona, a la mayor o menor dificultad que entrañan, o a la duración que requiere la preparación de la decisión antes de que ésta pueda ser tomada, por ejemplo, cuando se trata de cambiar de estado, de asumir el ejercicio de una profesión, etc. En cambio, de la acción que se describe en el experimento no se puede decir en serio que sea vitalmente importante, ni que dure propiamente o que exija una preparación especial. Son incontables los aspectos que se pueden mencionar como indicadores de la complejidad de las decisiones de la vida ordinaria, en tanto que el experimento Libet sólo es indicador de una vida artificiosa. No cabe por eso hacer una traslación de significados de un nivel a otro, de un modo de ser a otro.

Como una muestra especial de la falta de consideración hacia la complejidad de nuestras decisiones habituales puede verse el hecho de que, desde el planteamiento que por parte del determinismo neurológico se viene haciendo, queda en el aire, sin posible respuesta

satisfactoria, la pregunta por la conciencia "como soporte de responsabilidades ético-morales y, en último término, también punibles" (Clausberg y C. Weiler 2004, 245). La referencia a que las convicciones morales y las actuaciones correspondientes vienen a ser exigencias del propio cerebro en orden a que se mantenga la estabilidad del orden social choca frontalmente con la firme autoafirmación de la conciencia, que ve en su proyección moral una de las manifestaciones angulares de que ella posee el dominio de sus actos. En esta misma línea de irreductibilidad al cerebro, por la fuerza de la autoafirmación de la conciencia, hay que reseñar también el hecho de que cualquier enunciado que se formule sobre el propio cerebro necesita de la interpretación que se lleva a cabo en y por la conciencia. No se puede leer directamente en el cerebro lo que éste es. Lo que es observable mediante la experimentación se encuentra ante una doble complejidad inabarcable. De una parte, las actividades de la conciencia, que por su propia índole no se ajustan según hemos visto, al esquema del experimento. De otra parte, la complejidad es también propia de los procesos cerebrales, que son incomparablemente más complejos que lo que podemos leer en ellos. "Ninguna manifestación espiritual, ningún enunciado se puede leer directamente desde el cerebro; esa actividad (mental) necesita de la interpretación y del esclarecimiento teórico" (Olivier 2004, 156). Nos estamos refiriendo a la actividad propia de la conciencia, a la vista de su proyección en la existencia y en la índole de la libertad. Es decir, nos referimos a una cuestión que excede el campo propio de la investigación empírica sobre el cerebro que, por otra parte, no sólo no es aquí cuestionada, sino que tiene efectos terapéuticos altamente positivos, entre los cuales no puede sin duda alguna contarse la negación de la libertad o su reducción a una mera ilusión.

Sin necesidad de llegar a establecer un estricto dualismo entre el cerebro y el espíritu consciente de sí, que incluye tanto los que solemos denominar actos de la conciencia como el mundo que se crea a través de las diferentes manifestaciones de esos mismos actos de conciencia, parece que al menos es preciso reconocer una interacción entre esos diferentes niveles (cf. Popper y Eccles 2005, 150ss, 431ss, 645ss), lo cual implica una relativa autonomía de la conciencia y, en cualquier caso, la imposibilidad de reducirla a un simple epifenómeno del cerebro (cf. o. c., 101ss). Esa relativa autonomía de la conciencia es coherente con el proceso que experimentamos en la toma de decisiones, que no sería comprensible si no se supone aquella. El siguien-

te texto de John R. Searle es suficientemente lúcido: "En los casos típicos de deliberación y actuación [...] hay un intervalo o una serie de intervalos, entre las causas de cada fase del proceso de deliberación, decisión y actuación y las fases subsiguientes. Si profundizamos un poco más veremos que el intervalo puede dividirse en varios segmentos diferentes. Hay un intervalo entre las razones para la decisión y la decisión misma. Hay otro intervalo entre la decisión y el comienzo de la acción, así como para cualquier acción prolongada [...] Desde este punto de vista las acciones voluntarias son bastante diferentes de las percepciones [...] Por eso tenemos el problema del libre albedrío y no el problema de la libre percepción (Searle 2005, 33s). El término "intervalo", bien pensado y tomado en serio, debe hacer referencia no sólo a los extremos entre los que el intervalo se da, sino simplemente a lo que, estrictamente hablando hace que lo sea en verdad, es decir, al "entre", donde propiamente no hay nada, o por mejor decir, hay el vacío.

En términos lingüísticos, entra aquí de lleno la presencia de la negación, que juega un papel esencial en nuestra interpretación de la realidad. La negación ¿cómo podría quedar reflejada en el cerebro, si éste solamente recoge impresiones determinadas y, en ese sentido, positivas? Y si no queda reflejada la negación, tampoco obviamente el juicio, no sólo el juicio negativo, sino también el positivo, puesto que éste implica una diferenciación de sujeto y predicado y, por consiguiente, aunque no la formule explícitamente, una negación. Brandt afirma, aunque sin dar de ello ninguna razón determinada: "En ninguna célula cerebral [...] se ha descubierto, ni se descubrirá, el equivalente de un juicio, y en especial, ninguna negación". Sí es completamente lúcido, por consiguiente, lo que sigue: "En tanto que se ha descubierto la formación del juicio o del conocimiento, y especialmente en tanto no se ha descubierto ninguna negación, el espíritu no se deja reducir a procesos del cerebro, por más dinámicos que sean y por más democráticamente [en alusión a la armonía que reina entre ellos] reticulados que estén. Esos procesos proporcionan condiciones necesarias, pero ninguna condición suficiente del espíritu, que puede decir "no" y que, con su primer "no" dio el salto a la existencia" (Brandt 2004, 175).

Este autor podría haberse referido en este contexto a la nada como raíz última de la negación y haber aducido aquel contundente texto de Hegel: "La forma suprema de nada sería de suyo la *libertad*,

pero ésta es la negatividad en tanto se sumerge en su propia profundidad hasta la máxima intensidad, y es ella misma afirmación, precisamente absoluta".³² Sin entrar en el comentario del texto, me limito a indicar que, puesto que Hegel da expresión, mediante el concepto de nada, en ese §87 y en el *Zusatz* correspondiente a la idea de indeterminación (*Unbestimmtheit*), esto cabe muy bien verlo en relación con el concepto de indiferencia, que como tal no está determinada a algo y es en ese sentido raíz de la libertad. Véase este texto de Suárez: "...porque la libertad nace de la inteligencia [...]; luego también al conocimiento universal y a su modo indiferente sigue asimismo un apetito universal e indiferente [...]; luego el bien que no se juzga necesario, sino indiferente, no se ama necesariamente, sino libremente; y en este sentido [...] a la deliberación racional sigue la elección libre".³³ Conceptos como indiferencia, indeterminación, nada o negación, así como universalidad, no aparecen que yo sepa en el elenco de términos utilizados por el determinismo neurológico, pero eso supone que su planteamiento es deficiente. Esta referencia a esos conceptos, especialmente a la universalidad, nos introduce a la crítica de ciertos aspectos que tienen que ver directamente con la libertad. Con la universalidad y otros conceptos afines nos ocuparemos en la parte siguiente de este trabajo.

4. Imprecisiones sobre el concepto de libertad

De la libertad tienen los representantes del determinismo neurológico un concepto muy restringido. Se reduce a la consideración de que nos sentimos ser los causantes de nuestros actos y de que estamos convencidos de que en lugar de hacer lo que hacemos podemos hacer

³² *Enzylöpädie*, §87, TW 8, p. 87, Valls Plana, 190. Esta afirmación no debiera extrañar a quien lea atentamente todo el §87, pues en él queda claro que Hegel insiste en la indeterminación o carencia de determinación, como hace notar Valls, o. c., n. 257.

³³ F. Suárez, *Disputatio XIX*, Sect. II, n. 17n en: *Disputaciones Metafísicas*, Madrid 1961, vol. III, 338. Schelling, que considera la conceptualización de la libertad como una de sus tareas primordiales, considera que lo absoluto, raíz de la libertad, es "*reine Identität*", y "*ewige, absolute Indifferenz*" (*pura identidad - indiferencia absoluta y eterna*).

otra cosa. Junto con esto reconocen que pertenece a la noción de libertad el ser y reconocerse responsable de las propias acciones (cf. Roth 2003^a, 494). Desde el momento en que se diagnostica que esa noción es ilusoria, es lógico que se vayan neutralizando sus "momentos". La noción de libertad es real como referente de un sentimiento, pero no responde a una libertad real. Las representaciones o ideas que tenemos de la libertad tienen sus efectos. Pues ciertamente, como ya hemos visto, los procesos mentales, al igual que el sentimiento de la libertad, no son "acontecimientos naturales, sino resultados de una construcción social y es en ese ámbito de lo social donde son efectivos" (Prinz 2004, 24). Y ante la consideración del interlocutor de que justamente en la vida social todos aprendemos a hacer unas cosas y omitir otras, incluso contra nuestros impulsos; de que esto supone que los sistemas educativos y morales son eficaces, lo cual remite a que nos podemos decidir en un sentido o en otro, a que por tanto somos libres, contesta este profesor de Psicología y Director del Max Plack Institut en München: "No, desde una perspectiva científica no. Pero la constatación de que nuestras ideas sobre el yo y sobre la libertad de la voluntad son construcciones sociales no significa que carezcan de efectividad. Nuestras intuiciones psicológicas de la vida diaria no planean, en efecto, sobre nuestras cabezas en ciertas nubes nebulosas, sino que están asimismo implementadas y realizadas en nuestros cerebros" (l. c.). El hecho de que esas intuiciones interactúen con los sistemas que producen acción -aunque no sepamos exactamente cómo eso se lleva a cabo- "no significa con seguridad que nosotros seamos los sujetos libres y autónomos, por los que nos tenemos" (o. c., 25). Se niega, pues, a reconocer lo que nos dice la psicología de la vida diaria: que somos parcialmente libres -que lo seamos totalmente nadie lo podría afirmar, como él se encarga de recordarnos.

Son varias las observaciones críticas que sobre una concepción tan radical se puede hacer. A veces se tiene la impresión de que estos prestigiosos investigadores -Singer, Roth y Prinz lo son, sin duda- identifican su tarea científica con sus propias pretensiones filosóficas, sin plantearse siquiera la posibilidad de considerar los problemas, especialmente este de la libertad, desde ninguna otra perspectiva que no sea la empírico-científica. Bajo este supuesto es lógico que nieguen la libertad. Esto no es nada nuevo. Kant ya dejó claro que, si nos atenemos a la estricta consideración empírica, el resultado no puede ser otro que la negación de la libertad, puesto que se parte del supuesto

de que los factores que se analizan determinan necesariamente la acción y, si no la determinaran, no serían propiamente factores a tener en cuenta, pues no caerían bajo el principio de causalidad, que es el que de una forma u otra orienta el análisis.³⁴ El determinismo neurológico no tuvo en cuenta ninguna otra perspectiva al pronunciarse sobre la libertad, como sí la tuvo Kant. Ni siquiera parece que se pregunte qué implica el hecho de que el hombre haga ciencia sobre la naturaleza. Es como si el pronunciamiento sobre la naturaleza fuera él mismo natural. Es un punto sobre el que volveremos luego, porque además de una omisión llamativa, se advierte una manifiesta inconsecuencia.

Más que tomar los fenómenos tal como se nos muestran y luego ajustar el análisis a su índole, en concreto, en lugar de dedicar una especial consideración al papel que juega el factor intelectual bajo los aspectos de la universalidad y de la deliberación que precede a la elección, focaliza la acción en tanto que está programada de antemano y en ese sentido es ya virtualmente. De ahí es fácil concluir que existe necesariamente. Se puede aplicar aquí una objeción contra la libertad, enunciada por F. Suárez: "así como cuando una cosa existe, existe necesariamente, igualmente cuando obra, obra necesariamente".³⁵ Desde el punto de vista de los factores operativos en su concreción empírica, es coherente decir que el proceso queda cerrado cuando se produce la acción y que en ese sentido no cabe la "indiferencia" ni la alternativa y por tanto tampoco la libertad. Pero desde el punto de vista de la mente, que delibera sobre sus posibilidades a la hora de decidir, el proceso está abierto antes de la acción y también con posterioridad a ella, pues el efecto de la acción se transforma en fuente de nuevas posibilidades bajo la consideración de la mente que ejerce sobre aquél su propia acción. Esto supone que vivimos en medio de una antinomia, ciertamente originaria, entre la acción libre del hombre y el mundo en cuanto regido por el principio de causalidad, como ha hecho notar Habermas (cf. Lüderssen 2004, 100). A menos que sólo lo que responde al principio de causalidad, entendido como rigurosa y rígida determinación, se acepte como verdadero, no se puede pasar por alto dicha antinomia originaria.

³⁴ Cf. *Crítica de la razón pura*, Las antinomias de la razón pura. Tercera antinomia, A445-452.

³⁵ F. Suárez, Disp. XIX, Sect. II, n. 7, o. c., 328.

Pero aun la misma causalidad está siendo entendida por parte del determinismo neurológico de una forma unilateral cuando habla de las acciones libres. No distingue entre el hecho de que algo esté ya determinado, en cuyo caso no puede ser de otro modo de cómo es -con independencia de cuál haya sido el principio causal- y el hecho de que el principio determine o produzca algo en cuyo caso cabe hablar, cuando se trata de la acción humana, de un principio causal libre, si previamente a la acción misma ha podido deliberar, en consonancia con la índole del objeto, sobre la importancia, su dificultad mayor o menor, los obstáculos a superar, el tiempo exigido, etc.

La limitación en el modo de concebir la libertad se echa de ver también en que la considera sólo bajo la perspectiva de que al igual que hacemos una cosa, podemos hacer otra o nos decidimos por un contenido, pudiendo hacerlo por otro, etc. Esto es válido siempre que se tengan mínimamente en cuenta sus presupuestos, porque de lo contrario se parte de una consideración tan abstracta como irreal, en cuyo caso lo más fácil es negar que la libertad exista, puesto que se presenta como irreal desde el comienzo.

Entre esos presupuestos o requisitos previos de la acción, ya si nos atenemos simplemente a lo que ésta implica, se cuentan aspectos tan importantes como: la intención o acto de tender a un fin, la elección de los medios pertinentes para obtener el fin, la deliberación, previa a la elección, acerca de los medios más adecuados para lograr el fin y que implica toda una indagación, teniendo en cuenta la incertidumbre que rodea a la acción humana, el consentimiento o adhesión de la voluntad a los medios presentados por el entendimiento, el uso que hace de los mismos -lo cual supone un detallado proceso de aplicación del medio elegido al caso concreto-, así como el imperio o mandato por parte tanto de la razón como de la voluntad para poner por obra la acción. Menciono sólo algunos conceptos que expone Aristóteles en el Libro III de la *Ética a Nicómaco* y en otros escritos, sobre todo el *De Anima*, que la tradición se ha encargado de enriquecer y sin cuya referencia difícilmente se puede lograr una exposición adecuada en el asunto de la libertad.³⁶

³⁶ Cf. H. Kuhn, *Der Mensch in der Entscheidung* 1962, 275ss.

Porque el proceso es tan complejo, la acción libre es mucho más compleja de lo que se nos da a entender. Significa sin duda hacer algo en lugar de hacer otra cosa. Pero significa sobre todo obrar de acuerdo a las propias concepciones y deseos, como también se ha recordado por parte de la crítica (cf. Walde 2004, 152), lo cual se inserta de lleno en la complejidad del proceso mencionado, complejidad que resulta todavía mucho mayor si se tienen en cuenta las circunstancias de la acción o los hábitos de obrar que se van logrando mediante el juego interactivo de la libertad con el entramado de las circunstancias que posibilitan la eficacia de las acciones o, por fin, las situaciones en las que el hombre simplemente se encuentra y que ponen permanentemente a prueba la libertad. Pues es cierto que en ocasiones el complejo que forman las circunstancias y las situaciones puede llegar a obstaculizar la acción de la voluntad, impidiendo que sea libre o incluso que se pueda realizar. Pero, de suyo, son fuente de posibilidades, no sólo de su existencia, sino también de su sentido. La fuerza que por otra parte tienen las pasiones, aspecto reconocido desde antiguo y recientemente recuperado, incluso mediáticamente³⁷, ha podido llevar a creer que frente a ella no cabe hacer sino dejarse llevar o bien -lo que viene a ser lo mismo- asumirla en lo posible como una especie de destino.

Esto nos remite al concepto de poder, ahora considerado no en relación a la sociedad o al estado, tampoco a la historia ni a ninguna clase de instancia absoluta, sino sólo al individuo concreto que se siente libre y que está además firmemente convencido de que lo es. La serie de condicionamientos, externos e internos, psicológicos o fisiológicos, morales o socio-políticos, que gravitan sobre él pueden dar la impresión, desde una observación empírica muy pormenorizada en el terreno empírico, de que hace sólo lo que puede en razón o como consecuencia de toda esa serie de factores, de que, recordando la formulación de Singer ya citada: "nadie puede obrar de otro modo de como es" (*keiner kann anders als er ist*). Pero quien se cree libre ve

³⁷ Cf. *Der Spiegel*, num. 15, 10.4.2006, que bajo el título *Gefühltes Wissen. Die Erforschung der Intuition*, 158-171, dedica a este tema el artículo de fondo. El núm. 20, 15.5.2006, vuelve sobre un tema que tiene que ver con el cerebro: *Laufen, lieben, lesen. Das Fitnessprogramm für das Gehirn*. 164-178.

el poder de otro modo. Pues experimenta y reconoce que sobre él se ejerce poder, pero también sabe que él está frente a ese poder y por el solo hecho de ser lo que es, está convirtiendo el poder fáctico, que le viene dado e impuesto, en fuente de posibilidades. Esto significa que ese poder fáctico se desrealiza de algún modo. El solo hecho de decir "yo puedo" implica que no soy ni un precipitado de factores que me impulsan, ni tampoco una mera réplica a los mismos. En ese sentido, al poder le es esencialmente inherente un momento de irrealidad, algo por tanto que aun no existe, pero que en virtud del poder podría existir (cf. Buchheim 2004, 159). Aun desde el campo de lo concreto y finito el poder, además de capacidad de hacer algo, integra en sí la posibilidad de ser algo distinto de lo que se está siendo. Es decir, la posibilidad queda a su modo integrada, por mediación de la conciencia y la consiguiente indeterminación o indiferencia, en la propia realidad de ser. Queda incluso integrada en el ser la posibilidad de ser algo distinto de aquello que según las previsiones habituales uno está "determinado" a ser. Bajo este aspecto es válida la observación de Sartre: "Libertad es ese pequeño movimiento, que de un ser completamente [...] condicionado hace un hombre, que no representa, en todo, aquello que proviene de su ser-condicionado. Así es como Jean Genet llega a ser un poeta, aunque estaba completamente condicionado para llegar a ser un ladrón" (cit. en, Wingert 2004, 194).

Añádese a esto otro aspecto que muy bien podría haber sido abordado por los neurólogos ya que, según ellos mismos reconocen, se trata de cosas que han venido siendo consideradas como propias del ámbito de las ciencias del espíritu (cf. Singer 2003, 11ss). Siendo el cerebro sin duda importantísimo en la constitución del ser humano, no deja de ser una parte del mismo, al igual que lo es el sentido de la vista, del oído, etc. Y al igual que no decimos, salvo bajo aspectos o situaciones muy concretas, "mi ojo ve", sino "veo", etc., tampoco hay razón para decir: "mi cerebro piensa", sino simplemente "pensamos", aunque en el ejercicio de pensar sea importantísima la actividad cerebral. Aristóteles, que para lo que era habitual en su época tenía muchos conocimientos de Biología y probablemente intuía los peligros que podían derivarse de absolutizar la actividad de determinadas partes del organismo -incurriendo en el consabido y grave error de tomar la parte por el todo- dejó consignado: "por más que entristecerse, alegrarse o discurrir sean fundamentalmente movimientos y que cada una de estas afecciones consista en un ser-movido y que tal movi-

miento, a su vez, sea producido por el alma –por ejemplo, encolerizarse o atemorizarse consiste en que el corazón se mueve de tal manera, discurrir consiste en otro tanto, ya respecto a este órgano, ya respecto a cualquier otro y, en fin, algunas de estas afecciones acaecen en virtud del desplazamiento de los órganos movidos (cuáles y cómo, es otro asunto)– pues bien, afirmar, con todo y con eso, que es el alma quien se irrita sería algo así como afirmar que es el alma la que teje o edifica. Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se comadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma. Esto no significa, en cualquier caso, que el movimiento se dé en ella, sino que unas veces termina en ella y otras se origina en ella; por ejemplo, la sensación se origina en los objetos correspondientes mientras que la reminiscencia se origina en el alma y termina en los movimientos o vestigios existentes en los órganos sensoriales³⁸.

El texto es significativo por varias razones. En primer lugar, sabido es que para Aristóteles el alma es forma del cuerpo y por tanto dimensión esencial del hombre; a ella no le asigna la capacidad de pensar, porque ésta es, en rigor, propia del hombre. Tanta o más razón tendría Aristóteles, desde sus propios presupuestos, para decir que es el alma quien piensa, como los neurólogos para afirmar que es el cerebro el que piensa o decide. En segundo lugar, Aristóteles menciona explícitamente el lenguaje, lo cual es algo más que un simple dato, pues lo que quiere decir con ello es que el lenguaje posee la fuerza de ser la expresión auténtica de quien es verdadero protagonista de las actividades que se le atribuyen: el hombre mismo, consciente como es de ser él el verdadero sujeto activo, pues las partes de que consta, por más importantes que sean, funcionan sólo en cuanto integradas en un único ser. El lenguaje, al expresar que somos nosotros quienes pensamos, etc., pone de manifiesto que hay un foco único de cada una de las actividades, por más diferenciadas que estén las diversas funciones, que sin embargo sólo son comprensibles, en su ser y en su obrar, como radicadas en el todo a que pertenecen. Y en tercer lugar el texto citado, aunque perteneciente al Libro Primero del *De anima*, surge del contexto general en el que el intelecto (*nous*), como parte suprema

³⁸ Aristóteles, *De Anima*, I 4, 408b 7-17, *Acerca del alma*, trad. T. Calvo 1978, 154s.

del alma, dirige, da unidad y en virtud de su capacidad reflexiva, hace que no sólo seamos un conjunto de actividades: teóricas o prácticas, vegetativas, sensoriales o intelectivas, sino además quienes sabemos sobre ellas.

Esto último tiene que ver con aquello en que se hacen valer o se presentan ante nosotros las actividades que consideramos como libres. Respecto de ellas no somos simplemente conscientes, como si sólo se tratara de cosas que, inducidas o determinadas por algún agente, se hacen en nosotros, siendo nosotros conscientes de ellas; algo así como si fuéramos espectadores de lo que está ocurriendo ante nosotros. La relación de esas actividades con nosotros mismos es mucho más estrecha, pues adoptamos ante ellas, mediante nuestra capacidad de juzgar, una actitud de afirmación o de negación, de aceptación o de rechazo, esto es, de decidir -en razón de esa actividad del juicio- quererlas o no quererlas, hacerlas o no hacerlas. Es un verdadero juicio, algo más que teórico, en el que ante diferentes opciones o posibilidades, dirimimos la cuestión pronunciándonos a favor de una alternativa o de otra.

Y esto tiene, a su vez, que ver con la ineludible asunción de la responsabilidad que nos corresponde. Si soy yo quien se decide por esta o aquella acción, previa la deliberación y el juicio correspondientes, es lógico que responda de mis acciones, tanto si son afirmativas como si son negativas. Pero si no soy libre al obrar, ¿qué sentido puede tener que se me exijan responsabilidades por mis acciones? Los representantes del determinismo neurológico se expresan como si su negación de la libertad no tuviera que significar nada en la realidad, ningún cambio en el terreno práctico y concreto de premios y castigos. En definitiva, éstos hay que seguir manteniéndolos por mor de la estabilidad social (cf. Singer 2003, 33s; Prinz 2004, 26; Roth 2003, 544). Pero esto no parece en modo alguno asumible, pues no es aceptable que a alguien se le trate como si fuera culpable, si previamente se le ha declarado inocente. Si la sociedad declara que el "culpable" no lo es en realidad, pero considera que puede castigarlo, al menos no se podrá decir que, al hacerlo, se comporta moralmente (cf. Buchheim 2004, 163s).

La referencia a la libertad adolece del error básico de considerarla o como mera arbitrariedad o como muy próxima a ella. El modelo vendría representado por "quiero esto, al igual que puedo querer algo diferente". Es más o menos el modelo de libertad rechazado por pen-

sadores tan diferentes entre sí como Lutero³⁹ o Spinoza⁴⁰. Se ha caracterizado a este modelo como el de juego de dados de la libertad. "Soy libre, si pudiera obrar también de otro modo, suponiendo que yo simplemente quisiera de otro modo. Lo libremente querido es como tirar dados. El tiro podría resultar así -yo podría querer eso. Pero el tiro podría también resultar de este otro modo -yo podría también quererlo. Y según como caigan los dados, según como sea justamente mi voluntad por casualidad, así obro precisamente -si soy libre. El hombre libre no tiene ninguna razón firme para querer lo que quiere. Este modelo de juego de dados de la libertad lleva a considerar la voluntad libre como un papel en blanco. Nada extraño que no se encuentre tal papel" (Wingert 2004, 197s). Ocurre en este caso como en el tan traído y llevado del sermón contra los maniqueos: al fin, como no se quiere ver otra cosa, no se la encuentra.

Pero sobre todo, ese concepto de libertad lleva a lo contrario, a quedar sin remedio expuesto a toda una serie de contingencias, que ineludiblemente nos salen al paso, y a ser determinado por ellas. Tal concepto de libertad equivale así a un determinismo ciego. No es pues la ausencia de toda vinculación lo que caracteriza a la libertad. Esta consiste más bien en la capacidad de vincularse mediante razones a algo en la acción. Uno es libre en el obrar, si puede obrar de otro modo, pero suponiendo que tiene razones para obrar de ese otro modo (cf. Wilpert, o. c., 198). En la gran tradición esto no se ha olvidado nunca; siempre se ha tenido en cuenta el papel irrenunciable de la deliberación, aun allí donde podría pensarse que estamos ante una actitud voluntarista: "tras la deliberación sobre los medios, con frecuencia elegimos uno más bien que otro sólo porque queremos".⁴¹ La decisión no es en este caso arbitraria, porque va precedida de la deliberación correspondiente, quedando a salvo la elección libre, en cuanto que obra de un modo concreto pudiendo obrar de otro.

³⁹ F. Hernani, «Luther oder Erasmus. Der Streit um die Freiheit des menschlichen Willens», en: Hernani, F./Koslowski, P, *Der freie und der unfreie Wille*, München 2004, 165-187.

⁴⁰ Spinoza, *Ética*, demostrada según el orden geométrico. Edición y traducción de A. Domínguez, Madrid 2000, Apéndice de la Parte I, 67ss. Sigo esta traducción, salvo correcciones mínimas.

⁴¹ Suárez, F., *Disp. XIX, Sect. II, n. 15*, o. c., 337.

5.

Incoherencias y contradicciones significativas

En lo que sigue voy a aludir a algunos aspectos, que sin tener que ver directamente con el tema de la libertad, entran a formar parte del horizonte desde el que este es tratado.

5.1 La presencia de la metafísica

El neurologismo intenta buscar, mediante la ciencia, respuestas a preguntas que hasta ahora eran objeto de un tipo de saber que puede considerarse en términos generales como metafísica, porque trasciende la experiencia. No se trata simplemente de declarar que la metafísica carece de sentido, como en su día hiciera R. Carnap.⁴² La pretensión es más radical. Pues se mantiene aquí también, como es propio de todo empirismo cerrado, que lo metafísico es el terreno de lo no intuible y, en ese sentido, de lo incognoscible. Pero al mismo tiempo la neurología no renuncia a hacerse con muchos contenidos que hasta ahora eran patrimonio de la metafísica. Ya hemos aludido a que desde el punto de vista metodológico las ciencias de la naturaleza cuestionan la peculiaridad de las ciencias del espíritu (cf. Singer 2003, 13s). Pero además entienden que el campo del saber empírico se va ampliando indefinidamente, con lo cual el límite con la metafísica se desplaza en el mismo grado.

Uno de los capítulos del libro-entrevista de Singer, que venimos citando, lleva como título significativo: *Der Himmel wird leer gefegt* -"El cielo es barrido hasta dejarlo vacío" (Singer 2003, 87). En él se hace referencia a la religión, pero también a la metafísica y, entre otras cosas, se lee: "Si uno se decide no sólo a contemplar los fenómenos perceptibles, sino a desvelar mediante experimentos los mecanismos subyacentes, entonces encuentra de pronto explicaciones triviales para muchas cosas que eran triviales, por ejemplo, para el rayo y el trueno. Y entonces el límite con la metafísica se desplaza cada vez más. Pero

⁴² Carnap, R., *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* en *Erkenntnis II*, Leipzig 1931, 219-241.

esto no quiere decir que podamos rebasar ese límite" (o. c., 92). Aparte de que lo primero que dice es trivial, incluidos los ejemplos, lo interesante es la afirmación de que el límite de la metafísica se desplaza cada vez más, lo cual implica que no existe límite alguno establecido de antemano. La ciencia tampoco lo establece. No necesita hacerlo, porque para ella no hay límite, ya que avanza indefinidamente y en esa misma medida el límite se desplaza. No puede rebasarlo, ciertamente, más que por enfrentarse a él, porque ha tomado conciencia de que la índole de ese límite no es provocar su superación, sino alejarse progresivamente hacia "ámbitos en los que objetos cada vez menos intuitivos se encuentran en el lugar que les es propio" (o. c., 92). Es decir, lo que hoy no es intuido ni intuible y por tanto no se puede conocer, puede dejar de serlo. Lo cual quiere decir que, en concreto, para la ciencia no hay nunca un límite; siempre se puede avanzar y llegar más lejos.

Pero la metafísica puede aquí considerarse desde un punto de vista distinto del neurológico. En lugar de mirar a los objetos que se tienen ante sí y trascienden la experiencia, se puede volver la vista atrás y considerar lo que ocurre en el planteamiento de los propios neurólogos, que no sólo invaden un terreno ultraempírico, sino que al hacerlo practican una mala metafísica, porque ignoran que el yo, la conciencia o el sentimiento de la libertad expresan una dimensión tan estrictamente individual, que de ningún modo se deja retrotraer a principios o a resultados de una investigación empírica, los cuales tienen alcance general. A fuer de prácticos y concretos, la verdadera y definitiva realidad se les va de las manos. Si además se tiene en cuenta mínimamente la relación entre el ser y la acción, advertimos que reivindica sus derechos una nueva concreción, consistente en que la singularidad del yo se desvela en la realización, en la interacción con los demás y en el reconocimiento que eso comporta (cf. Lüdersen 2004, 201), una idea que en los logros que ha cosechado tiene una de sus fuentes primarias en *Ser y tiempo*.⁴³

Hay una consideración más obvia e inmediata que la anterior, desde la que se puede ver que los representantes de la investigación del cerebro están presuponiendo conceptos metafísicos. Desde sus presupuestos empíricos consideran como residuos de una metafísica anti-

⁴³ Heidegger, *Sein und Zeit*, §§25-27.

cuada los que son conceptos fundamentales de una teoría filosófica de la acción, según los cuales aquella se apoya en la intencionalidad, persigue determinados objetivos o se vive y experimenta como atribuible a un sujeto. Pero, a su vez, los elementos interpretativos de las teorías neurológicas sólo pueden comprenderse desde el trasfondo de una opción metafísica determinada. Esta, en efecto, se asienta y reafirma en un planteamiento consistente en que a los acontecimientos neuronales se les debe reconocer un grado de realidad superior a las intenciones, razones orientadoras de la acción o metas, libremente elegidas, de los actores humanos. No se trata de una descripción neutral de la realidad, sino más bien de una ontología gratuita, que eleva a rango de categoría prioritaria lo que tiene un carácter meramente fáctico.

Las teorías neurológicas presentan las acciones humanas como una especie subordinada de aconteceres naturales, sin dar explicación de por qué es así. La eliminación de la perspectiva de la primera persona, es decir, la sustitución de la pregunta del "quién" por la pregunta del "qué" –en lugar, por ejemplo, de quién de nosotros obra, qué obra en nosotros– sólo es posible si de antemano se ha tomado una decisión a favor de una ontología del acontecer, que tiene como modelo una consideración simplemente naturalista de lo que son las cosas en general, ajustadas a un esquema que no reconoce el diferente nivel ontológico entre personas y cosas (cf. Schockenhoff 2004^a, 168). Pero ya que aquí se practica una ontología *sui generis*, habría tenido su utilidad tomar en serio la vieja cuestión de la relación entre potencia y acto –la verdadera realidad de aquella es éste, también bajo la perspectiva de la teoría de la evolución– o la conexión existente entre el ser y la operación, donde sigue siendo muy instructivo un doble adagio: "*operari sequitur esse*" y también, "*esse est propter operationem*". Desde las neurociencias se está recortando una parte del ser y convirtiéndolo además en único factor explicativo, aparte de cometer la falacia del "*post hoc*", luego "*propter hoc*". Por otra parte, no se entra siquiera en la consideración acerca de que, si el ser de algo está en razón de la operación, será porque la estructura de ésta proporciona algún tipo de clave para comprender mejor la índole del ser en cuestión.

Concretando lo anterior: a la construcción de esta ontología se ha llegado mediante una doble falacia. Por una parte, se ha pasado del sujeto en toda su complejidad a tomar una de sus partes, el cerebro, como el factor explicativo determinante. Es lo que se ha llamado "la falacia mereológica" (Mayer 2004, 211), contra la que con razón se

rebela el yo, que sabe que él no es el comportamiento de sus neuronas, ni siquiera su propio comportamiento. Por otra parte, se ha cometido un "error de la deducción naturalista" -*naturalistischer Fehlschluss*- consistente en que de forma unilateral -y por tanto gratuita- se ha considerado que las actividades del comportamiento sólo son reconocidas como epifenómenos, deducibles únicamente a partir de una determinada causa (cf. Krüger 2004, 187).

5.2 La dualidad ineludible

La concepción que estamos criticando se nos presenta no sólo como un determinismo que niega la libertad. También se nos presenta como un monismo, para el que en el caso del hombre sólo hay una realidad, primera y última, a la que corresponde, como único método de acceder a ella, la ciencia neurológica mediante el método rigurosamente empírico. Ese monismo tiene un carácter envolvente en el que se disuelve cualquier otra realidad. La libertad queda así de antemano reducida a esa realidad una y única y por tanto anulada antes de que en nombre del determinismo causal sea declarada como imposible. Sin embargo, hemos visto ya cómo ese monismo determinista o determinismo de signo monista llega a su propio límite en el que hace su aparición la necesidad de reconocer algún tipo de dualismo. A esto vamos a dar expresión en lo que sigue con la pretensión de que el dualismo es además constitutivo.

a) La diferencia entre la predisposición a ser y el modo de ser, realmente efectivo

Se puede admitir que el cerebro es una dimensión esencial, sin la cual la realidad humana no podría existir. Los conocimientos científicos parecen abrumadores en este sentido y, por otra parte, las posibilidades que esos conocimientos suponen para el tratamiento de no pocas enfermedades, así como las expectativas que con ellos se han creado para curar otras muchas en el futuro, abonan esta misma convicción. Ello da expresión a una teoría que viene de antiguo acerca de la unidad de cuerpo y alma, y de la interacción de ambos. Al mismo tiempo, sin embargo, el hecho de que el cerebro tenga que desarrollarse hasta un cierto grado y que funcione de una manera concreta,

para que se realicen las capacidades que entendemos que son superiores, como pensar, desear, sentir, elegir, decidir, etc., no implica que el cerebro incluya en sí todas esas capacidades con sus múltiples actividades y funciones. No sólo eso. Es imposible que las incluya según los propios datos e indicios que las neurociencias proporcionan. Todos los elementos o entidades que éstas nos desvelan son de índole material, por más sutil e inaprensible que sea ésa. En cambio, cuando pensamos, queremos, deseamos, etc., aunque sabemos y experimentamos incluso que son actividades que exigen una energía material -cualquiera lo puede incluso percibir de una forma más o menos inmediata- sin embargo entendemos que lo que caracteriza a esas actividades, aquello en lo que se ocupan y les da sentido no es material; la conclusión a que llegamos después de un largo proceso de pensamiento, tampoco. Un acto de voluntad puede centrarse en algo material o inseparable de la materia, pero ni la volición misma, ni la intención de apropiarse de un objeto son algo material. Negar que exista una energía no material, espiritual, no medible o cuantificable por tanto, es pues gratuito y carece de fundamento. Se puede afirmar, al igual que se afirma que de la realidad sólo se puede hablar con sentido con métodos empíricos. Pero esto no es razonable.

En orden a no negar la importancia esencial del cerebro, a la que nos referíamos, podemos distinguir entre la predisposición a ser del hombre, en la cual interviene el cerebro, entre otros factores, sin los cuales el hombre no podría ser lo que es, y el modo de ser propio del hombre, que como tal, aun presuponiendo esos factores, sólo descansa en sí mismo. Y algo similar es preciso decir sobre la relación entre el ser del hombre, una vez constituido, y su modo de obrar. La operación no es una mera consecuencia del ser, sino aquello en razón de lo cual se constituye aquel, es pues al menos tendencialmente un momento de su constitución, aquello en lo que ésta logra su realidad efectiva. El modo de actuar -en este caso el pensar, el sentir o el querer- son un indicador del ser mismo en cuanto que en él se manifiesta y, de esta forma, se hace efectivo. Siendo así, el modo de actuar revierte constitutivamente sobre el ser y sus diversas dimensiones en un proceso que es inverso al que propone el determinismo neurológico. Este propugna en efecto un proceso que es unívoco y unilateral. Unívoco, en cuanto que es monista; unilateral, en cuanto que lo que propone al fin sólo se puede entender como una derivación del principio causal que es el cerebro.

b) Una circularidad sólo presunta

La circularidad propuesta por el determinismo entre el cerebro y lo que no es él es sólo aparente. La afirmación de que el yo y los procesos mentales son resultado de una construcción social (cf. Prinz 2004, 24) descansa sobre el supuesto de que es el cerebro mismo quien pone en juego el yo con sus diversas actividades en orden a lograr una organización social. Difícilmente podría revertir el yo sobre el cerebro, si sólo existe bajo determinadas condiciones (cf. l. c.). La alusión a que el desarrollo del cerebro tiene también fundamentos sociales, especialmente en lo que representa la educación (cf. p. Ej. Singer 2004, 63), es inconsistente, en cuanto que "las influencias sociales en la evolución del cerebro no pueden explicarse a su vez diciendo que la fuerza impulsora de aquellas es justamente ese cerebro, que por así decirlo se va tambaleando por el mundo" (Lüdersen 2004, 99).

La radicalidad del planteamiento neurológico implica en buena lógica que el cerebro está herméticamente cerrado sobre sí mismo, en cuanto a su ser, porque se constituye y mantiene mediante la eficacia perfectamente sincronizada y armonizada de sus incontables redes nerviosas, que en el fondo son una única; en cuanto a la actuación, porque las actividades que consideramos tan fundamentales, sentir, pensar y obrar, representan ni más ni menos que el modo en que el cerebro gobierna nuestro comportamiento. Es lo que responde a la principal obra de Roth (2003 a), quien además expresamente se sitúa, o pretende situarse, en la perspectiva del cerebro, como la verdadera y más radical, a diferencia de cualquier otra perspectiva, que será siempre derivada y explicable únicamente por reducción a aquella. Por eso, cuando quiere explicar su concepción en el nivel de la llamada alta divulgación, recurre a ese título: "Desde la perspectiva del cerebro" (2003b); consecuentemente, el cerebro es presentado como cerrado sobre sí mismo, también en cuanto a la interpretación. Sólo el cerebro se ve y se contempla a sí mismo.

Es muy significativo el título de uno de los trabajos de Singer: "El observador en el cerebro", que luego pone como título general de una colección de ensayos. Lo significativo está en que se traslada la observación, que llevan a cabo los científicos en el laboratorio, al cerebro mismo, el cual recibe además el nombre de "ojo interior", de tan largo alcance en la tradición filosófica. La resolución de la exterioridad en la interioridad -por su radicación en ella y por su explicación desde ella-

es ahora la resolución en el cerebro. De ahí que, de nuevo en una obra, desarrollada en una serie de entrevistas, se enuncia como pregunta retórica lo que es una firme convicción: la de que estamos ante "una nueva imagen del hombre" (Singer 2003). El cierre del cerebro sobre sí mismo, en cuanto al ser, la actuación y la interpretación -especialmente esta última- representa algo así como un círculo hermeneúutico del cerebro mismo. La forma en que sentimos, pensamos y obramos en primera persona es la forma en que, desde la perspectiva de la tercera persona, la verdadera, el cerebro se observa y proyecta a sí mismo (cf. Krüger 1985). Extraña paradoja, al menos lingüística, pues no se sabe de qué tipo de mismidad puede disponer el cerebro. El hecho es que lo que hay y lo que decide es el cerebro.

Roth (cf. 2003^a, 560ss) se enfrenta explícitamente al tema del reduccionismo y, en oposición a lo que entiende que fue un "reduccionismo ingenuo", por ejemplo, el de P. Changeux, lo niega explícitamente; pero en realidad su concepción, por más que expone, como ya hemos visto, una diferenciación muy considerable de estados psíquicos, al fin viene a reconocer también el reduccionismo, al afirmar, entre otras cosas, en el mismo contexto en que rechaza el reduccionismo ingenuo, que "espíritu, conciencia, voluntad" no son sino "estados físicos" (562), pues estados físicos no significan sino estados neurológicos, ya que las conclusiones a que se llega no son sino el resultado de "conocimientos neurobiológicos" (l. c.). Qué mayor reduccionismo que el expresado por la rotunda afirmación: "no mi acto voluntario consciente, sino mi cerebro ha decidido" (Roth 2004, 73).

c) Las irreducibles dualidades

Con frecuencia, pequeños errores proyectan una sombra muy alargada. El pequeño error del determinismo consiste en confundir causa con condición o en identificar causa parcial con causa suficiente y adecuada. Del hecho de que los procesos neuronales son condición necesaria de determinadas actividades mentales -incluidos los actos voluntarios y libres-, se pasa a decir que son causa verdadera, esto es, que de ellos dependen dichas actividades, no sólo en el hecho de existir, sino en su propio modo de ser. Pero si se toma causa en un sentido más amplio, como lo que hace que algo llegue a ser lo que es -lo cual dice algo más que condición, sin implicar por ello que sea causa del ser mismo (la serie de factores sociales que influyen en nuestro

modo de pensar puede ser un buen ejemplo)- se podrá decir que los procesos neuronales son causa de las actividades mentales, como lo es también una buena alimentación, pero de forma parcial y restringida a su nivel propio, nunca como lo que transmite el ser mismo. En lo que sigue señalaré algunos aspectos, sobre los que los procesos neuronales no tienen una influencia causal estricta y que representan casos de dualidad manifiesta y constitutiva.

1. El poder de las autointerpretaciones.

De la imposibilidad de reducir la perspectiva de la primera persona a la perspectiva de la tercera persona hemos hablado ya anteriormente. En esa línea, ahora bajo el punto de vista de la dualidad, es preciso poner de relieve la fuerza que posee la perspectiva de la primera persona en cuanto que permanentemente hace interpretación de sí misma, que a su vez influye de manera determinante en el comportamiento. Estamos ante una simbiosis de teoría y praxis, en la cual podemos distinguir esos dos aspectos, pero de ningún modo separarlos. Somos, pues, primeras personas reduplicativamente, pues no sólo poseemos una individualidad perfectamente definida y configurada, sino que sobre todo tenemos una idea de nosotros mismos, en la que están en juego múltiples aspectos y factores, que sin embargo están reducidos, por el poder de la interpretación que hacemos de nosotros, a una unidad más o menos intensa, más o menos precaria, pero en todo caso suficientemente estable para podernos reconocer a nosotros mismos.

Es una perspectiva irreductible, porque somos eso que incluye, además de la autointerpretación, la reflexión sobre ésta, la posibilidad de tomar conciencia de que la estamos haciendo. Incluso las concepciones más o menos generales, de las que decimos que son válidas para todos, o las normas de comportamiento que reconocemos y a las que intentamos atenernos, pasan por el tamiz de la interpretación personal. El problema está en salvaguardar esa unidad personal, viendo cómo se articulan en ella los diferentes estratos de la personalidad: "No somos sujetos en el mismo sentido en que somos organismos, ni tenemos un yo en el mismo sentido en que tenemos un

corazón y un hígado. Somos seres vivos dotados de esos órganos totalmente al margen de las concepciones e interpretaciones que hagamos de nosotros mismos o de lo que signifiquen las cosas para nosotros. Pero sólo tenemos una subjetividad cuando accedemos a un determinado espacio de cuestiones y cuando buscamos y descubrimos en él una orientación hacia el bien". En este texto de Taylor⁴⁴ se acentúa en exceso la diferencia entre lo orgánico y lo que es característico de la subjetividad que se interpreta a sí misma, sin duda porque al autor le importa subrayar esto último. En todo caso, lo que no se deja reducir a otra cosa es la forma en que nos vemos y nos entendemos a nosotros mismos, porque es una dimensión esencial de lo que somos. El planteamiento radical del determinismo neurológico es tanto más difícil de asumir cuanto que va a contracorriente de ese proceso de "descubrimiento del yo", que se desarrolla desde la Edad Media a nuestros días.⁴⁵

2. La insalvable diferencia entre causa (*Ursache*) y razón de ser (*Grund*).

En la polémica suscitada por el determinismo neurológico ha estado presente la distinción entre estos dos conceptos. El concepto de causa se adscribe a fenómenos de la naturaleza, en tanto que el segundo se reserva para la teoría e la acción. Se obra por razones, en cambio uno se mueve físicamente por causas. Schockenhoff ejemplifica esta distinción con el caso de Sócrates, que no huye de la cárcel, no porque físicamente haya una causa que se lo impida, por ejemplo, que los tendones o los huesos no le dejen moverse, sino porque considera que tiene una razón seria para no huir como es la obediencia a las leyes. "Razones determinan las acciones humanas, pero

⁴⁴ Taylor, Ch. *Sources of the Self*, Cambridge 1989, 34.

⁴⁵ Cf. van Dülmen, R. (ed.), *Die Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Darmstadt 2001. Pese a omisiones incomprensibles -no hay una sola referencia a Cervantes- es muy sugerente por la conjunción de literatura, arte, religión, teología, política y economía.

no las causan. Lo que distingue acciones humanas de acontecimientos físicos es la estructura de su intencionalidad. Los hombres obran por fines que quieren conseguir mediante su acción. Pero un fin conocido y conscientemente elegido no "causa" su acción, puesto que existe la posibilidad de obrar también de otro modo" (Schockenhoff 2004, 167). Al hacer valer este autor la teleología en el sentido concreto de que obramos por un fin, ya se puede prever que los neurólogos no se van a dejar impresionar, ya que el concepto de fin, no como la meta de un proceso, sino como aquello en razón de lo cual se genera y lleva a cabo el proceso, está poco menos que desterrado del lenguaje científico.

Roth responde a Schockenhoff remitiéndose a D. Davidson quien, según él, ya aclaró que las explicaciones por razones son explicaciones causales, lo cual coincide con el hallazgo de las ciencias cognitivas "de que los procesos cognitivos, en los cuales deliberamos sobre razones, nos decidimos o justificamos nuestra acción con razones, se realizan mediante procesos en el cerebro (prioritariamente en la parte frontal). Desde la perspectiva de la Teoría del Conocimiento se trata de dos lados del mismo proceso global, que según los conocimientos actuales discurre de modo determinista" (Roth 2004^a, 220). No se puede decir que con esto se toque siquiera el nervio de la objeción, que ante todo pretende poner en claro algo en lo que siempre estamos en nuestro comportamiento y que no es anulado por ninguna evidencia científica de la índole que sea. Si nuestro científico añade a continuación que al justificar nuestras acciones "nos podemos equivocar sistemáticamente" y que los filósofos, en lugar de inmunizarse ante los procedimientos científicos, deberían intentar concretar el concepto filosófico de libertad "de forma que se hicieran visibles los criterios para una investigación empírica (o. c., 220s), se puede responder, de una parte, que el engaño y la equivocación forman parte del desarrollo del conocimiento, sin que esto suponga que quedan anuladas las certezas fundamentales; y de otra, que las bases fundamentales de este tipo de conocimientos, como son el principio de no-contradicción y la certeza de nuestra propia existencia, no son en rigor demostrables. Sólo así son presupuestos.

La respuesta de Singer a esta objeción no es más original. Desde su crítica de cualquier tipo al dualismo viene a decir, implícitamente, que la mencionada distinción entre razones y causas equivale a atribuir a las razones energía y que, si es así, nos movemos ya en el campo de lo material, sometido a las leyes de la naturaleza, donde impera la causalidad (cf. Singer 2004, 38). Pero esto supone incidir en una "petición de principio" o resistirse a enfrentarse a una objeción que dificulta mucho mantener la propia posición. Reconocer la complejidad del ser humano implica aceptar la diversidad cualitativa de sus elementos integrantes, así como la imposibilidad de reducir unos a otros.

3. Las ocultas condiciones de posibilidad

Anteriormente he mencionado el cuento "La liebre y el erizo", de los hermanos Grimm para, haciendo una aplicación libre del mismo, poner de relieve que, además de células, actividades mentales y el investigador del laboratorio, estamos nosotros, que podemos reflexionar sobre esos tres personajes de la escena. Ese "nosotros" es irreductible, es decir, tiene su propio papel, que puede asumir el mismo investigador, cuando no está absorbido por su tarea y que de hecho asume siempre que pretende explicarla, ya que el contenido o significado de la ciencia no se explica nunca mediante el lenguaje de la propia ciencia.⁴⁶ Pero no se trata ahora de la irreductibilidad de ese cuarto personaje, sino de la función esencial que le compete si se quiere dar cuenta del significado de la ciencia, incluso de lo que la ciencia *es*, pues si hablamos sólo de significado existe el riesgo de que no desbordemos el campo de la teoría de la ciencia.

La ciencia no necesita hablar de sus presupuestos y en ese sentido carece de ellos. Se mueve en un ámbito, que es el que investiga la teoría de la ciencia. Pero esos presupuestos exis-

⁴⁶ Heidegger, M., *Nietzsche I-II*, Pfullingen 1962, I, 520ss.

ten. El científico habla por ejemplo de miles de millones de células, acopladas, reticuladas, perfectamente organizadas, que funcionan por sí mismas, perfectamente sincronizadas y armonizadas. Sigue, sin embargo, en pie una pregunta que ya le fue planteada al viejo materialismo. ¿Cómo es que los átomos tienen formas determinadas, idénticas o diferentes? ¿A qué se debe que tengan tal masa, similar u homogénea? ¿A qué obedecen sus movimientos que terminan condensándose en torbellinos, que en su apariencia caótica son sin embargo verdaderos mundos? Los átomos, se dijo entonces, sólo pueden ser y ser conocidos si participan en formas que poseen una naturaleza ideal: lo uno y lo múltiple, lo mismo y lo diferente, lo par y lo impar y todas las formas geométricas que están en la base que hace posible los átomos, las moléculas o las células y su interacción. Siglos más tarde Kant introduce el sujeto trascendental, que no se inventa, sino que nos pone ante la presencia efectiva de formas y leyes, sin las cuales, como condiciones de posibilidad, no podemos pensar los objetos. Sólo de este modo o de algún otro similar se puede, desde la perspectiva del cuarto personaje de la escena, hablar de objetos en la naturaleza y de su interconexión. Hay algo ideal, inmaterial –en cuanto que no podemos decir que sea material en el sentido en que lo es una célula–, poseedor de energía, en cierto modo de la energía máxima propia de los arquetipos. Es lo que funda las llamadas condiciones de posibilidad del ser y del conocimiento de las cosas, que encontramos *a posteriori*. Sólo así es posible la objetividad, tan sólo así puede el investigador distinguir dos células, porque son distintas, y no tenemos que suponer que son distintas porque el investigador las distingue. Porque están reticuladas habla el investigador de reticulación, pero no están reticuladas porque el investigador se lo imagina.

No es esto lo que dicen los investigadores, pero sí lo que parecen hacernos creer a veces quienes, amparándose tal vez en omisiones de la ciencia, no imputables a la ciencia misma, juegan con el lenguaje, como si la realidad no estuviera rigurosamente estructurada. Las neurociencias pueden conocer infinitas cosas, no pueden conocer, como objeto de su modo de conocimiento, lo que es condición de posibilidad del mismo.

Tampoco por tanto aquella condición, en apariencia imperceptible, la simple negación, condición tanto de que las cosas sean -puesto que el hecho de que sean lo que son implica que *no* son nada de lo demás- como de que sean conocidas, puesto que el juicio negativo -no sólo el afirmativo- es pieza fundamental de nuestro conocimiento. ¿Qué tipo de correspondencia cerebral puede haber para un juicio, y muy especialmente para la negación? Un efecto positivo de las teorías que ciertos neurólogos han formulado a partir de la investigación del cerebro (*Hirnforschung*) es que en la polémica han vuelto a emerger las figuras de Platón, Aristóteles, Kant... cf. Brand 2004, 17ss.; Buchheim 2004, 161ss).

4. La pérdida de la individualidad

La ciencia empírica opera con planteamientos y con experimentos que tienen un carácter general en orden a lograr resultados que poseen un alcance también general, para un número ilimitado de casos particulares de un determinado orden, clase o especie. La ciencia no procede ni puede proceder de otro modo. Otra cosa es que los científicos, cuando filosofan, lo hagan como si los individuos no existieran. Esto es un error, que será tanto mayor, si formulan conclusiones con la pretensión de que sean válidas en contra de los mismos individuos. El peligro de que en el caso que nos ocupa la individualidad sea de hecho preterida se nos muestra bajo diferentes aspectos.

i) El cerebro está individualizado

Los neurólogos saben mucho de la complejidad del cerebro, nos lo recuerdan aquí y allá. Como por otra parte se trata de un saber susceptible de una aplicación práctica, existe un doble riesgo: por una parte que, allí donde las conclusiones son aplicables a los diferentes individuos *más o menos* por igual, se pueda fácilmente manipular a los pacientes, teniendo en cuenta que las reacciones de éstos obedecen a sentimientos de lo agradable o de lo placentero, que se pueden suscitar simplemente mediante el expe-

rimento.⁴⁷ El otro riesgo es mucho más grave, ya que comporta la posibilidad de anular o de destruir al individuo. Existe además ya esa preocupación, tanto más cuanto que la experimentación con individuos humanos en el siglo XX ha llegado a grados de deshumanización difícilmente imaginables. El peligro de aniquilación del individuo por medios técnicos es hoy especialmente agudo -el peligro en sentido objetivo- en cuanto que existen los medios para llevarla a cabo, lo cual no prejuzga que se vaya a hacer uso de tales medios. En este debate suscitado por el determinismo neurológico he encontrado una voz, lúcida y decidida, instando a que se tenga en cuenta la individualidad del cerebro. El testimonio es tanto más significativo cuanto que proviene de un profesor de matemáticas, del que cabría esperar que lo suyo es abogar por una consideración abstracta y general. Después de advertir que la investigación del cerebro tiene aún un largo camino por recorrer y que, en correspondencia con la extraordinaria complejidad del cerebro, se requiere "una teoría formal altamente compleja y rica estructuralmente", el Prof. Olivier afirma: "En el camino [hacia el logro de tal teoría] hay cuestiones fundamentales, por ejemplo, ¿cuán universal es el cerebro individual, qué es lo que de su observación se puede aplicar a otros cerebros? [...] Para ello, tienen que formularse principios universales en el lenguaje de la teoría. El concepto de "lo inconsciente" no es suficiente. Cada cerebro tiene una individualidad abismal e insondable y es incomparable. La teoría tendrá que encontrar un camino para hacer que coexistan, una junto a otra en su conexión estrecha y recíproca, universalidad e individualidad. Objetividad y subjetividad son propiedades y "formas de ver" (Sehweisen) del cerebro que tienen igual valor" (Olivier 2004, 155s). Estas palabras representan todo un programa de trabajo, tanto más a tener en cuenta cuanto que conecta directamente con lo que ha sido la línea más vigorosa del pensamiento filosófico.

⁴⁷ Cf. *Der Spiegel* núm. 15, 10.4.2006, 169.

ii) El yo como expresión de la individualidad

"Expresión" significa aquí no dar a conocer algo distinto, sino realización efectiva y arquetipo. Según eso, el yo representa el grado máximo de la individualidad. Esto no ha estado ahí desde siempre. Es, por el contrario, un logro que ha llegado a cristalizar después de siglos de ensayos, de contrastes, de hechos y hasta de tragedias para lograr la propia supervivencia. En ese sentido, el yo no es algo simplemente natural. Es natural en el sentido en que, para utilizar una imagen kantiana, lo propio de la naturaleza humana es trascenderse a sí misma y crear un mundo propio.⁴⁸ El texto de Kant no necesariamente tiene que referirse a la individualidad del yo, pero sí es aplicable a ella.

Sin embargo, en las últimas décadas el concepto de yo como de algún modo equivalente al de sujeto, al igual que los de persona o individuo, han caído bajo la sospecha, por una parte, de no ser nada clarificadores de la realidad humana y, por otra, de ser abstractos, en contra de lo que a primera vista parecen ser.⁴⁹ Como en el proceso de consolidación de los conceptos que sirven para dar idea de la realidad humana, hay crisis, que no siempre representan un verdadero avance y que, por el contrario, son síntoma de un retroceso o de que está en peligro algo tan irrenunciable como la existencia del yo estrictamente individual. Hegel puede haber dado lugar a este intento de anulación, al exponer, justo al comienzo de la *Fenomenología del espíritu*, que todo lo que podemos decir con sentido de realidades concretas que presuntamente son irreductibles, tales como el aquí, el ahora, o el yo, se resuelve en conceptos de aplicación universal, en este caso, en los conceptos de aquí, de ahora y de yo.⁵⁰ Pero invocar a Hegel es casi siempre arriesgado, si no se tiene en cuenta que una idea, criticada pri-

⁴⁸ Kant, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", en: *Werke*, ed. W. Weischedel, Darmstadt 1983, VI, 36s.

⁴⁹ Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid 1991, 39ss.

⁵⁰ Hegel, *Phänomenologie*, 79ss.

mero por él, aparece luego recuperada con tanta mayor intensidad en un nivel diferente. Es lo que ocurre en este caso, implícitamente con el universal concreto en la *Ciencia de la Lógica*⁵¹ y el capítulo del "Espíritu absoluto", en la *Fenomenología*, bajo el concepto de subjetividad.⁵²

Pero como adquisición filosófica, definitivamente lograda bajo el término *Dasein* (ser ahí), la idea de yo adquiere relieve esencial en *Ser y Tiempo*, si bien Heidegger prefiere no recurrir al término yo, por los malentendidos a que pudiera dar lugar, y también porque su concepción es muy novedosa en la línea de la individualidad del yo.

Su tesis fundamental, que recorre todo *Ser y Tiempo*, la expone Heidegger en el §4: "El ser ahí es un ente que no sólo aparece entre otros entes. Es más bien un ente caracterizado porque en su ser le va este ser mismo [...] Es propio de este ente el que con y por su ser éste le esté abierto a él mismo. *La comprensión del ser es ella misma una determinación de ser del ser ahí*. La caracterización óptica del ser ahí consiste en que es ontológico".⁵³ Todo el secreto de esta gran obra está en poner de manifiesto cómo el ser ahí, en su vida fáctica, irradia luz sobre sí mismo. Esto lo logra mediante una reflexión, diferente de la habitual. Esta última se inclina sobre el yo volviendo con curiosidad sobre él para mirarlo como a una cosa entre otras. En cambio, "el modo y manera en que el sí mismo (*das Selbst*) en el ser ahí fáctico está desvelado a sí mismo", aunque puede denominarse reflexión con propiedad, lo es en otro sentido, ya que es "una conexión tal como el significado óptico de la expresión "reflexión" la pone de manifiesto. Reflexionar quiere decir aquí: refractarse en algo, desde ahí reflejarse, es decir, mostrarse desde algo en el reflejo".⁵⁴ A partir de este plan-

⁵¹ Hegel, *WL*, II, 220ss.

⁵² Hegel, *Phänomenologie*, 527ss.

⁵³ Heidegger, *Sein und Zeit*, §4, p. 12.

⁵⁴ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Marburger Vorlesung Sommersemester 1927, GA 24, p. 225. Una vez más, entra Heidegger en una discusión con Hegel. En lugar de ver cómo la idea se refracta en el proceso de sus propias determinaciones, se trata de mostrar cómo el ser ahí se va refractando y viendo a sí mismo en los reflejos de esa refracción.

teamiento, logra Heidegger a lo largo de *Ser y Tiempo* poner de manifiesto la individualidad del yo, la cual deja de ser opaca y estar simplemente afirmada para ir desvelándose en su peculiaridad.⁵⁵

iii) *La reconocida contradicción del determinismo*

G. Roth titula un breve escrito de su polémica particular para defender sus tesis: *Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen* (Estamos determinados. La investigación del cerebro libera de ilusiones, 2004b, 218). El determinismo niega la libertad. El determinismo, propugnado por Roth entre otros, es especialmente radical y reduce la libertad a mera ilusión. Este determinismo es defendido sobre la base de los resultados que arroja la investigación del cerebro. Luego la doctrina que a partir de esos resultados elaboran tanto Roth como Singer es determinista, puesto que afirma que "estamos determinados". Ahora bien, esa misma doctrina, o para ser más precisos, la propia investigación del cerebro, tal como la interpretan estos pensadores, "libera", es decir, tiene un efecto liberador, que es tanto como decir que genera libertad. Siendo esto así, se está reconociendo implícitamente, aunque eso no se afirme explícitamente, que la libertad existe. Pero como el determinismo aquí defendido niega la libertad, estos autores incurren en una contradicción manifiesta, pues no es posible que la libertad no exista, como el determinismo sostiene, y que al mismo tiempo la investigación del cerebro, en que se apoya el determinismo, defienda que existe la libertad, la que dicha investigación produce o genera. Dicho más sencillamente, se afirma y se niega al mismo tiempo que la libertad existe. Aunque la existencia de la libertad tuviera un carácter limitado o restrictivo, en el sentido de que se

⁵⁵ Es mérito de M. Frank haber puesto de relieve, inspirándose en parte en Heidegger, este carácter irreductible de la individualidad en una época en que lo filosóficamente correcto era dar por supuesta la muerte del sujeto, del yo, del individuo. Cf. *Die Unbintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt 1986.

reconoce solamente esa libertad que es efecto de la neurociencia, seguiría siendo verdad que hay libertad, lo cual está en contradicción con el determinismo.

¿Existe alguna posibilidad de eludir la contradicción? Un primer intento de eludirla sería decir que no se pueden en este caso equiparar determinismo e investigación del cerebro. El determinismo niega la libertad, la investigación del cerebro en cambio es un trabajo que se circunscribe al campo del cerebro y que como todo conocimiento científico tiene un efecto positivo, en ese sentido, liberador. Pero ésta no sería una respuesta válida, pues lo que quiere decir Roth, por todo lo que de él conocemos, es que la investigación libera de la ilusión de la libertad, entre otras ilusiones. Además, es la investigación del cerebro aquello en que se apoya Roth para afirmar el determinismo. Luego la contradicción, más que superarse se refuerza, pues el determinismo, como doctrina que niega la libertad, y la investigación del cerebro, como ciencia que sirve de apoyo a aquella doctrina es, si no idéntica, sí al menos, en la forma en que aquí es entendida, inseparable de ella; es, cabría decir, su verdad.

Una presunta posibilidad de superar la contradicción sería decir que este determinismo se refiere sólo a la negación de una clase de libertad, de aquella que consiste sólo en la indiferencia respecto a obrar de un modo u otro, como si en la acción libre no existiera ningún tipo de determinación. En cambio, el determinismo no negaría la verdadera libertad, que se funda en el conocimiento racional de que todo, también por tanto nuestras acciones, está determinado por la naturaleza y que el hombre, en tanto que se atiene a la razón, es libre y se siente libre, porque se considera liberado de la estrechez de sus planes e intereses y, a cambio, toma conciencia de estar inmerso en la infinitud de la naturaleza, lo cual le posibilita ser tanto más libre respecto de sus apetitos, de su relación con los demás y de su comportamiento en el estado. Esto podría ser una respuesta y, aunque discutible, no es tan novedosa y por supuesto tiene una solidez considerable. Pero no es una respuesta pertinente en este caso, ya que los autores a que nos estamos

refiriendo no mencionan ese doble concepto de libertad; hablan sólo de uno, que simplemente niegan. No hay libertad, según ellos.

¿Hay alguna otra posibilidad de eludir la contradicción? Cabría decir que se trata de un lapsus inconsciente por completo, tanto más cuanto que el autor no vuelve para nada sobre el concepto de liberación en ningún sentido. Parece, pues, que dice todo lo que quiere decir. La libertad sería un error o una ficción y, una vez que conocemos que es así, nos sentimos aliviados y, en ese sentido, liberados. Nos veríamos liberados de una ilusión, como en otro tiempo el hombre se ha liberado de la superstición mediante el conocimiento. No parece que vaya más allá la intención de G. Roth.

Hay más, sin embargo, aunque de ello no sea consciente el autor. Cuando dice: "La investigación del cerebro nos libera de ilusiones", se están afirmando implícitamente tres cosas: 1) la tendencia a conocer que tradicionalmente se ha venido considerando desde los griegos como connatural -aunque no siempre se ha tematizado- es una forma de trascender la naturaleza, sin dejar de ser un instinto natural. En ese sentido, el instinto de conocer es liberador. 2) El hecho de que esa tendencia natural se dé implica también que, al ser natural, el género humano la lleva a cabo en mayor o menor grado, pero no forzosamente este o aquel individuo. Pero, como la realización sólo puede ser efectiva por medio de este o aquel individuo -la teoría de la relatividad no la inventó la humanidad, sino Einstein, que además no actuó por consenso- el conocimiento presupone simultáneamente que el individuo se decide a seguir ese camino, como podía haber seguido otro. 3) Una vez que se logra y en la medida en que se logra, el conocimiento implica una liberación de hecho, al menos virtual. Estos tres momentos tienen lugar también en el caso de Roth, aunque él no sea consciente de ello.

III

EL LUGAR DE LA LIBERTAD

1.

La certeza de la libertad como lugar común

La forma más común y corriente de hablar de la libertad da por supuesto que, si el hombre como tal es libre, son por principio -por naturaleza- libres todos y cada uno de los hombres, si no hay circunstancias o factores que lo impidan. Esto implica a su vez que el lugar de la libertad es el ámbito del individuo: de sus capacidades, aspiraciones, intereses, o relaciones personales. Se podría decir que esto se ha convertido en un tópico o lugar común, consolidado hasta el día de hoy.

a) *En la tradición aristotélica*

Tomás de Aquino, que procura siempre estar en consonancia con la concepción de Aristóteles -en esta cuestión de la libertad, especialmente con la exposición de la *Ética a Nicómaco*- afirma acerca de si el hombre tiene libre albedrío, como tesis básica, lo siguiente: "el hombre posee libre albedrío; de lo contrario, serían inútiles los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos".⁵⁶ El autor se sitúa en el plano de la razón práctica concreta, como lo muestra la referencia a consejos, exhortaciones etc., que tienen siempre como destinatario la persona individual. No se trata pues de un mero ejemplo, como lo pone también de manifiesto el final del cuerpo del artículo. Después de indicar que, cuando se trata de lo contingente, la razón tiene ante sí "el camino a cosas contrapuestas" (*viam ad opposita*) -y por tanto tiene la posibilidad de elegir unas u otras- afirma: "los objetos de las acciones particulares (*particularia operabilia*) son ciertas cosas contingentes (*quaedam contingentia*) y, por tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir direcciones, de forma que no está determinado a una sola cosa. Luego es necesario que

⁵⁶ S. *Theol.* I, 83,1.

posea libre albedrío, por lo mismo que es racional". Con parecidos matices había expuesto la misma idea en *Suma contra los gentiles*: "si se quitara la libertad de la voluntad, desaparecerían muchos bienes. Pues se suprimiría la alabanza de la virtud, que no existe si el hombre no obra libremente. Se suprimiría también la justicia de quien premia y castiga, si el hombre no obrara libremente el bien y el mal. Dejaría de existir la circunspección en los consejos, que son inútiles en las acciones que se realizan necesariamente".⁵⁷

En esa misma línea, la argumentación de F. Suárez es muy significativa porque además de conectar explícitamente con la tradición subraya la fuerza que en este asunto tiene la experiencia: "[...] podemos argumentar desde la experiencia; porque experimentamos evidentemente que cae bajo nuestra potestad el hacer u omitir algo, y para ello utilizamos la razón, el discurso y la deliberación, a fin de inclinarnos más a una parte que a otra; así pues, la elección está puesta en nuestro arbitrio; de no ser así, en vano se nos hubiera concedido esta facultad de deliberar y consultar. A esto se añade el modo corriente de llevar a cabo y de gobernar las acciones humanas por medio de consejos, leyes y preceptos, exhortaciones, reprensiones, promesas de premios y amenazas de castigos, todo lo cual sería superfluo si el hombre obrase por la necesidad de la naturaleza y no por su libertad"⁵⁸. No sólo apela Suárez a la experiencia, sino que se refiere a ella en primera persona (*experimur*). Utiliza los mismos términos que T. de Aquino, o equivalentes. Consejos, exhortaciones, preceptos, premios castigos..., que pertenecen al ámbito de la razón práctica, en cuanto que hacen referencia acciones concretas, y los emplaza además en lo que es el terreno de la experiencia personal individual.

Esto mismo aparece reforzado en este mismo contexto bajo otro aspecto. Suárez se mueve ya en un horizonte en que se dibuja la posibilidad de dudar de todo, y en concreto, de nuestra libertad, porque Dios puede hacer que nuestra voluntad obre de una manera determinada a pesar de que por experiencia creemos obrar libremente: "[...] si suponemos que Dios fuerza alguna vez a la voluntad del hombre dotado de razón (ya que damos por supuesto que Dios puede hacer

⁵⁷ *S. c. G.* III, 73.

⁵⁸ Suárez, F.; *Disp.* XIX, Sect II, n. 13, o. c., 335.

esto), en tal caso, al hombre le parecería que obra por su propio arbitrio y voluntad, tal como ahora obra, ya que experimentaría que era movido por su razón y su voluntad y no dispondría de ningún principio para conocer la necesidad que Dios le habría inferido extrínsecamente; así pues, de la sola experiencia no puede colegirse suficientemente la existencia de acciones libres" (o. c., 336). Suárez reformula esta objeción, que va al fondo de la cuestión, al plantear la posibilidad de que la libertad resulte ser una ficción, de modo similar -salvadas las diferencias- a como la entiende el determinismo neurológico. No sólo eso. En las líneas precedentes, también bajo el aspecto de cuestionar la experiencia, observa Suárez que la existencia de castigos y premios, exhortaciones, deliberaciones etc., a lo sumo probaría que el hombre obra movido por la razón, y por tanto necesariamente, y no que obra libremente, puesto que las exhortaciones, consejos etc., perfeccionan el "discurso de la mente", pero no implican "la indiferencia o carencia de necesidad", presupuesto de la acción libre. A esta objeción responde Suárez, por una parte acentuando el peso de la experiencia, puesto que aún en los casos en que se pone en juego la fuerza de la argumentación racional, queda todavía el recurso último de la voluntad que no tiene por qué optar en la línea que señala la razón. Y de nuevo además apela Suárez a la acción concreta y personal: "tras la deliberación sobre los medios con frecuencia elegimos una cosa más bien que otra sólo porque queremos" (o. c., 337). Esa misma apelación a la experiencia sigue siendo válida igualmente respecto de la hipótesis de que Dios pudiera influir tanto en la voluntad que la indujera a obrar necesariamente, en tanto que el hombre seguiría teniendo la impresión de obrar movido por su razón y su voluntad: "Basta con que a partir de los efectos [de la acción humana, MA] mostremos que en nuestra facultad intrínseca se da este modo de obrar y que consecuentemente no le es connatural, o congruente con la naturaleza de las cosas el ser extrínsecamente movido por Dios de otra manera" (l. c.).

b) En el pensamiento actual

Tomás de Aquino y Francisco Suárez son aquí aducidos como testigos de un lugar común que llega hasta nuestros días. En una extensa reflexión sobre la libertad I. Berlin vuelve -precisamente en una introducción escrita con posterioridad a su ensayo *Dos conceptos de libertad*- sobre el tema general para destacar el sentido del mismo. Lo hace

en polémica abierta contra el determinismo, poniendo de relieve las consecuencias de esta teoría y utilizando para ello lo que es el nervio del lugar común que estamos considerando. El determinismo a que se refiere es tanto el que cabe caracterizar como fuerte, en el sentido de que la voluntad humana está forzada, lo quiera o no, a obrar de una forma determinada en razón de los antecedentes de la acción, como al determinismo débil, según el cual el hombre puede hacer aquello que quiere o prefiere, puede incluso elegir; pero lo hace determinado por los antecedentes, aunque obra espontáneamente y sin ningún tipo de coacción. Respecto del determinismo fuerte afirma Berlin: "si se acepta que todo acto de voluntad o de elección está completamente determinado por sus antecedentes respectivos, me parece (a pesar de todo lo que se ha dicho en contra) que tal creencia es incompatible con la idea de poder elegir que sostienen los hombres comunes y también los filósofos cuando no están defendiendo conscientemente una posición determinista. Más específicamente, yo no creo que sea viable que la creencia en el determinismo disminuya el hábito de alabar y culpar moralmente a los hombres por sus acciones, de felicitarles y condenarles, implicando con esto que son moralmente responsables de ellos, ya que podían haber obrado de manera diferente, es decir, ya que no tenían necesidad de haber obrado como lo hicieron".⁵⁹

El determinismo débil afirma que tienen sentido los consejos, las exhortaciones, premios y castigos etc., en cuanto que esto representa un proceso educativo que le proporciona al hombre una especie de segunda naturaleza que le lleva a obrar de forma necesaria y, a la vez, espontánea. Por esta razón recibe también el nombre de autodeterminismo: "Según la versión más conocida de esta doctrina yo soy libre si puedo hacer lo que quiera o elegir entre dos posibles formas de obrar. Pero mi elección está causalmente determinada, pues si no lo estuviera, sería un acontecimiento fortuito; otra posibilidad no existe. Caracterizar una elección o una decisión en algún otro sentido que no sea ni como causalmente determinado ni como fortuito, sería intentar decir algo que no tiene ningún sentido".⁶⁰ Pero aunque pueda parecer que este determinismo es aceptable porque presuntamente es compatible con

⁵⁹ Berlin, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid 2003, 12.

⁶⁰ Berlin, o.c., 14s.

la vida misma en la que todo funciona -cada vez en mayor medida- conforme a sistemas, programas, etc., sin embargo sigue implicando la negación de la libertad. No en vano Kant lo caracterizó ya como "subterfugio miserable" y W. James, que lo consideró como "determinismo suave", lo apostrofó como "cenagal de evasión": «Si yo juzgo que en realidad la conducta de un hombre estaba determinada, de forma que él no hubiera podido comportarse de otro modo (es decir, que no hubiera podido sentir ni pensar de otro modo, ni tampoco desear elegir otra cosa), entonces consideraría inadecuadas en este caso tanto la alabanza como la condena. Si los supuestos del determinismo fueran verdaderos, el concepto de mente en su significado habitual no tendría aplicación alguna. Si todas las cosas, los acontecimientos, los hombres están determinados, la alabanza y la condena se convierten en instrumentos meramente pedagógicos, que deben amonestar o amenazar; o si son sólo descriptivos, entonces caracterizan algo, midiendo su distancia respecto de un ideal. Dicen algo sobre las cualidades de hombres, sobre cómo son, lo que podrían ser y hacer; y tal vez tales determinaciones tienen la capacidad de cambiar a su vez las propiedades de los hombres; y tal vez pueden ser utilizados como medios para conseguirlos, como cuando premiamos y castigamos a un animal, excepto que en el caso de los hombres, presuponemos la posibilidad de comunicarnos con ellos. Este es el núcleo del "determinismo suave", de la llamada tesis de Hobbes-Hume-Schlick».⁶¹

Hay en el texto algunos aspectos en los que no voy a entrar, en parte porque, como es el caso del determinismo, están referidos en el capítulo anterior. Esa conversión de la sociedad humana en pura y simplemente animal, es un riesgo real. Pero aquí nos interesa el lugar de la libertad. Y parece que según ese *topos* al que nos estamos refiriendo, ese lugar no puede ser sino el individuo. ¿Cuál es, en efecto, el sentido de los consejos sino despertar en los individuos el interés por un modelo de comportamiento, en el que su libertad se oriente hacia la elección de una meta válida y digna? ¿Qué otro sentido pueden tener preceptos y prohibiciones sino contribuir a que el individuo no se ahogue en medio del tráfico social, sino que, por el contrario, sea él mismo desde la responsabilidad que hunde sus raíces en la libertad

⁶¹ Berlin, o. c., 15s.

misma?, y ¿a quién sino a los individuos se imparten premios y se imponen castigos, bien estimulando su libertad, bien poniéndola a prueba?

He mencionado conceptos, que aparecen en Tomás de Aquino, se repiten con matices un tanto diferentes en Suárez y que en I. Berlin se condensan con notable vigor en el par de conceptos: alabanza-condena, premio-castigo. Es interesante que I. Berlin en este contexto no se proponga directamente refutar el determinismo. Intenta sólo hacer ver las consecuencias a las que el determinismo se enfrenta. Ello pudiera dar la impresión de que su argumentación es débil. Pero es más bien lo contrario. Pues implícitamente se apela a la vida misma. La vida no se deja arrebatar la certeza de que somos libres, de que lo son incluso aquellos que se profesan deterministas. Y sobre todo, porque además de esta innegable contradicción, el determinismo aboca a una reducción y hasta a una negación del sentido de la vida humana. Lo que parece una argumentación débil se nos revela como la más fuerte, por cuanto pretende reflejar el imperativo de la vida. Ahora bien, todo ello tiene lugar, como venimos diciendo, en referencia a la vida concreta del individuo. Este y no otro parece ser el auténtico lugar de la libertad, aquél en que ésta se afirma y realiza a sí misma.

Hay otro aspecto que es preciso tomar en consideración en esos textos representativos del que venimos considerando como lugar común de la certeza de la libertad. Es su apelación explícita o implícita a la responsabilidad. Exhortaciones, preceptos y prohibiciones, alabanza o condena, premios o castigos tienen algún significado por su referencia a la responsabilidad, no simplemente jurídica, sino sobre todo moral. Cada uno de esos conceptos tiene sentido en cuanto que el sujeto destinatario de los mismos es responsable de su acción. Se acentúa con ello tanto más la libertad y el carácter individual de la misma. Pues aquí el individuo lo es en grado eminente y de modo reflexivo en la dimensión práctica. No sólo está caracterizado de tal y tal forma, sino que la caracterización surge en este caso del fondo de la indeterminación y, como tal, no es en modo alguno homologable a cualquier otro aspecto del comportamiento individual.

En otros muchos aspectos hay rasgos perfectamente individualizados e inconfundibles, pero están determinados y, como tales, influyen también sobre el comportamiento individual en mayor o menor grado. Ocurre así con lo estrictamente fisiológico, con la educación recibida, con los prejuicios de la tradición -de los que se puede sacar todo el partido posible, pero que no se pueden sortear-; ocurre tam-

bién con la mentalidad dominante o con ciertas limitaciones que vienen dadas por tipos de comportamiento habituales, tanto más determinantes cuanto más impersonales y que o no se pueden contravenir, o no es posible hacerlo sin grave riesgo para el crédito personal, o que en ocasiones sólo es posible eludir a costa de hacer el ridículo. En cambio, cuando la responsabilidad está en juego, se da por supuesto que se es simplemente libre, y no sólo más o menos. De ahí la importancia que tiene el hecho de que en ese lugar común al invocar la responsabilidad se esté afirmando la libertad y además se esté circunscribiendo ésta al ámbito del individuo. Aunque hay motivos para pensar que no se está reconociendo la importancia que tiene el concepto de responsabilidad en el debate actual en torno a la libertad⁶², a lo largo de la tradición ha estado presente de forma significativa, si bien con frecuencia en la forma latente que corresponde a un *topos* o lugar común.

2.

El hombre libre en la ciudad. Spinoza como síntoma

Que el individuo sea últimamente responsable en un sentido moral no quiere decir que se erija en causa sui en sentido estricto y que asuma respecto de sus acciones el papel de Dios mismo ni que le reemplace de algún modo, como piensa Nietzsche: «*la causa sui* [causa de sí mismo] es la mejor autocontradicción imaginada hasta ahora, una especie de estupro y monstruosidad lógicos; pero el desenfrenado orgullo del hombre le ha llevado a enredarse de manera profunda y horrible justo en ese sinsentido. La aspiración a la "libertad de la voluntad", entendida en aquel sentido metafísico y superlativo que, por desgracia, continúa dominando en las cabezas de los semiinstruidos, la aspiración a cargar uno mismo con la responsabilidad total y última (*die ganze und letzte Verantwortlichkeit*) de sus propias acciones, y a descargar de ella a Dios, al mundo, a los antepasados, al azar, a la sociedad, equivale en efecto nada menos que a ser *causa sui* y a sacarse a sí mismo de la ciénaga de la nada».⁶³ El sentido de la respon-

⁶² Pothast, U. 2004, 113ss.

⁶³ Nietzsche, F. *Werke*, ed. De K. Schlechta, II, Darmstadt 1986, 584. *Más allá del bien y del mal*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid 1978, 42.

sabilidad, lejos de ser lo que pretende Nietzsche, está en asumir la propia finitud que, entre otras cosas, implica tomar decisiones desde una soledad insoslayable, la cual no puede ser representada ni sustituida por nadie.

Es esa finitud la que hace que el lugar de la libertad no pueda quedar circunscrito al ámbito individual, aún cuando sólo sean los individuos los sujetos de las acciones libres. Con la sobriedad y lucidez que le son propias, Spinoza lo formula así: «El hombre que se guía por la razón es más libre en la "ciudad" (*in civitate*), donde vive según el común decreto, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo». ⁶⁴ A primera vista la pregunta que en esta segunda parte formulamos por el lugar de la libertad tiene una respuesta clara. Ese lugar sería la Ciudad, al menos prioritariamente. Se advierte según eso un desplazamiento del ámbito individual al "ciudadano". Hay sin embargo que analizar con alguna detención el texto de Spinoza, porque su concepción no es tan simple.

a) El esfuerzo por conservar el propio ser y el surgimiento de la "civitas"

En la "demostración" de la proposición citada el autor establece o, para ser más exactos, nos recuerda las dos equivalencias siguientes: Por una parte, el esfuerzo del hombre por conservar su ser según el dictamen de la razón equivale al esfuerzo por vivir libremente, porque según ha explicado previamente –en el Escolio de la Proposición 66 de esta IV Parte– el hombre que se guía por la razón, a diferencia de aquel que se guía por el afecto y la opinión, "no condesciende más que consigo mismo y sólo hace aquellas cosas que ha comprendido que son las primeras en la vida y que por eso las desea al máximo; y por eso mismo a aquél lo llamo esclavo y a este, en cambio, libre". Por de pronto, se advierte que Spinoza no se refiere al hombre genérico, sino al hombre concreto o individual, lo cual es obvio ya que la libertad no la consiguen todos los hombres por el hecho de serlo, sino sólo aquellos que se guían por la razón. Una segunda equivalencia se establece entre vivir según el dictamen de la razón, por tanto libremente, y

⁶⁴ Spinoza, *Ética*, o. c., p. 32. He traducido *civitas* por Ciudad, en lugar de por Estado.

desear "mantener la norma de la vida y de la utilidad comunes". La razón de que sea así es que "los hombres, en cuanto que viven bajo la guía de la razón son sumamente útiles para el hombre; y por tanto, bajo la guía de la razón necesariamente nos esforzaremos en lograr que los hombres vivan bajo la guía de la razón" (4/37d). El matiz en que está implicado directamente aquí también el individuo, se refiere a que el bien del hombre, que ciertamente consiste en vivir "según el dictamen de la razón", no está dado en modo alguno, sino que es resultado del esfuerzo de cada hombre por conseguir lo que es más útil para él, es decir, vivir en concordancia con su propia naturaleza, y por tanto en contribuir a que los demás vivan conforme a la razón, porque esto es lo más útil para él mismo. De ahí la contundencia de Spinoza: "no hay nada singular en la naturaleza de las cosas que sea más útil al hombre que el hombre que vive bajo la guía de la razón" (4/35c1). "Cuanto más busca cada uno de los hombres lo que a él le es útil, tanto más útiles son los unos para los otros" (4/37c2). El nervio de la argumentación vemos que discurre a través de la acción individual.

Sin embargo lo individual no se agota en el ámbito que describen aisladamente los individuos, considerados numéricamente y por separado. Dicho con más exactitud, es vacío, no existe. Pues una cosa es que cada individuo posea su constitución propia y, en consonancia con esto, tenga sus aspiraciones o intereses inalienables; y otra cosa es que todo ello tenga lugar y se realice en ese ámbito cerrado que connota el término "individuo". Esto, además de no ser así, es imposible y en la medida en que se intenta llevar a cabo, es deformante. Lo que el individuo exige ontológicamente, según su propia estructura, y postula ética y sociológicamente, es rebasar sus propios límites, proyectándose en lo que está más allá de sí mismo. De la conjugación del conato de los diferentes individuos por conservar su propio ser bajo guía de la razón surge la *civitas*, que a su vez explicita su propio sentido en los individuos mismos. El planteamiento spinoziano no se funda en una noción de hombre que se mantiene idéntica y es invariablemente la misma en cada individuo, de forma que este respondiera siempre al contenido de esa noción general y, desde el punto de vista práctico, no tuviera sino que adaptarse a lo que la misma postula. Lo cual no significa que no haya contenidos comunes y, menos, que el individuo no tenga que atenerse a "los derechos comunes de la ciudad". La diferencia, sutil y muy profunda a la vez, está en que en el primer caso lo común le viene impuesto extrínsecamente al individuo, mientras que,

en el segundo, es exigido por él. Y como los individuos son irreductiblemente diferentes entre sí, forzosamente esa diferenciación tiene que tener algún tipo de reflejo en lo que es común. Pero esto último se tiene que desprender del tipo de conexión que existe entre el conato del individuo "por perseverar en su ser" (3/6) y el conato, no menos esencial, del conjunto de los individuos por constituir una comunidad y perseverar igualmente en ella.

El hombre libre decide racionalmente obrar de conformidad con las leyes civiles. Esta decisión es racional porque es lo mejor, lo más útil para el individuo. Este elige por ello la vida social y no la soledad anárquica. La sociabilidad se funda en el comportamiento racional: "Sólo en cuanto que los hombres viven bajo la guía de la razón, concuerdan, siempre y necesariamente por naturaleza" (4/35). Los hombres no concuerdan pues entre sí, no son sociales simplemente por naturaleza. Pues la naturaleza incluye todo lo que es el hombre, también por tanto lo pasional. Y cuando los hombres se dejan llevar por la pasiones "pueden ser diferentes por naturaleza y contrarios entre sí" (4/35d) y en ese sentido asociales. No todo lo que hay en la naturaleza humana se conforma a lo que esa naturaleza debe ser según su mejor parte. De ahí que propiamente no se deba decir que los hombres concuerdan siempre y necesariamente o que son sociales por naturaleza.

b) Estado natural y estado civil

Eso supuesto se puede entender la frase siguiente, en apariencia un tanto enigmática: "En cambio, sólo se dice que los hombres actúan, en la medida en que viven bajo la guía de la razón" (l. c.). Es enigmática a primera vista, en cuanto que el hombre hace muchas cosas pasionalmente. Ahora bien, Spinoza entiende la acción como contrapuesta a la pasión. Según eso, cuando el hombre obra bajo la pasión, propiamente no actúa él mismo, sino que es llevado por la pasión, la sufre. Spinoza se remite aquí a 3/3: "las acciones del espíritu surgen sólo de las ideas adecuadas, las pasiones en cambio sólo dependen de las inadecuadas". Depender de ideas inadecuadas es tanto como no seguir la guía de la razón. La aclaración del Escolio correspondiente a esta misma proposición es muy ilustradora: "vemos, pues, que las pasiones sólo se refieren al espíritu en cuanto que éste tiene algo que implica negación, o sea, en cuanto que es considerado como una parte de la naturaleza, que no puede ser percibido clara y distintamente por sí

misma sin las otras" (3/3e). A su vez y como consecuencia, la naturaleza humana es norma o criterio explicativo sólo en cuanto que "se define por la razón" (4/35d). Spinoza remite en este caso a la Definición 2 de la Parte III: "Digo que nosotros actuamos, cuando en nosotros o fuera de nosotros se produce algo de lo que somos causa adecuada, esto es, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente por ella sola". Pero esto, como acabamos de ver, sólo ocurre en cuanto que la naturaleza humana se define por la razón. De ahí la afirmación que sigue en la demostración de la Proposición 35 de la Parte IV: " Los hombres, en cuanto que viven bajo la guía de la razón, y solamente en esa medida, hacen necesariamente aquellas cosas que son necesariamente buenas para la naturaleza humana y, por tanto, para cada hombre, es decir, aquellas que concuerdan con la naturaleza de cada hombre", tal como se desprende del Corolario de la Proposición 31: "cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, más útil o más buena es para nosotros; y, al revés, cuanto más útil es para nosotros una cosa, más concuerda con nuestra naturaleza".

Estamos intentando comprender, al hilo de los textos del propio Spinoza, su afirmación de que «el hombre que se guía por la razón es más libre en la "Ciudad" [...] que en la soledad» (4/73). A primera vista el lugar de la libertad es la Ciudad, o el Estado, en definitiva el marco de decretos comunes que vinculan a los diferentes individuos. Hasta ahora hemos visto que queda rebajado el ámbito estrictamente individual por la referencia a la naturaleza humana. Pero esta es a la postre "la naturaleza de cada hombre", con lo cual queda la duda razonable de si la naturaleza humana no es otra cosa que naturaleza individualizada, sin que tenga sentido hablar de un contenido común, por naturaleza, a los diferentes individuos. Habrá que ver entonces cómo los individuos acceden a lo que es verdaderamente común, la ley o el decreto, ya que la referencia a la naturaleza no aclara la cuestión.

Sabemos que la clave última está en la razón, puesto que sólo en tanto que los hombres viven según la guía de la razón concuerdan por naturaleza. Esa presencia de la razón no implica que la naturaleza sea anulada; es por el contrario potenciada en tanto en cuanto se define por la razón. Pero aún así cabe preguntar cómo llega la razón a elaborar los decretos comunes y, en ese sentido, a diseñar ese campo de la libertad. La respuesta la da Spinoza en la Proposición 37 de esta misma Parte IV, especialmente en el Escolio 2. Comienza afirmando que

"cada uno existe por derecho supremo de la naturaleza y, en consecuencia, por supremo derecho de la naturaleza cada uno hace aquellas cosas que se siguen de la necesidad de la naturaleza". En tal situación "cada uno juzga qué es bueno y qué es malo, y provee a su utilidad según su propio ingenio [...]. Y si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno gozaría de este derecho sin daño alguno de otro". Ocurre sin embargo que los hombres "están sometidos a efectos que superan con mucho la potencia o virtud humana" y por ello "con frecuencia son arrastrados en distintas direcciones (4/33) y son contrarios entre sí (4/34), siendo así que necesitan la ayuda mutua" (4/35e).

Así pues, abandonados a un proceso meramente natural los hombres se hacen a sí mismos la vida imposible. Por tanto "para que los hombres puedan vivir en concordancia y prestarse mutua ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y que se den garantías de que no harán nada que pueda redundar en perjuicio de otro". La única forma de lograrlo es que los individuos se dejen llevar por un afecto más fuerte que aquel afecto que es preciso reprimir. Ese afecto más fuerte no puede ser sino el temor a un daño mayor si no se abstienen de inferir daños a otros. Esta es una ley que rige las relaciones humanas (cf. 4/7 y 3/39) y es la que sirve de fundamento para poder establecer «una sociedad, a condición de que ella reclame para sí el derecho, que tiene cada uno, de vengarse y de juzgar sobre el bien y el mal; y que tenga por tanto la potestad de prescribir una norma común de la vida (*communem vivendi rationem*) y de dar leyes y de afianzarlas, no con la razón, que no puede reprimir los afectos (por 4/17e), sino con amenazas. Ahora, esta sociedad, fundada en las leyes y la potestad de conservarse, se llama "Ciudad" y quienes son defendidos por su derecho se llaman ciudadanos» (4/37e2).

El esquema que a veces nos hacemos de los grandes pensadores nos lleva con frecuencia a pasar ligeramente por encima de sus textos. Por eso conviene que nos los pongamos delante sin rehuir la dureza que en su desnudez encierran. Spinoza postula nada menos que la necesidad de que los individuos renuncien a su derecho natural y confíen su seguridad a la sociedad que bajo el presupuesto de esa renuncia se establezca. No espera nada del libre juego de intereses individuales que no se atengan a los derechos comunes. Utiliza dos conceptos de *ratio*: de un lado, la razón como capacidad de enjuiciamiento teórico y criterio de acción de los individuos, pero que es importante para controlar y reprimir debidamente los afectos, y de otro la "*communis*

vivendi ratio", la razón como "norma común de vida", dotada del poder de que aquella carece. Con ello se enuncia algo así como la constitución de una segunda naturaleza, muy diferente de la primera. Esto parece confirmar la impresión que suscita la Proposición 73 de la Parte IV, que citamos al comienzo de este apartado y que se resumiría en que, al parecer, el lugar de la libertad es la "Ciudad", la sociedad o el Estado, precisamente porque los individuos por sí solos se destruyen a sí mismos e imposibilitan cualquier asomo de libertad. La renuncia de los individuos a su derecho natural es pues liberadora: presupone la aspiración de los individuos a la libertad, y a la vez posibilita la realización de la misma; así al menos parece.

Esto se concreta mediante la distinción, que Spinoza formula, entre el estado natural (*status naturalis*) y el estado civil (*status civilis*). En el primero, todo hombre "mira tan sólo por su utilidad y decide, según su ingenio (*ex suo ingenio*) y teniendo en cuenta su utilidad, qué es bueno y qué es malo, y no está obligado por ley alguna a obedecer a nadie, fuera de él mismo". El estado natural es pues equivalente a lo que es –o sería– el hombre en soledad (4/73), que es cualquier cosa menos una situación pacífica y placentera, teniendo en cuenta además que en el estado natural nadie es ni puede considerarse dueño de cosa alguna, sino que "todas son de todos" y por consiguiente en dicho estado no tiene sentido "atribuir a cada uno lo suyo o quitar a alguien lo que es suyo", así como no se puede hacer nada que se pueda considerar como justo o injusto.

Del todo diferente es el estado civil. De una parte, en él "se decide por común acuerdo (*communi consensu*) qué es el bien o qué es el mal y cada uno es obligado a obedecer a la Ciudad", al igual que también "por común acuerdo se decide qué es de este y qué de aquel". Y termina Spinoza este Escolio con unas palabras, que podrían pasar inadvertidas, pero que revisten una extraordinaria gravedad, aunque ésta no sea sino una consecuencia de lo anteriormente expuesto: "Por todo ello está claro que lo justo y lo injusto, el pecado y el mérito son nociones extrínsecas, y no atributos que expliquen la naturaleza del alma" (4/37e2). En qué sentido tienen una gravedad especial estas palabras, lo veremos cuando hayamos visto hacia dónde converge la intención última de la tesis que se formula en 4/73: «El hombre que se guía por la acción es más libre en la "Ciudad", donde vive según el común decreto que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo».

En el "excurso" anterior, centrado en 4/37, hemos explicado cómo en el estado civil se llega mediante el "consenso común" a establecer la "*Societas*", que en cuanto que está "fundada en las leyes y en el poder de conservarse" se llama Ciudad. A esto se llega mediante una determinada forma de entender la exigencia de la virtud, que vienen a coincidir con dejarse guiar por la razón. ¿Qué lugar ocupa el individuo, el hombre concreto? ¿Es absorbido por la Sociedad o Ciudad, de forma que el hombre es más libre sólo porque y en cuanto que sigue los dictados de la Ciudad? Así parece y así es también, pero sólo hasta cierto punto. Pues la libertad no está en función de las leyes o al servicio de las mismas; por el contrario, el acatamiento y la defensa de las leyes tiene lugar por razón no de la Ciudad misma, sino de una mayor libertad. La libertad para consolidarse y engrandecerse, crea ciudad. Renuncia pues el individuo a una parte, a lo peor de sí mismo, para ser él mismo, es decir, para ser verdaderamente libre.

c) Libertad de pensamiento y de expresión en el Estado

Es lo que en términos generales confirma también el *Tratado teológico-político*.⁶⁵ El capítulo XX lleva por título: "Se demuestra que en un estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piense" (412). Esto es válido en el terreno de la seguridad, en el que el individuo renuncia, en favor de la sociedad, al derecho natural que tiene a vengarse del mal que injustamente se le ha infligido, sin que esto signifique renunciar al derecho a que se haga justicia, que queda puesto en manos del poder político. En cambio en el terreno de la opinión "nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo" (412). Esto responde a un modo de ser innato al hombre, a consecuencia de lo cual "nunca se ha logrado que los hombres no experimenten que cada uno posee suficiente juicio" (413). De ahí que "las supremas potestades [...] nunca podrán lograr que los hombres no opinen, cada uno a su manera sobre todo tipo de cosas" (413). Por ello la pretensión de impedir el ejercicio de este dere-

⁶⁵ Spinoza, *Tratado teológico-político*, traducción, introducción, notas e índices de A. Domínguez, Madrid 2003. Las citas se incluyen dentro del texto.

cho natural revierte negativamente sobre el Estado, "que se verá condenado a un rotundo fracaso" (414) y se hace acreedor a un juicio muy severo por parte de Spinoza: "El Estado más violento será pues aquel en que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que piensa; y será en cambio moderado aquel en que se concede a todos esa misma libertad" (414). El fin del Estado es organizar la sociedad de modo que en ella los hombres concretos, es decir, tanto su alma como su cuerpo "desempeñen sus funciones con seguridad", y que así puedan servirse "de su razón libre".

La afirmación de que "el verdadero fin del Estado es la libertad" (415) incluye dos aspectos: *a*) que el Estado garantice la seguridad necesaria y *b*) que cada uno pueda pensar lo que quiera y decir lo que piensa. Se advierte claramente que la exigencia de constitución del Estado radica en la índole del individuo, pues por una parte cada uno tiene sus propias opiniones y, por otra, si todos actuaran conforme a las mismas, el conflicto sería inevitable y permanente: "como no puede suceder que todos piensen exactamente lo mismo y que hablen al unísono, no podrían vivir en paz si cada uno no renunciara a su derecho de actuar por exclusiva decisión de su alma". Es en razón de la libertad como el individuo renuncia no a una parte de la libertad, sino al derecho a actuar por propia cuenta. "Cada individuo sólo renunció, pues, al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y juzgar" (415). Y aunque no le es lícito al individuo invadir las competencias del Estado ni actuar en contra de sus decisiones, no por eso puede el Estado excederse en el ejercicio de su autoridad, sin pagar un alto precio por ello: "Los hombres son por lo general de tal índole que nada soportan con menos paciencia que el que se tengan por un crimen opiniones que ellos creen verdaderas, y que se les atribuya como maldad lo que a ellos les mueve a la piedad con Dios y con los hombres. De ahí que detesten las leyes y se atrevan a todo contra los magistrados, y que no les parezca vergonzoso, sino muy digno, incitar por ese motivo a la sedición y planear cualquier fechoría" (419).

El punto de referencia es pues la libertad de los individuos, pues aún allí donde el Estado restringe su acción, ello se debe a que los individuos mismos lo exigen. Es llamativo que en este contexto Spinoza no suele hablar de los individuos en general, sino de "cada uno", expresión que reitera una y otra vez, como se puede apreciar en los textos ya citados y se echa de ver en el que es un resumen de su concepción: "Con esto hemos demostrado: 1º) que es imposible quitar a los hom-

bres la libertad de decir lo que piensan; 2º) que esta libertad puede ser concedida a cada uno, sin perjuicio del derecho y de la autoridad de las potestades supremas, y que cada uno la puede conservar, sin menoscabo de dicho derecho, con tal que no tome de ahí licencia para introducir, como derecho, algo nuevo en el Estado o para hacer algo en contra de las leyes establecidas; 3º) que cada uno puede gozar de la misma libertad, dejando a salvo la paz del Estado, y que no surge de ahí ningún inconveniente que no pueda ser fácilmente reprimido; 4º) que cada uno puede tener esa misma libertad, sin perjuicio tampoco para la piedad; 5º) que las leyes que se dictan sobre temas especulativos son inútiles del todo; 6º) y finalmente, que esta libertad no sólo puede ser concedida sin perjuicio para la paz del Estado, la piedad y el derecho de las supremas potestades, sino que debe ser concedida también para que todo esto sea conservado" (423).

Sobre este texto sólo quisiera hacer unas breves anotaciones. Cuando Spinoza se refiere en el primer punto, a «los hombres», piensa en ellos no en términos generales, sino *singularmente*, es decir, como individuos singulares. Esto se confirma, aparte de por lo que ya hemos indicado, porque en los tres puntos siguientes no habla siquiera de "los hombres" sino de "cada uno" (*unusquisque*). Entendemos que los inconvenientes, que según el punto tercero pueden surgir de la libertad que cada uno tiene para decir lo que piensa, se refieren o bien al modo de expresar ese pensamiento, si por ejemplo ataca al Estado en los modos y por los procedimientos inadecuados, o bien a que el individuo intente trasladar directamente a la acción sus opiniones críticas. En ningún caso pretende Spinoza que sea legítimo coartar la libertad de pensamiento, o para ser más preciso, intentar coartarla, porque quitar de hecho esa libertad es imposible. Sin embargo entendemos que al afirmar tal imposibilidad, hable Spinoza de "los hombres" y no de "cada hombre", pues es bien sabido, que el Estado dispone de medios para impedir que este o aquel individuo diga lo que piensa. Pero con ello no impediría el Estado que la libertad se abra paso, a corto, medio, o largo plazo. Este es el sentido de que en este contexto Spinoza se refiera a la ciudad de Amsterdam como ejemplo de libertad, que ha traído consigo "su gran progreso" y que ha provocado "la admiración de todas las naciones" (422). Ello supone tanto que el resto de las naciones no gozan en su opinión de esa libertad, como que se trata de algo que por ser inherente a la naturaleza humana es un fin llamado a realizarse.

Lo que requiere una reflexión, aunque sea breve, es lo que se dice en el apartado 6º acerca de que la libertad debe ser concedida por el Estado a los individuos, entre otras cosas para que lo que se refiere a la estructura del estado sea conservado: «*ad haec omnia conservandum*». Podría parecer que al menos en algún aspecto la libertad de los individuos está al servicio del Estado. Es cierto sólo en el sentido de que en la medida en que los individuos no gozan de libertad, el Estado no podrá tener estabilidad. Por eso, si el Estado actúa sabiamente concederá, aunque no fuera más que por su propio interés, a los individuos la libertad de pensamiento y de expresión. Bajo este aspecto el Estado puede erigirse en fundamento y fin de la libertad: en fundamento porque la concede, y en fin porque esa concesión está adecuada a posibilitar y consolidar sus atribuciones. Pero la verdad del caso es lo contrario: la libertad de los individuos es el fundamento del Estado, puesto que este surge del "consenso común" entre los individuos para crear un "estado civil", que haga posible la acción libre de los mismos individuos.

Está pues el Estado fundamentado en la libertad de los individuos y está además al servicio de la misma. Y sobre todo, el fin o razón de ser del Estado es la libertad. "El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad: *Finis ergo Reipublicae revera libertas est*" (241). En razón de lo expuesto, considero acertado el comentario de Misrahi a (E4/73): «Spinoza preconiza que el hombre libre defiende activamente las leyes de la ciudad, y esto no por la ciudad misma, sino por la más grande libertad del hombre libre [...] nuestra Proposición 73, la última de la Parte IV, pone claramente de manifiesto el orden de los conceptos: es el individuo, como hombre libre, el que es la finalidad fundamental de la filosofía, y es en esta perspectiva (su propia finalidad) desde la que él debe elegir la Ciudad y, para ello, un régimen democrático. La política democrática y la defensa del Estado democrático son los medios de este fin último que es la felicidad de los individuos». ⁶⁶ Suena muy bien, pero aquí hay también algunos problemas.

⁶⁶ Spinoza, *Etique*, Introduction, traduction, notes et commentaires de R. Misrahi, 448, n. 91.

d) *Insuficiencia de la libertad en el Estado*

Es obvio que el hombre no es bueno según Spinoza. Se ve obligado a luchar contra su propia naturaleza para no sucumbir ante ella, pues sus pasiones y concupiscencias le traen y le llevan de un lado a otro y tiene que ingeniarse para, mediante el «consenso común» asociarse en un "estado civil", capaz de poner orden en este caos. Este orden que le pueda salvar no modifica sin embargo en nada su modo de ser. La pregunta es cómo de un ser que es malo por naturaleza, y que continuará siéndolo, puede resultar algo bueno. Un indicio de este mal de fondo, sobre el que se asienta una convivencia tan problemática, es que el bien no pasa de ser lo que es útil para cada individuo. Luego, por más organizado que esté el Estado, la inseguridad estará siempre al acecho.

Por otra parte, existe una consideración dual del concepto de razón, pues de un lado los hombres están llamados a vivir "bajo la guía de la razón" (*ex ductu rationis*) y sin embargo están sometidos a afectos que superan con mucho el poder de esa misma razón. De otro lado, justo debido a esa impotencia, los hombres tienen que atenerse a la "*communis vivendi ratio*", norma común de la vida, prescrita por la sociedad que ellos mismos se han visto obligados a establecer. Se trata pues de una especie de razón objetiva, necesaria para que los hombres "puedan vivir en concordia y prestarse mutua ayuda" (4.37e2). ¿Qué relación hay entre la razón en cuanto patrimonio de todos y cada uno, aquella que debe ser guía de la conducta individual y esa otra "razón común"? No parece clara, si se tiene en cuenta que la diferencia entre ambas, en cuanto al poder, es muy considerable, cabría decir que insalvable. Además, la razón individual, va a continuar siendo impotente para ordenar los afectos propios; y por tanto la concordia, que se funda en la norma o razón común estará permanentemente amenazada por la discordia.

Esto mismo, visto bajo otra perspectiva, nos lleva a preguntarnos por el resorte que lleva al hombre a salir del estado natural y establecer un orden civil. Si se dijera que no es otro que el miedo a las condiciones y consecuencias del estado natural, no queda claro cómo de una situación negativa, en cuanto tal, puede surgir otra que sea positiva. Y si se trata, como apunta Spinoza, de que un determinado afecto, en este caso aquel que lleva a los individuos a enfrentarse entre sí, sólo puede ser reprimido por un afecto más fuerte, en

concreto "por el temor a un daño mayor", este segundo afecto, por más fuerte que sea y como tal parezca ser positivo, es sin embargo negativo por su propia índole. Otra cosa muy distinta es el efecto positivo que emana de la "norma común de vida", que aunque tenga su origen en el temor, y en las amenazas proporciona la posibilidad de "vivir en concordia". Ahora bien, esto sólo es a su vez posible si el individuo posee la predisposición a recibir ese efecto positivo, lo cual implica al menos dos cosas: *a)* que por naturaleza tiene ya el presentimiento de lo que es esa concordia y *b)* que también por naturaleza aspira a la misma. La conclusión que de aquí se desprende es que la contraposición entre el estado natural y el estado civil no puede ser tan radical como sugieren las palabras de Spinoza, al menos en este contexto.

Hay otra dificultad, que se suma a las que estamos viendo. Aceptando que la ciudad o el Estado tiene la competencia y la capacidad de organizar la sociedad conforme a las exigencias de la razón, garantizando que los individuos puedan ejercer su libertad, es innegable que la ciudad no puede ni debe llegar a todo, no puede ni debe legislar todo el complejísimo ámbito de las relaciones humanas, y que en los casos en que lo intenta, al fin fracasa porque cercena la libertad que pretende proteger.

Todo esto apunta a que la libertad que es posible en la ciudad, aún siendo mayor que la que se da en el ámbito pura y simplemente individual –en la soledad– es sin embargo insatisfactoria, y ello por las exigencias inherentes al propio individuo, que no sólo tiene que luchar contra sus propias tendencias y asociarse en un "estado civil", sino que tiene que rebasar este ámbito, porque le resulta insuficiente. Algo tiene que significar el hecho de que en toda la Parte V de la *Ética*, en la cual Spinoza se propone exponer "el modo o vía que conduce a la libertad" (5. Prol. a) el término "ciudad" ni tan siquiera aparece. Se presupone, sin duda, porque sin ella el hombre se encuentra en el "estado natural", en el que una vida humana es imposible, pero aún así, tampoco la ciudad proporciona una verdadera libertad. Ésta sólo la puede lograr el individuo, en la ciudad desde luego, pero no mediante la ciudad misma, sino mediante el poder que su razón despliega sobre los afectos (l. c.). El título de esta Parte V de la *Ética* es bien expresivo: *De potestate intellectus seu de libertate humana*: "De la potencia del entendimiento o de la libertad humana".

Es cierto que ya en la Parte IV Spinoza había dejado asentadas cosas primordiales en la *Ética*, como son la piedad y la religión y en general todas aquellas que se refieren a la firmeza y la generosidad (5,41). Pero esto no significa, en mi opinión, como pretende Misrahi (o. c., 471), que la *Ética* quede ya consumada en la Parte IV y que lo que se expone en la V sea "sabiduría" más propiamente que *Ética*. Pues esa Parte V lo es de la *Ética* y además trata expresamente de la libertad, que es núcleo y sentido último de la *Ética* y que significativamente no aparece en el título de las cuatro partes anteriores. Más coherente es decir que la libertad, que sin duda es importante para la Parte IV, no es aún una libertad plena y que la piedad y la religión, así como todo lo que se refiere a la firmeza y a la generosidad son contenidos que no podemos menos de postular en tanto que nos dejamos guiar por la razón, pero que todos podemos realizar desde el horizonte que viene proporcionado por la Parte V, porque sólo ella es capaz de controlar eficazmente los afectos.

La piedad es "el deseo de hacer el bien, que surge de que vivimos según la guía de la razón". La religión, a su vez, es "cuanto deseamos y hacemos, porque somos su causa en cuanto que tenemos la idea de Dios" (4/37e7). Por su parte, firmeza y generosidad son expresión de la fortaleza, que Spinoza caracteriza con términos que recuerdan mucho al texto de Pablo hablando de la caridad (I *Cor.* 13, 4-8). "El varón fuerte no tiene odio a nadie, no se irrita contra nadie, no envidia, ni se indigna, ni desprecia a nadie, y no es en absoluto soberbio" (4/73e). La razón descubre y en consecuencia postula lo que implica el ideal de la libertad.⁶⁷ Pero ello no significa la realización automática de un ideal. Cabe decir que queda abierto el camino para llegar a él, pero que no se dispone aún de los medios más adecuados para lograrlo y que ni siquiera se posee la caracterización completa del fin al que se tiende. Es lo que a continuación vamos a comprobar mediante la alusión a varios aspectos de la Parte V de la *Ética*, sin olvidar que el tema que nos ocupa es el lugar de la libertad.

⁶⁷ Aludo sólo con ello al título de la obra de M. Pohlenz, *Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals*, Heidelberg 1955. La libertad puede ser ideal de vida en muchos casos, aunque la configuración que ese ideal adquiere puede ser muy diferente.

e) El individuo en perspectiva "teológica"

Hemos visto que el individuo es más libre en la Ciudad que en la soledad, o para ser incluso más precisos, el individuo en su soledad no es propiamente libre. Y sin embargo la prioridad la tiene el individuo. Esto se pone ahora tanto más de manifiesto cuanto que, a la hora de llevar la libertad a su culminación, a la mayor perfección posible, el individuo ya solo cuenta consigo mismo, más concretamente, con su manera de relacionarse con Dios como suprema realidad. El individuo tiene que poner lo máximo de sí mismo para llegar a la máxima realidad. Los puntos a considerar para hacer ver esto concretamente, son los siguientes:

1º. Planteamiento. El poder del conocimiento

Se trata, como ya hemos visto con anterioridad, de que el hombre es tanto más libre cuanto más activo es, es decir, cuanto más y mejor sabe controlar sus afectos, en lugar de dejarse llevar por ellos. La clave para ello está en el grado de conocimiento que de los afectos podemos conseguir, puesto que "un afecto está tanto más en nuestra potestad y el espíritu padece tanto menos a causa de él, cuanto mejor nos es conocido" (5/3c). Esto tiene como presupuesto lo que enuncia la misma proposición: "un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como formamos de él una idea clara y distinta" (5/3). El afecto, al dejar de ser pasión y ser simplemente afecto, pasa a estar supeditado al conocimiento, a no distinguirse de la idea clara y distinta que de él formamos más que "por una distinción de razón" (5/3d). Con ello Spinoza establece algo así como el principio de lo que es el proceso de liberación. Por una parte se concreta en que, puesto que es preciso superar el estado de naturaleza, la libertad sólo se logra mediante la liberación respecto de tal estado.

Por otra parte, tal liberación no puede consistir en que, como según la interpretación de Spinoza pretendieron los estoicos y Descartes, el conocimiento pueda mediante la acción de la voluntad suprimir una pasión, sino en suprimir lo que la pasión tiene de pasividad. La pasión sigue existiendo como afecto, pero mediante el conocimiento adquiere la índole de actividad. Esta es la raíz de la libertad, cuyo grado de realización dependerá del nivel que adquiera el conocimiento, al menos como una de sus condiciones imprescindibles.

Pero este conocimiento lo tiene que llevar a cabo cada individuo: "cada cual tiene la potestad de entender, si no totalmente, sí al menos en parte, clara y distintamente cada afecto. A esta tarea hay que entregarse, pues, de forma prioritaria para que conozcamos, en cuanto es posible, clara y distintamente cada afecto a fin de que el espíritu sea así determinado a pensar aquellas cosas que percibe clara y distintamente y en las que descansa plenamente, y para que, en fin, el mismo afecto sea separado del pensamiento de la causa exterior y se una a los pensamientos verdaderos. De donde resultará que no sólo el amor, el odio, etc., serán destruidos (por 5/2), sino que además los apetitos o deseos que suelen surgir de tal afecto, no podrán tener exceso (por 4/61)". El ideal a conseguir por el conocimiento es muy alto; podría incluso decirse que no puede ser mayor. Con Misrahi se puede afirmar que estamos ante "la clave de la bóveda del proceso entero de liberación" (o. c., 453). Pero, a su vez no se ha de perder de vista que el lugar en el que acaece el conocimiento, y por tanto, el proceso de liberación, es el individuo, al menos, desde el punto de vista que ahora toma en consideración Spinoza.

Más aún, el individuo se encuentra en una encrucijada permanente en cuanto que "el apetito por el que se dice tanto que el hombre actúa como que padece es uno y el mismo" y se puede orientar por consiguiente en un sentido positivo o negativo. La clave está en que "cada uno apetece que los demás vivan según su propio ingenio" y en que éste se concreta o bien en que "ese apetito, en el hombre que no se guía por la razón, es una pasión que se llama ambición..." o bien en que "en el hombre que vive conforme al dictamen de la razón, es una virtud que se llama piedad" (5/4e). Así pues, la línea que separa la virtud del vicio es por una parte muy sutil, porque la raíz de aquella y de éste es la misma, es decir, el apetito, que o bien se queda en pasión o bien mediante el conocimiento se transforma en afecto, y por otra parte es radical, por cuanto de la orientación que se dé, mediante el conocimiento, a ese apetito originario, dependerá que se esté en la libertad o en la esclavitud. De ahí que la libertad no está simplemente dada, sino que es idéntica con el amor a la misma. En este sentido se podrá decir que el hombre es el artífice de su propia libertad. "Así pues, quien intenta moderar sus afectos y apetitos por el solo amor a la libertad, ese se esforzará cuanto pueda en conocer las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo del gozo que nace de su verdadero cono-

cimiento; pero de ningún modo en contemplar los vicios humanos y denigrar a los hombres, ni en alegrarlos con una falsa apariencia de libertad" (5/10e).

2º. El conocimiento de sí mismo y el amor a Dios

Conocer los propios afectos es un imperativo ético en la misma medida en que el hombre quiere ser libre. Y ese conocimiento no se lleva a cabo simplemente por una especie de vuelta sobre la propia interioridad. Implica por el contrario una apertura a la realidad en su significado más alto, a Dios mismo. En primer lugar tal posibilidad existe, en cuanto que "el espíritu puede hacer que todas las afecciones del cuerpo o imágenes de las cosas sean referidas a la idea de Dios" (5/14), puesto que conocerlas es formarse un concepto claro y distinto de las mismas, y ello implica referirlas a la idea de Bien, ya que "sin Dios nada puede ser ni ser concebido" (1/15). Tal afirmación dista mucho de ser abstracta y no es tampoco una continuación de la concepción teísta tradicional.

El peso que tiene la propia afectividad, comprendida respecto de una mayor y más intensa libertad, tiene su raíz en que tal comprensión implica ver esa afectividad no como un simple dato empírico, sino como manifestación del sistema unitario de la naturaleza, en el que está inscrita. Porque la afectividad posee un significado intrínsecamente ontológico y condensa en sí la realidad efectiva del universo, puede su comprensión promover una liberación frente al peso de lo inmediato. Bajo este supuesto se puede entrever el hondo significado de la proposición siguiente. "Quien se conoce clara y distintamente a sí mismo y a sus afectos ama a Dios, y tanto más cuanto más se entiende a sí mismo y a sus afectos" (5/15). La realización en y mediante el conocimiento del mencionado poder del espíritu implica el amor a Dios, proporcional al conocimiento de Dios. El amor de Dios al margen de las cosas es imposible, porque el amor no es sino la alegría proporcionada por el conocimiento de su causa. El conocimiento de Dios como causa de todo lo que nos afecta es lo que de forma inmediata nos lleva a amarle, porque ese amor no es sino expresión del conocimiento de nosotros mismos. En cambio, la referencia a Dios, presuntamente directa, es vacía y abstracta. La breve formulación de Spinoza da idea de la estrecha conexión entre el conocimiento de sí mismo y el

conocimiento de Dios, así como entre el conocimiento de Dios y el amor de Dios.⁶⁸ Se comprende entonces el sentido pleno de la proposición siguiente: "Este amor a Dios debe ocupar al máximo el espíritu" (5/16).

Diríase que Spinoza está transcribiendo, casi al pie de la letra, el texto de *Deuteronomio* 6, 4-5: "Escucha, Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno. Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas". Spinoza, como por lo demás la tradición cristiana, se queda con el v.5 pero lo interpreta en un sentido inmanentista, que difícilmente puede llegar a un grado más alto y profundo de individualidad. La demostración de la proposición es tan breve como elocuente: "Este amor, en efecto está unido a todas las afecciones del cuerpo y es fomentado por todas ellas. Y por tanto (por 5/11) debe ocupar al máximo el espíritu". Con otras palabras, el amor de Dios se intensifica en la misma proporción en que se conoce la amplitud ilimitada y la explicitación omnímoda en la realidad, en este caso en las afecciones del cuerpo.

Pero aquí me interesa destacar otro aspecto, que tiene que ver con el tema que ahora estamos siguiendo. El ámbito en que tiene lugar este conocimiento y amor de Dios, directamente vinculado con el control de los afectos y por tanto, como ya hemos visto, con el ejercicio de la libertad, es el individuo. Recordando de nuevo 4.73, es el individuo, no en la Ciudad, sino en la soledad, una soledad que no es simplemente natural. Se trata de la soledad del individuo que, siendo y sabiéndose en la ciudad, se abre al ser mismo que es Dios y lo interioriza en correspondencia con la toma de conciencia de que Dios se explicita en todas las cosas, muy especialmente en aquellas que al individuo le son más próximas. Nadie ni nada puede suplantar la relación que el individuo establece con lo absoluto. No cabe otra expresión de esa relación sino aquella que el individuo es capaz de darse a sí mismo. Pero con ello el individuo no está propiamente aislado. Porque su individualidad se asienta sobre el hecho de que no es sino el modo en

⁶⁸ No parece sin embargo que se pueda afirmar una ruptura con la tradición, como pretende Misrahi (p. 458ss). Su rechazo de todo misticismo en Spinoza no dice nada mientras no se explique qué se entiende por mística y conceptos afines. Es importante hoy en este aspecto la lectura de A. M. Haas, *Mystik im Kontext*, München 2004.

que Dios, uno y único, se explicita en las cosas, especialmente en los hombres. Desear conocer y amar a Dios no se puede desvincular del deseo de que los demás le conozcan y le amen, porque así es la forma en que Dios se hace presente. Por tanto, amarle a Él es en la misma medida amar esa presencia, y al contrario: "Este amor a Dios [...] se fomenta tanto más cuantos más hombres nos imaginamos que están unidos con Dios por el mismo vínculo del amor" (5/20). Pero esos otros hombres estarán unidos con Dios de nuevo cada uno a su modo, según el grado de su conocimiento y de su amor.

3°. El poder del conocimiento como principio de liberación

En mirada retrospectiva, pero ahora ya bajo la perspectiva del conocimiento y del amor de Dios, Spinoza sintetiza en 5/20e el poder del espíritu sobre los afectos. El poder en este caso implica liberación y ésta, como ya hemos visto, se asienta en el conocimiento, que es, en sí mismo, liberador. Ese poder del espíritu sobre los afectos se concreta en una serie de aspectos: *a*) "En el mismo conocimiento de los afectos". Con esa fórmula tan escueta Spinoza deja constancia de que el conocimiento de los afectos no es simplemente un medio de que disponemos para ejercer poder sobre los mismos y, por este camino, ser y sentirnos libres. Es mucho más importante que eso, puesto que es, ya en sí mismo, poder liberador. En 5/4e, Spinoza lo había indicado y matizado. En primer lugar, hace allí referencia expresa a que es el individuo quien posee tal poder, "cada cual tiene la potestad de entender, si no totalmente, sí al menos en parte, clara y distintamente sus afectos, y por consiguiente de hacer que padezca menos por ello". Se apunta claramente en el texto, además de al poder, al hecho de que está más o menos limitado y a que, en consecuencia, es también una tarea a realizar progresivamente. De ahí que inste a continuación a asumirla de lleno: "A esta tarea hay que entregarse, pues, de forma prioritaria para que conozcamos, en cuanto es posible, clara y distintamente cada afecto, a fin de que el espíritu sea así determinado por un afecto a pensar aquellas cosas que percibe clara y distintamente y en las que descansa plenamente" (5/4e).

En todo ello, como muy bien se puede advertir, son las personas individuales quienes deben llevar a cabo, en el ámbito de sus propiedades y competencias, la lucha por su propia liberación. *b*) "El poder del espíritu sobre los afectos" consiste, también, en que lleva a cabo

una operación de abstracción sobre los mismos, separándolos de las que son sus causas. Por este procedimiento el espíritu reordena sus afectos, asociándolos a los que son pensamientos verdaderos, lo que quiere decir tanto como no destructivos, y por tanto liberadores. (cf. 5/2 y 5/4e). El individuo es así artífice de su propia liberación. *c)* La forma en que, con referencia al decurso temporal, el espíritu ejerce su poder sobre los afectos, no está a primera vista formulada con claridad, pero es de suyo bastante clara. Quiere decir Spinoza que depende en buena medida de nosotros mismos que cosas que en un momento dado nos han afectado vivamente, vayan dejando de hacerlo, no propiamente por la fuerza de la imaginación, sino porque somos afectados por otras cosas, igualmente singulares, lo que hace que las anteriores nos vayan resultando ausentes. Pero el modo de superar de raíz esas afecciones y de no vernos sometidos a ellas es poner en juego la razón, porque ésta se centra en las "nociónes comunes de las cosas, que contemplamos siempre como presentes" (5/7d).

La imaginación puede contribuir a que nos enquistemos en el recuerdo de cosas que nos han afectado, pero esto no es necesariamente así y nos podemos liberar mediante la razón, es decir mediante el conocimiento, de segundo grado, de tales afecciones. Es la forma en que puede ser verdad que el tiempo cura las heridas. En realidad, es el espíritu el que hace que las heridas cicatricen. Es probable que Spinoza estuviera teniendo en cuenta su experiencia personal. Hacía unos doce años que había sido expulsado de la comunidad judía y, al parecer, se había liberado ya del trauma que eso supuso. Un dato más a favor de que el proceso de liberación se lleva a cabo en y por el individuo en el lugar que viene demarcado por sus propiedades. *d)* El cuarto aspecto en que se expresa el poder del espíritu sobre los afectos es una continuación del anterior, puesto que hace igualmente referencia al horizonte en que se despliega la acción racional. El poder del espíritu en este caso se centra "en la multitud de causas con que son fomentadas las afecciones que se refieren a las propiedades comunes de las cosas o a Dios" (5/20e). *e)* Por último, una vez situado en ese nivel racional, puede el espíritu ordenar y concatenar los afectos entre sí según el orden que venga postulado por el entendimiento (cf. 5/20e, 5/10, 5/10,12,13 y 14). Con otras palabras, el espíritu puede, mediante su entendimiento, construir una especie de castillo interior, en el que se puede poner y mantener a salvo de todas aquellas afecciones que le llevan de un lado a otro. El individuo tiene ante sí la posibilidad de

llegar a ser libre mediante el poder del espíritu que estriba en el conocimiento solamente (*Mentis potentia sola cognitione definitur*, 5/20e).

4º. La cúspide del conocimiento y de la libertad

Terminábamos en el punto anterior haciendo referencia al poder liberador del conocimiento. Es lo que se acentúa e intensifica a partir de la proposición 22 de la Parte V, en que comienzan las reflexiones de Spinoza sobre el tercer género de conocimiento.⁶⁹ De las doce páginas en que a partir de ahí el filósofo judío nos ofrece una especie de "Tratado teológico" en esbozo, nos interesa únicamente entresacar a continuación lo que más tiene que ver con nuestro tema. Si hay detrás de estas páginas una intención no expresamente formulada, ésta parece ser la de desvelar que el sentido de la relación del hombre con Dios no puede ser otro que la libertad.

En 5/25 formula Spinoza: "El supremo esfuerzo del espíritu y su suprema virtud es entender las cosas con el tercer genero de conocimiento". Este género que caracteriza Spinoza como "ciencia intuitiva" (2/40e2) proporciona el conocimiento de "la esencia misma de cualquier cosa singular" (5/36e). La importancia de esto es extraordinaria, según Spinoza, para lo que representa el sentido de la vida humana, pues éste depende del lugar que ocupa cada hombre en la realidad misma según su expresión máxima, que es Dios mismo. En orden a determinar esto es preciso reconocer la diferencia existente entre demostrar "de forma general, que todas las cosas (y por tanto también el espíritu humano) dependen de Dios en cuanto a la esencia y a la existencia" y deducir eso mismo "de la esencia misma de cualquier cosa singular que decimos que depende de Dios" (5/36e).

Lo primero es una consideración abstracta, al menos en cuanto que cabe verlo así, como si todas las cosas dependieran de Dios en el mismo nivel y con idéntica intensidad. Lo segundo, en cambio, pretende poner de relieve el puesto insustituible que le corresponde como propio a cada cosa bajo cuya perspectiva nuestro espíritu que, como singular, es el de cada uno, no puede ser reducido ni supeditado

⁶⁹ Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, 1975, 291.

a nada, puesto que es la manifestación de Dios mismo. De ahí que esta idea, que es una muestra del valor que tiene el conocimiento de las cosas singulares, sirva para dar expresión a lo que constituye "nuestra salvación o felicidad o libertad" (5/36e). Bajo este supuesto se comprenden mejor algunos de los aspectos mencionados previamente por Spinoza, por ejemplo que "de este tercer género de conocimiento nace la mayor tranquilidad del alma que puede darse" (5/27). La razón es que la suprema virtud del alma es conocer a Dios y esta virtud es tanto mayor cuanto más conoce el espíritu las cosas con este género de conocimiento. Con otras palabras, el camino que nos lleva a entender a Dios es el que nos permite entender más las cosas singulares.

Sólo quien desciende, pues, a este nivel del conocimiento de las cosas singulares poseerá, junto con la máxima virtud, también la máxima perfección, y por tanto se verá afectado por la máxima alegría, que surge de tener idea de sí mismo y de su virtud (cf. l. c.). La suma tranquilidad o contento de sí "es la alegría surgida del hecho de que el hombre se contempla a sí mismo y su potencia de actuar" (3 af 25). Todo gira pues en torno a la profundización en el conocimiento de sí mismo, que no se da -dicho sea una vez más- mediante la vuelta hacia una interioridad vacía, sino mediante el conocimiento de las cosas, que viene acompañado de la certeza de ese conocimiento (2/43). De ahí que la suma alegría viene acompañada de la idea de sí mismo y de su virtud. Aparte de esa profundización en el conocimiento que viene acompañada de la idea adecuada de sí mismo, queda una vez más de manifiesto que quien lo lleva a cabo es un sujeto individual y personal: *«qui res hoc cognitionis genere cognoscit, is ad summam perfectionem transit»* (5/27d). No hay Ciudad o República alguna que pueda llevar a cabo esta tarea en lugar del individuo.

Otro aspecto que tiene que ver con nuestra individualidad es el conocimiento del propio cuerpo por parte del espíritu. En realidad esto es coherente con lo que venimos viendo, puesto que el conocimiento de sí mismo implica tener una idea adecuada, es decir, clara y distinta de las propias afecciones, las cuales nos vienen dadas a través del cuerpo. Este conocimiento puede producirse en dos niveles muy diferentes, que son irreductibles entre sí: por una parte, el correspondiente a la existencia actual, en cuanto que esta viene determinada por el tiempo. Es el nivel habitual. El otro tiene que ver con "la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad" (5/29), lo cual implica ver el cuerpo como presente en Dios mismo y por tanto como inseparable

de la misma sustancia, infinita y eterna, sin ser sin embargo idéntico con ella. Para Spinoza, esta distinción es muy importante y también muy clara. Tal vez por eso su explicación es tan sencilla como lograda: "Las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos maneras: o en cuanto que concebimos que existen en relación con cierto tiempo y lugar, o en cuanto que concebimos que están contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que son concebidas de esta segunda manera como verdaderas o reales, las concebimos bajo la especie de la eternidad y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios" (5/29e). Spinoza habla aquí de las cosas en general, pero pensadas como singulares.⁷⁰

Dentro de ese concierto inmenso de la realidad donde cada cosa está dotada de una esencia eterna e indestructible, la esencia del hombre individual, además de propia, es individual en cuanto que reflejamente es consciente de ello. No puede concebirse su espíritu, sino como teniendo idea de su propio cuerpo. De ahí que, no obstante la diferencia que media entre el tiempo y la eternidad, tenemos de algún modo la experiencia inmediata de ser eternos: "Esta idea que expresa la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad, es, como dijimos, cierto modo de pensar que pertenece a la esencia del espíritu, el cual es necesariamente eterno [...] Sentimos y experimentamos que nosotros somos eternos. Pues el espíritu no siente menos las cosas que concibe con la inteligencia que las que tiene en la memoria [...] Sentimos [...] que nuestro espíritu, en cuanto que implica la esencia del cuerpo bajo la especie de la eternidad, es eterno y que esta existencia suya no se puede definir por el tiempo o explicar por la duración" (5/23e).

Es parte constitutiva de la esencia del espíritu poseer la idea de la esencia del cuerpo y, puesto que ésta, en tanto que es en Dios, es eterna, el espíritu también lo es. Y se puede decir con propiedad que sentimos y experimentamos nuestra propia eternidad, ya que concebimos con la inteligencia la idea del cuerpo que expresa la esencia del mismo. Difícilmente se puede reconocer al hombre individual dignidad más alta, en cuanto que ontológicamente se ve a sí mismo, desde el punto de vista esencial, como formando indisoluble unidad con la misma realidad y en ese sentido constituyendo también a ésta. Pero

⁷⁰ Deleuze ha acentuado la importancia del conocimiento del singular, o. c., 299 ss.

además es ésta una unidad que se vuelve transparente a la idea del mismo espíritu. Si, como venimos diciendo, el conocimiento es principio de liberación, el máximo conocimiento implicará también la liberación máxima.

Esta conexión con la libertad, si se la considera bajo el punto de vista de lo que es la toma de conciencia, desde el tiempo, de lo que es esa realidad eterna, le lleva a Spinoza a decir que, "a fin de explicar más fácilmente lo que queremos mostrar y que se lo entienda mejor, consideraremos al espíritu como si ya comenzara a existir y ya comenzara a entender las cosas bajo la especie de la eternidad" (5/31e). Es un "como sí" (*tanquam*) paradójicamente real, en cuanto que el ascenso a ese tercer grado de conocimiento, lo experimenta el espíritu como naciendo a esa otra realidad (cf. 5/32e y 5/33e). Es como si merced a ese nuevo nacimiento, el espíritu se constituyera en su propio fundamento.⁷¹ Al fin, las diferentes vías por las que el hombre se esfuerza en perseverar en su ser y llegar a una idea adecuada de su origen primero y de los diferentes factores mediante los que se ha asentado en su propio ser confluyen en un punto: "la acción por la que el espíritu se contempla a sí mismo, acompañada de la idea de Dios como causa" (5/36d). Esa acción es, en sí misma, simultáneamente "el amor intelectual del espíritu a Dios" y "el mismo amor de Dios, con el que Dios se ama a sí mismo", un lenguaje que nos sitúa en un horizonte tan importante como de difícil comprensión, en lo que no vamos a entrar. Nos basta recordar ahora que en dicha acción, proyectada en esa doble dirección, "consiste nuestra salvación o felicidad o libertad" (5/36e).

Con esta referencia a la últimas proposiciones de la Ética pretendía indicar que el individuo se encuentra ante la tarea estrictamente personal de profundizar en el conocimiento de sí mismo para ser plenamente libre, para llegar a ser él mismo. No es el individuo frente a la comunidad, llámese Ciudad, Estado o República. La comunidad se requiere; sin ella el individuo sería menos libre, pero hay aspectos fundamentales a los que la comunidad, aún siendo esencial, no puede llegar y en los que el individuo está él solo ante su propia e ineludible responsabilidad de constituirse en artífice de su libertad. El tema de la

⁷¹ cf. Misrahi, o. c., 464, n. 53.

relación entre "individuo y comunidad" es de gran importancia⁷², pero no llega siquiera a acotar plenamente el campo de la libertad, porque el individuo, en su esfuerzo por perseverar y perfeccionar su ser, rebasa ampliamente las posibilidades de la comunidad. El individuo no está enfrentado a la comunidad. En este sentido la concepción de Spinoza es ajena al indudable enfrentamiento entre ambas realidades, que desde el punto de vista intelectual parece hoy asumido.⁷³ Pero, aunque no enfrentamiento, sí hay una cierta ambigüedad, que va a ser un signo de la modernidad, en cuanto que se tiene la impresión de estar ante dos dimensiones -individuo y comunidad-, cada una de las cuales se afirma a costa de recortar el contenido y amplitud de la otra, que en teoría es considerada como complementaria, pero que en algunos casos aparece como contraria. Sin embargo, en Spinoza tal ambigüedad no es arbitraria, puesto que se funda en la razón y pretende garantizar la libertad del individuo.

3.

Sobre el debate en torno a la "libertad negativa"

1) Unidad de contrarios y escisión

Las consideraciones del apartado anterior sobre la concepción de Spinoza tienen como finalidad poner de manifiesto que ciertos problemas perduran hasta el día de hoy. La obra de Spinoza es, por diferentes conceptos, una de las más significativas de la Modernidad. Respecto del tema que nos ocupa en este segundo capítulo: "el lugar de la libertad", lo que se anuncia allí, al comienzo del proceso de la Modernidad, reaparece con renovado vigor en nuestros días, de forma sin duda diferente, pero no tanto que no se puedan reconocer los que son rasgos fundamentales en uno y otro caso. Lo que es la libertad del individuo para Spinoza tiene su correspondencia en lo que pensadores

⁷² El estudio de A. Materon, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris 1969, es ya clásico.

⁷³ Me parece significativa la forma en que se ha traducido la obra de S. Mulhall y A. Swift (eds), *Liberals and Communitarians*, Oxford 1992, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, 1996.

como I. Berlin llaman "libertad negativa" y lo que para aquel significa una mayor libertad en la Ciudad que en la soledad, no es lejano a lo que hoy recibe el nombre de libertad positiva.⁷⁴ Hay sin embargo una diferencia que se debe mencionar de antemano. Lo que en Spinoza es una diferencia entre dos dimensiones reales: lo individual y lo comunitario, o libertad del individuo y libertad en la ciudad es ahora una *escisión*, si no es ya una división en el sentido de que son cosas que se encuentran ya definitivamente separadas o son incompatibles entre sí.

Lo que hemos visto en Spinoza es que la libertad del individuo y la libertad en la Ciudad son complementarias y que bajo ese aspecto se postulan una a otra. Hoy, en cambio, asistimos, en palabras de Berlin "al gran conflicto ideológico que domina nuestro mundo" (231). Verdad es que lo que tenía a la vista cuando escribía esto era la división del mundo en bloques, que desde 1989 ha dejado de existir en la forma que tenía entonces. Pero el debate hoy existente entre liberales y comunitaristas responde a problemas e inquietudes que pueden verse en analogía con la situación de entonces, aunque, como consecuencia en buena medida del cambio de situación, los perfiles de la polémica no son tan rígidos. El conflicto ideológico existe. Tal vez cabría esperar que tanto entonces como ahora se dijera que ese conflicto, por más que responda a una situación real, es intelectualmente insatisfactorio. Los filósofos en general, sobre todo si son del tipo de Spinoza o Hegel, reconocen la existencia de conflictos, pero al mismo tiempo diseñan un sistema de pensamiento que haga pensar en la solución de esos conflictos.

Eso tiene consecuencias que están a la vista si se miran de frente los problemas. Una muestra bien significativa con relación al tema del determinismo que nos ha ocupado en el primer capítulo es el posicionamiento de Spinoza, que es considerado como determinista y en cierto sentido lo es en cuanto que rechazó (cf. *Ética*, 1 apartado) la opinión que comúnmente tienen los hombres de que son libres "porque son conscientes de sus voliciones y de su apetito y porque ni por sueños piensan en las cosas por las que están inclinados a apetecer y

⁷⁴ En adelante, las referencias a la citada obra de I.I. Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, van dentro del texto.

a querer, porque las ignoran". En definitiva, lo que les falta es pensar la necesidad, que es tanto como pensar la naturaleza, a la que pertenecemos y que nos "determina". Pero ese pensamiento es ya en sí mismo libre y principio de libertad. De ahí que la libertad esté entre las definiciones del primer libro de la *Ética*: "se llama libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar".⁷⁵ Pensar las cosas como determinadas por la naturaleza no tiene pues por qué ser incompatible con la existencia de la libertad. El problema para nosotros está no en si las cosas están o no están determinadas, sino en si verdaderamente las pensamos, puesto que el pensamiento sólo se reconoce a sí mismo como libre. Con la compatibilidad de ser libre como individuo y ser libre en la ciudad ocurre algo similar. Para Spinoza sólo puede ser libre el individuo; y cuando se refiere a que los hombres son libres, piensa que cada uno de ellos es libre. En ningún caso quiere decir que la ciudad sea libre. Como el ser libre del individuo en sí y por sí mismo y ser libre en la ciudad se encuentran en órdenes diferentes de realidad, no hay incompatibilidad entre ambas dimensiones. La compatibilidad es posible porque coexisten radicadas en un mismo sistema. Cuando esa unidad de fondo se desvirtúa o incluso desaparece, las diferentes realidades o modos de ser aparecen con las raíces al aire, o mejor, sin raíces, como *disiecta membra*.

2) *El individuo frente a la comunidad en la época postmetafísica*

Ocurre, tiene que ocurrir así en la época postmetafísica de la muerte de Dios, una de cuyas notas según Nietzsche es la desaparición del concepto de unidad, el cual nos permite ver todas las cosas como ordenadas desde un principio que les es común, cohesionadas entre sí y dependientes de ese mismo principio, lo cual a su vez nos da a los

⁷⁵ "Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur". *Ethica*, ed. de K. Blumenstock, Darmstadt 1967, 88. Es interesante ver cómo a veces confluyen tradiciones o concepciones pese a ser diferentes. Orígenes distingue, dentro de las cosas que tienen en sí la causa del movimiento, aquellas que son movidas *ex se* de las que son movidas *a se*. *Vier Bücher von den Principien*, ed. H. Görgemans y H. Karp, Darmstadt 1985, 464, n. 2. Zubiri a su vez insiste en que se debe distinguir entre determinarse desde sí mismo y determinarse por sí mismo. *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid 1992, 106.

seres humanos el sentimiento de copertenencia y de ser un *modus* de la divinidad.⁷⁶ En una situación así la polarización en torno a realidades diferentes y contrapuestas, sin referencia alguna a un fundamento que las sustente, tiene en buena lógica que terminar siendo conflictiva. Berlin anota como dato lo que tiene un trasfondo de otra índole. La contraposición de individuo y comunidad no era ni tenía que ser conflictiva para Spinoza. Otra cosa es que la afirmación de cada individuo en su propio ser nos lleve, por una especie de lógica interna, a la escisión de individuo y comunidad, conceptos que simbolizan más de lo que de forma inmediata significan y por ello en un momento dado aparecen como conflictivos.⁷⁷

La "libertad negativa"⁷⁸ está pensada por quienes la propugnan como la libertad verdadera, por tanto como la libertad más importante, si no como la única que merece tal nombre. Para sus defensores, a su vez, la libertad positiva no es lo que la expresión sugiere, puesto que viene cargada de aspectos problemáticos (220 ss.).

La libertad negativa, por de pronto, no surge del resorte de la negación, sino que aparece teniendo como trasfondo más bien el vacío, el no ser. "Normalmente se dice que yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad" (220). Es como si los demás no existieran. Obviamente no se trata de afirmar que no existen, ni siquiera de actuar como si no existieran. Más aún, se presupone para ellos el derecho a poseer el mismo tipo de libertad que yo recabo para mí: que nadie interfiera en mi actividad, lo cual en este sentido describe una especie de ámbito cerrado sobre sí mismo. La no-interferencia no excluye la presencia de los demás, si ello fomenta, ayuda o promueve la propia actividad, pero es ésta la que se constituye en punto de referencia, es decir en despliegue del propio modo de ser, centro de interpretación del mismo y polo de atracción de todo aquello que se conjuga con los intereses propios.

La no-interferencia de otros en nuestra actividad, como criterio para establecer el ámbito de lo que debe entenderse por libertad nega-

⁷⁶ Nietzsche, o. c., III, 677.

⁷⁷ En su día, S. Alvarez Turienzo analizó con acierto y profundidad este problema. *Nominalismo y comunidad*, El Escorial 1960, esp. 281ss.

⁷⁸ En lo que sigue tomo en consideración la exposición de Berlin.

tiva, no es fácilmente determinable. No es equiparable, por supuesto, al hecho de encontrarse impedido por factores que se considera que vienen dados directa o indirectamente por la naturaleza, tanto externa como interna, por ejemplo, acontecimientos que limitan las posibilidades de actuación, tanto si son ordinarias como si son extraordinarias. No poder ver una determinada distancia es un hecho ordinario, no poder hacerlo por causa de una determinada enfermedad puede considerarse como algo extraordinario en la vida de una persona, aunque no lo sea con respecto al curso de la misma naturaleza humana como tal. En casos como estos no se puede culpar a nadie de interferir en la propia actividad. No es tan claro, sin embargo, que no se reconozca algún tipo de interferencia cuando las limitaciones se refieren a situaciones que tienen que ver con algún tipo de intervención, aunque respecto de quien se encuentra impedido de ejercer una determinada acción no pueda decirse que alguien interfiera directa o personalmente en su actividad. Ocurre así con los sistemas o formas de vida en medio de los cuales nos encontramos y que son tanto una fuente de posibilidades para actuar como causa de restricciones que limitan o impiden nuestra actividad.

El establecimiento del límite que fije el ámbito de la no-interferencia depende en estos casos de teorías sociales o económicas. Rousseau afirmó: "La naturaleza de las cosas no nos enoja; lo que nos enoja es la mala voluntad". Lo que ocurre también es que no se puede determinar con precisión dónde está y hasta dónde llega la voluntad, y menos si es mala, porque ésta procurará hacerse presente con astucia y con disimulo, es decir, ocultándose. La situación en la que nos encontramos hoy se caracteriza, respecto de este asunto de la llamada libertad negativa, con que cada individuo reivindica para sí, cada vez con más intensidad y en mayor medida, un espacio propio y exclusivo en que poder ejercitarse como sujeto libre y al mismo tiempo tiene que percibir que tal espacio está siendo amenazado, aunque no sea más que por el hecho de que todos los demás tienen la misma pretensión de ensanchar y ampliar su propio campo de acción. Kant supo ya ver que la libertad de cada hombre está delimitada por la libertad de todos los demás. No obstante, aunque no se puedan obviar fácilmente las dificultades que se oponen a su realización, el principio de la libertad es, en sí mismo, bastante claro: "ser libre [...] quiere decir para mí que otros no se interpongan en mi actividad. Cuanto más extenso sea el ámbito de esta ausencia de interposición, más amplia es mi libertad" (222).

Esto refleja la aspiración a poseer, además de un campo definido para el ejercicio libre de la propia actividad, una zona de seguridad para que aquella sea posible. Pero con ello nos encontramos ante una doble dificultad: pues aceptando que la amplitud del campo de acción no puede ser ilimitada, porque eso llevaría indefectiblemente a una situación caótica, próxima al estado natural de la guerra de todos contra todos y que, por tanto, se hace imprescindible acotar el terreno, sin embargo, si se mantiene el principio, es difícil que no surja y se agudice el consabido conflicto entre los fuertes y los débiles. Siempre estaremos ante una presión que lleve a adoptar medidas para que ese conflicto, que de forma latente siempre está ahí, no se desborde y llegue a ser incontrolable. Pero aunque esta dificultad se llegue a superar relativamente -de forma total nunca será posible, teniendo en cuenta la condición humana-, hay otra dificultad que no es menor y que surge de esa necesidad de acotar el terreno en que se desarrolle la propia actividad.

Ya si nos quedamos con el significado directo del término "terreno", salta a la vista que la acotación del mismo en nombre de la actividad individual produce la inevitable sensación, en la mayoría de los individuos, de que cada vez se restringe más la posibilidad de acceder a territorio alguno porque éste es progresivamente vallado. Allí donde hasta hace no mucho tiempo uno podía no solamente contemplar el paisaje y recrearse en él, sino transitar por él y en este sentido, interiorizarlo, ahora tiene en muchos casos que conformarse con verlo desde fuera y considerarlo al fin como algo externo y con frecuencia extraño. Pero si tomamos el término "terreno" en un sentido espiritual e incluimos como pertenecientes a él, además de la libertad, otros fines y valores que es preciso salvaguardar, como son la felicidad, la justicia o la cultura, entonces será preciso, llegado el caso, limitar la libertad en aras de la libertad misma, que de otro modo puede quedar a la postre privada de sentido. De esto fueron ya conscientes los pensadores liberales, que comprendieron que el campo de las acciones libres tenía que ser limitado por la ley.

3) El ámbito mínimo de libertad personal

Sin embargo, si esta idea de la inevitable limitación se lleva a la práctica, puede quedar sin contenido alguno la libertad misma, que dejaría el campo libre a cualquier tipo de concepción totalitaria. De ahí que los mismos autores que admitían que el campo de la libertad

tenía que ser limitado, postulaban igualmente "que debía existir un cierto ámbito mínimo de libertad personal que no podía ser violado bajo ningún concepto, pues si tal ámbito se traspasaba, el individuo mismo se encontraría en una situación demasiado restringida, incluso para ese mismo desarrollo de sus facultades naturales, que es lo único que hace posible perseguir, e incluso concebir, los diversos fines que los hombres consideran justos o sagrados" (222 s). Autores tan relevantes como Locke y Mill y como Constant y Tocqueville estarían en esa línea de reconocer un ámbito mínimo de libertades individuales. Con otras palabras, se impone la necesidad de trazar una línea que delimite lo que pertenece a un ámbito individual de lo que corresponde a un ámbito común o público. Aceptando que esto es así, surgen con todo problemas que de nuevo nos colocan ante ciertas perplejidades.

Es en primer lugar un hecho que la referencia a la distinción entre lo privado y lo público se ha asumido ya, de forma más o menos generalizada, hasta tal punto que corrientes de pensamiento diferentes o incluso contrapuestas la aceptan. La diferencia de las distintas posiciones, que no necesariamente tienen que ver con la ideología política, se refiere sobre todo a los contenidos que pueden ser declarados como pertenecientes al ámbito privado o público. Pero aún establecido esto, queda por ver cómo se ha de interpretar y, sobre todo, realizar esta distinción. Hay asuntos como la religión, que se conviene en considerar como de carácter privado. El individuo sería según eso libre de ejercer y de practicar sus creencias religiosas en el marco de lo privado. Ahora bien, a la religión le es esencial manifestarse comunitariamente mediante, por ejemplo, el culto, una dimensión considerada esencial por autores tan dispares como son Durkheim y Hegel. La libertad individual tiene según eso la tendencia y, en la medida que esta tendencia es constitutiva e irrenunciable, también el derecho a manifestarse y hacerse pública. Al revés, se admite también que cuando se trata de lo público, por ejemplo, de fiestas populares que llevan anejas la posibilidad de organizar actos públicos, éstos deben ser respetados por los individuos aunque les sean indiferentes -lo cual ciertamente no representa en sí mismo ningún problema- o incluso cuando a muchos de ellos les acarrear verdaderas molestias. Mediante estos ejemplos pretendía únicamente aludir a que una y la misma persona puede, en razón de su libertad individual, exigir en un caso que se le permita exteriorizar y hacer públicas sus creencias y, en otro, oponerse decididamente a que lo público invada el ámbito de su tranquilidad

personal, que pertenece igualmente a la libertad individual, puesto que determinadas actividades interfieren indebidamente en el terreno individual o privado.

Otro aspecto, no menos difícil de precisar, se refiere al cambio de puntos de vista y de criterios para establecer lo que es privado y lo que es público y, por consiguiente, para trazar la frontera entre lo uno y lo otro. En este punto es determinante no ya la historia, que de suyo tiene que ver con datos fácticos o con la influencia de unos acontecimientos en otros con su mutua interacción, sino la historicidad, el fenómeno no previsible ni disponible y sin embargo real, en virtud del cual de pronto constatamos -con satisfacción, con desagrado o con indiferencia- que se ha producido un desplazamiento de planos, de forma que algo que venía siendo considerado no ya como privado, sino como propio de la más estricta intimidad, en un momento determinado no resiste el envite de lo colectivo, que tiene su propia lógica, y se convierte en público, valga decir, en publicable; y al contrario, lo que con toda naturalidad era visto como público pasa a ser valorado como individual, sin que por otra parte sea fácil determinar si la nueva valoración es de signo positivo o negativo, si se considera como ganancia o como pérdida, o incluso sin que sea posible predecir si lo que hoy es considerado por el mismo tipo de población como positivo mañana pasa a ser visto como negativo y al contrario.

Esto puede llegar a una situación extrema en lo negativo. En contra del prejuicio persistente de que la Ilustración se va imponiendo y que por tanto las cosas van a mejor necesariamente, sabemos por la terrible experiencia del siglo pasado que puede acontecer justamente lo contrario. "El ámbito mínimo de libertad personal" no está garantizado. Y las personas pueden no sólo estar expuestas a vivir bajo regímenes de terror, sino verse desposeídas de todos sus derechos por muy diferentes motivos, como pensar de una forma determinada, pertenecer a un pueblo etc.⁷⁹

Cuando se postula pues un ámbito mínimo de libertad personal no se quiere decir que tal ámbito llegue a estar garantizado de una vez por todas; tampoco significa que en nombre de la libertad se puedan olvidar o dejar de lado las necesidades primarias. En este sentido está

⁷⁹ Arendt, H., *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1996, 612.

plenamente justificada la pregunta: "¿Qué es la libertad para aquellos que no puedan usarla? Sin las condiciones adecuadas para el uso de la libertad, ¿cuál es el valor de ésta?" (223). La duda es comprensible y está justificada, pero no puede hacer olvidar que la libertad, entendida como la no-interferencia de los otros en mi actividad, es un bien y que por consiguiente, aunque en ocasiones el sentimiento de solidaridad implique la renuncia a estas o aquellas ventajas de que uno disfruta en razón de su libertad, ello no debe significar que la renuncia a parte de la libertad o toda ella por motivos humanitarios lleve a olvidar que lo que se está sacrificando es un bien, que no debe confundirse con ningún otro.

Mantener pues la conciencia de que la renuncia a una parte o al todo de la libertad es una pérdida, que no se puede sustituir con nada, implica afirmar el postulado de la libertad misma, el cual se reviste en ese sentido de un carácter absoluto. Cervantes renunció a ser él liberado para que lo fuera su hermano. Pero llevaba la exigencia, el postulado de la libertad dentro de sí mismo y en consecuencia siguió luchando por ella. Cuando de forma absoluta e inequívoca se postula la libertad individual se está en la mejor actitud posible para recuperarla, si se ha perdido. De ahí el hondo sentido de estas palabras del propio Cervantes por boca del *cautivo*: "no hay en la tierra, conforme a mi parecer, contento que se iguale a alcanzar la libertad perdida".⁸⁰ El concepto de la libertad se debe mantener como tal concepto, sin confundirlo con ninguno de los otros conceptos, que en un momento dado pudieran entrar en conflicto con él. Aunque no sea más que como el vacío de algo que no existe pero debe existir, la libertad ha de persistir: "cada cosa es lo que es: la libertad es libertad, y no igualdad, honradez, justicia, cultura, felicidad humana o conciencia tranquila" (224).

El hecho de que la tendencia a servirse de la libertad en beneficio propio haya ocasionado graves conflictos ha llevado a algunos autores, como Hobbes, a propugnar un fuerte poder del Estado con el fin de salvaguardar lo esencial y evitar la guerra de todos contra todos. Otros estaban más centrados en el intento de dejar bien claro el contenido de la libertad. "Benjamín Constant, el más elocuente de todos

⁸⁰ Cervantes, M. De, *El ingentoso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, ed. de F Sevilla Arroyo, Madrid 2004, 480.

los defensores de la libertad y la intimidad, que no había olvidado la dictadura jacobina, declaraba que por lo menos la libertad de religión, de opinión, de expresión y de propiedad debían estar garantizadas frente a cualquier ataque arbitrario" (225). Tal vez sea cierto que quienes han percibido de cerca la libertad amenazada son quienes están en mejor situación para saber qué es la libertad y para poder defenderla. El pronunciamiento de Constant a favor de la libertad individual es inequívoco: "Esta libertad (individual) es ciertamente, el fin de toda asociación humana. Sobre ella se apoya la moral pública privada, sobre ella descansa el cálculo de la industria, sin ella no hay para los hombres ni paz ni dignidad ni felicidad".⁸¹

En Berlin se advierte una llamativa preocupación por la salvaguarda de ese ámbito mínimo de la libertad individual. Es lo que en él se pone de manifiesto incluso cuando quiere dejar clara su posición frente a un pensador como Stuart Mill, que le es especialmente afín. Mill había defendido, en opinión de Berlin, la legitimidad de la coacción con el fin de proteger la libertad individual. Los poderes públicos pueden emplear la fuerza para impedir que nadie ni nada traspase la frontera de ese recinto de la libertad individual, que es sagrado e inviolable. Berlin no se opone a la coacción así entendida, pero tiene especial interés en matizar que la coacción, como tal, es mala, mientras que la no-interferencia, en cuanto tal, es buena (220). En este contexto no explica por qué es así. Parece que debería hacerlo, teniendo en cuenta que dada la condición humana, el ejercicio de la coacción es por desgracia obligada y en ese sentido es buena, siempre que sean legítimos sus objetivos y las normas de actuación estén claramente establecidas.

El hecho, sin embargo, de que afirme rotundamente que la coacción es mala en cuanto tal puede deberse a dos motivos. El primero tendría que ver con algo que veremos luego. Es algo así como una especie de prevención contra todo tipo de poder, que no sólo ejerce la coacción, sino que tiende a ser coactivo y por tanto aun allí donde ejerce una coacción que es legítima, tiende a expandirse, invadiendo zonas que no son de su competencia y poniendo por ello en peligro la misma libertad. El segundo motivo puede tener que ver -es al menos coherente pensar que sea así- con el hecho de que Berlin

⁸¹ Constant, B., *Escritos políticos*, Madrid 1989, 182.

muestra especial cuidado en mantener el concepto de libertad claramente diferenciado respecto de cualquier otro concepto, aunque se trate de conceptos que se refieren a valores manifiestamente positivos, como pueden ser la justicia, la felicidad etc.; mucho más si se trata de conceptos que, bien en sí mismos, bien históricamente, son considerados como afines a la libertad, como son, por ejemplo, la igualdad o la fraternidad. El peligro que encierra esa confusión es que la libertad pueda ser de algún modo cuestionada o sacrificada.

El otro aspecto en que Berlin corrige la posición de S. Mill es el que tiene que ver con la relación entre libertad y democracia. S. Mill entiende que el afán de verdad, que debe ser una de las notas distintivas del hombre libre, sólo puede realizarse adecuadamente en las condiciones que hagan posible el ejercicio de la libertad, es decir, bajo un régimen democrático. En este punto Berlin es todavía más contundente. Aunque nadie en buena lógica puede defender que la verdad y la libertad puedan darse y menos prosperar allí donde el dogma aplaste el pensamiento (cf. 228), "no hay una necesaria conexión entre la libertad individual y el gobierno democrático" (230), pues la cuestión no es propiamente quién detenta el poder, sino en qué medida el estado y el gobierno condicionan nuestra actividad, entrometiéndose en lo que tenemos o no tenemos que ser o hacer, o por el contrario hasta qué punto somos libres de hacer o de ser sin que los poderes que nos gobiernan tengan que decidir esto.⁸² La diferencia entre ambas formas de plantear esta cuestión es esencial y en torno a ella se especifican los grandes problemas de nuestra época. En todo caso "la diferencia entre la democracia y la libertad es mucho más débil de lo que les parece a muchos defensores de ambas" (231).

4) *Crítica de la libertad negativa*

Estos son los puntos fundamentales de la libertad negativa según Berlin. Una de las críticas más rotundas ha sido la de Ch. Taylor.⁸³ Tiene

⁸² De forma similar se manifiesta sobre este aspecto F.A. Hayek, *Fundamentos de la libertad*, Madrid 1998, 143s; *Camino de servidumbre*, Madrid 2005, 103.

⁸³ Taylor, Ch., "Der Irrtum der negativen Freiheit", en: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt 1992, 118-144.

de problemático que no entra apenas en la fuerza del adversario y en ese aspecto no afecta a la posición del propio Berlin, pero no deja de ser significativo, porque es una muestra de que uno y otro se mueven en campos muy distintos. Los puntos más destacables de la crítica de Taylor son los siguientes:

1. La necesidad de reconocer que toda acción libre tiene que ver con los fines a los que tiende y por los que se orienta. Los fines son esenciales y tienen tanta importancia que bastan para legitimar o deslegitimar una acción, para calificarla como moralmente buena o mala. Dejándose llevar por la simple arbitrariedad de hacer lo que le apetece, el individuo puede perder toda orientación y terminar en el mero "hacer por hacer" o en el "no saber qué hacer" que sería tanto como ausencia de libertad (cf. 124).
2. El sujeto, el hombre individual, no puede erigirse en autoridad última de sus propias decisiones, porque lo que hace trasciende el ámbito privado y de una u otra forma tiene consecuencias, que repercuten en la opinión y en el comportamiento de los demás (cf. 125).
3. Coherentemente, el individuo debe diferenciar entre los motivos de sus acciones y elegir los que se corresponden con los fines legítimamente establecidos (cf. 127).
4. Por último, el sujeto tendrá que tener en cuenta la importancia de los contenidos de su acción (cf. 131). Estos cuatro aspectos están obviamente relacionados entre sí y, vistos en conjunto, redundan en que el hombre sólo puede ser verdaderamente libre si se comporta racionalmente.

Esta argumentación es poco convincente y podría ser refutada punto por punto por Berlin sin modificar su propia posición, por ejemplo, del modo siguiente: La acción tiene que tener determinados fines, pero queda por determinar si esos fines le vienen impuestos al sujeto o si por el contrario él se los puede proponer a sí mismo. Y si esto no es admisible respecto a fines de carácter general, por ejemplo, que toda acción humana tiene que obrar el bien, o que tiene que practicar la justicia etc., quedan por precisar muchas cosas, por ejemplo, cómo se ha de entender el bien, de qué clase de justicia se habla etc. En cuanto a la segunda objeción, referida a que los sujetos individua-

les no pueden ser la autoridad última que decida sobre la legitimidad de sus acciones, se puede sin más admitir, pero añadiendo que la forma concreta en que cabe entender y hacer efectiva esa autoridad depende esencialmente de la responsabilidad con que asuma el individuo ser dueño de sí mismo y de sus propias acciones. Algo similar se puede decir sobre la necesidad de diferenciar y justificar los motivos de la acción. Se supone que el individuo se guía por los criterios más acordes con la educación recibida, con el medio en que vive, con lo que debe a sus semejantes o con la situación en que se encuentra; pero a su vez el individuo podrá dar a cada uno de los motivos una versión determinada desde su propia perspectiva. Por último, con relación a que el sujeto no se podrá decidir arbitrariamente a favor de cualquier cosa, sino que habrá de tener en cuenta la importancia de los contenidos, cabría replicar que es un hecho innegable que los contenidos, cuando se trata de una acción libre, no pueden ser sino aquellos que el sujeto se apropia aunque tengan un carácter común.⁸⁴

La crítica del planteamiento de Berlin sería más plausible si se cuestionan sus presupuestos. Enumero a continuación dos puntos que considero muy relevantes:

1. La libertad negativa equivale según Berlin a libertad individual, que tiene como presupuesto básico e innegable el concepto de individuo, uno de los conceptos de más difícil precisión en la historia del pensamiento.⁸⁵ Con independencia de cuál sea la forma en que se plantee el tema y el resultado a que se llegue, es obvio que ningún individuo puede ser comprendido si, además de reconocerlo en su entidad propia irreductible, no se lo considera en conexión esencial con otros individuos -no sólo con los que pertenecen a la misma clase o especie. Esto es tanto más válido para el individuo hombre, especialmente necesitado de sus semejantes y esencialmente abierto a la comunicación tanto mediante el lenguaje como mediante la

⁸⁴ Como orientación sobre estas cuestiones, cf. P. Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Frankfurt 2003.

⁸⁵ Como información general, cf. Individuum, Individualität, en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 4, ed. J. Ritter, Darmstadt 1976, cls. 300-326.

acción. Si no se tiene esto en cuenta, el individuo en general y sobre todo el individuo humano se queda en un concepto abstracto, como ya supo ver Hegel. Por otra parte, siendo cierto que desde finales de la Edad Media el individuo adquiere un peso especial⁸⁶, las diferentes formas en que ello se ha concretado desde entonces han adquirido una gran complejidad. Ni sobre lo sistemático ni sobre lo histórico vemos ninguna reflexión en Berlin, lo cual lleva a pensar que opera con una concepción atomizada del hombre. Lo mínimo que es preciso tener en cuenta es que el individuo es algo más que simple individuo.

2. Berlin es pluralista en cuanto que rechaza cualquier visión unitaria en lo social y en lo político (cf. 274 ss.). Es, cabría decir, una actitud que está hoy en el ambiente y en ese sentido es tanto más comprensible su planteamiento. No lo es tanto el hecho de que venga a identificar unidad con estructura monolítica y rígida. Pero aún quedándonos con el pluralismo como concepto básico orientador, lo que es insoslayable es que los individuos que integran la pluralidad tienen que relacionarse entre sí en diferentes niveles. Desde finales de la Edad Media no sólo va adquiriendo un gran relieve el individuo como tal sino la relación que se establece entre los diferentes individuos, de forma que se puede hablar de un "relacionismo universal" en el sentido ontológico y de una red de relaciones, como una especie de *a priori*, constitutivo en el caso del hombre, con la particularidad de que ese *a priori*, con la fuerza que tiene la *historicidad* se va configurando de forma progresiva e irreversible. Cada vez es más intensa la relación entre los seres humanos, a la vez que cada vez es mayor también la responsabilidad que asume el individuo.

⁸⁶ Agudamente supo ver esto J.L. Borges: "Una tesis ahora inconcebible pareció evidente en el siglo IX [se refiere al realismo de los universales] y de algún modo perduró hasta el siglo XIV. El nominalismo, antes la novedad de unos pocos, hoy abarca a toda la gente; su victoria es tan vasta y fundamental que su nombre es inútil. Nadie se declara nominalista porque no hay quien sea otra cosa". *Obras Completas*, Buenos Aires 1974, cf. Álvarez Gómez, M. *Nominalismo y platonismo en J.L. Borges*, en: Actas del Congreso Internacional sobre Borges, celebrado en Leipzig 2002. En prensa.

4.

El sentido de una nueva lectura de Hegel

No se trata de copiar su concepción o asumir determinados contenidos y trasladarlos al momento actual, sino de considerar su dimensión simplemente paradigmática, bajo un doble aspecto. De un lado, en esto que se puede llamar "el lugar de la libertad", el debate intelectual se ha enquistado en posiciones diferentes y contrapuestas, que se pueden resumir en "individuo frente a comunidad".⁸⁷ Más allá de un diálogo, interesante pero conducido de forma demasiado reiterativa y un tanto escolástica, que se agota en una serie de argumentos y contraargumentos, es necesario intentar situarse en lo que es la raíz tanto de lo individual como de lo comunitario, ya que innegablemente tienen mucho que ver entre sí. Algún tipo de dialéctica, que dé expresión a esa mutua relación, debe existir. El segundo aspecto alude a un vacío mayor aún. Lo individual y lo comunitario, lo singular y lo universal requieren un planteamiento y un desarrollo ontológico. Sin esa especie de gramática especulativa no es posible saber qué se quiere dar a entender con esos conceptos. Por esta razón, incorporo aquí una reflexión sobre la libertad, tal como Hegel la fundamenta en la tripe dimensión del "concepto": universalidad, particularidad y singularidad.

El "concepto subjetivo libre que es para sí y posee por ello personalidad", a la vez que es "subjetividad impenetrable e indivisible no es singularidad excluyente, sino universalidad para sí" (*WL II*, 484). Tenemos pues que ver con la universalidad y la singularidad en su manifestación suma, en cuanto que son expresión de la idea absoluta. Esto nos remite al significado propio de lo universal y de lo singular en su lugar propio, en lo que es la estructura del concepto y, más propiamente, del concepto subjetivo (cf. *Enc.*, §§ 160-165 y *WL II*, 236-264). En el texto citado sólo se habla de dos momentos: universalidad y singularidad, y así lo hace Hegel también en otros lugares (cf. por ej. *WL II*, 289), pero siempre, explícita o implícitamente, se está refiriendo también a lo particular. En detalles terminológicos y profundizaciones

⁸⁷ Cf. Mulhall S. y Swift, A. o. c., Madrid 1992; A. Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlage moderner Gesellschaften*; Ch. Taylor, Equivocos: el debate liberalismo-comunitarismo, en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, 1997, 239-267.

no podemos entrar, pero sí es preciso hacer referencia a la importancia de la libertad dentro de la relación entre estos tres momentos.

Como un primer texto orientador podemos considerar el siguiente: "Universalidad, particularidad y singularidad tomadas en abstracto son lo mismo que identidad, distinción y fundamento. Sin embargo, lo universal es lo idéntico consigo *con la significación expresa* de que en él, al mismo tiempo, están contenidos lo particular y lo singular. Lo particular es, por su parte, lo distinto o la determinidad, pero con la significación de que es universal en sí mismo y de que es en cuanto singular. Igualmente, lo singular tiene el significado de ser *sujeto* o base (de sustentación) que contiene el género y la especie dentro de sí y el ser mismo sustancial. En esto consiste la asentada inseparabilidad de los momentos en su distinción (§ 160), la *claridad* del concepto, en el cual cada distinción no acarrea un corte o un enturbiamiento, sino que es así precisamente el modo como lo distinto es transparente" (*Enc.* §164, cf. Valls, 294). Aunque a primera vista se trata sólo de una implicación recíproca de los tres momentos, se apunta también, de forma inequívoca, a que la singularidad es el fundamento o base de sustentación (*Grundlage*) de lo universal y de lo particular, aquí caracterizados respectivamente como género y como especie. En el nivel propio de la idea absoluta esta singularidad reviste el carácter de una subjetividad impenetrable e indivisible –cabe decir, de la individualidad en su grado sumo– pero no como singularidad excluyente, puesto que es al mismo tiempo universalidad para sí, es decir, libre (cf. *WL II*, 484).

Apuntada de momento esa precisión veamos de qué modo confluyen estos tres momentos en el concepto de libertad, ateniéndonos para ello al orden fijado por el propio Hegel: de lo universal a lo individual, pasando por lo particular.

Por de pronto, la verdadera universalidad se distingue de la universalidad abstracta. Esta se limita a recoger las notas comunes a una serie de objetos, prescindiendo de lo que los diferencia y constituye. Si se trata del color p.e., se prescinde de las clases o especies de colores; al igual que para extraer lo que es común a las plantas o lo que es común a los animales se prescinde respectivamente de lo que es peculiar de las diferentes especies de plantas o animales. Lo que por este camino se logra es lo común a los objetos, la mencionada universalidad abstracta, que representa "la forma en que el intelecto capta el concepto" (*Enc* § 163, Adición (*Zusatz*) 1, p. 312). Si bien Hegel añade

en este *Zusatz* -que reproduce como es sabido notas tomadas por sus alumnos- que "el sentimiento tiene razón al considerar tales conceptos como completamente vacíos, como meros esquemas y sombras" (l. c.), no descalifica por ello dicha universalidad abstracta, ya que expresa el proceder propio del intelecto, imprescindible en la construcción del saber. Lo que importa es retener que lo universal no se limita a lo común. "Lo universal del concepto no es sólo algo común, frente a lo cual lo particular posee su consistencia para sí, sino que más bien se particulariza (se especifica) a sí mismo y en su otro permanece cabe sí mismo con claridad no enturbiada" (l. c.).

Uno de los reproches que aún hoy se siguen manteniendo contra la concepción de Hegel es que ensalza la identidad, propia de lo universal, hasta el punto de que lo diferente no es reconocido como tal. Es cierto que Hegel acentúa la importancia de dicha identidad, tanto más cuanto que esta se mantiene incólume -"con claridad no enturbiada"- a lo largo y ancho de todas las diferencias en las que lo universal está, como tal, activamente presente. Pero no es menos cierto que justo por la forma en que dicha presencia se realiza, lo diferente o particular adquiere tanto mayor relieve, puesto que significa no sólo los contenidos particulares en cuanto distintos entre sí, sino lo universal mismo en cuanto determinado de esta o aquella forma. Más aún, lo universal no sería nada sin tal "determinidad". La fruta no existe como tal, si no es particularizada. Al mercado, por ejemplo, no se va a comprar fruta, sino peras y/o manzanas etc. Otra posibilidad no existe. No se trata de recortar uno de los momentos frente al otro, mucho menos de hacerlo valer a costa del otro; se trata de que entre ambos se refuerzan mutuamente. Por el hecho de que lo universal se determina en lo particular, no se diluye en ello, sino que "permanece siendo lo que es, al ponerse en una determinación" (*WZ* II, 212). Volviendo al ejemplo mencionado, la fruta es verdaderamente tal, en cuanto realizada en y a través de las diferentes formas determinadas de ser fruta. Alguien podría decir ciertamente al respecto que mediante esta forma de hablar se lleva a cabo una especie de mitificación de lo universal. Pero se trata de algo más simple y elemental, de que sólo mediante lo universal podemos identificar lo particular como tal cosa, podemos p.e. decir que manzanas, peras etc., son fruta, a la vez que diferenciar unas cosas o formas de ser de otras dentro de lo que es lo particular mismo, pues el sentido de una tal diferenciación sólo se da desde dentro de lo universal, de la fruta en este caso; sólo por ello la distinción

entre los particulares pertenecientes a un universal es de una índole muy diferente a la que media entre un particular perteneciente a un universal y el que pertenece a otro. No tiene nada que ver la diferencia que se da entre peras y manzanas con la que se da entre peras y mesas. Que esto sea así, se debe a la presencia de un tipo diferente de universalidad.

Es pues ambivalente -que no ambigua- esta presencia, pues por una parte "lo universal se continúa" a través del devenir en medio de la "variedad (*Mannigfaltigkeit*) y diversidad (*Verschiedenheit*)" de lo concreto, siendo así su "alma" y poseyendo "la fuerza de una autoconservación inmutable, inmortal"; pero por otra parte, esa reafirmación de sí mismo se da solamente en cuanto que en "lo diferente... ha retornado a sí mismo" (*WL II*, 242 y 243). Hegel utiliza expresiones que hacen recordar determinadas concepciones de la tradición teológico-filosófica: "Lo universal es... el poder libre; es él mismo e invade su otro, pero no como algo violento, sino como algo que más bien se halla tranquilo en aquello y es cabe sí mismo" (*WL II*, 242). Este modo de ser sólo lo posee sin embargo lo universal en cuanto determinado o especificado por su propia acción de particularizarse. Hegel se distancia tanto de una concepción que ve en lo universal un contenido que está fuera de las realidades concretas y determinadas, como de aquella otra que lo considera como "el abismo de una sustancia carente de forma" (*WL II*, 242), respecto de la cual las cosas concretas son sólo accidentes y por tanto irrelevantes.

Lo universal del concepto se hace presente activamente en todo; pero justamente en cuanto que es "la esencia de su determinación, la propia naturaleza positiva de la misma", tales determinaciones adquieren rango esencial; dejan de ser algo simplemente accidental para ser elevadas a la categoría de lo necesario. Lo universal no pierde nada de sí mismo, al hacerse presente en lo otro de sí, porque en realidad se trata de "la mediación propia del concepto consigo mismo" (l.c.). No sólo no pierde, sino que se enriquece, llega a ser propiamente él mismo. Pero esto se puede decir también de las determinaciones, que se presentan así como imprescindibles. Esa mediación propia del concepto en el nivel de la universalidad es una "relación manifestada" (l.c.), lo que quiere decir tanto que lo universal se muestra como tal, se hace transparente en los particulares, como que estos representan en su modo de ser propio la condición de la propia manifestación de lo universal. Lo universal y lo particular se refuerzan pues mutua-

mente: "El poder libre" de que goza lo universal, en cuanto que sin coacción ni obstrucción alguna posible no sólo se deja entrever, sino que se manifiesta tal cual es, sólo se muestra y es real mediante las determinaciones en las que se particulariza. "Lo universal verdadero, infinito... se determina libremente... en cuanto particularidad" (*WZ* II, 244). Luego está necesitado de esa particularidad para ser libre en sus determinaciones. Con mayor razón se puede decir esto sobre la singularidad.

Con frecuencia pasa Hegel directamente de lo universal a lo singular o al contrario, lo cual puede tener su explicación en que por una parte en relación a lo singular lo particular es universal, como es universal la especie respecto de los individuos; por otra parte, tanto lo universal en sentido estricto como lo particular sólo pueden existir y tener sentido en lo singular. Cuando esto se niega o se pasa por alto, están justificadas las críticas de lo universal abstracto, por cuanto "lo meramente común" se confunde con "lo verdaderamente universal". Pero aunque se tenga una noción precisa de él, esto no es garantía de que haya logrado vigencia plena en la realidad. "Lo universal, en su significado verdadero y amplio es por lo demás un pensamiento (*Gedanke*) del que es preciso decir que ha costado milenios antes de que haya penetrado en la conciencia de los hombres y que sólo mediante el Cristianismo ha logrado su pleno reconocimiento. Los griegos, que poseían por lo demás una formación tan elevada, no conocieron ni a Dios ni al hombre en su verdadera universalidad" (*Enz* § 163 Zusatz, p. 312). Que lo universal ha llegado a su significado gracias al Cristianismo significa que sólo aquí el hombre como tal, el hombre universalmente considerado, no circunscrito a un ámbito cultural o regional, ha sido reconocido y que, por consiguiente, cada hombre individual posee la dignidad humana.

Todo el esfuerzo de Hegel por exponer el significado del concepto y de sus momentos está orientado a fundamentar esta convicción, de raíz exclusivamente cristiana. "La religión cristiana es la religión de la libertad absoluta y sólo para el cristiano tiene vigencia el hombre como tal, en su infinitud y su universalidad" (l.c.). Sólo si se admite que cada hombre singular merece ser reconocido como hombre, con otras palabras, sólo si se da por válida la creencia cristiana sobre "el valor infinito y la justificación infinita" del hombre como tal, lo que es tanto como decir, de cada hombre, es comprensible la reflexión de Hegel sobre lo universal, que no se puede desvincular de ese

reconocimiento del hombre individual con su dignidad propia e inalienable. Existe una implicación mutua o una identidad dialéctica de universalidad y singularidad. "Lo que le falta al esclavo es el reconocimiento de su personalidad; ahora bien, el principio de la personalidad es la universalidad" (l.c.). El "abismo absoluto que para los griegos media entre ellos y los bárbaros" (l.c.) es paralelo al que existe entre lo simplemente común expresado por el universal abstracto, y el universal verdadero, puesto que este es el fundamento de que a todos y cada uno de los hombres se les reconozca su dignidad de hombre o "valor infinito".

Hegel llega en la época de Jena, después de haber pensado y repensado el tema de la religión, a la convicción de que el Cristianismo es la religión absoluta. Es un descubrimiento, rodeado de un halo de entusiasmo, que se mantiene a lo largo de su obra: "la religión absoluta es el saber de que Dios es la profundidad del espíritu cierto de sí mismo, con lo que es el sí mismo (*das Selbst*) de todos. Es (Dios) la *esencia*, el puro pensamiento, pero despojado de esta abstracción, Dios es sí-mismo real, es un hombre, que tiene una existencia espacial y temporal corriente; y este singular es todos los singulares, la naturaleza divina no es otra que la humana. Todas las demás religiones son imperfectas... La religión absoluta, en cambio, es lo profundo que ha emergido a la luz -eso profundo es el yo, es el concepto, el puro poder absoluto".⁸⁸ "Este singular es todos los singulares" es tanto como decir que todos los singulares son este singular, en el que se ha hecho efectivamente real Dios en cuanto "profundidad del espíritu cierto de sí mismo". Es igualmente tanto como decir que lo universal y lo singular coinciden puesto que Dios en cuanto "esencia" o "puro pensamiento" -pero despojado de esta abstracción, es decir, en cuanto lo verdaderamente universal-, "es un hombre que tiene una existencia espacial y temporal corriente".

Ese texto de Jena, que compendia desarrollos extensos y arduos, se puede leer en correspondencia con el siguiente texto de la *Ciencia de la lógica*: "La vida, el espíritu, Dios, así como el concepto puro no

⁸⁸ *Jenaer Systementwürfe III Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Hamburg, 1987, 255s. *Filosofía real*, trad. J. M. Ripalda, Madrid, 1984, 228.

lo puede captar la abstracción, porque esta aleja de sus productos la singularidad, el principio de la individualidad y personalidad, y así no llega sino a universalidades carentes de vida y de espíritu, sin color ni sustancia" (WL II, 260-261). Puesto que según Hegel lo verdaderamente universal sólo se da de forma efectiva con el Cristianismo, la elaboración de dicho universal como concepto sólo es posible después de implantado el Cristianismo. Hegel está convencido de ser el primero en haber extraído esta consecuencia. De ahí que vea en este asunto, en la elaboración y desarrollo del universal concreto, una de las señas de identidad más significativas de su propio pensamiento.

Esta relación de universalidad y singularidad aparece, de forma especialmente destacada, en la concepción de la historia. En el texto que precede de modo inmediato a la definición, ya citada -"la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad"- afirma Hegel que "sólo las naciones germánicas han llegado en el Cristianismo a la conciencia de que el hombre en cuanto hombre es libre, de que la libertad del espíritu constituye su naturaleza más propia" (VG, 136-137) y tiene su asiento en el "santuario de la conciencia moral" (VG, 123). Sin relativizar o aminorar el papel protagonista que en la marcha de la historia compete al espíritu del mundo, al espíritu del pueblo y al estado en su variada complejidad, la libertad del individuo exige un reconocimiento incondicionado, el que corresponde a su pertenencia al espíritu absoluto: "La religión y la moralidad, justamente por ser en sí esencias universales, tienen, según su concepto, la propiedad de existir en el alma individual... Este centro interno, esta región simple del derecho a la libertad subjetiva, este hogar de la voluntad, de la resolución y del obrar, el contenido abstracto de la conciencia moral, eso en que está encerrada la culpa y el valor del individuo, su eterno tribunal, permanece intacto y sustraído al estruendo de la historia universal" (VG, 109). La libertad subjetiva es pues inviolable, al margen del estruendo de la historia. Está en correspondencia con la "subjetividad impenetrable e indivisible", de que habla el texto del final de la *Ciencia de la lógica*, que venimos teniendo en cuenta (WL II, 484).

La libertad sin embargo no pertenece a un ámbito completamente ajeno al de la necesidad. Más aún, la necesidad está al parecer integrada en la libertad. La definición de la historia incluye ese concepto, aunque no siempre se mencione cuando se la cita: "la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad, un progreso que tenemos que conocer en su necesidad" (VG, 63, cf., de forma más explícita

ta, 167). El prejuicio habitual cuando se habla de libertad es, no ya que esta difiere de la necesidad, sino que la excluye, que sólo puede haber libertad allí donde hay -o son posibles- acontecimientos que no se rigen por una determinación necesaria. Este no es el punto de vista de Hegel, aunque tampoco esto significa que necesidad y libertad sean lo mismo o que la libertad consista en un reconocimiento más o menos resignado de la necesidad.

El concepto, con el que se abre "el reino de la libertad" (*WL II*, 218), es una "mediación (*Vermittlung*) consigo mismo" -con lo que reaparece de forma equivalente el concepto de unificación (*Vereinigung*) puesto que mediación consigo mismo representa el grado sumo de la reunificación. Tal mediación "eleva por de pronto lo contingente a la necesidad", lo cual nos hace recordar el paso que da Hegel al final de la época de Frankfurt, cuando vincula la necesidad con la contingencia. Pero aquí se adelanta a delimitar ese concepto de necesidad de otras maneras de entender lo necesario. Por una parte, la que es propia del "abismo de la sustancia carente de forma" -con la que Hegel podría estar aludiendo a la sustancia spinozista, en cuanto que esta no llega a su propia verdad, que no es sino el concepto o la libertad (*WL II*, 242; cf., 218). Es una sustancia a la que le falta transparencia y adecuación, pues no llega a manifestarse a sí misma como lo que verdaderamente es y en ese sentido se mantiene como escondida en un fondo inaccesible. Tampoco la necesidad de que habla Hegel es la que corresponde a la determinación de unas cosas por otras en virtud de la aplicación del principio de causalidad o lo que en este mismo contexto se caracteriza como "la identidad de cosas y situaciones que son diferentes entre sí y que se limitan mutuamente" (l. c.).

Pero aunque delimita su punto de vista respecto de estos, Hegel no los niega simplemente, o si se prefiere, lo que afirma es que esas concepciones de la necesidad no han llegado a ver su propia verdad, que es "relación manifestada", donde no hay ya ningún abismo insondable, puesto que la sustancia en su verdad, que es el concepto, se hace presente en los llamados accidentes, y la determinación de unas cosas por otras no es ciega, sino que obedece a las exigencias del concepto, que es la libertad misma como verdad de la sustancia. Esto, sin embargo, no significa simplemente que se ha llegado a tomar conciencia de la necesidad, como si la libertad consistiera en tal conciencia. Por el contrario, Hegel da un paso radicalmente novedoso, en cuanto que expone que la necesidad en cualquiera de sus formas no es sino

un reflejo de la estructura interna del concepto, en ese sentido un producto suyo y al mismo tiempo una posibilidad para incrementar la libertad, puesto que la necesidad así entendida permite prever fenómenos y acontecimientos y posibilita la intervención del concepto, caracterizado como poder, en orden a transformar la necesidad en expresión de la libertad misma.⁸⁹

El concepto es la verdad de la necesidad. La verdad del concepto, su realización plena, es la singularidad, la forma más concreta de la libertad. Pero nada de esto es posible sin sistema. Valga como confirmación, a la vez que como tema de ulterior reflexión el texto siguiente, en que la descripción del sistema va unida al ensalzamiento de la libertad. El texto está tomado de una de las últimas páginas de la *Ciencia de la lógica*, en las que Hegel expone que "el método mismo se amplía... en un sistema" (*WL II*, 500 ss).

Como expresión condensada de esta tesis afirma Hegel: "Cada nuevo grado del *salir fuera de sí*, es decir, de una *ulterior determinación*, es también un *entrar-en-sí*, y la mayor extensión es igualmente una *intensidad superior*. Por tanto lo más rico es lo más concreto y lo más subjetivo, y lo que se recoge en la profundidad más simple es lo más poderoso y de más amplia influencia. La cima más elevada y más escarpada es la *pura personalidad* que sólo por medio de la dialéctica absoluta, que es su naturaleza, lo abarca todo igualmente *en sí* y lo retiene, porque se convierte en lo *más libre*, esto es, en la simplicidad, que es la primera inmediatez y universalidad" (*WL II*, 502). El paso siguiente sería ocuparnos de los §§5-7 de la Filosofía del Derecho⁹⁰ y de textos paralelos de las Lecciones (*Vorlesungen*) de la misma época.⁹¹ A partir de aquí se podrían desarrollar más ampliamente los criterios para comprender desde otras perspectivas problemas que nos afectan directamente.

⁸⁹ Cf. R. Valls Plana, "El concepto es lo libre (*Enc.* § 160)", en *Seminarios de filosofía*, vols. 12/13, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1999-2000, 129-145. Remito al lector a este estudio, tan breve como lúcido, sobre el tema.

⁹⁰ *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, TW 7, Frankfurt 1970.

⁹¹ *Vorlesungen ubre Naturrecht und Staatswissenschaft*, Heidelberg 1817/1818, ed. De C. Becker y otros, Hamburg 1983; *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/1820*, ed. De D. Henrich, Frankfurt 1983; *Die Philosophie des Rechts*, Vorlesung 1821/1822, ed. de H. Hopp, Frankfurt 2005.

BIBLIOGRAFÍA

I

- AGUSTIN, *Del libre albedrío*, edición bilingüe, Madrid 1947.
— *Confesiones*, edición bilingüe, Madrid 1955.
— *Acerca de la Trinidad*, edición bilingüe, Madrid 1947.
— *Tratados sobre la gracia*, edición bilingüe, Madrid 1956.
ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea. Ética Eudema*, ed. E. Lledó, Madrid 1995.
— *Acerca del alma*, ed. T. Calvo, Madrid 1978.
FICHTE, J. G., *Wissenschaftslehre 1805*, Hamburg 1984.
— *Werke, I-II*, Berlin 1971.
GOETHE, J. W., *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Berlin 1962.
— *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, Berlin 1963.
HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952.
— *Wissenschaft der Logik (WL) I-II*, Hamburg 1966-67.
— *Theorie-Werkausgabe*, 1-20, Frankfurt 1971-79.
HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1963.
— *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt 1976.
— *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, GA 31, Frankfurt 1982.
— *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* GA 65, Frankfurt 1989.
HENRY, M., *L'essence de la manifestation*, Paris 1963.
HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I*, Hua III, Haag 1950.
— *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* Hua X, Haag 1966.
KANT, E., *Kritik der reinen Vernunft*, ed. R. Schmidt, Hamburg 1956.
— *Werke in sechs Bänden*, ed. W. Weischedel, Darmstadt 1998.

- MOLINA, L., *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, Matriti 1953.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, I-XII, Madrid 1966-1983.
- SARTRE, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1996.
- *L'être et le néant*, Paris 1943.
- SCHILLER, F., *Sämliche Werke*, V, Darmstadt 1989.
- SCHELLING, F.W.J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. bilingüe, Barcelona, 1989.
- SPINOZA, B., *Tractatus theologico-politicus*, Heidelberg 1972.
- *Tratado teológico-político*, ed. A. Domínguez, Madrid, 2003.
- *Tractatus de intellectus emendatione. Ethica*, ed. K. Blumenstock, Darmstadt 1967.
- *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. A. Domínguez, Madrid, 2000.
- SUÁREZ, F., *Disputaciones metafísicas*, ed. bilingüe, I-VII, Madrid 1960.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, ed. bilingüe, Madrid 1947ss.
- *Suma contra Gentiles*, ed. bilingüe, Madrid 1952-53.
- *Opúsculos y cuestiones selectas*, ed. bilingüe, I-II, Madrid 2003.
- ZUBIRI, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid 1992.

II

- ARANA, J., *Los filósofos y la libertad*, Madrid, 2005.
- ARON, R., *Ensayo sobre las libertades*, Madrid, 1969.
- BALMER, H.P., *Freiheit statt Teleologie. Ein Grundgedanke von Nietzsche*, Freiburg 1977.
- BAUMAN, Z., *La cultura como praxis*, Barcelona, 2002.
- BECKERMANN, A., *Schliesst biologische Determiniertheit Freiheit aus?*, en F. Hernani/P. Koslowski, 2004, 19-32.
- BERLIN, I., *Una reflexión liberal sobre el "otro"*, Madrid 2002.
- *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid 2003.
- BIERI, P., *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Frankfurt 2003.

- BRANDT, R., *Ich bin all da. Ein neurologischer Erregungsmuster*, en Ch. Geyer (ed.), 2004, 171-176.
- BREIDBACH, O., *Die Materialisierung des Ichs. Zur geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt 1997.
- *Hirn und Bewusstsein. Überlegungen zu einer Geschichte der Neurowissenschaften*, en: Pauen, M./Roth, G. (ed.) 2001, 11-58.
- BUCHHEIM, TH., *Wer kann, der kann auch anders*, en: Ch. Geyer (ed.), 2004, 158-165.
- *Libertarischer Kompatibilismus. Drei alternative Thesen auf dem Weg zu einem qualitativen Verständnis der menschlichen Freiheit*, en F. Hernani/P. Kolsowski, 2004, 33-54.
- BÜRGER, CH. UND P. (ed.) *Alltag. Allegorie und Avantgarde*, Frankfurt 1987.
- CLAUSBERG, K. U. WEILER, C., *Wie Denken aussieht. Zu den bildgebenden Verfahren der Hirnforschung*, Ch. Geyer (ed.), 2004, 245-249.
- CONSTANT, B., *Escritos politicos*, Madrid 1989.
- DAMASIO A.R., *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München 1994.
- *Ich fühle, also bin ich*, München 2000.
- *Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen*, Berlin 2005.
- DAVIDSON, D., *Handlung und Ereignis*, Frankfurt 1998.
- *Handlungen, Gründe und Ursachen*, en Stoecker, R. 2002, 33-48.
- DELLAVALLE, S., *Freiheit u. Intersubjektivität. Zur historischen Entwicklung von Hegels geschichtsphilosophischen und politischen Auffassungen*, Berlin 1996.
- DI FABIO, U., *Die Kultur der Freiheit*, München 2005.
- ECCLES, J.C., *Die Evolution des Gehirns-die Erschaffung des Selbst*, München 1989.
- EIBL-EIBESFELDT, I., *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung*, München, 1967-1987.
- *Liebe und Hass. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, München 1970.
- EKMANN, P., *Basic Emotions*, en: T. Dagleish y M.J. Power (eds.), *Handbook of Cognition and Emotion*, Chichester 1999a, 45-60.
- FRANK, M., *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfur 1986.

- GEYER, CH., (ed.), *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004.
- (2004a): Vorwort, en: Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004, 9-19.
- (2004b): Hirn als Paralleuniversum. Wolf Singer und Gerhard Roth verteidigen ihre Neuro-Thesen, en: Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004, 86-91.
- (2004c): Fried's Brainstorming. Jetzt ist auch die Geschichte aufs Gehirn gekommen, en: Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004, 9-19.
- GRUNDMANN, TH. U. a. (ed.) *Anatomie der Subjektivität. Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Selbstgefühl*, Frankfurt 2005.
- GUILEAD, R., *Être et liberté. Une étude sur le dernier Heidegger*, Paris 1965.
- HABERMAS, J., *Der gespaltene Westen*, Frankfurt 2004 (*El Occidente escindido*, trad. J.L. López de Lizaga, Madrid 2006).
- HAGGARD, P. y EIMER, M., "On the Relation between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements", en: *Experimental Brain Research* 126:128-133.
- HAGNER, M., "Homo cerebrialis. Eine wissenschaftsgeschichtliche Einschätzung" en: Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004, 250-254.
- HAYEK, F.A., *Camino de servidumbre*, Madrid 2003.
- *Los fundamentos de la libertad*, Madrid 1998.
- HEISENBERG, W., *Der Teil und das Ganze*, München 1973.
- HELMRICH, H., *Wir können auch anders. Kritik der Libet-Experimente*, en: Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004, 92-97.
- HERNANI, F. / KOSLOWSKI, P., *Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektive*, München 2004.
- HERNANI, F., "Der Streit um die Freiheit des menschlichen Willens", en: Hernani F. / Koslowski, P., o. c., 165-187.
- HONNETH, A., (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt 1993.
- *Kamp um Anerkennung*, Frankfurt 1994.
- (ed.), *Dialektik der Freiheit, Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Frankfurt 2005.
- *Die Zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt 1999.

- HORTSMANN, R.-P., *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt 1978.
- KAISER, G., "Warum noch debattierem? Determinismus als Diskurskiller, en: Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004, 261-267.
- KEMPERMANN, G., *Infektion des Geistes. Über philosophische Kategorien fehler*, en: Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004, 92-97.
- KERSTING, W., *Recht, Gerechtigkeit u. demokratische Tugend*, Frankfurt 1997.
- KLEIN, S., *Alles Zufall. Die Kraft die unser Leben bestimmt*, Hamburg 2004.
- KLITTSTEINER, H.D., *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Darmstadt 1992.
- KOBUSCH, T., *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Freiburg i. B. 1993.
- KOCH, CH., Die Zukunft der Hirnforschung. Das Bewusstsein steht vor seiner Enthüllung, en: Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004, 229-234
- KREINER, A., *Willensfreiheit u. das Problem der moralischen Übel*, en: Hernani F / Koslowski P., o. c., 149-163.
- KRÖBER, H.-L., Die Hirnforschung bleibt hinter dem Begriff strafrechtlicher Verantwortlichkeit, en: Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004, 103-110.
- KRÜGER, H.P., *Die neurebiologische Naturalisierung reflexiver Innerlichkeit*, en: Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004 183-193.
- KUHN, H., Der Mensch in der Entscheidung: *Probatresis in der Nichomachischen Ethik*, en: Das Sein und das Gute, München 1962, 275-295.
- LEDOUX, J., *Das Netz der Gefühle. Wie Emotionen entstehen*, München, 1998.
- Emotion Circuits in the Brain, *Ann. Rev. Neurosci* 23 (2000) 155-184.
- LÉVI, BERNARD-HENRI, *Las aventuras de la libertad*, Barcelona 1992.
- LIBET, B., GLEASON, C.A., WRIGHT, E.W., PEARL D.K., Time of conscious Intention to Act in relation to Onset of Cerebral Activity (readiness-potential), *Brain* 106 (1983), 623-642.

- LILLA, M., *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*, Barcelona 2004.
- LÜDERSSSEN, K., Ändert die Hirnforschung des Strafrechts, en: Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004 98-102.
- MARKOWITSCH, H.J. U. DAUM, I., *Neuropsychologische Erklärungssätze für kognitive Phänomene*, en: Pauen, M./Roth, G. o. c., 210-237.
- MAYER, H., Ach, das Gehirn. Über einige neue neurowissenschaftliche Publikationen, en : Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004, 205-217.
- MECHELS, E., *Das Problem der menschlichen Freiheit im Calvinismus*, en, Hernani F / Koslowski, P., o. c., 189-204.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la Perception*, Paris, 1945.
- MILL, J. STUART, *Sobre la libertad*. Prólogo de I. Berlin, Madrid 1979.
- MULHALT, S. Y SWIFT, A. (eds.), *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid 1996.
- MÜNTE, R.F Y HEINZE, H.J., *Beitrag moderner neurowissenschaftlicher Verfahren zur Bewusstseinsforschung*, en: Pauen, M./Roth, G. o. c., 298-328.
- OLIVIER, R., Wonach sollen wir suchen. Hirnforscher Fragen nach ihrer Frage, en: Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004, 153-157.
- PAUEN, M., Grundproblem der Philosophie des Geistes u. die Neurowissenschaften, en: Pauen, M./Roth, G. o. c., 83-122.
- PAUEN, M. Y ROTH, G. (eds.), *Neurowissenschaften u. Philosophie*, München 2001.
- PAUEN, M., Freiheit: Eine Minimal Konzeption, en: Hernani F / Koslowski, P., o. c., 79-112.
- PLANK, M., *Vorträge u. Erinnerungen*, Darmstadt 1975, Die Kausalität in der Natur, 250-269; Vom Wesen der Willensfreiheit, 301-17.
- POPPER, K.P. Y ECCLES, J.C., *Das Ich u. sein Gehirn*, München 2005.
- POTHAST, U. (ed.), *Seminar: Freies Handeln u. Determinismus*, Frankfurt 1978.
- Letzte Verantwortlichkeit u. Verantwortlichkeit unter Menschen. Über einen verlässlichen Aspekt der Willensfreiheit, en: Hernani F / Koslowski, P., o. c., 113-130.
- PRINZ, W., Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch, en: Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004, 20-26.

- RAGER, G. (ed.), *Ich u. mein Gehirn. Persönliche Erleben, verantwortliches Handeln u. objektive Wissenschaft*, Freiburg 2000.
- *Hirnforschung und die Frage nach dem Ich*, en: Rager, G. (ed.), 13-52.
- RAMÓN Y CAJAL, S., *Recuerdos de mi vida*, ed. J. Fernández Santarén, Barcelona 2006.
- RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, México 1979.
- *El liberalismo político*, Barcelona 1996.
- ROJAS, R., *Künstliche neuronale Netze als neues Paradigma der Informationsverarbeitung*, en: Pauen, M./Roth, G. o. c., 269-297.
- ROLLS, E. T., *The Brain and Emotion*, Oxford 1999.
- ROTH, G., *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt 1997.
- *Die neurologischen Grundlagen von Geist und Bewusstsein*, en: Pauen, M./Roth, G. o. c., 155-209.
- 2003a, *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Neue v.u.Ausgabe, Frankfurt.
- 2003b, *Aus Sicht des Gehirns*, Frankfurt.
- 2004a, *Worüber dürfen Hirnforscher reden - und in welcher Weise*, en: Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004, 66-85.
- 2004b, *Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit uns von Illusionen*, en: Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004, 218-222.
- 2004c, *Ist der freie Wille nur eine Illusion? Spiegel Streitgespräch, Der Spiegel* num. 52, 20.12.2004, 116-122. (Debate entre la redacción y G. Roth y E. Schockenhoff).
- RUNGGALDIER, E., *Die Fortdauer (Identität) des Ich durch die Zeit*, en: Rager, G. (ed.), o. c., 161-200.
- SCHMALE, W., *Freiheitsdiskurse in der Geschichte*, en: Schmidinger, H./Sedmak, 2005.
- SCHMIDINGER, H./SEDMAK, C. (ds.), *Der Mensch - ein freies Wesen?. Autonomie, Personalität, Verantwortung*, Darmstadt 2005.
- SCHMIDT, S. J. (ed.), *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt 1987.
- SCHNÄDELBACH, H., *Philosophie in der modernen Kultur*, Frankfurt 2000.

- SCHOCKENHOFF, E., *Wer oder was handelt. Überlegungen zum Dialog zwischen Neurobiologie und Ethik*, en: Rager, G. (ed.), o. c., 239-288.
- 2004a, Wir Phantomwesen. Ubre zererale Kaegorienfehler, en: Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004, 166-170.
- 1004b, Ist der freie Wille nur eine Illusion? Spiegel Streitgespräch, *Der Spiegel* num. 52, 20.12.2004, 116-122. (Debate entre la redacción y G. Roth y E. Schockenhoff).
- SCHWEGLER, H., *Reduktionismen u. Physikalismen*, en: Pauen, M./Roth, G. o. c., 59-82.
- SEARLE, J.R., *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*, Barcelona, 2005.
- SINGER, W., *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*, Frankfurt 2002.
- Ein neues Menschenbild?. Gespräche über Hirnforschung, Frankfurt 2003.
- Verschaltungen legen fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen, en: Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004, 30-65.
- STEINWORTH, U., *In welchem Sinn hat der Mensch einen freien Willen*, en: Pauen, M./Roth, G. o. c., 1-17.
- *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*, Darmstadt 1994.
- STOECKER, R. (ed.), *Handlungen und Handlungsgründe*, Paderborn 2002.
- TAYLOR, CH., *Sources of the Self. The making of the modern Identity*, Cambridge, 1989.
- *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt 1992.
- *Argumentos filosóficos*, Barcelona 1997.
- *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt 1997.
- TOURAINÉ, A., *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Barcelona 2005.
- VÖLKELE, M., Wohin führt der "neuronal turn" die Geschichtswissenschaft, en: Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004, 140-146.

- WALDE, B., Ein Fingerschnipsen ist noch keine Partnerswahl. Ein Gespräch, en: Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004 148-152.
- WEBER, M., Politik als Beruf, en: *Politische Schriften*, ed. J. Winckelmann, Tübingen, 1971, 505-560.
- Wissenschaft als Beruf, en: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1973, 582-613.
- *El político y el científico*, Madrid 1984.
- WEGNER, D., *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge 2002.
- WINGERT, L., Gründe zählen. Über einige Schwierigkeiten des Bionaturalismus, en: Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt 2004m 194-204.
- WINOCK, M., *Las voces de la libertad. Intelectuales y compromiso en la Francia del XIX*, Barcelona, 2004.
- ZAKARIA, F., *El futuro de la libertad*, Madrid, 2003.

DISCURSO DE CONTESTACIÓN

POR EL

EXCMO. SR. D. PEDRO CEREZO GALÁN

ACADÉMICO DE NÚMERO

SESIÓN DEL DÍA 20 DE MARZO DE 2006

MADRID

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS



De tarde en tarde esta Real Academia se viste de gala para recibir a un nuevo miembro. Entre las diversas celebraciones académicas, ninguna tan propia como la de hoy, en que practicamos el culto civil de la inteligencia mediante el reconocimiento público de la excelencia personal. Honrar a la inteligencia es uno de los actos que más ennoblece la vida, pues proclama nuestra confianza, aun en medio de los crecientes desafíos y dificultades de nuestro mundo, en la creatividad y la sociabilidad de nuestra especie. Pero no basta la inteligencia señera, si no va unida a ella la solidaridad del esfuerzo humano. De ahí que en este acto celebremos también el rito de la continuidad histórica, en la medalla que recibe el nuevo académico, símbolo de la transmisión del legado intelectual de una generación a otra, de un pecho a otro, como una llama que requiere siempre nuevos corazones para alimentar su lumbre. Hoy la Academia recibe a un filósofo, uno de esos raros hombres "amigos de ver", como los llamó Platón, de contemplar y comprender lo que hay y lo que nos pasa, frente a los apremios y las urgencias del pensar utilitario. Aun cuando en otro tiempo pudiera sonar pretencioso, el título de filósofo es bien modesto, pues la filosofía es un saber problemático y en permanente búsqueda de sí mismo. Por definición, el filósofo siempre está de camino, como *eros* que es su *daimon* tutelar, pues su patria, la verdad total, no está en ninguna parte, y, sin embargo, en todos los lugares y tiempos hay destellos de su presencia. Como dijera Ortega con ocasión de estrenar la empresa intelectual de *El Espectador*, "como Ibn-Batuta, he tomado el palo de peregrino y hecho vía por el mundo en busca, como él, de los santos de la Tierra, de los hombres de alma especular y serena que reciben la pura reflexión del ser de las cosas" (*Obras Completas*, Madrid, Rev. Occidente, 1966, II, 16). Sí, el filósofo es, o pretende ser al menos, un peregrino de la verdad, un eterno aspirante a saber lo que de veras y últimamente nos concierne, y por eso, nunca puede estar en lo cierto de haber agotado su radicalismo. De ahí que se dedique a rastrear las huellas de una secreta sabiduría, de la que nadie tiene la fórmula, y a

frecuentar a los pocos sabios que, a lo largo de la historia, nos han dado de ella alguna noticia, haciendo el camino en su compañía.

Pero antes de llegar a los sabios fue preciso buscar a los maestros. En la cultura humanística clásica eran preceptivos los años de formación por el viaje. Y para abrirse a más anchos horizontes, la generación a la que pertenece el profesor Don Mariano Álvarez, que es también la mía, tuvo que salir a los caminos de Europa. Es bien conocida la odisea de varias generaciones de españoles que, desde los años sesenta, para huir del paro y la penuria en general, que asolaban España, tuvieron que emigrar a Europa, buscando en ella una nueva tierra de promisión. Pero se ha hablado muy poco de la otra emigración intelectual, a la búsqueda no ya del pan sino del saber y la ciencia, que, por los mismos años, se aventuraba en Europa, con pocos medios y grandes sacrificios, ocupándose en oficios modestos o en campos de trabajos, con tal de asomarse al mundo y tener la oportunidad de conocer idiomas. Era la condición indispensable para poder optar, después de estas duras experiencias, a alguna de las escasas becas, que permitían tener la fortuna de unos años de viaje y formación. Don Mariano Álvarez tuvo la oportunidad, acabados sus estudios universitarios en España, de emprender en 1961 una larga etapa formativa en Alemania como becario del MEC (1961-1963), primero, y luego del DAAD bávaro (1963-1965) y de la Fundación Juan March (1965-1966) para realizar su tesis de doctorado de Filosofía en la Universidad de München bajo la dirección del Profesor Helmut Kuhn, sobre *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Cues*", publicada por la Universidad de Baviera por haber obtenido la calificación de *Summa cum laude*. A continuación, cursó estudios especiales de Ciencias Políticas (*Staatswissenschaften*), de 1967 a 1971, en la misma Universidad de Baviera, como becario ahora de la prestigiosa Fundación alemana Alexander von Humboldt, con el fin de emprender una investigación sobre la filosofía de Hegel, que se concretó en un nuevo doctorado, obtenido ahora en la Universidad española de Valencia, "Sobre el concepto de experiencia en Hegel", recogido más tarde en su obra fundamental *Experiencia y sistema en Hegel*, (Salamanca, 1978), uno de los pocos estudios españoles sobre Hegel de reconocimiento más allá de nuestras fronteras.

Tras de esta larga etapa formativa, cabe los maestros alemanes, le llegó la hora de volver a casa, para invertir aquí tan larga y fecunda cosecha. Aunque había iniciado su docencia en la Universidad de

München (1967-1970) y la de Bonn (1971-73), hay siempre un espíritu de misión intelectual que obliga moralmente al retorno a casa, donde seguía habiendo una gran necesidad de filosofía. En 1977, ganó la plaza de Adjunto numerario de Filosofía en la Universidad de Salamanca, donde va a desarrollar toda su vida docente; en 1980 la de Agregado numerario, y a partir de 1982 la de Catedrático de Metafísica. Luego, poco a poco, en atención a los incesantes trabajos monográficos en que desarrolla su dedicación al Cusano y a Hegel, vendrían los reconocimientos públicos a su investigación, tanto de parte de la *Cusanus-Gesellschaft*, de cuyo *Beirat* es miembro desde 1988, como de la *Hegels-Gesellschaft*, cuya sección española preside desde su fundación en 1996, así como los cargos académicos inevitables Dirección de Departamento de Filosofía, Decano de la Facultad de Filosofía y actualmente miembro del Consejo Asesor del Instituto de Filosofía del CSIC. Esta es, sumariamente expuesta, la historia externa de una vocación filosófica; la interna, la relativa a su motivación y dedicación universitarias, al proyecto y al argumento intelectual de su vida, es más difícil de resumir. La sabiduría viene con pasos lentos y silenciosos y necesita de una larga paciencia. El Profesor Álvarez Gómez ha dedicado cuarenta años de su vida para llegar a ser, no ya un especialista reputado en Nicolás de Cusa y en Hegel, sino un verdadero maestro de pensamiento, acreditado en diversas publicaciones y en un fecundo magisterio, que le ha llevado a dirigir 20 tesis doctorales y dedicar estudios monográficos de calidad a Aristóteles, Suárez, Spinoza, Leibniz, Hedegger, Habermas y Gadamer, y en el marco del pensamiento español contemporáneo, a Unamuno y Ortega, o a la modalidad de pensamiento literario en Fray Luis de León y en Jorge Luis Borges.

Si yo tuviera que condensar en un rasgo dominante su vocación intelectual, señalaría sin vacilación su carácter metafísico, incluso su instinto metafísico, que es un signo de buena estirpe filosófica. La metafísica no es nada abstruso y distante, al modo de una suprafísica inteligible, como suele creerse, sino, tal como indica su nombre, una dimensión trascendental que sobrepasa todas las filosofías segundas y regionales hacia un saber de integración en un todo sistemático. Se hace metafísica allí donde se pone en marcha un pensamiento radical que se plantea la cuestión del fundamento. Pero, aunque se admitiera la imposibilidad de tal saber de totalidad, la metafísica seguiría siendo, al menos, como dijo Kant, una disposición natural de la mente (*Naturanlage*), esto es, una tendencia indeclinable de la razón a sobre-

ponerse al saber empírico como al saber meramente erudito, y buscar una unificación progresiva, no ya de la ciencia, sino de todo el horizonte de la cultura superior (el noético, el ético y el poético). Aun acabada la metafísica como sistema, queda la metafísica como apertura de nuestra experiencia en constante trascendimiento. Como ya advirtió Maurice Merleau-Ponty,

La metafísica no es una construcción de conceptos por los que intentaríamos hacer menos sensibles nuestras paradojas; es la experiencia que de ellas hacemos en todas las situaciones de la historia personal y colectiva, y las acciones que, al asumirlas, las transforman en razón. Es una interrogación tal que no se concibe respuesta que la anule, sino solamente acciones resueltas que la llevan más lejos. No es un conocimiento que vendría a acabar el edificio de los conocimientos, sino el saber lúcido de todo lo que los amenaza y la conciencia aguda de su precio" (*Sens et non-sens*, Paris Nagel, 1966, pág. 167-8).

Este instinto metafísico llevó al Profesor Don Mariano Álvarez a Nicolás de Cusa, primero, y después a Hegel, dos grandes metafísicos, como los polos de una elipse, donde se abre y cierra respectivamente la metafísica moderna. Ambos plantean, en cuanto metafísicos, la cuestión del fundamento, esto es, la relación de todo lo finito en el contexto del mundo con el fundamento incondicionado, ya se llame absoluto o infinito, pero lo resuelven de muy distinta manera. Cusa, remitiendo el saber humano a un fondo o trasfondo metafísico, el verdadero infinito, que escapa a todo cálculo y objetivación y sólo se deja entrever analógica y simbólicamente a través de nuestras conjeturas. Hegel, por el contrario, llevando hasta las últimas consecuencias el principio de immanencia moderno, reabsorbiendo toda trascendencia en la potencia explicativa del concepto absoluto. De la "*docta ignorantia*" a "la paciencia del concepto" se podría llamar este itinerario mental, en que la razón moderna se cierra sobre sí misma. Para Cusa, la *docta ignorantia* es la fórmula con que nuestro saber finito reconoce su desproporción con respecto a la verdad única, indivisible e infinita, pero, a la vez, su participación en ella, mediante un conocimiento conjetural, al modo como las diferentes figuras geométricas expresan relaciones precisas y proporciones determinadas del espacio, cuya medida integral sólo la representa la plenitud indivisible del círculo. Para Hegel, en cambio, el concepto absoluto es la unidad sistemática y

necesaria de la totalidad del saber, el círculo único de un pensamiento absoluto que se piensa a sí mismo. El contraste entre estos dos polos se deja ver en la medida en que para Cusa todo pensamiento es por esencia simbólico, en cuanto expresión finita de una unidad y totalidad que lo trasciende, mientras que en Hegel, el simbolismo ha quedado absorbido y superado en la potencia asimilativa del concepto. En esta órbita elíptica, gobernada por este doble polo de atracción, se ha desarrollado el pensamiento metafísico de don Mariano Álvarez, entre Cusa y Hegel, no en un vago lugar intermedio, sino en un esfuerzo de interrelación, tratando de abrir el uno al otro. De un lado, abriendo el pensamiento simbólico a la experiencia histórica, pero a la vez, horadando el círculo especulativo hacia una dialéctica real de la historia, en la que el movimiento del concepto sea compatible con el proceso viviente de la esperanza religiosa, tal como muestra su última obra *Pensamiento de ser y espera de Dios* (2003). La *docta ignorantia* abre a Cusa a una teología mística. La lógica hegeliana del concepto, conduce, por el contrario, a una teología especulativa. Entre una y otra, la meditación filosófica de Álvarez Gómez ha procurado esclarecer las relaciones internas de la religión y el pensamiento especulativo, y más concretamente, entre el Cristianismo como la religión revelada y absoluta del espíritu y la exposición especulativa y autojustificación del espíritu en la historia y en las instituciones modernas, especialmente en el Estado.

Y como metafísico de casta, hoy nos ha traído el profesor Álvarez Gómez a nuestra consideración una cuestión capital, que de un modo u otro, ha atravesado la historia del pensamiento, la relación de la libertad con los sistemas de la necesidad. "El problema de la libertad ante la nueva escisión de la cultura" reza el título del discurso que acabamos de oír. El tema elegido es ya de suyo una buena prueba de que la metafísica no se pierde en cavilaciones ociosas y superfluas. Como ya advirtiera Hegel, el contenido de la filosofía no es ni puede ser otro que el que se ha dado el espíritu en el tiempo, y por tanto, pertenece a su presente viviente. Lejos de perderse en abstracciones exangües o en imposibles quimeras, la filosofía es el sondeo racional del presente, o el empeño de elevar al concepto, esto es, a la necesidad racional, la multiplicidad de registros de la experiencia vivida. Ahora bien, un problema de nuestro presente es que bajo la apariencia de un culto a la libertad, ya sea en el orden privado o en el público, rigen *de facto* condicionamientos externos e internos, que limitan severamente e inclu-

so impiden su ejercicio. A menudo tales condicionamientos suelen ser de carácter social y político, y, por tanto, modificables por la libertad misma. Pero, y ¿si estuviesen operando, mucho más radicalmente, unos condicionamientos psicológicos o fisiológicos, un orden natural, que eliminase de raíz la posibilidad misma de la libertad y redujera su pretendida experiencia a una conciencia ilusa? Se trataría, pues, de un nuevo sistema de la necesidad, ahora ya no de carácter físico/mecánico, como el que expuso Spinoza, ni metafísico/teológico como pretendía el panteísmo o el voluntarismo teológico, ni siquiera meramente psicológico, como en las teorías reflexológicas, sino básicamente cerebral. Es a lo que llama Álvarez Gómez el "giro neurológico", que ha cobrado el sistema de la necesidad a partir de la obra de prestigiosos científicos como Wolf Singer y Gerhard Roth, que han planteado sobre nuevas bases la crítica determinista a la conciencia de libertad. Si bien se analiza se trata de la renovación de un viejo frente de combate en que siempre se ha visto envuelta la filosofía en su historia, sobre todo, a partir de la modernidad, en que se alcanza el sentido moderno de la libertad como capacidad de autorregulación de la vida. Es el mismo combate librado por Kant contra el naturalismo ilustrado, o el de Fichte y Schelling contra el materialismo, y más recientemente el que sostuvo Merleau-Ponty con la reflexología y el conductismo, o Edmund Husserl con el naturalismo psicológico. El problema no es otro que el conflicto secular entre dos sistemas descriptivos: el naturalismo de las ciencias y el finalismo de la filosofía. Pero ya Hegel había enseñado que de la escisión y desgarro (*Entzweiung*) de la cultura espiritual surge la "necesidad" (*Bedürfniss*) interna de la filosofía, el impulso que nos lleva a filosofar, no como entretenimiento ocioso, sino para restañar las heridas del espíritu y producir la unificación de la cultura con la vida.

La gravedad del giro neurológico reside precisamente en el alcance teórico de las neurociencias, que permiten por vez primera formular un determinismo mucho más radical y consecuente que cualquiera de sus antecedentes. "No sólo las propiedades y la estructura de los organismos, también su comportamiento -comenta Álvarez Gómez- está completamente determinado, en concreto por su sistema nervioso, por las redes neuronales en combinación con la constelación de estímulos del medio". Determinismo que, por lo demás, tiene la peculiaridad de no negar la hipótesis del yo, sino de construirla genética y neurológicamente como una "ficción" útil para la vida social, al posibilitar "una identidad de conciencia y comportamiento", destacando

un polo de atribución y autointerpretación de las propias acciones. De este modo, el nuevo determinismo intenta integrar la experiencia inmediata acerca de la conciencia del yo. Se llega así a una inversión radical de la tesis humanista: en vez de ser el cerebro un instrumento del yo, al servicio de su libertad para configurar su vida, es el yo una creación/ficción del cerebro, "es sólo como si el yo fuera el que en verdad actuara y se propusiera fines", un polo irreal y virtual, en función de la reproducción de la sociedad. El punto de vista de la primera persona, es decir, de la autoconciencia o del yo, en la descripción de su experiencia interna, aun cuando parezca el primario y fundamental, ha de ceder y someterse al punto de vista de la tercera persona, esto es, del espectador o el investigador que describe y analiza, en términos impersonales, el comportamiento, y en este caso, la investigación del cerebro. El yo cede el lugar al *ello es así* y no puede ser de otro modo a como es, en virtud de los procesos neurológicos y los estados dinámicos del cerebro. En este caso, el análisis científico determinista tuvo un impulso decisivo con el experimento de Benjamín Libet, que arrojó como resultado una anterioridad del potencial dispositivo neuronal con respecto al momento decisorio propiamente dicho.

En su crítica, Álvarez Gómez señala en primera instancia diversas paradojas acerca del planteamiento del yo como ficción necesaria, haciendo ver que con ello se desplaza el protagonismo del cerebro al ámbito de la sociedad, como presuntamente determinante del mecanismo del yo, con lo cual un larvado finalismo social acaba comprometiendo la misma tesis del cerebro como último agente. "Lo paradójico del caso es que para llegar a producir algo tan sumamente real como son las acciones, comprobables objetivamente (...) el cerebro tenga que servirse de algo tan irreal, meramente virtual, como es el yo, puesto que formalmente este sólo se constituye a sí mismo en cuanto se apropia de cosas", con la no menor paradoja conclusiva de que "si la investigación del cerebro libera de ilusiones", como quiere el nuevo determinismo, esta presunta lucidez emancipadora conduce al naufragio de la libertad en el más completo determinismo. Levanta luego sospechas sobre el alcance del experimento de Libet, entre otras razones, por haberse ceñido a "reacciones muy simples y ejercitadas en alto grado, las cuales, por ello, más que tener que ser propiamente decididas en su forma de realización tenían que ser simplemente 'lanzadas' o proyectadas automáticamente". Vuelve, por último, del revés sus argumentos, haciendo ver que "se comete un error categorial -dice-

si se confunden esos niveles que son diferentes, bien mediante la anulación de uno de ellos o bien mediante el intento de reducir el uno al otro. "El origen del error está en pretender identificar la manifestación de algo con el comienzo de ese mismo algo". Como ha hecho ver, en este mismo sentido, Jürgen Habermas, "con ello paga el reduccionismo un alto precio. Si tanto las razones como la elaboración lógica de las razones no desempeñan, desde un punto de vista neurológico, ningún papel causal, sigue siendo chocante en la perspectiva de la teoría evolucionista, por qué la naturaleza se permite, en absoluto, el lujo de todo un ámbito de razones" (*Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, pág. 171). Y, por último y sobre todo, trata de mostrar Álvarez Gómez que el punto de vista del yo o de la autoconciencia es ineliminable, pues está presupuesto necesariamente en toda tesis, como su condición de posibilidad, también en la del juicio impersonal del neurofisiólogo, cuando sostiene que las cosas son así y no de otro modo. El investigador del cerebro "no sólo habla de la perspectiva de la primera persona, sino que habla en primera persona. Luego reconoce que su forma de enfrentarse a la realidad no es distinta de la habitual. Eso supone afirmar implícitamente que esa forma de concebir el mundo no se puede superar". No se crea por la factura del argumento que se trata simplemente de una refutación dialéctica. En ella se encierra una evidencia insuperable. Como sostiene Álvarez Gómez, siguiendo a Kant, "el yo no se deja objetivar", porque está siempre presupuesto en cualquier intento de reducción u objetivación. "La dimensión trascendental de la conciencia es la raíz de que ésta no se pueda reducir a nada que no sea ella misma. Una vez que existe, es lo que es por sí misma y en ello está el fundamento de la libertad".

Permítanme que al filo del tema que nos ocupa abunde un poco por cuenta propia en el planteamiento del problema por parte de Kant, porque su posición ha sido determinante en la discusión posterior del asunto. A menudo se le pide a la filosofía, frente a tales ataques, que suministre una prueba contundente de la libertad. Lo sorprendente es que la libertad no admite prueba, si por ésta se entiende algún tipo de explicación objetiva de su existencia, pues tal prueba, en contra de lo esperado, acarrearía su ruina, al disolver la libertad en un orden causal de relaciones. Esto explica, por lo demás, lo absurdamente piadoso o piadosamente absurdo que es esperar del científico que respete, en este tema como en otros, los fueros de la conciencia, pues en cuanto científico, no puede proceder de otro modo que intentan-

do reducir cualquier fenómeno, también los de conciencia interna, por muy íntimo y hasta entrañable que nos parezca, al tejido objetivo y natural de las causas, de las que tenemos experiencia. No es, pues, una insensibilidad moral la que conduce al determinismo, sino la aplicación consecuente del método científico. Como ha señalado Jean Nabert, "la verdadera oposición no está, como se dice, entre la libertad y el determinismo, sino entre el entendimiento y la conciencia" (*L'expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1924, pág. 198). Es el método del análisis intelectual el que reduce la experiencia interior de la libertad al nexo de hechos psicológicos o estados neurológicos. Ante tales posiciones extremas, sólo cabe argüir *contra negantes*, al modo de Aristóteles contra los escépticos. Como señala Kant,

No podemos explicar nada sino reduciéndolo a leyes, cuyo objeto pueda darse en alguna experiencia posible. Mas la libertad es una mera idea, cuya realidad objetiva no puede exponerse de ninguna manera por leyes naturales y, por tanto, en ninguna experiencia posible (...) Vale como necesaria presuposición (*Voraussetzung*) de la razón en un ser que crea tener conciencia de una voluntad, esto es, de una facultad diferente de la meras facultad de desear (...) Mas dondequiera que cesa la determinación por leyes naturales, allí también cesa toda *explicación* y sólo resta la *defensa*, esto es, rechazar la argumentación de quienes, pretendiendo haber intuido la esencia de las cosas, declaran sin ambages que la libertad es imposible" (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, KantsWerke, Akademie Text ausgabe, IV, 459).

¿Quiero esto decir que el filósofo esté en este asunto a la defensiva? No, sino que la refutación es tan sólo el camino previo para llevar al reconocimiento de un lugar único, que se abre más allá de la experiencia objetiva, pero como fundamento indispensable de la misma. Se trata de la reflexión trascendental kantiana como ascenso hacia el origen constituyente de toda posible experiencia. A diferencia del científico, que sólo se mueve en el nivel explicativo hacia las causas del fenómeno, sea éste de experiencia externa o interna, el filósofo, en cuanto representante del buen sentido (*sensus communis*) de la conciencia, haría mal en no andar su propio camino en dirección hacia la apertura del ámbito trascendental, de lo meta-empírico, donde sólo cabe la libertad como autonomía. Para quien se sitúa exclusivamente en la postura del conocimiento objetivo, todo se le vuelve fenómeno

y la libertad desaparece con ello en el tejido natural de las causas eficientes. En cambio, para quien asciende reflexivamente, más allá de la sensibilidad y el entendimiento, hacia el lugar de los principios, y se autocomprende o autointuye en su pura espontaneidad racional, se le abre el acceso al saber de sí como ser libre. Para Kant, la libertad no se puede probar científicamente porque es una idea, (esto es, la representación de un poder metasensible), que pertenece al diseño y dinamismo de la razón y que por tanto sólo puede ser admitida o reconocida cuando se comprende el carácter incondicionado de la razón misma. Por eso asevera Kant, en el texto ya citado, que la libertad es una "presuposición (*Voraussetzung*) de la razón", esto es, algo que ésta se ve obligada a admitir cuando se auto-reconoce en cuanto facultad de los principios. "Razón y libertad son en Kant convertibles" -asegura Nabert- (Ibídem, 307) e indican una causalidad específica de la voluntad racional, heterogénea e inconmensurable con el régimen de la causalidad empírica. La voluntad en cuanto racional tiene que ser autónoma, esto es, tener "independencia de extrañas causas que la determinen", puesto que la razón, en su incondicionalidad, significa capacidad de trascender todo lo finito, limitado y condicionado. Autonomía se opone, pues, conceptualmente a heteronomía como lo incondicionado a lo condicionado. "La necesidad natural era una heteronomía de las causas eficientes -asegura Kant- pues todo efecto no era posible sino según la ley de que alguna otra cosa determine a la causalidad de la causa eficiente. ¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?" (*Grund. Met. Sitt.*, IV, 446-7).

Podría pensarse que, por lo demás, no se necesita una prueba objetiva de la libertad, pues se dispone del testimonio íntimo de la conciencia, y donde hay una experiencia interior sobra toda prueba. Y, en efecto, algunos filósofos se han limitado, en este trance, a recurrir a la conciencia del libre albedrío o a otras formas de experiencia inmediata como la motricidad originaria del acto volitivo en Bradley, la representación automotiva de Renouvier, el sentimiento del propio esfuerzo según Maine de Byran o bien, la experiencia bergsoniana del yo profundo, que atestigua el progreso del tiempo interior de la conciencia. Sin embargo, como señala el propio Jean Nabert, para la filosofía es siempre preferible una justificación racional a la evidencia de una intuición, por el regusto naturalista que ésta encierra. "La experiencia interior -dice- es una intuición que va al corazón del ser y de

la acción, como sugiere tal definición, y hay siempre un espiritualismo naturalista bien dispuesto a acogerla. Pero debería ser a condición de abandonar algunos elementos, los más esenciales de la idea de libertad y ante todo el de libre arbitrio que repugna a formar parte de la naturaleza (*L'expérience intérieure de la liberté*, 177). El mismo sentimiento moral, al que a menudo se apela, no tiene en su carácter inmediato valor probatorio alguno, pues es el efecto, que no la causa, de la ley moral, hasta tanto no se dilucide la experiencia moral, propiamente dicha, que es donde ha de buscarse la justificación racional del tema.

Este es el camino emprendido por Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y en la *Critica de la razón práctica* (1788). Es bien sabido que para Kant es en el orden moral, donde la actividad de la razón trasciende el mundo/fenómeno, pero hay ya como un preludio en el orden de la razón teórica, en aquella apercepción trascendental de la autoconciencia, en que el yo se descubre como el sujeto epistémico de todo posible enlace objetivo, y, en cuanto tal, exento él mismo de toda determinación objetiva, pues las categorías constituyen su función apriórica constitutiva de la objetividad. "Es la indudable fuerza que es preciso reconocer a la "apercepción pura" u "originaria" -comenta Álvarez Gómez- (...) pues implica que está por encima de las representaciones y sus contenidos, es en ese sentido libre frente a aquellos y frente a éstas"/pág. 71). Se da, pues, una continuidad estricta entre la apercepción trascendental de Kant, como presupuesto originario de todo conocimiento objetivo, y lo que él llama en la *Critica de la razón pura* la libertad trascendental. En ambos casos se trata de pensar el lugar en que el yo sobrepasa el nivel de lo objetivo. A la apercepción pura del yo, como acto pensante, nos conduce la reflexión, y a la libertad trascendental un razonamiento dialéctico, que ensaya Kant en la tercera antinomia de la razón pura, haciendo ver que racionalmente tanto puede concluirse que no hay libertad, pues todo lo que sucede en el mundo y se da en el tiempo se encuentra determinado por causas objetivas según leyes de la naturaleza, como que es posible la libertad, dado que en el orden de las causas naturales, para no caer en lo indefinido, es preciso remontarse a una causalidad incondicionada, que sea pura espontaneidad. A esta posible causalidad libre, la llama Kant libertad "meramente trascendental y se refiere sólo a si debemos admitir una facultad capaz de iniciar por sí misma una serie de cosas o estados sucesivos" (KrV., B-476; III, 310). Se trata, pues, de un concepto problemático, esto es no con-

tradictorio, aun cuando no probado en su validez objetiva, que designa un límite constitutivo (KrV, B-310; III, 211) entre el fenómeno, como campo objetivo de experiencias, y el noumeno, como el lugar abierto de lo metaempírico e incondicionado. Ahora bien, este límite de-limitativo pertenece a la estructura misma de la razón, que "ve en torno suyo un espacio para el conocimiento de las cosas en sí mismas, aunque nunca pueda tener conceptos determinados de ellas y esté limitada solamente a los fenómenos" (*Prolegomena*, Beschluss, pr. 57, IV, 352).

Ciertamente la razón pura o teórica no puede ir más lejos, pues ella despeja el horizonte de lo nouménico o incondicionado, pero no puede penetrar en él, en cuanto razón vinculada a la experiencia, cuyas categorías solo pueden tener un uso empírico. Ahora bien, este concepto de libertad trascendental, aun cuando problemático, constituye un supuesto necesario al otro concepto de libertad real, que alcanzamos en el orden de la razón práctica. Tal como Kant advierte,

Merece especial atención el hecho de que la idea trascendental de la libertad sirva de fundamento al concepto práctico de ésta y que aquélla represente la verdadera dificultad que ha implicado desde siempre la cuestión acerca de la posibilidad de esa libertad (KrV, B-561-2, III, 363).

De no haber sido posible pensar sin contradicción la idea de una causalidad incondicionada, no habría un lugar abierto para la experiencia interior de la libertad. Pero "ese lugar vacío -precisa Kant- lo llena ahora la razón pura práctica mediante una determinada ley de la causalidad en un mundo inteligible (mediante la libertad), a saber, la ley moral" (*Kritik der praktischen Vernunft*, 85, V, 49). Es, pues, la conciencia moral y el reconocimiento del imperativo categórico la prueba de la libertad, pues sólo le cabe ser sujeto del deber a quien puede llevar a cabo su cumplimiento. "Si debes, puedes" -es el sencillo razonamiento kantiano. "El acto libre, -comenta J. Marechal- cuya realidad nos es garantizada por la conciencia moral, consiste solamente -y ya es mucho- en la autodeterminación de una voluntad, que, al darse a sí misma un mandato incondicionado, afirma al mismo tiempo su poder incondicionado de conformarse a él" (*El punto de partida de la metafísica*, Madrid, Gredos, 1958, III, 318). En un círculo, que no tiene nada de vicioso, si la ley es la *ratio cognoscendi* de la libertad, ésta, a su vez, constituye la *ratio essendi* de la moralidad. Es la conciencia moral la llave que nos da acceso a la libertad, (fuera y más allá del

ámbito de la experiencia objetiva) y nos confirma que lo que era una idea de la razón, y pertenecía a un orden nouménico o inteligible, es también una experiencia interior del hombre:

Pero, cosa muy notable, encuéntrase incluso una idea de la razón (que en sí no es capaz de exposición alguna, y, por lo tanto, tampoco de prueba alguna teórica de su posibilidad) entre los hechos, y esa es la idea de la libertad, cuya realidad, como una especie particular de causalidad (cuyo concepto sería trascendente en sentido teórico) se deja exponer por leyes prácticas de la razón pura, y, conforme a ellas, en acciones reales; por lo tanto, en la experiencia, Es la única idea entre todas las de la razón, cuyo objeto es un hecho y debe ser contado entre los scibilia" (*Kritik der Urtheilskraft*, pr. 91, V, 468).

Si no hay, pues, ni puede haber por las razones apuntadas, ciencia objetiva de la libertad, hay en cambio saber experiencial de que somos libres en cuanto sujetos de moralidad, y esta convicción (*Überzeugung*) es tan firme, está tan asentada sobre la roca viva, a la vez idea nouménica y hecho existencial de la conciencia moral, que todas las demás ideas de la razón adquieren, según Kant, validez objetiva en conexión con ella:

El concepto de la libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *pedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y todos los demás conceptos (los de Dios y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, es decir, que su posibilidad queda demostrada por el hecho de que la libertad es real" (KpV, Vorrede, V, 3-4).

Se trata, pues, de la clave de bóveda del entero sistema de la razón, en su interna arquitectura y unidad, lo que confirma que en Kant razón y libertad forman una ecuación indisoluble. Ahora bien, esta imponente entrada en escena de la libertad, a través de la conciencia moral, que abre el sendero histórico de lo que más tarde llamará Dilthey el "idealismo de la libertad", arrastra consigo, como residuo del clásico planteamiento ontoteológico, el supuesto de que la libertad nace en un lugar meta-físico. La idea de libertad trascendental,

en cuanto exención del dinamismo causal de la naturaleza, genera un hiato entre el mundo nouménico y el mundo fenoménico, que sólo puede salvarse postulando el orden de una ontología implícita de la creación (G. Krüger, *Critique et Morale chez Kant*, Paris, Beauchesne, págs 197-8). A su vez, la estricta vinculación de libertad y razón moral deja en suspenso cualquier tipo de determinación racional de la voluntad, que no sea la formal e incondicionada del imperativo categórico. Se comprende que Kant entienda por autonomía esta capacidad de autodeterminación racional pura por la ley moral, en un destino marcado por una vocación diamantina de perfección. Como ha señalado Habermas, "la marca de actuación moral y deber categórico ha propiciado un concepto inflacionario de libertad inteligible y sin origen y que, separado de todas las conexiones empíricas es, en este sentido, absoluta" (op. cit., 169). Viene a reproducirse así la doble perspectiva metodológica de mundo inteligible y mundo sensible, específica de la tradición metafísica. De ahí que se le haya podido objetar a Kant que su idea de libertad es todavía demasiado metafísica y haga abstracción del orden concreto y viviente de la libertad, que no es otro que el del libre albedrío.

Pero, si se renuncia a esta clave ontoteológica de la creación, que subyace al kantismo, y consiguientemente a la división metodológica de una doble perspectiva contrapuesta, nos vemos remitidos así, más allá del hiato entre lo físico y lo metafísico o entre la naturaleza y el espíritu, al orden pre-moral o existencial del ser-en-el-mundo, como el lugar originario de la libertad. Es la propia condición humana, que no es ni pura naturaleza objetiva ni pura conciencia trascendental, ni siquiera un mixto kantiano de lo uno u lo otro, sino un ser constitutivamente abierto y proyectivo en razón de su propia posibilidad de ser. Ortega solía decir que estamos condenados a ser libres, reconociendo que éste era el destino propio del hombre: tener que hacerse como novelista, ya sea original o plagiarlo, de su propia vida. Pero, mejor que nade lo ha expresado, a mi juicio, M. Merleau-Ponty: "Mi libertad -escribe- el poder fundamental que yo tengo de ser el sujeto de todas mis experiencias, no es distinto de mi inserción en el mundo" (*Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, pág. 413). Esto nos abre a un concepto de libertad condicionada, situada, envuelta en el nexo viviente de significaciones, que es siempre el mundo, pero con la capacidad de asumirlo y trascenderse en nuevas posibilidades. Como ha subrayado Habermas,

los actores no están fuera del mundo cuando dejan que su voluntad sea determinada por lo que está al alcance de sus fuerzas y lo que ellos consideran correcto. Dependen del sustrato orgánico de su poder, de la propia historia vital, del carácter y las aptitudes, del entorno social y cultural, no siendo factores menores los datos actuales de la situación en que se produce la acción. Pero, en cierto modo, el actor hace suyos todos esos factores, hasta tal punto que ya no ejercen su influjo sobre la configuración de la voluntad como cosas externas ni pueden irritar su propia conciencia de ser libre" (op. cit., 169).

Situada así en el mundo, y plantada en el orden viviente del libre albedrío, esto es, de la deliberación y decisión dentro de las posibilidades efectivas, que nos son en cada caso dadas, la libertad no es ya distinta de la capacidad de autorregulación de la propia vida. La autonomía no queda confinada al orden trascendental de la determinación formal de la voluntad por el deber, sino que se da allí donde se lleva a cabo una autorregulación reflexiva del propio vivir. La libertad como libre albedrío se hace así solidaria, no ya de la razón práctica pura, sino sencillamente de la capacidad de reflexión. "Pues el sentido del reflexionar incluye que partimos del supuesto de que podemos obrar así pero también de otra manera, y esto implica, claro está, que habríamos podido obrar de modo diferente a como lo hemos hecho fácticamente (...) -escribe E. Tugendhaft- De ahí que la autonomía en este sentido débil de que alguien tiene la capacidad de reflexionar por sí mismo eficazmente sea considerada también por muchos como el único objetivo de una educación acertada" (*Ser, verdad y acción*, Barcelona, Gedisa, pág. 225).

Aquí está el lugar de la libertad, como señala Álvarez Gómez, en la capacidad racional de dirigir la vida según criterios de valor, es decir, en la subjetividad concreta, en toda la red de sus relaciones vivientes con el mundo. El yo es la instancia única de la libertad, pero ésta se encuentra situada en el mundo. "¿Qué es, pues, la libertad? - se pregunta M. Merleau-Ponty-. Nacer, es a la vez, nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo está ya constituido, pero también jamás completamente constituido. Bajo la primera relación, somos solicitados; según la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibles" (op. cit., 517)

En el mundo, pero aún más concretamente, en la ciudad, verdadera cuna de la libertad, donde crecen y maduran las relaciones con el otro, en el medio de la palabra y la convivencia. Como dijera Kant,

Sobre la libertad se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto" (KrV.,A-739; B-767).

Si la razón, ya sea como razón práctico/moral o como simple reflexión, es el fundamento de la libertad, ésta, a su vez, recíprocamente, genera el ambiente, en que puede florecer la razón en sus mejores frutos. El anillo kantiano entre la libertad y la razón se cierra sobre sí mismo. La civilización y la cultura, el derecho y la moral, el arte y la religión, en fin, la ciencia y la filosofía son las floraciones supremas del espíritu libre. Al cultivo de estos dones de civilidad, en ejemplaridad de comunicación y cooperación, están llamadas, entre otras instituciones, las Academias. Bienvenido a ésta, querido compañero, en la que estoy seguro de que tu acreditado talento, tu recia formación y tu ejemplar actitud han de seguir rindiendo copiosos frutos.