

## ¿PUEDE LA LIBERTAD SER SUPLANTADA POR CONCEPTOS SUCEDÁNEOS?

JUAN ARANA

This paper examines one aspect of the problem of the relation between nature and freedom. The expression “surrogate concept of freedom” is usually employed to refer to any notion which, whether accepting or rejecting the concept of freedom, explains both human being and human agency as a natural mechanism. After testing the viability of this view, this paper will reject it.

*Keywords:* freedom, mechanismism, agency.

El estudio se centra en un aspecto de la problemática de las relaciones entre naturaleza y libertad. Con el término “concepto sucedáneo de la libertad” se designa cualquier noción que —conservando o rechazando el término “libertad”— trata de explicar el ser y obrar humanos en función exclusiva de mecanismos naturales. A lo largo de la exposición se explora la viabilidad de este tipo de apuesta teórica, para acabar rechazándola.

*Palabras clave:* libertad, mecanicismo, obrar.

Recepción: 27 abril 2009. Aceptación: 20 agosto 2009.

La cuestión que propongo considerar tiene que ver con la distinción entre naturaleza y libertad. Se trata de averiguar si existe una diferencia radical entre las realidades a las que apuntamos con ambos conceptos. Si fuera así, sólo sería posible obtener una comprensión adecuada de lo libre desde el reconocimiento de esta brecha insalvable. Es evidente que ha habido y hay muchas propuestas tendentes a “naturalizar” la libertad. Sugiero que en esto consiste precisamente la maniobra de “suplantar” la libertad por un concepto sucedáneo, sin que importe mucho que se conserve o rechace la palabra “libertad”. Cualquier filosofía que trate de entender el ser y el hombre sin recurrir a la idea de libertad o que proponga se-

riamente explicar la libertad desde la naturaleza, está usando este tipo de conceptos sucedáneos, y la pregunta es si se trata de una opción teórica viable. No escondo que personalmente me inclino por una respuesta negativa, a pesar de lo cual voy a tratar de formularla sin partir de ningún tipo de prejuicio, en la medida que esté a mi alcance conseguirlo.

Exploremos un poco el campo de posibilidades. Es frecuente suponer que el contraste entre naturaleza y libertad no sólo es nítido, sino que cabe contraponer una y otra para obtener una división dicotómica de lo que, sin meterme en demasiadas honduras, denominaré “esfera accesible de la realidad”. Sumando lo libre a lo natural tendríamos la totalidad de lo que está al alcance de nuestro obrar y conocer. Lo que me preocupa ahora no es tanto decidir si además de lo libre y lo físico “hay algo más”, como averiguar si se puede establecer una línea de demarcación satisfactoria entre los dos ámbitos.

Legítimos o no, los planteamientos que sitúan libertad y naturaleza en los extremos del eje que vertebra lo real son típicos de la modernidad. Entre los primeros griegos lo habitual no era oponer lo físico a lo libre, sino a lo *caótico*, y quizá perviva algo de esta costumbre en la todavía frecuente asimilación de “libre” y «azaroso». En cambio, durante las primeras fases del pensamiento cristiano, la alternativa más obvia a lo natural estaba en lo *sobrenatural*, y puede que aquí se encuentre la causa secreta de que la libertad se haya revestido de un carácter casi sagrado, y que muchas concepciones ateas se muestren hostiles a ella.

Sin embargo y como ya he adelantado, entre los modernos lo más usual es entender tanto la naturaleza a partir de la libertad como la libertad desde la naturaleza. Para ellos ambas nociones tienen un parentesco profundo que emerge por debajo y se prolonga más allá de sus diferencias. De un modo aproximativo podría caracterizarse así: la libertad es la fuente de donde surge la naturaleza, que se convierte entonces en libertad ya suda, una libertad que se ha decantado de modo incommovible tanto en el ámbito del ser como del devenir. Entre libertad y naturaleza habría la misma relación que entre legislador y ley. Desde el siglo XVII lo físico ya no

es un reino de ciega necesidad, sino de necesidad prevista e informada por un Dios geómetra y previsor que no juega a los dados. La invariabilidad de las reglas que siguen los cuerpos al caer, los planetas al girar en el espacio o los gases al ser comprimidos en un recipiente, manifiesta que no hay capricho ni improvisación en el acontecer cósmico, sino ejecución fiel e invariable de decisiones que adquieren densidad ontológica en la misma proporción de que una vez tomadas no son abrogadas.

Es evidente que cuando vemos la naturaleza como producto y criatura de la libertad no estamos pensando en una libertad que pueda ser atribuida al hombre, sino al Dios galileano que emplea caracteres matemáticos para escribir su libro, o a la sustancia espinoziana que se identifica con la absoluta necesidad de su despliegue. Sin embargo, en muchos aspectos los modernos son tan cristianos —si no más— que los medievales, de manera que muchos encuentran una analogía entre la libertad humana y la libertad divina, en virtud de la convicción de que —al fin y al cabo— el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios. Por eso, al menos en el Barroco la libertad humana se frustra cuando se diluye en caprichos momentáneos y se desdice a cada instante. El hombre cabal aspira a convertir en hábitos sus resoluciones. Le importa menos decidir sobre la marcha, manchar de libertad el aquí y el ahora, que protagonizar el destino, fraguar poco a poco lo que uno mismo será en definitiva y para siempre. Cabe, por supuesto, volverse atrás de lo que se quiso, pero no sin que medie un acto de arrepentimiento, el reconocimiento explícito de que aquello fue una “salida en falso” de la voluntad que aspira a ejercer la libertad.

Así se manifiesta la primera y principal diferencia entre la libertad humana y la divina. Ésta es segura e infalible; aquélla quiere serlo, pero ha de bregar con el error desde el punto de vista objetivo y con la inconstancia desde el punto de vista subjetivo: tan malo es tomar la decisión equivocada como desistir de la correcta.

A pesar de que entre libertad humana y divina medie una diferencia tan notoria, no siempre fue reconocida a principios de la Modernidad, de modo que algunos entendieron “a lo humano” la libertad divina y otros en cambio concibieron la libertad humana “a

lo divino”, aunque en este caso habría que matizar que a lo *perversemente* divino. El ejemplo más representativo de humanización de la libertad divina lo da Newton, de quien con toda razón decía Leibniz:

“El señor Newton y sus seguidores tienen también una opinión muy graciosa acerca de la obra de Dios. [...] Esta máquina de Dios es también tan imperfecta que está obligado a ponerla en orden de vez en cuando por medio de una ayuda extraordinaria, e incluso a repararla, como haría un relojero con su obra. Sería así un mal artífice en la medida que se viera obligado a retocarla y corregirla. [...] Yo sostengo que cuando Dios hace milagros, no los hace por mantener las necesidades de la naturaleza, sino las de la gracia. Juzgar esto de otra manera sería tener una idea muy baja de la sabiduría y el poder de Dios”<sup>1</sup>.

El reproche es claro: puesto que la naturaleza plasma la voluntad creadora de Dios, una naturaleza voluble e imperfecta revela una concepción antropomórfica de la libertad divina. También puede cometerse el error simétrico incurriendo en una interpretación teomórfica de la libertad humana, cuando se insiste demasiado en su omnipotencia y falta de supuestos, como ocurrirá ya a fines de la modernidad (piénsese por ejemplo en el primer Sartre), o cuando es transformada en algo inexorable que no sabe de rectificaciones, de acuerdo con la vieja divisa de la obstinación que recomienda “*sostenella y no enmendalla*”. Caso distinto es el de los teólogos partidarios de la predestinación y el *servo arbitrio*, pues hacen del destino humano algo que no se decide en el transcurso de la existencia terrena, o sea, en el único escenario donde el hombre puede apropiarse de sus actos para hacerse libre. La libertad del hombre, a diferencia de la de Dios, o es *libertad en el tiempo*, o simplemente no es. Esa es la razón de que Lutero, Calvino y otros anclen los dinamismos de la voluntad en una naturaleza corrompida. Enseguida llegarán los primeros teóricos del materialismo

---

1. E. RADA, *La polémica Leibniz-Clarke*, Taurus, Madrid, 1980, pp. 51-52.

moderno, que eliminarán la concepción pesimista de la naturaleza, pero no la dependencia completa del obrar humano respecto a ella. La Mettrie, por ejemplo, dictamina en su *Tratado del alma*:

“Es evidente que [...] son sensaciones las que anticipan los primeros pasos de nuestra libertad, y las que predeterminan al alma, sin que se mezcle en ello ninguna deliberación por su parte, puesto que son estas mismas sensaciones las que la inducen a deliberar”<sup>2</sup>.

Hay motivos para sostener que quienes quitaron al hombre su libertad por razones teológicas abrieron el paso a quienes más tarde le negaron la misma prerrogativa en nombre de principios menos encumbrados. Es de presumir que los teóricos del fatalismo religioso asentaban la dignidad del hombre en aspectos que no tienen que ver con la autonomía de la voluntad, sino en otras circunstancias, como el hecho de ser sujetos pasivos de la gracia o la predestinación. Resulta significativo, no obstante, que en medio de los enconadísimos debates suscitados al hilo de esta cuestión surgieran voces defendiendo que en el hombre la libertad es inseparable de cualquier otro atributo natural o sobrenatural que pudiera ser cifra de su rango. Piénsese en Erasmo de Rotterdam y en otros humanistas que se opusieron a la furia liberticida de ciertos teólogos. Sebastian Castellio, por ejemplo, se atrevió a oponerse a Calvino tras la muerte de Miguel de Servet y fue atacado de mil maneras por el reformador ginebrino, que le acusó entre otras cosas de “robar madera”. Para defenderse de aquella calumnia, Castellio apeló a la doctrina de su oponente:

“Supongamos que fuera cierto y que realmente yo hubiera robado, porque estuviera predestinado a ello, tal y como tú enseñas, ¿por qué me insultas entonces? ¿No deberías sentir más bien compasión hacia mí, ya que Dios me ha reservado este destino y ha hecho que me sea inevitable no robar? ¿Por qué llenas entonces el mundo con tu griterío acerca de mi robo?

---

2. J.-O. DE LA METTRIE, *Tratado del alma* en *Obra filosófica*, Nacional, Madrid, 1983, p. 146.

Pero si lo hago forzado, si robo como consecuencia de una predestinación divina, entonces en tus escritos debes absol-  
verme considerando la presión que pesa sobre mí”<sup>3</sup>.

La tesis implícita de estos humanistas es que, por muy proble-  
mática que resulte su existencia, sin libertad no hay forma de evitar  
que la identidad humana se disuelva en un amasijo de elementos  
extraños. La libertad es signo y sostén de la sustantividad del hom-  
bre, de la posibilidad de que contenga una interioridad apta para  
cualquier enriquecimiento ontológico, que debe ser ulterior a ella  
desde el punto de vista objetivo. Si al hombre no se le otorga liber-  
tad como primera providencia, entonces no se le puede donar nada  
más, porque simplemente no hay a quién dar. En este sentido, li-  
bertad, antes aún que capacidad de elegir o de autodeterminarse,  
significa aptitud para recibir y, por ende, para crecer en el ser.  
Cualquier concepción antropológica que reconozca la irreductibi-  
lidad del hombre, que no se limite a verlo como un agregado de  
partes separables, ha de incluir explícita o implícitamente la liber-  
tad, porque es a la vez constitutiva de su intimidad y puerta de  
acceso a ella: sólo a través de la libertad el hombre recibe o da,  
recibe lo que viene de fuera o da salida a lo que viene de dentro, sin  
que ello suponga alienación, suplantación o pérdida de sí mismo.

Se puede comprobar la corrección de estos extremos de un mo-  
do especialmente claro en los pensadores antiguos, aunque no tu-  
vieran —quizás incluso, *porque no tenían*— una conciencia tan  
clara como los modernos de las implicaciones de la libertad. Así  
Platón, cuando relata el mito de Er al final de la *República*, presu-  
pone que la necesidad subyacente al destino del hombre pivota  
sobre una elección previa que no puede ser enajenada a quien lo  
sobrelleva:

“Almas efímeras, he aquí que comienza para vosotras una  
nueva carrera caduca en condición mortal. No será el Hado  
quien os elija, sino que vosotras seréis vuestro hado. Que el

---

3. S. ZWEIG, *Castellio contra Calvino. Conciencia contra violencia*, El  
Acantilado, Barcelona, 2007, p. 216.

que salga por suerte el primero, escoja el primero su género de vida, al que ha de quedar inexorablemente unido. La virtud, empero, no admite dueño; cada uno participará más o menos de ella, según la honra o el menosprecio en que la tenga. La responsabilidad es del que elige; no hay culpa alguna en la Divinidad”<sup>4</sup>.

Hay pues una quiebra en la secuencia prefijada por Dios, un quicio móvil que preserva el orden temporal —los avatares de las vidas en trance de comenzar— de una necesidad completamente ajena a quienes han de vivirlas. Importa ahora poco que dicha necesidad sea ciega o clarividente, es decir, que sea Dios o la materia quien selle el destino humano. Lo decisivo es el hecho de la expropiación y no la instancia expropiante. Juguetes de los dioses o de la anónimas potencias cósmicas, el resultado no sería muy diferente desde el punto de vista de quien en ambos casos se ve privado de la posibilidad de pilotar su singladura vital.

Otro rasgo interesante del mito platónico está en lo que podríamos llamar *topología* de la libertad: el alma ha de decidir *antes* de que comience su peripecia biográfica, y ha de decidir *de una vez por todas*. Dejemos a un lado la doctrina de la preexistencia de las almas, que Platón necesita para dar coherencia narrativa al mito, pero resulta innecesaria para descifrar su contenido profundo. ¿Qué podría significar —*metempsychosis* aparte— una decisión que se toma “antes” del tiempo? No debe interpretarse como una especie de autopredestinación, porque no tendría ningún sentido referida al propio hombre. Si nuestra existencia como seres libres está indisolublemente unida al tiempo, ese “antes” tiene que referirse al secreto entrelazamiento de lo sucesivo. La existencia humana se compone a primera vista de momentos dispersos, episodios separables, resoluciones que siempre cabe replantear, promesas que uno puede incumplir, periodos separados por cesuras en los que hacemos “borrón y cuenta nueva”. Eso es lo que “parece”, pero en realidad nadie puede volver a empezar absolutamente de cero. No podemos

---

4. PLATÓN, *República*, 617d-e, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969, III, p. 182.

vivir mil vidas, ni siete, ni dos siquiera. Sólo nos es ofrecido un destino, que podrá tomar la forma de rapsodia o sinfonía, pero que en definitiva y una vez cumplido, es susceptible de ser entendido a partir de un acto único de voluntad ejercido antes de empezar, o bien parsimoniosamente larvado y pacientemente plasmado a lo largo y ancho de toda la existencia. Un autor contemporáneo, Jorge Luis Borges, expresa una intuición paralela cuando hace decir a uno de los personajes de sus relatos: “Cualquier destino, por largo y complicado que sea, consta en realidad de un solo momento: el momento en que el hombre sabe para siempre quién es”<sup>5</sup>. Volviendo al mito de Er, lo que Platón establece en definitiva es la diferencia entre la vivencia psicológica de la libertad —que resulta en efecto ocasional, voluble y potencialmente engañosa— y la libertad misma, que puede parecer evanescente y nouménica, sin que ello le impida ser la condición de posibilidad tanto de la libertad *psicológica* como de cualquier otro sentido que queramos otorgar al vocablo.

La gran dificultad que hay que vencer para ubicar espacio-temporalmente este sentido genuino y profundo del concepto explica y justifica el hecho de que en el relato puesto por Platón en boca de Alcinoos se opte por un “tiempo” que “precede” al tiempo vivido y rompe por decirlo así la estructura diacrónica de la existencia humana. De hecho, la libertad ha sido un poderosísimo disolvente de todas las estructuras que tratan de “encadenar” el curso del devenir. Alrededor de ella han surgido los más oscuros y pertinaces enigmas teológicos (basta con pensar a la polémica *de auxiliis*, o en la casi infinita literatura sobre el problema del mal). Pero también ha sido el principal obstáculo que ha encontrado en su camino el empeño de fabricar una física completa, simétrica, transparente. Una vez más fueron los griegos los primeros en detectar este conflicto y tomar postura a favor o en contra. No deja de ser paradójico que se juzgue *materialista* la física atomista, cuando es de todas las antiguas la que más gracia hace a la exigencia de dejar hueco a la li-

---

5. J. L. BORGES, *El Aleph en Obras completas*, Emecé, Barcelona, 1989, I, p. 562.



bertad. Ya Epicuro defendió que “era mejor prestar oídos a los mitos sobre los dioses que ser esclavos del destino de los físicos”<sup>6</sup>. Lucrecio no dudó en hacer pedazos la teoría racional del movimiento de los átomos con tal de salvar la independencia del acto libre:

“En fin, si todos los movimientos se encadenan y el nuevo nace siempre del anterior, según un orden cierto, si los átomos no hacen, declinando, un principio de moción que rompa las leyes del hado, para que una causa no siga a otra causa hasta el infinito, ¿de dónde ha venido a la tierra esta libertad de que gozan los seres vivientes? ¿De dónde, digo, esta voluntad arrancada a los hados, por la que nos movemos a donde nuestro antojo nos lleva, variando también nuestros movimientos, sin que los determine el tiempo ni el lugar, siguiendo sólo el dictado de nuestra propia mente? Pues, sin duda, es la voluntad de cada uno la que da principio a estos actos; brotando de ella, el movimiento fluye por los miembros”<sup>7</sup>.

Todavía cabe preguntar si Epicuro y Lucrecio son suficientemente radicales y coherentes, puesto que no parece posible arrancar la voluntad del abrazo de los hados y de la causalidad física sin romper con una ontología basada en la dicotomía de átomos y vacío. En todo caso, ello nos llevaría a la conclusión de que maestro y discípulo fueron mejores filósofos de la libertad que físicos o metafísicos, juicio que refrenda el estudioso Robert Lenoble cuando afirma que es el Epicuro ético y no el físico quien contribuyó decisivamente a la constitución de las ciencias de la naturaleza, precisamente por exceptuar de su jurisdicción a todo lo relacionado con la libertad<sup>8</sup>.

---

6. EPICURO, *Epístola a Meneceo*, en C. GARCÍA GUAL – E. ACOSTA, *La génesis de una moral utilitaria*, Barral, Barcelona, 1973, p. 100.

7. LUCRECIO, *De la naturaleza* II, 57-62, Alma Mater, Barcelona, 1962, vol. I, pp. 74-75.

8. Véase R. LENOBLE, *Histoire de l'idée de nature*, Albin Michel, París, 1969, pp. 60-64.

Desde el punto de vista teórico, lo menos atractivo de estas consideraciones es que asientan la libertad sobre las ruinas de la física y la metafísica. Es una postura demasiado pesimista, aunque admito que la libertad medra sobre las ruinas de *cierta* física y de *cierta* metafísica. Por expresarlo de un modo intuitivo, cabría decir que el mundo, el universo, el ser, serían más simples y fáciles de teorizar si no abrigaran en su interior algo así como la libertad humana, esto es, la autonomía siguiera parcial de todo un orden de entes finitos. Puestos a simplificar, su presencia es lo que más estorba la pretensión de embutir la realidad en un orden cerrado de armonías simétricas. Todavía en la Edad Media Alfonso X el Sabio pensaba que Dios Nuestro Señor podría haber creado un sistema solar con menos vueltas y revueltas. Siglos más tarde, Lenin preguntaba: “Libertad, ¿para qué?”. Hay cierto paralelismo entre ambas actitudes. ¿No será la libertad una complicación tan enojosa y prescindible como los epiciclos y deferentes de la astronomía ptolemaica? El presidente de una indisciplinada comunidad de vecinos o un padre que tenga que bregar con la rebeldía adolescente de sus hijos, estarán tentados a pensar que sí. Sin embargo, sólo es legítimo invocar el principio de simplicidad y parsimonia cuando se conocen todos los datos del problema a resolver.

Hay ejemplos muy aleccionadores en este sentido. Sir Isaac Newton ha sido uno de los que con mayor lucidez ha enunciado el principio que sostiene el esfuerzo investigador del científico: “la Naturaleza es simple y no derrocha en superfluas causas de las cosas”<sup>9</sup>. Sin embargo, cuando estableció la ley fundamental de la cosmología basada en la fuerza de la gravedad, no optó por la forma matemática más simple de todas. Todo el mundo suponía en aquella época que dicha fuerza dependía directamente de las masas de los cuerpos e inversamente de la distancia. Lo más sencillo hubiera sido multiplicar las masas y dividir las por la distancia. Pero Newton complicó la fórmula elevando al cuadrado la distancia antes de efectuar la división. ¿Por qué razón? Obviamente porque,

---

9. I. NEWTON, *Principios matemáticos de filosofía natural*, Alianza, Madrid, 1987, p. 616.

aun tratándose de una ley más simple y fácil de calcular, con ella es imposible obtener trayectorias elípticas para los planetas, o movimientos acordes con las otras leyes de Kepler y la descubierta por Galileo para la caída de los graves. En definitiva, adoptando tal ley, saldría un mundo distinto del que estamos: más simple, pero también más soso. En realidad, la propia ley de Newton sólo se adecua a la realidad en una primera aproximación. Ya en el siglo XVIII el astrónomo francés Clairaut propuso una fórmula bastante más complicada para poder calcular mejor las irregularidades del movimiento lunar. Desde hace casi cien años recurrimos a unas expresiones matemáticas más complejas, las ecuaciones de la relatividad general, que son mucho más incómodas de manejar, pero que describen un universo aún más rico e interesante y que —no por casualidad— se parece más al nuestro. Todos los físicos están convencidos de que la propia relatividad general no expresa la verdad última del mundo, aunque no sea más que por el hecho de que en ella surgen singularidades, circunstancias en que deja de tener sentido lo que afirman. Por eso se aplican a la búsqueda de una teoría más potente (quiero decir, más compleja): gravedad cuántica de lazos, teoría de supercuerdas o como quiera se llame la que finalmente triunfe en la actual competencia. Lo esencial es que la complicación de un concepto o teoría sólo es un criterio válido para descartarlos cuando no existe en el horizonte teórico nada más simple que tenga el mismo poder explicativo.

Si aplicamos la analogía a la noción de libertad, habría que convenir que se han propuesto al respecto muchas definiciones a lo largo de la historia del pensamiento. Comparándolas, cabría establecer un *ranking* de menor a mayor complicación. A partir de él, podríamos adoptar el criterio de elegir el más simple de todos los que hacen justicia a lo que nos dice la experiencia que tenemos de ella. No sería fácil averiguar cuál es el modelo más retorcido de todos, ya que la filosofía de la libertad se ha convertido en la modernidad en uno de los parajes más intrincados del pensamiento. Como advierte Hegel en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*:

“De ninguna idea se sabe de manera tan generalizada que se trata de una idea indeterminada, con muchos significados y capaz de los mayores malentendidos, a los cuales se encuentra realmente sometida, como la idea de *libertad*; y ninguna otra idea circula con tanta inconsistencia”<sup>10</sup>.

La cuestión es menos dudosa si nos fijamos en el otro extremo del espectro. Creo que uno de los campeones del minimalismo teórico en este asunto es Hobbes, quien despacha en un par de líneas el concepto sin dejar en él ningún aparente resquicio:

“Libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales”<sup>11</sup>.

*Ausencia de impedimento externo al movimiento.* ¿Qué más se puede pedir en cuanto a simplicidad? Desde mi punto de vista es el ejemplo perfecto de *concepto sucedáneo* de libertad, puesto que está perfectamente adaptado a una explicación fisicista de la conducta humana. Tanto da que hablemos del más refinado espíritu encarnado como de la más tosca plasmación corpórea: si ninguna traba estorba su marcha, habrá que atribuirle en justicia el predicado “libre”: libre será la rueda que gire sin rozamiento sobre su eje, libre el pájaro que encuentre abierta la puerta de su jaula, y libre el activista político una vez rotas las cadenas que lo aherrojan. No obstante, la envidiable transparencia de esta definición se empaña y difumina en cuanto percibimos lo problemático de la distinción entre “externo” e “interno”. Un materialista del siglo XVII podía hacerse la ilusión de que resulta inequívoca cuando se le otorga un sentido meramente *espacial*, pero en aquella misma época los mecánicos ya empezaban hablar de fuerzas “penetrantes”, esto es, causas que insidiosamente se cuelan por los más sutiles intersticios de los cuerpos. ¿De qué manera, por ejemplo, sabe mi estómago en qué

---

10. G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 482, Alianza, Madrid, 1997, p. 520.

11. T. HOBBS, *Leviathan*, Dent, London, 1973, p. 110.

dirección está el centro de la Tierra hacia el que en todo momento tiende sin titubeos? Para que un empuje sea efectivo no hace falta que medie un contacto entre motor y móvil, y de ahí el fracaso de todas las especulaciones sobre fluidos sutiles para transmitir la gravedad o la fuerza electromagnética. Boscovich y después de él Faraday sostuvieron que hasta el propio choque de los cuerpos proviene de un sutil intercambio de fuerzas que actúan a distancia o de la mediación de campos de fuerza omnipresentes. Planteadas así las cosas, cualquier fuerza —o sea, cualquier determinación— puede ser “externa”, aunque parezca nacer de la más profunda interioridad del objeto que la experimenta. Y desde ese mismo momento ya no hay forma de averiguar si existe cosa alguna “libre” en sentido hobbesiano. Es como si pesara una escondida maldición sobre la palabra “libertad” que vuelve inservible cualquier definición que demos de ella, por simple que sea.

Ante esta fatalidad uno puede renegar del término y decidir que se trata de una idea tan viciada, confusa, engañosa, que conviene prohibir su uso en evitación de mayores males. Es lo que entre otros muchos propone el psicólogo-filósofo B. F. Skinner en el conocido libro *Más allá de la libertad y de la dignidad*. La opinión de este autor tiene el mérito de ser inequívoca y nada trivial:

“No se solucionarán nuestros problemas, no obstante, a menos que se reemplacen opiniones y actitudes tradicionales precientíficas; aunque bien es cierto que éstas, desgraciadamente, siguen muy profundamente arraigadas. La libertad y la dignidad ilustran este problema. Ambas cualidades constituyen el tesoro irrenunciable del “hombre autónomo” de la teoría tradicional. Y resultan de esencial importancia para explicar situaciones prácticas en las que a la persona se le reputa como responsable de sus actos, y acreedora, por tanto, de reconocimiento por los éxitos obtenidos. Un análisis científico transfiere, tanto esa responsabilidad como esos éxitos, al ambiente”<sup>12</sup>.

---

12. B. F. SKINNER, *Más allá de la libertad y la dignidad*, Fontanella, Barcelona, 1973, p. 37.

Se da, en efecto, algo que sólo a primera vista resulta paradójico: los que rechazan la libertad suelen concebirla sin mucha sofisticación pero con bastante buen tino, mientras que algunos de los que se dicen partidarios de ella se toman a la hora de caracterizarla tantas libertades (valga la redundancia) que la convierten el algo poco reconocible. Skinner asimila la libertad a la “autonomía” del hombre, así como a la imputabilidad moral o jurídica de sus actos. Defiende que la conducta humana debe ser explicada por medio de las causas y leyes que rigen el curso normal de la naturaleza no humana. Hay que suponer que para él no existen diferencias cualitativas entre el hombre y los dispositivos que estudia la física, como por ejemplo un péndulo que oscila de un lado a otro: “El hombre es una máquina, en el sentido de que constituye un sistema complejo que se comporta de modo que podemos expresar en leyes, pero esa complejidad es extraordinaria”<sup>13</sup>.

En el debate contemporáneo, prácticamente la totalidad de los que impugnan la libertad, lo hacen en nombre del naturalismo: afirman que lo único que hacen sus defensores es recortar un pequeño ámbito de la naturaleza para pretender que de algún modo escapa a los principios que la gobiernan. Para ellos, lo que llamamos “libre” no es ni puede ser otra cosa que “una parte” de la naturaleza que en nada difiere específicamente del resto, por lo que es mejor dejar de utilizar el vocablo, para evitar malentendidos y confusiones.

Yo me cuento entre quienes rechazan esta impugnación, por juzgarla demasiado apriorística y sumaria. Sin embargo, preferiría evitar el extremo opuesto, porque no estoy con los que defienden que, si no partimos de la libertad, ni siquiera es comprensible el mundo de la ciega determinación física. No hace falta llegar tan lejos para sostener la tesis de que los determinismos son incapaces de generar la libertad, mientras que ellos mismos sí pueden surgir de elementos “libres” que por alguna razón no acaban de actualizar su potencial de diferenciación:

---

13. B. F. SKINNER, *op. cit.*, p. 250.

“Es radicalmente imposible concebir que elementos «interiorizados» y espontáneos hayan podido nunca desarrollarse a partir de un Universo supuesto, en el estado inicial, como enteramente formado por determinismos. [...] Inversamente, de un Cosmos inicialmente formado, constituido por “libertades” elementales, es fácil, por efecto de los grandes números y de los hábitos, *deducir* todas las apariencias de rigor sobre las que está construida la Física matemática de la Materia”<sup>14</sup>.

Recuerdo a este respecto que la primera vez que fui a estudiar a Alemania, conocí un profesor cuya esposa me comentó en cierta ocasión: “Cada vez que hay elecciones políticas, equilibrio el voto de mi marido dando el mío al otro partido”. Claro está que esta anécdota no refrenda del todo la tesis sostenida por Teilhard de Chardin, porque ilustra un hábito que tanto podría surgir de una compulsiva animadversión al cónyuge como de una meditada y libérrima valoración de su discernimiento electoral. En cambio, en el caso del jesuita francés casi hay que hablar de una “antifísica” de la necesidad, opuesta quizá demasiado simétricamente a la “física” de la libertad. Trataré de aclarar ambos conceptos. Lo que llamo “física de la libertad” es el mecanismo básico para generar *sucedáneos* conceptuales de la libertad, ya que sirve para deducir lo libre de lo necesario, es decir, lo autónomo de lo heterónimo. En cambio, la “antifísica de la necesidad” extrae lo necesario de lo libre, o sea, lo heterónimo de lo autónomo. Es una estrategia parecida a la que emplea Leibniz para explicar lo físico a partir de lo psíquico y oponerse a los que tratan de generar lo psíquico de lo físico, estrategia que encuentra una expresión memorable en su argumento del molino de la *Monadología*:

“Hay que reconocer, por otra parte, que la *percepción* y lo que de ella depende es *inexplicable por razones mecánicas*, es decir, por medio de las figuras y de los movimientos. Porque, imaginémosnos que haya una máquina cuya estructura la haga pensar, sentir y tener percepción; podremos concebirla agran-

---

14. T. DE CHARDIN, *La energía humana*, Taurus, Madrid, 1967, p. 25.

dada, conservando las mismas proporciones, de tal manera que podamos entrar en ella como en un molino. Esto supuesto, si la inspeccionamos por dentro, no hallaremos más que piezas que se impelen unas a otras, pero nunca nada con que explicar una percepción. Así, pues, es necesario buscar la percepción en la sustancia simple, no en el compuesto o en la máquina. Más aún, no cabe hallar en la sustancia simple otra cosa excepto esto, es decir, excepto las percepciones y sus cambios. Y también solamente en esto pueden consistir todas las *Acciones internas* de las sustancias simples”<sup>15</sup>.

Aunque análogos, el argumento de Leibniz posee respecto al de Teilhard la ventaja de que, no teniendo ventanas, las mónadas no pueden “acoplarse” unas a otras y cada una de ellas está encerrada en su insondable intimidad que de alguna manera contiene todo el universo. En cambio, la expresión “libertad elemental” sugiere un proceso integrativo-constructivo de los sujetos libres que va de lo simple a lo complejo, algo que de modo muy dudoso casa con la arquitectónica de la libertad, porque ésta es a mi juicio incompatible con cualquier tipo de proceso analítico, sintético, constructivo o deconstructivo. Es imposible construir la libertad como quien construye un edificio, ni siquiera (casi diría: *mucho menos*) empleando ladrillos “libres”. La libertad, o bien encuentra en sí misma su fuente y principio, o bien se recibe de una sola vez y “desde arriba”, no poco a poco y “desde abajo”, porque eso sería tanto como sostener la libertad del todo sobre el sacrificio y anulación de las libertades de las partes. La muerte de la libertad nunca sirve para encumbrar una libertad más excelsa, sino exclusivamente para su empequeñecimiento, como ha mostrado con especial convicción Karl Popper:

“No es posible creer que las vidas humanas puedan convertirse en el medio de satisfacer el deseo estético de un artista de expresarse a sí mismo. Debe exigirse, más bien, que cada individuo disponga, si lo desea, del derecho a modelar su pro-

---

15. G. W. LEIBNIZ, *Monadología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 109.



pia vida, en la medida en que no interfiera con los deseos de los demás. Pese a todo lo que podamos simpatizar con el impulso estético, cabe sugerir que el artista debe buscar otro material para expresarse. Y debe exigirse que la política sustente principios igualitaristas e individualistas; los sueños de belleza deben subordinarse a la necesidad de ayudar a los desvalidos y a las víctimas de la injusticia, y a la necesidad de construir instituciones con estos fines”<sup>16</sup>.

Según esto, del mismo modo que no es posible obtener algo libre mediante el acoplamiento y ajuste de factores y elementos no libres, tampoco son aptos los sujetos libres para sacar de ellos una expresión aún más plena de la libertad mediante ensamblaje y simbiosis, ya que éstas son operaciones que sólo es dable completar en la medida que neguemos la libertad de lo que ensamblan y simbiotizan. Un ser libre tiene la potestad de consagrar su libertad al servicio de una causa, de un ideal o de otros seres, pero su libertad misma es planta delicada que no admite ser trasplantada a un suelo distinto del que ha nacido. Precisamente la *delicadeza* de la libertad de los entes finitos explica tanto la recurrente tentación de suplantarla con conceptos sucedáneos, como el indefectible fracaso de este tipo de reemplazos. Voy a examinar brevemente los proyectos de naturalización de la conciencia, que constituyen la principal estrategia de los que argumentan en favor de su pertinencia.

Permítanme introduzca la discusión apelando a una experiencia personal. No hace mucho he sufrido una infección de vías respiratorias, que se tradujo en recurrentes y difícilmente controlables ataques de tos. Como consecuencia de ellos experimenté algo de cuya existencia era ajeno, esto es, el “colapso tusígeno”. Repetidas veces algo tan cotidiano y prosaico como la tos vencía no sólo la resistencia de mi libertad, sino la misma conciencia que con razón consideramos consustancial a nuestra especie. Como a todo se acostumbra uno, llegué a elaborar una especie de fenomenología de

---

16. K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Orbis, Barcelona, 1984, p. 164.

la pérdida de conciencia: cuando el ataque se insinuaba, rápidamente buscaba donde sentarme para evitar ir al suelo y después observaba resignado cómo los escandalosos espasmos se apoderaban de mis funciones respiratorias y oscurecían poco a poco mi atención hasta llegar en ocasiones a una momentánea eliminación del propio yo. He procurado otorgar al relato un poco de dramatismo, pero en definitiva la cosa se parece bastante a cuando uno se queda transpuesto después de una opípara comida, viendo los divertidos programas de nuestra televisión o en mitad de una conferencia como ésta. En definitiva el placer, el aburrimiento o la tos parecen tener virtudes aniquiladoras de lo que nos convierte en mónadas pensantes y libres. Aunque no es tan fácil dar una explicación exacta del porqué en términos neurológicos, buena parte de los estudiosos del cerebro piensan (mejor dicho, formulan enunciados lingüísticos que sugieren) que todo se reduce, en efecto, a procesos de índole *material*. Rodolfo Llinás, por ejemplo, plantea en estos términos las bases para la comprensión de la conciencia:

“Cuando diversos grupos de neuronas, con patrones oscilatorios de respuesta, «perciben» o codifican diferentes aspectos de una misma señal de entrada, podrán unir sus esfuerzos para resonar en fase uno con otro (como los gritos de «olé» en la plaza de toros o de «gol» en el estadio de fútbol), fenómeno éste que se conoce como coherencia neuronal oscilatoria. Como veremos más adelante, la raíz de la cognición se encuentra en la resonancia, la coherencia y la simultaneidad de la actividad neuronal, generadas no por azar, sino por la actividad eléctrica oscilatoria. Más aún, tal actividad intrínseca conforma la entraña misma de la noción de algo llamado «nosotros mismos»<sup>17</sup>.

Sentado lo cual, llega a la convicción de que: “Si consideramos que las ondas coherentes a 40 Hz se relacionan con la conciencia, podemos concluir que ésta es un evento discontinuo, determinado por la simultaneidad de la actividad en el sistema tálamo-cor-

---

17. R. R. LLINÁS, *El cerebro y el mito del yo. El papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*, Belacqua, Barcelona, 2003, p. 15.

tical”<sup>18</sup>. De todos modos la cosa no debe ser tan sencilla, puesto que científicos no menos eminentes ni tampoco menos materialistas que él dan versiones completamente diversas, que proliferan sin fin entre los que especulan sobre el que consideran último misterio de la mente. Sin ir más lejos, el descubridor de la estructura del ADN y premio Nobel Francis Crick dedicó los últimos años de su vida a un empeño similar, fijando su atención no en el sistema tálamo-cortical sino en las capas 5 y 6 de la corteza cerebral. Pero a pesar de su ambición y a fuer de sincero confesaba:

“Lo decepcionante es que, en el momento de escribir estas líneas, no parece haber un conjunto de ideas tales que encajen convincentemente como para elaborar una hipótesis neuronal detallada que nos dé el tufillo de que es correcta. Si a usted, lector, le da la impresión de que me estoy abriendo paso en la selva, está en lo cierto”<sup>19</sup>.

Aunque el caos doctrinal que se ha producido entre los partidarios de la naturalización de la conciencia (lo mismo se podría decir de los que abogan por la naturalización de la libertad) es enorme<sup>20</sup>, sería un error muy grave pretender sostener la irreducibilidad de conciencia y libertad sobre algo que no es, en definitiva, más que una circunstancia fáctica: el hecho de que sus defensores no se ponen de acuerdo. La persistencia del disenso puede ser ilustrativa, pero demuestra tan poco como la eventualidad de un consenso. Más recientemente, las opiniones de los expertos parecen decantarse en dos direcciones: los que sostienen que la conciencia corresponde a una propiedad global de una gran colección de neuronas en excitación y los que defienden que grupos específicos de neuronas median y generan las distintas experiencias conscientes<sup>21</sup>. Lo que sostengo es que un avisado defensor de la es-

---

18. R. R. LLINÁS, *op.cit.*, p. 146.

19. F. CRICK, *La búsqueda científica del alma. Una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI*, Debate, Madrid, 1995, p. 314.

20. Véase J. HORGAN, *La mente por descubrir. Cómo el cerebro humano se resiste a la replicación, la medicación y la explicación*, Paidós, Barcelona, 2001.

21. Véase C. KOCH – S. GREENFIELD, *¿Cómo surge la conciencia? Dos esclarecidos neurocientíficos contrastan sus teorías sobre la actividad cerebral*

pecificidad irreductible de la conciencia o de la libertad no tiene por qué tomar partido a favor o en contra del éxito o el fracaso de esta clase de intentos explicativos. Dado que una leve tosecilla puede interrumpir mi libertad y la propia conciencia de mí mismo, ¿qué problema hay en admitir que su ejercicio esté ligado a la actividad coordinada o desacompasada de éstas o aquéllas neuronas, o a la emisión y recepción de tal o cual neurotransmisor? En buena hora llegará el momento de que tales incógnitas sean despejadas, si es que su desvelamiento redunde en beneficio de la humanidad. Sin embargo, y dado que lo que se busca en el horizonte de las neurociencias es establecer una *correlación* entre la actividad neuronal y el despertar de la conciencia o el ejercicio de la voluntad, la eventual determinación, aunque sea completa, de tales correlaciones en nada equivaldría a la completa naturalización de la conciencia ni de la libertad. Lo único que quedaría desacreditado con tales avances sería un dualismo descarnado, de un tipo que ni siquiera Descartes llegó a defender. La unidad del hombre implica que las dimensiones corpóreas y anímicas que descubrimos en él están entrelazadas de un modo tan íntimo, que no sabríamos acabar de separar unas de otras ni física ni conceptualmente. Tradicionalmente se asume sin problemas que esto afecta a las nociones anímicas, psíquicas o espirituales, pero lo cierto es que afecta del mismo modo a las corpóreas o materiales. O dicho en otras palabras: tiene tan poco sentido hablar de *meras* neuronas, moléculas o átomos, como de *mera* conciencia, voluntad o libertad. Se trata en ambos casos de abstracciones, aspectos más o menos definidos de lo real que hemos separado conceptualmente, cortando artificialmente sus lazos con el *todo* del que forman parte, y asumiendo que en una primera aproximación podemos valernos de ellas para acercarnos al conocimiento de la verdad que buscamos. Ahora bien: de la misma forma que la descripción matemática de la gravedad se complica más y más cuanto más exigentes nos hacemos en nuestra tarea de adecuarla mejor a su correlato, también los

---

que subyace bajo la experiencia subjetiva, "Investigación y Ciencia", 2007, pp. 50-57.

¿PUEDE LA LIBERTAD SER SUPLANTADA POR CONCEPTOS SUCEDÁNEOS?

conceptos biológicos, químicos y físicos se hacen más complejos a medida que el conocimiento avanza y también más inadecuados a medida que la pretensión totalizadora se hace demasiado exigente. Al final resulta que en el hombre, en efecto, hay materia y hay espíritu, hay determinación natural y espontaneidad libre, hay ciega necesidad y lúcida conciencia. Podemos verificar la justicia de tales atribuciones por datos inmediatos a la conciencia, ya sean los que adquirimos a través de las intuiciones sensibles, la experiencia moral o la autotransparencia del propio pensamiento. El desvelamiento de cómo se integran todas esas dimensiones en el todo sustancial que el hombre forma no acabará de lograrse nunca, aunque el tiempo deparará sin duda mejoras y profundizaciones sustanciales. Sin perjuicio de ello, cualquier pretensión de subordinar unilateralmente el todo del conocimiento a una sola de sus fuentes, o el todo del ser a entificaciones abstractas, supone un abuso tanto de la teoría del conocimiento como de la ontología, y en este sentido me atrevo a augurar que el genuino (y por tanto abierto) concepto de libertad, nunca podrá ser suplantado por conceptos sucedáneos y tanto menos cuanto más artificialmente cerrados y simétricos sean éstos.

Juan Arana  
Universidad de Sevilla  
jarana@us.es