

¿Es compatible el concepto de libertad personal con la investigación neurocientífica?

CARLOS BLANCO¹ - JUAN PABLO ROLDÁN²

La negación de la libertad es un lugar común en ciertas reflexiones que interpretan los descubrimientos neurocientíficos. En estas páginas se intentará ofrecer una solución que permita asumir una idea de libertad que no ignore ni disminuya esas importantes investigaciones. En una segunda parte, se propondrá una dilucidación histórica de la idea filosófica de libertad con el objetivo de aclarar algunos supuestos que condicionan este debate.

1. LA LIBERTAD, UN ENIGMA PARA LA CIENCIA Y LA FILOSOFÍA

Si se concibe el universo como un gigantesco proceso determinista en cuyo curso todos los acontecimientos se hallan sometidos a una necesidad escrupulosa e invencible, los seres humanos, por complejos que sean considerados, pese a creerse investidos de la condición de pináculos de la evolución biológica, no serán libres. Muy al contrario, se limitarán a encarnar piezas inexorablemente

1 Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España.

2 Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Argentina.

insertadas en una vasta trama cósmica que, en virtud de mecanismos esclarecidos de manera tímida pero tenaz por la ciencia, ha conducido hasta el nacimiento de nuestra especie.

Por supuesto, un sistema puede estar ontológicamente determinado, en el sentido de que las condiciones iniciales definan irremisiblemente su desarrollo, pero no por ello responder a una determinación epistemológica completa. Incluso en un sistema determinista subsiste una incertidumbre fundamental que, si bien no afecta a la ontología de los estados que lo conforman, impide alcanzar un conocimiento cabal de sus principios y de su devenir. Se alude aquí a la imposibilidad de obtener una transmisión instantánea de la información, condensada en la ley de la constancia de la velocidad de la luz *in vacuo*. Esta norma de la naturaleza implica que, por muy profundo y afinado que sea nuestro conocimiento de un sistema, nunca será completo, pues faltará al menos un elemento de información: el que concierne a la instantaneidad. No podrá reproducirse exactamente el estado en que se encuentra ese sistema, pues en cuanto se intente hacerlo, habrá evolucionado temporalmente. Por tanto, nunca se sabrá lo que está sucediendo *instantáneamente* en él, sino que todo conocimiento adolecerá de una inevitable mediación temporal, por ínfima y despreciable que la estimemos.

Sin embargo, la cuestión metafísicamente importante no es esta indeterminación epistemológica, cuya sombra corrobora la intuición inveterada de que el conocimiento humano nunca agotará lo real, nunca confeccionará un mapa borgiano de escala 1:1 que reconstruya todos los detalles del mundo. Lo relevante es la indeterminación ontológica, la imposibilidad de anticipar el devenir del sistema desde sus condiciones iniciales a causa de razones intrínsecas, independientes de las flaquezas del sujeto que se afana en conocer o de otros obstáculos externos al sistema.

A la luz de la física actual, sabemos que los niveles fundamentales de la realidad no obedecen a determinaciones ineluctables. El conocimiento humano es incapaz de aprehender, de forma simultánea, dos magnitudes canónicamente conjugadas (como el momento y la posición de una partícula, o su energía y su tiempo), cuyo producto representa la acción del sistema. Se ha debatido mucho sobre el carácter ontológico o epistémico de esta indeterminación cuántica que, desde que fuera descubierta por Heisenberg en los años '20 del pasado siglo, ha desatado auténticos ríos de tinta entre científicos y filósofos. No entraremos en la profunda discusión que envuelve este misterio de la física, oscuridad que nos obliga a replantear todos los conceptos básicos de esta disciplina. En efecto, ¿qué es un electrón, si no puedo contemplarlo como una masa compacta localizada en una posición precisa y con un momento conjugado en el espacio de las fases? ¿Evoca una distribución deslocalizada de energía? Mas ¿por qué, en sus niveles meso y macroscópico, la materia se presenta como una totalidad continua y fija? ¿Por qué colapsa la función de onda al efectuar una medida? ¿Acaso el observador forma parte del sistema? ¿Habremos de renunciar entonces a todo viso de objetividad, pilar sobre el que se ha sustentado la ciencia desde sus albores?

El problema de la medida resulta tan abstruso que causa desconcierto, y es razonable creer que la mecánica cuántica –al menos en la interpretación de Copenhague– probablemente constituye la descripción incompleta de una realidad todavía destinada a deparar insólitas sorpresas. Pero en la esfera antropológica que aquí se aborda, tal vez la mecánica cuántica no goce de la suficiente trascendencia como para verter luz sobre el enigma de la libertad. Por ello, debería mirarse con escepticismo una hipótesis como la denominada *orchestrated objective reduction*, que han formulado Penrose y Hameroff. Puede afirmarse que el ámbito pertinente para

comprender el funcionamiento de la conciencia humana y de sus actividades superiores reside en la neurobiología del cerebro; no en los microtúbulos, orgánulos presentes en multitud de células y en incontables vivientes, sino en las estructuras encefálicas funcionalmente especializadas, cuya desbordante plasticidad propicia un intercambio continuo entre el sujeto y el medio, una retroalimentación incesante que añade y suprime selectivamente información.

Pero si quiere responderse a la pregunta “¿somos libres?”, urge realizar insoslayables distinciones conceptuales que permitan dilucidar una idea tan esquiva y evanescente como la de libre albedrío. Un evento puede estar determinado según estrictas relaciones causales y, aun así, tolerar ciertos grados de libertad que no se deducen inevitablemente de las condiciones iniciales dadas. Dentro de un marco definido por un conjunto de leyes globales y de leyes locales existe un amplio margen de maniobra, dependiente de la capacidad de procesamiento de información (magnitud asociada, a su vez, a la complejidad del sistema de procesamiento). Las entidades dotadas de esta ventaja evolutiva o tecnológica ostentarán mayores cotas de autonomía con respecto al medio, por lo que su nivel de interioridad aumentará.

Desde esta perspectiva, un ser vivo apto para asimilar informaciones cuantitativa y cualitativamente más elevadas consigue emanciparse, en mayor grado, de las influencias ejercidas por el medio en cuyo seno se desenvuelve. Establece así, como sugirió Von Uexküll, una delimitación nítida entre su *Innenwelt* y el *Umwelt* (von Uexküll 1909) Cualquier organismo vivo disfruta entonces de libertad, pues sella una frontera diáfana entre su medio interno y el medio externo. No sería correcto sostener, sin embargo, que este organismo fuese realmente libre, al menos en la acepción metafísica que solemos atribuir a esta idea, valorada como espontanei-

dad absoluta, como indeterminación pura ante cualquier estímulo externo, como la límpida autoafirmación de un sujeto que, en la estela del *yo* de Fichte, se pone a sí mismo y decreta el devenir ulterior del universo, convertido en nuevo primer motor inmóvil desasido de cualquier determinación antecedente. La razón de esta ilegitimidad estriba en que la ciencia puede elucidar la suma de etapas cuyas prolijas conexiones han llevado, mecánicamente, hasta la acción concreta protagonizada por esta entidad. La física, la química y la biología desvelan la concatenación de estímulos y respuestas que, aun bifurcados en diversas líneas equiprobables, no se sustraen nunca a la cadena de causas y efectos que en ellos desemboca. En la segunda sección de este capítulo intentaremos mostrar cómo se ha llegado a semejante concepción de la libertad y a su relación con el problema del determinismo.

Incuestionablemente, la libertad humana exhibe una especificidad ineludible, al emanar de un ser consciente provisto de un lenguaje articulado, pero sería engañoso considerarla absolutamente espontánea, un luminoso polo espiritual contrapuesto a la ciega necesidad de la naturaleza. La libertad humana es compatible con las leyes naturales porque nunca es infinita, nunca equivale a una indeterminación plena. Sólo en un límite asintótico poseería ese carácter incondicionado que tantas veces nos sentimos tentados de predicar de la libertad humana. Este modelo explicativo de la libertad humana (Blanco 2015, 49-57) postula un acoplamiento entre la información suministrada por el ambiente y la información que dimana del sujeto. Si la información proporcionada por el ambiente rebasa un cierto umbral, una energía de activación reminiscente de la noción fisicoquímica análoga, el estímulo será determinante, y los resortes de autonomía de un sujeto no podrán sino plegarse a las exigencias estipuladas por el ambiente. Su respuesta no será libre, sino que factores exógenos

la habrán desencadenado. Pero cabe entender otro sentido de la determinación, frecuentemente soslayado en las discusiones, según el cual libertad y determinación no serían incompatibles. Volveremos más adelante sobre este punto.

La situación que acabamos de mencionar se observa con claridad cuando alguien se topa con estímulos irresistibles, por ejemplo si, ante un hambre atroz que lo devora, una persona tropieza súbitamente con cualquier clase de comida, incluso con aquella que, en otros escenarios, le habría causado una profunda repugnancia. Un sujeto más entrenado, más hábil a la hora de contener pulsiones fisiológicas básicas, como un faquir o un asceta, logrará prolongar su ayuno y atemperar su sufrimiento, pero en una situación extrema ni siquiera su virtuosismo lo liberará de responder automáticamente a un estímulo en forma de alimento.

La única excepción significativa sería ofrecida por el suicidio, quizás el mayor misterio de la biología –en sus diversas expresiones, como la autofagia y la muerte celular programada o apoptosis– y de la filosofía, muestra al unísono de esclavitud (se reniega de la vida cuando los bienes que ella otorga palidecen ante los males que dispensa) y de libertad (preferir la muerte a la vida, manantial de todo bien conocido, ¿no sería la manifestación del mayor acto de libertad del que puede ser artífice el hombre?). Pero si el estímulo no supera la energía de activación acopiada, quedará entonces un amplio espacio de indeterminación para el sujeto. La respuesta al estímulo podrá discurrir por cauces divergentes, quizás equiprobables, caminos que cumplen devotamente leyes de la naturaleza como el principio de conservación de la energía, mas sendas que no pueden predecirse de antemano, sino que brotarán del arbitrio del agente. Es incluso posible que el sujeto no responda al estímulo y opte por inhibirse ante los embistes del entorno.

Físicamente, cualquier decisión que escoja respetará las leyes naturales y no quebrará su correcto funcionamiento, no obrará un milagro repentino que genere una fisura en el tejido inconsútil del universo. Sin embargo, el problema metafísico persiste, porque ¿cómo interpretar la agencia de esta acción? Dentro de ese margen de libertad concedido por las leyes de la naturaleza, ¿qué estructura cerebral, qué neurona o qué integración de áreas encefálicas, decide el sendero por cuyo itinerario ha de decantarse el devenir del mundo en cada acto de hipotética libertad que ejerce el hombre? ¿Dónde radica ese primer motor que la lógica parece exigir cuando examina las acciones humanas?

Si se defiende que la libertad es un espejismo, deberá atribuirse la agencia al estímulo, a la actividad aferente, que toma ahora las riendas de la acción humana y la reduce a un sofisticado engranaje despojado de savia propia, dejado a merced de contingencias externas sobre las que no detenta control alguno. Pero si, por el contrario, se asume un compromiso con la idea de libertad, y se asevera que el estímulo no determina inexorablemente la respuesta del agente, deberá desentrañarse una agencia interna que revele el origen de la acción.

En un esquema dualista, como el enarbolado por Descartes, la solución a este interrogante es patente: el *yo*, la *res cogitans*, decide qué hacer. Pero ¿dónde se ubica ese *yo*? Para un dualista rígido, esta pregunta no tendría sentido, porque el espíritu no se sitúa en ningún sitio, sino que pertenece, como las ideas platónicas, a un cosmos de inteligibilidad enajenado de las servidumbres espaciales que ofuscan el mundo. Curiosamente, ese espíritu entronizado por los dualismos, aunque sea inextenso y no pueda enraizarse en ningún marco dimensional como el que nos permite entender la materia física, sí está sujeto al tiempo. Actúa inmaterialmente,

pero en un instante dado; se emancipa de toda sombra de materialidad, menos en lo atingente al tiempo. Aunque los dualismos tiendan a considerar que el espíritu o alma (términos que aquí se toman como sinónimos, si bien en ciertas tradiciones –como la bíblica– no lo son rigurosamente) es imperecedero, en el actuar concreto del *yo* es evidente que cae bajo el dominio del tiempo, pues actúa *ahora* a través de un mecanismo físico (su *aquí*). Ningún modelo dualista, tampoco en versiones más elaboradas como la de Eccles, ha explicado convincentemente cómo se produce semejante interacción entre el *yo* y el cuerpo que lleva a cabo la decisión asumida por un agente inmaterial. El mismo desafío incumbe al dualismo mitigado que se colige del hilemorfismo aristotélico. ¿Qué es exactamente la *forma*? ¿La disposición estructural y funcional de la materia? Pero la cuestión clave estriba en si esta forma es o no inmaterial. Si no lo es, simplemente podría expresar una trivialidad (la materia adquiere diferentes conformaciones, distintos niveles de complejidad, y su funcionalidad es consecuente de su estructura); si lo es, sucumbiría a los mismos e insalvables dilemas que encaran dualismos como el platónico y el cartesiano.

El problema crucial con el que tropieza cualquier teoría sobre la libertad alude por tanto a la agencia de las decisiones que toma el hombre. Si el ser humano no es un agregado fortuito, sino un sujeto unitario, debe existir un primer motor que desate la cascada de nuevas causas cuya urdimbre hilvana ese acto teóricamente libre, no subsumido en los rígidos cánones de los antecedentes y de los consecuentes, sino erigido en un nuevo foco de actividad que ha conseguido emanciparse de las vigorosas constricciones ambientales.

Podría aducirse que semejante obsesión por la agencia, por el desencadenante último de la decisión, es subsidiaria de una lógica

defectuosa, o al menos de un prejuicio (¿antropocéntrico?) cuya contumacia prohíbe concebir la acción sin apelar al sujeto que la suscita. Quizás sí, pero el problema no se solucionará negando la agencia, sino que en todo caso se postergará, pues incluso sin plantear la cuestión sobre la verdadera fuente de esa actividad, aún será necesario indicar los mecanismos concretos que subyacen a dicha toma de decisión. En consecuencia, en una solución del problema de la agencia que solo considerara relevantes las estructuras neurales, habría que remontarse hasta alguna estructura cerebral que se juzgue como última, como el *nervus probandi* de este dilema que subyuga. El sujeto no sería concebido como una entidad fantasmagórica oculta en los íntimos e insondables arcanos del alma humana, sino como la sincronización puntual entre las áreas perceptivas (por ejemplo, el lóbulo occipital y el lóbulo temporal) y las áreas asociativas multimodales. No sería entonces una estructura concreta, sino el vínculo funcional forjado entre distintas regiones cerebrales, por lo que la intuición dualista de que el *yo* tiene que ver con el tiempo más que con el espacio sería esencialmente correcta, aunque desprendida de las asunciones inmaterialistas que la sustentan. Según este paradigma, la orden procedería de esa sincronización puntual instaurada entre áreas perceptivas y asociativas (con un probable filtro emocional, relacionado con el sistema límbico). Condicionada tanto por la información ambiental como por la información que almacena el sujeto (consistente sobre todo en la memoria apilada, en la información que dimana del genoma y del conectoma de ese sujeto), posee resortes de energía libre, no acoplada al estímulo, y gracias a esta virtualidad puede definir ella misma la naturaleza del nuevo acoplamiento. Sus reservas de energía libre dependerán sustancialmente del nivel de conocimiento y experiencia que atesore el sujeto, de su *fuerza* para resistir las presiones del ambiente y alzarse como agente de decisiones. Desde luego, esta

solución sería cuestionada por quienes reclaman una ontología distinta para la subjetividad, sea o no dualista.

¿De qué modo se ejecutaría exactamente el esquema que se acaba de esbozar? Queda mucho por investigar sobre los mecanismos específicos, pero tal vez el nudo gordiano del encadenamiento causal lo rompe la sincronización puntual, cuasi infinitésima, entre percepción (¿emoción?) y asociación. Esta síntesis convergería con la noción filosófica de *yo* que resplandece en la obra de Kant: el *yo* como unidad de la apercepción, como presupuesto indispensable para concebir cualquier acción verdaderamente libre y consciente; como un principio de inteligibilidad que, en nuestro modelo, gozaría también de realidad, pues plasmaría la sincronización de distintas áreas cerebrales. Sería una unión funcional, no estructural; temporal, no espacial. No un espectro invisible escondido en el inescrutable seno de una máquina, sino una integración temporal de datos que revierte sobre la interioridad de ese sujeto, sobre su propio sistema de procesamiento. Y, en efecto, la experiencia ordinaria enseña que los seres humanos son más libres cuanto más y mejor información han asimilado.

2. ALGUNOS PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS. LAS IDEAS DE LIBERTAD Y NATURALEZA

El debate que acabamos de presentar, junto con una posible vía de solución en sintonía con el curso actual de la investigación neurobiológica, mueve a algunas reflexiones que, si bien se apartan por un momento de los términos habituales de la discusión, pueden arrojar una perspectiva novedosa sobre ciertos aspectos de la misma. Estas reflexiones están escritas con el ánimo de contribuir al esclarecimiento de algunos presupuestos que gravitan en el debate, pero que el debate mismo no es capaz de hacer aflorar. Lejos de

significar un excurso irrelevante, este esclarecimiento es de primera importancia para nuestra comprensión de la libertad humana.

2.1. La teoría y la historia

Una de las dificultades del diálogo entre neurociencias y filosofía deriva, es sabido, de una inadecuada distinción de niveles epistémicos.

Tal vez otro inconveniente concurrente potencie el anterior: el de una perspectiva histórica débil, a veces frecuente en el ámbito anglosajón. Es habitual discutir sobre cuestiones como la que nos ocupa con planteos como: “ellos’ –y aquí se incluye todo el pasado previo a quien habla– habían mantenido tal postura errónea, y ‘nosotros’, por fin, hemos descubierto la verdad”. Voltaire, por ejemplo, refería brevemente la historia de la antropología resumiendo los siglos anteriores en la “novela del alma”, habitada por “ilusiones sublimes”, superada en su momento por la convicción de que no hacía falta buscar otra cosa que materia para explicar el pensamiento (Voltaire 1993, 67). El positivismo heredó del iluminismo esa periodización histórica dialéctica, explicando todos los planteos previos como resultantes de una ignorancia científica que se refugia en una teología o una metafísica con mala conciencia. Hegel, más presente en el positivismo que lo que a veces se piensa, dio fundamentación metafísica a esta forma de hacer historia con su visión dialéctica de una realidad en desarrollo. Para Hegel, no hace falta atender demasiado a lo sucedido, sino interpretar hacia dónde va el devenir histórico (Hegel 2001).

2.2. Consecuencias del olvido del sentido histórico

Esta desaprensión por el sentido histórico de los problemas, en general poco criticada, acentúa las dificultades teóricas. No sólo

porque quien ignora un error está condenado a repetirlo, sino también porque esa actitud depende de ciertos supuestos filosóficos implícitos, que son asumidos de manera inconsciente y que gravitan sobre las propias ideas.

2.3. Libertad como indiferencia

Se intentará aquí analizar un caso particular de esta miopía histórica, también en sus consecuencias teóricas. Se trata del concepto de libertad. Tal vez la idea de libertad presente también en las neurociencias, tanto entre sus defensores como entre sus detractores, sea una idea de orígenes históricos no dilucidados y fundamentos teóricos no discutidos.

Se trata del concepto de libertad como indiferencia o indeterminación. Conforme a esta perspectiva, la libertad consistiría en un poder neutro, capaz de aplicarse a cualquier acción –buena o mala– sin distinción. Por este motivo toda determinación en una cierta dirección atentaría contra ella, porque le haría perder dicha neutralidad.

Conforme a esta concepción, la libertad se opondría máximamente a la rígida determinación del mundo físico (sobre todo, de un mundo físico concebido con determinación absoluta, conforme a la concepción mecanicista). El único resquicio posible para encontrar una compatibilidad con la realidad material provendría de descubrir cierta indeterminación en ésta. En buena medida, el debate sobre la libertad se ha planteado en estos términos en el ambiente de las neurociencias. Si no fuera posible hallar esta indeterminación, o si se creyera que ésta no tuviera vinculación alguna con la cuestión de la libertad, la única posibilidad de defender la libertad radicaría en el dualismo antropológico o en un silencio ante un misterio insondable (tal parece ser, por ejemplo, la respuesta de Searle (Searle 2011, 97-111)).

Si existiera la libertad, debería ser verificable la irrupción en la naturaleza de una fuerza que contradijera la determinación en ella imperante. La libertad como indeterminación, en efecto, constituiría una fuerza en esencia no-natural o antinatural.

La declaración de Kant, al final de su *Crítica de la razón práctica*, de que “dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí” es uno de los hitos de este concepto de libertad. Conforme a él, en el mejor de los casos vivimos en dos mundos paralelos e inco-nexos. El físico y el moral de la libertad. El mundo humano, el mundo de la cultura, será esencialmente antinatural.

También lo será la moral. La idea de Freud de una cultura que provoca ‘malestar’ radica, en última instancia, en esta concepción. Es curioso observar que tienen cierta conexión las ideas de la libertad como transgresión de las leyes físicas y la de la libertad como transgresión de la ley moral. Skinner, por ejemplo, atacaba la idea de libertad por considerarla inseparable de la de desorden social. Toda determinación derivada del conocimiento, de la formación moral, de las opciones personales o del desarrollo de virtudes, atentaría contra la libertad. El desarrollo personal supondría una progresiva pérdida de la libertad.

Concepciones como la de Nietzsche o la de Sartre de una “libertad de 360°”,³ para la que no existiría “ninguna posibilidad de apoyarse en algo, ni en sí mismo ni fuera de sí mismo” (Sartre 1946, 36), constituirían puntos culminantes de esta noción de libertad.

3 La elocuente expresión es de J. Pieper (1983, 24).

Por otro lado, de esta perspectiva derivarían problemas teológicos. Conforme a ella, no sería posible concebir una intervención divina en el mundo de los actos libres. La libertad implicaría rebeldía y la aceptación de la voluntad divina implicaría una resignada renuncia a la libertad.

La idea de libertad como indiferencia tal vez haya comenzado a difundirse en el mundo occidental en el siglo XVI, sin ninguna pretensión de transgresión, para terminar de expandirse, ahora con un sentido disolvente, en el siglo XVIII. En un principio, esta concepción fue defendida por los autores de la llamada “Segunda Escolástica”. Ésta fue un movimiento cultural, filosófico y teológico de gran importancia e influencia, que se vio fortalecido por el Concilio de Trento. La Segunda Escolástica continuaba el pensamiento de Sto. Tomás de Aquino pero, en algunos aspectos, prefería las influencias del nominalismo de Ockam o las de Duns Scoto. Respecto de la libertad, en el contexto de una gran polémica llamada habitualmente “*Quærelle de auxiliis*” –acerca de los auxilios divinos, en relación a la libertad humana– los escolásticos de la época se inclinaron por la idea de indiferencia. Autores como Domingo Báñez y Luis de Molina, enfrentados teóricamente, en buena medida compartieron esta tesis.

2.4. Otra idea de libertad

Una perspectiva histórica de mayor riqueza nos convence de que la idea de libertad como indiferencia, si bien gozó de preeminencia en los últimos siglos, no tuvo tal prerrogativa en otras épocas.

Descartes ha sido un lúcido defensor de esta otra concepción. Lúcido e inesperado, a juzgar por su fama de responsable de

todos los ‘errores’ modernos, incluidos los de temas antropológicos. No cabe duda de que el dualismo cartesiano constituye una difícil herencia. Debería discutirse, por otro lado, hasta qué punto es justo atribuirle el origen y la responsabilidad de dicho dualismo. Pero su idea de libertad trasciende ese planteo antropológico y es compatible, más bien, con una visión de la libertad en armonía con la legalidad física –que Descartes entendía mecanicistamente–. Tal vez Leibniz sea un caso inverso: una idea de libertad inadecuada, pero una concepción no mecanicista del mundo físico, que lo hace apto para entender la intervención de los actos libres. Descartes y Leibniz, cada uno en un aspecto, son hitos de un planteo moderno que no había llegado a esa alianza entre dualismo, concepción mecanicista de la realidad física y libertad como indiferencia propia de la Ilustración.

En la cuarta de sus *Meditaciones Metafísicas*, afirma que:

“para ser libre, no es requisito necesario que me sean indiferentes los dos términos opuestos de mi elección; ocurre más bien que, cuanto más propendo a uno de ellos –sea porque conozco con certeza que en él están el bien y la verdad, sea porque Dios dispone así el interior de mi pensamiento– tanto más libremente lo escojo. Y, ciertamente, la gracia divina y el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan y corroboran. Es en cambio aquella indiferencia, que experimento cuando ninguna razón me dirige a una parte más bien que a otra, el grado ínfimo de la libertad, y más bien arguye imperfección en el conocimiento, que perfección en la voluntad; pues, de conocer yo siempre con claridad lo que es bueno y verdadero, nunca me tomaría el trabajo de deliberar acerca de mi elección o juicio, y así sería por completo libre, sin ser nunca indiferente” (Descartes 1977, 32-33).

La indiferencia no constituye una característica esencial de la libertad, sino tan sólo un aspecto de un tipo de libertad, su “grado ínfimo”. La libertad es, más bien, capacidad de autodeterminación. No va en contra sino, por el contrario, a favor de nuestra tendencia más profunda, de nuestra *propensio*. El conocimiento aumenta la libertad. La gracia de Dios, también. Un conocimiento perfecto implicaría ausencia de indiferencia y de deliberación, es decir, cierta clase de necesidad y, al mismo tiempo, libertad máxima.

2.5. Los interlocutores de Descartes

¿A quiénes respondía Descartes con estas ideas? En primer lugar, a los autores de la Segunda Escolástica, movimiento filosófico y teológico referido más arriba. Cabe destacar que Descartes estudió en el colegio jesuita de La Fleche. Descartes en cierto sentido reivindicó, en este tema, la más pura tradición patristica y escolástica, opuesta a la idea de libertad como indeterminación. Rechazó, asimismo, la opinión luterana, negadora de la libertad humana.

Pero Descartes también se opone a los *libertinos eruditos* (Del Noce 1965, 433-536). Éstos no conformaban un grupo homogéneo ni académico en sentido formal, pero constituyeron un poderoso antecedente de la mentalidad iluminista en el siglo XVII. Comenzaron a difundir la idea de indiferencia como transgresión, de libertad como reacción a las imposiciones culturales de los siglos anteriores.

Existe un paralelismo entre la transformación que sufrió el mecanicismo –que originariamente implicaba la idea de un mundo desprovisto de fuerza propia, motivo por el cual era más evidente la intervención divina, para luego convertirse, en el iluminismo, en materialista y deísta o ateo– y la padecida por la idea de liber-

rad como indiferencia –que comienza a difundirse por Occidente en el contexto de una disputa teológica para constituir luego un argumento fundamental de una postura antirreligiosa–.

2.6. Una tradición olvidada

El planteo de Descartes nos remite a una tradición anterior. Tomemos a Sto. Tomás de Aquino como hito –no como creador– de la misma.

Sto. Tomás fundamenta la libertad en la universalidad de la inteligencia humana, abierta a la totalidad del ser, y en la subsiguiente apertura de la voluntad humana a la totalidad del bien. Frente a esta necesaria orientación de nuestras potencias espirituales, todo bien particular tiene un poder de atracción relativo. Podemos prescindir de cualquier bien finito. Ninguno podría determinarnos. Ninguno es necesario. En esa indiferencia radicaría la libertad.

¿Es esto la libertad? ¿Es toda la libertad? ¿Es la esencia de la libertad? ¿La libertad tiene este valor acotado al proceso de deliberación de los medios? ¿Alguien que no deliberara sería libre? ¿Dios sería libre respecto de sí mismo? ¿Y los bienaventurados? Si nuestro conocimiento o nuestras virtudes aumentaran, ¿nuestra libertad disminuiría?

Sto. Tomás no propone una clasificación explícita de tipos de libertad, pero establece con claridad que la esencia de la libertad no es la indeterminación, sino que ésta es propia de cierta clase de libertad (como luego dijo Descartes).

Ahora bien, Sto. Tomás también usa el término ‘libertad’, de forma análoga, para referirse a otra dimensión de la misma. Afirma, por ejemplo, que “no repugna a la libertad de la voluntad la natu-

ral necesidad con la que la voluntad quiere algo necesariamente, como la felicidad” (Tomás de Aquino 1965, q. 10 a. 2 ad 5). Un acto puede ser libre y necesario en cierto sentido, al mismo tiempo.

Es cierto que la libertad se opone a la necesidad. Pero a cierta clase de necesidad, no a todas. La necesidad puede ser absoluta o metafísica, de coacción o del fin. Esta última no impide la libertad. Las dos primeras, sí.

2.7. Libertad, Dios y cultura

Si la libertad es una capacidad de autodeterminarse hacia el bien, la causalidad divina no le es extraña ni violenta. Por el contrario, hacer el mal sí debilitaría la libertad. La cultura, en lugar de reprimirla, podría potenciarla. Podría existir una cultura contraria a la libertad, pero esta característica sería histórica y no ontológica. El desarrollo humano, que supone una determinación cada vez mayor, en base a la historia personal y a las decisiones adoptadas, podría ser un proceso hacia una libertad cada vez mayor.

2.8. Libertad y naturaleza

Esta idea de libertad no supone contradicción con la necesidad del fin, según se había dicho. Y, por otro lado, una idea finalista y no mecanicista de la naturaleza, entiende que en el mundo físico existe una legalidad hipotética y no absoluta. Esta clase de necesidad no es metafísica ni lógica, sino que es una cuestión de hecho. No habría contradicción en que las leyes físicas, por ejemplo, fueran distintas de lo que son. Si son así en lugar de ser de otra forma, esto supone el establecimiento previo de un fin (éste es el motivo por el cual, para Aristóteles, la causa final es la causa de las causas, sin la cual ni la causa eficiente podría operar).

Desde esta perspectiva, los actos libres no son absolutamente extraños a los propios de los seres infrarracionales. En unos y otros existe una finalidad. El obrar libre es el grado máximo de la espontaneidad, por cuanto también depende del sujeto la causa final. Pero esta causa está presente en los movimientos puramente físicos, aunque no dependa del sujeto obrante en ese caso.

3. CONCLUSIÓN: LOS PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS DEL DIÁLOGO

Una libertad y una naturaleza permeables a los fines no presentan la incompatibilidad postulada entre la libertad de indiferencia y la naturaleza entendida de manera mecanicista. Por el contrario, existe entre ambas una continuidad en la diferencia. De aquí que no necesiten, para coexistir, el dualismo de la “ley moral” y el “cielo estrellado”, según la expresión de Kant.

La dilucidación histórica y teórica de la libertad como capacidad de autodeterminarse al bien y, por otro lado, la de la naturaleza entendida al modo finalista, no resuelve los problemas planteados en el diálogo entre la filosofía y las neurociencias, pero remueve importantes obstáculos teóricos previos.

Sólo un conocimiento más profundo de la mente humana y de sus funciones superiores permitirá despejar muchas de las incógnitas sobre la libertad que aún hoy persisten. El diálogo entre la neurociencia y la filosofía es acuciante, porque al progreso en el estudio científico del cerebro es necesario añadir una reflexión más honda sobre las categorías básicas de la metafísica, de la ética y de la epistemología. Sólo así, mediante la clarificación de ciertos conceptos y el avance en el entendimiento de la mente, arrojaremos nuevas luces sobre un problema, el de la existencia de la libertad, que afecta al núcleo de la condición humana.

BIBLIOGRAFÍA

- Blanco, C. 2015. *Grandes problemas filosóficos*. Madrid: Síntesis.
- Del Noce, A. 1965. *Riforma cattolica e filosofia moderna*. Bologna: Il Mulino.
- Descartes, R. 1977. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara.
- Hegel, G.W.F. 2011. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Pieper, J. 1983. *Creaturidad y tradición. Tres ensayos sobre la condición creatural del hombre*. Buenos Aires: Fades.
- Sartre, J-P. 1946. *L'existentialisme est un humanisme*. París: Nagel.
- Searle, J. 2011. *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid: Cátedra.
- Tomás de Aquino. 1965. *Quaestiones disputatae de potentia*. En *Quaestiones disputatae*, tomo II. Turín: Marietti.
- Voltaire. 1993. *Cartas filosóficas*. Barcelona: Altaya.
- von Uexküll, J. 1909. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlín: Springer.