

## **LA PREGUNTA POR LA LIBERTAD DE ACCIÓN (Y UNA RESPUESTA DESDE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE)**

## **THE QUESTION ABOUT FREE WILL (AND AN ANSWER FROM THE PHILOSOPHY OF LANGUAGE)**

José Antonio Ramos Vázquez<sup>1</sup>

### **RESUMEN**

Este artículo analiza la idea neurocientífica de que el ser humano está determinado por su cerebro. Desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje (y, en particular, desde los postulados de Ludwig Wittgenstein) se descarta dicha idea, afirmándose la existencia de la libertad de acción humana.

Palabras clave: Determinismo. Neurociencias. Filosofía del Lenguaje. Libertad de Acción.

### **ABSTRACT**

This paper analyzes the idea of neurodeterminism. Using the approach of the Philosophy of the language (and, specially, the ideas of Ludwig Wittgenstein) the author discuss the very idea of determinism and states the possibility of free will.

Keywords: Determinism. Neurosciences. Philosophy of Language. Free Will.

---

<sup>1</sup> Profesor Contratado Doctor de Derecho penal, Universidade da Coruña. *E-mail*: jramosv@udc.es

## 1 PREMISA

“¿Somos libres?”. Mejor aún: “¿somos *realmente* libres?” (signifique lo que signifique ese “*realmente*”) es, sin duda alguna, una de las grandes preguntas del ser humano y, por ello, ha ocupado a los filósofos de todos los tiempos, de suerte que, como expresó en su día HARTMANN, el problema de la libertad es no sólo “casi la más metafísica” sino también (y sobre todo) “la más práctica y actual de todas las cuestiones” (HARTMANN, 1962, p. 694).

Nuestra pregunta, huelga decirlo, atañe de un modo particularmente intenso a los que nos dedicamos al mundo del Derecho penal, pues, como ha afirmado DREHER, la existencia o no de libertad es el caballo de batalla de, sobre todo, dos disciplinas: la Teología (¿cómo habría de existir una noción de pecado sin libertad?) y el Derecho penal (¿cómo podría haber delito sin libertad?) (DREHER, 1987, p. 11).

Y, en efecto, el determinismo hace del elogio y la censura algo absurdo, del castigo algo brutal, del remordimiento una insensatez, del propósito de enmienda una cosa desesperada y del deber un engaño. Pero el determinismo es una idea más inquietante aún, nos hace sentir minusvalorados, meros juguetes de fuerzas externas, cada ser humano sería “una máquina, un gran reloj estúpido que tiene la impresión de estar actuando libremente, pero cuyos movimientos están completamente controlados por las ruedas y pesas que tiene dentro” (BLANSHARD, 1969, p. 25). En este sentido, su afirmación no sólo supondría replantearnos un aspecto básico de nuestra vida en sociedad, como puede ser la noción de responsabilidad, sino mucho más. Y este “mucho más” es el auténtico objeto de este trabajo.

Las próximas páginas están, pues, dedicadas al análisis de la pregunta por la libertad, de qué se está preguntando en realidad y de cuáles son las posibles respuestas y sus consecuencias. Y mi idea no es tanto conseguir fundamentar responsabilidades y castigos, sino simplemente devolver al ser humano un valor que perdería de considerarse válida la premisa determinista (en el mismo sentido, NORZICK, 1981, p. 291) o, sin más, intentar mostrar que no es posible afirmar dicha premisa sin que el mundo en que vivimos (o, mejor dicho, *el mundo que vivimos*) se desmorone ante nosotros.

## 2 EL ALMA QUE TEJE Y EDIFICA: PROBLEMAS METODOLÓGICOS Y MEREOLÓGICOS DEL NEURODETERMINISMO

“Afirmar que es el alma quien se irrita sería como afirmar que es el alma la que teje o edifica. Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma” (ARISTÓTELES, 1978, p. 178).

Dado que es el experimento Libet el icono, por así decirlo, de la negación de la libertad en la neurociencia actual, comenzaré este apartado, dedicado a los problemas metodológicos que plantea la visión neurodeterminista, señalando que el propio Libet no era determinista y siempre renegó de las visiones antilibertarias de sus descubrimientos (que son eso, descubrimientos científicos, no teorías sobre el ser humano).

En efecto, el problema fundamental de las conclusiones que se suelen extraer del experimento LIBET no es si hay o no unas concretas condiciones neuronales que nos indiquen la existencia o no de la voluntad, sino si podemos extraer de todo ello alguna conclusión determinista. Y, en un trabajo de 1999 (LIBET, 1999), dicho científico realiza una serie de matizaciones sobre trabajos anteriores que nos sirven, entre otras cosas, para mostrar que ni él mismo se citaría como base para una concepción determinista del ser humano. De hecho, él mismo sostiene que el determinismo es una creencia especulativa, no una proposición científica demostrada y que la existencia de la libertad de acción “es una opción científica al menos tan buena, si no mejor, que su negación por la teoría determinista” (LIBET, 1999, p. 55 y 56).

Esto sentado, y obviando otros problemas metodológicos<sup>2</sup>, quisiera dejar sentado, en primer lugar, que hay una confusión de fondo en el debate sobre neurodeterminismo.

Utilizaré en este momento un largo fragmento de Bennett y Hacker que coloca la discusión en, creo, sus justos términos:

Las preguntas empíricas sobre el sistema nervioso son el campo de la neurociencia. El cometido de ésta es establecer los hechos en lo que concierne a las estructuras y las operaciones neurales. Es tarea de la neurociencia *cognitiva* explicar las condiciones neurales que hacen posibles las funciones perceptivas, cognitivas, cogitativas, afectivas y volitivas. Las investigaciones experimentales confirman o cuestionan tales teorías explicativas.

Por contraste, las preguntas conceptuales (las que, por ejemplo, se refieren a los conceptos de mente o memoria, pensamiento o imaginación), la descripción de las relaciones lógicas entre los conceptos (como las que existen entre los conceptos de percepción y sensación o los de conciencia y autoconciencia) y el examen de las relaciones estructurales entre los distintos campos conceptuales (por ejemplo, entre el psicológico y el neural, o el mental y el conductista), son el campo propio de la filosofía.

---

<sup>2</sup> Tugendhat, por ejemplo, indica lo siguiente:

“Recientemente, se ha mostrado en la fisiología cerebral que cada vez que uno quiere mover su dedo, este acto de la voluntad viene precedido de un movimiento en el cerebro por una fracción de segundo. Pero aun si eso no fuera así, tendríamos que suponer que el acto de voluntad está causado por condiciones psicológicas, ya que la alternativa sería que la persona produce el acto de voluntad mágicamente desde la nada, idea tan grotesca como infundada, aun cuando filósofos serios la han defendido” (TUGENDHAT, 2008, p. 39).

Las preguntas conceptuales son previas a las cuestiones de verdad y falsedad. Son preguntas que conciernen a nuestras *formas de representación*, no a la verdad o falsedad de afirmaciones empíricas. Estas formas están presupuestas en las afirmaciones científicas verdaderas (y en las falsas) y las teorías científicas correctas (e incorrectas). No determinan lo que es empíricamente válido, sino más bien lo que tiene o no tiene sentido.

De ahí que las preguntas conceptuales no sean pertinentes ni en la investigación y la experimentación científicas ni en la teorización científica. Y es que cualquiera de estas investigaciones y teorizaciones *presuponen* los conceptos y las relaciones conceptuales en cuestión (BENNETT, HACKER, 2008, p. 16 y 17).

En efecto, no se trata de que exista un conflicto entre las conclusiones de ambas disciplinas, sino dos lógicas de investigación distintas, en la que la filosófica establece, de algún modo, las reglas del juego de la científica.

En esta línea, una de mis pretensiones en este trabajo es intentar dilucidar qué hay de cierto en expresiones como “la libertad es una ficción cerebral” (RUBIA, 2009, p. 60), “lo que ves no es realmente lo que hay: es lo que tu cerebro cree que hay” (CRICK, 1995, p. 30), etc. Incluso, adelantando alguna de mis primeras conclusiones, diría que no sólo intentaré averiguar qué hay de cierto en ese tipo de afirmaciones, sino, directamente, *si tienen sentido*.

Una afirmación clara y rotunda como “creo que el ser humano es libre” tiene dos opciones de respuesta: “¿qué pruebas tienes?” o “libre, ¿en qué sentido?”. La primera, obviamente, reclama la presentación de algún tipo de evidencia empírica. La segunda reclamaría, en cambio, clarificación conceptual.

Debo dejar sentado, pues, que no sólo no pretendo en absoluto aportar *pruebas* de la *existencia* de la libertad de acción, sino que mantengo que tales pruebas no existen, porque la libertad implica<sup>3</sup> una cierta imagen del mundo, de modo que “mal podría afirmarse o negarse desde datos empíricos, pues de lo que en ella se trata es de ver el mundo de un modo u otro” (VIVES ANTÓN, 2011, p. 325).

De esta suerte, si la neurociencia pretende desvelar el “misterio” de la libertad, creo que yerra, porque ni hay tal “misterio” ni, de haberlo, es resoluble científicamente, al no existir ninguna comprobación empírica posible. En este sentido, me parece que la neurociencia está enfocando su (altísima) potencialidad en un objetivo que no es el suyo, no porque la libertad sea una cuestión demasiado gigantesca para el alcance de las investigaciones sobre el cerebro, sino porque, desde esa perspectiva, sólo es un molino.

---

<sup>3</sup> Utilizo deliberadamente el verbo “implicar” en vez del verbo “ser” por dos razones: la de huir de toda posible tacha de ontología (pues la libertad no es en el sentido en el que es un objeto) y la de evitar una confusión sobre el propio carácter de “libertad” en cuanto que fenómeno.

Creo que nadie se plantea seriamente decir “sólo si se descubre tal o cual cosa podré decir que soy libre” (o a la inversa: “soy libre hasta que la ciencia no me demuestre lo contrario”). No es la ciencia la que puede demostrar la libertad. Ni la no-libertad.

Por ejemplo, volviendo al experimento Libet, al que sistemáticamente se recurre como “prueba” de que la decisión voluntaria no existe, no hay nada en él que, desde mi óptica, constituya un criterio de si el hombre es libre o no. Ni siquiera de qué sea “tomar una decisión”. A unos impulsos cerebrales o a unas conexiones sinápticas dadas no se les puede llamar inteligiblemente “decisión”. No es ésa la gramática de “decidir”.

No me adelantaré en este momento a todo lo que voy a decir seguidamente: quedémonos de momento con que la cuestión de la libertad no *puede* ser contestada desde la neurociencia. Evidentemente, uno de los objetivos de este trabajo será probar dicha afirmación, utilizando en gran medida la filosofía de Wittgenstein, por ser el filósofo más poderoso a quien recurrir en estos casos de necesidad de clarificación conceptual (hasta el punto de que, como ha señalado Dennett, cuando la neurociencia asfixia a los filósofos, siempre llega *San Ludwig* en su rescate – DENNETT, 2008, p. 98).

Dicho lo anterior, y como claro ejemplo, en mi opinión, de los problemas conceptuales que plantea la visión del ser humano que nos ofrecen los neurocientíficos, cabe decir que en multitud de ocasiones la mayor fuente de mistificación y uno de los sedicentes *misterios* del cerebro, es adscribir atributos psicológicos al cerebro en sí mismo considerado, en vez de al ser humano (BENNETT, HACKER, 2001, p. 500).

En efecto, muchos neurocientíficos predicán del cerebro o, incluso, de sus partes, cualidades que usualmente atribuimos sólo al ser humano. Unos ejemplos:

“Lo que ves no es realmente lo que hay: es lo que tu cerebro  *cree*  que hay (...) El cerebro hace la mejor interpretación que puede de acuerdo con su experiencia previa y la información limitada y ambigua que los ojos le proporcionan” (CRICK, 1995, p. 30).

“Tales neuronas poseen conocimientos. Tienen inteligencia, pues son capaces de calcular la probabilidad de acontecimientos externos” (BLAKEMORE, 1977, p. 91).

“Podemos considerar todo acto de ver como una búsqueda continua de las respuestas a preguntas formuladas por el cerebro. Las señales que proceden de la retina constituyen mensajes que transmiten esas respuestas. A continuación, el cerebro utiliza esa información para construir hipótesis adecuadas sobre lo que hay” (YOUNG, 1978, p. 119).

Como vemos, el cerebro nos engaña, interpreta, busca, construye hipótesis etc. Esa parte de nuestro cerebro tiene por tanto, de acuerdo con esta perspectiva, cualidades que normalmente aplicamos al ser humano en su conjunto. Es más, incluso las partes de dicho órgano (las neuronas) tienen conocimientos e inteligencia.

El problema de esta visión es que incurre en la falacia mereológica, la misma que ya Aristóteles, en el fragmento que encabeza este apartado, denunciaba en el siglo IV a. C.

Me explico: se entiende por Mereología la parte de la Lógica que estudia las relaciones entre las partes y el todo. Y, en consecuencia, entendemos por falacia mereológica la adscripción a las partes de cualidades que son privativas del todo.

En este sentido, creo fundamental dejar sentado que la atribución de atributos psicológicos al cerebro no tiene sentido, es conceptualmente inapropiada y fuente de importantes confusiones metodológicas.

Señalan, por ejemplo, Bennett y Hacker lo siguiente:

Llamaremos '*principio mereológico*' en neurociencia al principio de que los predicados psicológicos aplicables únicamente a un ser humano (u otro animal) en su totalidad no se pueden aplicar de modo inteligible a sus partes, por ejemplo, al cerebro [...] Los predicados psicológicos se aplican paradigmáticamente al *ser humano (o animal) como un todo* y no al cuerpo y sus partes (BENNETT, HACKER, 2008, p. 38).

Es decir, conviene hacer hincapié en que una gran cantidad de expresiones, entre las que destacan los términos psicológicos, son predicables *stricto sensu* sólo de seres humanos y ello por la sencilla razón de que los *criterios* de aplicación de tales expresiones son, como veremos, ciertos comportamientos en contextos específicos analizados desde la óptica de un complejo y ramificado *background* manifestado en el comportamiento.

Un corolario evidente de esta premisa es que carece de sentido adscribir sensaciones, pensamientos, capacidades sensoriales etc. – salvo, por supuesto, en el supuesto de un uso metafórico o metonímico del lenguaje – ni a seres inanimados ni al propio cuerpo humano en su conjunto, ni a alguna de sus partes (señaladamente el cerebro) ni, *a fortiori*, a las partes de las partes (p. ej., las neuronas).

Voy a invocar en este momento a *San Ludwig*, quien dedicó varios fragmentos de sus *Investigaciones Filosóficas* a esta cuestión, entre otros, los que se reproducen a continuación:

“Sólo de seres humanos vivos y de lo que se les asemeja (se comporta de modo semejante) podemos decir que tienen sensaciones, ven, están ciegos, oyen, están sordos, son conscientes o inconscientes” (WITTGENSTEIN, 1988, parágrafo 281).

¡Mira una piedra e imagínate que tiene sensaciones! – Uno se dice: ¿cómo se puede llegar siquiera a la idea de adscribirle una *sensación* a una *cosa*? ¡Igualmente se la podría adscribir a un número! – Y ahora mira una mosca retorciéndose y al momento esa dificultad ha desaparecido y el dolor parece poder *agarrar* aquí, donde antes todo era, por así decirlo, *liso* para él (WITTGENSTEIN, 1988, parágrafo 284).

“Sólo de lo que se comporta como un ser humano” – nos dice Wittgenstein – “se puede decir que *tiene dolor*” (WITTGENSTEIN, 1988, parágrafo 283). Y éste es un principio, como bien recalca HACKER, *gramatical*, “no una generalización empírica o una necesidad metafísica” (HACKER, 1990, p. 147).

En efecto, no es un hecho empírico que sea la persona la que tenga hambre y no, vgr., su estómago. Tampoco es un principio metafísico, derivado de la *esencia* del cuerpo humano o del pensamiento que es la persona quien reflexiona y no su cerebro. Es la *gramática* la que excluye la atribución de la toma de decisiones al cerebro: no existen condiciones de aplicación para el uso correcto de “su cerebro tomó una decisión”.

Aplicando esta idea a la neurociencia y sus descubrimientos, la conclusión es clara: la comprensión de un texto, el cálculo, la percepción del mundo real y, en lo que aquí nos importa, la decisión voluntaria, son, se nos dice, “operaciones cerebrales”. Sin embargo, tan sólo se trata de rellenar nuevos odres con el viejo vino cartesiano, sustituir “mente” (*res cogitans*) por “cerebro” y las viejas “revelaciones filosóficas” por las nuevas “revelaciones científicas”.

Tan poco sentido tiene decir “mi mente tiene dolor de muelas” como que mi cerebro percibe la realidad, construye hipótesis o toma decisiones 800 milisegundos antes de que yo lo haga. Éstos son predicados referidos a los seres humanos, aplicados sobre la base de un comportamiento sofisticado y presuponiendo capacidades complejas.

No “ve” más el cerebro de lo que “ve” la mente, pues soy yo quien veo. Alguien puede decir: “espera un momento y te doy la respuesta”, pero no “espera un momento a que mi cerebro me dé la respuesta y luego yo te la doy a ti” (HACKER, 1990, p. 162).

Por ello, como mencionaba antes, querría alertar sobre el peligro de considerar al cerebro como una especie de ente que reúne una serie de capacidades que *no tiene*. E, insisto, no las tiene no porque yo tenga un descubrimiento empírico que revelarles en este momento, sino porque no es conceptualmente correcto afirmar tal cosa. Y los problemas son mayores de lo que parecen: al enunciar frases como “el cerebro decide en cada momento qué acciones realizamos” estamos otorgando al cerebro cualidades que *no tiene*, y al ser humano una naturaleza que *no es* la suya. Como muy agudamente observa Kenny, a veces hablamos como si tuviésemos un cuerpo, cuando en realidad, *somos* un cuerpo (KENNY, 2000, p. 47).

Leamos, para concluir esta línea de pensamiento, el siguiente fragmento de RUBIA:

Gazzaniga apuntó que el hemisferio izquierdo es el hemisferio ‘intérprete’. Y sus interpretaciones pueden ser falsas [...] Por ser falsas esas interpretaciones, yo lo calificué de ‘mixtificador’. Como ya he expresado en otro lugar, estos casos muestran que el cerebro necesita una historia plausible, aunque sea falsa. Si le falta información, él mismo la genera y la presenta como explicación, por ejemplo de una conducta de la que no conoce sus causas (RUBIA, 2009, p. 56).

¿Se fijan en cómo los tentáculos de aquel *genio maligno* que rompía todas las certezas de DESCARTES llegan hasta nuestros científicos actuales?

No sólo contamos con un hemisferio cerebral que “interpreta” el mundo y lo que en él sucede, sino que puede, además, inventarse una explicación falsa. Y una de esas “explicaciones falsas” es, ni más ni menos, que existe algo como la voluntad. ¡Qué ingenuos somos dejándonos llevar por lo que nuestro maligno hemisferio inventa!

Desde mi perspectiva, el hemisferio izquierdo no interpreta nada. Sólo de un ser humano puede decirse que realiza interpretaciones. Más aún, ni siquiera lo que pueda suceder a nivel neuronal constituye criterio alguno de que la propia persona esté interpretando. La falacia mereológica y los resabios cartesianos siguen acechándonos.

En suma, el cerebro no es un sujeto lógicamente apropiado para serle atribuidos predicados como, en lo que aquí nos importa, “decidir”. Y, desde luego, tanto esta adscripción como la idea de que decida por *nosotros* (estableciendo una cesura entre *nosotros* y nuestros cerebros) como la de que nos engaña son formas degeneradas de cartesianismo. Digo más, se trata de un cartesianismo al cuadrado, por así decirlo, pues el cerebro (la *res cogitans*) no sólo *nos* domina (y el ser humano deviene así una mera *res extensa*) sino que, además, nos engaña, como si fuese ese genio maligno que entorpecía las meditaciones de Descartes.

En suma, teniendo en cuenta que *lo específico de la acción humana no es algo físico, sino contextual*, parece claro que bajo ningún concepto un determinado estado cerebral puede ser entendido como *criterio* de un determinado comportamiento. Ni el lenguaje de los términos psicológicos es el de la neurofisiología, pues aunque los fenómenos psicológicos pudiesen ser *deducidos* de los neurológicos, no podrían ser *explicados* por ellos (MARTÍNEZ FREIRE, 1995, p. 84), pues lo que otorga significado a cualquier producto de mi cerebro es algo completamente exterior a él (KENNY, 2000, p. 204 y ss.).

Nada de lo que se pueda decir inteligiblemente que realiza un cerebro puede constituir un criterio de lo que el ser humano hace. No son los cerebros los que sienten dolor o toman decisiones, sino las personas. Y nuestros criterios para decir que una persona siente dolor o está reflexionando están basados en su conducta y el complejísimo entramado de acciones, juegos de lenguaje y formas de vida de que nos hablaba Wittgenstein, no en el examen de su córtex cerebral.

En este sentido, cuando los neurocientíficos manifiestan que cuando una persona toma una decisión algo sucede en su cerebro y que, por tanto, esto constituye un criterio de “decidir”, están mostrando, en mi opinión, una enorme confusión sobre el concepto de comportamiento en general y sobre los criterios de actuar y de tomar una decisión en particular.

### 3 EL NEURODETERMINISMO COMO ESPECIE DEL DETERMINISMO CIENTÍFICO

*“El determinismo consiste en la tesis de que en cada momento dado hay exactamente un único futuro físicamente posible”* (VAN INWAGEN, 1983, p. 3).

Si en el apartado anterior bosquejaba una crítica a la concepción cartesiana de la mente, conviene traer a colación de nuevo a Descartes en este momento, puesto que, como apunta Rabossi,

si Aristóteles fijó la agenda de la filosofía de la acción, correspondió a Descartes y a Hobbes fijarla para la filosofía de la mente. Ambos encarnan el optimismo científico de la época, los dos ven en el método empleado por Galileo un paradigma metodológico generalizable para la obtención de conocimientos ciertos, los dos contribuyen al desarrollo de temas científicos (Descartes es, en este aspecto, muy superior a Hobbes) y ambos creen que los fenómenos físicos son explicables en términos de una causalidad mecánica determinista (RABOSSO, 1997, p. 11).

En efecto, señala Descartes, entre otros muchos posibles fragmentos, lo siguiente:

Juzguemos que el cuerpo de un hombre vivo difiere tanto del de un hombre muerto, como difiere un reloj u otro autómatas (es decir, otra máquina que se mueve por sí misma), cuando está montado y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los que está constituido, con todo lo que se requiere para su acción, del mismo reloj, u otra máquina, cuando está rota y el principio de su movimiento deja de actuar (DESCARTES, 1997, p. 61-62).

Si considero el cuerpo del hombre como una máquina construida de tal modo y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, que, aún sin contener espíritu alguno, no dejaría de moverse del mismo modo que ahora, cuando no se mueve dirigido por la voluntad ni, por consiguiente, con la ayuda del espíritu, sino solamente por la disposición de los órganos (DESCARTES, 1977, p. 71).

En verdad puede establecerse una adecuada comparación de los nervios de la máquina que estoy describiendo con los tubos que forman parte de la máquina de estas fuentes; sus músculos y tendones pueden compararse con los ingenios y resortes que sirven para moverlas; los espíritus animales con el agua que las pone en movimiento; su corazón con el manantial y, finalmente, las concavidades del cerebro son los registros del agua (DESCARTES, 1980, p. 62).

Esta idea fue retomada posteriormente por La Mettrie, quien, tomando confesadamente estos principios cartesianos<sup>4</sup>, desarrolló en su *El hombre máquina* una visión puramente mecanicista del ser humano, indicando que

---

<sup>4</sup> Si bien La Mettrie reconoce las debilidades de algunas posturas de Descartes, afirmando que “es verdad que este célebre filósofo se equivocó mucho y nadie discrepa de eso” (LA METTRIE, 1987, p. 104).

el hombre es una máquina tan compleja que en principio es imposible hacerse una idea clara de ella y, por consiguiente, de definirla. Es por esto por lo que todas las investigaciones de los más grandes filósofos han hecho *a priori*, es decir, queriendo servirse de alguna manera de las alas del espíritu, han resultado vanas. Así, no es más que *a posteriori*, o esforzándose en aclarar qué es el alma por medio de los órganos del cuerpo como se puede, no ya descubrir con evidencia la naturaleza misma del hombre, sino alcanzar el grado más elevado de probabilidad posible sobre este tema (LA METTRIE, 1987, p. 38).

Desde este punto de vista, la conclusión de La Mettrie es clara:

cuando hago el bien o el mal, o cuando soy virtuoso por la mañana y vicioso por la noche, la causa de ello es mi sangre; es mi sangre la que me hace alegre, serio, vivaz, jocoso, festivo, loco. Es mi sangre lo que me impulsa a querer y lo que determina todo (...) Sin embargo, estoy convencido de haber elegido y me felicito por mi libertad (...) Una determinación absolutamente necesaria nos arrastra aunque no queramos ser esclavos. Somos locos, y locos tanto más desdichados cuanto más nos reprochemos no haber hecho lo que en realidad no estaba en nuestro poder hacer (LA METTRIE, 2005, p. 76).

Dicho lo anterior, cabe decir que, al igual que sucedía con la concepción cartesiana de la mente, esta visión del ser humano sigue viva casi tres siglos después. En efecto, p. ej., DENNETT no tiene empacho en afirmar que “cada uno de nosotros está hecho de robots mecánicos y punto. No hay ingredientes no físicos, no robóticos, en la receta de los seres humanos” (DENNETT, 2006, p. 17).

Pero ¿cómo habríamos de pensar lo contrario, a la luz de los hallazgos científicos? ¿no es la ciencia la que determina lo que debemos creer acerca de nosotros mismos?

Como afirma Guttenplan, existe una enorme tentación de pensar que todo lo que sucede es explicable en términos estrictamente científicos y que, de las dos opciones posibles: caer en dicha tentación o resistirse a ella, la auténticamente racional es la primera (GUTTENPLAN, 1994, p. 76).

De este modo, el determinismo *científico*, que es la vestimenta con la que se nos presenta el determinismo de nuestros tiempos se convierte en un prejuicio que alcanza una naturaleza quasi-religiosa, pues, en suma, nos invita a contemplar el mundo al estilo de Laplace, quien, en plena coherencia con su visión científicista del mundo, señaló que

se podría concebir un intelecto<sup>5</sup> que en cualquier momento dado conociera todas las fuerzas que animan la naturaleza y las posiciones de los seres que la componen;

---

<sup>5</sup> Este intelecto es denominado por Laplace “demonio”, en el sentido no de malignidad, sino de inteligencia sobrehumana.

si este intelecto fuera lo suficientemente vasto como para someter los datos a análisis, podría condensar en una simple fórmula el movimiento de los grandes cuerpos del universo y del átomo más ligero; para tal intelecto nada podría ser incierto y el futuro así como el pasado estarían frente sus ojos (LAPLACE, 1819).

Se está, en suma, concibiendo el mundo *sub especie aeternitatis*, de modo que, como con razón señaló Wittgenstein a este respecto, “la física no es historia. Profetiza. Si se intentase concebir la física como una mera constatación de los hechos observados en un momento dado, le faltaría su elemento más esencial: su relación con el futuro” (WITTGENSTEIN, 1979, p. 101).

Eso es justo lo que Laplace pretendía con su *demonio*: la profecía consiste en que, con la ayuda del conocimiento de las condiciones iniciales de cualquier estado dado del mundo y con las leyes de la naturaleza, seremos capaces de deducir todos los futuros estados del mundo. Y ésta sería una tarea *científica*.

En efecto, como pone de manifiesto Popper,

el punto crucial del argumento de Laplace es éste: *hace de la doctrina del determinismo una verdad de la ciencia y no de la religión*. El demonio de Laplace no es un Dios omnisciente, sino simplemente un supercientífico. No se le supone capaz de nada que no puedan hacer los científicos humanos, o al menos que no puedan hacer aproximadamente: simplemente se le supone capaz de realizar sus tareas con perfección sobrehumana (POPPER, 1984, p. 53).

Así, tenemos explicitado uno de los núcleos básicos del tema que estamos tratando: la obsesión científicista, la entronización de las ciencias como único modo de ver el mundo con prestancia de verdad, nos lleva a considerar que toda certeza está en ellas y que, por consiguiente, su visión del ser humano como regido por el cerebro o como simple “materia, al igual que el resto del universo” (RUBIA, 2009, p. 56) ha de ser, por fuerza, verdadera.

En este sentido, la neurociencia (como también muchos genetistas) deviene determinista por una pulsión según la que la ciencia algún día descubrirá que *todo* comportamiento humano es *tan* inteligible (y predecible) como el de cualquier otro hecho natural (pues el comportamiento humano, desde esta perspectiva, no deja de ser un hecho natural más).

El científico ocupa, en este sentido, la posición tradicionalmente reservada a la divinidad omnisciente<sup>6</sup>. Y si en este momento de la ciencia no es posible afirmar el determinismo con

---

<sup>6</sup> El propio Guttenplan, quien, como acabamos de ver, sostiene que es perfectamente racional creer que todo comportamiento humano es explicable en términos estrictamente físicos, afirma poco después que se trata, no obstante, de “una profesión de fe” (GUTTENPLAN, 1994, p. 82 y 83).

toda rotundidad es, simplemente, porque no contamos aún con los conocimientos necesarios; pero en el futuro nada obstará a la consecución de ese conocimiento.

Aquí se entrelazan, dos pulsiones metafóricamente complementarias: la de la máquina y la de la ciencia. Pero todo ello descansa sobre una serie de malentendidos.

Como el lector podrá encontrar en este mismo libro el trabajo de Vives Antón, en el que realiza una exposición del famoso fragmento de las *Investigaciones filosóficas* wittgensteinianas sobre la máquina como símbolo y la máquina como realidad efectiva, me limitaré a decir que dar por supuesto el principio de determinación de toda conducta humana es como hablar de una máquina entendida como símbolo, *no de una máquina real*. Estamos, en suma, contemplando el mundo, al estilo del demonio de Laplace.

Pero nosotros no somos inteligencias sobrehumanas. Ni somos máquinas simbólicas. Más aún, nunca nos referimos a nosotros mismos como símbolos de máquinas, salvo cuando filosofamos. El giro pragmático consiste, precisamente, en pasar de la máquina ideal a la real, insertando la libertad en nuestras prácticas, en nuestras formas de vida y no en un *Begriffshimmel* en el que, además, se la niega sistemáticamente. En suma, como indica Gómez López, “el giro pragmático consiste precisamente en pasar de la máquina ideal a la máquina real, a la práctica, una práctica que, como en el caso de la máquina real, nos abre un campo modal nuevo, a saber, que nos podemos equivocar o que la máquina se puede romper” (GÓMEZ LÓPEZ, 2003, p. 110 y ss.).

Con estas ideas en la cabeza, el siguiente paso es, sin más, desechar las aporías de la visión cientificista del mundo y del determinismo *fuerte* que se pretende extraer de tal visión.

En este sentido, “aunque la idea del determinismo ‘científico’ parece, históricamente hablando, una especie de transferencia del determinismo religioso a términos naturalistas y racionalistas, es posible, desde luego, ver la idea de determinismo ‘científico’ bajo un aspecto diferente” (POPPER, 1984, p. 30), aspecto éste que POPPER desarrolla bajo la metáfora de las nubes y los relojes.

En efecto, señala el mencionado autor que el determinismo científico es el

resultado de una crítica un tanto sofisticada de la concepción del mundo según el sentido común, de acuerdo con la que todos los sucesos del mundo pueden dividirse en dos tipos: los sucesos predictibles, tales como el cambio de las estaciones, los movimientos diarios y anuales del sol y de las estrellas fijas, o el funcionamiento de un *reloj*; y los sucesos impredecibles, tales como los caprichos del tiempo o el comportamiento de las *nubes*.

Ahora bien, esta concepción, según el sentido común, de la diferencia entre *relojes* y *nubes* puede criticarse haciendo la pregunta un tanto sofisticada de si estos dos tipos de sucesos son realmente diferentes o si sólo el insatisfactorio estado de nuestros conocimientos los hace aparecer como diferentes; *si no, sería el comportamiento de las nubes tan predecible como el de los relojes, si supiéramos tanto sobre nubes como sabemos sobre relojes.*

Esta pregunta, o, mejor, esta conjetura, se convirtió en convicción tan pronto como el avance del conocimiento científico hizo posible predecir los movimientos de los planetas o ‘vagabundos’ – que fueron una vez símbolos notorios del capricho – con tanta precisión como los de las propias estrellas fijas. Fue este éxito, el éxito de las leyes de Kepler y de la dinámica de los cielos de Newton, el que llevó a la aceptación casi universal del determinismo ‘científico’ en los tiempos modernos (POPPER, 1984, p. 30).

Eso es exactamente lo que sucede con el determinismo neurocientífico: nos concibe como relojes o, más exactamente, como nubes que podrán llegar a ser conocidas en todos sus extremos en cuanto alcancemos un grado óptimo de conocimiento científico, pues, en resumidas cuentas, somos un mecanismo que no difiere en mucho del de un reloj – salvo, lógicamente, en su complejidad.

En lo que sigue intentaré desmontar esta imagen del mundo que tan perniciosos resultados conlleva en el tema que centra estas páginas.

Ante todo, dado que fue Laplace, como vimos, quien expresó con mayor plasticidad el postulado básico de esta clase de determinismo (y de la ciencia como *Weltanschauung*), conviene dejar sentado que la visión laplaceana incurre en una larga serie de problemas lógicos, de modo que, como señala DUCASSE, resulta susceptible de una “devastadora crítica en varios frentes” (DUCASSE, 1969, p. 213).

Así la lleva a cabo dicho autor, señalando, en primer lugar, que la idea laplaceana parte de la errónea idea de que

el mundo físico es todo el mundo; y esto no explica los acontecimientos mentales en general y las voliciones en particular, a no ser que las defina como acontecimientos puramente físicos: por ejemplo, como acontecimientos moleculares en los tejidos del cerebro. Mas el definirlos así no es legítimo, puesto que equivale a aseverar que la frase ‘acontecimientos mentales’ no expresa los acontecimientos que *nosotros expresamos* con estas palabras, sino que más bien denota ciertos acontecimientos completamente distintos (DUCASSE, 1969, p. 213 y 214).

En efecto, en la línea de cuanto hemos apuntado hasta ahora, cuando hacemos referencia a nuestros estados mentales no lo estamos haciendo ni en cuanto que espectadores privilegiados y únicos de nuestras propias mentes ni en cuanto que conocedores de nuestras conexiones sinápticas. Como señalamos en su momento y como muy bien pone de manifiesto Ducasse, los criterios para la adscripción de acontecimientos mentales no son éstos.

Y es que, además, efectivamente, no todo *el mundo* es el mundo físico. Cuando Rubia señalaba que el cerebro era materia “como el resto del universo”, estaba cometiendo

en cierto modo una petición de principio, pues no todo el universo es materia; al menos no en un sentido de “universo” que incluya la vida de los seres humanos, que está llena de aspectos no reductibles a lo físico. Fundamental y especialmente, la acción humana (que es a fin de cuentas de lo que hablamos aquí).

El propio Ducasse, en una segunda línea de crítica, expone esta idea señalando que

el determinismo laplaceano supone que las únicas fuerzas que operan en el mundo son las de la mecánica clásica. Mas esto no está demostrado, y es dudoso en particular en el caso de los procesos biológicos, y todavía más en el caso de la acción consciente realizada con un fin (DUCASSE, 1969, p. 214).

Además, este determinismo que opta por un reduccionismo materialista termina cayendo en una suerte de epifenomenalismo, mediante el que los deterministas no sólo incurren en una abierta contradicción con nuestro sentido común sino en una abierta contradicción, pues si sólo somos materia ¿para qué dar razones que en nada cambiarán la materia? ¿cómo es posible que mantengan la determinación de todo ser humano y a la vez crean en la posibilidad de convencimiento por razones no físicas?<sup>7</sup>.

De hecho, como agudamente señalan Popper y Eccles, puede oponérsele al determinismo el aforismo 40 de Epicuro: “quien diga que todas las cosas suceden por necesidad no puede criticar a quien que no todas las cosas ocurren por necesidad, ya que ha de admitir que la afirmación también sucede por necesidad” (ECCLES, POPPER, 1980, p. 85).

En suma, el determinista que argumenta a favor de su tesis es el mismo que destruye “la función y el oficio del razonamiento” (HINTZ, 1969, p. 235).

A través de este camino, como veremos inmediatamente, se desanudan los enredos filosóficos que están detrás del determinismo científico. Por de pronto, sigamos con la crítica de Ducasse al determinismo laplaceano.

“El determinismo, tal y como es concebido por Laplace” – señala este autor:

supone que la observación aportaría el conocimiento preciso del estado del mundo físico en un tiempo dado; y esto, desde los tiempos de LAPLACE, ha sido refutado. Se ha demostrado que el observar en un tiempo dado tanto la posición como la velocidad de una partícula no sólo es difícil, sino inherentemente imposible, porque el intentarlo automáticamente supone alterar la una o la otra (DUCASSE, 1969, p. 214).

---

<sup>7</sup> De hecho, no deja de ser asombroso que, estando el mundo y nuestro comportamiento completamente determinados, exista esta especie de armonía universal que hace que nuestras vidas *parezcan* no estar determinadas y que *parezca* que existe algo así como una racionalidad y un convencimiento por razones fundadas.

Como el lector se imaginará, Ducasse está haciendo una crítica *intracientífica*, haciendo mención del principio de incertidumbre o relación de indeterminación enunciado por Heisenberg (1927, p. 172 y ss.) y que constituye una de las bases de la mecánica cuántica.

No quisiera – ni está a mi alcance – realizar aquí una exposición de las diferencias entre la mecánica clásica newtoniana y la mecánica cuántica, pero sí dejar constancia de lo que esta última teoría supone a la hora de afrontar una crítica al determinismo científico actual.

En efecto, no sólo el determinismo laplaceano, sino en general el determinismo actual basado en las neurociencias, parten de los postulados newtonianos y, con ello, caen en su propia paradoja científica, pues la física clásica ha sido desplazada, parece que definitivamente, por la física cuántica, en la que muchos de los argumentos aportados por los mecanicistas clásicos son refutados.

La primera conclusión a la que debemos llegar (sobre esto incidiremos nuevamente un poco más tarde) es que *ciencia* no es un estado unívoco del saber humano, sino un conglomerado de teorías que son desechadas o aceptadas en una línea temporal dada.

En este sentido, ya Kuhn, en su fundamental *La estructura de las revoluciones científicas*, ha hecho referencia a los cambios de paradigma en las ciencias naturales, entendiendo el cambio de tales explicaciones (el cambio de los paradigmas) de un modo personal, como el cambio de punto de vista de determinados grupos de investigadores, no como un cambio que debería imponerse como objeto de la investigación (KUHN, 2005).

De hecho, incluso dentro de la mecánica cuántica (o, mejor dicho, especialmente dentro de la mecánica cuántica) existen toda una serie de corrientes interpretativas (la de Copenhague, la de los universos paralelos, la de Bohm, la del colapso objetivo...)<sup>8</sup> que ofrecen distintos resultados y distintas aproximaciones. Corrientes interpretativas que, por cierto, en su gran mayoría *no* son deterministas.

Así, en la interpretación de Copenhague – mayoritaria en el estado actual de la cuestión entre los científicos (TEGMARK, 1997, p. 855) no sólo no podemos conocer simultáneamente la posición y el momento de una partícula dada, de suerte que es imposible seguir utilizando el concepto de trayectoria, tan importante en la mecánica clásica newtoniana, sino que, corolario de esto, es imposible conocer algo así como “el presente” o “el mundo en un momento dado”, pues, a lo sumo, podremos sólo asignar a un momento dado una probabilidad de que el estado de cosas sea de una determinada manera o de otra.

---

<sup>8</sup> Vid., entre otras muchas posibles referencias manualísticas en castellano, YNDURÁIN MUÑOZ, 2003 y VELARDE, 2002.

Un ejemplo ya célebre nos sirve para apuntalar esta idea: el gato de Schrödinger (SCHRÖDINGEN, 1935).

Según esta metáfora, si nos imaginamos un gato encerrado en una caja opaca, ajena a toda observación, en la que también hay un veneno y una partícula radioactiva que tiene un 50% de probabilidades de activarse y producir la liberación del veneno, pasado el tiempo en el que la partícula puede llegar a activarse, un científico clásico nos dirá que el gato o está vivo o está muerto, mientras que, en realidad, desde la mecánica cuántica, esa caja está en una superposición de estados (vivo/muerto) de la que nada podemos saber *a priori*, y sólo en el momento en el que la abramos (esto es, *en el momento en el que entre el observador en escena*) el gato estará vivo o muerto.

Es decir, mientras que en la mecánica clásica el gato está vivo o muerto y nosotros observadores nos limitamos a *comprobarlo*, en la mecánica cuántica, el gato está vivo y muerto; y nuestra observación, abriendo la caja, no es una *comprobación*, sino un paso de una superposición de estados a un estado definido (impredictible).

“El resultado” – señala Ducasse –

es no sólo que desconocemos si es verdad el determinismo en el sentido de *previsibilidad teóricamente universal*, ya se trate de los acontecimientos físicos, o también de los acontecimientos de otras clases – por ejemplo, de los acontecimientos mentales en general y de las voliciones o decisiones en particular –, sino que, más bien, sabemos que es falso. De ahí que el *status* del determinismo en el sentido de previsibilidad teóricamente universal sólo es el de un pío pero tendencioso artículo de fe científica (DUCASSE, 1969, p. 215).

Ésta y otras muchas paradojas<sup>9</sup> nos demuestran que la pretensión científicista de alcanzar un conocimiento objetivo y certero del mundo es una mera ilusión y, a fin de cuentas, como señalaba Popper, nuestro intento de describir el mundo en términos de teorías universales no es más que “un intento de racionalizar lo único, lo irracional” (POPPER, 1984, p. 69).

De todos modos, esto no implica que la ciencia no cumpla ninguna función al respecto. Sobre esta cuestión, me gustaría citar unos fragmentos de la “Clases sobre libre albedrío” de Wittgenstein que clarifican un poco esta temática.

En primer lugar, el filósofo austríaco se pone en el lugar del determinista, señalando:

“Si comprendieras el funcionamiento de su mente y comprendieras todas las circunstancias tan bien como comprendes una máquina, no le considerarías responsable

---

<sup>9</sup> Muy original, y útil para entender la diferencia entre la interpretación de Copenhague y la teoría de los universos paralelos, la paradoja del “suicidio cuántico” (TEGMARK, 1997, p. 857 y ss.).

de sus acciones”. Indicando, acto seguido: “Yo diría: ¿cómo lo sabes? [...] Supóngase que supiera todo y aún más de lo que los biólogos y los físicos saben ¿por qué habría de decir que esto lo hace más parecido a una máquina – excepto en la medida en que puedo predecir mejor?” (WITTGENSTEIN, 1997, p. 416).

En efecto, Wittgenstein nos alerta sobre la confusión entre una mejora de nuestro conocimiento y que eso implique necesariamente un paso adelante en una concepción de los seres humanos como máquinas, como la que hemos expuesto y criticado antes. De hecho, Wittgenstein insiste en una idea que ya hemos traído a colación en repetidas ocasiones a lo largo de estas páginas, a saber: “estos enunciados [los referidos a la acción libre] no son enunciados científicos, no son corregidos por la experiencia. Estos enunciados no son usados como enunciados científicos en absoluto y ningún descubrimiento de la ciencia afectaría a tal enunciado” (WITTGENSTEIN, 1997, p. 420).

No obstante, añade inmediatamente una precisión que es la que creo necesaria en este momento:

*Esto no es totalmente verdadero. Lo que quiero decir es que no podríamos decir ahora ‘si se descubre tal y cual, entonces diré que soy libre’. Esto no es lo mismo que decir que los descubrimientos científicos no afectan a los enunciados de este tipo. [...] El conocimiento de esas leyes [de la naturaleza] simplemente transformaría la cuestión [...] Podría decirse: la capacidad de calcular cosas que ahora no podemos calcular ciertamente transformaría la situación en su conjunto (WITTGENSTEIN, 1997, p. 420-423).*

En suma, bajo ningún concepto quisiera negar las aportaciones de la ciencia al desarrollo humano, sino, simplemente, colocar la cuestión en sus justos términos, sobre todo en un momento histórico en el que, incluso desde la propia ciencia, la afirmación de que todas las nubes de la vida humana pronto serán relojes ha sido sustituida por la contraria: en realidad, vivimos en la ilusión cientificista de los relojes, cuando todos los sistemas físicos, incluyendo los relojes, son en realidad nubes (ECCLES, POPPER, 1980, p. 38).

Si esto es así – y tal parece ser –, creo que es el momento de que exponga mi propia visión acerca del problema de la libertad.

#### **4 ACTUAR, HABLAR, SER LIBRE**

*“Pues la libertad no está en el torrente de los pensamientos, sino en la acción” (BONHOEFFER, 2008, p. 225).*

En su *“Pippini Regalis et Nobilissimi Juvenis Disputatio cum Albino Scholastico”*, Alcuino de York, filósofo del siglo VIII, escribe el siguiente diálogo entre él mismo y Pipino, el hijo de Carlomagno:

*“A. Quid est quod est et non est? P. Nihil. A. Quomodo potest esse et non est? P. Nomine est, et re non est”* (ALCUINO DE YORK, 1863, p. 979).

“Está en la palabra, no en la cosa”. Así es: si desechamos las aporías de la visión que el determinismo ofrece del mundo y de nosotros mismos, nos encontramos con que la libertad no está *ahí fuera*, en ese mundo físico calculable y predecible, ni *dentro* de nosotros mismos, como si fuese una facultad metafísica, sino que está (más bien, se *da*) en nuestros juegos de lenguaje y en nuestra forma de vida. Es decir la libertad está presupuesta y es a su vez fundamento de nuestras prácticas (de nuestra vida, en suma).

Es, por tanto, en la *fluidéz* de nuestras acciones y en el examen de nuestras prácticas lingüísticas, de cómo utilizamos los resbaladizos conceptos vinculados con “libertad”, donde encontraremos solución a todo este mal sueño filosófico-científico del determinismo. El problema de la libertad (si es que, en puridad, tal problema existe), se disuelve, pues, en la práctica lingüística y social, en las palabras y en las acciones, confundiendo en ellas y con ellas.

En efecto, la acción constituye el elemento clave de la incardinación del ser humano en el mundo: el ser humano sólo existe como sujeto empírico, como yo individuado, en la medida en que ha crecido en el mundo inteligible del sentido lingüístico y, por tanto, no existe acción desligada del momento público del sentido, de la interpretación y de la validez (JIMÉNEZ REDONDO, 2011, p. 56). De hecho, sin ánimo de reiterar ideas que ya expuse con cierta prolijidad en otro trabajo (RAMOS VÁZQUEZ, 2008), la acción humana es un significado: el sentido que, de acuerdo con los distintos tipos de reglas sociales, puede darse al comportamiento humano.

Así, y dado que *el significado reside en el uso*, no es algo que tenga una existencia efectiva, lo específico de la acción humana es algo externo, *contextual*, pues “lo específico de la acción humana es su sentido, que no se puede determinar ni desde hechos mentales ni desde rasgos del mundo, sino desde sistemas simbólicos, algo que no es ni físico ni psicológico, ni material ni mental” (RODRÍGUEZ CONSUEGRA, 2000, p. 16).

Rechazo, por tanto, en sintonía con todo lo dicho hasta ahora en las anteriores páginas, la posibilidad de que los estados cerebrales puedan ser criterios del comportamiento humano.

También rechazo la idea, apuntada por Demetrio Crespo de que la libertad sea *sólo* un fenómeno lingüístico. Señala dicho autor que nuestros juegos de lenguaje presuponen la libertad y que “este eventual argumento a favor del indeterminismo no resulta convincente, sino al revés, sería una prueba más de que la ‘supuesta’ libertad podría radicar sólo (o predominantemente) en el lenguaje, aunque en realidad se trate de una mera ilusión” (DEMETRIO CRESPO, 2011, p. 31).

Pero o se concibe el mundo desde la libertad o no puede ser concebido en absoluto, pues es condición de toda interpretación posible (incluso de la determinista: VIVES ANTÓN, 2011, p. 333).

No puede convencer un argumento como el expuesto en el sentido de que la libertad esté sólo en el lenguaje (signifique lo que signifique eso), pues, de un lado, el determinismo es una idea desde fuera del sistema, en el sentido de que el marco general de actitudes y de reconocimiento del otro que subyace a nuestros juegos de lenguaje constituye *lo dado* y ni demanda ni permite una justificación “racional” externa (STRAWSON, 1974, p. 23).

Por otro, la libertad está inscrita no sólo en el lenguaje sino primariamente y sobre todo en la *acción*, hasta el punto de que Arendt pudo decir que “sólo la acción se halla bajo la categoría de la libertad” (ARENDR, 2006, p. 214), de modo que el intento de desgajar lenguaje y acción es artificioso.

Y es que “las palabras sólo tienen significado en la corriente de la vida” (WITTGENSTEIN, 1996, parágrafo 687), y “desde esta perspectiva, la acción humana deviene

concepto último y primario [...] que queda indisolublemente ligado a los conceptos de sentido, interpretación, validez y verdad. La acción no pertenece al mundo, no aparece como hecho en el mundo objetivo [...] porque la acción, lo realizativo, lo performativo, es el campo donde radican las condiciones de posibilidad de que a la clase de seres que somos nos venga abierto algo así como mundo (JIMÉNEZ REDONDO, 2011, p. 54).

Desde esta perspectiva, la dinámica de los diversos juegos de lenguaje y las reglas que subyacen a éstos se convierten en el elemento clave, con el telón de fondo de nuestras formas de vida. Lenguaje y acción se funden. Y se funden de un modo casi diríamos que natural. Como señala Arendt, “uno de los elementos más notables y estimulantes del pensamiento griego era precisamente que desde el principio, esto es, desde Homero, no existía una tal escisión fundamental entre hablar y actuar” (ARENDR, 1997, p. 76).

Entre nuestras palabras y nuestras acciones existe, pues, una conexión mucho más profunda y sutil que la altisonante misión otorgada al lenguaje de ser el espejo de las inmutables estructuras de la realidad.

Como señala Moja Espí,

las oraciones tienen sentido en el marco de ciertos juegos de lenguaje, que incluyen, en unión con el aspecto lógico abstracto, aspectos conductuales y comunitarios. En realidad, las sublimes relaciones lógicas tienen su raíz en las humildes relaciones que se establecen en el seno de estos juegos de lenguaje y no a la inversa (MOJA ESPÍ, 1993, p. 131).

Respecto de esto último, el propio Wittgenstein señaló que:

estamos bajo la ilusión de que lo peculiar, lo profundo, lo que es esencial en nuestra investigación, reside en que se trata de captar la incomparable esencia del lenguaje. Esto es, el orden existente entre los conceptos de proposición, palabra, deducción, de verdad, de experiencia, etc. Este orden es un super-orden entre – por así decirlo – super-conceptos. Mientras que, por cierto, las palabras ‘lenguaje’, ‘experiencia’, ‘mundo’, si es que tienen un empleo, han de tenerlo tan bajo como las palabras ‘mesa’, ‘lámpara’, ‘puerta’ (WITTGENSTEIN, 1988, parágrafo 97).

Hay que descender, pues, de la ilusión y del embrujo de las grandes palabras al humilde terreno del día a día del ser humano, su actuar y su lenguaje. Con ello, creo que podremos dar la razón a la segunda parte del aserto de Samuel Johnson “toda teoría está en contra del libre albedrío; toda práctica, a su favor” (citado por ROWE, 1995, p. 151), después de haber argumentado que no es cierto que toda teoría esté en contra.

Pues bien, se pregunta Hintz cómo sea posible que, de hecho, “los seres humanos sanos y racionales que pretenden retener su cordura, su racionalidad y la finalidad de sus vidas, insistan obstinadamente en decidir y obrar como si fueran individuos autónomos, dignificados y libres”, añadiendo acto seguido: “éste es el fenómeno que, por encima de todos, necesita una explicación” (HINTZ, 1969, p. 237).

La explicación es bien sencilla: *sólo se puede actuar bajo una idea de libertad* (ARENDDT, 2006, p. 793) y, por tanto, el hervidero de acciones humanas que vemos a nuestro alrededor es la demostración palpable de la libertad: ese laboratorio es mucho más grande del que pueda conseguir ningún científico y sus resultados son mucho más tozudos.

Las personas, *de facto*, actúan *como si* fuesen libres. Y esto, para mí, significa, sin más, que actúan *porque* son libres. En este sentido, creo que Dennett yerra cuando dice que “libertad” designa el ideal de cómo nos gustaría ser y no somos (DENNETT, 1992, p. 89). “Libertad” no expresa un ideal, sino una realidad. Es el determinismo –como he intentado demostrar– el que supone un (inalcanzable) ideal: el de un mundo perfectamente aprehensible por la red conceptual de la ciencia y objetiva y universalmente previsible; esto es, un ideal de mundo y de ciencia que no casa nada bien con la realidad de nuestro modo de ser en el mundo (y de comprender dicho mundo).

Y, si construimos la gramática de “libertad” tomando como cimiento el comportamiento contextualizado de los seres humanos (¿y qué si no podríamos tomar como fundamento?), me atrevo a concluir que “libertad” designa, ante todo, una práctica y una actitud. Designa, sin más, lo que hacemos, cómo entendemos lo que hacemos y qué actitud tenemos hacia los demás y hacia nosotros mismos.

La libertad es, sin duda, uno de esos momentos en los que la pala del filósofo (y del neurocientífico) se retuercen: tan dura es esa roca que sustenta nuestra visión del mundo.

Tanto es así que debemos entender la libertad de acción (el poder de elegir) como una de aquellas proposiciones de las que no podemos dudar, porque constituyen los andamios sobre el que se levanta el edificio de nuestro lenguaje y el conjunto de nuestra forma de vida.

Wittgenstein señala que toda duda descansa sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de toda duda, al ser, ni más ni menos, que los ejes sobre los que nuestras preguntas y nuestras dudas giran (WITTGENSTEIN, 1991, parágrafo 341). Y uno de esos ejes, es, sin duda alguna, que la libertad existe. Sin postular la libertad, como venimos apuntando reiteradamente, nuestra visión del mundo se vendría abajo. Por eso, frente a la peculiar categoría epistemológica a la que se pretende elevar la *verdad científica del determinismo* debemos subrayar que es precisamente la idea de libertad la que goza de ese privilegiado *status* en cuanto que es una de esas proposiciones que no podemos poner en duda porque están presupuestas en todo lo que decimos y hacemos<sup>10</sup>.

En suma, como señalan Popper y Eccles, nadie puede vivir bajo una idea de determinismo (ECCLES, POPPER, 1980, p. 614), pues sin presuponer la libertad no cabe ninguna idea de responsabilidad, ni de acción, ni de lenguaje, ni – por supuesto – de racionalidad (SEARLE, 2000, p. 167).

En este sentido, creo que sigue vigente lo que con sorna propuso Avicena hace ya más de mil años: “los partidarios de que la contingencia no existe deberían ser torturados hasta que admitan que podrían no haber sido torturados”<sup>11</sup>.

Así pues, la libertad, insisto, debemos concebirla no como *algo* que poseemos, sino como una práctica. Pero también una actitud.

Utilizaré este memorable fragmento de las *Investigaciones filosóficas* como apoyo a esta idea:

Imagínate que digo de un amigo: ‘no es un autómeta’. ¿Qué se comunica aquí y para quién representaría esto una comunicación? ¿Para un ser humano que se encuentra con el otro en circunstancias normales? ¿Qué podría comunicarle eso! [...] ‘Creo que no es un autómeta’, así, sin más, aún no tiene ningún sentido. Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma. No tengo la opinión de que tiene un alma (WITTGENSTEIN, 1988, p. 417).

---

<sup>10</sup> De hecho, insisto, entendemos que la gente *hace* cosas y no sólo que las cosas sin más suceden (de un modo, por cierto, misteriosamente conectado con nuestras intenciones) precisamente porque hay libertad y podemos concebir el mundo en términos de (libertad de) acción.

<sup>11</sup> A decir verdad, dicha frase de AVICENA es citada por DUNS SCOTO (DUNS SCOTO, *Opus oxoniense*, I, d. 39, q. 5, n. 13) sin que haya podido encontrarla en la obra de AVICENA. Desconozco, pues, si pertenece a este último filósofo o si el *Doctor sutil* se la atribuyó a AVICENA como argumento de autoridad.

“Libertad” es, pues, la expresión quintaesenciada de nuestra actitud respecto de los demás y respecto de lo que los demás hacen. No tengo la opinión de que los seres humanos son libres y no autómatas. No me baso en datos neurales, ni en disquisiciones metafísicas, ni es sin más mi *opinión*. No se trata de eso: mi actitud hacia otros seres humanos no es una actitud hacia una máquina, sino la actitud hacia esos individuos autónomos, dignificados y libres que tanta perplejidad provocan en los deterministas. Y con eso y todo lo dicho anteriormente creo que es suficiente para cerrar el círculo de la crítica del determinismo y de la afirmación de la libertad.

Querría traer a colación, como conclusión, a Nicolás de Cusa, quien, en su obra *De non aliud*, proponía el *no-otra-cosa-que* como paradigma de definición (NICOLAS DE CUSA, 2008).

Pues bien, la libertad es *no-otra-cosa-que* el actuar libre. La que practicamos todos los días en nuestra vida y la que reconocemos en nuestros congéneres. Y, de este modo, a fin de cuentas, es la libertad la que nos hace libres (ARENDRT, 2006, p. 793). Ejercitarla y potenciarla al máximo es, pues, la demostración más poderosa que podamos hacer de su existencia.

Concluyo: señala Dennett que “libertad es una palabra que se usa cuando no queda nada por perder” (DENNETT, 1992, p. 142) y ésta es, según creo, la perspectiva que muchos adoptan frente a un tema que no es fundamentalmente teórico sino esencialmente (casi diría: *agónicamente*) práctico.

En cambio, mi postura es que la libertad no es algo que se *posee* o que *exista*, como si fuese un bien cualquiera, sino un modo de ver el mundo, una actitud hacia éste y hacia los demás seres humanos, y una *práctica* que nace y se nutre en el espacio intersubjetivo (en el espacio político, me atrevería a decir).

Por ello, el valor de lo que está en juego cuando utilizamos dicha palabra – cuando jugamos al juego de lenguaje de *libertad* – pero, sobre todo, cuando hacemos justicia a una libertad auténticamente libre, ejercitándola y reconociendo a los demás miembros de la comunidad política su carácter de libres y autónomos, es mayor que el de cualquier posesión que nos podamos imaginar. Pues la libertad, al contrario de lo que Dennett supone es, sin más, *nuestro mundo* y, por tanto, *todo* cuanto podemos perder.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALCUINO DE YORK. Pippini regalis et nobilissimi juvenis disputatio cum albino scholastico. In: FROBENIUS, F. **Patrologia Latina**. Paris: Sirou, 1863. p. 975-980. v. 101.
- ARENDDT, H. **Diario filosófico 1950-1973**. Barcelona: Herdes, 2006.
- \_\_\_\_\_. **¿Qué es la política?** Barcelona: Paidós, 1997.
- ARISTÓTELES. **Acerca del alma**. Madrid: Gredos, 1978.
- BENNETT, M.; HACKER, P. Fragmentos de Philosophical foundations of neuroscience. In: BENNETT, M. et al. **La naturaleza de la conciencia: cerebro mente y lenguaje**. Barcelona: Paidós, 2008. p. 15-68.
- BLAKEMORE, C. **Mechanics of the mind**. Cambridge: Cambridge University, 1977.
- BLANSHARD, B. En defensa del determinismo. In: HOOK, S. (Ed.). **Determinismo y libertad**. Barcelona: Fontanella, 1969. p. 15-31.
- BONHOEFFER, D. **Resistencia y sumisión: cartas y apuntes desde el cautiverio**, Salamanca: Sígueme, 2008.
- CRICK, F. **The astonishing hypothesis**. Londres: Touchstone Books, 1995.
- DEMETRIO CRESPO, E. Libertad de voluntad, investigación sobre el cerebro y responsabilidad penal: aproximación a los fundamentos del moderno debate sobre neurociencias y derecho penal. **Indret**, Barcelona, v. 12, n. 2, p. 1-38, abr. 2011. Disponible em: <<http://www.indret.com/pdf/807.pdf>>. Acceso em: 11 jul. 2017.
- DENNETT, D. C. La filosofía como antropología ingenua. In: BENNETT, M. et al. **La naturaleza de la conciencia: cerebro mente y lenguaje**. Barcelona: Paidós, 2008. p. 93-120.
- \_\_\_\_\_. **Dulces sueños: obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia**. Buenos Aires: Katz, 2006.
- \_\_\_\_\_. **La libertad de acción: un análisis de la exigencia de libre albedrío**. Barcelona: Gedisa, 1992.
- DESCARTES, R. **Las pasiones del alma**. Madrid: Tecnos, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas**. Madrid: Alfaguara, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Tratado del hombre**. Madrid: Nacional, 1980.
- DREHER, E. **Die Willensfreiheit: ein zentrales Problem mit vielen Seiten**. München: C. H. Beck, 1987.
- DUCASSE, C. J. Determinismo, libertad y responsabilidad. In: HOOK, S. (Ed.), **Determinismo y libertad**. Barcelona: Fontanella, 1969. p. 213-215.
- ECCLES, J. C.; POPPER, K. **El yo y su cerebro**. Barcelona: Labor, 1980.
- GÓMEZ LÓPEZ, C. **Significado y libertad: un ensayo en filosofía del lenguaje**. Madrid: Siglo Veintiuno, 2003.
- GUTTENPLAN, S. An essay on mind. In: GUTTENPLAN, S. (Ed.). **A companion to the philosophy of mind**. Oxford: Basil Blackwell, 1994. p. 3-107.

- HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: meaning and mind**. Oxford; Cambridge: Basil Blackwell, 1990. v. 3.
- HARTMANN, N. **Ethik**. 4. ed. Berlin; Leipzig: W. de Gruyter, 1962.
- HEISENBERG, W. Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik. **Zeitschrift für Physik**, Berlin, v. 43, n. 3-4, p. 172-198, März. 1927.
- HINTZ, H. W. Más reflexiones sobre la responsabilidad moral. In: HOOK, S. (Ed.). **Determinismo y libertad**. Barcelona: Fontanella, 1969.
- KENNY, A. **La metafísica de la mente: filosofía, psicología, lingüística**. Barcelona: Paidós, 2000.
- KUHN, T. S. **La estructura de las revoluciones científicas**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. Estudio preliminar a Vives Antón, T. S. **Fundamentos del sistema penal**. 2. ed. Valencia: Tirant lo Blanch, 2011.
- LA METTRIE, J. O. **Discurso sobre la felicidad**. Buenos Aires: Cuenco de plata, 2005.
- \_\_\_\_\_. **El hombre máquina**. Madrid: Alhambra, 1987.
- LAPLACE, P. S. **Essai philosophique sur les probabilités**. 5. ed. Bruselas: Remy, 1819.
- LIBET, B. Do we have free will? **Journal of Consciousness Studies**, Exeter, v. 6, n. 8-9, p. 47-57, Aug. 1999.
- MARTÍNEZ FREIRE, P. F. **La nueva filosofía de la mente**. Barcelona: Gedisa, 1995.
- MOYA ESPÍ, C. Mente, substancia y contexto. In: SANFÉLIX VIDARTE, V. (Ed.). **Acerca de Wittgenstein**. Valencia: Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Valencia, 1993. p. 123-136.
- NICOLAS DE CUSA. **Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define**. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- NORZICK, R. **Philosophical explanations**. Cambriadge: Harvard University, 1981.
- POPPER, K. **El universo abierto: un argumento en favor del indeterminismo**. Post Scriptum a La Lógica de la investigación científica. Madrid: Tecnos, 1984. v. 2.
- RABOSSO, E. La filosofía de la acción y la filosofía de la mente. In: CRUZ, M. (Dir.). **Acción humana**. Barcelona: Ariel, 1997. p. 5-20.
- RAMOS VÁZQUEZ, J. A. **Concepción significativa de la acción y teoría jurídica del delito**. Valencia: Tirant lo Blanch, 2008.
- RODRÍGUEZ CONSUEGRA, F. **Prólogo a La metafísica de la mente: filosofía, psicología, lingüística**. Barcelona: Paidós, 2000.
- ROWE, W. L. Two concepts of freedom. In: O'CONNOR, T. (Ed.). **Agents, cases and events: essays on indeterminism and free will**. New York: Oxford University, 1995. p. 151-171.
- RUBIA, F. J. **El fantasma de la libertad: datos de la revolución neurocientífica**. Barcelona: Crítica, 2009.
- SCHRÖDINGEN, E. Die Gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik. **Die Naturwissenschaften**, Berlin, v. 23, n. 48, p. 807-812, Nov. 1935.

- SEARLE, J. **Razones para actuar**: una teoría del libre albedrío. Oviedo: Nobel, 2000.
- STRAWSON, P. F. **Freedom and resentment and other essays**. Londres: Methuen, 1974.
- TEGMARK, M. The interpretation of quantum mechanics: many worlds or many words? **Fortschritte der Physik**, Berlin, v. 46, n. 6-8, p. 855-862, Aug. 1997.
- TUGENDHAT, E. **Antropología en vez de metafísica**. Barcelona: Gedisa, 2008.
- VAN INWAGEN, P. **An essay on free will**. Oxford: Clarendon, 1983.
- VELARDE, G. **Mecánica cuántica**. Madrid: McGraw-Hill, 2002.
- VIVES ANTÓN, T. S. **Fundamentos del sistema penal**. 2. ed. Valencia: Tirant lo Blanch, 2011.
- WITTGENSTEIN, L. **Investigaciones Filosóficas**. Barcelona: Crítica, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Ocasiones filosóficas 1912-1951**. Madrid: Cátedra, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Sobre la certeza**. 2. ed. Barcelona: Gedisa, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Últimos escritos sobre filosofía de la psicología**. Madrid: Tecnos, 1996. v. 2.
- \_\_\_\_\_. **Wittgenstein and the Vienna Circle**. Oxford: Blackwell, 1979.
- YNDURÁIN MUÑOZ, F. J. **Mecánica cuántica**: teoría general. Barcelona: Ariel, 2003.
- YOUNG, J. Z. **Programs of the brain**. Oxford: Oxford University, 1978.

