

EL SENTIDO DE LA LIBERTAD

CARLOS BLANCO

“Yo amo a quien vive para conocer”
(Nietzsche)

ÍNDICE

Prefacio

Nota aclaratoria sobre el concepto de filosofía

I. La libertad y el universo físico

La indiferencia moral del universo

El problema del sentido

La perspectiva científica y los límites del antropocentrismo

La rebelión contra la muerte

El concepto de libertad

La autoafirmación de la voluntad como potencia creadora de sentido

Autodeterminación, libertad y necesidad: más allá de Spinoza y Hegel

II. La libertad y la ética

Lo ético como horizonte ineludible de la voluntad

La posibilidad de una determinación racional de los principios de la acción con arreglo a un límite asintótico

Insuficiencias del consecuencialismo y del formalismo

El fideísmo, el teocentrismo y el problema del mal

La razón y el bien moral

Moral, utilidad y teoría de la evolución: selección natural y selección racional

III. La libertad y el futuro de la mente humana

Conciencia y libertad, ¿el destino de la evolución?

La naturaleza del conocimiento moral

La educación ética de la humanidad

La cultura, el relativismo y la universalidad

La creación frente a lo absurdo

Epílogo: Permiso para existir

Prefacio

Si el universo no manifiesta interés alguno en mí, ¿por qué debo actuar moralmente?

Esta pregunta preside y envuelve mi ensayo filosófico, que puede concebirse como un intento de fundamentar racionalmente la legitimidad de un obrar libre pero regido por leyes de tendencia universal.

Practiquemos o no el bien, la naturaleza seguirá su curso y continuará ciega ante los esfuerzos éticos de la humanidad. Por mucho que nos afanemos en escuchar su voz, su lenguaje resultará siempre inexpressivo e ininteligible para nuestras aspiraciones, pues se basa en leyes impersonales, fijadas en los inicios del universo y ajenas a cualquier preocupación por nuestra suerte y por el valor de nuestras acciones. Como vagabundos por el desierto de lo incomprensible, hemos erigido pirámides, hemos pintado la Capilla Sixtina, hemos descifrado las leyes del universo, hemos compuesto la *Novena Sinfonía*..., pero una naturaleza indiferente no deja de recordarnos la envergadura de nuestra fragilidad. En el reino de la vida priman la ferocidad y la violencia, el triunfo del más fuerte como regla por autonomía, en una lucha sin cuartel entre individuos y especies que sólo ocasionalmente desemboca en la belleza de la ayuda mutua. La supervivencia de los más aptos, la expansión y diversificación del árbol de la vida, es lo único que importa a la naturaleza, sorda ante el bien y la virtud.

Para el que crea en dios, un ojo invisible e infinito observa todos nuestros actos desde una instancia recóndita, por lo que la indiferencia moral del cosmos no tiene la última palabra ante el destino del hombre. Sin embargo, para el que no pueda apelar a la fe en un dios ausente del mundo y de la historia, en un dios que no nos habla, el único instrumento válido será la reflexión racional sobre las realidades y las posibilidades del ser humano.

Lo que aquí planteo es una propuesta racional, que como tal ha de sustentarse sobre el menor número potencial de axiomas. El eje de esta construcción formal gravita en torno a la incompletitud intrínseca de cualquier sistema ético imaginable, y contempla el bien moral como un límite asintótico en nuestra capacidad de encontrar principios cada vez más profundos y explicativamente extensos. De este modo, el principio supremo del obrar residirá en la categoría más parsimoniosa posible, cuyo contenido podrá erigirse en presupuesto mínimo y máximamente elástico de un sistema formal. Como argumentaremos, la libertad satisface semejantes requisitos teóricos. Así pues, elevaremos tanto la libertad como la necesidad de atribuirla de manera simétrica a los otros sujetos a la condición de principios rectores de la moralidad humana, postulados racionalmente.

El fin de todos nuestros esfuerzos intelectuales y morales no puede ser otro que la libertad, la libertad de todos y de cada uno. Pero ser libre es tan difícil, tan costoso, tan incierto, que muchos prefieren delegar su libertad en otros. Ignoran que la libertad nos hace humanos, y que quien renuncia a ella renuncia a ser humano. Pues no basta con alcanzar la libertad: hay que perder el miedo a ejercerla; hay que ser responsable al ejercerla. Es en cada una de nuestras conciencias donde puede nacer toda esa libertad que

el mundo necesita. Y ser libre es vivir con audacia; no según el criterio de los demás, sino según lo bueno que hemos aprendido de los demás y de nuestra propia experiencia. Porque una mente libre no teme cuestionarse a sí misma, para ser aún más libre, inmersa en una búsqueda perenne de su propia libertad.

La creatividad es quizás el rostro más luminoso y fascinante de esa libertad que entronizaremos en el sitial de la reflexión ética. Ser libre es crearse a uno mismo, gozar del privilegio cósmico de añadir la huella intransferible de la subjetividad al vasto mecanismo causal del mundo. Al estudiar la relación entre medios y fines en la esfera de nuestras acciones, la ética apunta entonces a la autocreación de una humanidad que se enfrenta al desafío de armonizar las libertades de todos sus miembros.

Nota aclaratoria sobre el concepto de filosofía

La presente indagación en la naturaleza de la libertad puede calificarse de *filosófica*. ¿Cuál es, sin embargo, el significado más preciso del término “filosofía”, y qué características de esta noción deberían conferirle una posición privilegiada en el análisis de la idea de libertad, capital para la comprensión de lo humano?

La filosofía puede definirse como la reflexión conceptual sobre cualquier objeto real o ideal. Contemplada desde este ángulo, la filosofía equivale al pensamiento en sus grados máximos de universalidad y abstracción. Nada puede entonces quedar fuera de esta intelección sintetizadora de lo dado, que sondea todas las posibilidades de pensar la mente y la naturaleza y de crear nuevos marcos conceptuales desde los que captar la riqueza de nuestra experiencia del mundo. La empresa filosófica abarca así todo el universo del conocimiento y de la acción, pues busca entender, descubrir y crear. La filosofía es, por tanto, integración de los conocimientos para imaginar nuevas posibilidades de pensar lo ya dado en el mundo y lo que es posible¹. O, alternativamente, la filosofía puede considerarse la racionalización de las posibilidades del pensamiento, por lo que se perfila como la exploración racional de los modos de relacionar ideas.

La lógica es condición necesaria de la filosofía, pero si la filosofía se reduce a lógica pierde su razón de ser, pues se limita a ordenar ideas en lugar de crearlas. Al igual que sucede con las matemáticas, es en la combinación de lógica e intuición imaginativa donde reside la esencia más profunda del quehacer filosófico. La filosofía no restringe su radio de acción al análisis lógico del mundo y del lenguaje: se dispone también a imaginar, a crear un discurso que, en aras de la consistencia y de las más escrupulosas garantías formales, ha de ser filtrado por el tamiz de la lógica, si bien trasciende en su aspecto generativo el campo de la propia lógica. La lógica opera como la selección natural: criba las variaciones útiles que alumbría la imaginación, pero no sustituye su ímpetu creativo. Retroalimentadas y fecundadas mutuamente, entre ambas se establece un fascinante e irreductible vínculo de circularidad hermenéutica.

Así, y recapitulado sucintamente, *filosofar es pensar los conceptos*; no mediante una reflexión circunscrita al pensamiento y a la acción en sus expresiones particulares, sino abierta al pensamiento y a la acción en cuanto tales, al pensar en sí y al actuar en sí. La filosofía emerge entonces como la *reflexión sobre el fundamento*, o sobre su ausencia: sobre lo alcanzable o inalcanzable por la razón humana, unida a la experiencia y a la imaginación. Porque la gran pregunta filosófica se refiere a lo posible, a cómo se puede pensar más allá de lo dado y más allá de lo pensado hasta ahora, y uno de los interrogantes más profundos que puede y debe plantearse la mente humana concierne a los límites de su propio pensamiento, esto es, a las fronteras entre lo que podemos pensar y lo que se sitúa más allá de nuestras capacidades intelectivas. Al fin y al cabo, de poco o de nada serviría una filosofía que se contentase con describir cómo somos, en lugar de sugerir cómo podemos y debemos ser; una filosofía que renunciara a abrir nuestra mente a lo posible.

¹ La integración filosófica se opone tanto al método arqueológico de Foucault como a la idea heideggeriana de destrucción, pues busca sintetizar para crear.

Para esclarecer la estructura de la realidad, la ciencia tiene a su disposición tres grandes instrumentos: la razón, la imaginación y la experiencia. La razón quizás no sea la única forma de acercarse a la verdad, pero es la más eficiente cuando se trata de asegurar que nuestras explicaciones gozan de consistencia lógica. Al contrario que la razón y la experiencia, la imaginación no es fuente de conocimiento, pero sí ofrece un impulso incomparable a la hora de buscarlo. Como el catalizador de una reacción química, bien usada puede acelerar el proceso mismo de la razón y de la experiencia, expandiendo los horizontes de la lógica, de la observación y de la experimentación. Porque la razón tiene límites, y la imaginación también, pero la suma de razón e imaginación desborda todo límite.

Amparado en los datos de la experiencia y en la brillantez de su imaginación para conectarlos adecuadamente, el científico elabora modelos racionales de los fenómenos y mira a la naturaleza para saber si está o no equivocado. En cambio, el filósofo carece de otra brújula que no sea su propia mente, las cavilaciones solitarias de su razón y de su imaginación, las infinitas posibilidades de reflexión que desfilan ante su espíritu (inspiradas, indudablemente, en su observación del mundo, pero rara vez contrastadas experimentalmente o refinadas con ayuda de la técnica). La incertidumbre es, por tanto, la seña de identidad del filósofo, quien en la mayoría de los casos no puede llevar sus teorizaciones a una validación empírica.

La ciencia se alza como evidencia conceptualizada explicativamente mediante la elucidación de los mecanismos que subyacen a un fenómeno, ya sea una estructura o un proceso. Desde este enfoque, la clase de proposiciones que caen bajo la categoría de *ciencia* converge en lo sustancial con la idea de una información justificada gracias al descubrimiento de los mecanismos posibilitadores de un determinado fenómeno (esto es, de la actividad de un objeto o grupo de objetos en una región del espacio-tiempo)². Las conceptualizaciones científicas no siempre exhiben una forma cuantitativa, como ocurre en la física y en la química. En virtud de la caracterización epistemológica previa, el poder predictivo no tiene por qué consagrarse como condición necesaria para que una proposición acrede valor científico. Al menos por ahora, en importantes ramas de la ciencia resulta imposible predecir satisfactoriamente la evolución de los fenómenos naturales, porque desconocemos las leyes reguladoras del proceso, si es que existen. En algunas ciencias altamente consolidadas, la matematización se presenta aún como un ideal lejano, si bien factible a tenor de los avances ya protagonizados en esta dirección. No obstante, en nuestro paradigma basta con que esa disciplina del saber logre desvelar los mecanismos de un fenómeno de manera contrastada y reproducible para que merezca ingresar en el conjunto “ciencia”.

² El tiempo es el cambio no espacial, pero como para que exista verdadero cambio de posición espacial ha de existir también la posibilidad de una sucesión de instantes, de un transcurso en cuya virtud un cuerpo abandone un lugar y llegue a otro, la idea de tiempo es conceptualmente inseparable de la de espacio. El tiempo puede entonces considerarse el complemento lógico del espacio (o el espacio el complemento lógico del tiempo, pues para que algo transcurra, debe haber, precisamente, un “algo”, situado en alguna posición). Espacio y tiempo se refieren así a la totalidad del conjunto orden-sucesión: a la efectividad de lo real. Y como cualquier estructura no es sino una disposición espacial, y un proceso una disposición temporal, puede decirse, sin miedo a incurrir en una grosera reducción metafísica, que la materia equivale sustancialmente al espacio-tiempo. Dado que no tiene sentido concebir el espacio y el tiempo como contenedores vacíos, como habitáculos huecos, absolutos, “intangibles”, sino que la relatividad general nos revela una profunda conexión entre materia, energía, espacio y tiempo, más que un reduccionismo lo que estamos aplicando es una unificación conceptual entre manifestaciones de una misma y más profunda realidad subyacente.

En numerosas ocasiones, la ciencia aparece como una filosofía sometida a la experiencia, pues no hace otra cosa que conceptualizar el mundo para buscar explicaciones racionales de su comportamiento. De hecho, en diversos ámbitos del pensamiento cabe sostener que la ciencia es la verdadera filosofía, porque cumple el propósito más genuino reservado a toda expresión auténtica y legítima de “amor a la sabiduría”: conquistar una comprensión lo más objetiva posible de la realidad para, como anhelaba Platón, elevarnos desde la opinión al conocimiento. Siempre tropezamos, eso sí, con aproximaciones a verdades parciales consistentemente establecidas, donde una verdad completa, absoluta, trascendente a cualquier contexto, se perfila inevitablemente como el límite asintótico de todas las indagaciones posibles de una mente racional, y por tanto como una meta inasequible para un intelecto finito.

La filosofía que aquí expongo toma como punto de partida *la cuestionabilidad infinita del mundo*. Este presupuesto —a saber, que no existe límite para la capacidad interrogativa del entendimiento humano— se afirma axiomáticamente y ha de evaluarse con arreglo a los frutos teóricos que produce. No hace sino postular una infinitud conceptualizadora de la mente humana en paralelo a la infinitud del mundo en cuanto que objeto cognoscible. En esta idea encontramos el que quizás sea el sinónimo más pertinente para el concepto de libertad, y por ello la clave para entender el sentido del obrar libre: ser libre entraña la posibilidad de cuestionarse el mundo, implica el despliegue de un poder interrogativo volcado al mundo y a nuestra propia interioridad que allana el camino para la construcción de un mundo nuevo, y por ende para la superación creadora del mundo deparado.

Esta ontología parte del ser como *autoperfección absoluta*. Muestra *el ser como posibilidad*, y se afana en poner de relieve que al reducir lógicamente la noción de ser a la de posibilidad en realidad ampliamos la comprensión del ser y la dotamos de un sentido siempre más profundo, íntimamente vinculado a una dimensión creadora. La determinación unitaria del ser reside así en la posibilidad, como concepto aglutinante que matiza el célebre *dictum* de Aristóteles sobre la polisemia del ser. Porque “las muchas maneras en que se dice el ser” no son sino manifestaciones de una forma originaria que recapitula conceptualmente las demás: *ser es ser posible*. Si algo es, necesariamente es posible que sea; se tiene a sí mismo como posible, se incluye a sí mismo. Pues el ser, en cuanto que fundamento absoluto de cualquiera disección conceptual, en cuanto que núcleo último de cualquier categorización viable, sólo *puede ser-se*. Esta formulación recoge la circularidad inevitable de toda búsqueda del sentido del ser, su abocamiento a una exégesis del ser como *ser-se*, y por tanto como *poder-ser respecto de sí mismo*.

Parece, no obstante, que el *ser* debería contemplarse como lo indefinido. Sin embargo, al definir el *ser* como lo indefinido, paradójicamente consideramos que el concepto fundamental es el de *definición*. Lo indefinido es perfectamente definible (como la negación de lo definido, si situamos en la afirmación —en la positividad del concepto— el punto de referencia); lo indefinible —lo que no podría ser definido, o delimitado conceptualmente, en ningún caso— no son entonces ni el *ser* ni lo *indefinido*, sino la idea misma de definición, al menos cuando la examinamos en su acepción más profunda. Pues, ciertamente, si buscamos una definición del *ser*, inevitablemente habremos de enraizarla en un concepto aún más básico, más primario, y así *ad infinitum*. ¿Qué noción permanece, irreductible, en todo este desbocado proceso de fundamentaciones recíprocas? La propia idea de definición, en cuanto que fijación conceptual de un sentido. Luego lo indefinible no es el *ser* en su condición de indefinido (con respecto a un sistema de conceptos que, necesariamente, gozan de carácter menos fundamental que él), sino la posibilidad misma

de una definición absoluta, plenamente fundante, completa y consistente al unísono, que establezca conceptualmente la noción misma de conceptualización.

Conocer es distinguir. Sin distinciones no podríamos avanzar. Caeríamos en la confusión absoluta, abismados en una paralizante unidad parmenídea que nos condenaría a no aprehender atisbo alguno de pluralidad. Toda metafísica que se precie se ve entonces obligada a introducir unidad y pluralidad en el concepto más fundamental posible; una unidad que, paradójicamente, se diversifique de manera espontánea, o una pluralidad que converja automáticamente en la unidad.

La única forma de trascender la disyuntiva entre unidad y pluralidad como fundamento absoluto del ser es mediante la inserción del principio negativo en el principio de identidad. Así, en la unidad idéntica a sí misma existiría ya un principio de *autodiversificación*, de diferencia. Pero al hacerlo sacrificamos la unidad como principio absoluto. Sin embargo, si erigimos la posibilidad en principio absoluto, previo conceptualmente a los de identidad y diferencia, o a los de unidad y pluralidad, podemos vencer esta dificultad teóricamente insuperable. La posibilidad incorpora necesariamente la afirmación y la negación, pues decir “es posible” equivale a defender la posibilidad tanto de afirmación como de negación.

I. LA LIBERTAD Y EL UNIVERSO FÍSICO

La indiferencia moral del universo

Cuando alzo la mirada al firmamento, tengo ante mí una inmensidad inabarcable y abstracta. Todo me parece frío e impersonal. Intimidado, siento que soy una gota de agua en medio del majestuoso océano, un cuerpo más entre un infinito potencial de cuerpos, una causa entre una concatenación incommensurable de causas; un objeto insignificante, que carece de poder para transformar un universo colosal sobre el que no posee control alguno. Lo externo y lo interno a mí, la implacable realidad y el ardiente deseo, se me antojan entonces irreconciliables.

Bajo la densa nube de la incertidumbre, irrumpen un otoño espiritual, la eterna noche de un nihilismo que amenaza con imponerse en el pensamiento humano. Siento que ante mí se bifurca el mundo, e ignoro qué camino he de escoger, si el de una razón universal y desapasionada o el de una subjetividad que quiere creerse libre y última, significativa y creadora. Me veo escindido en lo más hondo de mi ser, pues querría trascender la condición de simple objeto natural para elevarme a la categoría suprema de lo incondicionado, al reino de lo verdaderamente libre y creador.

Es inevitable que ante esta percepción de grandeza ajena y de pequeñez propia se avive la pregunta por el sentido de mi existencia individual. Se apodera de mí una desgarradora sensación de contingencia, de falta de peso ontológico. La sombra de lo prescindible se cierne sobre mi subjetividad como un espectro inmisericorde. Soy un elemento más, un exiguo accesorio en el descomunal y mayestático universo que me contiene. En este otoño de la confianza en el ser, donde todo apunta a una nada invernal, ¿puede algo saciar mi sed de sentido, o estoy condenado a la desesperación? ¿Cuál es la auténtica patria de mi existir?

Con el arte ascendemos a lo sublime, y al contemplar las maravillas de la creatividad humana podemos sentir la tentación de considerarnos dioses que han conquistado una verdad, una plenitud y un horizonte de permanencia. Sin embargo, basta con enfrentarse a las enfermedades o a cualquier otro signo de vulnerabilidad física para recordar nuestra humilde condición de criaturas biológicas, evolucionadas a partir de especies menos complejas. Un simple microbio puede acabar con individuos y sociedades. Quizás soñemos con la superación de la naturaleza humana, pero un asteroide que vuelva a impactar contra la Tierra puede desencadenar una extinción masiva de especies, así como el surgimiento de otras nuevas, en un formidable proceso de destrucción creadora.

Atrapados en una terrible indiferencia cósmica ante nuestro destino, somos prisioneros de una realidad que no vela por nuestra suerte. Poco importará qué cumbres estéticas y sapienciales hayamos coronado, porque expuestos a esta tormentosa sensación de desamparo existencial navegamos en el vacío, como olas balanceadas intempestivamente por fuerzas extrínsecas a nuestra libertad. Y si la naturaleza se muestra impasible ante nuestra fortuna, la historia, creación esquiva de la voluntad, la necesidad y el azar, es ambigua en lo que respecta al cumplimiento de nuestros propósitos. Jamás ha conseguido el ser humano que sus intenciones, por buenas (es decir, por razonables para todos) que parecieran, se realizasen sin contrapartida. Nuestros mayores progresos han plantado también la semilla de nuestros mayores riesgos, retos y catástrofes. Hemos ampliado prodigiosamente el conocimiento, y con ello hemos agrandado la fuente de

males potenciales, como el desasosiego, la angustia o, peor todavía, la utilización de ese mismo saber para dañar y destruir a la humanidad, o para profundizar en la división y en el dominio de unos sobre otros. Hemos extendido notablemente las redes de comunicación entre individuos y pueblos, lo que ha desatado, desde los orígenes de la civilización, posibilidades inquietantes de transmisión de ideas nocivas, de patógenos, de armas... Admiramos la grandeza y el esplendor de San Petersburgo, pero ¿hemos pensado alguna vez en los miles de campesinos que perecieron para satisfacer el capricho de un zar, ávido de crear una "ventana a Europa" cuya magnificencia aún nos deslumbra? ¿No estremece reparar en la cantidad de sufrimiento oculta bajo el brillo de nuestra empresa civilizatoria? ¿Cuánta ciencia y cuánta belleza necesitaríamos para redimir todos los horrores de la historia?

Estoy convencido de que en el cómputo general ha merecido la pena el progreso intelectual, moral y material de la especie humana, concebido como el aumento de nuestras posibilidades de pensamiento y de acción. Por arduos que sean los sacrificios exigidos por la vida, considero que la recompensa de conocer y de crear supera con creces todo el dolor, toda la desdicha y toda la incertidumbre. Sin embargo, es preciso subrayar que todo avance se halla impregnado de una insoslayable ambivalencia interpretativa, inmersos como estamos en una realidad cuyo acontecer no deja de desafiarlos con cosas que ni siquiera podíamos imaginar, o que sólo unos pocos se habían planteado. Así, al mirar a la historia en busca de respuestas la mente se encontrará también sola, abandonada y desconcertada; defraudada ya no por un universo ciego e ininteligible desde categorías antropológicas, sino por el fruto agridulce de nuestras propias creaciones, por la contundente distancia entre el ideal y la realidad, por el abismo insalvable que separa el mundo genuinamente humano, tejido de conceptos y aspiraciones, de la realidad histórica en la que ha de asentarse.

Aunque frecuentemente olvidemos nuestra estrecha dependencia del azar, vivimos suspendidos en la incertidumbre. De hecho, una de las principales virtudes filosóficas de la teoría de Darwin reside en haber puesto de relieve nuestra finitud intrínseca, nuestro carácter de entidades puramente biológicas. Se trata de una naturalización de lo humano, que diluye radicalmente el ámbito de lo sobrenatural, la dimensión de un espíritu que, desde una perspectiva dualista, habitaría en nuestro interior y pertenecería a un mundo inmaterial, morada del absoluto. Nuestras habilidades cognitivas más sobresalientes nos han permitido desarrollar el lenguaje articulado y la conciencia de nosotros mismos, sellos de la singularidad humana, pero con arreglo a unas leyes naturales, no a un privilegio divino.

Somos seres materiales, productos de la evolución, no dioses descendidos a la tierra. Por mucho que con la razón y la sensibilidad podamos acariciar tímidamente el cielo y atisbar un copioso número de mundos posibles, nacemos de lo impersonal y retornamos a lo impersonal. Lo personal se asemeja a un extraño paréntesis en el desarrollo de la materia. Aparecemos y desaparecemos; surgimos de lo inconsciente y regresamos a lo inconsciente, sin que nada ni nadie vele por nuestro destino. Hijos de la necesidad, o de un azar que disfraza una necesidad aún más profunda, despertamos a este mundo para luego reincorporarnos al eterno sueño de la materia. Qué extraña, qué desconcertante, qué fascinante y temible al unísono es la existencia humana, el vivir de unos seres que emergen de súbito sobre la faz de la tierra y cuyo don intelectual, bello y subyugante, de poco o nada les vale para sobreponerse a la misma fatalidad que afecta al más humilde de los organismos. Incluso después de la irrupción de la cultura y del

progreso tecnológico, estamos sometidos a idénticas leyes físicas, químicas y biológicas que otras criaturas. Además, pese a sus sorprendentes avances, ni el arte ni la ciencia ni la técnica pueden saciar todos nuestros anhelos. Ayudan a liberarnos de las servidumbres naturales, pero no nos emancipan por completo de ellas. Tras una estela de esfuerzos y ensueños, la inmortalidad nos sigue vedada. Únicamente ciertos descubrimientos lógicos y matemáticos apuntan a lo perdurable, a lo imperecedero, aunque nadie querría convertirse en una fórmula, abstracta e inmóvil, inmutable y desprovista de vida y de autoposesión.

Por mucho que queramos vivir, continuamos abocados al amargo destino de la muerte, al destino de lo incomprendible, al crepúsculo soberano que nos atrae teleológicamente, como si nos reclamara desde un futuro del que siempre es dueño. No pretendo menospreciar el progreso científico, ni la exuberancia de nuestras creaciones artísticas, que tantos y tan provechosos puentes pueden establecer entre individuos y culturas. Sólo deseo señalar sus límites en una historia que rezuma sinsentido, ante la experiencia de un mundo oscuro y deshumanizado.

Sin embargo, al meditar acerca de mi papel en el universo quizás me invada también una percepción de necesidad, capaz de devolverme la fe en mi importancia, en mi grandeza, en mi destino. Sin mí, el mundo no sería como es. Pertenezco indisolublemente a la biografía del universo. Insertado en la irreversibilidad de un tiempo que no puede deshacer lo ya hecho, el universo no sería lo que hoy es sin mi pequeña pero valiosa e inextricable aportación, que parece registrada definitivamente en una especie de archivo cósmico. Cambia una sola coma en el libro del universo y quizás la historia cósmica siga derroteros completamente distintos, como si se tratara de un sistema caótico, aunque determinista en el cómputo global.

Puede, por el contrario, que esta idea tampoco me consuele. Dado que mi subjetividad representa un mero conjunto mecánico armado por una cifra incalculable de partículas materiales, carente de verdadera individualidad en los fundamentos que lo constituyen, llegaré a pensar que, fuera yo o cualquier otro ente dotado de las mismas propiedades físicas lo que ocupara mi lugar, habríamos cumplido el mismo rol en el orden promulgado por las leyes impersonales de la naturaleza. Superado el dualismo entre espíritu y materia, al eliminar la ciencia el primero de la explicación del mundo y del conocimiento de los sistemas que lo componen (también en lo que concierne al mundo humano), en vez de un *yo* me reduciré a un simple objeto físico. Encarnaré la condensación de una energía desplegada espaciotemporalmente, cuya estructura podría ser reemplazada por otra de características similares, tal que, en el resultado final, el universo se limitase a transitar por un mismo e imperturbable curso. Con independencia de los partícipes en la trama urdida dentro de este monumental teatro, el desenlace sería el mismo. Cambiarían las máscaras, pero las posiciones físicas, ontológicas, se mantendrían sin variación apreciable.

Y, en efecto, aunque no podamos examinar exhaustivamente los repliegues infinitos y la pléyade de intangibles sutilezas que esconde un mundo rebosante de incógnitas, podemos confiar en la validez de los principios generales hasta ahora descubiertos y pendientes de descubrir para dar cuenta de los detalles más nimios del cosmos. El universo es matemática cristalizada. La ciencia encuentra orden allí donde sólo parece imperar el caos, y hace hablar al cosmos en el lenguaje universal de las matemáticas. Absorbe la multiplicidad de los fenómenos en la unidad de un fundamento

común, que trasluce una racionalidad física. Incluso la química y la biología pueden reducirse a una base física matematizable. Pese a la desmesurada variedad de reacciones y compuestos, la química puede explicarse casi en su totalidad desde la física. Así, la Tabla Periódica y el estudio de la reactividad entre moléculas se esclarecen a la luz de los principios cuánticos que regulan la organización de la materia. La ciencia aplica un reduccionismo universal. Lo complejo se disuelve en un fundamento más simple, de cuyas bases brota según un mecanismo, según un proceso material. El todo se diluye en la suma de sus partes y de sus interacciones, y la síntesis de partículas y fuerzas se erige en fundamento explicativo último de todo lo que hay, en el meticuloso hilo de Ariadna que vincula lo elemental con lo complejo. Esta gesta resplandece como un logro excepcional, como un pináculo intelectual cuyas proyecciones filosóficas irrigan numerosos ámbitos de la reflexión humana y cuya trascendencia para nuestra imagen del mundo es desorbitada. Pues sólo quien se esmera en comprender el universo adquiere conciencia de lo extraordinario y al mismo tiempo sencillo que es todo cuanto nos rodea.

La naturaleza, en definitiva, es la diversidad surgida de la unidad, la multiplicidad emanada de un fundamento, de la danza microscópica de fuerzas y partículas que moldea el cosmos. Es el despliegue de un poder de resonancias infinitas en estructuras espaciotemporales. Todo germina de la física, porque *todo es física* en el plano ontológico más profundo; una imbricación de fuerzas, campos y partículas fundamentales que permean la totalidad de lo conocido. Todo, la desbordante variedad de lo que existe, remite a la materia y al análisis de los objetos físicos y de sus transformaciones espaciotemporales.

La ciencia es el conjunto validado de nuestras aproximaciones conceptuales a la comprensión de la realidad. Constituye un repertorio de modelos que, articulados en torno a verdades contrastadas y reproducibles, nos permiten entender, *de la manera más objetiva a nuestro alcance*, por qué el mundo se comporta como lo hace. Y la ciencia, el conocimiento sistematizado de acuerdo con principios explicativos, revela que la pluralidad del mundo nace en realidad de unas pocas premisas o *fundamentos*. Que con tan pocas asunciones logre esclarecer tantos fenómenos es un triunfo de la mente humana, una victoria de la eficiencia sobre la dispersión que debería enorgullecernos profundamente. Muestra que todo obedece a las leyes de la naturaleza, inscritas en el corazón de la materia. O, más bien, estas leyes no son sino la propia materia, instanciada en sus distintas condiciones de contorno³. Todo deriva de cuatro fuerzas fundamentales

³ Si el sistema fuera de naturaleza determinista, el conocimiento absoluto de todas las leyes del universo y de las condiciones iniciales de todas las partículas que componen el cosmos nos capacitaría para predecir, sin atisbo de duda, la evolución futura del sistema del mundo, partícipes de un saber exhaustivo como el teorizado por Laplace. El desarrollo de la mecánica cuántica ha puesto de relieve, sin embargo, que el universo, en sus estructuras fundamentales, es intrínsecamente indeterminista. El sueño de una mente laplaciana es, por tanto, inalcanzable, no ya por las limitaciones del intelecto humano, sino por el comportamiento mismo de la realidad. En cualquier caso, y por desacreditado que se halle el determinismo de Laplace, no resulta descabellado creer que el indeterminismo cuántico, cuyos principios probabilistas presiden el funcionamiento de los sistemas a nivel *microcósmico*, puede ser compatible con un determinismo a escala *macrocósmica*. Lo que es indeterminista a pequeña escala se tornaría determinista a gran escala; o, desde otra perspectiva, el indeterminismo en los sistemas concretos de la naturaleza no haría sino obedecer a un determinismo más profundo en el sistema del universo como un todo. De hecho, no podemos olvidar que la teoría de la relatividad general —nuestro instrumento más preciso para comprender la evolución del universo a gran escala— es esencialmente determinista. El indeterminismo cuántico se refiere, después de todo, a la inexistencia de un valor definido para algunas propiedades de una partícula (como la posición y el momento, variables canónicamente conjugadas) hasta que no ha tenido lugar el proceso de medida, de “determinación” y por tanto de colapso de la función de onda observada, que pierde

que quizás estuvieron unificadas en los inicios del universo. Con estas interacciones elementales parece factible describir la mayoría de los fenómenos observados en la naturaleza, con la excepción, ciertamente, de todo un cúmulo de materias oscuras, energías oscuras y agujeros negros que hoy por hoy permanece envuelto en tinieblas e insiste en desafiar nuestra comprensión. Sin embargo, y sea cual sea la dirección que tome la investigación física futura, es altamente improbable –por no decir inconcebible– que se preste a recuperar categorías anteriores a la revolución científica, como la de finalidad. Seguirá valiéndose de fuerzas impersonales y sordas a nuestro destino para modelar el comportamiento del cosmos, no de cualidades ocultas de cariz antropocéntrico, porque si la totalidad de lo que hay se justifica desde la física, elucidada matemáticamente, las particularidades no hacen sino subsumirse en generalidades abstractas, y todos los destellos de subjetividad confluyen finalmente en un mar ciclópeo de objetividades, reminiscentes de universalidades previas.

La evolución del universo, desde la explosión inicial de una concentración infinitamente densa de materia y energía hasta la formación de las galaxias, de las estrellas, de los sistemas planetarios y, en un remoto rincón de tan inescrutables vastedades, de la semilla de la vida y de la conciencia, es la mayor obra de arte jamás imaginada. Es la epopeya cósmica. Es el misterioso viaje de la materia por el mundo de la necesidad y de la posibilidad. De discutir sobre la centralidad de la Tierra o del Sol en el sistema del mundo hemos pasado a contemplar una cantidad desmedida no ya de estrellas, sino de galaxias, e incluso de planetas extrasolares. El progreso tanto en los instrumentos de observación como en nuestra capacidad teorizadora ha allanado el camino hacia esta perspectiva cada vez más honda y luminosa sobre la naturaleza de la realidad.

El universo que conocemos constituye una centelleante inmensidad sin centro ni confines, salpicada de cuerpos que se alejan vertiginosamente de nosotros. Vanos son entonces los intentos de reivindicar un horizonte privilegiado para la especie humana. Frente a lo que parecen postular el principio antrópico y la idea de un ajuste fino a gran escala, toda conjeturada teleología siempre encierra una causa eficiente más profunda (e innumerables errores intelectuales dimanan de confundir causas con efectos, así como de olvidar que una misma causa puede generar distintos efectos, al igual que un mismo efecto puede proceder de distintas causas). No servirá de mucho refugiarse en las lagunas de nuestro entendimiento, avivadas por el carácter contraintuitivo de diversos fenómenos cuánticos. De hacerlo, incurriremos en la falacia de *obscurum per obscurius, ignotum per ignotius*⁴. Omitiremos que incontables procesos naturales pueden esclarecerse con

su evolución unitaria. No afecta, así pues, a la efectividad de las leyes universales de la naturaleza, sino a la posibilidad de conocer con precisión las variables sobre las que operan dichas leyes. Creo, en definitiva, que el indeterminismo en *lo micro* es compatible con el determinismo en *lo macro*, porque en el conjunto de la naturaleza lo que prima es la necesidad, el fruto de lo ineluctable. Aunque a una escala menor no tengamos más remedio que reconocer la presencia insoslayable del azar, de la distribución estadística frente a la certeza valorativa, cuando contemplamos la realidad como un todo advertimos que una cadena de necesidades gobierna la evolución del universo. Las leyes de la física no pueden dejar de cumplirse. El pasado no puede dejar de determinar el presente. El presente no puede dejar de determinar el futuro. Por mucha incertidumbre que detectemos en los sistemas particulares, en el conjunto reina la necesidad, la más poderosa de las fuerzas. Todo lo que existe y existirá es hijo de lo inexorable. Los infinitos caminos posibles de la realidad, ¿no desembocan en el mismo destino? El sistema quizás esté degenerado en el nivel local, pero no en el global.

⁴ Este principio, según el cual no se debe explicar lo oscuro por lo más oscuro, representa una regla heurística importante en la búsqueda del saber; esencial, cabría decir. Sin embargo, su valor no es absoluto. En ocasiones, el progreso de la ciencia ha exigido explicar algo oscuro mediante un concepto aún más

suficiente rigor, aunque todavía no hayamos interpretado adecuadamente sus fundamentos físicos últimos, de índole cuántica cuando sondeamos las profundidades del mundo microscópico y de apariencia clásica cuando examinamos la mayoría de los niveles meso y macroscópicos.

No hay finalidad en la naturaleza; tampoco hay justicia o injusticia: únicamente *facticidad regulada por leyes matemáticas* ajenas a los intereses de la conciencia humana. La naturaleza, creadora y destructora de vida mediante un flujo causal inexorable, incesante y de incierto destino, no se mueve por fines, sino por necesidades invencibles, instanciadas en las fuerzas físicas y en sus respectivos mecanismos. Así, no es la naturaleza la que, teleológicamente, procura enseñarnos algo con los avatares que nos depara, sino nosotros los que nos esforzamos en aprender algo de ella a través de la experiencia y de la reflexión. Se trata de un fenómeno *a posteriori*, no *a priori*, pues la naturaleza carece de intencionalidad. El acontecer del cosmos se ocluye ontológicamente sobre sus propias determinaciones.

Esta naturaleza gobernada por la necesidad de su propio ser, de su irreductible estructura lógica y física, no entiende de bien, verdad o belleza. Éstos y otros ideales del espíritu responden a elaboraciones inspiradas en la experiencia humana del mundo. Nacen de cómo categorizamos una realidad cuyo sentido reside en ella misma, en su autojustificación como *necesidad dada*. El *bien* anida no en la naturaleza, sino en las profundidades de la conciencia moral. La *verdad* sobre la naturaleza, cuidadosamente elucidada por el método científico, remite a la capacidad humana de formular modelos consistentes en torno a lo que percibimos. En la *belleza* natural, que en ocasiones nos sobrecoge y eleva hasta las más altas cumbres de la contemplación, reverberan nuestros propios ideales estéticos. El epitafio dispuesto por el cardenal Pietro Bembo para su gran amigo Rafael Sanzio, el genial pintor de Urbino que nos legó una belleza universal, arquetipo de equilibrio, gracia y perfección, reza así: “Aquí yace Rafael, por quien la naturaleza, madre de todas las cosas, temió ser vencida y morir con su muerte”. El ser humano lleva milenios compitiendo con la naturaleza por alcanzar la belleza máxima, una belleza plena y de resonancias divinas. Sin embargo, a menudo olvidamos que la belleza natural es siempre un accidente en medio de un proceso necesario, una feliz contingencia que consideramos revestida de valor estético. Es belleza *para nosotros*. Desde la perspectiva de la naturaleza, no hay belleza o fealdad en las obras del universo. La belleza que la mente humana reconoce es fruto de su propio ideal, así como de las necesidades impuestas por su inexcusable sistema perceptivo, por su más íntima constitución neurobiológica, transmitida genéticamente y cincelada mediante su experiencia del mundo. La naturaleza no busca la belleza. Sólo el espíritu humano puede ambicionar la belleza como fin en sí mismo, como meta incondicionada, como *ideal*. Podrá imitar a la

oscuro, o que entonces carecía de suficiente grado de consistencia y de claridad. Así, Newton resolvió lo oscuro (la caída de los cuerpos pesados, las trayectorias de los cuerpos celestes, la diferencia de velocidades de los planetas según estuvieran en el perihelio o en el afelio, la forma elíptica de sus órbitas, descubierta por Kepler...) apelando a una noción aún más oscura, la de gravedad, que en ese momento requería postular una acción a distancia. De esta categoría, oscura donde las haya, no se pudo prescindir hasta el desarrollo de la teoría de los campos y, de manera más profunda, hasta la creación de la teoría de la relatividad general. Análogamente, tanto Newton como Leibniz tuvieron que aludir a unos elusivos “infinitésimos”, denunciados sonoramente por Berkeley y más tarde eliminados del análisis por los matemáticos decimonónicos, enamorados del rigor, pero que, en la segunda mitad del siglo XVII, cuando se inventó el cálculo, propiciaron un notable avance del pensamiento humano. Parece entonces que no existe ninguna regla metodológica absoluta cuya luz nos oriente de modo infalible en nuestra búsqueda de la verdad. Más allá del respeto a las reglas básicas de consistencia lógica y a las evidencias empíricas disponibles, navegamos solos por la inmensidad de lo desconocido.

naturaleza para descubrir manifestaciones singulares de esa belleza que persigue, pero en su sentido más hondo, en su significado más genuino, la auténtica belleza sólo puede ser creada, no reflejada, porque sólo puede brotar de un concepto del espíritu.

En el suntuoso mosaico de la ciencia, teselado de preguntas que no cesan de crecer al son de cada respuesta provisional, la envergadura de lo desconocido nos exhorta a buscar y a investigar, a esmerarnos incesantemente en encontrar explicaciones que enciendan nuevos interrogantes. Lo que engrandece a la ciencia no es la ausencia de errores, sino la capacidad y la voluntad de corregirlos. Las fisuras explicativas no deshonran la empresa científica, sino que confirman su imperiosa necesidad para el desarrollo de la mente humana. El conocimiento es una fuente inagotable, de la que continuamente manan preguntas en busca de respuestas y respuestas en busca de preguntas. Su búsqueda exige cuestionar lo conocido y abrir los ojos ante lo desconocido. Buscamos no para encontrar lo que esperamos, sino para predisponernos a lo insospechado. La vastedad de lo inexplorado nos invita a aventurar nuevas hipótesis, no a atrincherarnos en la ignorancia para emplearla al modo de argumento filosófico o de excusa hermenéutica, como si esta inopinada vacuna nos inmunizase frente al progreso científico y nos autorizara a preservar, radiantes e incólumes, doctrinas religiosas y metafísicas sencillamente obsoletas. Estamos llamados a conocer el mundo y a embellecerlo con la luz de nuestra creatividad, no a resignarnos ante todo lo que ignoramos. La búsqueda de la verdad y el rechazo de la falsedad, la intención pura de comprender cómo son las cosas sin ahormarlas a nuestros prejuicios y deseos, es la única norma subjetiva de la ciencia, porque sólo la verdad merece conquistar la mente.

Todas las leyes del universo arman nuestro ser. Somos lo que somos y como somos porque la naturaleza ha condensado, en nuestra pequeñez, la inmensidad de toda una lógica y de toda una historia. En cada uno de nosotros habita entonces un infinito: el infinito de la racionalidad universal. Fueron las leyes de la naturaleza las que alumbraron nuestra especie tras un largo y costoso sendero de millones de años, mediante una multitud inimaginable de causas encadenadas regidas por la necesidad. Fue la necesidad la que encendió nuestra luz y trenzó nuestro destino, como una de las posibilidades que tenía la naturaleza, el ser, de desarrollarse y de ramificarse. Una vez iniciada, una vez puesta en marcha, cada una de esas posibilidades parece seguir una senda inexorable pero sinuosa. Sin embargo, nunca sabremos si en algún umbral o punto crítico del proceso el sistema de la naturaleza como un todo podría haberse decantado por otra línea de despliegue, de *diversificación*. Nunca sabremos cuál es el límite de lo posible en su realización natural. Nunca sabremos cómo se entreveran lo determinado y lo indeterminado en la evolución cósmica.

El problema del sentido

El problema del *sentido* nace de la asimetría entre la realidad y la conciencia, entre la ausencia de fines y la posibilidad de concebir fines que impriman un significado a mis acciones. La razón me une a lo universal y necesario. Muestra que soy un conjunto más de átomos organizados en el espacio-tiempo, un fiel cumplidor de las leyes de la naturaleza y una entidad abocada a disolverse en las mismas corrientes naturales que han

permitido engendrarla. Siento así que sólo mediante la voluntad, la sublime voluntad, puedo afirmarme como individuo frente a la generalidad abstracta de una naturaleza que arrebata cualquier resquicio de subjetividad, disipado en un todo demasiado grande.

Emerge aquí con toda su fuerza la oposición entre dos visiones de la vida teóricamente irreconciliables: la idealista y existencialista. La primera no teme englobar al individuo en el proceso universal de la materia, del espíritu y de la historia, pues más bien considera que es en esa pertenencia a un todo más luminoso donde se despeja el interrogante por el sentido de su vida. Para Hegel, la filosofía aporta un único pensamiento, “el simple pensamiento de la razón, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente”. La razón “descansa y tiene su fin en sí misma”, pues “se alimenta de sí misma y es ella misma el material que elabora”. La primacía corresponde a la objetividad frente a la subjetividad y a la necesidad frente a la contingencia. De hecho, “la consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente”, porque “debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo”⁵. La razón filosófica se entrega así a investigar cómo el concepto se libera de las determinaciones particulares que lo atan a un tiempo y a un espacio, cómo gana en grados de abstracción, hasta alcanzar una formalidad pura, la condición de un fundamento universal.

La segunda concepción consagra al individuo como centro de la reflexión filosófica, por lo que predica la subordinación de lo general a lo particular. Aunque ambas filosofías hayan renegado en numerosas ocasiones de los avances científicos y hayan protagonizado sonoros enfrentamientos con las disciplinas empíricas y con la racionalidad analítica (Helmholtz contra los epígonos del idealismo alemán, Carnap contra Heidegger...), es evidente que, *a priori*, una perspectiva idealista, afanada en incluir lo individual en un orden universal, racional y externo, resulta más compatible con la visión científica del mundo. Por mucho que la evolución biológica difiera notablemente del paradigma teleológico enarbolido por el idealismo clásico alemán de Schelling y Hegel, en ambos casos se ofrece un marco explicativo donde lo individual y lo genérico se refuerzan mutuamente, y en realidad se necesitan, dado que obedecen a una razón, a un principio compartido, a un mecanismo susceptible de justificar lo individual en virtud de una lógica colectiva y originaria.

No es de extrañar, por tanto, que el existencialismo apele más al corazón, a la esfera inescrutable de nuestra subjetividad, a ese silencio trágico en el que cada individuo se debate consigo mismo, a la épica del existir cotidiano y de la lucha por afirmarse frente a la necesidad. Con suma elocuencia, el existencialismo piensa en el ser humano concreto más que en la humanidad. Para esta corriente filosófica, la conciencia resplandece ante todo como facultad individual, no como estado genérico del devenir de la vida hacia formas más complejas y diferenciadas. La conciencia propicia la reflexión del individuo sobre su relación con un mundo impersonal y con un horizonte de posibilidades que desemboca inexorablemente en la desaparición, en la ausencia final de posibilidades, en lo imposible como posibilidad radical de la existencia humana. Es la paradoja fundamental a la que se refiere Heidegger cuando escribe que “mientras el *Dasein*, en cuanto que ente, es, jamás habrá alcanzado su integridad. Pero si la alcanza, este logro se convierte en la absoluta pérdida del estar-en-el-mundo”⁶. De hecho, para el filósofo

⁵ Lecciones sobre filosofía de la historia universal, 43ss.

⁶ Ser y Tiempo, 257-258.

alemán la esencia del *Dasein* reside en la existencia, y no en una generalidad abstracta previamente definida. Su ser es su existencia; la lógica de la existencia individual no dimana por tanto de una razón establecida *a priori* en la forma de una naturaleza que se erige en norma y sentido, sino en el ejercicio mismo de las posibilidades que nos ofrece la propia existencia como seres en el mundo.

¿Qué hacer mientras divisamos, impotentes, nuestro destino, nuestro desenlace; la devastación existencial de quien observa un mundo abocado al vacío ontológico? ¿Acaso no se cierne sobre nuestro espíritu el sello de lo irracional, que transfigura toda luz en sombra? En palabras de Kierkegaard, “si no existiera una conciencia eterna en el hombre, si como fundamento de las cosas se encontrase sólo una fuerza salvaje y desenfrenada que retorciéndose en oscuras pasiones generase todo, tanto lo grandioso como lo insignificante, si un abismo sin fondo, imposible de colmar, se ocultase detrás de todo, ¿qué otra cosa podría ser la existencia sino desesperación?” El suyo es un existentialismo cristiano. Asume que la única solución al problema de la angustia y del encaminamiento hacia la nada es la fe en dios, el horizonte de una trascendencia que yo no puedo alcanzar si ella misma no se digna descender a mí, para rociarme con los efluvios de una revelación enteramente gratuita. Pues, según el pensador de Copenhague, “Dios que creó al hombre y a la mujer, modeló también al héroe y al poeta u orador”⁷.

Kierkegaard, por fortuna o por desgracia, se equivoca. Lo más probable es que no exista ese dios, y que el hombre esté solo ante su destino. No es una razón eterna la que nos contempla, sino nuestra razón, encarnada en un horizonte de finitud. Como mucho, ese dios sería el término infinito hacia el que podría tender la mente humana, el reflejo de lo que podría venir después del hombre. Pero se trata de una hipótesis, de un enunciado futurable. No es el Padre, el supremo hacedor del cosmos, el que nos envía a su Hijo para redimirnos de nuestra finitud y de nuestra condena, sino el cielo de nuestros ideales. Nuestro único juez posible no es ni dios ni el mundo, sino el género humano. ¿Deberemos entonces aceptar que no hay salvación posible, que estamos destinados a la desesperación, a abismarnos en el más desgarrador de los sentimientos de angustia y de vacío que podemos imaginar? ¿Sucumbiremos a una noche aún más oscura que la del místico? No, porque se abre ante nosotros el mundo infinito de la libertad y de la creación. Si procedemos de las entrañas mismas del sinsentido cósmico, si no somos la hechura de un dios amoroso y nuestro ser brota de una sublime indiferencia universal, debemos llenar nosotros de sentido este océano oscuro. Debemos intentar al menos ser el sentido de algo.

El existentialismo posterior al del filósofo danés ha sido mayoritariamente ateo o agnóstico. Pero sea cristiano o no, todas sus expresiones comparten como característica principal una conciencia del vacío ontológico, de la ingratidez existencial de un hombre que se ve obligado a vivir en un mundo de objetos, de voraces necesidades, cuando él se percibe como entidad subjetiva y libre, como un *para sí* frente al *en sí* de la naturaleza. Este conflicto desemboca en una rebelión contra el racionalismo, contra la pretensión de objetividad de un conocimiento que no consigue penetrar en el fondo insondable y trágico de la subjetividad humana. La ciencia me muestra un universo de objetos gobernados por leyes impersonales, mientras que al bucear en mí, en una conciencia que se me presenta como realidad palmaria, intacta, innegable (esa instancia remota, esa subjetividad pura que, sea real o ficticia, amanece como una posibilidad vívida para mí), partícipe de la

⁷ “Panegírico de Abraham” (en *Temor y temblor*).

evidencia que dimana del *cogito* cartesiano⁸, me siento libre, y me afano en volcar esa libertad hacia un horizonte de posibilidades que no está esclarecido de antemano.

Con gran lirismo sintetiza Camus esta insatisfacción existencial ante el conocimiento científico: "toda la ciencia de esta tierra no me dará nada que pueda asegurarme que este mundo es mío. Me lo describís y me enseñáis a clasificarlo. Me enumeráis sus leyes y en mi sed de saber consiento en que sean ciertas. Desmontáis su mecanismo y mi esperanza aumenta. En último término, me enseñáis que este universo prestigioso y abigarrado se reduce al átomo y que el átomo mismo se reduce al electrón. Todo esto está bien y espero que continuéis. Pero me habláis de un invisible sistema planetario en el que los electrones gravitan alrededor de un núcleo. Me explicáis este mundo con una imagen. Reconozco entonces que habéis ido a parar a la poesía: no conoceré nunca. ¿Tengo tiempo para indignarme por ello? Ya habéis cambiado de teoría. Así, esta ciencia que debía enseñármelo todo termina en la hipótesis, esta lucidez naufraga en la metáfora, esta incertidumbre se resuelve en obra de arte. ¿Qué necesidad tenía yo de tantos esfuerzos? Las líneas suaves de esas colinas y la mano del crepúsculo sobre este corazón agitado me enseñan mucho más.

⁸ La célebre sentencia cartesiana podría reformularse de la siguiente manera: "*Pienso, luego sé que existo*". El pensamiento es condición suficiente de existencia, como también lo es cualquier acción. Si ando, necesariamente he de existir como sujeto andante. Lo distintivo del pensar no reside entonces en que sea garantía de existencia, sino en que constituye la única garantía de certeza sobre mi existencia. Es al conocimiento más que al ser a lo que se refiere la célebre sentencia cartesiana. De esta manera, si no estoy pensando no puedo saber que esté existiendo. Sin embargo, puedo dudar de que esté andando, pero no de que esté pensando, por cuanto la duda es una forma de pensamiento. Y como sé que pienso, sé que existo, pero como no sé con absoluta seguridad racional si ando, no puedo saber si por andar existo. En el razonamiento cartesiano, si se niega el consecuente no se incurre en ningún absurdo. En ese caso, si no existo, está claro que no pienso, pero de ello no se puede deducir que, si no pienso, no existo; tan sólo que, si no pienso, no puedo saber a ciencia cierta si existo. Las implicaciones del descubrimiento cartesiano, anticipado por san Agustín casi mil doscientos años antes, son infinitas. Por ejemplo, representa una de las pocas —quizás la única— situaciones en la que puedo pasar directamente del conocer al ser. El sueño de san Anselmo de Canterbury, quien quería probar la existencia de un objeto (Dios) a partir de su propio concepto, se cumple en lo que respecta al sujeto pensante. Pues por pensarme, ya sé que debo existir (mientras que, por el mero hecho de pensar a Dios, no tengo garantía alguna de que exista con independencia de mi pensamiento). En efecto, resulta imposible transitar de la posibilidad a la existencia, o de la existencia a la necesidad. Incluso si conseguimos demostrar que un ser necesario es posible, sólo habremos probado eso: que la posibilidad subyace a cualquier idea de necesidad; pero también a cualquier idea de existencia, pues todo lo que existe ha de ser posible como existente. No habremos justificado, sin embargo, que el predicado "es necesario" deba aplicarse a un objeto cualquiera si antes no hemos demostrado su existencia, pues no podemos inferir legítimamente que "el objeto posiblemente necesario existe necesariamente". Así, al emplear una categorización modal no hacemos otra cosa que reiterar que algo es de la manera en que lo hemos definido. Si decimos que "A es posible", si realmente es posible (o lógicamente consistente) A debe existir como posible (esto es, como objeto concebible, aunque no exista materialmente, en el espacio-tiempo) y ha de ser necesariamente posible, pues si no conlleva contradicción es ya consistente, luego es imposible que no sea posible, y por tanto posee un germe de necesidad. Jugar entonces con las categorías modales para intentar demostrar la existencia de Dios no sirve de nada. De nuevo, el único caso en el que puedo saltar del orden del pensamiento puro al de un conocimiento cierto sobre al menos un objeto de la realidad material se da en la autoconciencia: por saberme pensante, sé que existo. Pero este privilegio epistemológico, derivado de la autorreferencialidad del sujeto que piensa y que es al mismo tiempo objeto de un mundo, no se cumple en ninguna otra situación. Ninguna sutileza metafísica puede entonces identificar existencia lógica (que en el fondo es sinónimo de posibilidad y de necesidad) con existencia real, mundana. Lo que sí puede es operar a la inversa: por percibir empíricamente que algo existe con independencia de mí, comprendo la necesidad de que haya un fundamento lógico que lo haga posible, una posibilidad subyacente. Transito así de la experiencia al pensamiento, para luego volver desde el pensamiento a la experiencia de acuerdo con la solidez explicativa de mi modelo. Es el camino de la ciencia, que busca la raíz lógica de lo que existe, o su consistencia teórica.

He vuelto a mi comienzo. Comprendo que si bien puedo, por medio de la ciencia, captar los fenómenos y enumerarlos, no puedo aprehender el mundo"⁹.

Tan amargo pesimismo ante el valor de la ciencia resulta incomprensible. Que las teorías cambien y que el conocimiento se vuelva cada vez más profundo hace resplandecer aún más el vigor de la ciencia, cuyo poder remite al vigor de la propia mente humana. Hace aún más fascinante la empresa científica de la humanidad. Supone la proclamación honrosa de que aún no hemos llegado al confín, porque el confín se dilata infinitamente. La naturaleza de la labor científica apunta a esa posibilidad de incesante perfeccionamiento. Los nuevos hallazgos y desarrollos inscriben los conocimientos anteriores dentro de un marco más profundo y universal. Paulatinamente adquirimos una perspectiva más ajustada, más fina, de la realidad y de su compleja estructura. Ciertamente, muchos enunciados que habíamos considerado leyes generales se despojarán de ese carácter y se revelarán como expresiones particulares en un contexto, en unas condiciones de contorno. Sin embargo, conforme progresa nuestra investigación del mundo somos también capaces de descubrir una normatividad más fundamental y abarcadora. La relatividad de muchas afirmaciones científicas no puede entonces tomarse como excusa para la evasión estética, filosófica o teológica, sino como impulso para avanzar en nuestro conocimiento, en el camino inacabado hacia la intelección plena. La ciencia, como el arte, es infinita, y ella sola justifica infinitas existencias. Es en la posibilidad de una búsqueda infinita donde la mente se reconcilia con su propia infinitud potencial. Es la presencia de un horizonte inagotable de búsqueda lo que ofrece esperanza y sentido. Dignifica a una mente abierta a la contemplación de infinitas posibilidades.

En definitiva, el conflicto entre esencia y existencia, o entre la regia objetividad del ser y la flamante posibilidad de autocreación subjetiva, recapitula la cosmovisión existencialista. Frente a la universalidad abstracta, la dolorosa realidad concreta, el misterio de la subjetividad humana, el inexpugnable sufrimiento de un ser que no entiende por qué vive, ni por qué ha de plantearse siquiera la pregunta, cuando le aguarda el mismo y fatal desenlace que a cualquier otra criatura de la tierra, aunque no pueda pensarse a sí misma. Es la aparente irreductibilidad de la búsqueda humana de sentido lo que subyace a cualquier forma de existencialismo; es la vida más allá de la idea lo que motiva esta corriente filosófica.

La perspectiva científica y los límites del antropocentrismo

No hay alternativa a la visión científica del mundo que no caiga en el autoengaño más flagrante. La ciencia es la hija predilecta de la razón, y por grandes, bellas y profundas que se nos antojen, todas las filosofías hostiles a la razón y a la ciencia estarán siempre viciadas de raíz. Para criticar la razón, se verán obligadas a valerse de la propia razón, y para efectuar una crítica verdaderamente útil a la ciencia, una crítica que ayude a impulsar el avance del conocimiento y a superar los límites de nuestro entendimiento, deberán usar el mismo y parsimonioso método científico, que lleva ya el germen de su propia crítica y de su incesante autocorrección. Sólo de esta forma podría resultar constructiva su crítica. Por ejemplo, el hecho de que la propia ciencia haya probado que nuestro conocimiento de la realidad posee límites quizás infranqueables (como revelan,

⁹ "Un razonamiento absurdo" (en *El mito de Sísifo*).

entre otras disciplinas, la lógica y la física) es infinitamente más provechoso para el pensamiento humano que la crítica irracionalista, cuya radicalidad impugna la ciencia como fuente de conocimiento sin proponer una alternativa factible, sin construir nada ni demostrar nada¹⁰.

Quedarse de brazos cruzados ante el sinnúmero de problemas y de misterios que exigen nuestro esfuerzo intelectual no sólo es irresponsable, sino conformista. Eleva una muralla de oscuridad frente a las altas y nobles aspiraciones del entendimiento humano, en lugar de plantearse cómo podríamos expandir los horizontes posibles de nuestra imaginación y de nuestra comprensión, a fin de trascender las fronteras que hoy existen. Refugiarse, lacrimógenamente, en una actitud irracionalista y desdeñosa del esfuerzo científico por comprender no sólo no contribuye lo más mínimo a ensanchar la esfera del pensamiento, sino que, llevado al extremo, anularía la filosofía misma, pues la condenaría a servirse únicamente de intuiciones y de metáforas, mas no de argumentos. Diluida en la corriente del arte y de la expresión, perdería su especificidad. Y, en el polo opuesto, una filosofía completamente mimetizada con la ciencia también se despojaría de su identidad y de su sentido. Por ello, es entre los reinos del arte y de la ciencia donde la filosofía debe encontrar su razón de ser, como mediadora entre los dominios de la sensibilidad y del entendimiento.

Ciertamente, la ciencia desilusionará a quienes soñaban con una revelación escatológica de los misterios más profundos del universo. Frustrará a quienes aún abrigaban la esperanza de que muchos de nuestros anhelos más hondos e insaciables pudieran cumplirse materialmente. Semejante iluminación, semejante epifanía de inteligibilidad, debería tener como eje central al hombre y su destino, pero lo que muestra la ciencia es que el fundamento primero y último no es el hombre, no es la conciencia, sino la materia y sus leyes impersonales, de las que brotan el hombre y la conciencia. Este hallazgo nos ha permitido esclarecer la estructura y las propiedades de la complejidad cósmica desde unos pocos principios simples, expresados en el lenguaje universal de las matemáticas y por ende susceptibles de cuantificación. A quienes comprenden la gravedad y trascendencia de este hito se abrirá un nuevo e inspirador horizonte de reflexión existencial, ya no monopolizado por un antropocentrismo asfixiante, sino

¹⁰ Además, con frecuencia estas posturas conducen a tesis que se autorrefutan. Por ejemplo, cuando se esgrime que todo responde a una construcción social, y que la propia ciencia representa una construcción social, debería entonces admitirse que la proposición misma “la ciencia es una construcción social” constituye ella una construcción social (y la filosofía, y la literatura, y la sociedad..., y todo discurso, en definitiva). Pero si todo es una construcción social, podemos prescindir sin problema de esta proposición, pues no añade nada en lo que respecta a la comprensión de los subsistemas de ese todo que es, en conjunto, una construcción social (del mismo modo que proclamar “El universo *es*” no sirve de mucho, pues todo lo pensable *es*). ¿Qué ganamos, por tanto, en este proceso, si incluso la tesis de que todo es una construcción social ha de ser ella misma una construcción social? ¿Acaso no es trivial, no es evidente, no es insustancial para el desarrollo del pensamiento filosófico decir que toda la vida simbólica, que toda la cultura es una construcción social, por cuanto ha sido creada por el hombre y no viene dada por la naturaleza? El hecho de que algo sea una construcción social, ¿implica que debe ser ficticio, o falso, o engañoso? La matemática es, ciertamente, una construcción social, en el sentido de que nace con el desarrollo de la civilización, pero conocer el origen histórico de las proposiciones matemáticas no esclarece nada en torno a su valor de verdad (salvo que, como discutiremos más adelante, una mente omnisciente dispusiera de toda la información del universo y pudiera ligar por completo el desarrollo del universo con el desarrollo de la mente en su búsqueda de la verdad; esta perspectiva seguramente exigiría adoptar el determinismo a escala cósmica, pues sólo puede haber omnisciencia *ex ante* si el objeto de ese conocimiento absoluto obedece a una evolución determinista). La buena filosofía ayuda al entendimiento a avanzar mediante distinciones útiles, y no se conforma con confundirlo todo en el magma de una totalidad amorfa.

dispuesto a contemplar nuevas opciones, nuevas vías, nuevas interpretaciones creativas del papel del hombre en el cosmos, de nuestra responsabilidad y de nuestras posibilidades.

El conocimiento científico no progresáa proyectando lo humano sobre el universo, sino el universo sobre lo humano. *Objetiva la subjetividad*, en lugar de subjetivar la objetividad. Y concebir la naturaleza como un ente dotado de subjetividad y de fines es una peligrosa proyección antropomórfica, fuente de numerosos errores científicos, filosóficos y morales.

En una simplificación excesiva pero sustancialmente correcta, gracias al desarrollo de la investigación científica comprobamos que no hay nada más allá de genes, células nerviosas y conexiones neuronales en lo que respecta a nuestra comprensión de la estructura y de las funciones del cerebro. La *cosa en sí*, el auténtico ser de lo que existe, la esencia oculta tras las apariencias, el núcleo ontológico más profundo subyacente a los fenómenos, parece reducirse a materia y radiación, es decir, a estructuras energéticas espaciotemporales. Todas nuestras ansias, todas nuestras ilusiones, todos nuestros modelos del mundo, la vasta y embriagadora matriz de nuestros sueños...; todo lo que podemos pensar, sentir y desear, ¿no hunde sus raíces en un sustrato neurobiológico forjado a lo largo de millones de años de evolución del sistema nervioso de los vertebrados? Esta constatación, ¿debería desesperanzarnos o fascinarnos, sumirnos en el abismo de la angustia o elevarnos al cielo del asombro?

El prolífico método de la ciencia articula potencia imaginativa y contraste empírico, o dilatación teórica y contracción experimental. Puede interpretarse como una suma de razón, imaginación y experiencia en sus distintas modalidades (aunque la razón, ¿no es acaso una imaginación sometida a reglas lógicas, a la exigencia de fundamentación?). Tan perfecto que capta la exuberancia de toda una constelación de variedades y la unifica en un sistema de leyes, ha salido victorioso de innumerables batallas contra lo desconocido. Nos ha revelado la existencia de un orden matemático en el universo. No obstante, con cada triunfo ha abierto un nuevo reino de interrogantes, de desafíos, de ignorancias enlazadas a otras ignorancias aún más recónditas, porque arrancar a la naturaleza sus secretos no cuesta tanto como entender sus verdaderas implicaciones.

Como el universo, el saber y la ignorancia se expanden cada vez más rápido, pues cuanto más sabemos, más sabemos que ignoramos, y la única certeza permanente quizás sea que siempre quedará algo por saber. Aun así, hemos ampliado primorosamente nuestro conocimiento del mundo, por mucho que la tarea se halle abocada a la fatalidad de una irresolución perenne y a la multiplicidad de caminos todavía no surcados. De hecho, lo que la mente ha logrado vislumbrar con las solas e intrépidas luces de la razón y de la imaginación debería infundirnos fe plena en nuestras posibilidades. El espectáculo del firmamento, sublime y lírico, palidece ante la grandeza incommensurable de nuestra curiosidad, cuna de toda ciencia. La curiosidad humana es una fuerza tan poderosa que nos impide conformarnos con vivir nuestras pequeñas existencias. Nos obliga a abandonar la diminuta esfera en que habitamos para abrir nuestra mente al gran mundo y a sus maravillas, e intentar buscar explicaciones a los misterios que nos rodean.

La mayor enseñanza de la ciencia es tan sencilla como profunda: podemos racionalizar el universo, podemos comprenderlo, podemos elucidar sus principios y sus reglas. El misterio no evoca, por tanto, una verdad incognoscible, sino una verdad

pendiente de ser conocida. La ciencia desmitifica el universo y eleva la razón a la categoría de instancia suprema de la mente que, combinada con la imaginación y con la experiencia, nos hace soñar con un conocimiento potencialmente infinito. Lo místico no es entonces el cosmos, sino la propia mente humana, capaz de descifrar los arcanos mejor guardados del cosmos, e incluso de aproximarse razonalmente a ella misma. Para la ciencia no hay así misterios irresolubles, sino una infinitud irresoluble de preguntas posibles.

Fortalecida por la experiencia histórica, por una sucesión de ensayos y errores que ha impulsado una reflexión cada vez más fundamental y trascendente, la ciencia ha aprendido incluso a someter algunos de sus paradigmas básicos a una preclara y aleccionadora revisión conceptual. Este proceso no sólo ha desvelado nuevos aspectos de la realidad, sino también nuevas posibilidades del pensamiento humano, lo que es tanto o más relevante. En virtud de la enorme flexibilidad de su método, se ha atrevido a explorar mundos reales y mentales que nadie había osado imaginar antes. Los paradigmas concretos podrán cambiar, si bien no la esencia del método científico. Al fin y al cabo, el método representa una regla elástica, una plataforma dúctil, cuya luz es lo suficientemente brillante como para orientarnos en la oscuridad de lo desconocido. No es un manual de instrucciones a disposición del científico, un libro canónico que contenga un protocolo de actuación rígido e inviolable para cada caso; más bien constituye un mecanismo lógico de validación, robusto y parsimonioso. Hay que seguir el mejor método, el más efectivo, pero hay que estar siempre preparado para reexaminar sus pilares, para enriquecerlo en una iteración constante con la razón y con la experiencia.

La idea de que la ciencia sólo se pregunta por el cómo y no por el porqué de las cosas es categóricamente errónea. No sólo elucida el cómo, el mecanismo de los procesos naturales, sino también las causas subyacentes, los fundamentos que guían la evolución de los sistemas físicos de un estado a otro en un espacio constreñido de posibilidades: en suma, sus leyes y, progresivamente, la razón de esas leyes. Se pregunta, a modo de ejemplo, por qué existen cuatro interacciones básicas, y de qué manera resultan reducibles entre sí; por qué existen simetrías y leyes de conservación, y por qué se concultan en determinadas situaciones; por qué existen las dimensiones que conocemos; por qué hay más materia que antimateria en el universo conocido; por qué existen la materia y la energía oscuras; por qué existen fermiones y bosones, y por qué sólo algunas partículas poseen su correspondiente antipartícula; por qué las constantes de la naturaleza exhiben un valor y no otro...

La ciencia, en definitiva, no deja de plantearse el porqué de los fenómenos, en un caudal infinito de interrogantes potenciales que parece proyectarnos a una senda siempre inacabada, a una fuente inagotable de inspiración para nuestra mente. Otra cosa es que nunca logre descubrir el *porqué último*, radical, primero. Pero tampoco la filosofía y la teología lo consiguen. En muchos casos se limitan a ofrecer pseudo respuestas a preguntas incomparablemente grandes y profundas. Los mayores hallazgos científicos nos permiten responder, aun tímidamente, a la pregunta por el porqué, sin que debamos conformarnos con abordar únicamente la pregunta por el cómo. ¿Por qué las estructuras materiales se organizan de un modo y no de otro? Al descubrir el célebre principio de exclusión que lleva su nombre, ¿no dio Pauli un conato de respuesta a una de las formulaciones posibles de la antiquísima pregunta por el porqué de las cosas, por la constitución de la naturaleza, misterio inveterado cuya temprana oscuridad ya había seducido a los jonios, intrigados por el *arjé* en la aurora de la filosofía griega? Y conforme ahondamos en la comprensión

racional del universo, incluso leyes como el principio de exclusión de Pauli han de integrarse en un marco más fundamental, en una razón aún más primigenia que las justifique. ¿Se perderá este proceso en el infinito? ¿Nos condena la naturaleza a una búsqueda siempre ulterior, carente de fundamento final e irreductible, diluida en la inmensidad de un abismo insondable? No lo sé, pero espero que sí, pues ello justificaría una infinidad de vidas consagradas a la ciencia.

Podríamos construir infinidad de lógicas y aun así no habríamos agotado la verdad del universo. La realidad siempre se adelanta, siempre nos sorprende con nuevas realidades y posibilidades. No importa cuánto creamos saber, la mente nunca puede ejercer un control absoluto sobre el mundo como objeto de sus indagaciones. Hay siempre un exceso de ignorancia, real y posible, que eclipsa e incluso pone entre paréntesis lo que ya conocemos. De hecho, lo más interesante no es lo que hemos descubierto, sino lo que nos queda por descubrir, y el valor intelectual no reside únicamente en aprender a resolver problemas, sino también en saber crearlos. Las posibilidades son inabarcables, pues por cada problema resuelto podemos sugerir uno nuevo. La aventura científica quizás no concluya nunca, quizás nos acompañe siempre, mientras subsista la humanidad. Porque siempre podemos pensar más allá de lo que comparece ante nosotros, y las grandes investigaciones no se limitan a desvelar facetas desconocidas del mundo, sino que nos abren a nuevos mundos, al terreno de lo inesperado.

El sueño de la mente consiste en abarcar con su mirada la totalidad de lo real y de lo posible, en iluminar con los ojos de la inteligencia todo lo que puede ser conocido e imaginar todo lo que puede ser pensado: en aprehender el mundo mediante el concepto, fruto de una razón libre y creadora. Pero que no podamos concebir algo no significa que no exista. Por ello, la humildad y la prudencia pertenecen a la entraña misma de la empresa científica, que ha de ser consciente tanto de sus posibilidades como de sus eventuales limitaciones, de lo que sabe y de lo que ignora. ¿Cuántas ideas que considerábamos inalterables no han sido hoy renovadas, ensanchadas o trascendidas? Lo que hoy es común, ¿acaso no fue un día original? ¿Qué cosas originales hoy se convertirán mañana en norma? Esta búsqueda incesante es fuente de libertad, de una libertad hermosa y transformadora que nos llena de valentía y confianza, pues nos emancipa del temor a pensar por nosotros mismos.

La ciencia, en cualquier caso, ha de elevarnos siempre que sea posible desde la opinión al conocimiento. *A priori*, no tiene por qué subsistir ninguna parcela del pensamiento o de la acción al margen del poder explicativo de la ciencia. Algunos, sospechosamente refractarios al esfuerzo conceptual, parecen interesados en proclamar que nunca comprenderemos ciertas cosas para así preservar su monopolio sobre lo incomprensible. No sólo renuncian a contribuir de manera efectiva al progreso del saber, sino que pretender esgrimir argumentos *de iure* y no *de facto* que impondrían límites insuperables para la empresa científica de la humanidad. Según una visión bastante extendida y ontológicamente dualista, el alcance de las ciencias naturales se circunscribiría a explicar los mecanismos del mundo no humano. Las humanidades (las denominadas *Geisteswissenschaften* o “ciencias del espíritu” en la tradición alemana) mantendrían la prerrogativa de la comprensión del universo propiamente antropológico, pues dispondrían de un método privilegiado para interpretar las intenciones de los agentes implicados en la construcción de la historia humana.

Sin embargo, la frontera entre explicación e interpretación, que para Dilthey erigía una barrera epistemológica prácticamente infranqueable entre las ciencias naturales, cuyo método elucida relaciones causales entre fenómenos, y las ciencias del espíritu, afanadas en comprender intenciones subjetivas, se diluirá conforme la ciencia expanda su poder explicativo y adquiera un entendimiento más profundo de las grandes fuerzas naturales, psicológicas y sociales que moldean lo que existe, también el mundo humano. Cabe entonces esperar una creciente “objetivación” de los saberes humanísticos, donde lo que antes era simple interpretación o veleidosa elucubración ceda gradualmente el testigo a una comprensión más exacta, más robusta, fundada en un esclarecimiento de las condiciones necesarias, para quizás llegar un día a una explicación en términos de las condiciones suficientes. Un ejemplo nos lo proporciona la paulatina introducción de métodos cuantitativos en el estudio de la historia. El historiador no puede ser sólo un filólogo. Para la reconstrucción de un determinado periodo o acontecimiento no puede depender exclusivamente de testimonios escritos. Hoy más que nunca es posible aplicar otros métodos que, sin anular el que ya conocemos, lo enriquecen y amplían. Podemos reunir datos climáticos y económicos para pintar un cuadro más preciso de lo que ha ocurrido.

Ninguna fuerza puede detener el avance del poder explicativo de las ciencias, pero no hay nada que pueda agotar el exceso de posibilidades que surge de la misma actividad humana y del propio desarrollo de la ciencia. Por tanto, y en su sentido filosófico más profundo, en su relación con la libertad creadora del espíritu humano, el horizonte de la interpretación nunca se extinguirá por completo, pues siempre subsistirá un exceso de posibilidad sobre lo dado. Explicación e interpretación se asemejan así a la retaguardia y a la vanguardia: la primera resuelve incógnitas, la segunda las crea, las abre, las ensancha.

La ciencia quizás consiga objetivar en un futuro cercano lo que hoy se nos antoja inescrutablemente subjetivo, la dimensión interior de la persona, la esfera de un *yo* supuestamente inasible. Al sondear las profundidades de la conciencia humana, al atacar ese castillo prácticamente inexpugnable, seguramente revele que no somos tan especiales como creemos. Si llega a bucear con éxito en las honduras de la mente, del pensamiento y del deseo, y accede a sus mecanismos elementales, subsumirá lo que consideramos extraordinario en la inexorabilidad de reglas generales cuyos principios se integran en el marco más universal de las leyes de la naturaleza. Reducirá lo excepcional a ley, a un denominador común dilucidado racionalmente, por lo que asestará un duro golpe a nuestro orgullo. ¿Qué haremos entonces? ¿Obstinarnos en la falsa idea de que el hombre se encuentra llamado a ocupar una posición privilegiada en el cosmos, como si una teleología incapturable nos hubiera destinado a metas más altas que a las demás especies biológicas? Al igual que todos los organismos, ¿no estamos también nosotros condenados a sobrevivir, a alimentarnos y a reproducirnos para luego perecer, en un ciclo irrevocable pero descorazonador para las encumbradas perspectivas que alberga un ser consciente de sí mismo? ¿De qué habrán servido nuestras creaciones más excelsas, si la naturaleza las cubrirá de polvo, vacío e insignificancia? Los paisajes más bellos del arte y de la historia, volatilizados; todos nuestros esfuerzos, dilapidados; todos nuestros sueños, sepultados; todos nuestros ideales, evaporados en el olvido... Ante tan aciago e insoslayable horizonte, ¿existe una esperanza racional, no meramente ilusoria; fundada en el análisis y no en el autoengaño?

He aquí el gran dilema del ser humano: o resignarse sumisamente ante las conclusiones de la ciencia o asumirlas con fervor. No cabe la opción de negarlas si no

queremos embaucarnos con falsos consuelos, y en el proceso negarnos a nosotros mismos como seres pensantes y racionales, que gracias a su mente alcanzan verdades fragmentarias, mas no por ello desdeñables. Con altísima probabilidad, la ciencia demuestra que no hay nada más allá de la naturaleza en sus formas físicas, químicas y biológicas, uno de cuyos subconjuntos es el mundo humano, hilvanado con ideas y expectativas. Desde una óptica científica, existen evidencias sólidas para sostener que la mente constituye el funcionamiento del cerebro. Todos los productos de la mente, también los que más admiración despiertan en nosotros por diferenciarnos de modo tan diáfano de otros animales, son elaboraciones del cerebro. Apagado el cerebro, se extingue la mente, y sólo permanecen sus obras, las materializaciones de nuestras habilidades cognitivas más deslumbrantes, de nuestro arte, de nuestra escritura, de nuestra ciencia...

¿Qué más hay? Nada. ¿Dónde reside ese ámbito nouménico de trascendencia pura, de verdad pura, de belleza pura, de vida pura e infinita, que tantas religiones y filosofías nos habían prometido? En la mente, y por tanto en el cerebro. Vivimos en nuestro cerebro. La vasta galaxia de nuestros sueños, de nuestro entusiasmo, de nuestro amor, de nuestra esperanza, de nuestra tristeza, de nuestras creencias y de nuestras representaciones habita en los casi ochenta y cinco mil millones de células nerviosas que componen nuestro cerebro. Estrellas hechas de carbono, minúsculas maravillas que desprenden puntualmente su luz a través de incontables cascadas de señales nerviosas, en el curso de procesos cerebrales amparados en una de las fuerzas fundamentales de la naturaleza: el electromagnetismo. No hay más. Con todo, esta ausencia de un *más* no menoscaba nuestra grandeza. De hecho, la reconceptualiza, la ilumina con un fulgor nuevo, dado que manifiesta el milagro de la complejidad incardinada en la simplicidad, de cómo de unos procesos relativamente sencillos pueden brotar los mayores prodigios del intelecto. Pues ¿cómo no sobrecogerse por que un objeto tan pequeño custodie un mundo tan inmenso, el mundo de la mente? La mente es el cerebro, pero va más allá del cerebro; es el cerebro que se supera a sí mismo en su capacidad de interacción con el ambiente y con su propio mundo de vivencias.

Siempre queda la fe para ayudarnos a descubrir ese *más*, pero a ese horizonte ya no puede llegar la razón. Entre ambas media un salto, una apuesta, un ejercicio de valentía, de temeridad o de locura que escapa a las posibilidades de la razón. Ya no podemos argumentar. Sólo podemos sentir. Es el *sacrificium intellectus*, la inmolación de nuestro propio Isaac, ofrendado a un dios que exige demasiado de nosotros. Frente al orgullo de una razón autosuficiente, la humillante condena a la obediencia, que trunca todo conato de vanidad.

Refugiarse en el regazo de la fe no puede ocultar, en cualquier caso, que el concepto tradicional de dios no explica las leyes del universo. Lo deja todo al arbitrio de un espíritu supremo cuya naturaleza inmaterial e infinita difícilmente podría engendrar un cosmos material y finito, pues sería contrario a su perfección el producir algo imperfecto. No necesitamos a dios para dar cuenta de la grandeza y de la complejidad del universo, al igual que no necesitaríamos a un ser superior a dios para entender al propio dios. El universo se basta a sí mismo. Es dios.

Es inútil afanarse en resistir el peso abrumador de las evidencias. La arrogancia humana no puede esconder nuestra condición de monarcas destronados de su antiguo sitial metafísico. Por supuesto, los datos son incompletos, su registro es perfectible y a menudo sucede que unas evidencias resultan inconsistentes con otras. Seguramente

desvelemos dimensiones más profundas de esta realidad tan enigmática, pero los destellos de inteligibilidad coexistirán siempre con la penumbra de lo que aún no comprendemos. No obstante, la tendencia general es categórica. Apunta a la legitimidad de una explicación naturalista de la mente, expresada en términos neurofisiológicos. Es probable que la neurociencia deba experimentar un cambio de paradigma para desgranar cabalmente el funcionamiento de nuestras habilidades mentales más destacadas, pero es poco plausible que dicha revolución conceptual implique regresar a las ideas de alma, espíritu e inmaterialidad de lo cognitivo. Por ello, apoyarse en las flaquezas de nuestros conocimientos neurocientíficos sólo conseguirá ganar algo de tiempo, y desde luego no aportará nada al esclarecimiento del fenómeno que intentamos desentrañar.

La obcecación antropocéntrica sólo me conducirá a la desesperación, al más agrio de los desconsuelos. Contemplaré infinidad de posibilidades en mi conciencia, la sombra de una libertad que se alza sobre las determinaciones de la naturaleza para tallar ella misma sus propias determinaciones, pero acabaré convencido de que constituye un espejismo, una vacua y paralizante ilusión. Abrasado por la sensación de insuficiencia existencial, ante la enormidad de un cosmos que no se preocupa por mi suerte, desencantado con la amarga dulzura de todos mis esfuerzos, con su insatisfacción, con su poderosa impotencia ante el destino, tarde o temprano sucumbiré al espectro del nihilismo. Me anegará la impresión avasalladora de que todo es vacío, nada, polvo estelar donde cualquier intuición de libertad creadora ha quedado reducida a una suma de señales eléctricas emitidas por neuronas excitadas. Se enturbiará todo viso de esperanza. Otearé el horizonte finito de la existencia individual como una posibilidad angustiosa que nada calma, como una fuente de sufrimiento, como un regalo envenenado: como la terrible losa de quien siente un cometido de resonancias infinitas, pero se ve encerrado en una cárcel de finitud que cercena de raíz esas mismas posibilidades.

Desde la agonía insanable de quien se ve obligado a existir sin saber por qué, secuestrado por el dominio de lo efímero y contingente, gritaré a lo alto y a lo profundo. Pensaré que los dioses me han traicionado, que me han ofrecido algo para lo que no estaba preparado en realidad, y que quizás habría sido mejor nacer desprovisto del oscuro y desasosegante don de la conciencia, para vivir sin reflexionar, sin hundirme en desaforadas y agobiantes inquietudes metafísicas, libre de la onerosa carga del apego a mi ser, ceñido a seguir la corriente de la vida sin atormentarme con esta percepción de imposibilidad, de lacerante engaño cósmico.

Inundado de dolor existencial, probablemente llegue a creer, como el príncipe Segismundo, que

“el delito mayor del hombre es haber nacido”.

La rebelión contra la muerte

La muerte, sello de nuestra finitud, es el mayor desastre metafísico imaginable. Representa la encrucijada de todos los sistemas antropocéntricos, que parecen reducidos a escombros conceptuales cuando tratan de abordarla de manera objetiva. En las tempestuosas aguas de su ininteligibilidad naufragan todas las explicaciones humanamente admisibles. Ni el más exaltado apóstol del racionalismo querría aceptarla

pacíficamente. La muerte no sólo se yergue como un sublime misterio científico, sino como la más grave y trascendente de todas las crisis filosóficas posibles, pues, contemplada en clave universal, conlleva la desaparición del pensamiento mismo, de la mente, del hombre que se interroga por el mundo y que alumbría la reflexión filosófica.

La biología explica el proceso que subyace a la muerte, las causas de que un organismo cese de funcionar. Sin embargo, ningún principio biológico firmemente establecido impide una prolongación de las funciones vitales más allá de los límites habitualmente observados en cada especie. La muerte sigue siendo un problema para la biología. Aunque comprendamos sus causas, no entendemos sus razones más fundamentales, su necesidad última. La vida busca perpetuarse, sobrevivir, multiplicarse, pero podría hacerlo perfectamente a través de organismos más longevos, capaces de metabolizarse y reproducirse constantemente, también a edades más avanzadas.

El misterio de la muerte commueve por igual a científicos y a filósofos. Como han puesto de relieve los transhumanistas contemporáneos, en términos puramente biológicos sería concebible un organismo que se autorregenerara continuamente. Ciertamente, esta extensión de la vida no significaría haber alcanzado la verdadera inmortalidad, que es la ausencia de la posibilidad de muerte. Me atrevo a decir que las leyes de la termodinámica prohíben esta utopía ancestral, pugnaz y luminosa. Con todo, sí supondría una victoria relevante sobre la muerte, y abonaría el terreno para la realización efectiva de la esperanza suprema que han albergado distintos sistemas religiosos y filosóficos. Comportaría la materialización de un poderoso sueño que ha revoloteado por las profundidades más recónditas del espíritu desde tiempos inmemoriales.

Hasta ahora no ha habido vida sin muerte. La vida y la muerte se han visto entrelazadas en un mismo y subyugante ciclo de creación y destrucción. Pero ¿podría haber vida sin muerte? ¿Y si lográramos vivir, y dejar a otros vivir, sin necesidad de morir? ¿Y si la vida pudiera desarrollarse sin el peligro de la muerte? ¿Y si la vulnerabilidad intrínseca a la vida cediera el relevo a su perenne afirmación? Nacer ya no implicaría empezar a morir, acercarse inexorablemente al destino que no es destino, sino infinito abismo, negación de todo lo que puede ser concebido, incluido el destino mismo. Ya no tendríamos que encaminarnos hacia la imposibilidad radical como posibilidad última y plena de todo el que vive. Ya no encarnaríamos a un ser para la muerte, sino a un ser para la vida. Ser para la vida constituiría nuestra esencia, y por tanto nuestro íntimo horizonte. Ser para la vida entraña ser contra la muerte, crear y no destruir, posibilitar lo que parece imposible.

La muerte hace incomprensible la vida, y la vida hace incomprensible la muerte. Lo peor será desaparecer sin haberse dado cuenta de tantas cosas, cercanas o lejanas, que han pasado desapercibidas para nosotros. No volver a contemplar la hermosura de una aurora o de un ocaso, las finas evocaciones del atardecer, el cielo en el apogeo de su belleza, el reflejo del sol sobre las olas del Mediterráneo o la policromía del arco iris que emerge, delicada y triunfante, tras el gris lluvioso. Todo un mundo de posibilidades estéticas se habrá difuminado como un sueño sutil y fugaz, destino cruel para cualquier espíritu sensible. Todo será disgregación, vacío, arroyo que deja de fluir, diluido en el gigantesco océano de la nada. El cielo desintegrado en el barro de la tierra, en el fondo telúrico del que en realidad procede.

¿Qué consuelo nos queda ante la muerte? En algunos momentos, ni la razón ni la fe pueden orientarnos. Solos ante el abismo, entonces comprendemos la gravedad de la existencia humana. Cuando reflexionamos sobre la última lágrima que puede derramar un hombre, cuando entendemos que todos los esfuerzos de la humanidad están condenados a una nada voraz, trágica y aniquiladora, cuando nos percatamos de la terrible hondura de dirigirnos hacia la eternidad del silencio y del olvido, es difícil que no resuenen en nuestra alma las palabras del Evangelio: "Yo soy la resurrección y la vida". Sabemos que es imposible, que viola las leyes de la naturaleza, que todo responde a la ingenuidad de la fe y del deseo, pero la barrera de la muerte es tan dolorosa, tan alta, tan horrenda, que el eco de esa voz de Galilea nos acaricia con un destello de esperanza, demasiado dulce y puro para un hombre.

¿No podemos entonces respirar aliviados? ¿Se ha desvanecido sin remedio todo consuelo? ¿En tan precaria situación nos deja el progreso del conocimiento científico, incapaz de enseñarnos por ahora a superar la frontera de la muerte?

Espirada la fe en la inmortalidad del alma y desacreditada la promesa de una resurrección de la carne, todo vestigio de esperanza en una recompensa futura para nuestros esfuerzos éticos se siega bruscamente. El presente, y no el futuro, se convierte así en la única realidad moralmente significativa, pero un presente concienciado de su proyección hacia el futuro, hacia un futuro posible. Por ello, lo que nos queda es la humanidad, el otro que amplía mi yo, el tesoro de la comunicación y de la vida, la perla de una imaginación volcada al futuro. Nos queda el consuelo de que todavía puedan existir seres humanos, capaces de conocer, crear y amar. E incluso si desapareciera la humanidad, aún nos quedaría el ser, con su potencial infinitud, de cuyas raíces inagotables brotan tanto lo conocido como lo desconocido.

Aunque el individuo no pueda ocultar su encaminamiento inexorable hacia la muerte, en su rebelión creadora contra ella pone de manifiesto su vínculo con la humanidad. Al vivir contra la muerte, al no conformarnos con la fatalidad de un destino preestablecido, al situarnos en un horizonte desde el que cuestionamos la muerte y su inevitabilidad, obtenemos una tímida victoria sobre ella, sobre su carácter de desenlace ineluctable. Ya no nos volvemos exclusivamente hacia la muerte, sino hacia su negación en forma de vida. Vindicamos la libertad humana frente a la finitud del destino deparado. Nos negamos a creer que la muerte complete nuestro ser. Concebimos nuestra irresolución intrínseca, y por ende nuestra proyección indefinida hacia el vasto espacio de lo posible, de lo venidero, único horizonte en el que podríamos sentirnos íntegros, finalizados, dada la irresolución de nuestra propia conciencia. Abrimos una nueva ventana de posibilidad y afirmación, un orificio en el tejido inextricable de la naturaleza, canalizado a través de la imaginación de un futuro, de la creación de lo que puede trascender nuestra condición de seres abocados a la muerte. Emplazamos nuestro fundamento en el futuro.

La conciencia en su dimensión creadora destella, así pues, como *un vivir contra el mundo*, contra su facticidad, contra su "ser él mismo". Resplandece, por tanto, como un predisponerse a lo alternativo, a lo contrafáctico, a lo que no es para el mundo y para la muerte, sino para lo posible. El esfuerzo incoado en el presente apunta entonces al futuro; es una entrega a la posibilidad venidera, a una humanidad distinta, pero enraizada en la nuestra. Semejante voluntad de trascender lo dado planta la semilla de una humanidad posible en el futuro, de aquello a lo que puede aspirar el hombre cuya

conciencia no se resigna a contemplar, dócil e impotente, su caída en un destino insuperable, sino que se afana en vincularse a lo aún no dado, a la humanidad que vendrá, a lo que puede ser. *La rebelión creadora contra la muerte es entonces un ejercicio de libertad*, desmesuradamente bello; una proyección hacia nuestro mundo más íntimo: un volvemos hacia nosotros mismos, hacia la totalidad de nuestra conciencia, hacia nuestra capacidad de doblegar la facticidad del mundo mediante la riqueza del pensamiento. Es un canto a la libertad frente al destino. De esta manera, la tentativa de anticipar lo que podemos ser no se traduce en una sumisión a lo que no podemos ser, a la muerte como frustración absoluta e imposibilidad radical, sino a lo que podemos ser más allá de nuestra condición de individuos: al ser de lo humano más allá del ser individual. La conciencia de nuestra capacidad creadora se instituye así en vocación, orientada hacia la solidaridad histórica con la humanidad futura. Nos ubica en un horizonte de responsabilidad y sacrificio frente a lo que puede venir, frente a lo que puede ser la humanidad gracias al esfuerzo creador que despleguemos en el hoy. Crear es vivir, anticipadamente, lo que todavía no es; es erigir la posibilidad en clave interpretativa del ser, y por ello el futuro en respuesta al presente.

Sólo hay una solución posible frente a la muerte: crear. Crearnos a nosotros mismos y crear un mundo de vida y no de muerte. Conocer y crear para no hundirse en el abismo. Conocer es la forma más fiel de existir, porque nos permite entender las causas de nuestra aparición en el universo y las posibilidades que tenemos de actuar sobre él. El conocimiento nos vincula al mundo y a nuestro más íntimo mundo humano. Nos enseña de dónde venimos, de qué estamos hechos y cuáles son las estructuras y las propiedades del mundo que nos acoge. La búsqueda de conocimiento no sólo trata de expandir el radio de nuestro saber, sino también de fundamentarlo mejor, de una manera más profunda y aquilatada.

En su acepción más abstracta y universal, conocer implica insertar particularidades en generalidades. Así, el conocer emerge como un modo de relacionar lo distinto mediante conexiones causales, lógicamente consistentes. En el conocimiento ordinario, la naturaleza de estas asociaciones es más elemental. Se circunscriben a observaciones de hechos y a relaciones formuladas de manera más o menos intuitiva. En el conocimiento científico, las relaciones se fundamentan gracias al descubrimiento de principios, de leyes que gozan de primacía causal. Las grandes teorías científicas sobresalen en el universo del saber humano porque muestran los principios rectores de una determinada esfera de la realidad, de cuya lógica derivan incontables fenómenos.

Crear, empero, es la forma ulterior de conocer. Es el conocimiento llevado a su límite más propio. Es el saber sobre lo real trasladado al saber posible, al ámbito de la libertad. No se ciñe a describir el mundo, sino que se propone aumentarlo, para añadir algo a lo ya dado. Es un conocimiento vivo, volcado al futuro. No es sólo la administración del saber presente. Al crear ya no nos conformamos con examinar lo que comparece ante nosotros, en busca de una verdad preestablecida, sino que ampliamos nosotros el mundo posible. Crear es alumbrar las condiciones del nuevo conocimiento, del futuro que se transformará en presente, y por tanto en objeto de conocimiento venidero.

Si en cualquier etapa de la odisea humana puede sostenerse, con suficiencia, que conocemos para vivir, conforme progresá el propio conocimiento advertimos que podemos vivir para conocer, pues difícilmente encontraremos una meta más alta y

universal para un ser dotado de conciencia. La investigación científica se alza como la forma por antonomasia de búsqueda de ese conocimiento cierto, incompleto pero validado¹¹. Sin embargo, el conocimiento aboca a un cuestionamiento incesante de sus propios resultados. Conocer entraña así aspirar a conocer más de lo conocido, y a relativizar lo ya conocido: a “*conocer el conocimiento*”, por así decirlo. En virtud de este proceso de interrogación adquirimos una conciencia más profunda de quiénes somos y de quiénes podemos ser.

La ciencia ha de enseñarnos no sólo las causas de la muerte, sino también cuáles son nuestras posibilidades de derrotarla. Y toda victoria, aunque se nos antoje pírrica frente a la imposibilidad de una existencia auténticamente infinita, será motivo de orgullo para la humanidad, será un triunfo sobre la ceguera del mundo y la apatía de una naturaleza regida por la necesidad, no por la libertad y la finalidad. Es el gran poder de la humanidad: que, como un nuevo dios, es capaz de crear un mundo a su imagen y semejanza. Y vivir para mitigar el sufrimiento, hasta incluso erradicarlo, en la comunidad de los que buscan entender y mejorar el mundo, es un propósito infinitamente noble y luminoso. No nace de una compasión vista como condescendencia, sino como predisposición a comprender el sufrimiento propio y ajeno para contribuir a atenuarlo. Porque todo el dolor humano, todo el llanto, toda la tragedia acumulada, merece empezar a redimirse hoy. No mañana, no en un destino ignoto, sino en el sagrado hoy, gracias a la fe en nuestra capacidad de enterrar lo oscuro con la luz de la conciencia moral, que es la conciencia de una libertad entregada al bien. Es la voluntad de sobreponerse a la adversidad y al odio para mostrar que es digno vivir y tomar las riendas de nuestras posibilidades más hondas, de aquéllas que nos proyectan más allá de lo dado, hacia la solidaridad histórica, hacia el mundo de una humanidad libre.

Vivimos en la irrevocabilidad de un tiempo que no construimos, de una ley que no decretamos, de una fuerza ciega que avanza sin nuestro consentimiento, sorda a nuestras aspiraciones más profundas, aunque creadora de nuevos escenarios. Somos siervos de lo que no comprendemos. Pero en la grandeza inconcebible del firmamento brilla una luz, la de la conciencia, que nos permite alumbrar ideas como las de totalidad, nada, universalidad e infinitud: información que vuelve sobre sí misma, cosmos que se observa mediante el pensamiento, triunfo de la posibilidad sobre la realidad. Pues ¿qué somos, sino el rostro vivo de una de las infinitas posibilidades del universo, que en su fluir incesante se encuentra de vez en cuando consigo mismo?

El concepto de libertad

¹¹ Conviene, en cualquier caso, matizar esta idea. El conocimiento científico es siempre incompleto, pero no siempre provisional. Que existe la fuerza nuclear fuerte, que la masa en reposo contiene energía o que el ángulo de enlace de la molécula de agua es de aproximadamente 104° son verdades consolidadas en sus regímenes de validez. Quizás no lo sean en otros escenarios y quizás no lo hayan sido en otros instantes del universo, ni vayan a serlo en un futuro. Además, seguramente habremos de complementarlas con otras. Sin embargo, es difícilmente concebible que las neguemos del todo. Ni siquiera en los grandes cambios de paradigma que ha experimentado el pensamiento científico suele negarse el saber anterior. Se amplía e integra en un marco más profundo, aunque, ciertamente, algunas supuestas verdades sí sean rechazadas. La ciencia, en suma, funciona más por ampliación que por negación de lo anterior.

Pocas ideas resultan tan fascinantes y enigmáticas como la de *libertad*. Casi todos los sistemas éticos y políticos nos prometen libertad. El progreso ha sido concebido como un crecimiento en nuestra conciencia de la libertad, y la felicidad consiste para muchos en el ejercicio de una vida libre, exenta de constricciones.

“*Soy libre*” significa que puedo orientarme según mis propios fines en vez de obedecer a una necesidad distinta de mí. “*Soy libre*” significa entonces que actúo como un sujeto, como un “yo mismo”: que yo me convierto en necesidad para mí mismo. Mi facultad subjetiva se vuelve ella misma nueva fuente de necesidad, o necesidad de sí misma, sin atender a causas externas que determinen su pensar y su obrar. En virtud de ello, la subjetividad se transforma, por así decirlo, en una nueva objetividad, o en objetividad para sí misma. Pues, en efecto, al decidir hacer algo según mi libre arbitrio, mi subjetividad se erige en una nueva causa, en una nueva forma de necesidad en el mundo, objetivamente dada y capaz de determinar el curso de los acontecimientos, como si se tratara de una fuerza inédita en la naturaleza, sólo que emanada de la conciencia reflexiva, cuyo poder deliberativo escoge —al menos hipotéticamente— cómo actuar. Así, la libertad emerge como la necesidad de un ser subjetivo que, en el ejercicio de su subjetividad, de su capacidad de tomar distancia con respecto al mundo y de elevarse como principio rector de sus acciones, obra con arreglo no a leyes fijadas por otros agentes naturales o humanos, sino al resultado de su facultad reflexiva. De esta manera, la libertad puede entenderse como el modo de ser propio de un ente subjetivo, que dispone de sus propias facultades intelectuales y sensibles para satisfacer los fines que él mismo ha determinado, separándose (al menos teóricamente) del mundo para alzarse él como su propio mundo¹².

Es por tanto en la posibilidad de determinar mis propios fines y de encauzar mi acción de acuerdo con ellos donde reside uno de los elementos fundamentales de todo concepto posible de la libertad humana. Pero en una naturaleza colmada de necesidad, ¿somos realmente libres? ¿Y si las leyes de la naturaleza permitieran la ilusión de la libertad, pero vetaran el cumplimiento de semejante sueño? ¿Y si la necesidad fuera la norma universal del mundo y la libertad tan sólo uno de los nombres que ella adopta?

Pensar en la libertad puede generar angustia, porque al hacerlo enseguida nos percatamos de la posibilidad trágica de que en realidad no seamos libres, de que todo haya sido determinado inconsciente y ateleológicamente por nuestro cerebro, por el procesamiento de estímulos externos en unas redes neuronales que canalizan nuestras decisiones a través de marcos prefijados, no creados espontáneamente por nuestra voluntad. Sin embargo, y aunque para muchos se trate de un frágil consuelo, es preciso tener en cuenta que la naturaleza puede haberlo determinado todo en el cómputo global, pero no en los itinerarios específicos que conducen a ese destino ineluctable. Quizás no seamos fundamentalmente libres, pero sí ocasionalmente libres. El destino puede estar

¹² Por supuesto, uno puede ser intelectualmente libre, en el sentido de poder concebir lo que deseé, y estar sometido a necesidades materiales que en la práctica le impiden ejercer esa libertad, arrumbada así al espacio de su conciencia. La libertad a la que nos referimos afecta a ambas dimensiones, pero conceptualmente no importa que uno esté esclavizado corporalmente: siempre y cuando en su mente pueda reflexionar y ordenar las ideas según su propio criterio ya será “libre”, ya será sujeto y no podrá insertarse, ontológicamente, en la rasa objetividad del mundo. Será, eso sí, un sujeto mutilado, aunque no privado por completo de la base de su libertad, porque si subsiste la posibilidad de reflexionar, de “liberarse” de lo externo para convertirse en instancia supervisora de lo que nos rodea, ya está plantada en potencia la libertad de ejercer aquello que ha deliberado en el seno de su conciencia, por mucho que carezca de la fuerza para llevarlo a la práctica.

preestablecido por las leyes de la naturaleza, si bien no los trayectos concretos por los que podemos llegar a él. La suma de esas historias posibles de reminiscencias cuánticas desembocaría así en el mismo resultado, pero existirían diversas maneras de alcanzarlo sin violar las leyes universales de la naturaleza, por lo que habría abundantes formas de autodeterminarse incluso en el seno de una naturaleza presidida por una causalidad invencible.

Cómo se produce exactamente la transmisión de una decisión voluntaria a los órganos de nuestro cuerpo encargados de ejecutarla es algo que aún no entendemos. Descifrar minuciosamente los mecanismos de ese prolífico entrelazamiento de causas representa uno de los mayores retos científicos de nuestra época. Para los defensores del determinismo neural no hay misterio posible. Inspirados por las interesantes investigaciones de Libet sobre el papel de lo inconsciente en la toma de decisiones, en su opinión siempre existe algún tipo de estímulo antecedente que provoca una reacción electrofisiológica, con la consecuente transferencia de información a uno u otro miembro del cuerpo¹³. No cabe ruptura de la linealidad causal, un trasunto de salto cuántico que quiebre la continuidad lógica. Todo obedece a una concatenación perfectamente orquestada de causas y de efectos, a una simetría entre estímulos y respuestas, que los asocia según una correspondencia prácticamente biunívoca. De acuerdo con este paradigma es indudable que “*Natura non facit saltus*”. Pero si admitimos la posibilidad de una voluntad auténticamente libre, de una voluntad que se determina a sí misma y que se erige en primer motor de una nueva cadena causal iniciada por su decisión, la motivación sólo puede provenir de ella misma, aun influida, ciertamente, por el juicio de la razón, por la fuerza de las emociones y por una anárquica miscelánea de estímulos ambientales. La última palabra ha de tenerla, eso sí, la voluntad. Una voluntad al menos indeterminada parcialmente: una *semivoluntad* si acaso, pero que dentro de un espacio de posibilidades puede introducir elementos de discontinuidad y determinar el estado del sistema en sus especificaciones, aunque quizás no en el cálculo global absoluto. Resulta sumamente complicado sustraerse a una lógica determinista. Implicaría elevar la voluntad

¹³ Si en los '70 Libet demostró que el denominado “potencial de disposición” (*readiness potential*) en procesos de toma de decisiones era de 550 milisegundos, por lo que habríamos decidido hacer algo antes de ser conscientes de ello, en los últimos años John-Dylan Haynes y su equipo han conseguido ampliar la capacidad predictiva de nuestras decisiones volitivas a 10 segundos, al comprobar que el resultado de una decisión se había codificado en la actividad cerebral de los córtex prefrontal y parietal antes de que el sujeto lo hubiera advertido (cf. Soon, C. S., Brass, M., Heinze, H. J., & Haynes, J. D. (2008). Unconscious determinants of free decisions in the human brain. *Nature neuroscience*, 11(5), 543-545). En cualquier caso, la controversia sobre el carácter de nuestras decisiones subjetivas de apariencia libre, y sobre si se encuentran o no enteramente determinadas por la actividad cerebral, está lejos de cerrarse. Los escépticos argüirán que una cosa es ser consciente de haber tomado una decisión y otra verbalizarlo. Cabe esperar que futuros experimentos neurocientíficos ayuden a descartar ciertas posibilidades para clarificar esta cuestión, trascendental no sólo para la filosofía, sino para la comprensión de nuestra naturaleza humana. Aunque saber si somos o no libres no tiene por qué alterar nuestro modo de vida ni nuestra organización ética y social (pues creerse libre es ya una manera de ser libre), sí que podría modificar sustancialmente nuestro concepto de nosotros mismos, y afectar profundamente a toda reflexión sobre el significado de nuestra existencia. Y, por qué no, a la larga podría entrañar grandes consecuencias sociales. Descubrir que la Tierra no era el centro del universo no tenía por qué trastocar, *a priori*, la forma de vida de la mayor parte de los seres humanos, pero con el paso del tiempo, y sumado a otros procesos culturales en marcha, acabaría por alterar no sólo nuestra visión del mundo, sino nuestra comprensión de nosotros mismos, y por tanto de nuestras formas de organización y de las instituciones (religiosas, políticas...) que las sustentaban. Que la neurociencia haya sido capaz de abordar cuestiones antes pertenecientes en exclusiva al terreno de la especulación filosófica es una buena noticia. No sólo enriquece el debate, sino que proporciona hechos cuya importancia los convierte en “puntos de no retorno” para cualquier discusión sobre la naturaleza y el alcance de la libertad humana.

humana a la categoría de causa primera incausada, como mágicamente desprendida de la secuencia previa de causas y efectos. Se trata de algo que sencillamente no podemos suponer, salvo en unos márgenes de autodeterminación restringidos por unas condiciones de contorno que, en el fondo, encauzarían toda decisión aparentemente libre por unas vías concretas, prefijadas, inexorables. Seríamos libres, si bien dentro de unas delimitaciones externas a nuestra propia libertad. Nuestra libertad apuntaría entonces a una necesidad antecedente y consecuente, por mucho que la conexión entre ambas no fuera lineal y evidente a simple vista.

Aunque la instancia última que tomase la decisión se diluyera en una multiplicidad de áreas corticales y de sistemas neuronales, tal que el correlato neural de la voluntad humana no pudiera atribuirse exclusivamente a una localización cerebral, todavía necesitaríamos (al menos conceptualmente) un *centro*, un núcleo decisivo, un primer motor que equivaldría a la propia voluntad. La ejecución de la orden podría distribuirse entre diversos sistemas, pero el acto en sí de tomar la decisión, la orden en cuanto tal, tendría que proceder de una fuente de normatividad que dirigiera el desarrollo de los procesos cerebrales ulteriores.

Regresa aquí la sombra de un sujeto trascendental kantiano¹⁴, que se sobrepone incesantemente a toda tentativa de aprehenderlo mediante los elementos empíricos a través de los cuales exhibe su capacidad de obrar. Por supuesto, cabe diseñar un modelo que incorpore esa subjetividad trascendental en la circularidad misma establecida entre lo externo y lo interno: en la retroalimentación que acaece entre las causas extrínsecas a mi decisión y los centros de procesamiento cerebral de la información recibida de esos estímulos exteriores. La subjetividad que decide voluntariamente no se hallaría nunca fuera del proceso en sí. No se ubicaría en una región ignota del cerebro, en una especie de *alma* o de espacio puramente incapturable desde un punto de vista material, sino en la reciprocidad misma entre las determinaciones externas al ejercicio de la voluntad (lo que incluiría no sólo los estímulos ambientales, sino también mis condicionamientos genéticos y el aprendizaje adquirido y sedimentado en forma de memorias que me inclinan a tomar una u otra decisión: el peso, en definitiva, de lo dado con anterioridad a mi esfuerzo por emanciparme de lo dado) y la propia voluntad. Mi capacidad de autoafirmarme, o de autodeterminarme según una decisión libremente escogida por medio de la voluntad, residiría entonces en la *circularidad hermenéutica* misma que introduce los factores externos en mi “cadena interna” de procesamiento, y que al hacerlo reelabora –o reinterpreta– lo externo, pues lo sitúa en mis propios canales de asimilación.

Parece fuera de toda duda que debe existir un mecanismo concreto, una sucesión causal que medie entre mi decisión y la transmisión de esa información a las áreas encargadas de procesarla. Esta necesidad explicativa nos sitúa frente a la idea de un detonante de la subsiguiente cadena causal. Para un determinista neural estricto, ese

¹⁴ Según Wittgenstein, el sujeto es un *límite del mundo*. Sin embargo, en un mundo dominado por la conciencia, por la subjetividad, como el que postula el idealismo clásico, el objeto sería él mismo un límite. La frase “el sujeto es un límite del mundo” no tiene sentido si no es en un mundo predominantemente compuesto por objetos, donde el mundo se contempla como un conjunto indefinido de objetos y en cuyo seno el sujeto se alza como límite del objeto. En un mundo de sujetos, el límite vendría dado por los objetos, porque el objeto es límite para el sujeto. Estamos ante una relación binaria, y como tal más bien refleja un contenido trascendental en la acepción kantiana, por lo que se trata de una afirmación apriorística, de un modo de organizar formalmente nuestras categorías para proyectarlas al exterior, más que de un conocimiento efectivo del mundo.

motivo es siempre externo a mí: un estímulo aferente, un impulso interno, una asociación entre estímulos... Para un dualista psicofísico, la chispa la enciende el alma, el yo, el centro irreducible que remite a la idea fuerte de subjetividad, a una instancia exonerada de cumplir con las leyes de la física y susceptible de iniciar desde cero un nuevo proceso de transferencia de información causal. Sin embargo, el alma es la organización funcional del cerebro, y estudiar el cerebro, fruto magistral de la evolución biológica, equivale a estudiar el misterio supremo de lo que nos hace humanos.

Uno de los mayores desafíos científicos de nuestro tiempo, rodeado de incalculables implicaciones filosóficas, consiste precisamente en esclarecer cómo y por qué nuestro cerebro nace equipado con la capacidad de formar ideas abstractas, como la de libertad. El progreso de la neurociencia no sólo socava el tradicional dualismo metafísico entre alma y cuerpo, sino en realidad cualquier otra forma de dualismo, también la funcionalista, con su separación entre estructura y función (división legítima en el plano epistemológico, pero no en el ontológico), o entre *hardware* y *software*, así como toda tentativa de concebir la información como una entidad de suyo, escindida enigmáticamente de su supuesto sustrato (cuando la información no es distinta de las propias estructuras cerebrales en su interacción constante con el ambiente, pues esa información no existe con independencia de los elementos materiales en los que se halla instanciada).

La conciencia, por su parte, puede definirse como la facultad de referir nuestras representaciones mentales a nosotros mismos. Se perfila, de hecho, como un sistema de referencia que se observa a sí mismo: como un sistema de autosupervisión. En este marco, el concepto se interpretaría como la representación de una representación, y por tanto como el lenguaje propio de la conciencia reflexiva o *autoconciencia*, que es la forma por antonomasia de la conciencia: más que “conciencia de objetos” (como podría ser un sistema de percepción altamente desarrollado, que elaborase representaciones complejas del mundo y de los estados internos de ese agente), una “*conciencia de la propia conciencia*”.

En su dimensión autorreferencial, en su capacidad de volver sobre sí misma, la conciencia resplandece como la habilidad más eximia de la mente humana. Esta posibilidad de remitir nuestras experiencias internas, el convulso mundo interior de nuestros estados mentales, a nosotros mismos, a una instancia subjetiva que se apodera de ellas y las supervisa como una especie de observador externo, dotado de mirada retrospectiva, constituye el mayor misterio de la neurociencia contemporánea. Cómo de un proceso neurobiológico, de la actividad inconsciente de multitud de entidades materiales coordinadas por la fuerza electromagnética, brota la experiencia consciente es una de las preguntas más apasionantes para la investigación científica, así como un magnífico estímulo para la curiosidad humana. Después de todo, la conciencia es la gran desconocida de este mundo, tan vasto y bello, y su estudio seguramente encierre los mayores tesoros de la ciencia universal.

El conflicto entre la aproximación meramente empírica a la subjetividad humana y su entronización en un invisible paraíso metafísico es claro. Quizás resulte irresoluble en términos rasamente conceptuales, al menos a falta de mayores evidencias experimentales. Con todo, no hay por qué descartar un modelo compatibilista. Incluso un examen puramente conceptual del problema nos permite comprender que la instancia subjetiva no tiene por qué contemplarse desde un paradigma dualista, como una fuerza inmaterial que interviene ocasionalmente en los sistemas causales de la naturaleza para

introducir nueva información (la que procede de la mente, de la decisión voluntaria). Por el contrario, esa voluntad, esa plasmación de lo subjetivo en su vertiente decisoria (es decir, en su capacidad de autodefinirse prácticamente, mediante la acción), se nutre de los márgenes de indeterminación y de la multiplicidad de opciones de procesamiento que nos brinda la separación entre lo externo y lo interno, o entre lo dado por una instancia ajena a mí y los mecanismos de receptividad de esa información que yacen en mí. Pues más que en vencer la necesidad, ser libre consiste en reorientarla.

Al existir diversos canales de procesamiento, la información externa, o el conjunto de fuerzas impresas sobre mi voluntad que amenazan con decantarme inexorablemente hacia otra opción a la hora de decidir, reviste una mayor flexibilidad operativa. Salvo en decisiones que rozan el automatismo, donde la fuerza del estímulo es tan grande que difícilmente puedo resistirla, en un número significativo de escenarios cabe desarrollar un notable grado de espontaneidad en mis elecciones, precisamente a causa de los resortes de indeterminación, de la energía que he acumulado y que me permite independizarme parcialmente frente a la cascada de estímulos que me empujan hacia una u otra opción. *Yo*, es decir, la acción coordinada de ciertos sistemas neuronales en mi corteza prefrontal, no tengo por qué responder inmediatamente a esos estímulos, pues he ganado autonomía respecto de ellos. Ese *yo*, en cualquier caso, estriba en una sistematicidad, o en una integración funcional de circuitos neuronales¹⁵. No se emplaza en ningún sitio, porque su esencia no radica en la espacialidad, sino en la sincronización de circuitos y áreas. Es tiempo más que espacio. Se revela como una síntesis, como una disposición de partes cuyas propiedades no se manifiestan en el orden espacial, sino en el temporal. Dado que lo espacial y lo temporal no pueden disociarse a la ligera, es evidente que sólo una comprensión más profunda de cómo se entrelazan ambas dimensiones en el cerebro humano nos ayudará a esclarecer el gran misterio de la neurociencia: la naturaleza de la subjetividad.

Trazas incipientes de una libertad concebida como autodeterminación pueden percibirse en organismos vivos complejos, aunque no gocen de sistema nerviosos tan desarrollados como el nuestro. Pues, en efecto, si asumimos la teoría de la evolución en su radicalidad, y no tememos extraer todas sus consecuencias filosóficas, debemos preguntarnos no sólo por el origen biológico de nuestra capacidad de ser libres, sino también por el papel que la libertad desempeña en la gran trama de la vida.

La complejidad, contemplada como la *irreductibilidad epistemológica* de un ente para cuya comprensión es necesario tener en cuenta diversos principios explicativos no identificables entre sí, por cuanto cubren distintas parcelas de inteligibilidad, permite una mayor gama de relaciones entre ese ser y su entorno, y entre ese ser y él mismo. Esta intrínseca variabilidad confiere una mayor flexibilidad en el comportamiento y, por tanto, una mayor capacidad para responder de modos distintos a las presiones ambientales. Aunque nunca se desvanezca por completo, la necesidad externa queda así aplacada por

¹⁵ "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo", escribió Ortega. Sin embargo, esta frase no esclarece la naturaleza de ese *yo*. Más bien deberíamos decir que yo soy mi genética y mi ambiente. Ese *yo* al que se añade la circunstancia no es etéreo, no es un alma flotante en un cuerpo: es el resultado de una dotación genética particular. Por fortuna, si la filosofía suele quedarse en la superficie, la ciencia busca el fundamento más hondo de todo. Y en un sentido más profundo, el *yo* puede considerarse una integración de genética y ambiente, o de lo dado (también en el plano neurogenético) y lo adquirido mediante la experiencia. En lo que concierne al desarrollo del cerebro, esta última faceta adquiere enorme relevancia con la creación de nuevas sinapsis, es decir, de conexiones interneuronales que no han sido determinadas por la dotación genética del individuo, sino que responden a su interacción con el ambiente.

una necesidad interna, por una autodeterminación progresiva derivada de una mayor complejidad estructural y, consecuentemente, de una mayor complejidad funcional amparada en esa misma sofisticación estructural. La existencia de un número creciente de grados de libertad permite al viviente complejo desarrollar un mosaico más rico de conductas. Ya no se limita a reaccionar según un esquema primario de estímulos aferentes y de respuestas casi automatizadas. La relación entre lo externo y lo interno, e incluso entre lo interno y su propia “interioridad”, ya no viene determinada únicamente. Ya no estamos ante una biyección perfecta 1:1 entre el sistema externo y el interno, entre el conjunto de objetividades dadas frente al viviente y el conjunto de sus posibilidades propias de determinación. La conexión se flexibiliza, y surgen distintas configuraciones potenciales que, si bien en el cómputo global satisfacen igualmente las leyes universales de la naturaleza, la necesidad invencible del cosmos, la “determinación fundamental” de la que ninguna criatura puede eximirse, en el plano local, en el subconjunto de ese gran conjunto que es la naturaleza, admite una diversidad de itinerarios, una *degeneración sistémica* que abre el horizonte de posibilidades de acción y de satisfacción de esa misma necesidad natural.

La libertad de un ser vivo puede así comprenderse como capacidad de autorregulación, de construcción de un mundo interno cada vez más complejo que se erige en “mundo frente al mundo externo”, frente al ambiente, pues cada vez tolera mayores grados de automovimiento de un viviente ya no sometido, inexorablemente, a los vaivenes ciegos de las fuerzas naturales. Semejante barrera de protección frente a lo externo (cuya plasmación más rudimentaria la encontramos en la existencia de una pared celular, de un límite entre el mundo externo y el mundo interno del viviente, entre su *Umwelt* y su *Innenwelt*) implica un mayor poder de autocontrol, de “autodefinición”, de autoafirmación frente a lo dado. Aunque, en términos estrictos, el viviente “no se ponga a sí mismo” en el mundo, pues su *posicionalidad* (sobre la que tan hondamente reflexionó Plessner) no es fruto exclusivo de una determinación propia, sino ante todo de la combinación de genética y selección natural, de un programa de instrucciones moldeado por la información que el ambiente transmite a esos mismos genes a través de la selección natural, puede decirse que con el desarrollo de sus capacidades latentes el organismo vivo alcanza mayores cotas de indeterminación con respecto al medio, precisamente porque dispone de un mayor espacio de posibilidades, de un “*autopoder*”, o poder referido a sí mismo, que lo emancipa, aun frágilmente, de la imperiosidad de responder inmediatamente a los estímulos procedentes del mundo.

Esta mayor complejidad estructural y funcional se traduce, metafóricamente, en la adquisición de una mayor “*energía de activación*”. Para suscitar una respuesta inmediata e irreflexiva, el estímulo debería franquear una mayor barrera energética (no en todos los órganos, ciertamente, como es bien sabido a propósito de los reflejos condicionados más básicos, pertenecientes a planos más elementales de acción). Por incidir en la analogía, el estímulo tendría que disponer de un mayor “potencial de acción” para desencadenar una respuesta automática en el ser vivo. El viviente más complejo posee una mayor reserva energética, esto es, más autopoder acumulado, concebido como actividad referida a sí mismo, como proceso cuyo horizonte repercute sobre sí mismo. El viviente puede resistir mejor las presiones externas porque atesora una mayor reserva de “*autoposibilidad*”, no sólo en su dimensión de fuerza física, de mecanismo susceptible de contrarrestar el mecanismo que ahora le afecta, sino de “formalidad”, de información, de conocimiento como resorte que le permite anticiparse y sobreponerse al medio: en suma, de comprensión. Porque la información es la base de cualquier libertad hipotética, y un

viviente capaz de formarse representaciones del mundo cada vez más complejas para, en último término, adquirir conciencia de sus propias representaciones no haría sino maximizar su conocimiento del medio y, por tanto, sus posibilidades de anticiparse a las presiones externas. Volveremos sobre esta cuestión al final del libro, cuando discutamos en mayor profundidad la importancia de la perspectiva evolucionista.

La autoafirmación de la voluntad como potencia creadora de sentido

Frente a la necesidad del mundo y de la razón, la voluntad se perfila como potencia creadora de sentido, como despliegue libre de posibilidades de acción e interpretación. El individuo difícilmente soportaría las presiones de la vida sin el reducto inexpugnable de una conciencia que se percibe libre, libre de desear, libre de imaginar, libre de orientar su poder hacia cualquier objeto. Nadie más puede penetrar en ese refugio sagrado e impalpable que custodiamos en el seno de nuestra conciencia. Sabernos, o más bien creernos enteramente libres en ese fuero interno, en esa fortaleza inconquistable arrumbada en la soledad del espíritu, en la intangibilidad de ese *intimior intimo meo* agustiniano, nos brinda un resquicio permanente de esperanza, un oasis de luz cuando nos envuelve la oscuridad. Y en la vastedad de ese universo invisible, bordado con los hilos de la subjetividad y al que nadie accede sin nuestra obsequiosa invitación, podemos sentir una libertad infinita. Podemos proclamar, con Hamlet,

“O God, I could be bounded in a nutshell and count myself a king of infinite space”

Émula de la naturaleza y de su lógica rectora, la razón es la fuerza que criba el impulso libre de la voluntad. Sólo la síntesis de voluntad y razón responde a la verdad del espíritu, a la profundidad de la irredenta dicotomía que nos escinde ontológicamente como seres del mundo, objetivaciones involuntarias de las fuerzas de la naturaleza, y al mismo tiempo como *seres contra el mundo*, conatos de rebeldía creadora frente a la inderogabilidad de esas mismas leyes, frente a lo necesario, frente a lo irremediable, frente al determinismo cósmico que se superpone a la voluntad de un ser libre. De esta fructífera insumisión emana la grandeza inagotable de nuestro universo espiritual, la proliferación de mundos y metamundos que esculpen nuevas realizaciones de lo posible.

La voluntad se asemeja al arte, a la expresión libre del sujeto cuyo fin reside en ella misma. La razón evoca objetividad, el automatismo de una regla que ha de satisfacerse sin el concurso de la subjetividad, porque se impone por sí misma, mientras que la voluntad rinde culto a la subjetividad. No obstante, desde el punto de vista de la experiencia la voluntad es un hecho tan objetivo como la razón. Las consecuencias de la voluntad, y ya antes la posibilidad de ejercitárla, surgida de procesos naturales y pilar sobre el que se sostiene todo proyecto de acción libre, se presentan ante mí como hechos incuestionables, como datos empíricos que no puedo rechazar si no quiero abismarme en el solipsismo. Lo subjetivo queda por tanto disecado en objetivaciones de nuestra fuerza más íntima e incontrolable.

La forma más alta de voluntad es la *voluntad de crear*, el compromiso de arrancar un destello de novedad a la necesidad del mundo; de romper, en el límite, el nudo

inquebrantable de las causas y de los efectos, la continuidad ontológica entre los distintos niveles de la realidad, y así fracturar el vínculo entre un pasado y un futuro que se nos antoja determinado ineluctablemente. La voluntad creadora no ve el existir como una tragedia, en la que incontables personajes desfilan sin saber por qué, sino como un horizonte de posibilidades, bello y fascinante; como el latido de lo temporal en medio de lo eterno, que es la universalidad abstracta del ser. Crear equivale entonces a *salvar el mundo de sí mismo*, de su fatalidad desoladora, para abrir esa misma necesidad y descubrirle su propio receptáculo de posibilidades, en cuya infinitud potencial el ser no puede confinarse a lo que ya es, sino a lo que es posible que sea.

De este modo, la posibilidad amanece como la esencia misma del ser. Si algo es, tiene que haber una posibilidad previa, subyacente, de que sea. El ser implica necesariamente una posibilidad; ser es condición suficiente de que algo sea posible, tal que si se negara el consecuente desaparecería el antecedente. La posibilidad se alza como condición necesaria del ser: lo posible ha de preceder conceptualmente al ser dado, y debe brillar como el fundamento mismo del ser. La posibilidad es el hogar y el lenguaje del ser¹⁶.

La imaginación nos abre a un universo de posibilidades virtualmente infinito. Al igual que las matemáticas protagonizaron un salto de gigante cuando se empezó a concebir un número que, multiplicado por sí mismo, equivalía a -1 (entidad que, inexistente en el dominio de los reales, simula ubicarse anfibiológicamente entre lo posible y lo imposible), y el estudio de las propiedades de ese nuevo conjunto –el de los números complejos– puso de relieve su inmensa utilidad para diferentes campos del saber humano, el pensamiento progresó incommensurablemente cuando se atreve a explorar posibilidades conceptuales que parecían inasequibles. Pensar lo imposible entraña percibirse de que muchas veces lo que cae bajo esa designación lo hace sólo en un determinado ámbito de la realidad o de la mente, pues desconocemos si semejante imposibilidad se tornará posible en otra esfera. Es siempre necesario expandir nuestro sistema de referencia y concebir la inconsistencia lógica (fundamento de la teórica imposibilidad) como un límite indefinido, como una frontera ideal, pero no necesariamente como un límite real en este espacio de posibilidades. Pensar lo que hoy consideramos imposible es como usurpar algo a la nada. Es como arrancarle un tesoro que yacía secuestrado en su oscuridad infinita. Supone robar el fuego sagrado, pues al suscitar una entidad de la nada, al crearla *ex nihilo* gracias a la energía combinada de la imaginación y de la razón, la despertamos al mundo del pensamiento, al mundo del ser. Nuestra mente se reviste entonces de los atributos que tantos teólogos y filósofos habían predicado del intelecto divino.

Sería un error circunscribir la voluntad de creación al dominio estético. No afecta sólo a la sensibilidad, ni se canaliza exclusivamente a través de las diferentes expresiones artísticas. La voluntad de crear que vivifica la sombría gravedad de una existencia sin sentido, o de un destino arrebatado por las feroces olas de la nada, es también voluntad de ciencia y de ética, donde toda furia creadora se convierte en una fuerza capaz de extraer orden a partir del caos. Es creación de universos conceptuales que nos permitan entender mejor la realidad, el gran mundo que se alza ante nosotros, en el camino interminable hacia la verdad. Es también creación de éticas y de sistemas sociales. Es, después de todo, sinónimo de vida, de una vida humana que no quiere conformarse con lo que la naturaleza le da. No sólo porque una necesidad externa la obligue a ello. No estamos ante una

¹⁶ Por ello, el principal problema filosófico no puede ser, como creía Camus, el suicidio, sino la posesión de una conciencia que nos permite plantearnos el suicidio, pues la posibilidad siempre antecede al hecho.

necesidad de crear y de lanzarse a la exploración de lo nuevo, motivada por las presiones del ambiente y los azares de la historia. Brota más bien de una necesidad interior, de una espontaneidad inasible. Es el fruto más dulce de una contradicción enraizada en las profundidades de nuestro ser, en la grandeza que aureola un espíritu ávido de vida, pregunta y destino. Las mentes creadoras son precisamente aquéllas que no se limitan a seguir las reglas dictadas por otros, sino que establecen ellas mismas sus propias reglas, su propio estilo, su propio mundo, donde lo que parecía prohibido se vuelve norma, y lo imposible, vida.

Crear es restituir un sentido y una hondura a lo que se ha visto despojado de toda coherencia, y se halla sumido en un caos. En la creación, todo un pasado se vuelca en un futuro, porque quien crea se nutre de incalculables influjos previos, de herencias veladas, de memorias, experiencias y razones que, enardeciditas por el fuego ingobernable de una gran intuición, empujan el mundo del espíritu, el espacio de las posibilidades separadas, como si añadieran un futuro a un presente. De hecho, las creaciones profundas de la ciencia y del arte no destruyen lo anterior, sino que le insuflan nueva vida, nuevo sentido, para contemplarlo desde un prisma inédito; lo reconcilian con el presente al insertarlo en un marco más amplio y universal, donde la aparente disrupción inicial termina por remitir a una continuidad insospechada. Incluso los más llamativos y revolucionarios cambios de paradigma, más que desechar lo anterior y sustituirlo por innovaciones completamente extrañas, de irreductible singularidad, no hacen sino incorporar un nuevo sistema de referencia que permite valorar mejor los logros precedentes, vinculándolos evolutivamente a sus precursores.

Nadie puede crear algo grande en el plano del espíritu sin haber comprendido en profundidad el alma humana, sin haber descifrado su lenguaje y sin haber leído el sobrecogedor libro que proyecta, sin haber buceado lo suficiente como para tocar su lecho insondable y luego resurgir a una superficie desde la que observar el cielo con una mirada nueva. Crear significa tener algo que decir a la humanidad presente y futura. Pero no mediante una creación ensimismada, autorreferencial, vacía de sentido para alguien que no sea su creador, sino a través de una creación luminosa, cuya esencia capte el fondo de lo humano y vibre con él. Una creación que no se esconda en sí misma, que no se excuse ante el sufrimiento, que no se pasee desdeñosamente como un dios entre mortales, sino que camine como un buscador entre buscadores; pues si la vida puede tener un propósito, uno de sus pilares debe consistir en acabar con el sufrimiento, para que afloren nuestras verdaderas posibilidades. Una creación que nos ayude a transfigurar todo sufrimiento en fuente de luz, en necesidad de una grandeza y una belleza venideras, en exhortación a crear un mundo que ya no precise del sufrimiento para crecer. Una creación que entrañe un poderoso sí a la humanidad y a lo que podemos alcanzar más allá de nuestros límites actuales: una redención en potencia de todo lo que nos constríe; un desbordamiento, para adquirir mayor conciencia de nuestras necesidades y de nuestras posibilidades como especie. Porque crear es apurar al máximo la copa de la vida.

El desvelo humano por crear algo duradero, algo glorioso, algo que desafíe espacios y tiempos, algo que transforme y eleve el mundo, es commovedor. La voluntad de crear es la manifestación suprema de una voluntad libre y consciente de su verdadero poder. Es el deseo de rebelarse contra la tiranía de una realidad que sólo se sirve a sí misma, a su conservación. Es el sueño de una realidad nueva. Encierra en su grandeza el secreto de nuestra salvación, entendida no como rescate de una condena, no como gracia sobrenatural que nos libera de un infierno, sino como impulso a trascendernos mediante

la sabiduría, la belleza y el amor: mediante la luz de la posibilidad creadora. Pues todo parece resumirse en la máxima de crearnos a nosotros mismos y de crear el mundo mientras nos creamos, de bautizar lo posible con un nuevo óleo, con el crisma de una voluntad ansiosa de encender una luz desconocida. Se trata, en último término, de crearnos a nosotros mismos mediante nuestras decisiones, en forma de acciones y de omisiones. Se trata de ser nuestra ciencia y nuestro arte, desde una síntesis de libertad y solidaridad.

En la voluntad de crear confluye el deseo de favorecer todo aquello que aumente nuestras posibilidades de pensar y de actuar dentro de una comunidad humana; por tanto, todo aquello que nos haga ser no lo que ya somos, sino más de lo que somos. La voluntad de crear es un grito sublevado contra el conformismo, contra la empequeñecedora fatalidad. Frente al vigor adormecido de la vida, frente al tedio ontológico de un sujeto que renuncia a ser él mismo, frente a la caída en un mundo saturado de objetos, la voluntad de crear ofrece un horizonte digno del ser humano. Desde él podemos cantar con voz nueva que merece la pena existir.

Sin embargo, el énfasis en la voluntad de crear no tiene por qué conducir a una exaltación acrítica del deseo, como si un anhelo tan vehemente de superación nos sentenciara a convertirnos en prisioneros del deseo inmoderado de crecimiento, en cautivos de una espiral desenfrenada que nos apartaría funestamente de cualquier atisbo de satisfacción con lo que ya hemos hecho y con lo que ya somos. Es la irracionalidad del mundo cuando sólo lo contemplamos con las lentes del deseo. No es cuestión de condenar al hombre a una infelicidad perenne por infundirle conciencia de la infinitud latente al deseo, nutriente de su voluntad, sino de ayudarle a desear sin sufrir. Es posible, o ha de ser posible, minimizar el sufrimiento asociado a la frustración que puede brotar de todo deseo, y por ende de la voluntad que se inclina hacia ese deseo, a veces de manera desbocada.

Desar no sólo es bueno, sino necesario; es la legítima autoafirmación de una subjetividad que no tiene por qué conformarse con lo existente, con la mismidad de un mundo que se remonta a su propia e inmutable esencia. Desear es sublevarse contra la clausura de la realidad sobre su inalterable horizonte, contra su autorreferencialidad imbatible, contra la teórica imposibilidad de dilatar los límites de un mundo que parece ensimismado en su soledad ontológica. Sin deseo no hay antípodo de lo que aún no ha sido dado. Sin deseo sucumbimos a la seca evidencia, al perpetuo presente, al límite que se fortifica como auténtica morada del espíritu. La realidad ahoga entonces la posibilidad, por lo que reprime parte de su propio fundamento. Esta inhibición de su carácter potencial no sólo se opone a nuestro inalienable derecho a buscar, sino también a la verdad misma de un ser que sólo puede concebirse como *autoposibilidad absoluta*: el ser *se es*, y no hay norma del ser más allá de sí mismo. Así, el ser es, concomitantemente, todo lo que puede ser, y por ello todo lo que no incurre en inconsistencia lógica clara en el estado actual de nuestra comprensión de los principios que guían el entendimiento humano.

Ciertamente, el deseo por el deseo acaba enseñoreando de nuestra libertad. Cegados por su embrujo, puede someternos a una terrible esclavitud. La solución, empero, no se encuentra en la erradicación del deseo, sino en su elevación a metas potencialmente infinitas, a la gloria del pensamiento y del amor humanos. No es más virtuoso el que se aleja del mundo, sino el que enaltece el mundo hasta un nuevo estado de florecimiento y posibilidad, más perfecto que el anterior, es decir, dotado de una mayor capacidad para

autodeterminarse. Y un mundo más libre sólo puede germinar del deseo de entender, que nos permite usar los resortes del propio mundo para desvelar e incrementar sus íntimas posibilidades. En último término, el deseo de comprender desemboca en el deseo heroico de forjar lo nuevo, en la rebelión creadora contra lo dado.

Adueñarnos del deseo, y no claudicar servilmente a él, significa proyectarlo hacia un fin potencialmente mayor que él mismo. Pero como no es concebible una meta superior a la norma por antonomasia de todo cuanto es, que es el propio ser, dominar el deseo implica dirigirlo hacia el despliegue del ser mismo y de sus posibilidades. En lo que atañe al ser humano, el deseo sólo puede encauzarse hacia la libertad, hacia la creación del mundo y de nosotros mismos; mas no desde una perspectiva unilateralmente individual, que conllevaría un conflicto entre libertades y la neutralización de unas por otras, sino desde una óptica comunitaria. Es la única manera de *liberar la libertad de sí misma*, en un proceso indefinido que nos apremiaría también a liberarnos de las nuevas ataduras comunitarias, hasta percarnos de que el fin supremo de la libertad reside en la creación en sí, porque el ser es sinónimo de la posibilidad de crear. Asistiríamos así a un crecimiento moral de la humanidad, a un crecimiento en el espíritu, a un crecimiento en la conciencia del mundo y de nosotros mismos, motivado por una expansión de la imaginación, la razón y el deseo en clave solidaria y destinado a comprender, mejorar y crear el mundo: a la consagración de todas nuestras fuerzas materiales y mentales a extender las posibilidades constructivas del mundo, las que amplían sin destruir, las que integran sin agotar en el seno de esa armonización las subsiguientes posibilidades de acrecentamiento. Quién sabe, en todo caso, si, poseídos por la voluntad de crear, de edificar, de encender una luz nueva en el universo, venceremos el miedo innominado a desaparecer que nos asalta desde los remotos albores de la conciencia humana.

El énfasis en la voluntad de crear, en la capacidad de dirigir nuestro poder hacia la construcción de algo que ensanche cuantitativa y cualitativamente nuestro espacio de posibilidades como individuos y como miembros de una comunidad, no puede ocultar la profunda ambivalencia en la que nos debatimos los seres humanos. Si crear o construir apunta sustancialmente a la idea determinable de *bien*, como horizonte al que enfocar teleológicamente nuestras acciones (aspecto en el que nos detendremos más adelante), cualquier exégesis sobre la posibilidad de orientarnos hacia ese bien debe tomar en consideración la presencia acuciante del *mal*; no sólo como posibilidad para nuestra libertad (no seríamos libres si sólo pudiéramos escoger el bien, y nunca el mal), sino también como fuerza intrínseca, que involuntariamente contraría nuestro deseo de aproximarnos al ideal del bien. Esta encrucijada persistente, esta tenaz bifurcación del espíritu en proclividades antagónicas, que tanto dificulta comprender la naturaleza humana, obliga a plantearse la necesidad de admitir al menos dos impulsos fundamentales en nuestra *psique*, de raíces instintivas: uno constructivo, susceptible de crear y de liberar, y otro destructivo, que coincidiría con lo que tradicionalmente se ha interpretado como una inclinación intrínseca al mal. Ciertamente, la razón, la cultura y el entorno contribuyen a potenciar el primero y a atemperar significativamente el segundo, pero quizás debamos conceder que la propensión al mal nunca se erradica por completo, y que en circunstancias extremas ni el más virtuoso de los hombres se desprendería totalmente de la sombra de una negatividad grabada a fuego en su naturaleza como posibilidad perenne. Por usar una analogía ilustrativa, al igual que la luz se comporta como onda o partícula en función del escenario físico, la naturaleza humana manifiesta fuerzas constructivas o destructivas de acuerdo con la tendencia innata, el contexto y los condicionamientos culturales.

Construir implica mejorar lo existente, servir al bien, es decir, a lo que beneficiaría potencialmente a todo ser humano, mientras que destruir supone privar de ese horizonte de mejora posible, eludir cualquier aportación a lo que beneficia a la humanidad. Aunque algunas personalidades nazcan con mayor predisposición hacia uno u otro impulso, hacia el altruismo constructivo o el egoísmo destructivo, nunca borramos del todo la huella de ambas tendencias en cada uno de nosotros. Por ello, ninguna ética refractaria a reconocer la posibilidad de que, en determinadas circunstancias, la razón se vea incapaz de controlar la voluntad, para orientarla infaliblemente hacia algo así como el bien, puede aspirar a ofrecer no ya una descripción realista de lo humano, sino una enseñanza sólida sobre cómo alcanzar el ideal moral.

El hecho de que coexisten fuerzas opuestas en el seno de una misma naturaleza humana, definida entonces por el conflicto entre la creación y la destrucción, o entre lo que afirma y lo que niega, impide albergar una idea coherente de quiénes somos. Más bien supone la constatación de que nos hallamos esencialmente incompletos, en camino, irresueltos. Así, el bien y el mal se revelan como potencias irreduciblemente antagónicas, tanto en su carácter impulsivo, en el *datum* de su irreflexividad, como en su condición de construcciones deliberadas de la mente. En sus numerosas expresiones —tendencia a la agresividad, a la残酷, al odio...—, el impulso destructivo puede atenuarse, amansado por el poder de la civilización y por la efectividad de los códigos morales que adopten las distintas culturas (pues ¿qué es la civilización, sino la afirmación del hombre frente a la naturaleza, la creación de un espacio genuinamente humano, el despertar de una conciencia que edifica su propio mundo, la victoria del símbolo sobre la realidad, de la libertad sobre la necesidad, para emanciparnos transitoriamente de las cadenas de la naturaleza?), pero nunca extinguirse.

Por ello, cualquier intento de elaboración de una ética deberá asumir la importancia de aquello que contradice esa misma posibilidad de creación, ese impulso y esa racionalización que, sabiamente aunados, nos ayudan a construir. Protegerse de semejante inclinación se convierte así en una tarea esencial para la reflexión ética, cuyos principios deberán diseñar un conjunto de proposiciones que permitan anticiparse al peligro siempre acechante de que nos inclinemos al mal, no ya a causa de un razonamiento moral erróneo, sino de la debilidad de nuestra voluntad. Como todos podemos flaquear en algún momento y alejarnos del bien potencial, nuestros sistemas éticos han de contemplar una neutralización posible de la fuerza destructiva inherente a la naturaleza humana. Si el bien es la libertad, deberán entonces asumir que en ocasiones es imprescindible limitar la libertad de unos para garantizar la de otros. Exaltar la libertad como fin supremo de la ética exige proteger esa misma libertad de la libertad destructiva, de la libertad de obrar el mal, del egoísmo en su faceta más dañina, articulando para ello mecanismos conceptuales adecuados, como sucede en la vida real de los individuos y de las sociedades. Pues si no siempre somos enteramente libres de elegir el bien frente al mal, y si no podemos descartar categóricamente que en nuestra naturaleza aniden inclinaciones demasiado poderosas e incluso irresistibles, con frecuencia triunfantes sobre la voluntad de creación, la ética no puede esquivar el cometido de ayudarnos a reforzar la orientación al bien frente a la posibilidad permanente de caída en el mal, es decir, en el límite constrictivo de nuestra fuerza creadora.

Llenar el mundo de entendimiento, belleza, alegría y creatividad brilla como la meta más pura que podemos ambicionar los seres humanos. Evoca el anhelo de que la

vida no consista en la victoria del más fuerte, sino en la primacía del ideal, tal que la fuerza ciega se vea suplantada por una síntesis de razón, voluntad e imaginación. Resplandece, sin embargo, como un ideal que sólo se realiza solidariamente, gracias a la cooperación del máximo número de pensamientos y de voluntades. Aprenderemos así a conjugar la necesaria exploración de posibilidades de pensar y desear, que no pueden elucidarse *a priori* (pues una sola mente nunca conoce las fronteras de lo posible, y una sola voluntad nunca es lo suficientemente libre y vigorosa como para recorrer sin ayuda una senda tan incierta, un caminar donde nuestros pasos parecen ahogarse en la nieve), con la no menos apremiante responsabilidad de unificar esa búsqueda, esa diversificación en el océano potencialmente infinito de las posibilidades: con la convergencia en un mismo horizonte, ahora interpretado como foco asintótico. Porque la responsabilidad es la capacidad de dar razón del sentido de nuestras acciones, del fin al que se dirigen y de los medios empleados en su consecución. Ser responsable entraña poder argumentar razonadamente, y por tanto hacerse cargo de las implicaciones de nuestros actos ante el más severo de los tribunales: el de la razón intersubjetiva.

Es la conciencia la que nos ofrece la aspiración, el deseo de cambiar y de superar lo dado. Este enfrentamiento entre realidad y posibilidad dimana de la propia dialéctica interna al ser humano. Nace del conflicto entre nuestra condición de hechos, de objetivaciones en el espacio y en el tiempo, de mismidades subsumidas en la gran cadena de las causas, y nuestro carácter simultáneo de capacidades volcadas al futuro, cuya magnitud desborda el orden de los hechos. Por mucho que una duplicidad análoga pueda intuirse en los miembros más complejos del reino animal, e incluso en la naturaleza de las operaciones fundamentales de todo organismo vivo (de nuevo, principalmente en el contraste entre mundo interno y mundo externo, acerca del que tan sabiamente disertó Von Uexküll), sólo con el nacimiento de la conciencia adquiere los visos de una verdadera oposición existencial entre lo que soy, entre mi facticidad, contemplada desde un ángulo externo a mí, desde la rasa evidencia de quien existe como objeto observable y mensurable, y lo que puedo y deseo ser: lo que la conciencia, la posibilidad de reflexionar y de cuestionar el mundo, de revertir lo externo a lo interno y de suspender el curso de lo externo para analizarlo desde mi mundo interno, me brinda.

Una cierta percepción de totalidad se revela como el horizonte genuino de la mente, abierta a pensar lo infinito y apta para asumir potencialmente cualquier objeto como suyo. ¿Podría la voluntad abrazar esa totalidad en forma de deseo? Es la dolorosa disyuntiva entre la particularidad y la totalidad. La mente columbra una vaga totalidad, de manera más cristalina conforme progresa su conocimiento del mundo, que amplía el radio de su imaginación y le otorga nuevos territorios sobre los que reflexionar, pero la voluntad no puede abarcar esa totalidad como horizonte fulgurante de sus acciones. Así, es casi inevitable que surja una sensación de angustiosa y extenuante impotencia, de limitación irrevocable en el seno de una voluntad abocada a lo concreto frente a una razón abierta intrínsecamente al todo.

La tragedia del hombre consiste en poder pensar en lo infinito sin dejar de ser finito. La conciencia de lo infinito es el germen de nuestro mayor dolor, pero también de nuestra mayor grandeza. La conciencia es la gloria y la cruz del ser humano. Podemos sentir vértigo ante el hecho de existir como seres conscientes y ante las posibilidades que se abren y clausuran con la existencia. Es justo, y quizás también necesario, que lo sintamos, pues no podemos despojarnos de nuestra condición de seres conscientes, que no se circunscriben a existir sin más, sino que reflexionan también sobre el valor de su existencia. Existir es un desafío, un enigma no resuelto, una feliz coincidencia de

acontecimientos cósmicos. Estuviera o no determinado desde la eternidad por la providencia de una mente sabia o por los decretos impersonales de la naturaleza, rubricaba ya una posibilidad injertada en la esencia misma del universo, en su invulnerable fundamento. Siempre ha sido posible que existiéramos, pero no siempre ha sido necesario que llegásemos a la existencia. La existencia individual remite así a la dignidad de lo posible.

Autodeterminación, libertad y necesidad: más allá de Spinoza y Hegel

En las líneas anteriores hemos planteado una identificación formal entre libertad y autodeterminación, cuyas implicaciones filosóficas resultarán esenciales cuando abordemos la esfera propiamente ética. En esta equivalencia conceptual resuenan, ciertamente, los ecos de la caracterización aristotélica del hombre libre como “aquél que es por sí mismo y no por otro”¹⁷. Puede por tanto concebirse como una “autonecesidad”, o como una determinación necesaria referida a uno mismo que no brota de la naturaleza, entendida como el conjunto de las determinaciones externas y como la fuente última de una normatividad “objetiva”, sino que nace de la propia subjetividad, de la interioridad humana como potencia frente a lo dado, como verdadera substancia que es por sí y no en virtud de otro. Reminiscencias de esta visión se perciben también en autores tan alejados metafísicamente del Estagirita como Spinoza (quien relaciona la libertad con la idea de “*causa sui*”) y Hegel. Sin embargo, pronto se pondrá de relieve que las diferencias entre las visiones de estos autores y la que aquí propugnamos son demasiado evidentes, y en algunos aspectos la distancia es abisal.

De acuerdo con la concepción spinozista, el universo se presenta como una totalidad inteligible regida por leyes necesarias¹⁸. El universo es la expresión misma de una necesidad subyacente. Constituye su inexorable desenvolvimiento con arreglo a principios universales que imprimen inevitabilidad a todos los itinerarios cósmicos. Lo posible, lo real y lo necesario convergen así en una unidad más profunda, donde la causa eficiente absorbe también cualquier viso de causa final, y donde el entendimiento humano no hace sino elevarse a una contemplación de esa totalidad mediante la comprensión de la necesidad que la gobierna. Lo hace, ciertamente, según un esquema apriorístico, que concede a la actividad espontánea del espíritu humana una capacidad desbordante para anticiparse al acontecer mismo del cosmos sin el concurso de la experiencia. Desde el razonamiento puro, desde la aprehensión de la necesidad, la universalidad y la adecuación de la verdad, el intelecto esclarece la esencia misma del cosmos sin necesidad de acudir a la experiencia como instancia validadora de sus pensamientos.

En esta formulación exacerbada del racionalismo, el entendimiento ostenta un poder omnímodo para desentrañar el ser del cosmos desde la pura y abstraída contemplación intelectual, que no es sino la captación de una necesidad ontológica previa y fundante. La sola guía de la razón basta al hombre para alcanzar la verdad sobre todas las cosas, inteligibles y sensibles (distinción que, en último término, pierde su sentido, pues la substancia infinita de Dios, que es la naturaleza —*Deus sive natura*—, el universo en su condición de totalidad absoluta, ¿no incorpora tanto la sensibilidad como la

¹⁷ *Metafísica A*, 2, 982b 25-26.

¹⁸ Para una aproximación al concepto spinozista de libertad, cf. J.P. Margot, “Libertad y necesidad en Spinoza”, en *Praxis Filosófica* 32 (2012), 27-44.

inteligibilidad entre sus infinitos atributos, “cada uno de los cuales expresa su eterna e infinita esencia”, según el célebre *dictum* de Spinoza?). Todos los modos posibles en los que se manifiesta el universo brotan de una misma y absolutamente irreductible necesidad (una necesidad que se autojustifica y que se erige en auténtica “*causa sui*”: en Dios). De ahí que, en palabras del filósofo de Ámsterdam, “de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito” (*Ética*, proposición XVI)¹⁹. Asistimos, por tanto, a una profesión de fe nítida en la racionalidad absoluta del universo, en su inteligibilidad suma, en su identificación con los atributos tradicionalmente predicados del ser divino. El universo es absolutamente racional, porque en él reside la razón de sí mismo: *se “racionaliza” a sí mismo* en virtud de su propio carácter de sustancia necesaria e infinita, dotada de infinitos atributos. En este cosmos tejido de una necesidad invencible, en este manto sin fisuras ontológicas, en esta razón indestructible que no cede en ningún momento ante lo irracional o lo inexplicable, ¿qué papel puede desempeñar la libertad humana?

A diferencia de Descartes, para quien la libertad absoluta de Dios implica incluso libertad frente a la necesidad lógica, tal que el orden inteligible del universo se funda en la pura y arbitraria voluntad infinita del Creador, en Spinoza la libertad reside en la *libre necesidad* (“yo no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad”)²⁰. En sus propias palabras, “llamo libre aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza; coaccionada, en cambio, la que está determinada a existir y a obrar de cierta y determinada manera (*Ego eam rem liberam esse dico, quae ex sola sua naturae necessitate existit, et agit; coactam autem, quae ab alio determinatur, ad existendum, et operandum certa, ac determinata ratione*). Por ejemplo, Dios existe libremente, aunque necesariamente, porque existe por la sola necesidad de su naturaleza. Así también Dios se entiende a sí mismo y todas las cosas de forma absolutamente libre, porque de la sola necesidad de su naturaleza se sigue que entiende todas las cosas (...). No pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad”²¹.

De esta manera, la libertad radica en la comprensión de la necesidad absoluta del universo. Nos creemos libres porque podemos pensarnos como libres, pero quien conociera la totalidad de las causas precedentes comprendería que incluso las decisiones aparentemente libres han germinado a partir de una necesidad previa. La ignorancia inclina la mente a ver la causa de las cosas en el azar; el conocimiento revela la necesidad como fuente causal última de todo cuanto acontece en el universo. Al conocer, nos liberamos de la ignorancia y ascendemos a un entendimiento más cabal de las causas necesarias que concurren en el mundo. Conocer es entonces liberarse de la inmediatez para acceder a la verdad, a la *universalidad que se autojustifica*, a la entraña de lo divino. El conocimiento nos salva de la esclavitud de las impresiones, de la inmediatez, pues nos une a lo universal y necesario. Ser libre es adherirse, por un movimiento interno, propio, originado en mi íntimo poder causal, a una necesidad que me supera y también define. No estamos ante una libertad frente a los decretos de la necesidad racional; no es un “yo quiero” tan poderoso que logra incluso eximirse de la sujeción a un imperativo racional, reminiscente de la universalidad misma de la naturaleza, fuente última de cualquier

¹⁹ “Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt sequi debent).

²⁰ “Me libertatem non in libero decreto; sed in libera necessitate ponere”, tal y como escribe en la carta LVIII.

²¹ Spinoza, *Correspondencia*, Alianza, Madrid 1988, 336; *Opera*, Heidelberg 1972, I V, 265, 21-30.

normatividad: es una libertad que se funde armoniosamente con la propia necesidad de la razón.

Como la naturaleza humana es racional, la libertad humana consiste en actuar de acuerdo con esa necesidad, sin conculcarla. La autodeterminación tiene que ver con la causa eficiente de la que dimana dicha posibilidad de automoción metafísica, no con el fin al que se dirige, pues éste viene ya fijado inexorablemente por una necesidad universal de la que no podemos emanciparnos. No somos libres porque podamos orientar nuestros actos a cualquier hipotético fin, incluso a los fines más absurdos e incomprensibles desde un ángulo escrupulosamente racional; para Spinoza, somos libres porque en nosotros yace el poder para dirigirnos hacia el único fin posible deparado a una naturaleza racional que, en lugar de moverse por coacciones externas, lo hace por su propia e inviolable coacción interna. La sola necesidad, eterna y majestuosa, se erige siempre en la causa y en el fin de la libertad. Evoca una *circularidad*, una *lógica autoenvolvente* que identifica el principio con el término, el origen con el destino. Esta representación de la libertad no contempla la posibilidad de que la libertad se libere de esa supuesta necesidad a la que se halla abocada por principio (necesidad que absorbe también el fin; principio que fagocita cualquier eventual resultado). Es sencillamente inconcebible que una autodeterminación absoluta y “despótica” de uno mismo, transgresora incluso de los eternos decretos promulgados por una necesidad siempre invicta, merezca considerarse libertad. En la inflación racionalista de Spinoza, en su determinismo metafísico (tan similar, *avant la lettre*, al de Laplace, aunque resulte más inespecífico, más abstracto y general, pues no ofrece un mecanismo físico concreto y generativo para explicar el despliegue de esa necesidad, a diferencia del mecanicismo defendido por el científico francés), una libertad arbitraria no sería libertad.

Identificada la libertad con la necesidad, *la libertad no puede liberarse de sí misma*, pues no puede emanciparse de la necesidad indoblegable que la preside y caracteriza en su naturaleza más profunda. Si el problema de una subjetivación radical de la libertad reside en la dificultad teórica y práctica de coordinar las distintas libertades, a fin de lograr el mejor equilibrio posible entre ellas y de minimizar los conflictos latentes entre las diversas exigencias de autonomía, en la objetivación necesitarista de la libertad tropezamos con el caso opuesto: es imposible discernir resquicio alguno de libertad subjetiva real, pues la libertad del individuo no puede sino amoldarse a una necesidad previa. El problema de la orientación de la libertad hacia el bien se difumina, e incluso queda eliminado de raíz, porque cualquier conducta que no siga los cánones de una razón abstracta perderá la condición de acción libre, disuelta en el magma de lo irracional y despojada de cualquier viso de legitimidad ética.

En lo que respecta a Hegel, una cita extraída de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (38) recapitula a la perfección su comprensión de la naturaleza de la libertad. Para el filósofo de Stuttgart, “la libertad consiste justamente en que yo no tengo frente a mí ningún absolutamente otro, sino que [éste] depende de un contenido que soy yo mismo”²². La libertad se opone así máximamente a la alienación, al extrañamiento de uno mismo, a la dependencia de una instancia externa. La libertad brilla aquí como autocreación, como el acto más íntimo de un *novus deus*, o como una recreación del mundo por el mundo subjetivo. La libertad es así “puesta”, no “dada”; es un hacerse libre.

²² “Die Freiheit besteht gerade darin, das ich kein absolut Anderes gegen mich habe, sondern abhänge von einem Inhalt, der ich selbst bin”. Para un estudio sistemático de la concepción hegeliana de la libertad, cf. J. Ezquerra, “La voluntad libre en Hegel”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 15 (2010).

La naturaleza ofrece, sí, la capacidad de ser libre (la pura potencia formal de lo libre, en su carácter vacío y meramente abstracto), mas no la manera concreta de canalizar esa libertad como determinación de uno mismo por uno mismo: como autodeterminación. De nuevo, lo que apreciamos aquí es el surgimiento de una nueva fuente de determinación, cuya esencia ya no reside en el acontecer de la naturaleza con arreglo a leyes, a normas que se autojustifican en virtud de su condición de decretos impersonales, de legislación enraizada en la estructura misma del universo físico y manifestada como el principio de su “formalidad” última e incuestionable, sino en la conciencia humana, que decide cuáles han de ser sus leyes y que libremente se adhiere a una ley reguladora de una conducta que, fenoménicamente, figura como objeto en la naturaleza.

La libertad converge, en último término, no sólo con la voluntad, sino con la subjetividad, tal que estos tres términos, en su comprensión más genuina, no pueden desligarse. A todo reconocimiento de la libertad como autodeterminación, y no como mero e indiferente azar, como posicionamiento aleatorio (como “indeterminación”), corresponde necesariamente una cierta idea de voluntariedad, de potencia individualizada capaz de escoger cuál de los itinerarios posibles de acción (y, por tanto, cuál de los “posicionamientos permitidos” en el espacio de las posibilidades) ha de prevalecer, así como una noción, por vaga, de subjetividad, de fuerza determinante interna y no externa. Y, concomitantemente, estas tres ideas requieren asumir una capacidad de formarse representaciones, esto es, de construir una imagen del mundo referida a uno mismo, que otorgue la oportunidad de evaluar el mundo como instancia supervisora para así decidir cuál de los caminos factibles dentro de unas restricciones dadas habrá de elegirse. Representarse es sinónimo de imaginarse el mundo, porque para elaborar una representación de lo circundante es preciso no sólo recibir, pasivamente, datos sensoriales que se agreguen de modo independiente, sino seleccionar qué datos y qué rasgos de estos datos han de constituir mi representación. Por así decirlo, he de sobreponerme a lo dado-sensorial para crear me una representación propia, aunque la base de este proceso, su auténtica condición de posibilidad teórica y práctica, radique después de todo en la recepción sensible de unos datos que yo no construyo, o que al menos me veo obligado a considerar como una instancia ajena a mi potencia subjetiva.

Dicha autodeterminación erigida en nueva fuente de normatividad —y, en consecuencia, en origen de una nueva cadena de necesidades, ahora fundadas en la autoconciencia, en la potencia subjetiva— no implica, sin embargo, que el sujeto en ejercicio de su voluntad teóricamente libre (o al menos *asintóticamente libre*, tendente a algo así como la *libertad pura*, la autodeterminación verdaderamente “indeterminada” por nada previo, ni siquiera por una razón y en ningún caso por una restricción externa, “física”) deba cumplir necesariamente con una regla objetiva orientadora de su libertad. Si nos adherimos a una concepción maximalista, el ser humano es libre incluso para lo irracional, para lo injustificable, para lo que resiste cualquier tentativa de fundamentación en premisas cercanas a la necesidad, la universalidad y la evidencia. Es en su autodeterminarse libre donde destella entonces la forma más genuina de individualidad como singularidad autofundante, como mundo propio creado por y para sí, como “*para-sí puro*”. Podemos desoír la llamada de la razón en su generalidad más abstracta y optar por el camino de lo que no se somete a una determinación racional. Podemos, en definitiva, ser plenamente subjetivos, tal que nuestra voluntad determine hacer no lo que la razón le dicta, sino lo que ella misma, convertida en razón “subjetivada”, decide llevar a cabo.

En esta tensión entre la *razón objetivada* y *objetivadora* de nuestra voluntad libre y la *razón subjetivada*, que toma las riendas de nuestra voluntad libre y desobedece a la razón en su dimensión más abstracta y universal, ¿no reside la esencia misma de la ética? Si una determinación necesaria, programada ‘*ab initio*’ e insertada en la constitución más profunda de nuestra subjetividad, en su fundamento neurobiológico último, nos forzara en todo momento a actuar de la manera más racional posible, es decir, más universal y parsimoniosa, ¿seríamos auténticamente libres? ¿De qué manera se manifestaría la naturaleza de la libertad si ésta se alzara como una necesidad indobleable, “infinita” como la necesidad de la naturaleza, omnipotente y totalmente adueñada de cualquier viso de autodeterminación subjetiva? Si la libertad se identificara completamente con una necesidad universal, y no con mi necesidad particular, ¿cabría la ética, indisociable del conflicto como horizonte posible? ¿Quedaría algún resquicio de *autocausación* si la percepción de una necesidad racional irresistible me obligara siempre a actuar de un modo y no de otro, a actuar perfecta e irreprochablemente, sin posibilidad de cometer errores que sólo pueden derivarse de decisiones investidas de dudosa racionalidad? Aunque los conceptos de mérito y culpa susciten comprensibles recelos filosóficos, ¿qué mérito tendría el que, por imperativo de su constitución neurobiológica (traducida en una programación psicológica inalterable, en una determinación mental inexpugnable y persistente), actuase siempre con pulcra e intachable racionalidad? ¿Seríamos libres si no pudiéramos equivocarnos, si no existiese alguna falla entre la contemplación teórica de un bien determinado racionalmente y la ejecución práctica de una acción que se aleja deliberadamente de ese bien, de ese horizonte perfecto e impecable?

Pero si es precisamente en mi libertad como autodeterminación justificada por ella misma, por mi “voluntad” (y, consecuentemente, por mi subjetividad, por mi condición de polo consciente capaz de comparecer frente a un mundo que se transforma en objeto susceptible de ser juzgado por mí), donde estriba la posibilidad última de distanciarme de una hipotética objetividad racional, surge una pregunta inaplazable: la sujeción a una norma racional tendente a la universalidad, y por tanto legitimada para obligarme a que mi autodeterminación no se oriente anárquicamente, sino ordenadamente (es decir, según un criterio que no brota exclusivamente de mí, sino que remite a una unidad superior, a una percepción común de lo que significa ser racional, cuya fijación inevitablemente pasa por la conquista de la idea más simple y parsimoniosa posible de razón, de manera que con el mínimo de premisas se abra un máximo de posibilidades positivas, esto es, beneficiosas para el despliegue de la libertad del máximo número de sujetos y, en último término, de la totalidad de las subjetividades), ¿no conculca mi libertad?

Desde luego, lo hace en el plano subjetivo. “*Desubjetiviza*” mi libertad y la convierte en el brazo ejecutor de una objetividad antecedente determinada por el análisis racional. Sin embargo, como sólo un ser dotado de cierto nivel de racionalidad puede ser libre, por cuanto sólo él puede juzgar el mundo externo y referirlo a sí mismo (para “representarse su representación”, por así decirlo), sólo un ser libre se encuentra con la posibilidad de adherirse *libremente* a una determinación racional previa. Sólo un ser libre puede entonces *liberar su propia libertad*, y someterse libremente a una necesidad independiente de su autodeterminación subjetiva. *Sólo un ser racional puede querer ser irracional.*

La autodeterminación libre puede concebirse como una nueva forma de necesidad, emanada de la mente subjetiva y por tanto sostenida sobre su propio poder y su propia legitimidad; la autodeterminación libre que se adhiere a una necesidad racional lo más

cercana posible a los requisitos de universalidad teórica no es otra cosa que una *necesidad máximamente necesaria*: una convergencia entre la necesidad subjetiva y la objetiva, una “libertad libre de sí misma”, y por ende una necesidad que se hace aún más necesaria.

Semejante autolimitación libre de la subjetividad implica una aceptación libre de un principio de determinación superior. El límite ya no aparece como algo externo a la subjetividad, sino como una fuente interna de autodeterminación, como un principio propio y no ajeno. En lugar de ensimismarse, de abismarse en su propio e insondable vacío ante un infinito de posibilidades de autodeterminación, la voluntad libre que obedece a una racionalidad objetiva se libera de su propia limitación, se trasciende a sí misma. En este autotrascenderse revela el horizonte más genuino de su libertad, tan libre y pujante que decide someterse libremente a una regla moral, aunque a veces no responda a su interés como voluntad libre. Asistimos a una reconciliación entre subjetividad y objetividad, sobre la que teorizó con incomparable maestría Hegel (considero, de hecho, que el concepto más bello y profundo de la filosofía hegeliana es el de síntesis superadora). Resplandece, así pues, como una forma radical de autoposesión, donde subjetivamente decido adherirme a una objetividad racional que no se corresponde necesariamente con mi deseo, con el fruto de mi deliberación autodeterminante. Sólo un ser libre podría, en efecto, aceptar libremente una ley ética que contradijera su ley individual. La libertad no ensimismada apunta entonces a la capacidad de ejercer una libertad más allá del propio horizonte de esa libertad: a la posibilidad de convertir esa libertad en fuerza creadora no sólo “para sí”, sino “para otros”, alzándose como una creación a disposición de más subjetividades. En semejante ampliación de la esfera subjetiva acontece no sólo una liberación de uno mismo, una negación del límite que yo mismo me impongo, sino también una recreación de uno mismo, una entrega a un horizonte mayor que mi propia subjetividad.

El arte de la libertad consiste en armonizar la autodeterminación subjetiva con la posibilidad de contribuir a la creación de un todo mayor, a un *desensimismamiento de la libertad subjetiva* para convertirla en libertad de todos, en libertad que no obstruye otras libertades: en libertad creadora de un mundo más allá de mi mundo.

II. LA LIBERTAD Y LA ÉTICA

Lo ético como horizonte ineludible de la voluntad

Entre lo subjetivo y lo objetivo se alza precisamente una esfera: *la ética*. Como rama filosófica, la teoría ética aborda el problema de la determinación del valor moral de las acciones humanas. Obedece por ello a razones de pretensión objetiva, pero ha de ser asumida libremente. Renunciar a guiarse por cualquier clase de principio ético es imposible, pues siempre orientamos nuestras acciones de acuerdo con alguna norma, subjetiva u objetiva. Incluso quienes afirman no seguir ningún precepto han entronizado ya su voluntad como norma ética suprema, porque la han ubicado en el vértice de la pirámide de nuestros valores.

¿Cómo debo obrar? ¿Reconocerá alguna instancia cósmica el valor de mis acciones? ¿A qué norma he de entregar mi libertad, si soy un simple objeto de la naturaleza, regido como tantos otros por las inalterables leyes de la física, mientras este universo, tan gigantesco como estremecedor, permanece ciego ante los esfuerzos morales del hombre? ¿Dónde yace la auténtica fuente de toda normatividad, en la voluntad o en la razón, y cuál es el mejor método para descubrirla?

Puedo negar libremente una verdad matemática y científica, por un acto supremo de mi voluntad que en nada afecta al valor de esa verdad, cuya esencia es independiente de mí. Sin embargo, en el dominio de lo ético es la voluntad la que confiere existencia efectiva, espaciotemporal, a la norma. Puedo resistirme a aceptar que hay infinitos números primos, o conjuntos infinitos numerables, o que e es un número trascendente, pero por mucho que la ignorancia y la arrogancia humanas se empeñen en negar estas proposiciones, rigurosamente demostradas, las verdades matemáticas y científicas preservan su valor de verdad, pues los universos mental y material siguen funcionando con arreglo a ellas. La norma ética, no obstante, sólo tiene sentido cuando alguien la aplica en su vida. Lo ético incluye en su propio concepto la libertad, y por tanto la voluntad. Una acción que no puedo escoger libremente no pertenece al espacio de lo ético, dado que yo no puedo responder por ella. Sólo es ético aquello que compromete mi libertad, aquello que obliga a mi voluntad, libremente encaminada, a recorrer ese itinerario en lugar de otro.

Nuevamente, un idéntico e impetuoso interrogante nos aguijonea: ¿Qué debo hacer? ¿Cómo he de vivir? Únicamente el ser humano se plantea esta pregunta intempestiva, a la que tanta importancia atribuyera, con sublime perspicacia, Aristóteles. La naturaleza sólo nos ofrece un vago sentido del deber moral en forma de emociones compartidas, de las que no brota, en cualquier caso, un deber libre y responsablemente asumible, sino una inclinación involuntaria. Además, el principio rector de la naturaleza biológica es la ley, implacable y despiadada, de la selección del más apto en un nicho ecológico concreto, por lo que toda alusión a una hipotética ley natural resulta ostensiblemente inadecuada como fundamento de la ética.

No existen tablas de la ley grabadas con fuego en la materia cósmica. No hay ningún oráculo en el firmamento. Sus astros parecen presagiar la lírica de un susurro infinito, de una revelación súbita exhalada desde las entrañas siderales, pero en realidad se mantienen en un hierático y eterno silencio, en el cierre ontológico del mundo sobre sí

mismo. Ninguna epifanía mesiánica nos mostrará nuestro destino: hemos de conquistarlo con nuestra mente.

El individuo podría limitarse a vivir su vida como un torrente de experiencias episódicas gobernadas por la ley del placer y del dolor, que nos conduce a buscar el primero y a evitar el segundo. La propia ciencia nos enseña que somos una parte prescindible del grandioso universo, y que nuestro cerebro se mueve por estímulos sobre los que rara vez ejerce control. Exorcizada y desvanecida la ilusión antropocéntrica, si el hombre no ocupa una posición especial en el cosmos tampoco puede hacerlo la moral, que sólo afecta a seres dotados de una mínima capacidad de adquirir conciencia en torno al valor de sus acciones. Si dios existiera, sería posible apelar a una ley ética suprema que nos vinculase necesariamente. Pero como no sabemos si existe, ni si podremos saber algún día si existe, esta opción queda descartada de modo casi automático, y apenas si resultará defendible por quienes anhelen construir un sistema ético de vocación universal.

Es difícil, empero, no percibir la llamada del deber moral, su voz severa y persistente, que se yergue ante nosotros como un eco absoluto, objetivo, impersonal pero canalizado a través del ejercicio de lo personal. Nada nos hace tan humanos como reflexionar sobre el sentido de nuestras acciones. ¿Cómo he de vivir? ¿He de ceñirme a vivir sin más, a sobrevivir, a resistir las presiones de una naturaleza dadora y destructora de vida, generosa y hostil al unísono, o el deber radica en vivir moralmente?

Tan pronto como acepto vivir moralmente, admito una objetividad superior a mi subjetividad. Me postro ante una nueva ciencia, indiferente a mis aspiraciones de felicidad individual. En su tentativa de diseñar un sistema puro de la razón práctica, donde ésta no se guíe por intereses individuales, sino por normas universales, la ética formal kantiana exemplifica mejor que ninguna otra creación filosófica nuestra capacidad de llevar esta idea a sus últimas consecuencias lógicas.

Si no me adhiero a ninguna norma externa a mí, quizás gane libertad y autoafirmación, pero pasaré por la vida como una criatura más, bajo el imperio de la selección natural y de las leyes ciegas del deseo y de la fuerza. Si capto el valor de mi condición de ser que posee conciencia, sólo puedo hacerme cargo de las implicaciones de una mente que niega el mundo como algo dado, como algo fehaciente e inmodificable. Me abro así a la desconcertante posibilidad de un nuevo mundo. Soy verdaderamente humano. Redimo mi subjetividad mediante la búsqueda de una ley moral que me vincule a un orden superior a mí, pero realizado en mí y a través de mí.

Vivir humanamente exige construir. Como tal, esta exigencia humana trasciende los límites causales de la naturaleza y nos proyecta a una nueva esfera: la de un pensamiento libre y creador. Sin embargo, ¿cómo una exigencia puede dar lugar a algo libre y creador? ¿Cómo una necesidad puede obligarme a ser libre? ¿Y si no quiero ser libre? ¿Y si prefiero rechazar un don tan ambiguo, para así sustraerme a la tortura potencial que lo flanquea, al dolor de existir y de tener que inventar un sentido libre?

Aquí vibra la contradicción fundamental en la que se debate el ser humano, objeto de la naturaleza y sujeto del pensamiento, conjunto mecánico y unidad autónoma, creado y creador al unísono, ente que no se conforma con comparecer sin más en el devenir del universo, con protagonizar un papel absurdo en la colossal comedia cósmica y con contar

una historia “llena de ruido y furia, que no significa nada”, sino que niega ese mismo comparecer mediante la creación subjetiva de sí mismo, en el arte de la libertad posible.

El hombre es *un mundo dentro del mundo*, pero creado por el propio mundo; es el mundo retándose a sí mismo. Es la personificación del divorcio entre necesidad y libertad. Ante esta disyuntiva no cabe evasión posible que nos ayude a eludir la asunción de su carga, pues no alude a una cuestión puramente teórica, sino al sangrante misterio de todas nuestras vidas, al conflicto entre objetividad y subjetividad, a la unidad irreconciliable entre identidad y diferencia, a la plenitud del ser en su “mero ser él mismo” frente al potencial vacío de la existencia que busca “ser para sí misma”. El ser es lo idéntico a sí mismo, la unidad parmenídea que no necesita justificación exógena, la norma última e irreductible que, como Melquisedec, carece de genealogía. Su imagen más vívida es la esfera que, en su perfección, se halla clausurada sobre su finitud, allí donde todo es armonioso, equidistante e inmóvil. El no ser, la pulsión de la diferencia, el incesante fluir del río de Heráclito, niega esa identidad, y al hacerlo abre, paradójicamente, todo un mundo de posibilidades inusitadas, de caminos fulgurantes que desafían la mismidad del ser e inauguran horizontes insólitos.

Al construir una moral, desbordamos el ámbito de nuestro yo. Dotamos a nuestro yo de un sentido nuevo. Encontramos nuestra propia voz, que pugna por dejarse oír en el vacío sideral. Nace una subjetividad liberada de sí misma, ya no ensimismada, pero tampoco convertida en simple objetividad, rasa e inconsciente. Porque es entre el ser y el no ser donde hunde sus raíces la existencia humana. Somos y no somos: somos naturaleza, mismidad, objetivación en el espacio y en el tiempo, pero nos negamos también a serlo, intentamos no serlo, cuestionamos el mundo y al hacerlo lo contradecimos, lo impugnamos, lo reconfiguramos.

La dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo puede así resolverse en la creación, ella misma otra forma de dialéctica: en una creación sujeta a reglas, pero también a la posibilidad de mejora continua, asintótica, como finitud volcada a lo infinito. Lo ético ya no se me presenta como objetividad opresiva, como un *absoluto moral* definido con precisión geométrica y completamente sordo a mis deseos e intereses, sino como un absoluto que se edifica con esfuerzo e imaginación. Emerge como una libertad reconciliada con la solidaridad; como una libertad tan libre de sí misma que es susceptible de consagrarse al desarrollo de la libertad ajena. Para analizar el alcance de esta idea será necesario investigar las condiciones de posibilidad de una libertad hipotéticamente libre de sí misma, y por tanto capaz de entregarse a un horizonte que la trascienda. Pues ¿de qué manera puede una libertad en pleno ejercicio de sus facultades superarse a sí misma, ampliar su espacio ontológico y emanciparse, por así decirlo, de su estado inicial? En definitiva, ¿cómo puede esa libertad liberarse de sí misma?

Me engrandezco al darme cuenta de que yo mismo estoy construyendo ese absoluto a través de mi libertad creadora, de una libertad entregada a una objetividad potencial, a un límite infinito. Brilla así una libertad liberada de sí misma, armonizada con otras libertades, con otras subjetividades, con otras conciencias que también tienen derecho a concebirse como tales: la diversidad de nuestros dones puesta al servicio de una causa común.

Lo ético puede entonces considerarse una norma asumida libremente, la proyección de la subjetividad a un límite en el que cada libertad individual se amoldaría

a una regla universal, a una objetividad pura que, sin embargo, satisfaría también los intereses más profundos de nuestra subjetividad. Lo ético se situaría así a medio camino entre la subjetividad pura, dejada a sí misma, indómita y desasida de cualquier sujeción a la regla, y la objetividad pura, universal e impertérrita, gélido sistema de reglas que no escucha al corazón humano. Por todo ello, lo ético constituye, ciertamente, una convención, pero una convención racional, y por tanto investida de un alto grado de necesidad lógica. Su violación equivaldría a traicionarnos a nosotros mismos, a nuestra conciencia racional, quebrantada en uno de sus pilares más robustos.

La posibilidad de una determinación racional de los principios de la acción con arreglo a un límite asintótico

Si nuestra comprensión de la realidad y de nosotros mismos es intrínsecamente contradictoria, en el sentido de que la incompletitud de nuestro conocimiento presente nos sitúa ante hechos y principios que muchas veces somos incapaces de armonizar conceptualmente, sería iluso esperar que esculpiéramos, ya hoy, un sistema ético perfecto²³, aquilatado y libre de inconsistencias.

Por ello, los principios que gobiernen nuestra acción adolecerán siempre de ese mismo carácter contradictorio. Incluso podemos especular con la idea de que la incompatibilidad esencial entre las propiedades de completitud y consistencia en nuestros sistemas lógicos axiomáticamente establecidos (encapsulada en el teorema de Gödel, que despunta como una de las verdades más profundas descubiertas por la mente humana, y quizás como el fruto más relevante jamás cosechado en el ámbito del pensamiento puro)²⁴ nos aboca a la fatalidad de un horizonte perennemente irresuelto. Nunca podremos estar seguros de haber identificado *el conjunto definitivo*, la unificación de principios que nos permita entender no sólo el funcionamiento del mundo, el sistema conformado por las

²³ El término *ética* alude preferencialmente a la reflexión sistemática sobre los fines de la acción humana, pero en general es intercambiable con la palabra *moral* sin que se produzcan diferencias conceptuales significativas. Por ello, no nos detendremos a examinar la distinción precisa entre ambas, para evitar posibles disputas meramente semánticas o, peor aún, trivialmente escolásticas.

²⁴ Estoy convencido de que el teorema de Gödel es el enunciado más profundo y significativo para la filosofía. La demostración de que existe una incompatibilidad intrínseca entre las propiedades de consistencia y completitud en los sistemas axiomáticos ofrece una perspectiva asombrosamente luminosa para examinar algunas de las creaciones más eximias de la filosofía universal. Tomemos el sistema de Hegel. El gran pensador de Stuttgart quiso la completitud. Anheló integrarlo todo, todos los reinos de la lógica, de la naturaleza y de la acción humana. Sin embargo, hubo de hacerlo a costa de sacrificar la consistencia, de asumir la contradicción y de albergar proposiciones mutuamente excluyentes, hasta el punto de elaborar una lógica dialéctica. Otros sistemas han descollado en el plano de la consistencia y han disipado exitosamente las sombras de la contradicción lógica, pero aun así son más pobres, menos brillantes, menos universales. ¿Qué elegiremos, consistencia o completitud? *Prima facie*, la consistencia es preferable; un discurso coherente antes que uno completo. No obstante, desde una perspectiva más fundamental podemos escoger ambas propiedades simultáneamente, aunque siempre dentro de un límite. Ni toda la consistencia necesaria ni toda la completitud posible, porque la realidad se sitúa a medio camino entre la posibilidad y la necesidad, o entre la diferencia concebible y la irrenunciable identidad lógica. El sistema perfecto, el conjunto articulado de proposiciones absolutamente consistente y completo al unísono, es un límite asintótico. Debemos tender hacia él, aun conscientes de que jamás podremos culminarlo. Por mucho que nos esforcemos, la curva nunca tocará el eje. La asimetría entre consistencia y completitud nunca podrá reducirse a cero.

leyes de la naturaleza y por la causalidad material que de ellas dimana, sino también la orientación de nuestras acciones en el orden moral.

¿Cuál es entonces el criterio válido para juzgar la ética de una acción? ¿Dónde yace la fuente de la normatividad ética? ¿Cómo saber qué es lo correcto en cada caso?

A la hora de proponer un marco conceptual adecuado para examinar el problema de la determinación de los principios que han de guiar nuestras acciones, primero tenemos que definir la idea de razón, pues este portentoso instrumento estaría teóricamente encargado de esclarecer las reglas que debe seguir nuestra voluntad en la esfera práctica. La razón puede concebirse como una facultad del intelecto especializada en minimizar presupuestos cognitivos. Según este criterio de economía cognitiva, o sistema de parsimonia intelectual, que tanta fecundidad ha demostrado en el terreno del pensamiento puro (lógico y matemático) y del conocimiento científico del universo, una explicación será más racional que otra si logra justificar la misma información desde un menor número de premisas o proposiciones primitivas, tal que con el menor número de principios se muestre susceptible de abarcar, comprehensivamente, el máximo número de fenómenos²⁵.

Así pues, la maximización del poder explicativo brillaría como la característica más importante de la racionalidad humana, e incluso de toda racionalidad posible. Cabe preguntarse si un proceso similar de racionalización podría conseguirse alguna vez en el dominio de los juicios morales, destinados a orientar nuestras acciones y por ello a trascender el campo del pensamiento puro para ofrecernos directrices sobre cómo comportarnos en un mundo que no nos brinda ningún faro externo nítido, ninguna señal inequívoca acerca del propósito al que debe dirigirse el obrar humano.

Desde la perspectiva filosófica basada en la reducción de presupuestos hasta su mínimo imprescindible, puede hablarse de un *mínimo moral*, relacionado con la simetría de atribuciones a otros sujetos de moralidad. Así, parece razonable aceptar que tengo derecho a actuar de acuerdo con mi propia ley, determinada autónomamente con arreglo al libre uso que yo haga de mi facultad racional, siempre y cuando esa acción sea compatible con las acciones libres de otros, *ceteris paribus*. Asumimos entonces un criterio de *homogeneidad formal*, mediante una atribución transparente y simétrica de legitimidades. Como no resulta racionalmente legítimo concebir asimetría alguna entre mi libertad de actuar y la de otros, admitir la mayor libertad posible para mí mismo discurre en paralelo al reconocimiento de la mayor libertad posible para el otro. La libertad se erige así en bien supremo, en el santo grial de la ética. Y dado que no es posible definir el valor de la virtud si no es en función de su utilidad individual –o psicológica– y social, ésta ha de subordinarse formal y materialmente al interés de la libertad, propia y ajena.

Lo que aquí establecemos es, por tanto, un principio racional, una generalidad lógica susceptible de expresión puramente formal, pero que involucra al menos un presupuesto, interpretado como un axioma. En él, los escépticos entreverán un residuo

²⁵ Si un fenómeno es intrínsecamente complejo e irreducible a un único esquema o a un solo fundamento, nuestro principio de minimización de presupuestos establece que, en la medida de lo posible, hay que buscar esa reducción epistemológica, pero no implica que debamos hacerlo necesariamente. La primacía siempre la ostentará la realidad, no el pensamiento. Aunque los esquemas lineales y simples sean preferibles, nunca hemos de sacrificar la verdad en aras de la simplicidad.

empírico: la libertad universal como bien, y en consecuencia como fin al que deben orientarse nuestras acciones y cuyo horizonte debe regular nuestros medios. Sin embargo, la libertad constituye un postulado, indemostrable empíricamente, si bien verificado por una experiencia interna de nuestra mente, que se percibe libre. Se sitúa así a medio camino entre lo racional y lo empírico, entre lo que concibo desde la pureza del razonamiento meramente formal y lo que palpo sensiblemente, aunque lo haga desde mi sensibilidad interna.

A diferencia de las tradicionales reglas de oro, incapaces de excluir la opción extrema de que alguien deseoso de autoinfligirse el mal (aquel que merma o destruye nuestra libertad) proyecte lícitamente sus intenciones sobre los otros, en nuestro planteamiento la libertad opera como presupuesto primario e ineludible. Se alza como el axioma irrenunciable dotado de mayor parsimonia formal, tal que incluso si yo quisiera libremente el mal para mí mismo no podría quererlo para otros, por cuanto dañaría su libertad, o sólo podría quererlo en la medida en que los otros transigiesen también a quererlo. Mi libertad siempre se reflejaría en el espejo de las libertades ajenas, por lo que ni siquiera el rechazo de mi propia libertad me autorizaría a obligar a otros a rechazar también sus propias libertades.

En este esquema, la normatividad sólo puede proceder de la libertad, o autodeterminación en el obrar, guiada por la razón, que es un principio de parsimonia intelectual, de suficiencia explicativa, de manera que juzgue subjetivamente como correcto aquello que objetivamente implique un menor número de presupuestos en lo que atañe a la relación entre mi libertad (entendida como mi capacidad de buscar un fin propio en una situación concreta) y la de otros. Se trata así de alcanzar el óptimo entre mi obrar autodeterminado y el obrar potencial de otros sujetos en circunstancias análogas. Es, por tanto, en la *generalizabilidad* de mi acción donde reside su índole ética: en la posibilidad de extenderla a otros sujetos de acción en circunstancias similares, sin pérdida de generalidad; o, de otro modo, el carácter ético de una acción estriba en la *intensidad conceptual* de la regla que preside mi obrar libre, en su capacidad de partir del mínimo número de principios (y, en consecuencia, del principio más general posible) sin comprometer la *extensión potencial* de esa misma acción libremente elegida. La universalidad y la necesidad de este sistema ético sólo pueden entonces contemplarse como límites extensivo e intensivo respectivamente, y por ende como proyecciones asintóticas, mas no como actualidades.

Si lo observamos con mayor atención, estamos ante un principio dúplice, dado que presenta una doble vertiente: intensiva y extensiva, o relacionada con la libertad como posibilidad de desarrollo individual y con la libertad como posibilidad de desarrollo ajeno, esto es, con la profundidad de esa libertad en cada sujeto y con la universalidad de esa libertad en una comunidad humana. Semejante dualidad, irreducible a una unidad más primaria por mucho que emane de un principio singular (la libertad), no hace sino remitir a nuestra condición de seres sociales. Y al igual que me percato de mi exigencia racional de libertad subjetiva, tan pronto como reconozco a otros sujetos éticos sólo puedo concederles una misma demanda lógica de libertad. Este problema guarda estrecha afinidad con la dificultad filosófica de probar la existencia de otras mentes, sobre cuyo examen siempre se cierne el abismo solipsista. Carezco, empero, de argumentos contundentes para no admitir su existencia, pues o cuestiono la veracidad de lo que me muestran mis sentidos o deberé aceptar que esos sujetos exhiben las características lógicas

de los sujetos racionales (propiedades, por otra parte, a las que sólo puedo haber llegado en diálogo con otros sujetos racionales, cuya existencia he tenido que presuponer).

Lo cierto es que en cuanto admito la existencia de otras mentes, éstas han de disfrutar de una posición tan filosóficamente primordial como la que yo predico de mi propia mente, de mi propia autoconciencia, fundamento subjetivo de mi libertad. Por ello, me veo en la necesidad de conjugar mi libertad con la libertad de otros, o con la libertad tomada en clave colectiva, pues sería inconsistente que yo me considerara libre por disponer de una facultad racional y que negara esa misma categoría a otros sujetos racionales. Retorna aquí la tenaz sombra del imperativo de simetría, o de homogeneidad formal en nuestras atribuciones, cuya pureza lógica adquiere los visos de *transitividad* a la hora de asignar una propiedad –la libertad– a sujetos que satisfacen los mismos requisitos conceptuales, porque la cadena de atribuciones tiene que ser parsimoniosa y consistente. Pero, en cualquier caso, este dimorfismo brota de una misma raíz, que es la libertad humana. Es su inserción en un cuerpo social lo que la aboca a sobrellevar una dialéctica ineludible entre unidad y dualidad, disyuntiva que parece apuntar al dilema metafísico más hondo entre unidad y multiplicidad.

El desafío de ejercer la libertad de tal manera que pueda atribuir su posibilidad a otros sujetos, para que mi libertad resulte universalizable, establece un vínculo profundo y duradero con la idea de *solidaridad*. De la exigencia de simetría lógica entre mi libertad y la de otros emerge un espacio conceptual nuevo para entender la esencia de la libertad. La libertad ya no puede contemplarse sólo desde sí misma. Ahora demanda una nueva clave interpretativa, una libertad ya no unilateral, sino una libertad libre. Esa libertad no puede recluirse en su propia autodeterminación, volcada exclusivamente sobre el despliegue autónomo de las posibilidades del sujeto. No puede cerrarse sobre sí misma. No puede ser, como escribe Quevedo a propósito del amor,

*“Una libertad encarcelada,
que dura hasta el postrero paroxismo,
enfermedad que crece si es curada”*.

Es precisamente en la capacidad de verter nuestra potencialidad libre hacia un horizonte mayor que ella misma, hacia un auténtico crecimiento ontológico, donde reside la superación de una libertad que se convierte en solidaridad. Y lo hace de forma libre, pero “forzada” por un imperativo lógico, en virtud de la misma razón que fundamenta la propia autoconciencia de nuestra libertad. Si gracias al pensamiento racional, a la reflexión con arreglo a principios e inferencias, nos damos cuenta de que somos libres, es esa misma facultad cognitiva la que nos revela la dependencia intrínseca entre nuestra libertad y la de otros. Sería por tanto patentemente irracional que me considerara a mí mismo libre, pero negara esa atribución a otros sujetos poseedores de las mismas características que yo, y por ello partícipes de los mismos elementos que encapsulan la singularidad humana.

Esta entrega libre de la libertad a un horizonte que la libere de sí misma, al horizonte de la solidaridad, al horizonte creativo de una libertad que se amplía, cuestiona y trasciende, no es óbice para sostener que debe existir un imperativo más firme, cuya eficacia causal no se apoye únicamente en la libre disposición del sujeto. Ciertamente, la

grandeza moral de una persona resplandece cuando está preparada para sacrificar sus intereses en el altar de lo que es justo, pero no basta con la buena voluntad. La nobleza de espíritu es el bien más valioso y admirable que puede bendecir a una persona, pues la inclina insistente a la rectitud en el obrar, frente a una voluntad tantas veces oscilante y débil. Esta connaturalización con el bien nimba un alma honesta. No obstante, si la exigencia racional nos obliga a ser libres en función del derecho de otros a disfrutar de una libertad dotada de al menos idéntico vigor, tiene que existir un mecanismo más robusto que nos impida abusar de nuestra libertad.

Es aquí donde la comunidad política y las leyes que de ella emanan cobran una importancia neurálgica. Subjetivamente, ni el más virtuoso de los individuos es lo suficientemente constante como para actuar siempre en libertad y al mismo tiempo garantizar que su libertad pueda atribuirse a otros *ceteris paribus*. Es necesaria una instancia externa que regule las atribuciones de libertad, a fin de que la libertad de unos no se convierta en la esclavitud de otros. Con frecuencia, este requisito conducirá, inevitablemente, a una limitación de la libertad individual en aras de la preservación y promoción de la libertad ajena, porque es moralmente deseable aquello que refuerza nuestra humanidad individual sin menoscabar la colectiva. Pero este asunto incumbe más a la teoría política y a la filosofía del derecho que a la ética propiamente dicha. Aunque no puede ocultar la dimensión social de la libertad humana, la ética la aborda desde un ángulo más bien subjetivo, desde la mente del sujeto que podría o no actuar moralmente, para examinar sus condiciones lógicas de posibilidad y la justificación racional del obrar ético.

Vemos así que el obrar ético coincide con el obrar justo, dado que la justicia consiste en la atribución simétrica de legitimidades entre sujetos. La justicia es un sinónimo de la racionalidad. Ser justo es ser recto en nuestro juicio, lo que implica ser racional. Como hemos propuesto antes, desde una perspectiva lógica lo racional equivale a lo parsimonioso, tal que pueda justificar el máximo de información con el mínimo de presupuestos. En lo que respecta a la naturaleza del obrar moral, la aplicación de este principio de economía cognitiva lleva a concebir lo justo como el fin legítimo, como aquello que debo hacer porque cualquier otro agente racional que obrase con rectitud debería también practicarlo en esas circunstancias. Lo bueno, lo justo y lo simétrico convergen entonces en el horizonte de la objetividad. La conciencia éticamente recta dirige su libertad al fin bueno, al fin justo, al fin simétrico; es aquella cuya libertad se orienta no anárquicamente, sino armoniosamente, según un juicio que trasciende esa situación particular para columbrar un espacio de universalidad posible. El obrar ético amanece, en definitiva, como el obrar libre que se refleja en el espejo de las otras libertades, y por tanto como el obrar libre y racional.

Pero frente a la obediencia a un precepto opresivo e inerte, el imperativo ético de la libertad se presenta como necesidad de crearse a uno mismo, de enaltecerse mediante la propia libertad a un ámbito de nuevas posibilidades de autoafirmación. Es el desafío de ser libre para ser aún más libre, para crearme sin temor, y para armonizar mi libertad con la de otros a través de nuevos caminos. Mas no por medio de reglas asfixiantes, mecánicas, tan pretenciosamente objetivas que en realidad nos vacían de cualquier vestigio de subjetividad y nos convierten, como denunció Nietzsche, en un rebaño a las órdenes de los inventores de esa moral, cuyas disposiciones a menudo brotan de la arbitrariedad más palmaria, de la voluntad de poder de quienes sólo ambicionan pastorearnos. La moral propia de un espíritu libre y creador ha de ser capaz de conciliar

y de elevar la relación entre lo subjetivo y lo objetivo, o entre la libertad y la razón, a fin de ampliarlas, de impulsarlas hacia el inagotable futuro. Una libertad engrandecida por la razón y una razón renovada por la libertad, es lo que busca el obrar libre y creador, no la sumisión a preceptos establecidos por quienes tampoco conocen la esencia de la verdad moral ni el alcance de mi posibilidad creadora.

La excesiva generalidad formal de mi principio rector me apremia a contrastarlo de continuo con la realidad, a someterlo a una dialéctica constructiva de validación para ponderar su auténtico significado más allá de su enunciación meramente teórica. Así, el principio de parsimonia intelectual puede conducirme a obrar según lo que yo crea conveniente en un contexto, y por ende según lo que yo juzgue como útil o agradable en una coyuntura específica. No obstante, en otras ocasiones salta a la vista que deberé actuar contra mi propio interés o contra el interés de aquéllos por quienes siento algún tipo de apego, si un juicio racional desapasionado, objetivo, fundado sobre el menor número de premisas, me dicta con claridad que el bien razonable, aquél que atribuye a la libertad ajena tanto valor como a la propia, no responde a mi utilidad inmediata.

En el famoso ejemplo de una persona que se ve forzada a mentir para no delatar a un inocente ante un opresor, lo correcto éticamente es no decir la verdad, porque el principio de beneficiar a un inocente frente a su verdugo es más general, irreprochable y parsimonioso (y por consiguiente más universalizable) que el de confesar a todo interlocutor lo que es verdadero. En ese escenario, encierra un mayor bien para la libertad humana no decir la verdad que hacerlo. Ello no significa que la mentira deba preferirse a la verdad. Es siempre mejor ser esclavo de la verdad que de la falsedad, y de la honestidad que de la mendacidad, pues es siempre mejor tener como referente la norma suprema de la realidad que su negación.

Aun así, la supremacía que otorgamos a la libertad en nuestra formalización de la ética implica que ha de existir al menos un bien por encima de la verdad, una teleología que debería atraer nuestras acciones más que la propia y abrumadora fuerza de la verdad. ¿Cómo es esto posible? Entre otras razones, porque difícilmente podemos concebir un caso en el que la verdad no contribuya a la afirmación de la libertad (e incluso si fuera verdadero que no somos libres, saberlo nos liberaría del autoengaño). Puedo llegar a creer que ignorar ciertos datos científicos me hace más libre frente al conocimiento y la naturaleza, pero en realidad me somete a una esclavitud aún más oscura, pues me convierte en rehén de la ignorancia. Sólo en casos excepcionales, como el ejemplo que hemos mencionado, la confesión de una verdad en un momento dado ha de subordinarse a su ocultación provisional, si bien en un futuro, tan pronto como la situación de peligro objetivo para ese inocente haya sido superada, deberé, en efecto, decir la verdad. La justificación es clara: si no lo hago, ni yo ni el resto podremos alcanzar la libertad, o la clase de libertad que adquiriremos se sostendrá en pilares demasiado débiles, como el enmascaramiento de la información. Se trata, por tanto, de un aplazamiento necesario de la verdad en aras de la libertad presente, pero no de un sacrificio absoluto de la verdad, algo inasumible para quien tenga la libertad como fin último, porque nada nos dignifica y enaltece tanto como conocer la verdad y difundirla.

Como señalaremos más adelante, incluso quienes consagran el imperativo categórico como principio supremo del razonamiento ético tienen como horizonte moral el bien del género humano; mas no un bien abstracto, absolutamente enajenado de cualquier relación formal y material con el hombre como fin puro por antonomasia,

porque el bien es siempre la libertad humana en su intensión y extensión máximas (la mayor y más profunda libertad individual para la totalidad de los individuos).

La universalización de la libertad en cuanto que bien supremo se perfila como una proyección hacia el infinito, aun cuando semejante ideal, arrojado hacia un perfeccionamiento inagotable, nunca pueda realizarse completamente en un momento histórico dado. Sin embargo, este inherente estado de indefinición nos ofrece la posibilidad de *autocrearnos*, de ser verdaderamente libres. Si la libertad es el principio supremo del razonamiento moral, y si el equilibrio óptimo entre libertades rubrica la excelencia de un sistema ético, debo ser libre de pensar yo también, como individuo y como miembro de una comunidad humana, qué significa ser libre en estas circunstancias, en el *hic et nunc* de la historia, en el carácter irrepetible de mi mundo, aun ligado, ciertamente, a las constantes que delimitan lo humano en cuanto tal.

Enfrentado a esta indeterminación teórica y práctica, ¿cómo puedo saber de qué modo he de actuar en cada caso? ¿Existe alguna cláusula cuantitativa, algún algoritmo que me indique en qué situaciones debo obrar contra mi propio interés?

No hay un programa de instrucciones universal que nos informe sobre cómo comportarnos éticamente en cada momento. De haberlo, deberíamos entonces preguntarnos si en verdad podríamos ser éticos, pues estaríamos compelidos a actuar de una manera rígida e inexorable, en virtud de unos principios no establecidos por nosotros, por nuestra libertad de razonar, sino por una fuente externa. Si no puede existir ética allí donde no hay posibilidad de obrar libremente, y por tanto de responder por nuestras acciones, la creación de sistemas éticos se presenta como una tarea indefinida, intrínsecamente inconclusa. Nos conmina a conjugar lo permanente con lo variable, o el núcleo ético fundamental que atribuimos a todo ser humano, sin atender a espacios y a tiempos, con la perentoria capacidad de innovar, de buscar no sólo nuevos principios, sino también nuevas aplicaciones de esos mismos principios.

Así pues, todos estamos llamados a ser productores solidarios y creativos de valoraciones éticas, en vez de consumidores pasivos de juicios ajenos. Como maestros imprevistos en el cálculo de probabilidades bayesianas, tenemos que aprender a inferir razonablemente desde unas condiciones de partida. Muchas de ellas no sólo no nacen de nuestras elecciones, sino que de hecho dificultan enormemente nuestra posibilidad de elegir libremente. Inferir entraña identificar, en unas condiciones, los medios que más contribuyen tanto al respeto como al desarrollo de la libertad humana, y concomitantemente del horizonte de posibilidades del individuo. Este último, al depender de modo indisoluble del horizonte de posibilidades que incumbe a los otros sujetos éticos, descarta *ex hypothesi* las posibilidades negativas, o constrictivas de la libertad ajena; aquéllas que destruyen y no crean.

Dado que aquí aludimos a la ética de una acción y no a su legalidad, difícilmente descubriremos las codiciadas enseñanzas morales en las normas sociales vigentes dentro de una determinada comunidad política. Cumplirlas es una obligación ciudadana, cuya infracción conlleva sanciones, pues una ley carecería de efectividad sin un mecanismo coercitivo, sin una capacidad real para imponerla, sin un poder socialmente constituido que velara por su cumplimiento a través de unos procedimientos formales de aplicación (y es en la armonía entre lo formal y lo material donde se decide la calidad de un sistema de leyes). Sin embargo, lo ético trasciende el ámbito de los imperativos legales, normas

que, por otra parte, no sólo cambian con frecuencia, según la voluntad de los agentes políticos y la solidez de los principios culturales aceptados, sino que han cristalizado a menudo en reglas estruendosamente inmorales, que no pueden haber brotado de una razón evaluada en clave universalista e inclusiva. Como recoge la aguda sentencia latina “*Ubi societas, ibi ius*”, todas las sociedades han necesitado leyes, por rudimentarias que hoy se nos antojen; códigos tácitos o explícitos destinados a regular la coexistencia entre sus miembros. Tan pronto como traspasamos un umbral organizativo básico y erigimos comunidades complejas, la bilateralidad no basta para resolver acuerdos y conflictos que afectan, directa o indirectamente, al resto de los integrantes de ese *corpus social*. Surge así, progresivamente, una concepción de la justicia, interpretada ya no como la mera facticidad que nos depara nuestra condición de seres naturales, habitantes de un mundo donde prepondera la ley del más fuerte, sino como la posibilidad de diseñar sistemas de reglas tendentes hacia un cierto grado de simetría en las atribuciones de unos respecto a otros.

La ética es el resultado de la capacidad de creación de sistemas de pensamiento que nos confiere la propia naturaleza, fuente primordial de la que se originan nuestras habilidades intelectuales y, en último término, nuestra imaginación y nuestra razón. Hablamos, en este caso, de sistemas de pensamiento *in abstracto*, pero referidos a la *praxis* concreta de un sujeto libre y racional, que ha de justificar el uso de su libertad no desde la mera facticidad, sino desde un uso de la razón como reducción de presupuestos: *de iure* y no *de facto*. Así, la máxima universalidad de nuestras acciones, aquélla que garantece su máxima objetividad y por tanto su máxima racionalidad, se presenta como el *límite asintótico* de una propensión hacia la formalidad pura en un ser que no se guiaría por intereses particulares, sino que lograría una armonía plena entre lo particular y lo general en el pensamiento y en la acción. Constituye, no obstante, una tendencia pura, un ideal expresado formalmente, cuya concreción exige tomar conciencia de la incompletitud que restringe inexorablemente el alcance de nuestros sistemas de pensamiento, siempre constreñidos a un contexto histórico y cultural.

Kant intentó eliminar todo componente empírico en la determinación de la validez de nuestros juicios morales. Quiso encontrar principios puramente *a priori*, tan destilados que se hallasen exentos de ingredientes materiales y sólo se sustentaran en la universalidad formal de una razón que no puede confinarse a las particularidades de lo sensible, pues remite a un *mundus intelligibilis*, a un orden nouménico y no al orden fenoménico de la naturaleza. Lo nouménico desembocaría así en un reino universal de fines frente al reino de la naturaleza: en la libertad frente a la necesidad.

El concepto de reino de los fines resplandece como una de las aportaciones más bellas del filósofo de Königsberg, y como uno de sus mayores legados para el pensamiento universal. Sin embargo, su ingente esfuerzo intelectual sólo puede interpretarse como un encaminamiento indefinido, como una tendencia asintótica (pues, al igual que la función $1/x$, sólo tocaría los ejes en el infinito) hacia la formalidad pura, hacia el espacio intacto de un ideal susceptible de sobrepasarse sin término a sí mismo. Así, en vez de volverse mismidad, clausurado trágicamente sobre su propia y acabada esencia, se revela capaz de abrirse a su inagotable posibilidad de superación, a su interrogación y autotrascendencia perpetuas: a su condición de posibilidad pura, que siempre ha de afirmarse ante cualquier realización efectiva. De este modo, emerge como un límite infinito hacia un estado de perfección moral, fruto de una perfección racional, donde sería incluso posible contemplar principios superiores de la razón, más profundos

que los ahora conocidos (al menos si hubiéramos ascendido a un nivel superior y más floreciente de racionalidad, o más bien a una ampliación de nuestra racionalidad presente).

Presenciamos de esta manera una orientación *utópica* de la razón moral como límite asintótico hacia una convergencia plena entre completitud (interpretada aquí como capacidad de justificación de todos los casos, y por ende como la posibilidad de que nuestro sistema de categorías y principios morales cubra todas las situaciones y pueda entonces ser máximamente extenso, o *universal*) y consistencia (o ausencia de contradicciones lógicas, que proporcionaría a ese sistema de categorías y principios la máxima intensión conceptual).

Insuficiencias del consecuencialismo y del formalismo

La fundamentación universal de los principios que orienten nuestras acciones implica establecer axiomáticamente una moralidad válida para cualquier sujeto y en cualquier contexto. Tan ansiosa y esmerada búsqueda chocará para muchos con la evidencia de que cada uno parece tener el derecho a definir por sí solo sus ideales morales. Además, el influjo de la cultura y de nuestras condiciones subjetivas supondría un impedimento insuperable para alcanzar esa fundamentación auténticamente universal, esa racionalidad prística que nos ofreciese una guía infalible en el nebuloso terreno de la acción.

En este sentido, muchos argumentarán que es preferible conformarse con un modelo *consecuencialista*. Aun mitigado en relación con sus versiones clásicas, este paradigma ético juzgará la legitimidad de nuestras acciones en función de sus resultados y no de su corrección intrínseca, tal y como se manifiesta en la intención correcta que debería encauzar el obrar del sujeto. El valor de nuestros principios morales se apreciaría extrínsecamente, según su utilidad subjetiva y social, sin que pudiéramos garantizar nunca *a priori* su validez con independencia de lo que un análisis empírico *a posteriori* nos dictase. Así, la razón no haría sino mimetizarse con la evidencia empírica, en lugar de contraponerse a ella para juzgarla como instancia autónoma y así descubrir sus verdaderas posibilidades, más allá de lo fácticamente dado.

Un modelo consecuencialista, empero, no puede garantizar consecuencias positivas para cada individuo en todo momento. No puede, por tanto, elucidar *a priori* la idea de un bien moral. Esta noción queda supeditada, irremediablemente, al mero análisis *a posteriori* del modo en que las consecuencias derivadas de las acciones contribuyen a un cálculo de felicidad. En una moral consecuencialista, la estructura del edificio de la felicidad humana no se determina racionalmente *ex ante*, con arreglo a un horizonte de universalidad. Se reduce, más bien, a una función abstracta de utilidad, que cada uno debe determinar por sí mismo. Lo universal es la cantidad, no la cualidad de esa felicidad; su extensión, no su intensión conceptual. No hay posibilidad de una filosofía moral en sí, es decir, de una reflexión abstracta sobre los principios de la acción que pueda traducirse en un sistema ético. Se niega, de hecho, la existencia de la moral en sí, identificada con la mera facticidad de acciones medidas según cálculos de costes y beneficios para el mayor número.

Ciertamente, podremos medir cada vez mejor el grado de satisfacción subjetiva que nos reportan determinadas acciones, lo que indirectamente nos informará sobre el grado de utilidad que en ellas encontramos. Gracias al desarrollo de métodos progresivamente más efectivos en el terreno de la neurociencia, la neuroimagen y la psicología conductual, cuyas herramientas de vanguardia nos ayudan a penetrar en el otrora inescrutable dominio de la mente humana, es probable que paulatinamente atesoremos un conocimiento más preciso de cómo funcionan los sistemas cerebrales de alerta y recompensa, claves de bóveda para la dilucidación de los motivos que subyacen a muchas de nuestras acciones. Sin embargo, por esta senda difícilmente avanzaremos en lo atingente a la caracterización moral de la acción en sí, a su valor cualitativo y no meramente cuantitativo.

Este problema parece irresoluble en términos puramente científicos, porque la naturaleza no nos proporciona una norma moral transparente más allá del principio del *placer*, aspecto que sí resulta mensurable cuantitativamente. Pero como la búsqueda subjetiva del placer desemboca ineludiblemente en un conflicto entre búsquedas igualmente legítimas, juzgar el valor moral de una acción en virtud de la cantidad de placer que nos genere no sólo es prácticamente inviable (pues ¿cómo jerarquizamos esos placeres?; ¿el placer de quién debe alzarse en la cúspide de nuestras valoraciones?), sino formalmente imposible. La razón es la siguiente. El placer se me impone como una ley natural, cuya fuerza se me antoja casi irresistible y profundamente embrujadora. En su obtención no entra en juego mi libertad, sino mi necesidad, diseñado como estoy para perseguirlo a causa de un programa de instrucciones genéticas que no he elegido y que me impele a actuar inconscientemente en aras de la eficiencia biológica, mas no de un valor superior al decretado por esa dimensión natural. Pero si la libertad de elegir (esto es, la capacidad de autodeterminarme ante las diversas opciones que se me presentan) simplemente no existe cuando me veo compelido a cumplir una ley de la naturaleza, no puede darse un auténtico juicio moral allí donde el fin que anhelamos nos viene fijado por una necesidad imperiosa y no por una libertad potencial. De este modo, lo moral estribará en cómo logre yo vencer las instigadoras pulsiones de lo placentero cuando ello no redunde en beneficio mío, pero el placer en sí, ajeno a cualquier noción de responsabilidad en un ser fabricado biológicamente para, salvo excepciones, buscar el placer y evitar el dolor (lo que desde luego no excluye la posibilidad del altruismo), no puede erigirse en criterio moralmente normativo.

El placer y todo lo que de él se deriva constituye una norma preestablecida por la naturaleza, instancia que no se ha preocupado por armonizar las distintas búsquedas individuales de un fin propio. En la naturaleza predomina la búsqueda ciega de la supervivencia, a nivel individual o grupal. Sumidas como se hallan en una competencia feroz y dramática, que sólo ocasionalmente auspicia hermosos episodios de cooperación, ninguna criatura puede considerarse culpable por aspirar únicamente a satisfacer sus impulsos más íntimos e irreprimibles. Aunque una superior dotación neurobiológica otorgue a algunas especies más complejas grados crecientes de plasticidad conductual y de indeterminación frente a las fuerzas genéticas y las presiones ambientales, su fin les viene determinado teleonómicamente. Sólo con el amanecer de la conciencia reflexiva surge el interrogante por el valor de nuestras acciones.

De hecho, el principio del placer no sólo resulta inadecuado como norma universal de moralidad, sino que ni siquiera es capaz de ofrecernos un criterio objetivo de felicidad. Ciertamente, la regla más cercana a una posible idea de felicidad que podría desprenderse

de la observación atenta del mundo físico no es otra que el placer, contemplado como un mecanismo de satisfacción neurofisiológica en forma de recompensas químicas mediadas por neurotransmisores. Sea del tipo que sea (físico, psíquico, intelectual...), el placer es la manifestación de un proceso bioquímico en el que intervienen sustancias como la dopamina, la oxitocina o la serotonina. Los filósofos han prodigado importantes disertaciones en torno a la naturaleza y las clases del placer. Hoy podemos enriquecerlas con un conocimiento preciso de los pilares neurobiológicos sobre los que se asienta el placer no sólo en su dimensión genérica, en lo que tienen en común las distintas modalidades que adopta, sino también en su vertiente más concreta, según el placer específico que acompañe a uno u otro estímulo y a una u otra acción.

El placer puede ser condición necesaria de la felicidad, pero nunca es su condición suficiente, pues por sí solo no la garantiza. Podemos inundar de placer nuestros sentidos y aun así distanciarnos drásticamente del añorado horizonte de una felicidad posible. El placer, en suma, podría brindarnos un elemento objetivo para bosquejar una escala cuantitativa; sin embargo, nunca agotaría la cuestión, dado que la felicidad desborda indefectiblemente la esfera del placer. Para ser felices tenemos que interiorizar algo de placer, sensible o puramente ideal, efectivo o figurado (por ejemplo, la autoconvicción de que una experiencia determinada resulta placentera, lo que representa ya una manifestación de placer, una profecía autocomplida), pero el gozo más profundo ligado a la noción de felicidad no puede reducirse al simple disfrute de lo placentero. No existe correlación, ni formal ni material, entre el incremento de placer y el aumento de felicidad, al menos más allá de un umbral crítico. Incluso sería concebible una felicidad potencialmente ajena al placer, aunque en esta clase de situaciones siempre cundiría la sospecha de que el placer se obtiene por otras vías, como ocurre con el dolor autoinfligido, que en algunas personas se convierte en fuente inusitada de placer. Una vez más, la naturaleza se ha desentendido de nuestra moralidad y de nuestra felicidad. Es imprescindible partir de esta evidencia para llevar a cabo un análisis filosófico del problema que nos ocupa.

Así pues, el sistema de principios desde el que hemos de valorar la moralidad de una acción sólo puede nacer de unas asunciones formales. Su articulación más bien refleja un conjunto axiomático, construido por la mente humana y no derivado de una naturaleza preexistente. Somos entonces nosotros quienes tenemos que descubrir el método interpretativo apropiado mediante una indagación racional, trascendente al ámbito del placer y de las emociones a él asociadas.

La desconfianza en torno a las habilidades de una razón que, para Hume, era esclava de las pasiones, su sierva triste e impotente, como si estuviera condenada a justificar *a posteriori* lo que nuestras emociones han decidido *a priori*, no hará sino difuminarse. Lejos de quedar eclipsada por otras fuerzas, constataremos que el ejercicio de la racionalidad, susceptible de minimizar drásticamente nuestros presupuestos, nos confiere altísimos grados de abstracción respecto a las circunstancias, lo que maximiza tanto la intensión conceptual como la extensión de nuestros sistemas intelectuales. Por poderosa que sea una emoción y por irreprimible que resulte su influjo sobre la mente, siempre cabe modularla y bañarla con los rayos de la razón; quizás no en su totalidad, pues existe la posibilidad limitante de que haya inclinaciones ocasionalmente irresistibles, pero sí de manera significativa (e incluso absoluta, al menos en el plano formal, donde siempre puedo subordinar una emoción a la comprensión racional que de ella alcanzo). De hecho, al entender que estoy sujeto a la fuerza de las emociones comienzo ya a

domesticarlas tímidamente, pues me percato de lo que tengo ante mí y de cómo afecta a la libertad de mi razonamiento. Logro así orientarlas hacia mis propios fines, amansarlas, “desautomatizarlas”, o, como quería Aristóteles, dominarlas política y no despóticamente.

De este modo, el peso de las emociones no atenúa la grandeza de una facultad cuya vocación consiste en tender indefinidamente hacia lo universal, precisamente a través de la interacción con lo concreto, que contribuye a expandir esa misma universalidad. La razón nos eleva así por encima de la mera facticidad y nos abre a todo un mundo de conceptos y principios. Esta subyugante virtud, que todavía no entendemos del todo, nos hace incluso tomar conciencia de la pujanza inherente a nuestros impulsos y automatismos, para doblegarlos progresivamente y someterlos a las reglas que impone nuestra libertad. La razón goza, en suma, de una prerrogativa extraordinaria en el seno de la naturaleza, pues es ella, espoleada e incluso catapultada por la imaginación, la que nos permite sobreponernos a lo dado por la misma naturaleza y a lo adquirido a través de la cultura. Semejante capacidad de indeterminación frente a lo fijado genéticamente y a lo condicionado culturalmente centellea como la luz más energética y enriquecedora de nuestras facultades cognitivas, y nos invita a soñar con un diálogo auténtico en el ágora universal del espíritu.

En cualquier caso, la sombra del consecuencialismo y de la primacía del principio de utilidad es alargada, y quizás invencible. Incluso en la deducción formal de la ley suprema del obrar humano que conduce al imperativo categórico de Kant es posible vislumbrar una posición criptoutilitarista. Si por ejemplo admito que faltar a una promesa contravendría el imperativo categórico porque esta acción nunca podría convertirse en ley universal, sino sólo en máxima, y por tanto únicamente en regla subjetiva del obrar guiada por intereses puramente coyunturales y no universalizables, en realidad estoy aceptando que, de trocarse en ley universal, imposibilitaría la promesa misma y generaría una espiral de suspicacia que envenenaría las relaciones sociales. Sería, por ello, nociva para la humanidad, contraria a su beneficio, por cuanto condenaría a sus miembros a no poder fiarse de nadie. Así, el criterio último es *el bien de la humanidad*. Aun disfrazado tras las invocaciones a una formalidad pura, racional y sobrehumana (teóricamente ubicada en las antípodas filosóficas del utilitarismo), el supremo interés de la humanidad emerge como el verdadero absoluto, expresado en términos de utilidad universal humana, o como el fundamento de lo universal tal y como nos resulta conocido, pues no tenemos evidencia de ningún otro ser racional que pueda someterse a un imperativo categórico determinado por la razón.

Querer que mi máxima se convierta en ley universal para agentes racionales, pretender que la simple legalidad en general funja de principio rector de la voluntad del sujeto, no puede camuflar que esa universalización posible, aun tomada en su carácter puramente formal y eximida de implicaciones materiales concretas, ha de responder a una finalidad cuyo eje sólo puede gravitar en torno al bien humano. Pues, en efecto, si me pregunto por qué razón debo perseguir esa generalidad abstracta como lámpara que ilumine mi obrar, repararé en que no hay más causa que la propia dignidad de mi naturaleza, en cuanto que ser racional. Debo universalizar mi obrar individual porque no puede esperarse otra cosa de un agente racional. Así, es en el respeto a mi condición de criatura racional donde estriba el fundamento de la necesidad de extender universalmente el alcance de mis acciones, de manera que puedan servir de modelo a todos los seres partícipes de esa racionalidad. Pero como sería impropio de un ser racional conformarse

con actuar en ciega y dócil obediencia a causas meramente eficientes, presididas por la sublime necesidad, el principio supremo destinado a dirigir mi obrar no puede interpretarse sólo como una causa previa, como un antecedente lógico: ha de brillar también como una causa final, como un consecuente que actúa de modo retroactivo sobre el antecedente, y por tanto como un fin susceptible de atraer, teleológicamente, el contenido de mi obrar. De lo contrario, estaríamos ante una razón de estructura mecánica, como la que gobierna el funcionamiento de un sistema material. Se asemejaría a la naturaleza, ofuscada sobre sí misma e indiferente a cualquier atisbo de moralidad.

Cumplir el deber en aras de una generalidad puramente formal sólo puede tener como trasfondo el bien humano (al menos mientras no haya constancia de que existan otros agentes racionales susceptibles de responder ante leyes morales), su verdadero fin. Si el deber por el deber ha de alzarse como un fin, cuya esencia radique en la posibilidad de universalizar máximas subjetivas para metamorfosearlas en leyes objetivas, ¿cuál es la razón más profunda de esta necesidad moral? El respeto a nuestra condición de seres racionales, y por ende el bien humano, que no debe actuar contra sí mismo en su carácter de universalidad potencial, esto es, de agencia racional. Como la razón remite a la universalidad, actuar de acuerdo con sus requisitos implica actuar según la máxima universalidad posible. Sin embargo, lo digno para un ser racional no es actuar movido por causas eficientes, epígonos de la necesidad cósmica, sino por causas finales, derivadas del postulado de una libertad humana; no por principios desazonadoramente ajenos a mi finalidad, a mi intención, a mi suerte, sino por leyes que no se desentiendan completamente de mi horizonte más genuino, de mi bien, precisamente porque soy yo el que las ha creado.

Si he de afanarme en construir un mundo moral dentro del mundo natural, no puedo transigir a que ese nuevo universo surgido de la capacidad creadora de la razón imite en su forma y en su proceder a la naturaleza. Allí donde no hay finalidad y preocupación por lo humano, yo he de establecerlas. Allí donde sólo imperan principios hieráticamente universales, yo he de instaurar una libertad auténtica, que vele por el bien del hombre y que no se ensimisme en su grave y apática indiferencia. Es *el imperativo de la libertad*, que desemboca en el imperativo de crear mundos más allá del mundo dado por la naturaleza. Se trata, inevitablemente, de un imperativo libre, que no gozará de eficacia causal si no lo asumo subjetivamente, en la libertad de mi decisión, a diferencia de lo que ocurre con los imperativos de una naturaleza cuya legislación se me impone inapelablemente, por coacción física y no por convicción racional. Por tanto, más que un imperativo *stricto sensu*, cuya prescripción me obligaría incluso contra mi voluntad, lo que observamos es una exhortación, tan profundamente arraigada en nuestra naturaleza racional que difícilmente podemos rehusarla; difícilmente podemos renunciar a ser libres, pues con ello traicionaríamos nuestro propio ser y nuestro propio destino. Y ante el imperativo de ser libres, que es el mayor de los desafíos, de poco sirve emular a otros. Por excelentes que nos parezcan, los arquetipos morales jamás pueden captar la unicidad de nuestra condición de sujetos libres, que tenemos la necesidad y el derecho de ser nosotros mismos y no otros. El arte de ser libres consiste entonces en iluminar con principios universales nuestra situación concreta, pero también en extraer de ese mismo e intransferible escenario un nuevo sentido para la comprensión de la libertad humana.

La ética es un elemento capital en nuestra creación posible de mundos. Frente al raso acontecer de la naturaleza, privado de sentido más allá de su mera facticidad, de la necesidad que lo produce en virtud de leyes ineluctables, el obrar humano puede y debe

revestirse de un sentido. Puede y debe aludir a una finalidad puesta por nosotros mismos en forma de libertad, porque es en esta tarea donde se decide nuestra propia racionalidad libre, para así transitar de lo inexorable a lo contingente, convertido ahora en nueva ley necesaria, pero bajo el rostro de la libertad.

Al fin y al cabo, si he de limitarme a seguir un principio que no tiene intención alguna, pues carece de un horizonte moralmente significativo para el hombre, no puedo contemplar esa regla como una verdadera ley de mi obrar. Sólo un principio que oriente mi autodeterminación libre hacia el futuro, en lugar de ceñirse a encauzar mi determinación necesaria en el pasado, merece regir mi obrar. Cumplir el deber por el deber, sin intención significativa para mí como agente racional, me subsume en un vasto e impersonal mecanismo ético. En su inercia resuenan los oscuros ecos de la necesidad natural, distanciada dramáticamente de las más hondas aspiraciones de mi subjetividad, de mi derecho a afirmarme a mí mismo. La solemnidad del deber por el deber, sin visos de un bien ulterior, de una intención, de una *humanización*, es incompatible con la convicción de que poseo una naturaleza racional, libre y creadora, cuya certeza funciona como realidad autogenerada (porque si nos creemos libres, ya somos libres: es el milagro de la apariencia tornada en realidad, de la profecía autocumplida, de la fe que talla su propio mundo; es el milagro de la conciencia).

El imperativo categórico, en definitiva, sólo puede enraizarse en la necesidad de actuar en beneficio de la humanidad en un sentido universal, no particular, pero se subordina en cualquier caso a los intereses del género humano. Adviento el deber de no mentir (aunque excluir la posibilidad de la mentira en todo momento llevaría a absurdos bien conocidos, como el anteriormente mencionado) porque tomo conciencia de que si la mentira se erigiera en ley no podría subsistir la humanidad, y estallarían conflictos aún mayores que los ya presenciados a lo largo de la historia. El ideal del bien se supedita en todos estos casos al ideal de lo humano como universalidad concreta, real, más allá de cuyos límites es imposible percibir nada que nos comprometa moralmente, nada que reclame nuestro deber. Es el interés de la humanidad lo que guía el imperativo categórico, y no unos principios inscritos en las honduras de la naturaleza no humana. Después de todo, es imposible librarse por completo de la sospecha de interés y utilidad, incluso cuando analizamos una proposición tan formalmente depurada, tan acendradamente universal, como el imperativo categórico.

Sin embargo, y frente a lo que pensaban grandes filósofos clásicos, la idea de bien tampoco puede determinarse desde una teleología inscrita en la naturaleza humana, porque sabemos que semejante finalidad no existe. Somos el resultado de un proceso ciego cuyo único propósito (eficiente, mas no final; determinación antecedente, no consecuente, no *ex post*, no a partir de una ulterior previsión teleológica) radica en facilitar la supervivencia y la reproducción de los individuos. Su mecanismo depende de mutaciones aleatorias que constituyen la principal fuente de variación genética en los organismos vivos; es así deudor del azar, o al menos de aquello que todavía no podemos predecir.

Por tanto, no tenemos más remedio que regresar a la racionalidad para buscar alguna brújula moral, por imperfecta que la consideremos. Ni la utilidad de nuestras acciones ni la naturaleza humana en cuanto tal, fruto de una evolución biológica que es ateleológica y que no tiene por objetivo amoldarse a ningún ideal moral, pueden aportarnos esa luz a la que aspiramos en medio de la oscura indiferencia del mundo. Sólo

nos queda entonces la reflexión racional, la misma que nos ha permitido descifrar los principios rectores de la estructura y del funcionamiento del universo, la misma que nos capacita para trascender el hecho en la idea y la particularidad en la universalidad.

El fideísmo, el teocentrismo y el problema del mal

Tampoco el *principio de la fe* religiosa resulta aquí válido como fuente de normatividad moral, como manantial de una sabiduría que ilumine nuestro pensamiento racional sobre la naturaleza del obrar humano. Al no descansar en fundamentos cognoscitivos firmemente asentados, sólo puede sostenerse sobre sistemas de creencias. Estos valores quizás procuren una base subjetiva para la acción de algunos individuos, pero nunca proporcionarán una regla objetivamente vinculante, un principio universal susceptible de elevarse a la categoría de norma moral. Por ello, en el plano de la reflexión ética nos vemos conminados a invocar la célebre máxima de Grocio, “*etsi Deus non daretur*”, y a construir un sistema de principios y de reglas inferenciales que no exija apelar a un ser divino y a una esfera sobrenatural para elucidar la relación racionalmente legítima entre los medios y los fines en la acción humana, sino únicamente a las facultades propias del hombre y de su finitud.

Además, la disparidad entre los contenidos de las distintas expresiones de fe religiosa impide identificar un principio de fe propiamente dicho, un principio nítidamente delimitable, más allá de las preferencias subjetivas de quien decide, inconsciente o voluntariamente, adherirse a un determinado credo religioso en vez de a otro. ¿Qué clave religiosa debería entonces arrojar luz sobre el verdadero horizonte de nuestros juicios morales? ¿La moral budista, o la judía, o la cristiana, o la islámica, o cualquier otra, o una síntesis sincrética de todas ellas, o una destilación del núcleo racional común que las vertebral?

La fe religiosa no puede ofrecer pautas morales más allá del convencimiento subjetivo de quienes se adhieren a ella. Al no cimentarse sobre la razón o la experiencia, tomadas como fuerzas objetivas y públicas, es decir, a disposición de cualquier observador racional, no puede constituirse en tribunal universal del obrar humano, sino tan sólo en foco ocasional de directrices subjetivas. Es responsabilidad del filósofo destilar el contenido específicamente ético que late en las distintas expresiones de la fe religiosa, pero sólo como motivo de inspiración intelectual, nunca de fundamentación universal, meta que sólo puede coronarse mediante la reflexión racional, en diálogo con la experiencia histórica y con nuestra imaginación creadora.

De hecho, si en verdad existiera un orden moral supremo decretado por el ser divino, legitimador de una ética teocéntrica, cabría esperar que el creador del universo hubiese mostrado interés por el destino de su obra. No tendría sentido que dios se hubiera preocupado por establecer un orden moral absoluto, de obligado cumplimiento para el hombre si aspira no sólo a la felicidad, sino a la salvación escatológica y a las excelsas bondades de una vida eterna y bienaventurada, pero que no hubiera asumido simultáneamente algún tipo de inquietud providencial por el bien de su creación, obra maestra de sus manos. Pues si todos los seres de la creación son espejo de su gloria y obedecen su voluntad, que los mantiene e impulsa, aquél cuya sabiduría todo lo llena debería cuidar del bien del cosmos y de la salud de todas sus criaturas.

Todo hipotético desvelo de dios por el mundo contrasta clamorosamente con la indiferencia moral del universo ante la suerte de nuestra especie humana. Expuestos a una evidencia empírica rasa e implacable, dios pecaría de suma arbitrariedad si hubiese instaurado un orden moral irrevocable, dado que no manifiesta ningún interés en ayudar a los seres humanos a elevarse por encima de una fatalidad desazonadora. Por ello, ese dios providente sería injusto e incomprendible si nos obligase a cumplir sus leyes morales y al mismo tiempo tolerara las flagrantes injusticias que entenebrecen la historia: el sufrimiento de los inocentes, el triunfo de los verdugos, el olvido de víctimas silenciadas...

Un dios que consiente tanto mal, ¿merece llamarse dios? Un dios que siembra una idea de bien absoluto en las profundidades de la conciencia humana (e incluso suscita una noción de culpa concomitante por nuestras acciones y omisiones), pero que no contribuye de alguna forma a erradicar los males y horrores del mundo, ¿merece nuestra atención moral? Si estuviera interesado en el bien del universo y de la humanidad, si cualquier vulneración de su ley moral le afectase y desatara su llanto por nuestro destino, el dios humanizado que predicen las religiones monoteístas no se enrocaría en su invisibilidad. No permanecería impasible ante nuestro dolor y nuestras lágrimas, mientras su celo y su furia nos observan sin piedad ni generosidad desde una instancia ignota del espíritu. Empeñado no sólo en crear el universo, sino también en conferirle un código moral que discernimos mediante la conciencia reflexiva, el ser absoluto no podría mantenerse insensible ante la dramática ausencia de solicitud moral que contemplamos en la naturaleza y en la historia, escenarios de una lucha despiadada entre fuerzas e intereses que frecuentemente se salda con la victoria del mal y de la destrucción.

El creyente en la concepción teísta de la divinidad se aferrará a una razón insondable: la voluntad de dios, *noúmeno* supremo. De acuerdo con el teísmo, que ante las estremecedoras evidencias empíricas sólo puede refugiarse en un cierto fideísmo, todo sucede con arreglo a un plan divino y a una economía salvífica, aunque nosotros no seamos capaces de entenderlo del todo. Se trata de un misterio incognoscible, de una verdad inescrutable que nos sobrepasa infinitamente e impide que la descifremos con las solas herramientas de la razón. Fortalecido por la fe, el hombre ha de resignarse a profesar esperanza en la luminosidad de su destino venidero. Poco importa que los logros efectivos en el camino hacia esa mejora de la situación humana rara vez hayan brotado de la fe religiosa, sino que hayan sido fruto del esfuerzo secular por comprender, progresar y construir: Dios siempre es inocente ante los horrores que pueblan su obra. Dios siempre sale indemne del juicio de la historia. Pero ante la realidad de lo que divisamos en la naturaleza y en la historia, o la divina sabiduría no ha resplandecido como cabría esperar o el ser supremo se ha enfrentado a un límite ontológico infranqueable, a un Himalaya metafísico que merma su grandeza e impugna su infinitud.

En definitiva, ¿por qué dios nos obliga a hacer el bien, pero permite el mal? ¿Acaso sacrifica su omnipotencia en aras de la libertad humana? ¿Se recluye en la inacción para tolerar que resplandezca la libertad humana? ¿Consiente el mal por un bien mayor, como alegaba san Agustín? Aquél que es el infinito en sí y la perfección en sí, el absoluto, a cuya realidad suma e incondicionada nada puede añadirse sin caer en contradicción con su esencia, que contiene ya la plenitud, ¿no podría haber conciliado mejor justicia cósmica y libertad humana, o es tan impotente ante la necesidad metafísica que, como pensaba Leibniz, no tenía más remedio que crear el mejor de los mundos posibles, pues incluso el ser supremo es rehén de una lógica ineluctable?

Según el filósofo de Leipzig, el nuestro es el mejor de los mundos posibles porque Dios, en su infinita sabiduría, sólo puede escoger lo mejor. Preso de semejante necesidad metafísica, la obra de sus manos ha de ser óptima e insuperable. Sin embargo, podemos dar la vuelta al argumento. Dios, en efecto, en su infinita sabiduría crea lo mejor, pero de tal manera que lo mejor no se concentra en un único mundo, sino en la totalidad de mundos posibles. Así, Dios crea todos los mundos posibles, todos los universos lógicamente consistentes, cada grado de posibilidad nueva que diferencia uno respecto de otro, aunque sea en detalles mínimos. Como los itinerarios cuánticos, esos infinitos mundos sólo deben satisfacer una regla, un criterio unitario expresado en términos de consistencia (o ausencia de contradicción interna)²⁶. Por tanto, nuestro mundo no tiene por qué ser el mejor de los mundos posibles, sino uno más, perfecto en lo que se refiere a la realización de sus requisitos lógicos. No obstante, otros mundos creados pueden ser mejores en lo que concierne a determinadas propiedades. En este esquema, Dios no estaría determinado a optimizar nuestro mundo en concreto, sino el registro de todos los mundos posibles. O, dicho con otras palabras, esa misma necesidad metafísica que postula Leibniz obligaría a Dios a crear todos los mundos posibles, porque la perfección se daría en la totalidad, no en la exclusión, dado que sólo así se desplegarían todas las posibilidades de optimización. El nuestro sólo sería “el mejor” en cuanto a la optimización de una propiedad particular, pero otros serían mejores que el nuestro a la hora de optimizar otras propiedades. Lo mejor estribaría entonces en la totalidad del proyecto creador de Dios, no en uno de sus muchos mundos creados.

En cualquier caso, la idea del *mejor de los mundos posibles* denota falta de imaginación filosófica, pues lo posible siempre puede dar más de sí, en el sentido de que no puedo imponerle *a priori* un límite, más allá de las reglas de inconsistencia lógica. Por tanto, y en el espacio infinito de su posibilidad (definida ya de manera consistente, y por ende ajena al riesgo de incurrir en una contradicción lógica), todo debería ser infinitamente perfectible, o infinitamente mejorable. Aducir que dios no puede crear otro ser infinito, un *alter deus* (porque sólo puede existir un dios, una verdadera sustancia infinita y absolutamente perfecta; el hombre está condenado metafísicamente a la finitud y a la imperfección), olvida que precisamente lo infinito es infinitamente conjugable con cualquier otra posibilidad lógica, dado que siempre podría terminar por abarcárla, y ello sin límite. Dios podría multiplicarse infinitamente sin menoscabo de su carácter absoluto, por cuanto un absoluto verdadero siempre podría autotrascenderse, pluralizarse, ampliando su espacio ontológico de manera virtualmente indefinida. Él sería dueño de su propia indefinición, y su grandeza desbordaría toda perfección, todo límite, toda condición *suprema*, para abrirse irrestrictamente a una posibilidad de mejora. Ese ser nunca podría confinarse a una perfección dada, a una mismidad, a una delimitación de su esencia, enclaustrado en su determinación ontológica presente. Su infinitud sería auténticamente *infinita* si pudiera contener otras infinitudes, como demuestra el desarrollo de la teoría matemática de conjuntos, que permite concebir distintas clases de

²⁶ Parece claro, en todo caso, que la inconsistencia lógica se define siempre respecto de algo. Por ejemplo, el número complejo es inconsistente frente a la definición de número real, pero puedo elevarlo a la categoría de postulado y hacerlo consistente en un nuevo sistema de referencia. ¿Dónde está el límite? ¿Cosas inconsistentes ahora podrían no serlo si las contemplásemos desde otro marco de referencia? Lo que consideramos inconsistente muchas veces sólo lo es a causa de nuestra falta de perspectiva. Cuanto más completa sea nuestra visión del universo, menos inconsistencias detectaremos en nuestros análisis. La completitud absoluta quizás erradicaría todas las inconsistencias, pero por haberlo diluido todo en la inagotabilidad del infinito.

infinito y construir conjuntos infinitos mayores que otros conjuntos infinitos. No cabe por tanto aferrarse al mal metafísico leibniziano para justificar al ser divino. Dios debería haber creado un mundo infinitamente perfectible, digno de su infinitud.

Contra las anteriores consideraciones puede objetarse lo siguiente: si, en su infinita grandeza, dios nos hubiera creado de tal manera que siempre obráramos bien, sin posibilidad de error, nos habría privado del precioso don de la libertad, de la capacidad de definir nosotros mismos nuestro destino. Se trata de un argumento profundo. Quizás convenza a los defensores de la teodicea de que dios está en verdad justificado ante su creación, al menos en lo que respecta al mal moral. En cualquier caso, los detractores de la idea teísta no se dejarán impresionar por la trascendencia metafísica de la libertad humana, tan grande que incluso dios habría de sacrificar su omnipotencia para que floreciera, con brío y hermosura, la autodeterminación de la joya de su obra, que sería el hombre. No sólo porque ampararse en la libertad humana no soluciona el problema del mal no elegido, del mal que no se deriva de una decisión consciente y autónoma, ni tampoco resuelve el inexplicable sufrimiento de tantos seres vivos (el mal físico), sino porque insinúa que dios no podía haber producido otra clase de libertad que no acrisolase la posibilidad de un mal volcado hacia otros; no hacia el sujeto que decide libremente, y que es por ello responsable de sus acciones, sino hacia los receptores pasivos de esa libertad, que muchas veces padecen el dolor y la injusticia sin haber contraído culpa alguna. Apelar a la consumación escatológica de la historia, mediada por un juicio final que restaure el orden primigenio de la creación y propicie que fulgure la voluntad divina, el caudal de sus premios y de sus castigos, es poco creíble. ¿Cuándo tendrá lugar? ¿Por qué en ese preciso instante? ¿Y si no ocurre? ¿Tendremos que rendirnos ante la naturaleza inescrutable del misterio divino e inmolar nuestra razón en su altar sagrado?

Fiarlo todo a un juicio final y a una consumación escatológica constituye una declaración de impotencia ante el presente. Enaltece el futuro, pero degrada el presente a la condición de posibilidad frustrada, que sólo puede solventarse a la luz de un momento venidero. Refleja falta de confianza en nuestras posibilidades actuales, pues siempre habría sido factible cambiar el rumbo de la historia para disminuir el sufrimiento que parece exigir el desarrollo material y moral de la humanidad. Siempre podríamos haber adquirido una conciencia más profunda de quiénes somos por otros medios. De nuevo, aunque la sombra del determinismo no cese de acosarnos, y todo rastro de contingencia simule evaporarse en la arrolladora cadena de las causas y de los efectos, una cosa es que el destino global se halle determinado como un todo y otra que sólo exista un camino para llegar a él. El destino puede ser único, un horizonte inexorable que absorbe dramáticamente todos los presentes y todos los pasados, pero los senderos que llevan a él quizás sean muchos, e incluso infinitos, como si se tratara de un sistema degenerado.

El monoteísmo carece de una respuesta persuasiva al problema del mal en el mundo. No esclarece la causa más profunda del sufrimiento humano. Refugiarse en la figura de Cristo como redentor, cuya sangre derramada limpia los pecados del hombre y anticipa nuestro sublime destino futuro, la reconciliación definitiva de todo con todo, adolece de suma inconsistencia lógica. Más allá de la probable ausencia de base histórica que justifique el relato teológico acerca de la satisfacción vicaria de Cristo (que más bien se nos antoja una construcción posterior de los discípulos y de la comunidad cristiana, así como una sugerente elaboración cristológica de san Anselmo de Canterbury, deudora de la mentalidad feudal en torno a la relación entre señor y vasallo), desde un punto de vista lógico no tiene sentido que, para resolver el sufrimiento, dios tenga que introducir aún

más sufrimiento; un sufrimiento tan atroz como la muerte en la cruz de un inocente. La doble negación implica afirmación, pero aquí no tenemos una negación de la negación, una negación del sufrimiento, sino un nuevo sufrimiento, una afirmación del sufrimiento, una desmesurada magnificación del dolor.

La teología cristiana se ve acosada por un doble espectro. Si asume un impulso racionalizador, perfectamente legítimo y que seguramente le granjeará las simpatías del pensamiento filosófico, lo más probable es que opte por disolver la esencia de lo religioso en el ámbito de la ética. Reducida a un conjunto articulado de normas morales que, *sub specie divinitatis*, nos permiten orientarnos por los oscuros y contradictorios senderos del mundo, la religión carecerá de una justificación que brote de ella misma. Contemplada como motor ético o como cemento social, lo externo absorberá lo interno a la religión, despojada de una verdadera esencia. Será en su racionalización como sistema ético donde resida su justificación ante los tiempos modernos, cada vez más escépticos en torno a todo lo que evoque fe en lo sobrenatural. Aunque no niegue la legitimidad de la fe y la persistencia en ella de un “núcleo irredimible”, cuya trascendencia establece una frontera nítida entre la creencia y el conocimiento objetivo, se afanará en objetivar al máximo todos los contenidos de esa fe.

A la larga, este proceso de vaciamiento conceptual la aproximará sospechosamente a otros intentos históricos de expurgar cualquier elemento subjetivo de la fe para situarla en continuidad plena e indolora con la objetividad racional. El carácter problemático de la creencia religiosa, su condición de “escándalo” y de desafío a las imposiciones del mundo y de la razón, se atenuará notablemente, hasta quedar prácticamente eclipsado. Así, en la estela del protestantismo liberal, el mensaje religioso del cristianismo convergerá con una propuesta ética de carácter progresista, destinada a expresar simbólicamente muchos de los ideales morales propios del mundo moderno. Insertada armoniosamente en el seno de la cultura moderna, heredera del humanismo y de la Ilustración, lejos de oponerse al desarrollo de la libertad humana, la religión —en particular el cristianismo protestante— se convertiría en uno de sus más firmes aliados.

La concepción liberal presenta el peligro inocultable de que la fe desemboque en una mera reiteración simbólica de aquello que podemos y debemos descubrir con las solas fuerzas de la razón. De algún modo, la religión habrá de conformarse con erigirse en un simple complemento, absolutamente prescindible, de los resultados que el pensamiento científico y filosófico puede alcanzar por sí solo. Ante ello, surge como reacción la denominada teología dialéctica, deseosa de mantener un compromiso con la autonomía subjetiva de la fe. Frente al optimismo racionalista de un Ritschl o de un Harnack, que venía acompañado de un profundo celo histórico-crítico en torno a la veracidad de las “fuentes” de la revelación (las Sagradas Escrituras judeocristianas), nace una tendencia teológica que, capitaneada por Barth, busca subrayar la diferencia radical e imborrable que subsiste entre Dios y el hombre. Toda posibilidad de reduccionismo de lo religioso a lo ético, o a cualquier otra manifestación de la actividad humana, se desvanece irreparablemente ante su afirmación insobornable de que “Dios es Dios y el mundo es el mundo”.

Esta ruptura irrevocable, esta infranqueable escisión entre ambas esferas, frustra el ímpetu liberal por ascender al cielo de la fe desde el suelo de la razón. Lo divino reclama un fuero inexpugnable, la condición de alteridad absoluta frente a lo dado en el mundo, en la vida y en la historia. Lo divino-inagotable se alza entonces como una

instancia siempre inasible, perennemente ubicada más allá de cualquier tentativa de racionalización e inexorablemente desligada del mundo, en su espacialidad y en su temporalidad. Su esencia escapa plenamente a cualquier posibilidad de control humano, que la empobrecería y desfiguraría sin remedio. La distancia abisal entre Dios y el hombre presupone más bien una reciprocidad dialéctica, esquiva a toda identidad potencial, de manera que ambos polos se necesitan mutuamente, pero para diferenciarse sin cesar, como si imperara una relación de proporcionalidad inversa: a más hombre, menos Dios, y a más Dios, menos hombre. Salta a la vista, en cualquier caso, que una relación de esta naturaleza no puede desprenderse de la sombra de la identidad, pues si dos entes se necesitan de una forma tan categórica, en el fondo participan de un mismo sustrato ontológico, e incluso de un mismo horizonte teleológico. Sostener que Dios es “totalmente otro” al mundo, al hombre y a la historia implica, desde un ángulo lógico, que la definición misma de la esencia divina exige postular una diferencia entre el creador y la criatura, reveladora de su ser más profundo. Pero al hacerlo introduce ya un germen de necesidad en el seno de lo divino, pues al igual que el creador no sería tal sin una creación -al menos posible-, el ser divino no lo sería propiamente sin una alteridad. Su carácter absoluto quedaría así condicionado por la presencia de un ser distinto a él, insertado en su definición de un modo vívido e inexcusable. Para ser verdaderamente Dios, el ser supremo necesitaría la mundanidad, y en particular la humanidad como acendrada expresión de un mundo que despliega sus más altas y profundas posibilidades. Si Dios no puede definirse en sí, necesita un otro que lo defina, aunque sea por negación. La absoluta plenitud del ser divino queda fatalmente herida por la espada de una invencible necesidad dialéctica, cuya pulsión nos retrotrae a la tensión misma que subyace al idealismo de Fichte y a su contraposición entre el *yo* y su inexorable negación en el espejo de lo otro. Dios, el inmenso y absoluto *yo*, el gran *yo*, no puede comprenderse plenamente a sí mismo sin negarse en una alteridad objetiva, que en la filosofía de Hegel se identificará con la naturaleza en sus diversas y ascendentes expresiones de complejidad evolutiva, desde la idea hasta el espíritu libre y absoluto. Dicha reciprocidad sería susceptible de interpretarse como una doble presencia inmanente: de lo divino en lo humano y de lo humano en lo divino, dado que ambos entes se necesitarían objetivamente, es decir, en la definición de sus respectivas esencias.

Por supuesto, la tentación de sucumbir al fideísmo acecha a la teología dialéctica. Obsesionada con incidir en la distancia abisal e insonable que separa a Dios del hombre, transforma lo divino en una fuente de perpetua y acentuada contradicción para lo humano. No importa cuánto luche la humanidad por coronar las más altas cimas sapienciales y éticas, lo divino siempre negará ese límite jalónado, siempre ofrecerá una tensión apofática que quebrantará cualquier ilusión de progreso y de linealidad en los logros de nuestro espíritu. Esta cadencia fideísta se percibe con suma claridad en el pensamiento de Barth y de sus discípulos. Muchas de sus ideas entroncan, de hecho, con el énfasis kierkegaardiano en la irreductibilidad de la experiencia religiosa y en la necesidad de preservar un espacio propio para la subjetividad humana, frente a las ansias “expansionistas” de la razón objetiva y de su pretendida universalidad. Ante la magnitud del hiato existente entre el creador y la criatura, sólo la libre comunicación del creador puede permitir al espíritu humano acceder a la verdad. La revelación resplandece, así pues, como el único medio posible de obtener un conocimiento válido acerca del ser divino. Vanos son los intentos antropocéntricos e historicistas del protestantismo liberal por buscar una vía de ascenso racional a lo divino a través del análisis científico y filosófico del hombre y de su devenir histórico. Nunca ha sido y nunca será posible para el espíritu humano elevarse al conocimiento de Dios si no es Dios mismo quien se revela,

libre y gratuitamente, a sus criaturas. Todo anhelo de encontrar una ruta “de abajo arriba” en cuestiones de fe se halla condenada, irremisiblemente, al fracaso. Y a la inversa, toda propuesta que se esmere en reducir la teología a antropología (tal y como propugna el humanismo ateo de Feuerbach) chocará con la inaccesibilidad de Dios, con su entronización como un “no-objeto” para la razón humana, con la imposibilidad de iluminar su esencia desde las estructuras finitas del mundo y de la historia. Es la palabra de Dios, y no la historia o la razón humanas, lo que nos eleva al orden supremo. Tal es la desmesura entre Dios y el mundo, y tanto brilla la unicidad del cristianismo, que para Barth la fe cristiana no puede considerarse una religión *stricto sensu*. Pero si el cristianismo no es una religión como las demás, ¿de qué sirve el esfuerzo conceptual de la filosofía, obligada a identificar patrones comunes, semillas de universalidad en las distintas manifestaciones de lo humano?

Ni siquiera una propuesta tan filosóficamente sólida como la de Bultmann, inspirada en la analítica existencial de Heidegger, parece convincente. Apelar al valor existencial de la figura de Cristo, tal y como ha sido predicada en el *kerygma*, en cuanto que encrucijada que nos obliga a decidir la manera de orientar nuestro ser-ahí, no puede olvidar que el mismo *kerygma* cristiano se fundamenta sobre unos hechos supuestamente históricos. La reducción de lo histórico a lo experiencial conduce así a la consagración de una experiencia particular, inseparable de una cierta arbitrariedad subjetiva, como experiencia por antonomasia en la que se determina la autenticidad o inauténticidad de nuestra existencia como individuos. Mas si nada, o casi nada, podemos saber con certeza acerca de la verdadera naturaleza de Jesús de Nazaret, sería irracional sustentar una decisión existencial tan relevante sobre hechos y palabras de origen dudoso. Semejante opción categorial sobre el modo de dirigir nuestra existencia se fundaría más en una idea que en una realidad. Sería la interpretación idealizada de Cristo, tomado como modelo de existencia auténtica, la que se antepondría a la verdad sobre Jesús. Ésta probablemente nos resulte inaccesible, dado el carácter contradictorio y fragmentario de las fuentes a través de las cuales nos han llegado los testimonios que a él se refieren; ¿por qué entonces la autenticidad del existir humano debería tener como eje el ser-ahí, la actividad histórica de Jesús? ¿Por qué Jesús y no otro? ¿Por qué no el individuo mismo, enfrentado a su propia e insustituible encrucijada? Tan pronto como destaco aspectos puramente morales de la figura de Cristo no sólo me arriesgo a mistificarla, sino que subrayo, por encima de hechos y de palabras históricamente acaecidos con cierto grado de plausibilidad, una idea, un concepto. No necesito, por tanto, concentrar mi atención en el ser histórico de Jesús, sino en la categoría filosófica que, a mi juicio, ha de representar. Privilegio lo universal sobre lo particular, el concepto sobre la historicidad concreta del galileo; el ideal y el símbolo sobre la realidad y la historia. Más que a una religión, me entrego a una construcción filosófica. Pero ¿por qué habría de ser aún necesaria la fe en la trascendencia de la figura histórica del nazareno? ¿Por qué seguir prestando atención al ser-ahí histórico de Jesús, a su hipotética condición de *factum* espaciotemporal, si lo importante no es el acontecimiento en sí, sino el contenido inteligible que trasluce, la idea que personifica, el arquetipo que de él brota? ¿No sería más adecuada una visión como la de Hegel, que concibe la figura histórica de Jesús como representación de un concepto más profundo? ¿Por qué la religión, cuando bastaría con un mensaje meramente filosófico?

Cabe, ciertamente, postular un dualismo teológico, un dios bueno en pugna con uno malo, como sucede en el zoroastrismo y en el maniqueísmo. Con todo, incluso en los credos dualistas se confía ciegamente en la victoria final del dios bueno sobre el malo, pues el principio del bien gozaría de tal superioridad ontológica que lo convertiría en el

auténtico absoluto (dado que la mente humana no puede concebir, después de todo, dos absolutos en sí, cuya coexistencia implicaría una limitación recíproca que los despojaría de esa incondicionalidad). Por ejemplo, en algunas tradiciones zoroastrianas la lucha de proporciones cósmicas que libran Ohrmazd (Ahura Mazda en avestano), soberano de la luz y del bien, y Ahreman (Angra Mainyu en avestano), señor de la oscuridad, se saldará con el triunfo definitivo del primero y con la restauración de un reino puro, morada de la plenitud. De hecho, en su omnisciencia, Ahura Mazda sabe que la historia sólo puede encaminarse hacia un final presidido por la luminosidad y la justicia. Sabe que, tarde o temprano, Ahreman será derrotado por las fuerzas del bien.

Además, el dualismo no esclarece la raíz del bien y del mal. Se conforma con presuponer una dualidad originaria, una bifurcación arcana y ancestral, y en ocasiones parece asumir una predestinación eterna de los justos. Sin embargo, no elucida la causa más profunda, el fundamento de esa doble dirección tomada por lo absoluto en una génesis inmemorial. Como mucho podría contentarse con establecer una identidad entre el principio del mal y el no-ser, pero en ese caso el mal no sería, no existiría, y por tanto carecería de eficiencia ontológica (lo que se aproxima sospechosamente a la *privatio boni debiti* del obispo de Hipona, y por tanto a la desontologización del mal), luego difícilmente podría interpretarse como un contrapoder real a la autoridad omnívora del principio del bien. Quizás se deba a las limitaciones intrínsecas a nuestro entendimiento, pero se yergue como una barrera casi inexpugnable.

Desde un enfoque naturalista, la incógnita acerca del mal se despeja por sí sola. Es la necesidad, es la evidencia de lo dado, es la fehaciente mismidad de las leyes naturales, cuya razón de ser estriba en ellas mismas, lo que nos obliga a pagar un altísimo precio energético por evolucionar hacia nuevos estados físicos, químicos y biológicos. Las leyes de la naturaleza proporcionan entonces la verdadera teodicea, la justificación del mundo por sí mismo, por su obrar y por su desenvolvimiento en un horizonte futuro de posibilidades. Entra así en juego nuestra *libertad autocreadora*, el compromiso de evitar el triunfo del mal, es decir, de aquello que limita nuestro poder, nuestro desarrollo y nuestra plenitud.

El dios teísta, el dios hacedor y benefactor del mundo, que promete a los mansos heredar la tierra y a los que lloran ser consolados, se ha desentendido de nuestra soledad y de nuestro sufrimiento. Impertérito en su aureolado trono celestial, nos ha dejado a merced de la ciega necesidad cósmica, abandonados en la desolación de un universo vacío de justicia y de misericordia. Si existe ese dios que premia y castiga, ese panóptico que nos observa con una mirada fría y distante, como si se regocijara al otear el vasto e incomprendible espectáculo de un mundo que él mismo ha creado, no se ha dignado contemplar amorosamente el inmenso reguero de dolor que perfora una historia cuyos éxitos deberían considerarse mérito suyo, pero cuyos males se atribuirían exclusivamente a la culpa humana. Si ese dios se sumergiera en los abismos más recónditos del corazón humano, si compartiese nuestra penosa indigencia en un mundo falto de palabras, si rasgara el velo de nuestra sensibilidad y entendiera mejor que nosotros la fuente más profunda de nuestro sufrimiento, haría algo para ayudarnos.

Por fortuna o por desgracia, somos responsables tanto de las glorias como de las tragedias de la humanidad. Ningún dios nos ha revelado el conocimiento que hemos adquirido después de vagar fatigosamente durante milenarios entre las penumbras de la razón. Pero tampoco podemos imputar a dios la injusticia y la calamidad que nos afligen.

Si estamos solos, únicamente nos tenemos a nosotros mismos: a nuestros pasados, a nuestras realidades y a nuestras posibilidades. La ausencia de dios nos habla de la presencia fulgurante del mundo, de la razón y de la existencia. Evoca la presencia paradójica de un futuro que estamos llamados a inventar. Nadie sabe si cumplimos algún propósito. El dios verdadero es entonces la creatividad humana, sinónimo de la libertad²⁷; el despliegue de lo libre en medio de lo necesario, de lo ineluctable y arrollador como la propia corriente de la vida. Podemos y debemos ser dioses, ser libres y creadores en nuestra búsqueda. Podemos vivir para crear, para ejercer una libertad libre de sí misma y por tanto entregada a la solidaridad, a la construcción y al embellecimiento de un mundo más allá de este mundo y de una historia más allá de esta historia.

La odisea de la especie humana no es ni un valle de lágrimas ni un paraíso terrenal, sino un entrecruzamiento de necesidad, azar y poder; una combinación de leyes inexorables, la sombra contumaz de lo aleatorio y la fuerza de una voluntad que, iluminada por la razón y la imaginación, puede y debe luchar denodadamente por engrandecer el mundo, por pintarle nuevos rostros e imprimirle sentidos inesperados, partícipe del gozo de crear. Nada puede salvarnos, porque nada nos ha condenado. La ciencia y el arte pueden elevarnos, y en esto quizás consista nuestra verdadera salvación: en superarnos ilimitadamente en el camino infinito hacia la plenitud.

En síntesis, la fe puede servir como fuente de convencimiento subjetivo, como opción adicional que insuflle aliento a nuestro existir, pero no como regla universal. En sintonía con el célebre principio teológico de que la gracia no anula, sino que enaltece la naturaleza, la asunción de máximas extrarracionales puede interpretarse como un exceso, libre y legítimo; como una cláusula normativa complementaria. La razón, que navega con tan poca luz a través del oscuro océano de la vida moral, no ha de menospreciar cualquier semilla potencial de inspiración que suministre algún tipo de instancia suplementaria para el cultivo de la imaginación ética. Sin embargo, deberá criticar esos excesos tan pronto como entren en conflicto con la evidencia empírica o con la latencia universal del razonamiento ético, esto es, con la posibilidad de extender una máxima subjetiva en todo aquello que afecta a la convivencia humana y al libre despliegue de la creatividad de otros individuos. Porque en un número relevante de casos, las creencias religiosas no sólo son inverificables (y, por supuesto, infalsables), sino seguramente falsas. A menudo constituyen intentos desesperados por explicar lo inexplicable, pero sin valerse de la razón, que es nuestra mejor herramienta para entender el mundo y penetrar en lo desconocido. Por exóticas y luminosas que se nos antojen a unos occidentales cansados del monoteísmo, tampoco las religiones orientales escapan a la principal crítica que puede

²⁷ Desde una perspectiva puramente filosófica, cabría concebir el ser supremo o divino como *el límite conceptual al que tendería nuestra idea posible de “absoluto”*. Sólo podríamos alcanzar esa idea si dispusiéramos de un conocimiento completo y consistente del universo en su totalidad, pues sólo entonces podríamos comprender en qué consiste verdaderamente lo absoluto. Como la lógica impide alcanzar un conocimiento completo y a la vez consistente (salvo que se basara en un número infinito de axiomas), parece legítimo sostener que el ser divino no es sino el límite asintótico, indefinido, hacia una síntesis imposible entre consistencia y completitud. Luego dios representa lo imposible como límite infinito, y por tanto el límite actual en nuestro concepto posible de lo último, absoluto y pleno: el límite actual en nuestra idea de *fundamento*. Al igual que, como demuestra, paradójicamente, la lógica, siempre existirán verdades no demostrables, podemos suponer que siempre subsistirá un resto desconocido. Podemos suponer que siempre permanecerá un espacio inteligible más allá del límite presente de nuestra comprensión. Dios evocaría, precisamente, esa tendencia infinita, asintótica, hacia la posibilidad de agotar todo espacio de comprensión.

esgrimirse contra la mayoría de las creencias religiosas: la imposibilidad de contrastar muchas de sus afirmaciones con el compás de la razón y de la experiencia. Si al menos se limitaran a presentarse como opciones estéticas, como muestras de una creatividad reminiscente de la artística, donde lo que se busca no es demostrar, sino mostrar, no explicar, sino expresar, no generaría el espejismo de ofrecer una sabiduría filosófica que no pueden justificar con los recursos de la razón y de la experiencia.

Todos buscamos la felicidad, pero ninguno sabemos a ciencia cierta en qué consiste. Por ello, la mente humana no puede permitirse el lujo de rechazar ninguna fuente de inspiración, ningún estímulo, ningún recordatorio del imperativo de buscar más allá de lo dado. La creación de metáforas es uno de los medios que nos ayudan a comprender quiénes somos. Así, podemos examinar las religiones como sugerencias de orden estético y ético, que han de someterse a un juicio externo a ellas mismas, pero cuyo valor reside en su capacidad de proponer modos de expresión y de vida, manifestaciones de la creatividad humana, del poder del símbolo para abrirnos a nuevos escenarios, que han de ser cribados por el filtro insobornable de la razón. En las religiones discerniremos una especie de fuerza bruta, un diamante sin pulir, una reserva de imaginación y de deseo que requiere una elaboración racional y ética, susceptible de extraer su jugo más sustancioso para encontrar, como quería Hegel, un concepto en el fondo de la representación, una idea más allá de lo sensible, una razón tras una imagen. Pues ¿qué tienen en común todas las religiones esparcidas a lo largo y ancho de la tierra, sino el inconformismo con la realidad, la exuberancia del deseo?

No debemos ser injustos con la imaginación teológica. Eleva sueños y anticipa posibilidades. El anhelo de ver al lobo dormir con el cordero y a la víctima abrazar al verdugo refleja una voluntad de creación, el deseo incontenible de un orden nuevo, de una armonía universal que sane toda oposición. El ensueño profético no hace sino apuntar a una meta infinita, asintótica. De acuerdo con la constitución del mundo, con sus leyes físicas y biológicas, es imposible que el lobo duerma pacíficamente con el cordero. Habría que crear otro mundo. El profeta aspira a un nuevo dios. Intuye que el hombre busca convertirse en dios, para mejorar una creación divina que no pudo ser lo que quizás debería haber sido. Un nuevo mundo físico y moral se alza, así pues, como el horizonte más propio de las profecías teológicas. Y hoy, despiertos de la fantasía mitológica gracias al poder de la razón y de la experiencia, podemos reinterpretar el anhelo profético como voluntad de creación. Deseamos crear una alteridad, un *otro* al mundo, una posibilidad tan radical que desafíe el orden ontológico de este mundo, su estructura inalterable, su mismidad ontológica, cuya solidez cierra cualquier viso potencial de transformación.

Como conjunto de símbolos y deseos, las religiones revelan de manera profunda y clarividente el funcionamiento de nuestro cerebro, la forma en que proyectamos ideales y anhelos al mundo. Conviene estudiarlas desde un punto de vista científico e histórico para descubrirnos a nosotros mismos en ese maremágnum de alegorías, sentimientos y evocaciones que constituye la esencia de la religiosidad humana. En ellas podemos contemplar un vívido retrato de nuestra propia mente, pero volcada al futuro, a la utopía infinita. Lo mismo cabe decir de los mitos, porque mitología y religión resultan indisociables. Cada religión asume una miscelánea de representaciones mitológicas, de relatos inverificables que fungen como modelos rudimentarios de la naturaleza y del espíritu. El mito de Gilgamesh, el mito de Ra, el mito de Ícaro, el mito de Narciso... Todos ellos transparentan un hondo conocimiento de lo humano, una sabiduría universal que nos ayuda a entender quiénes somos. En todos hiere una búsqueda de respuestas, un

despliegue de curiosidad y fantasía, una insatisfacción con lo dado, una impaciencia fecunda que desde amaneceres remotos nos ha impulsado más allá de nosotros mismos. En muchos de ellos atisbamos notables lecciones filosóficas. Así, una de las principales enseñanzas presentes en los mitos clásicos se resume en una proposición, tan insondable como aterradora: el hombre no puede escapar de su destino; el libre albedrío es una ilusión, pues somos como marionetas zarandeadas por fuerzas que no controlamos. Es la inexorabilidad la que forja la historia de los hombres. Cual Hegel *avant la lettre*, no hacen sino proclamar un determinismo universal frente al que nada podemos hacer.

La necesidad que posee la mente de crear una profusión de mundos simbólicos no puede dejar de asombrarnos. Algunos nos enaltecen, pues nos infunden fe en nuestras posibilidades y, como profecías autocumplidas, semejan chorros de luz venida del mañana, cuyos destellos anticipan un futuro más prometedor para la humanidad. Otros, por el contrario, nos encierran en nosotros mismos y nos atrapan en lo que nuestra imaginación fabrica. Nos alejan de la realidad sin ofrecernos ninguna posibilidad brillante. Muchas fantasías místicas y religiosas pertenecen a este segundo grupo de mundos simbólicos. Como sospecho que la mente no podrá nunca desprenderse de esta ineluctable propensión hacia la creación de universos simbólicos en los que vive, se desarrolla e incluso se reproduce, nuestra única arma contra los mundos oscuros del espíritu no es otra que su neutralización con mundos luminosos. Porque tan cierto como que la Tierra gira en torno al Sol es que el hombre no puede vivir sin horizontes más allá de lo dado en el aquí y en el ahora.

Mientras exista lo desconocido, persistirá la religión. Luego siempre existirá la religión. Tanto la ciencia como la religión rinden culto a lo desconocido, pero sólo la primera se esfuerza en conocerlo. La ciencia trata de mostrarnos la verdad, finita e imperfecta, pero contrastable; la religión intenta brindarnos el alma viva de un sentido, infinito y perfecto, pero incontrastable. Y el dios desconocido es la mente humana.

La razón y el bien moral

La autonomía de la razón, esto es, la esfera de un pensamiento sometido a sus propias reglas lógicas frente a las imposiciones del principio de utilidad, del principio de naturaleza y del principio de fe religiosa, sobresale como la única solución posible al gravísimo problema de esclarecer cuál es la fuente de la normatividad ética. Es, por tanto, en la irreductibilidad de lo racional a un principio conceptualmente previo donde hemos de discernir alguna clave luminosa para este profundo interrogante filosófico.

En la discusión entre autonomía y heteronomía sería necesario, empero, probar indefectiblemente que la primera es superior a la segunda como modelo para instaurar una regla moral válida. No es tarea fácil, o al menos es más ardua de lo que aparenta. Se argüirá que la autonomía respeta la dignidad de la razón, pues no la subordina a fines externos, no la condiciona hipotéticamente a acatar causas extrínsecas a ella misma, sino que permite concebir una obligación incondicionada que emana de su propia naturaleza racional, y por ello de un destino verdaderamente universalizable. No obstante, este argumento no es concluyente. En el campo del conocimiento científico la razón es necesariamente heterónoma, en el sentido de que ha de subordinar su facultad formalizadora a los datos surtidos por la experiencia. Es, por ello, heterónoma respecto a

la naturaleza, que tiene la última palabra sobre la verdad de los juicios planteados por la razón. La diferencia estribará en que el razonamiento moral no puede poseer un referente externo a su sentido determinado internamente, es decir, por el mero razonar. De nuevo, la naturaleza física no contiene reglas morales, al ser un sistema gobernado por leyes eficientes y no teleológicas, aunque, en un plano ontológico más fundamental, el mundo moral se revele como una posibilidad del mundo natural en una de sus líneas de despliegue: como elemento del fascinante espectáculo de una naturaleza que se diversificar sin cesar.

Resulta innegable, en cualquier caso, que al meditar sobre nuestro obrar tenemos siempre como referente el propio mundo humano, su realidad y sus posibilidades, si bien contempladas no con los ojos de una sensibilidad interesada en constatar hechos, sino con la luz de una razón que trasciende la facticidad para identificar principios del deber. De esta manera, la autonomía puede interpretarse como independencia frente al obrar fáctico de la naturaleza, como afirmación de la necesidad de crear leyes para el mundo humano. Esta creación de leyes se presenta, de todos modos, bajo la forma de un deber moral, por cuanto mi acción libre se somete libremente a un sistema de determinaciones que me vincula a otros sujetos libres. El individuo no puede considerarse una mónada sin ventanas, una isla ontológica que sólo establece conexiones ocasionales, relaciones enteramente externas a una esencia cuyo centro de gravedad permanece inalterable. Su propia autoconciencia como individuo no supone el desenvolvimiento de un núcleo identitario preformado. Constituye ya un proceso intrínsecamente social, mediado por el lenguaje y por las ideas compartidas. Pues al igual que no podemos explicar el funcionamiento del universo sin distinguir entre partículas (los ladrillos del cosmos) y fuerzas (el cemento que las une), no podemos comprender el mundo humano sin integrar en nuestro análisis la dimensión individual y el orden de las fuerzas externas.

Así, la moral resplandece como una *integración de libertades* mediante el razonamiento compartido, y la reflexión ética destella como una tarea al unísono individual y colectiva, pues solos no podemos estar seguros de ir por el buen camino. Porque si el fin de la acción humana no es otro que el ejercicio mismo de la libertad, entronizada legítimamente como principio supremo de nuestro obrar, la esfera ética no puede circunscribirse a una dimensión puramente individual: ha de manifestar un carácter genuinamente social, ligado a la creación de las condiciones materiales que auspicien el desarrollo efectivo de esa libertad instituida en piedra angular de nuestros juicios morales.

Desde esta perspectiva, la ética brilla como el futuro que reclama su presente en la construcción, ya en el hoy, de las condiciones que permitan el ejercicio de la libertad de todos. Si no es concebible la libertad sin posibilidad de elección, y de aprender a responsabilizarse de las elecciones tomadas, el progreso sólo es tal si propicia que elegir no se convierta en el privilegio de unos pocos. Pues, ciertamente, sin igualdad y solidaridad la libertad degenera en el dominio de unos sobre otros. Y al igual que el individuo no puede gozar de libertad exterior efectiva si carece de las condiciones materiales adecuadas para ejercerla, no puede existir libertad real sin reglas que favorezcan la convivencia de las diferentes libertades.

¿Cabe entonces determinar el interés universal del género humano sin claudicar ante criterios meramente cuantitativos? Ésta es la gran cuestión. ¿Existe, después de todo, un interés verdaderamente universal, que nos vincule a todos, común a todos los

miembros de la especie humana con independencia de su subjetividad y de su pertenencia a una u otra cultura? ¿Podemos identificar un *bien moral*?

La idea de bien moral entraña la posibilidad de obtener un conocimiento de lo que es bueno y de lo que es malo. Sería análogo al conocimiento de la verdad y de la falsedad sobre el que reposan nuestros juicios lógicos, porque la disyuntiva entre lo correcto y lo incorrecto en el plano moral discurre pareja a la que contrapone lo verdadero y lo falso en el ámbito del pensamiento puro. Nuevamente, la observación de la naturaleza no nos proporciona ninguna regla para determinar con nitidez qué es lo bueno o lo malo más allá de los intereses biológicos de cada especie e individuo. En este sentido, el bien y el mal son creaciones de la mente, pero tanto o más reales que las creaciones de la naturaleza. La mente forja mundos formales que, aderezados con la viveza del simbolismo, gozan, a efectos de nuestra autoconciencia, de tanta o de mayor realidad que la propia naturaleza física. Por ello, mientras aceptemos una mínima distinción entre el bien y el mal estaremos confiriendo realidad a estas nociones, que son cosecha de la creatividad de nuestro intelecto. Ahora bien, ¿hay razones sólidas para mantener, aun con matices, esta dualidad ética fundamental?

Si el concepto de bien moral presupone la existencia de una *verdad moral*, ¿cómo hemos de interpretar la naturaleza de esta última? Dicha verdad moral puede estimarse como un límite asintótico, cuya tendencia se traduce en una síntesis hacia sistemas cada vez más perfectos, depurados, universales. La moralidad asume, con todo, una capacidad previa de escoger, de autodeterminar la voluntad en una u otra dirección. No hay por tanto moralidad posible sin conciencia de libertad, sea verdadera o falsa, pues sólo en ese caso puedo decantarme por una u otra acción.

De nuevo, quizás no seamos estrictamente libres, en su acepción metafísica más profunda (como posibilidad radical e indiferente de elección; como libertad absoluta), al estar determinados por necesidades externas que nos predisponen hacia una u otra opción, y que en consecuencia inclinan “involuntariamente” nuestra voluntad. Empero, es razonable suponer que seremos cada vez más libres conforme alcancemos un mayor grado de autonomía frente a las condiciones materiales, tal y como nos afectan espaciotemporalmente. Sólo en un espacio formal, en una infinitud pura de posibilidades, nuestra voluntad podría tornarse en causa determinante de nuestro obrar; sólo en una mente sin cuerpo, por así decirlo, concebida como límite de la materia en un proceso de formalización infinita que nos permitiría llegar a la idea de un fin puro, eximido de restricciones materiales.

Semejante autocreación utópica de una conciencia convertida en *natura naturans* coexiste con la necesidad de crear un mundo más allá del suyo, con el imperativo de volcar su libertad hacia un bien compatible, hacia una ampliación de su propio espacio de posibilidades mediante la cooperación con la libertad ajena. Como escribió Aristóteles, “el hombre más perfecto no es el que emplea su virtud en sí mismo; es el que la emplea para otro, cosa que es siempre difícil”²⁸. Porque liberarse de uno mismo para entregar la libertad a otros, a la construcción de un mundo más allá del nuestro, a la creación de un ámbito de libertades compartidas, nos hace crecer en una libertad más profunda, más grande y reveladora de nuestras auténticas posibilidades como seres humanos. La sinceridad y la valentía nutren la voluntad de ser libre y de que los demás también lo sean.

²⁸ *Ética a Nicómaco*, 5.1.

Son el sello de quien se afirma a sí mismo afirmando también a los demás. Y así como la conciencia, con su poder de interrogación, consigue vencer el ensimismamiento de la materia inconsciente, su oclusión en el reino de una necesidad que sólo remite a sí misma, la unión de conciencias se sobrepone a las propias inercias espirituales de la conciencia individual. Salta sobre su egoísmo latente, y por ello expande y eleva nuestro horizonte de posibilidades.

No se trata, sin embargo, de una simple yuxtaposición de bienes y libertades, sino de una integración en un espacio mayor, más profundo y extenso conceptualmente, que trasciende los límites propios de cada subjetividad singular (porque integrar no es sólo sumar: es buscar un principio superior de coordinación, una nueva dimensión de análisis; sumar es condición necesaria pero no suficiente para integrar). Esta *comunidad de libertades* exige lograr un equilibrio con la legitimidad de cada conciencia para ser ella misma y ampliarse, trascender el horizonte que le es dado. Después de todo, la fuerza más poderosa en la vida social no es la competencia, sino la cooperación; no es la lucha ciega entre mentes individuales que sólo persiguen sus propios intereses, sino la creación de una mente más allá de nuestras mentes, que es el espíritu humano, aquello que nos supera como individuos y nos permite ascender a un plano más universal. La innovación intelectual y tecnológica no tiene por qué proceder de la competencia entre agentes sociales. Ese mismo caudal de creatividad puede también surgir de la cooperación. Tanto la razón como la experiencia así lo ponen de relieve. La competencia nos aboca muchas veces a un juego de suma cero, a una neutralización de efectos en el mejor de los casos y a una destrucción en el peor de ellos. Aunque la competencia haya desatado importantes energías individuales y sociales a lo largo de la historia, la mayoría de sus ventajas se podrían haber obtenido mediante la cooperación, lo que habría contrarrestado muchos de sus inconvenientes.

La conciencia del deber se transparenta como conciencia de nuestra obligación a ser nosotros, a *sernos*, desplegando nuestras posibilidades hacia el infinito, y a propiciar con nuestro ejercicio libre que también los demás *se sean*. Es el derecho y la responsabilidad de una conciencia que se crea a sí misma a través del ejercicio de su voluntad, de su conciencia como ser libre que toma decisiones, cerrando e inaugurando posibilidades. Y si en la esfera de nuestros esfuerzos intelectuales no cabe un fin superior a la búsqueda de la verdad, en el mundo humano la verdad no está dada: se hace. La verdad de lo humano no puede entonces divorciarse de la pujanza creativa de nuestro espíritu, de nuestra libertad, de nuestra capacidad para responder a la necesidad del mundo con una luz propia e insustituible.

Parecería engañoso, en todo caso, intentar esclarecer pormenorizadamente el contenido de ese absoluto con los medios a disposición de la razón humana en el momento presente. No sólo falta nuevo conocimiento, sino quizás también una auténtica autotrascendencia de la razón por sí misma, que la mueva a contemplar principios más profundos de la naturaleza y de la acción. El alcance de estos nuevos principios, ¿no coadyuvaría a ensanchar los resortes de nuestra imaginación y de nuestro entendimiento de una manera que hoy por hoy pertenece al terreno de lo desconocido? Por ello, hemos de percarnos vivamente no sólo de la refutabilidad ínsita a las hipótesis éticas (confeccionadas como brújulas plausibles, pero apodícticamente incompletas) para recorrer el sombrío bosque del obrar humano, sino también de la pobreza de nuestra fantasía moral, rehén aciaga del conocimiento presente. Al asomarnos a la inmensidad de lo que aún ignoramos y probablemente nunca lleguemos a comprender del todo, la razón

siempre surcará aguas demasiado turbulentas. Profundamente evocadora para el espíritu humano, y lejos de frustrarnos, la provisionalidad inherente a los resultados de toda indagación filosófica en el mundo de lo ético nos abre a un escenario de posibilidades inéditas, y debe infundirnos un sentimiento de perenne humildad.

Este proceso de *autocreación moral*, dentro de una comunidad de conciencias morales que asumen su finitud y su perfectibilidad intrínsecas, y por tanto su condición de entes proyectados hacia un horizonte indefinido, se acercaría incesantemente a la noción límite de un absoluto moral, de una verdad incondicionada cuya vigencia no se supeditaría a circunstancia alguna, sino que expresaría una universalidad pura, una instrucción moral inapelable para todo ser dotado de habilidades reflexivas. Formalmente, la conciencia adquiriría un entendimiento cada vez más profundo y riguroso de la norma moral, y podría incluso extenderla más allá de la esfera de los agentes racionales y de la humanidad en cuanto tal, para cubrir otros territorios del ser y de la vida. Materialmente, este encaminamiento continuo hacia una perfección interpretada como límite infinito, apto para integrar conocimientos pasados en un espacio cognitivo y moral al unísono más intenso y extenso, implicaría trasladar las exigencias morales a una realidad específica. Arribaríamos así a una universalidad ya no abstracta, sino, como ambicionaba Hegel, concreta, en el sentido de reconciliar lo formal (tendente tanto hacia la pureza conceptual —y por ello hacia la máxima intensión— como hacia la universalidad, es decir, hacia la máxima extensión) y lo material en un mismo crisol. Los ideales de la razón no se reducirían a vanas y veleidosas utopías del intelecto, abocadas a marchitarse ante cualquier tentativa de aplicación práctica, sino que constituirían realidades efectivas pero incompletas. Esta aproximación asintótica refleja el poder emancipador y la capacidad transformadora de una síntesis de facultades racionales, imaginativas y volitivas que no se limita a juzgar críticamente lo dado, a comprenderlo y a captar sus deficiencias, sino que al hacerlo concibe alternativas a ese orden ya establecido, justamente a partir de las muestras de inconsistencia e incompletitud que tiñen lo dado. Se entrega así a la creación de cultura y de sabiduría, a la intuición, recia y luminosa, de que es posible gestar lo nuevo.

En la dialéctica invencible entre consistencia y completitud, o entre coherencia lógica —y por tanto intensión conceptual, o congruencia entre el conjunto minimizado de sus principios— y extensión del poder explicativo de nuestros sistemas de pensamiento, lo que presenciamos es la imposibilidad intrínseca de alcanzar la perfección a la hora de compatibilizar ambas propiedades. Pues ¿qué es la perfección, sino el sueño de la completitud aunada a la consistencia?

Como si asistiéramos a una versión formal del principio de incertidumbre que rige el comportamiento de los sistemas cuánticos, donde una mayor precisión en el conocimiento de una variable canónicamente conjugada se traduce necesariamente en un conocimiento más inexacto de la otra, en el campo de los sistemas lógicos cuanta mayor consistencia gane, menor completitud obtendré, y viceversa. Un sistema de normas morales máximamente consistente exigiría renunciar a su universalidad plena, y un sistema de reglas morales completo, cuyos axiomas abarcaran todos los casos imaginables de acciones humanas susceptibles de examen ético, nos obligaría a sacrificar su consistencia interna. Ni el más sublime de los seres podría superar esta limitación, pues es inherente a la naturaleza de los sistemas axiomáticos.

El eterno debate entre coherencia interna del sistema y extensión o coherencia externa insta al filósofo a descubrir formas creativas de enlazar ambas propiedades según los distintos contextos. Más aún, este aprendizaje apremia a discernir cuál debe ostentar la primacía en una determinada situación histórica. Podrá así ofrecernos una idea indicativa de la *elasticidad* que posee tal o cual concepto o tal o cual sistema, es decir, del límite al que puede llegar su poder explicativo sin menoscabo de su consistencia interna. Lo cierto, en cualquier caso, es que esta tensión creadora entre consistencia y completitud abre la puerta a una autotrascendencia constante de la razón en su búsqueda de sistemas de pensamiento cada vez más perfectos, más plenos, más profundos.

La conciencia de la incompletitud de todo lo que sabemos se halla revestida de importantes consecuencias morales. Nos vacuna contra el dogmatismo y el fanatismo. El dogmático se enroca en sus ideas. Enceguece ante las alternativas a su interpretación de la realidad. El fanático confunde la verdad con su verdad, lo universal con lo particular, lo que es de todos con lo que es suyo. Pero si ninguna mente goza de mirada absolutamente limpia a la realidad, todos hemos de estar siempre dispuestos a cribar nuestras ideas y nuestras conclusiones, en una iteración infinita entre nuestra subjetividad y el mundo.

Después de todo, sólo las mentes más lúcidas son capaces de convivir con distintos sistemas de pensamiento, porque entienden la complejidad del mundo y los límites de nuestra inteligencia. Pensar es abrirse a la duda, a la revisión, al perfeccionamiento. No es entonces extraño que las personas reflexivas sean propensas a la tristeza y a la soledad, a la insatisfacción ante lo hecho, a la conciencia de incompletitud y de perpetuo devenir, y que, inseguras de sí mismas, encadenen llamativas oscilaciones emocionales. Su calvario y su gloria nacen de una mente entregada al perfeccionamiento, a la irredenta búsqueda, a la mejora continua. Pero quizás sea la actitud de búsqueda incansante lo que nos haga humanos, seres que perciben la distancia insuperable frente al ideal más puro del corazón y de la mente. Lanzados sin remedio a este infinito, tal vez sea el esfuerzo más que el resultado lo que nos justifique ante la historia. Siempre podemos conocer más, amar más, crear más. Siempre podemos ser más de lo que somos. No se trata, por tanto, de divinizar la razón humana, que ha de ser consciente de sus flaquezas, sino de abogar por una integración de facultades, por la esperanzadora unión de la diversidad aposentada en nuestro espíritu, ya sea en forma de razón, de imaginación o de sentimiento.

El hombre se asemeja a un arco tendido al infinito, pues ¿dónde, sino en lo desconocido, en la apertura a nuevos mundos y en la creación de lo que no nos ha sido dado, habita la verdadera patria de la humanidad? ¿Dónde, sino en la vida de un espíritu que busca?

La pregunta, que es la osadía de la mente, nos abre a lo desconocido: es la ventana al futuro. Y al preguntarnos por el futuro contribuimos a crearlo. Porque no sabemos para qué estamos aquí, pero sabemos que podemos crear una respuesta, imaginar un mundo y alumbrar un sentido.

No podemos concluir nuestras reflexiones sobre la relación entre libertad y ética sin plantear abiertamente una pregunta que goza de carácter absolutamente fundamental para la ciencia y la filosofía. Este interrogante recapitula, de hecho, nuestras disquisiciones precedentes sobre el universo, la autodeterminación y la conciencia, por lo que abordarlo nos permitirá sintetizar muchas de las ideas anteriormente desarrolladas: *¿Qué nos hace humanos?* ¿Dónde encontrar una supuesta esencia humana, en la fabricación de herramientas, en el lenguaje articulado, en la conciencia de nosotros mismos, en el arte y en la contemplación de la belleza, en la complejidad social, en el miedo a la muerte, en la guerra, en la religión, en la moral, en la abstracción lógica y matemática, en el conocimiento científico, en la posibilidad de anticiparse al futuro, en la capacidad de formular preguntas, en la fusión entre ciencia y técnica...?

La discusión podría prolongarse hasta el infinito. Seguramente, frente a cada tesis sobre lo específicamente humano podría responderse con una antítesis, que pondría de relieve cómo en otros animales topamos con un fenómeno esencialmente análogo, cuya similitud lo invalidaría como clave de la especificidad humana. Si afirmamos que algo es exclusivo del hombre, rápidamente se esgrimirán evidencias de que ese fenómeno o esa facultad se encuentra también en otras especies, aunque sea de forma rudimentaria. Las diferencias detectadas siempre serían de grado, nunca de sustancia; cuantitativas, no cualitativas.

Ninguna estructura anatómica y ninguna habilidad propia del ser humano puede erigir una barrera infranqueable con sus precursores evolutivos. Ni el bipedismo ni la posición del pulgar en la mano ni la complejidad del aparato fonador ni el grado de expansión que ha alcanzado nuestra corteza cerebral pueden sellar una frontera absoluta con las formas evolutivas menos desarrolladas. Ninguna estructura o función humana puede resultar enteramente ajena al proceso evolutivo y a los distintos mecanismos que lo moldean. Cuestión distinta es que, si las analizamos por su valor adaptativo y por las acciones que permiten desplegar, no sólo despierten nuestra admiración, sino que, examinadas con espíritu filosófico, lleguemos a sentir la necesidad de elevarlas a una condición superior, como sellos indisputables de la singularidad de nuestra naturaleza humana. Puede incluso que determinadas funciones cognitivas, como la conciencia de uno mismo, se nos antojen tan asombrosas y enigmáticas que nos veamos tentados de considerarlas auténticas rupturas cualitativas —y no sólo cuantitativas— frente a las habilidades mentales de nuestros ancestros. Pero esta falla tajante entre nuestros antecesores y nosotros nunca puede ser absoluta. No puede haber brotado de la nada. Aunque se hayan producido saltos incontestables en la evolución, explosiones estructurales y funcionales que establecen un notable nivel de discontinuidad, nunca se trata de diferencias absolutas, de mágicas emergencias *ex nihilo*. Nunca nace una novedad plena, un nuevo sol, en el reino de la vida. Somos nosotros los que, por su interés epistemológico, nos vemos en la obligación de atribuir a la conciencia una dignidad tan extraordinaria que a veces eclipsa la humildad de su origen.

El salto, en definitiva, puede pertenecer al orden epistemológico, pero nunca al ontológico. Desde un ángulo ontológico, la conciencia se ha desarrollado evolutivamente. Su ser entra de lleno en la lógica de la evolución. Es nuestro conocimiento de ese ser, nuestra capacidad de percarnos de la maravilla que representa en la larga historia de la vida en la tierra, lo que nos insta a contemplarla como una facultad tan sublime y única. Y, en efecto, la autoconciencia brilla como una de las mayores creaciones de la naturaleza, tan excepcional que establece un hondo hiato cognitivo entre quien la posee y quien

carece de ella. Sin embargo, y como fruto de la evolución, no del hechizo de un *Deus ex machina*, ha tenido que florecer a partir de una dilatada y compleja cadena de causas materiales.

En cualquier caso, aceptar al menos un rasgo absolutamente específico del ser humano no tendría por qué representar misterio alguno para una lógica evolutiva. Mientras no se admita una discontinuidad cualitativa entre nuestros ancestros y nosotros, o entre las formas más rudimentarias de ese rasgo y la que nosotros manifestamos, no debería haber problema desde el punto de vista de la teoría de la evolución. Lo que este modelo científico demanda es poder reducir toda aparente ruptura en la historia natural a una continuidad más profunda, tal que nunca se produzca un salto "sobrenatural" de una forma evolutiva a otra (como proponen los defensores de la teoría del diseño inteligente). La existencia de transiciones relativamente abruptas, pero no por ello inexplicables evolutivamente, así como la posibilidad de identificar características diferenciales entre una especie y otra, o entre una forma evolutiva y otra, resultan perfectamente esperables. La dotación genética de un *Homo sapiens* constituye, de hecho, la rúbrica por antonomasia de su especificidad. Es exclusivamente nuestra, y se pone de relieve, por ejemplo, en la alta proporción de genes reguladores en nuestro genoma, lo que apunta a un diseño mucho más complejo y sofisticado que en otros mamíferos.

Más allá de la saludable controversia en torno a la clave de nuestra singularidad, puede decirse que uno de los candidatos mejor posicionados para alzarse como factor netamente diferencial entre lo animal y lo humano es el sentido de la moralidad. No en vano, el mismo Darwin reconocía que “de todas las diferencias existentes entre el hombre y los animales inferiores, la más importante es el sentido moral o la conciencia”²⁹.

Una explicación evolutiva debe ayudarnos a descubrir el origen del sentido del deber moral. Ciertamente, las ventajas que proporciona a quienes lo poseen son extraordinarias, tan sólidamente insertadas en la base misma de la posibilidad de civilización como para admitir, desde una lógica puramente evolutiva, que una especie dotada de elevadas facultades mentales tarde o temprano acabará por desarrollar una conciencia ética, un sentido de la moralidad. Investigar qué conductas favorecen la supervivencia resulta esencial para comprender la raíz natural de ese sentido del deber. Sin embargo, en lo que respecta a la justificación de la conducta moral entramos en un círculo vicioso si únicamente nos guiamos por criterios evolutivos. La legitimidad de un obrar concreto frente a otro implica asumir una regla propiamente moral, capaz de dictaminar qué acción es correcta y cuál no. Ello involucra un principio de tendencia universal, válido para cualquier agente racional, más allá de sus intereses circunstanciales.

Apelar a una lógica exclusivamente evolutiva incurre en las mismas contradicciones filosóficas que el utilitarismo cuando pretende erigirse en pilar absoluto de la ética. Caemos en una falacia genética, pues si bien es indiscutible que la historia natural arroja luz sobre el origen de la moral, no está tan claro que lo haga sobre su validez aquí y ahora.

En primera aproximación, esclarecer el origen y el desarrollo de algo no tiene por qué dirimir la cuestión sobre su verdad o falsedad o sobre su corrección o incorrección ética. Subsiste una asimetría entre la realidad, derivada de un origen y un mecanismo, y

²⁹ *El origen del hombre*, cap. 3.

la validez lógica o ética de las proposiciones que formulamos sobre la base de esa misma realidad. Se trata de un *plus* justificativo, paralelo a una disyuntiva lógica y ética fundamental (y fundante), difícilmente reducible al estudio del proceso que ha generado esa realidad.

La psicología estudia los procesos asociados al pensamiento más que el contenido en sí de ese pensamiento. No obstante, cabe pensar que tan pronto como la mente humana hubiera logrado desentrañar el origen último de todo y expresarlo en forma de leyes debería poder, a la inversa, recorrer hacia el futuro el curso seguido por ese todo. En ese caso habría descubierto en el origen el valor de verdad pleno de ese miembro del todo, cuya justificación ontológica residiría, precisamente, en las leyes iniciales del sistema al que pertenece, de las que dimanaría las leyes propiamente psicológicas con las que operaría la mente humana, obra maestra de la evolución cósmica. Asistiríamos a una fusión completa entre los planos ontológico y epistemológico, o entre el ser y el conocimiento que de él podemos alcanzar. El ser y el conocer no discurrirían por caminos separados, sino que desembocarían en un mismo fundamento, en un único océano de justificación filosófica. No nos encontramos en esa situación, en esa utopía metafísica de un conocimiento absoluto. Aún nos vemos obligados a distinguir entre el conocimiento del origen de algo (cuya información nos ilustra acerca de su “ser”, de su “ontología”, de los procesos que han conducido hasta él) y el conocimiento de nuestro modo de justificar ese algo. El ser y el conocer, o el conocimiento del ser y el “conocimiento de nuestro propio conocer”, aún surcan sendas divergentes. Un conocimiento más profundo de la evolución del universo, desde su remoto y ahora inasible origen hasta su estado actual, probablemente nos permita fundamentar sobre la universalidad de las leyes físicas sistemas tan complejos como los biológicos. Incluso los comportamientos morales que existen en la naturaleza remitirían también causalmente a esas leyes. La falacia genética se diluiría, porque al comprender el origen último de esas conductas morales automáticamente elucidaríamos su justificación, amparados en las leyes de la naturaleza, que constituyen su propia justificación, *su autoconformidad* (el “*Nature conformable to herself*” de Newton), su inatacable principio. Pero hoy por hoy no tenemos más remedio que continuar apegados a una distinción, epistemológicamente legítima, entre la explicación del origen y la explicación de la validez de un fenómeno.

De hecho, y por muy arraigados que estuviesen ciertos comportamientos morales, el sujeto ético siempre podría esmerarse en rehuirlos conscientemente. Aquí y ahora, en este instante, de nada me sirve saber que un impulso poderosísimo derivado de millones de años de evolución me inclina a actuar de un modo u otro. La corrección de mi acto no nacerá de que cumpla fielmente con una supuesta ley evolutiva, sino de que pueda responder, racionalmente, por mi acción. Verosímilmente, esa misma ley me induciría a buscar siempre el beneficio propio o el de mi grupo más cercano, cuando el razonamiento moral muchas veces me lleva a no hacerlo. Ampararse en una especie de instinto moral invencible, heredado de generación en generación y sustentado sobre la lógica de la eficiencia evolutiva, tampoco soluciona el problema. Fundamentar la moralidad de una acción en la satisfacción de dicho instinto impediría que nos desarrollásemos como seres libres. Socavaría, así pues, el fundamento mismo del obrar moral, pues seríamos esclavos de una determinación ajena a la relación entre nuestra voluntad y nuestra deliberación racional.

Todo lo anterior no es óbice para admitir que la moral debe tener una fuente en la historia natural. Hay que investigarla con las herramientas más sofisticadas (genética,

paleontología, ecología, etología...). En cualquier caso, lo importante es entender que ese mismo proceso evolutivo ha propiciado franquear una barrera, aparentemente insalvable, entre necesidad y libertad. En algún momento de la evolución humana, el impulso moral ha cedido el testigo a la posibilidad de un razonamiento libre, que no se justifica desde fuerzas ciegas, sino desde fines legítimos. Como es poco plausible ubicar el fundamento último del deber moral en una instancia divina, que lo elevaría a una categoría sobrenatural, como si hubiera descendido del cielo en vez de haber ascendido desde la tierra, hemos de buscar la manera de conectar la historia natural y la cultura, la naturaleza y la razón. Debemos naturalizar el origen de la moral, pero preservar también el resquicio de autonomía lógica que requiere. ¿Cómo es esto posible? No podemos olvidar que el fin de la moral no es otro que el bien humano, el beneficio de nuestra especie en su dimensión universal. Siempre tiene como referente último lo humano. Esta propiedad tan relevante la enraíza firmemente en la historia natural, sólo que la forma de determinar ese bien ya no se funda en un criterio meramente reproductivo, en el éxito biológico de un individuo o de un grupo, sino en la posibilidad de satisfacer una exigencia racional.

Contemplamos una paradoja fascinante. La selección natural ha abierto las puertas a la selección racional, que parece contradecir sus cimientos más profundos, como si matara a su progenitora, pues sigue criterios distintos e incluso opuestos. La selección natural puede interpretarse como un criterio de eficiencia biológica. Al aumentar las probabilidades de que multipliquen sus genes, favorece la reproducción de los organismos mejor adaptados a un ecosistema concreto. La selección racional, por el contrario, no hace sino favorecer lo más “apto” lógicamente, es decir, lo que resulta más susceptible de justificarse desde premisas lógicas y reglas de inferencia. Necesidad biológica frente a necesidad racional, o reproducción frente a razón, o supervivencia frente a validez lógica y ética: este binomio parece sintetizar la principal diferencia entre la selección natural y la racional, o entre el fundamento de la evolución biológica y el de la evolución cultural. Sin embargo, es la propia selección natural la que ha auspiciado el nacimiento de la racionalidad; es la propia selección natural la que ha permitido que en un subconjunto de los organismos biológicos convivan ella y la selección racional. En el cómputo global, quizás el criterio último continúe siendo la eficiencia biológica, nuestro éxito reproductivo, y sea la selección natural la que, camuflada tras la selección racional, siga llevando las riendas de la trama evolutiva de la especie humana. Con todo, en los itinerarios específicos la selección racional, la necesidad de la mente frente a la necesidad de la naturaleza, parece haber tomado el control de nuestra historia. Una razón imperfecta, llena de oscuridad, sometida también a pulsiones naturales y eclipsada por el sinnúmero de irracionalidades que definen la historia, pero una facultad cuyo funcionamiento obedece a una lógica distinta a la que gobierna la naturaleza.

Un problema análogo surge a propósito de la relación entre necesidad y libertad. Puede argüirse que la selección natural ha favorecido en algunas especies el desarrollo de conductas cada vez más plásticas, más “libres”, más indeterminadas respecto al programa de instrucciones genético, precisamente en aras de una misma e indestructible necesidad biológica. Esas conductas en las que atisbamos cierta libertad, la chispa de una relativa autodeterminación en el ser vivo, resultan en realidad más eficientes a la hora de garantizar la supervivencia, pues le confieren mayores resortes de flexibilidad adaptativa. Así, la libertad funcional resplandece como uno de los muchos mecanismos que atesora la naturaleza para incrementar las probabilidades de éxito reproductivo. Es la necesidad la que siempre sale victoriosa; la libertad no hace sino servir a una necesidad más profunda.

Del mismo modo, cuando examinamos la conexión entre racionalidad y libertad advertimos que los seres en posesión de facultades cognitivas superiores pueden disponer mejor de sí mismos. Gozan de mayor autonomía, porque gracias a la razón logran sobreponerse a infinidad de circunstancias limitantes. Desde esta perspectiva, ser más racional implica poder ser más libre. Sin embargo, y en último término, esa mayor libertad, esa mayor autonomía creadora del individuo, inevitablemente se subordina a los intereses de la propia razón. Aunque se crea más libre e indeterminado, un ser más racional no puede desprenderse fácilmente de la conciencia de lo que es correcto en el plano lógico o en la esfera ética. Por muy libre que se intuya, un ser racional difícilmente puede rechazar determinadas proposiciones lógicas, matemáticas, científicas y éticas (salvo que, al hacerlo, revele dimensiones desapercibidas de esa misma racionalidad, por lo que en realidad estará impulsando el progreso de la propia racionalidad, como ha ocurrido tantas veces en la historia del pensamiento filosófico, científico y moral). No puede, en suma, renunciar a su racionalidad si no quiere traicionar su conciencia. El espectro de la razón permanece ahí. Una necesidad, de cariz lógico más que biológico, domina aún el comportamiento de ese ser. Por tanto, y aunque la razón, la creatividad y la libertad simulen conquistar un importante triunfo con el desarrollo de la cultura humana, es siempre una forma de necesidad la que rige, desde su trono pujante y escondido, la totalidad del proceso.

III. LA LIBERTAD Y EL FUTURO DE LA MENTE HUMANA

Conciencia y libertad, ¿el destino de la evolución?

Dada la estrecha relación que hemos establecido entre las categorías de libertad y conciencia, así como el énfasis precedente en la necesidad de tomar en consideración la perspectiva evolucionista para comprender en profundidad nuestra naturaleza, antes de reflexionar sobre el porvenir de la libertad humana surge una pregunta inexcusable, referida primordialmente al pasado, pero volcada también al futuro: ¿por qué debería ser adaptativamente ventajoso desarrollar autoconciencia? ¿Por qué los esquivos derroteros de la evolución biológica han conducido a que una de las ramas del árbol de la vida engendre la conciencia de uno mismo, quizás el mayor misterio del universo? Conviene detenerse en esta cuestión, pues nos permitirá extender algunas de las ideas expuestas de manera más sucinta en el epígrafe anterior.

La evolución no es otra cosa que la facticidad del mundo biológico, la conjunción de azar y necesidad que ha moldeado el desarrollo de la vida en la tierra. Es, por tanto, el hecho inapelable y ateleológico de que las cosas han sido de un modo y no de otro: el *acontecer* mismo de los fenómenos biológicos, tal y como han sido impulsados por una infinidad de contingencias y un pequeño número de leyes físicas inexorables. La teoría de la evolución, por su parte, no es sino el intento de explicar los mecanismos subyacentes a esa mezcla de azar (como mutaciones aleatorias) y de necesidad (cristalizada en la categoría de selección natural como campo semántico que abarca las múltiples derivaciones del influjo ejercido por el medio, por la naturaleza en su integridad, a la hora de determinar qué formas biológicas son más aptas y “merecen” reproducirse; alude así a la necesidad de que sobrevivan los mejor adaptados)³⁰. Representa la tentativa de racionalizar el dato, el *factum* o desenlace resultante de millones de años de cambios y permanencias.

³⁰ Como por lo general es imposible determinar *a priori* quiénes son los mejor adaptados a un nicho ecológico específico, no es de extrañar que a veces parezca suceder lo contrario: a saber, que sobreviven también los menos aptos. Los detractores de la explicación darwiniana la acusan de incurrir en una lógica circular, en una flagrante tautología. Arguyen que los defensores de la selección natural como mecanismo evolutivo se escudan siempre en que los mejor adaptados son los que sobreviven, luego para ellos “sobreviven los que sobreviven”. No obstante, si ponderamos adecuadamente la evidencia de que la teoría darwiniana es capaz de formular explicaciones contrastables y reproducibles sobre una asombrosa cantidad de fenómenos biológicos conocidos (e incluso puede anticiparse a algunos desconocidos), esta crítica se diluye. Su poder predictivo quizás se nos antoje sumamente débil en comparación con el que exhiben la física y la química —“ciencias duras”—, pero algunas afirmaciones de la teoría de la evolución son perfectamente falsables, y escapan a la circularidad. Por ejemplo, la teoría de la evolución por selección natural lleva a la conclusión de que las especies filogenéticamente más cercanas han de manifestar secuencias coincidentes de aminoácidos, además de un número notable de genes compartidos. Estas proposiciones han sido verificadas reiteradamente. Aunque, dado el altísimo número de contingencias ambientales que afectan al desarrollo de los individuos y, por ende, a la evolución de las especies a las que pertenecen, en la práctica sea imposible predecir con exactitud cómo se transformarán las especies actuales en el futuro lejano (ejercicio adivinadorio que, por otra parte, sería francamente inútil, pues nadie podría comprobarlo hasta dentro de millones de años), sí se pueden extraer conclusiones contrastables en el presente. Si especies emparentadas evolutivamente manifestaran secuencias de aminoácidos completamente distintas, no tendríamos más remedio que dudar de la consistencia de la síntesis neodarwiniana.

El concepto filosófico de fin como “*objetivo deseado*”, respecto al cual los procesos observables se subordinan como simples medios, carece de un significado científico riguroso. Sostener o no la existencia de un propósito en el cosmos trasciende el alcance del método científico y desborda sus capacidades más genuinas. Se trata de una cuestión eminentemente filosófica, o incluso teológica, derivada quizás de una ilegítima proyección antropomórfica sobre el ciego acontecer del universo.

De nuevo, la ciencia no puede probar o refutar la existencia de fines externos a la propia necesidad que define los procesos de la naturaleza. Y, en todo caso, ¿precisa la ciencia de la categoría de *fin* como elemento explicativo del mundo? Lo que interpretamos como tendencias hacia un fin no es sino la expresión misma de una necesidad indoblegable, emanada de la presencia de leyes que no se pueden conculcar y que rigen el funcionamiento de un evento físico. En la visión científica del mundo, la eficiencia absorbe y condensa toda eventual finalidad; en el universo, la meta viene fijada por el origen. Así, por ejemplo, que la evolución de los sistemas físicos venga regulada por la ley de la acción estacionaria (cuya formulación recapitula leyes tan importantes como las de la conservación de la energía y del momento) no puede considerarse una orientación intencional de la naturaleza, sino el cumplimiento de una ferrea necesidad, amparada en la relación fundamental entre simetría e invariancia que gobierna los procesos físicos. El fin se halla englobado en el principio; la ley, como causa eficiente, determina inexorablemente el final al que se encuentra abocado un proceso. Por tanto, la pregunta sobre una hipotética finalidad en el proceso evolutivo no puede responderse desde la lógica de las ciencias naturales.

El reino de la vida no ha producido autoconciencia —es decir, *conciencia de uno mismo*— en virtud de una decisión consciente, de una deliberación, de una intención análoga a las que alberga la subjetividad humana. Aunque se nos antoje paradójico, el surgimiento de la conciencia obedece a un proceso inconsciente que, por mecanismos estrictamente biológicos, ha dado lugar al nacimiento de una facultad cuya naturaleza se diferencia cualitativamente de su matriz inconsciente. Sin embargo, este resultado no puede considerarse el fruto de una voluntad, de un diseño que haya conducido una de las líneas evolutivas hasta un destino predeterminado. El universo podría subsistir perfectamente sin conciencia y no por ello se vería alterada su estructura fundamental, el conjunto de sus leyes universales. La conciencia representa, en cualquier caso, una de las posibilidades contempladas dentro de ese conjunto de leyes de la naturaleza. Por qué se ha originado una facultad semejante, un poder reflexivo desde una raíz irreflexiva, constituye una de las grandes preguntas de toda búsqueda intelectual. Me atrevería a decir que se alza como el interrogante más profundo al que puede enfrentarse la mente humana, pues se refiere a ella misma, a la radicalidad de lo humano, a su singularidad biológica.

Lo cierto es que la propia lógica de la evolución apunta a la aparente necesidad de que tarde o temprano entre en escena una facultad poseedora de características similares a las de la conciencia humana. Si la única “razón suficiente” que guía el proceso evolutivo no es otra que el imperativo de la supervivencia, y por tanto la necesidad de reproducirse, un ser dotado de la capacidad de reflexionar sobre sí mismo gozará de mayores posibilidades no ya de sobrevivir, sino de sobrevivir en una mayor variedad de entornos. La versatilidad que otorga la conciencia de uno mismo —de nuevo, la conciencia en su significado más profundo— abre una multiplicidad de opciones de supervivencia gracias al ejercicio de un dominio “intangible” sobre el medio, de un *control intelectual* sobre el ambiente. En virtud de él, el imperativo de adaptación al entorno queda mitigado o incluso superado por la capacidad de adaptar el entorno a los intereses del individuo. Es en la

exuberancia de opciones que dimana de una inteligencia reflexiva, susceptible de volver sobre sí misma y por tanto de analizar no sólo el entorno, sino la manera en que el individuo puede modificarlo y extraer el máximo beneficio de las condiciones existentes, donde reside entonces una de las características más notables de la conciencia desde el punto de vista de su valor adaptativo. Así pues, no es de extrañar que, en una de sus líneas de despliegue, en una de las frondosas ramas del árbol de la vida, la selección natural haya moldeado gradualmente una capacidad destinada a adquirir mayores resortes de control sobre uno mismo y, consecuentemente, sobre el entorno. Este sistema de supervisión de nuestros propios estados mentales nos confiere, concomitantemente, una extraordinaria capacidad de control de los estados externos a nosotros mismos. Su alcance es potencialmente universal, limitado únicamente por las restricciones físicas y temporales, cuya irrevocabilidad nos impide hacer uso de la conciencia en toda su amplitud y en todo momento.

La selección natural condensa el influjo del medio sobre la cadena de la vida. Es el mecanismo mediante el cual el ambiente, el universo físico, informa a una variedad biológica sobre sus posibilidades de supervivencia. Expresa, así pues, la relación fundamental e insoslayable entre genes y ambiente: recapitula la manera en que el ambiente influye sobre los genes. Si lo que la selección natural hace es informar a una variedad biológica concreta sobre sus opciones de supervivencia, al favorecer la aparición de la facultad autoconsciente la naturaleza nos comunica de un modo u otro que este rasgo contribuye a mejorar nuestras posibilidades reproductivas. No obstante, dicha información exhibiría un valor escasísimo si no lográramos identificar alguna otra ventaja más específica de la autoconciencia, pues otros muchos rasgos nos ayudan también a sobrevivir y no son exclusivos de la especie humana. Lo definitivo de la conciencia de uno mismo no puede descansar sólo en el incremento de las posibilidades de supervivencia que nos brinda. Para sobrevivir no necesitamos autoconciencia. Quizás la autoconciencia aumente, en efecto, nuestras probabilidades de supervivencia, pero como la probabilidad ha de definirse siempre con respecto a algo, y en este caso no conocemos una especie idéntica a nosotros pero carente de conciencia que nos permita examinar con mayor rigor el rango de esas probabilidades, caben dos opciones: o bien la conciencia ha surgido azarosamente, como una *exaptación* o adaptación imprevista, como la consecuencia inesperada de otros fenómenos que sí han sido modelados por la selección natural, o bien esa cascada de necesidades previas ha sido diseñada, aun inconscientemente, para facilitar la supervivencia de nuestra especie.

Pero ¿no hemos afirmado anteriormente que la evolución biológica no responde a diseño alguno? Ciertamente, la evolución biológica no responde a un diseño consciente, al esfuerzo de una inteligencia ajena al proceso evolutivo mismo, sino a la necesidad que imponen las leyes de la física, de la química y de la propia biología. Las dos primeras son bien conocidas, pero ¿cuáles son las leyes de la biología? ¿Existen leyes biológicas en cuanto tales, o representan meros apéndices de las leyes de la física y de la química (y, por tanto, de las leyes de la física, capaces de recapitular las de la química, pues las segundas son plenamente reducibles a las primeras)? Si existen leyes biológicas, inevitablemente han de afectar a las dos esferas de actividad que definen la naturaleza del organismo vivo: la genética y el ambiente. Las leyes de la genética se referirán a las reglas o generalizaciones inductivas sobre la manera en que se transfiere la información genética de un individuo a sus descendientes; las segundas aludirán al modo en que se transfiere la información “natural” del ambiente al individuo. Las leyes de Mendel (el esclarecimiento de cuyos mecanismos de acción a escala molecular constituye uno de los

grandes hitos de la ciencia del siglo XX) y la selección natural parecen condensar a la perfección ambos dominios de legislación natural.

La conjunción de los dos tipos de leyes —de “combinación genética” y de “selección natural”— determina la supervivencia de un organismo. No entraremos en la discusión sobre el papel que juega el *azar* en este proceso. Como es sabido, el azar yace en la entraña misma de ambas clases de leyes. Las mutaciones y las recombinaciones aleatorias en el plano genético, así como la impredecibilidad de innumerables acontecimientos ambientales, dan buena fe de ello. Sin embargo, teóricamente estas manifestaciones del azar podrían contemplarse como expresiones de una necesidad más profunda, que sólo la precariedad de nuestros instrumentos de cálculo nos impide apreciar. Al no existir pruebas de que se trate de una indeterminación fundamental (a diferencia de lo que parece ocurrir en el contraintuitivo y casi inescrutable mundo cuántico), no hay razones para excluir la posibilidad de que el indoblegable azar sea en realidad un rostro de la imbatible necesidad. Pero sea fruto del azar o de la necesidad, la ciencia no tiene más remedio que incorporar las evidencias a sus modelos teóricos. Y la evidencia nos dice que los organismos nacen con una dotación genética concreta y que se enfrentan a circunstancias ambientales ajena a su voluntad. Por supuesto, esa misma dotación genética los proveerá de mayores o menores posibilidades de autodeterminación, de plasticidad conductual y por tanto de complejidad adaptativa al entorno, pero el destino de un organismo lo sellan su genética y su ambiente: la necesidad natural.

Ahora bien, esa misma e invencible necesidad, esa recapitulación de las ciegas fuerzas naturales en lo que concierne a su influjo sobre los organismos vivos, ¿nos obliga únicamente a sobrevivir, en virtud de una especie de instinto irresistible, o nos induce también a diversificarnos espacialmente?

Que la supervivencia es la ley básica de la vida no parece sujeto a disputas. Sólo un análisis más detallado de fenómenos como la muerte celular programada o el suicidio nos apremiaría a introducir algún que otro matiz a esta ley de cumplimiento quizás inexorable. Sin embargo, no está claro que la vida se halle abocada a diversificarse, a expandirse por el mayor número posible de ecosistemas. La necesidad de supervivencia, que se traduce en la búsqueda de las mayores tasas de eficiencia reproductiva, puede interpretarse como una diversificación temporal. El organismo presente se multiplica en el tiempo, es decir, propicia que sus genes adopten una mayor diversidad de formas, al transmitirse a otros individuos (así sucede, al menos, en la reproducción sexual, pues en casos más simples de replicación lo que acaece no es una diversificación auténtica, sino una mera copia del material genético; deberíamos hablar entonces de *expansión temporal* más que de verdadera diversificación). Pese a ello, la posibilidad de supervivencia nunca es independiente de las condiciones ambientales. El mero cálculo probabilístico indica que la capacidad de adaptación a un mayor número de entornos multiplica las posibilidades mismas de supervivencia. Diversificarse, adquirir formas heterogéneas con arreglo a las condiciones ambientales, ensancha el espacio de posibilidades de una especie, capaz ahora de adaptarse a un mayor número de ecosistemas, y “*diversificarse internamente*” expande el radio de acción de un individuo de la especie, dado que le permite gozar de mayores grados de libertad y así cambiar de entorno si fuera necesario.

La diversificación funcional topa con límites casi infranqueables cuando nos referimos a la dotación corporal de un organismo. Modificar las estructuras corpóreas exige multitud de generaciones de variaciones útiles acumuladas y filtradas por la

selección natural. Se trata de un proceso sumamente lento e incierto. Un organismo nace con un cuerpo dado, y no es sino mediante la flexibilidad conductual como puede sobreponerse a las limitaciones de haber venido al mundo con esa dotación fenotípica y no con otra. Por el contrario, desarrollar una mente, una capacidad de representarse el mundo y de “*manipularlo*” internamente en grados crecientes de complejidad, auspicia una relación menos rígida entre la estructura biológica y las funciones que de ella dimanan.

Gracias a la mente, la diversidad funcional se alcanza mediante el desarrollo de una interioridad que permite observar el mundo y evaluar un mayor número de opciones de relación con el medio. Por elemental que sea la mente de un organismo, siempre será más plástica y versátil que el cuerpo. La capacidad de modificar el comportamiento del organismo se ensancha con la posesión de una mente, de un conjunto de estados internos que ofrecen una instancia desde la que supervisar nuestra presencia en un ambiente concreto. La capacidad de anticiparse a las fuerzas externas nace precisamente de la existencia de un mecanismo de representación interna. La autoconciencia puede concebirse como una “*representación de la representación*”, o como un sistema de supervisión de nuestros propios estados mentales. “*Lo interno de lo interno*”, la autoconciencia, la capacidad de referir nuestros estados mentales a nosotros mismos (siento que siento, sé que sé...), emerge entonces como sinónimo de la subjetividad.

¿Por qué es ventajoso evolutivamente adquirir la condición de sujetos, más allá de nuestra condición de objetos del mundo? La subjetividad multiplica las posibilidades de anticiparse a la influencia del medio y a la de nuestros propios estados mentales. Nos ofrece un mayor grado de control sobre el mundo y sobre nosotros mismos. Aunque no resulte necesaria para sobrevivir, ni siquiera para diversificarse funcionalmente (y, a largo plazo, estructuralmente), tener conciencia aumenta las posibilidades tanto de sobrevivir como de diversificarse. Pues, en definitiva, la conciencia no es otra cosa que la inteligencia referida a uno mismo, la instancia desde la que juzgamos nuestra propia inteligencia, y la inteligencia coincide con la capacidad de analizar el entorno para extraer de él la máxima ventaja posible. Una especie más inteligente aprenderá a flexibilizar su conducta para así colonizar un mayor número de espacios y de tiempos; se anticipará mejor al mundo externo e interno, al ambiente y a ella misma. Se conocerá mejor a sí misma, por lo que aprovechará mejor sus posibilidades conductuales. Al desarrollar un mundo mental más rico y complejo, ensanchará el radio de su acción, porque pensar más permite a la larga actuar más y mejor.

En síntesis, puede decirse que la selección natural ha favorecido el desarrollo de la autoconciencia porque, al aumentar nuestras posibilidades de diversificación, incrementa también las de supervivencia. De esta manera, nos otorga un mayor control sobre nosotros mismos y sobre el propio mundo. La flexibilidad, la naturaleza plástica e indeterminista de la conciencia, se revela, así pues, como la característica más beneficiosa de esta facultad tan admirada como incomprendida.

La naturaleza del conocimiento moral

Al aceptar que la razón puede y debe orientarnos en el proceloso mundo de los juicios morales, nos abrimos a la posibilidad de establecer alguna clase de conocimiento

ético. Como todo conocimiento que se precie, debería poder aumentar. Deberíamos ser capaces de progresar en su comprensión, en el análisis de las implicaciones de lo que ya sabemos y en la reflexión sobre nuevos principios hipotéticos y sobre escenarios insólitos para su aplicación, en lugar de estancarnos en el estudio de unas proposiciones fijadas en el pasado. Debería *tener un horizonte de ampliación futura*, tal que paulatinamente pudiéramos saber más, para así entender más sobre el reino de la ética y sobre las posibilidades venideras deparadas a nuestra mente.

¿Cuál sería, con todo, la naturaleza de este saber que, aun provisional y sustancialmente incompleto, se lograría por medio de la reflexión racional? ¿De qué manera nos ayudaría a alcanzar la excelencia ética a título individual y colectivo, y cómo podríamos estar seguros de que la normatividad por él instaurada es correcta? ¿Cómo educarnos en el conocimiento del bien? ¿Acaso conocer el bien facilitaría practicarlo, o existe un hiato infranqueable entre el saber y el obrar? ¿Nos acercaríamos a la felicidad por conocer mejor los principios del obrar correcto?

La última pregunta parece prestarse a una contestación rotunda: el conocimiento no siempre trae la felicidad, ni incrementa necesariamente nuestras virtudes, pero sí sienta las bases de la felicidad y del comportamiento virtuoso. La felicidad responde a una sensación subjetiva, aunque se apoye en elementos tan ampliamente compartidos que pueden considerarse ingredientes objetivos de una mente feliz. Por el contrario, el conocimiento, en cuanto que información justificada, requiere demostrabilidad objetiva, salvo en ejemplos lógicos límite, como ocurre con algunas verdades no demostrables (pero incluso aquí hemos sido capaces de probar algo: que no son demostrables, luego hemos demostrado su indemostrabilidad, por paradójico que se nos antoje). El conocimiento ético ha de ser partícipe de esa misma demanda de objetividad, pues se refiere a la posibilidad de determinar a ciencia cierta las propiedades del bien moral, contemplado como el fin al que deberían tender nuestras acciones.

Sin embargo, la evidencia revela que algunas acciones ponderadas unánimemente como buenas o razonables (por cuanto beneficiarían hipotéticamente a todo ser humano con independencia de sus circunstancias subjetivas, y en consecuencia podrían elevarse a la categoría de normas de tendencia universal) se realizan de manera prácticamente instintiva o por inercia cultural. Terminan así por erigirse en hábitos firmemente asentados en nuestra conducta, dentro de un proceso sobre el que tanto la ciencia de las emociones como la antropología cultural tienen bastante que decir. Por mucho que ensalcemos la grandeza del conocimiento ético obtenido racionalmente, todos actuamos con frecuencia guiados por una especie de sentimiento moral, que anidaría en las profundidades del corazón humano. Manifestado de forma irreflexiva, como aletargado en la inaccesible hondura de lo que escapa al control consciente, sin él desperdiciaríamos demasiadas energías en continuas y costosas deliberaciones.

Sea innata o asimilada, esta connaturalización con modos concretos de obrar nos ayuda inestimablemente a orientarnos en medio de las brumas de la existencia. De hecho, algunos de estos sentimientos, como la empatía, han sido observados reiteradamente en la conducta social de otros animales, por lo que parecen ofrecer ventajas evolutivas nítidas para la supervivencia de determinadas especies. Y, por otra parte, sería erróneo separar tajantemente el sentimiento del pensamiento. Incluso los sentimientos más inescrutables pueden convertirse en profundos pensamientos y en sustanciosas

revelaciones sobre lo humano cuando los analizan las mentes más lúcidas. Después de todo, los grandes sentimientos son grandes pensamientos en potencia.

Lo cierto, en cualquier caso, es que todo individuo se ve sometido a nuevos dilemas, a encrucijadas éticas impredecibles que reclaman un juicio moral a veces inédito; no sólo por lo que sabemos que ignoramos, sino también por lo que ni siquiera sabemos que ignoramos (lo ignotamente ignoto). Por tanto, ampararse en automatismos conductuales o en prácticas consuetudinarias, que nos inclinan a llevar a cabo una u otra acción por motivos emocionales o culturales, es insuficiente: hay que razonar *ex novo*.

El razonamiento, empero, se articula en principios, reglas y conclusiones conocidas o cognoscibles. Precisamente, la adquisición de conocimiento ayuda a familiarizarse con el razonamiento abstracto, con el manejo de los principios lógicos y con la posibilidad de establecer conexiones justificables entre los fenómenos. En la capacidad de comprender principios descansa la base de cualquier tipo de ciencia, sea natural o, por qué no, moral. La forma suprema del conocimiento se plasma en leyes, en principios universales, en razones subyacentes a los hechos: en la unidad que gobierna la multiplicidad. De poco sirve acumular hechos si no conseguimos extraer reglas y principios, por provisionales que se nos antojen.

Una ciencia moral jamás proporcionaría el mismo grado de certeza que un estudio empírico de la realidad con arreglo a conceptos cuantificables y a hipótesis contrastables. Y si en verdad existiera una ciencia capaz de revelarnos, con validez absoluta, no sólo cómo son las cosas, sino cómo pueden y cómo deben ser, nuestra libertad desaparecería, difuminada como un vago espejismo en el desierto de las ilusiones humanas. El tajante abismo explicativo entre lo que es, lo que puede ser y lo que debe ser constituye entonces una vivaz exhortación a pensarnos, a inventarnos como quienes tienen el derecho a creerse artífices de su propio destino. Pues, como hemos indicado en las secciones precedentes, el conocimiento ético se asemeja más a una construcción axiomática que a un saber inducido a partir de la observación experimental de la realidad externa a nuestra mente. No obstante, el saber ético posible se alimenta necesariamente del conocimiento que podemos alcanzar sobre nosotros, sobre nuestras fortalezas y nuestras debilidades. Se nutre no ya del conocimiento de una naturaleza humana considerada como un *factum* espaciotemporal, como un conjunto de estructuras y de funciones biológicas, congelado en un programa de instrucciones genéticas cuya expresión viene regulada por el ambiente, sino de las virtualidades que esa misma naturaleza nos brinda, y por ende del modo en que orientamos lo dado por la naturaleza mediante la luz de la reflexión racional. Porque comprender, usar la razón para desentrañar los principios que rigen un fenómeno e identificar el orden oculto en el caos de nuestras percepciones, nos permite concienciarnos de nuestras posibilidades y de nuestros límites. De esta forma, nos enseña a vencer el miedo al mundo y a nosotros mismos, preámbulo inexcusable para actuar éticamente; no movidos por el temor, el recelo o el odio, sino por la confianza en nuestras auténticas capacidades, como seres humanos que piensan y crean.

La educación ética de la humanidad

Dada la trascendencia del conocimiento para la elaboración de los juicios morales, todo lo que contribuya a incrementar nuestro saber acerca del mundo y de nosotros

mismos, de las realidades y posibilidades que nos circundan, resultará intrínsecamente valioso para la reflexión ética.

En último término, el conocimiento y la ética son los dos grandes motores del progreso humano. Necesitamos más y mejor conocimiento y más y mejor ética para avanzar. Además del conocimiento científico, que nos descubre las bases materiales de nuestro cerebro, y por tanto los fundamentos de quiénes somos y de cómo opera nuestra mente, es esencial prestar atención al conocimiento derivado de las ciencias sociales y de las humanidades. Estas ramas del saber nos muestran las realizaciones históricas de una naturaleza humana tomada no sólo en abstracto, sino también en sus concreciones culturales. En particular, el conocimiento humanístico nos desvela una constelación de posibilidades creativas, una exuberancia de interpretaciones, aspiraciones y proyectos que definen lo que es el hombre, tanto o más que los pilares biológicos sobre cuyos procesos se sustenta el mundo humano.

El cultivo del conocimiento nos permite crecer en libertad, en una libertad interior, en una libertad que podríamos llamar espiritual, en una libertad de la mente más que del cuerpo (y la mayor esclavitud se da en la mente, no en el cuerpo; hay que liberar la mente para liberar el cuerpo). Es en el suelo de la libertad interior donde florecen los grandes pensamientos y las grandes creaciones. Pero nadie es libre si no puede pensar por sí mismo; más aún, si no aprende a pensar por sí mismo, como senda hacia la libertad. Libertad y pensamiento se hallan así entrelazados en un mismo ciclo. Inmersos en una relación de circularidad hermenéutica, son a la vez causa y efecto el uno del otro, pues para pensar es necesario gozar de cierto grado de libertad, y para alcanzar esa libertad es también necesario pensar.

La curiosidad y el espíritu crítico, el entusiasta impulso creador y el severo filtro escéptico, son herramientas infalibles para disipar las nieblas de la ignorancia. Representan, de hecho, los dos polos fundamentales de toda búsqueda racional. Son los verdaderos motores de la ciencia, pues nos conducen hacia un conocimiento firme, demostrable. El primero es de carácter eminentemente amplificativo. Responde a la necesidad de imaginar, de abrir la mente, de concebir hipótesis, de divagar, de jugar libremente con un universo de posibilidades teóricas. Su único límite viene dado por la consistencia lógica de nuestras elaboraciones intelectuales. El segundo transparenta una faceta más bien selectiva, de descarte. En él editamos ese conjunto de posibilidades para, inspirados en los datos de la experiencia y en las conclusiones que se desprenden de nuestras hipótesis, contraerlo mediante una cuidadosa criba empírica.

La principal meta de la educación no es otra que la libertad a través del conocimiento. La educación prepara nuestro camino al futuro; es la ventana que abre las sociedades al mañana. Como cauce privilegiado para potenciar el razonamiento y el juicio crítico, la educación en las distintas ramas del saber nos acostumbra a pensar y a valorar las cosas por nosotros mismos, sin depender de opiniones ajenas y de convencionalismos entorpecedores. Aun asistidos en tan ardua tarea por el acervo ético de la humanidad, por voces venerables y por tradiciones culturales de las que somos herederos, es en la capacidad de aproximarnos al horizonte de lo real y de lo posible por nosotros mismos, connaturalizados con la fuerza de nuestro propio intelecto, donde reside la libertad más profunda del espíritu humano, antesala de un juicio ético más cabal.

Con frecuencia, mirar a la realidad es un acto revolucionario. Y ser lo suficientemente honestos como para aprender a juzgar la realidad por nosotros mismos, no condicionados por las ideas de otros, comporta siempre un enorme desafío ético: el desafío de la responsabilidad. Como hemos intentado poner de relieve, no cabe ética sin libertad, sin posibilidad de autodeterminación individual. De lo contrario, la acción obedecería a necesidades extrínsecas, por lo que no sería imputable, ni positiva ni negativamente, al sujeto. Por ello, que el conocimiento sea fuente de libertad lo convierte también en fuente potencial de excelencia ética.

El conocimiento no garantiza el buen obrar, pues la voluntad es una facultad distinta que, pese a nutrirse de las representaciones de nuestra mente (estrechamente asociadas al conocimiento acumulado y al entrenamiento en el uso de los principios lógicos), exige un salto del saber al querer. No obstante, el conocimiento sí predispone al buen obrar, porque contribuye a derrotar prejuicios, a relativizar ideas, a cuestionar principios, a relacionar hechos, a aventurar posibilidades, a asumir realidades y a contemplar el mundo con una mirada más universal, emancipada gradualmente de las cadenas de lo inmediato. Sin embargo, no hay conocimiento digno de tal nombre sin una comprensión previa que conduzca hasta él. Aspirar a comprender es la mejor manera de aspirar a conocer y a admirar lo conocido. Comprender es percibir las conexiones entre las cosas; separar para después unir. Sólo conoce verdaderamente algo quien lo entiende, y cultivar el entendimiento nos abre a infinidad de conocimientos potenciales. Comprender, por tanto, nos hace más libres. Nos permite anticiparnos a lo comprendido, por lo que nos otorga un dominio latente sobre ello. El deseo de comprender se alza, así, como el arma más poderosa de la humanidad.

Conocer nos ayuda, en definitiva, a poder ser más de lo que ya somos. La búsqueda del conocimiento nos sitúa frente a un horizonte infinito, frente a un reino inagotable, donde todos los afanes humanos parecen encontrar su merecida recompensa en el progreso futuro del saber.

No se trata, en cualquier caso, de buscar en el conocimiento esa paz, esa indiferencia ante los avatares mundanos suspirada por muchos lo largo de la historia. El conocimiento puede o no ofrecernos paz interior. La paz interior se relaciona con la felicidad y con la autosatisfacción, no con la norma ética esclarecida racionalmente. No es responsabilidad de la ética inspirar paz en el hombre, sino ponerle frente al espejo de su propia racionalidad, para que valore adecuadamente la conexión entre los medios y los fines en el ejercicio de su libertad. Comprender el funcionamiento de la naturaleza y las causas de los fenómenos consolará a algunos; les infundirá confianza, al revelarles la verdad sobre las cosas, y no hay norma superior a la verdad en lo que concierne al ejercicio del intelecto. Sin embargo, el conocimiento turbará a otros, al mostrarles con franqueza la hondura de nuestra fragilidad y el escaso control que tenemos sobre nosotros mismos, carencias existenciales que podrían sembrar desconfianza en la plausibilidad objetiva del ideal ético.

La educación ética de la humanidad pasa necesariamente por el conocimiento de nosotros mismos. La ciencia de la mente, que explora el mundo de las emociones y de la cognición, es imprescindible para el autoconocimiento de un individuo que no puede exonerarse de su pertenencia a la especie humana, y por tanto de su naturaleza biológica, encapsulada en una particular estructura neurofisiológica. De hecho, el estudio del cerebro es el puente entre las ciencias y las humanidades, y tanto la neurociencia afectiva

como la neurociencia cognitiva están llamadas a ilustrarnos acerca de quiénes somos y de qué nos hace humanos. En su tentativa de investigar regiones fronterizas entre lo científico y lo humanístico, seguramente arrojen luz sobre los fundamentos de nuestros deseos, de por qué queremos lo que queremos y de cómo el cerebro condiciona de manera insoslayable nuestra percepción del mundo y nuestra creación de un mundo interno. Todos perseguimos fines, y todos nos vemos obligados a emplear medios para alcanzar esos fines, así como a jerarquizarlos debido a la limitación intrínseca de nuestros medios, a nuestra finitud, a nuestra sujeción a un espacio y a un tiempo. Descifrar la naturaleza más íntima de nuestros deseos y el modo en que la cultura los moldea incumbe a las ciencias biológicas, a las ciencias sociales y a las humanidades. En el escenario presente, repleto de desafíos conceptuales que no dejan de crecer, la cooperación intelectual entre ramas del conocimiento y de la reflexión a menudo contempladas como fuerzas antagónicas se perfila como una necesidad apremiante. No hay más remedio, dada la complejidad del objeto de nuestro estudio, dada su inserción no sólo en el mundo de la naturaleza biológica, sino también en el mundo de la historicidad, en el sustrato de lo cultural, que inevitablemente aúna lo natural-necesario y lo consciente-libre.

Una sociedad dominada por especialistas difícilmente llega a cuestionarse a sí misma. Confina su espíritu crítico a ámbitos tan reducidos que pierde de vista la perspectiva más amplia, por lo que se arriesga a renunciar a la posibilidad de cambio. Es aquí donde la importancia de las humanidades se hace más patente. En un mundo anegado de información, pero en ocasiones falto de comprensión, las humanidades abren nuestra mente a las grandes ideas, a lo que nos une más allá de lo que nos diferencia: a lo que nos hace humanos, que es, después de todo, nuestra extraordinaria capacidad para adquirir y compartir conocimientos cada vez más complejos, junto con una habilidad no menos sobresaliente para anticiparnos a las intenciones ajena. Las humanidades plantan así la semilla de un pensamiento grande, de una mirada profunda, apta para percibir las sutilezas del mundo y de la vida. Es el reflejo de la osadía intelectual, que no teme abordar las preguntas más trascendentales de la existencia, en diálogo con otras disciplinas y bajo la guía de un irremplazable espíritu de cooperación con las diversas ramas del conocimiento. Con la racionalidad analítica aprendemos a diseccionar el hondo e impenetrable arcano de la naturaleza, pero con el esfuerzo recapitulador de una racionalidad sintética nos disponemos a integrar los conocimientos atesorados. La vocación sintetizadora de las humanidades las sitúa en una posición excepcional para contribuir a ese proyecto de integración metodológica, a esa conciliación de reduccionismo y holismo que nos ayude a entender mejor la complejidad del mundo.

Las humanidades tienen un único e inabarcable objeto: la creatividad humana en sus múltiples formas. En el universo inagotable del saber, emergen como una montaña desde la que divisar el immenso valle de la creatividad de nuestra especie. Las ciencias históricas resultan especialmente valiosas para esclarecer la evolución de las normas éticas, tal y como se condensan en las distintas manifestaciones culturales de las que ha sido testigo la humanidad. Este conocimiento puede y debe enseñarnos a relativizar lo que nos rodea, a cuestionar lo dado y a otear nuevos horizontes. En semejante catarsis de nuestras ideas y emociones advertiremos también lo poco que ha cambiado la naturaleza humana en lo atingente a los fines que la mayoría busca, como el poder, la riqueza, el conocimiento, el prestigio, el placer, el amor...

Más aún, es preciso preguntarse no tanto por la facticidad de nuestros deseos, por la realidad irrebatible de lo que los seres humanos solemos anhelar, como por las

posibilidades hacia las que cabría orientar esos mismos deseos: por lo que podríamos desear en un futuro.

La necesidad de conjugar las concepciones estética, ética y científica del mundo y de la vida se revela como una tarea impostergable y como un inspirador desafío. La filosofía, a medio camino entre el arte y la ciencia, o entre los dominios de la sensibilidad y los del entendimiento, puede contribuir de manera notable a la empresa de reconciliar esferas a veces enfrentadas en lo teórico y en lo práctico, para que, impulsada por la pujanza de su celo integrador, nos ayude a percibir unidad allí donde sólo parece imperar la persistente e irreductible diferencia.

La cultura, el relativismo y la universalidad

Toda cultura posee un núcleo definitorio, un sistema de constantes, una dimensión intrínseca que la diferencia de otras: una personalidad, moldeada por fuerzas externas y por su propia autocomprendión histórica. Sin embargo, toda cultura exhibe también rasgos variables, contingencias fácilmente dispensables cuya modificación no tiene por qué comprometer su carácter primordial. Y, en último término, el fin no es la cultura, sino el desarrollo de la humanidad hacia mayores cotas de conocimiento, bienestar y solidaridad, en el camino inconcluso hacia un mundo mejor. El fin no es otro que la expresión de la propia naturaleza humana, cuyas posibilidades de realización trascienden lo dado. Es el progreso de la mente hacia un estadio superior de comprensión del mundo y de sí misma lo que se erige en fin único imaginable, para el cual todas las formas culturales se alzan como herramientas, como medios. Esta poderosa idea, de reminiscencias hegelianas, resulta también válida hoy.

La diversidad cultural humana constituye un medio para el fin más alto, que es la propia humanidad, el desenvolvimiento de sus posibilidades creadoras a través de las de todos sus miembros: la universalización de la libertad autocreadora de la mente humana, para que todos puedan ser máximamente libres sin menoscabo para la libertad de ninguno.

Es la posibilidad de forjar mundos más allá del mundo lo que nos define como seres humanos, y por tanto la libertad de afirmarnos frente a las determinaciones de la naturaleza y de la cultura. Las plasmaciones de lo cultural en la historia pueden apreciarse, empero, como canalizaciones inexorables de esas mismas posibilidades creativas. Dado que el hombre no puede eximirse de su carácter social, tiene que organizarse en comunidades. Estas agrupaciones no sólo le proporcionan sustento y protección frente a las hostilidades de la naturaleza, cuya desidia lo deja a merced de feroces depredadores y de toda clase de adversidades, sino que también le ofrecen un lenguaje, un espacio, un medio en el que ejercer sus posibilidades materiales y mentales. Así, la cultura se presenta como lo que el ser humano añade a lo que la naturaleza le da. Por ello, es en el desarrollo de tecnología y de ideas (o de *valores*, si aludimos a su vertiente ética) donde brilla con mayor intensidad la esencia más profunda de la cultura. Y si una tecnología superior permite a unos pueblos imponerse sobre otros, sólo unos valores superiores permiten a unos pueblos convivir con otros.

En toda cultura late la posibilidad de convertir lo concreto en universal, de fraguar creaciones materiales y espirituales que, en lugar de circunscribirse al angosto mundo de

una única comunidad, puedan compartirse con otras. Ninguna cultura está completada. Todas se encuentran en proceso, pues ninguna se ha alcanzado ya a sí misma ni se ha trascendido a sí misma. Una cultura es una forma de conjugar el cambio y la permanencia³¹, y las grandes culturas, las que manifiestan una creatividad más deslumbrante, se ven continuamente asoladas por la percepción de su decadencia y de su fatalidad. Esta crítica constante de sus fundamentos, esta perseverante revisión de su ser, esta insatisfacción perenne, las fustiga sin cesar y les infunde un deseo incontenible de transformación, de reinvenCIÓN, de porvenir. La conciencia de crisis es tan consustancial a su alma como la de renacimiento y futuro. Es en su frescura, en su aptitud para afirmarse y al mismo tiempo difundir una luz universal, donde reside la clave de su genio, recapitulación tanto de un *genius loci* como de un *genius temporis*.

La capacidad de autocrítica resplandece, en efecto, como el mayor motor de desarrollo para una cultura. Su incompletitud esencial significa que nunca puede armonizar del todo las aspiraciones individuales, ni propiciar que se despliegue absolutamente el horizonte de posibilidades propio de cada individuo. La incompletitud de una cultura se alza, de esta manera, como sinónimo de su perfectibilidad. Pero si no cabe concebir una *societas perfecta* en su realización histórica, sino únicamente como meta asintótica, como intuición ideal en un ámbito de condiciones de posibilidad puras, desasidas de contaminación empírica, la disidencia se torna indispensable para la mejora de una cultura, esto es, para la ampliación de su espacio de posibilidades. Sólo un observador externo puede detectar esas fallas internas, esos vectores de incompletitud, e imaginar alternativas. Sólo así puede exorcizarse la ilusión dogmática de la perfección, mediante el cuestionamiento de los fundamentos mismos de una cultura. Este proceso implica, indefectiblemente, predisponerse a elaborar una descripción *etic*; salir de la propia cultura, adquirir un marco de referencia externo a ella y añadir una nueva dimensión mediante la crítica.

Aunque la cultura no tenga por qué constituir el fin supremo de la evolución humana, lo humano resulta inconcebible sin lo cultural, mas no tomado en su faceta abstracta, sino en su concreción histórica. Lo posible exige materializarse en estructuras específicas, siempre relativas, siempre perfectibles, siempre incompletas y susceptibles de ulterior maduración, pero piezas capitales en la senda infinita hacia la síntesis de consistencia y completitud. La inercia de una cultura la conduce a la rigidez, a la triste fijación de su esencia en estructuras inmutables, en su propia y granítica autoconsistencia lógica como sistema perfectamente definido: a la pulsión de lo inalterable. La historicidad humana, sin embargo, lo aboca todo a la incompletitud, a la relativización, al futuro como llave hermenéutica hacia lo que en verdad somos. El calor de la pregunta diluye la aparente solidez del mundo y de la historia. En esta tensión creadora entre la tendencia a la conservación y a la consistencia y la certeza de la incompletitud y de la necesidad del cambio florece la creatividad cultural, filtrada a través de individuos y de comunidades. La emergencia de lo universal desde lo concreto rubrica el triunfo de una cultura, la capacidad de rebasar su propio recipiente y de verter su hermosa fuerza creadora más allá de sí misma, hacia lo humano en lo presente y en lo venidero.

³¹ Quien dice "Todo cambia" asume al menos una certeza permanente: la del propio cambio. Quien niega el cambio se enfrenta a la evidencia de los sentidos. Esta antinomia quizás se deba a que la verdad más profunda sobre el mundo exige integrar el cambio y la permanencia, o la pluralidad y la unidad, en la unidad que se cambia a sí misma. Es lo que parece indicar la ciencia, cuyas explicaciones se basan en principios de conservación y de variación, correlativos conceptualmente a los principios filosóficos de identidad y diferencia.

Así pues, la relatividad de las normas culturales no puede servir como excusa para eludir una consideración eminentemente ética acerca del obrar humano. Toda cultura es siempre perfectible, siempre puede dar más de sí misma, siempre es ampliable mediante el pensamiento y la comunicación con otros pensamientos. Las estructuras rígidas pueden siempre abrirse, en una trayectoria indefinida, volcada hacia la completitud como noción límite. Al igual que un pensador profundo y reflexivo no puede resistirse a revisar incesantemente sus ideas para entender mejor el mundo, una cultura pujante y luminosa ha de confiar en su propio vigor para asumir y promover impávidamente el cambio.

Cómo preservar la riqueza cultural, el derecho a la diversidad y al pluralismo, con el imperativo de proponer una reflexión ética en clave universalista, acorde con una exigencia posible y legítima de la realidad, representa un colosal desafío teórico para la filosofía y para las principales disciplinas que se ocupan de este problema. Es preciso plantearse cómo fomentar un diálogo en el que las diferentes culturas engrandezcan el acervo común de la humanidad para, sin renunciar a las identidades, expandirlas y nutrirlas con savia nueva, en la ardua pero noble senda hacia un *humanismo pluralista*: hacia un humanismo capaz de integrar las múltiples visiones de lo humano desde la búsqueda de una mejor comprensión de quiénes somos y de quiénes podemos hacer; hacia una cultura ampliada a través de la comunicación de ideas, del cuestionamiento y del reconocimiento mutuo.

Derribar muros y construir puentes entre los seres humanos exige buscar elementos de universalidad en medio de la diversidad, de unidad en la pluralidad: un nexo causal o fundamento que permita vincular lo distinto, pero contemplado como un fundamento abierto, dispuesto a corregirse a sí mismo, a perfeccionarse, a completarse sin sacrificar la consistencia de lo ya logrado.

La creación frente a lo absurdo

Desde la perspectiva que acabamos de exponer, la tajante oposición entre idealismo y existencialismo, o entre la primacía de la esencia como generalidad abstracta sobre la existencia como facticidad concreta, se supera en el concepto de *autocreación mediante el intelecto* (interpretado como suma de razón e imaginación, o como totalidad armonizable de nuestras habilidades cognitivas) y *la voluntad*.

Resulta incontestable, de hecho, que en la propia esfera del individuo convergen tanto la generalidad de lo dado por la naturaleza (determinado genéticamente, e inevitablemente ajeno a nuestra voluntad de autoafirmación)³² como la capacidad de autodeterminarse desde el ejercicio de su poder, de su intelecto y de su voluntad. Además, las fuerzas de la cultura no pueden cambiar nuestra constitución genética, transida de una mezcla de necesidad y aleatoriedad, pero sí pueden definir, “epigenéticamente”, nuestra

³² Al menos será éste el caso mientras no desarrollemos tecnologías adecuadas para modificar nuestra dotación genética, por ejemplo, mediante la alteración de nuestra línea germinal. Esta posibilidad conllevaría, no obstante, grandes riesgos existenciales y hondos dilemas éticos. Jugaríamos con fuego, con el incierto destino deparado por una metamorfosis radical de la naturaleza humana a través de la ingeniería genética.

constitución neurobiológica, gracias a la enorme plasticidad del órgano que mejor contribuye a la caracterización de nuestra identidad humana: el cerebro.

Vivimos presos de una paradoja persistente entre lo dado, lo acumulado y lo posible. En ella resuenan los ecos de una especie de contradicción ontológica fundamental e infranqueable, cuya sombra remite a la entraña misma de lo humano. Somos entonces lo heredado, lo adquirido y lo realizado por nosotros mismos. Somos el ejercicio de nuestro propio poder, intelectual y volitivo. La facultad racional nos sitúa ante una universalidad que trasciende nuestros intereses individuales, pero la imaginación, fuerza tantas veces impulsora de la razón, se sobrepone a la árida regla lógica y se abre a la contemplación de escenarios alternativos, asomada a la exuberancia de todo un mundo de posibilidades. La voluntad, por su parte, goza de independencia frente a la razón y la imaginación, aunque se inspire necesariamente en ellas cuando ejercita su libertad. Es la voluntad la que nos proporciona el resquicio práctico de autoafirmación frente a la generalidad racional y la dispersión imaginativa. Decide, y al hacerlo somete la razón a ella misma, además de cribar las opciones que le presenta la imaginación. Al igual que la razón selecciona las posibilidades esbozadas por la imaginación de acuerdo con un criterio de consistencia lógica y de respeto a la evidencia, la voluntad selecciona el juicio de la razón, en el sentido de deliberar si se pliega o no ante sus dictámenes. La voluntad constituye, por así decirlo, una razón subjetiva.

El hombre no se libera de la necesidad lanzándose al absurdo, sino entregándose al milagro de crear lo que aún no ha sido dado; no precipitándose al silencioso y desgarrador abismo de la nada, sino conquistando nuevos peldaños en la escalera infinita de lo posible. Quizás sea absurdo pensar que somos capaces de crear algo nuevo y radiante en un mundo y un espíritu sumidos en reiteraciones infinitas, pero se trata de un absurdo que nos ayuda a construir. Lo verdaderamente absurdo sería abandonar este mundo, esta existencia, este desafío pleítórico de vida, sin haber celebrado la ciencia y el arte, sin haber alabado y expandido los logros de la cultura, las maravillas de la naturaleza y de la creatividad; sin haber tallado nada en forma de amor, de conocimiento, de solidaridad y de belleza, cristalizaciones de una esperanza racional en el sentido de la lucha humana por crear y ascender.

El deseo de crear es el mejor antídoto contra el nihilismo. Nos eleva a un cielo de intuiciones donde podemos sentirnos infinitamente libres, como un absoluto encarnado en la mutabilidad humana. Sus fuentes se hunden en nuestra espontánea propensión a trascender lo dado, a rebasar el *factum* para alcanzar una conciencia más profunda de nuestras posibilidades, que dote de inteligibilidad a una naturaleza esencialmente abierta e indeterminada en cuanto a la plasmación precisa de sus itinerarios ontológicos. Kantianamente, lo que veríamos en el acto de crear es cómo las fluctuaciones del mundo pueden ser doblegadas por la unidad de la razón y de la voluntad, que imponen coherencia y sentido a la miscelánea de nuestras impresiones y de nuestros acontecimientos (pues si la necesidad pertenece a la entraña misma del mundo y de su devenir, la voluntad yace en la esencia de la historia). Crear se manifiesta, así, como un modo de afirmación de nuestra propia libertad, como una rebelión frente a todo vestigio de necesidad en la naturaleza y en la historia. Y si vivir nos brinda la oportunidad de iluminar este inmenso vacío que nos envuelve con el frío y triste manto de lo incomprendible, ¡qué divina responsabilidad la del que vive y es consciente de que vive! Pues ¿cuál es el verdadero triunfo del hombre, sino la posibilidad de arrojar algo de luz a la oscuridad de este mundo y de esta historia?

Contemplada como la capacidad de sustraerse a las aparentes determinaciones para convertirlas en condicionalidades positivas, la creatividad constituye un concepto culminante, porque integra lo dado y su superación a través del trabajo. Cuando el individuo se atreve a crear, reconcilia lo subjetivo y lo objetivo. Una síntesis que despierta nuestra conciencia de la imposibilidad en el plano de la finitud, pero que reverbera como posibilidad si la proyectamos a un horizonte asintótico, al dominio puro de una infinitud que no anularía, sino que unificaría el sentido de lo individual y su legitimidad metafísica. La vaciedad de una existencia sin aspiración a traspasar lo dado, de una existencia letárgica y conformista, fugaz y tediosa, flotante sobre una horrenda medianía vital, cede así el testigo a la conciencia creadora, a una conciencia más plena de su realidad y de sus posibilidades: a una conciencia desadormecida, que busca conocerse y superarse mediante el alumbramiento de lo nuevo, inmersa en una escucha creadora al mundo para entenderse e inventarse. Simboliza una autotrascendencia mediante la libertad creadora, mediante una convergencia de razón e imaginación que no deja de preguntarse por el significado de lo humano, pues al hacerlo ilumina una senda intrínsecamente oscura. Semejante autoafirmación creadora sana parcialmente las heridas espirituales que inflige el sinsentido. Mantiene viva la llama de una esperanza racional en el ser frente a la nada y la eterna disolución. No defiende un sublime desapego ante los encantos transitorios del mundo, sino que rehúye la sagrada quietud del espíritu y se compromete con la mejora y con la ampliación de un mundo que, en virtud de su condición temporal, se encuentra sustancialmente incompleto, por lo que es susceptible de perfeccionamiento ilimitado.

Poco importa que seamos un grito efímero en medio del silencio del universo, una nube pasajera en la solemne claridad de lo impersonal, cuya fuerza en ocasiones derrama su lluvia creadora sobre la faz de la tierra; un elemento más, polvo intercalado en la vasta e imponente cadena de las causas y de los efectos, un nuevo rostro de la necesidad cósmica, del gran ciclo de una totalidad que sólo se tiene a sí misma como fin y como designio; un sueño de luz frente a la imperante oscuridad, una voz enmudecida por la realidad violenta de un mundo ciego e inhóspito, que incomprensiblemente ha avivado en una de sus esquinas más remotas e insignificantes la antorcha de la conciencia. Se haya o no burlado la naturaleza de sí misma al suscitar la conciencia reflexiva en una de sus líneas de despliegue, y aunque no brille ningún horizonte sobrenatural para el espíritu humano, sino que nuestra existencia represente un simple y traicionado suspiro en la historia del universo, una pieza más insertada en este desmesurado rompecabezas cósmico, podemos abrirnos a la creación. Podemos añadir sabiduría, belleza y amor al mundo. Podemos vivificar lo inerte. Podemos crear un mundo dentro del mundo. Podemos llenar el mundo de razón, imaginación y voluntad, y elevar la conciencia de la humanidad sobre sus desafíos y posibilidades.

Si no tenemos una misión más allá de la que nosotros mismos seamos capaces de atribuirnos, si nadie nos ha encomendado una tarea divina, entonces estamos obligados a crearnos mediante nuestra búsqueda. No tiene por qué ser una condena a la libertad, como creía Sartre. Más bien supone un reto, una flamante posibilidad de ser. Estamos obligados a asumir un desafío. Estamos obligados a crearnos. Por supuesto, este deber es relativo. No hemos elegido vivir, pero sí podemos elegir no hacerlo. Sin embargo, incluso en esa encrucijada nos vemos obligados a definir nosotros mismos nuestro destino, ya sea por la vía de la creación o de la aniquilación. Siempre estamos obligados a reflexionar. No podemos saber si es una condena o una bendición, porque para nosotros se alza como una necesidad. No tenemos más remedio que dialogar con nosotros mismos y ponderar si merece la pena existir.

Estamos obligados a cuestionarnos. No cabe, por tanto, otro imperativo natural o moral que el de la *pregunta*: estamos obligados a interrogarnos, y a descubrir el horizonte de nuestras posibilidades en ese interrogante abierto que cada uno de nosotros personifica. Por su pendiente resbaladiza, esa pregunta nos aproxima a un desfiladero pavoroso junto a aguas abisales: a la posibilidad terrible de que no merezca la pena existir, ni construir, ni expandir, ni crear. Pero asomarnos a ese precipicio estremecedor nos engrandece. Es el reflejo de nuestra libertad más profunda. Por ello, lanzar una mirada impávida a ese fondo oscuro conlleva *autocrearnos en el límite*, que es donde eclosiona lo nuevo; aventurarnos a comer del fruto prohibido, para desbordarnos incommensurablemente y contemplar la frontera misma de lo que es y de lo que somos, creándonos en la pregunta. Como Ícaro, estamos destinados a volar cerca del Sol, aunque nos abrasemos. Ni siquiera un dios podría enfrentarse a un desafío tan radical, forzado por su esencia a ser perfecto e inmutable. Sólo un dios capaz de no ser él mismo, un dios que renunciara a su infinitud actual para asumir una infinitud potencial, una infinitud inacabada, podría situarse ante un acantilado tan hondo y acuciante como el nuestro.

La humanidad encarna una rebelión incesante y sobrecogedora contra lo dado, y nosotros somos ese dios, ese infinito potencial que se crea a sí mismo indefinidamente, en la superación de todo límite, en la coexistencia de la afirmación y de la negación, de lo que comparece sin comparecer y se abre así a la novedad verdadera. Somos ese horizonte de posibilidades que no se extingue en ninguna instancia o perfección dada. Somos la posibilidad de crearnos a nosotros mismos.

Somos producto de la necesidad y antesala de la libertad. Qué extraño destino el nuestro, abocados a vagar entre mundos tan dispares, mientras nos afanamos en construir una escalera infinita que une la tierra con los cielos, es decir, la realidad con la posibilidad. Es la locura que nos inspira, la divina locura de querer comprender y amar. Pasará el tiempo de la humanidad, mas no el del cielo y la tierra. Muchos otros han de venir a enriquecer este mundo como nuevas posibilidades de ser. No temamos ese destino. No temamos ser eslabones hacia creaciones nuevas. No temamos ser la piedra que sustenta otra piedra. No temamos sacrificarnos en el altar de lo venidero. No temamos ceder el testigo a una luz nueva, a un horizonte más bello y resplandeciente. Ser es ya una meta. Pues lo que ha sido penetra en las entrañas de lo eterno, pero no agota lo que puede ser.

Epílogo: Permiso para existir

Nadie me ha preguntado si quería o no vivir. He venido a este mundo sin buscarlo. Nadie se dirigió a mí; nadie me pidió permiso para que naciera. Mi existencia es debida a la voluntad de otros.

Puede parecer triste. Surgen tantos interrogantes, tantas cuestiones que me gustaría plantear a alguien capaz de responderlas... Mas ¿es posible encontrar a ese alguien? Después de todo, ¿hay alguien que sepa para qué vivo yo, si es que mi existencia obedece a algún fin y no se limita a satisfacer inconscientemente las leyes irrevocables del universo?

Me siento arrojado en un mundo que yo no he creado. Me siento parte de un mundo que me viene dado, pero sobre el que yo no he tenido ninguna responsabilidad. Otros quisieron que yo existiera. Qué incomprendible es mi existencia individual, o incluso la existencia colectiva de la humanidad, porque nadie nos ha preguntado, como humanidad, si deseábamos vivir. Suficientemente profundo es el problema de mi propia existencia como para reflexionar ahora sobre el origen y el destino de mi estirpe, la humana. Sin embargo, soy consciente de que en algún momento tendré que pensar detenidamente en ello. Es un tema del que no puedo evadirme. ¡Y quisiera evadirme! Quisiera no albergar esta preocupación, porque quizás mi existencia no tenga ningún sentido. Por mucho que me afane en perseguir un significado, en satisfacer las altas expectativas que tengo de mí mismo y de la humanidad, es probable que nunca lo logre. Sólo obtendré un respiro temporal para no ahogarme en la sombría paradoja, porque en el inmenso mar de la existencia humana todos somos naufragos en busca de ayuda.

Podría preguntar a mis padres por qué quisieron que yo viniera al mundo. Me brindarían múltiples razones, y seguramente la más poderosa sería el amor. Anhelaron amarme, y por eso nací. Soy hijo del amor. Y también lo son ellos, y sus padres, y los padres de sus padres, y así hasta los albores de la humanidad. Pero no siempre somos hijos del amor. No sabemos qué es el amor, y muchas veces el amor esconde otras realidades. Más que de un amor desconocido, somos hijos de una necesidad desconocida.

En el fondo, no sé por qué estoy aquí. He venido, y ya está. Certeza autoclausurada. Muro insuperable. Respuesta que veta nuevas preguntas. Parece que se erige una barrera infranqueable, que impide al pensamiento avanzar hacia algún claro. Sólo hay oscuridad, como si nos encontráramos aprisionados en un túnel infinito donde no se atisba nada más allá de la trémula luz que nosotros podamos encender.

Yo quiero encender una luz, porque siento una responsabilidad. Nadie me llamó para preguntarme si quería existir. Pero si debo mi existencia a otros y poco poder tengo

sobre su origen, quiero al menos tener poder sobre su nudo y su desenlace. Quiero ser digno de esa existencia, y siento el deber de afirmarme como existente. He de hacer algo que justifique mi existencia. Creo que todos compartimos esa misma vocación. Es difícil hablar de vocación cuando hemos aparecido de repente, sin haberlo solicitado, como Atenea de la cabeza de Zeus. Sin embargo, no importa que ignoremos las causas últimas de nuestro existir. En cuanto recalamos en la gélida facticidad del mundo, lo innegable es que estamos en el aquí y en el ahora, que nos insertamos en la vorágine de la existencia histórica de la humanidad. Sólo nos queda entonces dar razón de esa existencia. El conocimiento, el amor, la belleza, el entusiasmo... ¿no son modos de afirmarnos a nosotros mismos para demostrar que merecíamos ser llamados, y que si bien nadie pidió nuestro consentimiento cuando nacimos, en realidad habríamos aceptado venir a este mundo, para decir, como Zarathustra, "yo amo a quien justifica a los hombres del futuro y redime a los del pasado: pues quiere perecer a causa de los hombres del presente"?

Es cierto. Ni tú ni yo sabemos en realidad por qué estamos aquí. El que pronuncie estas palabras puede obedecer a una extraordinaria concatenación de casualidades que ni el mejor matemático podría haber predicho. Pero ya estoy aquí. Tampoco sé hacia dónde voy, pero sé que ya he llegado. Mi responsabilidad es con el aquí y con el ahora en los que vivo y con el futuro en el que puedo vivir, y en el que pueden vivir mis semejantes: con la humanidad a la que pertenezco. Sólo puedo ser consciente de que el aquí y el ahora proceden del ayer y marcan el mañana, el misterio de las sendas venideras, y de que otros antes que yo asumieron la responsabilidad de existir, y con ello propiciaron mi llegada, aun sin contar con mi beneplácito. Lo mismo haremos nosotros: no solicitaremos la aquiescencia de cuantos vendrán después de nosotros y no podrían haber existido sin nosotros, sin la necesidad que introducimos en el curso de la evolución cósmica.

La gravedad de lo humano sólo puede infundir en nuestro espíritu una mezcla de poder y responsabilidad. Hay mucho en juego: está en juego la dignidad de seres humanos que no habrán pedido existir, pero que involuntariamente existirán. Tenemos que demostrarles que merece la pena existir, y que la vida puede concedernos un horizonte vasto y magnífico, capaz de disculpar nuestra ofensa. Pues ¿acaso hay algo peor que dejar un mal recuerdo y manchar la memoria ante ese juez insobornable que es la humanidad?

¿Qué nos ofrece la vida? Ésta es la cuestión. Hay muchas cosas en nuestra mano. Y ojalá la vida ofrezca algo grande para todos aquéllos que nunca han pedido existir, pero que acabarán existiendo. Ojalá resplandezca un sentido, porque el mundo era bello cuando lo observábamos con los ojos expectantes de la inocencia, imbuidos de felicidad y pasión. El universo era puro cuando creímos en un sentido. Sin embargo, no podemos mirar melancólicamente a esa edad desvanecida. No podemos sucumbir a la nostalgia. Ser humano exige caminar hacia lo desconocido, con la esperanza de construir nosotros ese breve paraíso que nos acarició en las tiernas horas de la infancia. En la senda tropezaremos con lo indecible, con lo que nos sobrecoge. Pero ante el deseo de comprender y de crear, lo indecible se convierte en fuente de luz. Lo imposible ya no causa temor, sino que irradia una exhortación a ser libres, a no dejarse doblegar por lo que muchos consideran inalcanzable para los esfuerzos humanos. Lo imposible clama por ser derrotado, y lo indecible por ser expresado con el lenguaje de la razón y de la belleza, capaces de ampliarse infinitamente a sí mismas. Ya no nos sentiremos sobrepasados por la consternación del sinsentido, sino que ambicionaremos construir nosotros mismos un sentido, un absoluto en potencia, con las alas de una nueva imaginación. No es la nostalgia del absoluto, sino el deseo de crearlo lo que nos moverá a ello. No puede haber nostalgia allí donde no se tiene conciencia de que haya habido nada. El absoluto no puede provocar

nostalgia, porque aún no ha existido como absoluto. No es hacia el pasado, sino hacia el futuro hacia donde se proyecta la voluntad de crear. La nostalgia por lo irrecuperable, por el tiempo perdido, por las auroras y los crepúsculos que se han fugado de las manos de los hombres, nada tiene que ver con el anhelo de crear. Quizás suscite en nosotros ese deseo, pero en muchos casos sólo generará parálisis, mutilación existencial, asfixia ante el presente y ante el vislumbre de un futuro.

¿Cuál es entonces la lógica de la vida? Es la lógica de la creación. La lógica de la posibilidad. La lógica de lo venidero, preparado por el pasado y el presente. La generosidad de un espíritu que no vive sólo para su presente, ni siquiera para su negación libre de ese presente, sino para tallar con delicadeza y valentía el rostro de un futuro, de un nuevo despliegue del ser en la infinitud de lo que puede ser. Es la lógica de una mente libre para una creación libre. Pues ¿para qué estamos en este mundo, si no es para crear sentido, para dar nosotros forma al para qué, para ser nosotros ese para qué, la finalidad que brota libremente de la oscura y desasosegante necesidad del mundo? ¿Y no es acaso la finalidad una de las posibilidades propias de la necesidad: la posibilidad de una necesidad liberada de sí misma?

La proyección hacia el mañana supone contemplar lo existente con una mirada ingenua; con la dulce y embelesadora mirada de un niño. No es inmadurez, sino voluntad de fascinación ante lo que todavía no comparece en el mundo. Es, por tanto, intriga ante un mundo que aún no ha revelado todos sus secretos; ante un mundo que se decanta inexorablemente hacia lo posible, ante un mundo que se dilata al pensarla, pues siempre cabe pensar más allá de lo dado, siempre cabe un pensamiento que abarque y desborde la grandeza del mundo. Es apetito de salvación, pero de salvación mediante el descubrimiento.

No hay suficientes lágrimas en este mundo para apagar la llama de la fe en lo humano. No hay suficiente dolor para eclipsar la dicha de existir, de cantar una victoria momentánea sobre la nada y de grabar con eterno fuego una historia en la biografía cósmica. No hay sufrimiento que devore la luz del amor. Pero no podemos conformarnos con ser humanos. Ser humano implica buscar ir más allá de lo humano, trascenderse y sumergirse en el océano inmenso y magnífico del deseo, pálido reflejo de lo que podemos ser. Entraña ser ese dios que hemos concebido en la soledad de la conciencia. Por ello, no basta con elaborar un sistema de valores que se ajuste a la naturaleza humana en su estado presente. Los valores que diseñemos han de ayudarnos a trascender esa misma naturaleza, esa cúspide ya coronada, para dibujar nosotros nuestro propio cielo y nuestra propia tierra. Sin embargo, ¿qué principio podría articular ese sistema? Sólo la posibilidad de búsqueda, asociada a la posibilidad de creación libre e infinita, cuya tendencia indefinida hacia un límite apunta a lo inagotable, ahora constituido en razón, en principio de inteligibilidad, en potencia universal aún no completada. Es la búsqueda que se transforma en profeta de sí misma, en unidad de la que surge la más profunda y enriquecedora pluralidad: en la afirmación superadora de toda negación, en la afirmación incesante, capaz de crear y de crearse a sí misma.

Estamos solos. Solos ante la infinitud de la naturaleza. Pero solos con nuestra mente, fuente de infinitas posibilidades. Por ello, nuestra responsabilidad es infinita. Construyamos un mundo tan justo, tan luminoso, tan humano y sobrehumano al mismo tiempo, que la pregunta por el sentido de la vida se responda sola, en el horizonte asintótico de una libertad infinita, que converge con el de una creatividad infinita.

Estremece pensar en la cantidad de excusas que hemos inventado los hombres para no aceptar nuestro destino; quizás porque nuestro destino consista, después de todo, en la perenne rebelión contra cualquier clase de destino: en la aspiración a crearnos libremente.

