

COMO EL AVE QUE ESCAPÓ DE SU PRISIÓN

O sobre el puesto de la libertad en la naturaleza

Jesús Zamora Bonilla

UNED

1. Una de las cuestiones más clásicas en la historia del pensamiento, con el que se puede contar con seguridad para levantar las pasiones de cualquier auditorio medianamente filosófico, es el tema del libre albedrío. Tres milenios de reflexión, y sobre todo de cientos de argumentos a favor del determinismo, del indeterminismo, del fatalismo, de la providencia, del naturalismo, o del racionalismo absoluto, posturas todas ellas incompatibles en mayor o menor medida con la existencia del libre albedrío, no han conseguido que la popularidad de esta tesis, y su defensa numantina, desaparezcan del panorama intelectual. Es más, da la impresión de que cuanto más claramente tienden a mostrar los hechos la implausibilidad de dicha tesis, más en serio se tomen sus defensores la necesidad de encontrar nuevos contraargumentos. También hay que decir que, en las últimas décadas, el problema del libre albedrío parece estar siendo mucho más popular en el mundo filosófico anglosajón o “analítico” que en el mal llamado “continental” (pues hay también muchísima “filosofía continental” hecha en países anglosajones), tal vez porque la cuestión goce de las características que la hacen apetecible para los filósofos analíticos: una tesis relativamente clara y definida, susceptible de recibir argumentos lógicamente contruidos, en la que las posibles aportaciones de las ciencias naturales (e incluso las formales) son bien relevantes, y que está bastante desconectada de casi cualquier problema ideológico-político (no ideológico-religioso), problemas estos últimos de los que la mayoría de los filósofos analíticos tienden a huir como de la peste, o al menos esa impresión suelen dar. Así que cualquiera que pretenda investigar en serio la discusión filosófica más o menos reciente sobre el tema del libre albedrío se enfrenta con una montaña de ensayos, colecciones y artículos que empequeñece a los vulgares ochomiles de esos superpoblados de alpinistas vascos. No será mi intención, por lo tanto, hacer ni siquiera un sucinto panorama del “estado de la cuestión” (o si se quiere uno muy, muy sucinto, aquí va: la cuestión está más o menos como siempre), sino que me limitaré a ofrecer lo que pienso que son unos

cuantos argumentos relativamente originales sobre el problema, aunque, como en esto de la filosofía la principal verdad que uno debe aprender es que casi todo está inventado ya, no me atrevo a reivindicar en voz muy alta la autoría de ninguno de ellos.

2. Comenzaremos intentando definir qué es exactamente eso que queremos decir cuando hablamos del “libre albedrío”, entendido como una tesis filosófica y no como una mera expresión del lenguaje corriente. En este último sentido (el habitual, el de la calle o incluso el de casi cualquier sitio que no sea una discusión metafísica), “libre albedrío” quiere decir, tal como indica el *DRAE*, “potestad de obrar por reflexión y elección”, y en *este* sentido corriente voy a defender en este artículo que los humanos tenemos libre albedrío de sobra. Pero, como es natural, el sentido “filosófico”, o “metafísico”, es más preciso y puntilloso, y consiste más bien en la unión de las dos tesis siguientes:

a) *Posibilismo*: cuando alguien toma una decisión, *podría* haber tomado una decisión diferente a la que de hecho tomó; es decir, el estado global del mundo en el momento inmediatamente anterior a que dicha persona tomara esa decisión *no determinaba* de manera absoluta lo que el sujeto iba a decidir, sino que hacía posible tanto que la persona decidiera lo que decidió, como que hubiera decidido alguna otra cosa diferente.

b) *Control último*: La decisión del sujeto no ha sido producida por un conjunto de causas suficientes exteriores a él; dicho de otra manera, la acción del sujeto es “autónoma” o “espontánea”, el propio sujeto es el *autor* (o “actor”) de sus decisiones.

Contra la tesis de que los seres humanos poseemos una capacidad de elegir que tenga las dos propiedades citadas (la llamaré también “libertad” a lo largo de este artículo), existe un argumento que cuenta ya con unos cuantos siglos de antigüedad, y que podemos llamar el *argumento escéptico*.¹ Dice así:

O bien el determinismo es verdadero, o bien lo es el indeterminismo. Ahora bien, si el determinismo es verdadero, entonces el posibilismo es falso, pues dado el estado del mundo en un momento concreto, los estados del mundo en cualquier momento posterior vendrían totalmente determinados, es decir, en cada instante sólo habría un estado del mundo que sería físicamente compatible con el hecho de que en el

¹ Para un análisis muy exhaustivo del argumento, ver el libro de Carlos Moya, *Moral responsibility*, Routledge, Londres, 2006.

instante al que nos hemos referido en primer lugar el estado del mundo fue el que era, lo cual quiere decir que, dado el estado del mundo en algún momento anterior a que el sujeto tome una decisión, sólo hay un estado del mundo físicamente posible en el momento de tomarla. Por otro lado, si el determinismo es falso, eso quiere decir que hay algunos sucesos que ocurren por azar, pero si nuestras decisiones son sucesos de ese tipo, es decir, si no están determinadas por el estado anterior del mundo, entonces nuestras decisiones son sucesos aleatorios, y no somos nosotros realmente los “autores” de las decisiones, de modo que la tesis del “control último” no se cumpliría. Así pues, tanto si el determinismo es correcto como si lo es el indeterminismo, el libre albedrío es imposible. En conclusión, el libre albedrío es imposible.

3. Las reacciones filosóficas habituales ante el argumento escéptico, entre aquellos que consideran conveniente defender la existencia del libre albedrío, consisten, o bien en mostrar que la libertad es compatible con el determinismo (a estas posiciones se las suele llamar *compatibilistas*), o bien en mostrar que es compatible con el indeterminismo (posición que suele recibir el nombre de *libertarianismo*), o bien en mostrar que la dicotomía entre determinismo e indeterminismo no es tal, o no es realmente relevante para la discusión sobre el libre albedrío (esta tesis, que seguramente tiene su raíz en la filosofía kantiana, no tiene una etiqueta tan claramente definida, pues engloba enfoques bastante diferentes, aunque casi todos ellos con el común denominador de considerar como fundamental el papel de la *agencia*, o sea del análisis del concepto de “sujeto agente”). Naturalmente, otra opción es aceptar el argumento tal y como está, o con algunas mejoras para responder a las críticas vertidas desde los tres campos citados, y negar por lo tanto la existencia del libre albedrío en su sentido filosófico. Esta última es la posición que yo defiendo en este artículo, aunque mi defensa no va a consistir, frente a la estrategia habitual, en ofrecer réplicas detalladas a los contra-argumentos de los compatibilistas, libertarianistas o (a falta de un nombre mejor) agencialistas,² sino que voy a abordar más bien una cuestión que es abordada con menos frecuencia: *por qué, si el concepto de libre albedrío es tan incompatible con cualquier descripción posible que demos del mundo natural (ya sea esta descripción determinista o indeterminista), sigue dándonos la impresión de manera tan convincente*

² Para este ejercicio, remito al lector al interesante y muy didáctico libro de Robert Kane, *A contemporary introduction to free will*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

de que de hecho tenemos algo así como libre albedrío (insisto, en el sentido filosófico). El hecho es que, sea verdadera o falsa la existencia de la libertad metafísicamente entendida, en general nos *da la impresión* de que es verdadera (tendemos a creer, diríamos que instintivamente, que cuando elegimos algo podríamos haber elegido de otra manera, y tendemos a creer del mismo modo que somos “nosotros”, y no factores ajenos a nuestra capacidad de decisión, quienes de veras elegimos). Algunos autores consideran tan convincente esta impresión que están dispuestos a dedicar duros y largos años de enmarañada actividad argumentativa a intentar demostrar que no se trata de una mera impresión, sino que realmente somos libres; o al menos, intentan mostrar *cómo es posible* que seamos libres “a pesar” de que la noción filosófica de libertad parece tan incompatible con cualquier concepción científica (ya sea determinista o indeterminista) de las leyes de la naturaleza. Yo creo, sinceramente, que antes que decidirse a seguir ese camino es necesario detenerse al menos un poco a plantearse la cuestión previa de *cuál es la causa de que tengamos esa impresión*: ¿por qué *nos parece*, y por qué nos lo parece con *tanta* intensidad, que podríamos haber actuado de modo distinto a como lo hicimos, y que somos “nosotros”, y no otras fuerzas que no podemos controlar, los que causamos “en último término” nuestras elecciones, decisiones y acciones?

4. Antes de intentar dar alguna respuesta positiva a esta pregunta, ofreceré primero una advertencia, y luego una especie de respuesta negativa, es decir, un argumento acerca de cuál es razonable pensar que *no puede ser la causa* de que tengamos esa impresión. La advertencia consiste en que no debemos confundir *el proceso* de decisión con *nuestra experiencia* del proceso de decisión: igual que el calor como una propiedad real de los objetos no es como nosotros lo experimentamos (no es, ni tiene mucho que ver, con la *sensación* de calor), tampoco es necesario suponer que nuestras sensaciones mientras estamos tomando una decisión son algo así como una “réplica exacta” de lo que *realmente* está pasando en nuestro cerebro al tomarla. Nuestra sensación de calor es como es, en parte porque nos sirve para hacer algunas distinciones útiles entre los objetos que nos rodean; de modo análogo, nuestra percepción del proceso de decisión será como es, en parte porque nos resulta biológicamente útil tener una percepción así, pero no porque sea una representación “totalmente fiable” de los procesos neurológicos que suceden en nuestro cerebro al tomar una decisión. Así que es

conveniente no confiar demasiado en nuestra descripción fenomenológica del proceso de decisión, si queremos averiguar por qué lo percibimos como lo percibimos.

5. Con respecto al argumento negativo, opino que la causa de que tengamos la impresión de que en una situación determinada existan varias posibilidades alternativas de actuar, esa causa no puede ser *la propia existencia* de esas alternativas posibles. Supongo que el lector se halla sentado en este momento (o tal vez tumbado; si estuviera de pie, o de rodillas, ¡caramba qué lector más extraño que tengo!); “obviamente”, tiene la posibilidad de seguir sentado los próximos veinte segundos, y también la posibilidad de levantarse. He puesto el “obviamente” entre comillas porque, en general, a todo el mundo nos parece obvio que es así, aunque, si el determinismo fuera correcto, esa creencia sería errónea; pero, disquisiciones científico-filosófico-religiosas sobre el determinismo dejadas a un lado, la existencia de al menos esas dos posibilidades en el futuro inmediato del lector parecen un hecho totalmente *intuitivo*: uno simplemente “se da cuenta” de que puede, o bien quedarse sentado, o bien ponerse en pie, al menos si su estado de salud o sus capacidades físicas son normales. Por otro lado, el lector ve ahora este libro en sus manos (o un lector de libros electrónicos, pero supongamos que es un libro). En este segundo caso, parece evidente que la existencia física del libro en las manos de lector es una de las *causas* responsables de que el lector tenga la creencia de que tiene un libro en sus manos, y hay una cadena causal bien clara que va de lo primero (el hecho de que el libro está en las manos de lector, en una situación bien iluminada, con el lector en un estado físico y psicológico “normal”, etc., etc.), a lo segundo (el hecho de que el lector se dé cuenta de que tiene un libro en las manos). La pregunta es, cuando aquello de lo que se da cuenta el lector es de que existe la posibilidad de que se levante en los próximos segundos, ¿cuál sería la cadena causal que parte de la existencia de esa posibilidad, y que termina en el reconocimiento por parte del lector de que dicha posibilidad existe? Sinceramente, me parece muy inverosímil que haya una tal cadena causal, sobre todo porque las posibilidades (y más las posibilidades futuras) no parece que puedan ser el tipo de cosas que tienen “efectos causales”. ¿Cómo podría ser eso? ¿De qué manera podría el hecho de que sea posible que dentro de unos segundos el lector se levante, *causar* el conocimiento intuitivo que tiene el lector de que dentro de unos segundos podría levantarse? Insisto en lo de “conocimiento intuitivo”, porque me parece bastante claro que se trata de un

conocimiento mucho más parecido a una percepción intuitiva (como la de tener el libro en las manos), y que por tanto no requiere de prácticamente ninguna elaboración intelectual, que de un conocimiento “teórico”, como el de la ley de la gravedad, pongamos por caso. Pero incluso en el caso de estos conocimientos más teóricos, y menos intuitivos, si hemos podido obtenerlos ha sido porque ciertos hechos reales (y no meramente posibles) han intervenido causalmente en nuestro “proceso de aprendizaje”, a saber, aquellos hechos que produjeron los datos empíricos en los que nos hemos basado para juzgar dichas teorías.

¿No podría ser, en todo caso, que la existencia de las posibilidades alternativas fuese una especie de “teoría” o de “hipótesis”, que contrastamos con datos procedentes de nuestra experiencia? Al fin y al cabo, yo compruebo que a veces me quedo sentado y a veces decido levantarme, p.ej., y en general, cada vez que decido una de las dos cosas, no tengo impedimento para hacer ninguna de las dos, ni me siento forzado a ello, así que podría concluir que, cada vez que he decidido levantarme y me he levantado, *igual habría podido* decidir lo contrario. Pero este razonamiento ignora una cosa fundamental: es cierto que, puesto que a veces he decidido y realizado una cosa y a veces he decidido y realizado otra distinta, ello indica que el mundo es de tal manera que ambas cosas son posibles; como también es cierto que, puesto que a veces es de día y a veces es de noche, ambas cosas son posibles; pero si *ahora* son las once de la noche en Madrid, entonces no es físicamente posible *ahora* que dentro de cinco minutos sea de día en Madrid: si la tierra está en determinada posición en su revolución diaria, simplemente no puede pasar a otra más lejana alterando su velocidad de rotación. Del mismo modo, es cierto que algunas veces he pensado si levantarme y me he levantado, y a veces lo he pensado y me he quedado sentado; pero de ahí no se sigue que, si nos fijamos en una de esas ocasiones en particular (pongamos que me levanté), habría sido posible *en esa ocasión precisamente* que me quedara sentado. Pues la causa de que me levantara fue el proceso cognitivo que tuvo lugar en mi sistema nervioso, y dado que fue ese proceso físico el que tuvo lugar y no otro (que me habría conducido a quedarme sentado), era físicamente imposible que, dadas esas circunstancias, yo hubiera permanecido en la silla. En resumen, aunque a veces hacemos una cosa y a veces hacemos otra distinta en lo que vagamente denominamos “las mismas circunstancias”, un examen más atento nos muestra que no son exactamente *las mismas* circunstancias (incluyendo en ellas todo el estado de nuestro sistema nervioso previo a la toma de la

decisión), así que lo único que observamos es que en circunstancias *parecidas* a veces hacemos una cosa y a veces hacemos otra, y por lo tanto, no podemos concluir que en *una* de esas situaciones, *varios* resultados habrían sido posibles. O sea, que aun asumiendo que a partir de nuestra experiencia de comportarnos de modos diferentes en situaciones parecidas saquemos de hecho la conclusión de que en *cada una* de esas ocasiones es posible actuar de maneras diferentes, lo cierto es que esta inferencia no está justificada.

De todas formas, creo más bien que nuestra impresión de que podríamos haber actuado de formas distintas no es una “teoría” al modo de lo que he discutido en el párrafo anterior, sino que es más bien una especie de *presuposición intuitiva*, e incluso instintiva, que no requiere de algo así como de un proceso de contrastación: simplemente, lo que ocurre es que “notamos” que podemos hacer una cosa o hacer otras. Pero, insisto, la *causa* de que lo notemos no puede ser el hecho de que existan las posibilidades de hacer cada una de esas cosas (aunque estas existan). ¿Qué implica este argumento? Nada muy especial; sólo que el *notar* que tenemos “abiertas” varias posibilidades *no es de por sí un indicio muy relevante* de que realmente esas posibilidades estén “abiertas” (al contrario que en los casos de nuestro conocimiento perceptivo de la realidad, en el que el “notar” que hay tales y cuales cosas ahí delante sí que es un indicio razonable de que realmente las haya). Por lo tanto, no parece descabellado pensar que la causa de que “notemos” que tenemos varias alternativas posibles sea tal vez algo completamente distinto a la propia existencia de tales alternativas.

6. Así pues, ¿por qué notamos que podemos actuar de maneras diferentes en la misma situación? Esta sensación es particularmente intensa cuando reflexionamos después de una decisión cuyas consecuencias han sido mucho peores de lo que esperábamos, y ello nos hace experimentar otra sensación con la que los lectores estarán muy familiarizados (supongo): la del *arrepentimiento*. Cuando nos arrepentimos de una decisión que hemos tomado, o de una acción que hemos llevado a cabo, recordamos con dolor el momento en el que sentíamos que aún estaba abierta ante nosotros la puerta que conducía hacia senderos diferentes del curso de las cosas. Pero, ¿no es ilógico lamentarnos por no haber tomado otra decisión, si resulta que es (o mejor: era) imposible que la hubiéramos tomado? Mi hipótesis, o más bien, la hipótesis que se le

ocurre a uno de manera natural cuando considera esta cuestión desde su ámbito correcto (no el del razonamiento moral, ni siquiera el razonamiento práctico, sino el biológico, pues al fin y al cabo estamos preguntándonos por qué ciertos bichos –nosotros– tenemos tales y cuales características biológicas –experimentar tal sensación en tales circunstancias–) es la hipótesis de que ese mecanismo cognitivo habrá evolucionado gracias a su *capacidad adaptativa*, no gracias a su “lógica”: nosotros descendemos de bichos que adquirieron la capacidad de añadir a sus mecanismos de refuerzo cognitivo (los del placer y el dolor), el mecanismo que consiste en sentir un tipo especial de dolor al pensar en que la causa de algunos de sus otros males era el hecho de que ellos habían tomado cierta decisión en vez de otra; es decir, descendemos de bichos que adquirieron la capacidad de arrepentirse (y en los que esa capacidad formaba parte de su paquete de capacidades hereditarias, claro está). Los hermanos o primos de estos bichos, que no tenían esa capacidad o la tenían menos desarrollada (no llegaban a percibir tan claramente la relación causal entre sus males presentes y sus decisiones pasadas, o a sentir de modo tan agudo la punzada del arrepentimiento), sencillamente tuvieron menos descendientes que los primeros, en parte a causa de carecer de esa capacidad.

Poderse arrepentir tiene una desventaja bastante clara (lo pasas fatal cuando estás arrepentido de algo), pero tiene también ventajas muy obvias: la próxima vez que te enfrentes a una situación parecida, lo harás con mucho más cuidado, pues, al ser consciente de que el resultado no sólo depende de cómo has *actuado*, sino también de cuál ha sido *tu proceso de decisión*, tenderás a fijarte más en este proceso, analizarás mejor las razones a favor o en contra de cada alternativa, serás más reflexivo al considerar tus impulsos y deseos, etc., etc. Es decir, la sensación de arrepentimiento nos proporciona un incentivo estupendo para estar pendientes de nuestros procesos de deliberación y de la forma en que respondemos a nuestras propias motivaciones, y también para escudriñar con atención los posibles cursos de acción que se abren ante nosotros cuando vamos a tomar una decisión...

7. ¡Espera! ¿No habíamos quedado en que *no había* tales cursos de acción? ¿O al menos en que no era su existencia lo que causaba que *pensáramos* que los había? En efecto, no hay tales cursos de acción, en el sentido de que, de todas las opciones que el deliberador se *imagina*, solamente una de ellas, la que al final acabará tomando, es posible dado el estado del mundo en el instante anterior a empezar a tomar la decisión

(al menos, si el determinismo es correcto). *Los posibles cursos de acción existen sólo como cursos imaginarios, y existen sólo en nuestra mente.* El imaginárselos es simplemente una parte (y una parte esencial) del proceso psicobiológico que conduce a una decisión y a una acción determinadas. El lector se imagina levantándose en los próximos segundos, y también se imagina quedándose sentado. Otros elementos *conscientes* del proceso de decisión consisten en la consideración de las consecuencias esperables de cada uno de los cursos de acción imaginados, y en la valoración o evaluación de todo ello, pero en el proceso también pueden influir, como es bien sabido, factores *inconscientes*. La cuestión es que *el proceso global* en el que todos estos elementos y factores intervienen e interactúan no tiene por qué ser menos determinista que el resto de procesos naturales (el crecimiento de una planta, los latidos de nuestro corazón, la formación de una estalactita, la evolución de una tormenta...), lo que quiere decir que, aunque la *representación* de varios resultados diferentes del proceso es una parte esencial del proceso, la verdad es que cada proceso sólo puede llevar (insisto, bajo el supuesto de que el determinismo es correcto) al resultado que *de hecho* lleva (¡y que a veces, ironías de la naturaleza, tal vez no sea ninguno de los que el sujeto se representó!).

8. Hasta ahora he estado dirigiendo mis ataques contra la premisa que llamé más arriba “posibilismo”, la hipótesis de que existen “senderos que se bifurcan”, posibilidades diferentes de las que realmente suceden, y que la acción libre consiste en elegir (y por lo tanto, realizar) una de esas posibilidades. Toca ahora cuestionar la otra de las premisas en las que se basa la hipótesis metafísica del libre albedrío: el supuesto de “control último”. Se trata de que el “autor” de las decisiones sea el propio sujeto, y no causas que estén fuera de su control. Como hemos visto, tanto el determinismo como el indeterminismo son, aparentemente, alternativas igual de nefastas para esta tesis: si el mundo es determinista, eso querría decir que el estado del mundo hace, digamos, doscientos años implica el estado del mundo hoy, incluida la última decisión que el lector acaba de tomar (por ejemplo, la de seguir leyendo este artículo); y por lo tanto, la causa de que haya tomado esa decisión, o mejor dicho, la serie de causas de que la haya tomado, se retrotraen cuanto queramos hacia atrás, y el lector no ha podido ser la “causa primera”, es decir, una causa incausada, autónoma, de la decisión. Si, por el contrario, el mundo fuera indeterminista, es decir, si existiera tanto la posibilidad de que el lector

hubiera seguido leyendo como la de que se hubiera ido a hacer otra cosa, el hecho de que se realizara una de estas dos posibilidades y no la otra sería algo que ocurriría exclusivamente según cierta probabilidad, y por lo tanto el lector habría, digamos, “tenido la suerte” de que la alternativa que sucediera fuese la de seguir leyendo, o (con más suerte todavía) la alternativa contraria, pero sería en efecto una cuestión de suerte, como cuando a uno le toca o no le toca la lotería, no algo de lo que el propio lector fuese la “causa primera”.

Esta aparente incompatibilidad de la noción de “control último” (o “causa primera e incausada”) tanto con el determinismo como con el indeterminismo ha llevado a muchos pensadores a concluir que la propia noción es, simplemente, un absoluto sinsentido, especialmente cuando se la intenta aplicar a sucesos que ocurren en la naturaleza. Al fin y al cabo, en la propia expresión “la causa de las decisiones de un sujeto es el propio sujeto” hay una cierta incoherencia fácil de constatar: la causa de un *hecho* (p.ej., que el agua de esta cacerola esté hirviendo, o que me duela ahora la espalda, o que decida irme de paseo) siempre es otro *hecho* (lo conozcamos o no); las relaciones de causalidad son relaciones que se dan entre *sucesos*, entre *acontecimientos*, y no entre *entidades*. Si digo que el fuego es la causa de que el agua de la cacerola hierva, estoy simplemente haciendo una elipsis, pues lo que quiero decir (o debería querer decir) es que el *hecho* de que la cacerola esté cerca del fuego es lo que causa el aumento de la temperatura de su contenido. Del mismo modo, si digo que “yo” soy la causa de que me levante, lo que debería querer decir es que mi decisión de levantarme ha sido la causa de que me haya levantado, y si acaso, que las causas de que haya tomado esa decisión en vez de otra son hechos que han ocurrido en mi sistema nervioso de manera relativamente independiente de sucesos externos. Pero es importante fijarse en este último “relativamente”: los sucesos que ocurren en mi cerebro son sucesos físicos “normales y corrientes” (moléculas impulsadas unas contra otras por las interacciones electromagnéticas entre ellas), y están causados por otros sucesos físicos que a su vez están causados por otros sucesos físicos, etc., etc. Simplemente no hay ningún lugar en esa serie de causas físicas “normales y corrientes” para algo que pueda ser ni remotamente parecido a una “causa primera incausada”. Ello no es óbice para que determinadas configuraciones de entidades y de sucesos se comporten con cierta autonomía con respecto a las entidades y sucesos que constituyen su entorno; p.ej., los núcleos radiactivos se van descomponiendo a su propio ritmo, con independencia de lo

que hagan los electrones y los otros átomos que los rodean (al menos, siempre que no choquen con ellos); la semilla de una planta se desarrollará de una manera predeterminada, casi con total independencia de lo que bailemos a su alrededor, y mientras se den condiciones ambientales favorables; mi pelo seguirá creciendo desde su raíz igualmente sin importar mucho lo que yo haga o deje de hacer (al menos, en condiciones normales), incluso aunque me haga un rapado de recluta cada tres días. Pero ninguno de estos sistemas físicos es absolutamente autónomo, tan sólo lo es relativamente, es decir, hay un conjunto de circunstancias (las “normales”) que tienen la propiedad de que el sistema se desarrollará como lo hace “normalmente”, sea cual sea la circunstancia concreta que suceda (siempre que sea alguna de las “normales”), pero por supuesto, hay circunstancias que alterarían el comportamiento del sistema: si un chorro de partículas alfa choca contra una cantidad de sustancia radiactiva, o si dejo de regar completamente la semilla, o si me tomo un cóctel de cianuro, entonces los núcleos radiactivos se desintegrarán a otro ritmo, la semilla dejará de desarrollarse, y mi pelo dejará de crecer. Y además, el comportamiento de cada uno de estos sistemas tiene causas anteriores a su propia existencia. Lo mismo sucede con nuestras decisiones: nuestro cerebro es un sistema que funciona de manera *relativamente* autónoma, y si es como es, es debido a las causas que lo han llevado a ser así.

9. Aunque mi desarrollo del tema está discurriendo sin referencias a la milenaria discusión sobre el tema del libre albedrío, no resisto la tentación de incluir aquí una breve apostilla relacionada con la visión que uno de los más grandes filósofos, Immanuel Kant, tenía sobre el asunto. De acuerdo con Kant, el conflicto entre nuestra certeza de que el mundo natural obedece leyes completamente deterministas, por un lado, y nuestra idéntica certeza de que nuestras decisiones, en particular las decisiones morales, son libres (pues, recordemos, uno no puede tener el deber de hacer aquello que no puede hacer, y por lo tanto, como a menudo desobedecemos nuestro deber, este deber sólo tiene sentido si *podíamos* haberlo obedecido), el conflicto entre ambas certezas, decía, se resuelve en la filosofía de Kant gracias a la distinción entre fenómenos y noumenos: los fenómenos son las cosas y los sucesos tal como se nos manifiestan, tal como los observamos empíricamente (y eso es lo único que podemos *saber* de ellos), mientras que los noumenos son las cosas y los sucesos tal como existen y ocurren en sí mismos (pero no podemos *saber* nada sobre ellos). Según Kant, los

fenómenos obedecen leyes deterministas (porque su regularidad es el resultado de las condiciones a priori de posibilidad de la experiencia en general, condiciones impuestas por nuestro entendimiento), pero no hay por qué asumir que los noúmenos cumplen esas mismas leyes: entre las cosas tal como son en sí mismas (un ámbito en el que no valen las leyes físicas, y ni siquiera el espacio y el tiempo), en ese mundo de los noúmenos sí que puede haber “causas primeras incausadas”, lo cual es directamente imposible en el ámbito de los fenómenos, donde todo suceso está conectado causalmente con algún suceso *anterior*. Así pues, mientras que nuestra conducta y nuestro organismo (como seres *empíricos*) está determinada por las leyes físicas, nuestro yo (como cosa en sí) no está necesariamente determinado por tales leyes, y podemos atribuirle *espontaneidad*, que es la palabra clave en todo este asunto (ojo: *no sabemos*, según Kant, si la tiene o no, pero al menos no podemos descartar que la tenga).

Hasta aquí, la concepción kantiana. En cambio, lo que hemos visto en los apartados precedentes nos hace ver que lo correcto es muy probablemente *justo lo contrario*. La naturaleza determinista de los sucesos físicos no ocurre tanto al nivel de los “fenómenos”, en el sentido de los sucesos *directamente* observables (los cuales son bastante caóticos e irregulares, obviamente), sino al nivel de las relaciones físicas entre las partículas subatómicas, que son bastante inobservables, y podemos considerarlas como nuestra mejor conjetura acerca de cómo es la naturaleza “en sí misma”. Y por el contrario, la espontaneidad no es una característica de nuestro yo “tal como es en sí mismo”, sino más bien de nuestra propia *percepción* de nuestras decisiones. Recuérdese lo que dijimos al principio de la sección 4: no hay que confundir el proceso de decidir con nuestra *experiencia* del acto de decidir. Lo que quiero decir ahora es que, al construir esta experiencia, o esta *representación*, del proceso de la toma de decisiones voluntarias, el cerebro lo hace creando, entre otras cosas, la *sensación* de “espontaneidad”, o sea, la sensación de que un determinado acto no tiene causas ajenas, sino que surge “directamente” de... bueno, no sabemos de dónde. Así pues, contrariamente a lo que pensaba Kant, lo cierto parece ser más bien que el cerebro tal y como es en sí mismo está gobernado por leyes causales, y en cambio, es en el “fenómeno”, o representación perceptiva que el cerebro construye de sus propios procesos, donde aparece la sensación de espontaneidad.

10. Recapitulemos brevemente lo que hemos visto en la primera parte de este artículo. Frente a la noción “corriente” de libre albedrío (recuérdese la definición que da el DRAE: “potestad de obrar por reflexión y elección”), la noción “metafísica” o “filosófica” (la combinación de las ideas de “posibilismo”, o existencia de posibilidades alternativas, y “control último”, o el acto de elección como “causa primera incausada”) es manifiestamente incompatible con lo que sabemos sobre el funcionamiento de la naturaleza, y no sólo eso, sino que es más razonable pensar que las causas por las que nos da la impresión de que existen alternativas diferentes y de que nuestra mente tiene la capacidad de actuar de manera totalmente espontánea *son causas que no tienen que ver con la verdad de estas impresiones*. Esclarecida esta cuestión, se hace menos relevante el empeñarse en explicar “cómo es posible que *seamos* libres a pesar de todo” (o sea, a pesar de la evidente incoherencia del concepto filosófico de libertad con la noción de una naturaleza regida por leyes causales, ya sean éstas deterministas o indeterministas). Lo que voy a hacer en los siguientes apartados es presentar una hipótesis sobre el funcionamiento de nuestra mente que nos permitirá, por un lado, dar cuenta de la “fenomenología” de la decisión (por qué nos parece que los actos de decisión son de tal y cual manera), y que por otro lado, es compatible con la naturaleza física y biológica de nuestro cerebro, es decir, con el hecho de que somos, al fin y a la postre, nada más que unos pobres animalitos engendrados por obra y gracia de la evolución de las especies. La pregunta que servirá de hilo conductor a la presentación de dicha hipótesis será, precisamente, la de qué necesitaríamos añadir o modificar en el cerebro de un animal no humano para tener un ser capaz de tomar “decisiones libres” en el sentido corriente de la expresión (el de “*obrar por elección y reflexión*”). Tras presentar esta hipótesis, concluiré el artículo indicando, en primer lugar, de qué manera nos permite responder a un reciente argumento en defensa de la noción metafísica de libre albedrío (presentado por el filósofo John Searle), y por último, por qué la noción naturalista de libertad y de “acción libre” que voy a presentar permite dar sentido a las prácticas *normativas* a las que el concepto de libertad está fundamentalmente ligado.

11. Una crítica habitual de los defensores de la noción filosófica de libre albedrío es que, si fuesen verdaderos el determinismo o el indeterminismo, de ahí se seguiría (o eso se supone) algo así como que “nuestras decisiones no son realmente ‘nuestras’”, o más fuerte aún, que “nosotros no tomamos realmente decisiones”. Es fácil

darse cuenta del error en el que se basa esta crítica (aparte del hecho de que, si fuese correcta –que no lo es–, y tuviéramos razones para aceptar el determinismo o el indeterminismo, la única conclusión sería decir “muy bien, pues entonces las decisiones que creemos tomar no las tomamos realmente, ¿qué pasa?”). Este argumento presupone que alguna clase de “control último” es necesaria para que algo *sea* una decisión, o para que la decisión sea “*de*” un cierto sujeto. Pero no hay necesidad de hacer esta presuposición. Las decisiones son simplemente un tipo de hechos que se dan en la naturaleza: las estalactitas crecen, las cascadas hacen ruido, las margaritas florecen, y ciertos bichos deciden o eligen ciertas cosas algunas veces. Que cada uno de estos hechos (o, mejor dicho, procesos) sean el resultado del funcionamiento natural de la materia y la energía no hace que cada uno de ellos sea algo distinto de lo que es (el crecimiento de una estalactita, la floración de una planta, etc.). En los animales superiores tienen lugar multitud de procesos (les crece el pelo, hacen la digestión, segregan insulina, eligen por qué rama del árbol trepar, etc.), y las *elecciones voluntarias* no son más que uno de esos procesos, que tienen, por supuesto, peculiaridades que los diferencian de los otros. Lo que hace que mi decisión de levantarme al ver lo tarde que se me ha hecho sea una decisión, y no un acto reflejo, o un proceso inconsciente como la segregación de insulina, es que en el primero de estos procesos intervienen, *como elementos causales necesarios*, factores cognitivos que no intervienen en los otros, en particular la capacidad de categorizar situaciones, eventos y objetos, y la capacidad de desear y de valorar de manera diferenciada. Pero los actos de decisión voluntaria no dejan de serlo por el hecho de consistir en un determinado proceso cognitivo.

Así pues, aunque el concepto de libre albedrío en su sentido metafísico se base en presupuestos incoherentes con la visión científica del mundo, ello no nos obliga a rechazar la existencia de una clase de procesos naturales que consisten precisamente en la toma de decisiones, en la elección, en la acción voluntaria, procesos que tienen lugar no sólo en el ser humano, sino en muchísimos otros animales. La cuestión, por lo tanto, es la siguiente: ¿qué características posee la toma de decisiones en el caso de los humanos, que nos hace considerarla, al menos en algunos casos, “más libre” que la de los animales? (y ahora, por supuesto, “libre” no lo he utilizado en sentido filosófico, sino en su sentido corriente, el de “actuar por elección y reflexión”). En lo primero que debemos fijarnos es en qué se diferencian aquellos procesos animales a los que

caracterizamos como “acciones” o “conductas” (como, p.ej., elegir una presa), de aquellos procesos, en los animales o en los otros seres vivos, que no consideramos así (p.ej., el crecimiento del pelo, o la floración de una planta). Muy probablemente, lo característico del primer grupo de procesos es el papel causal que en ellos desempeña el *deseo*, la capacidad de representarse situaciones como teñidas de la sensación de *placer* o *dolor*, y la de determinar el comportamiento hacia la obtención de aquellas situaciones que son más placenteras para el animal. Como es bien sabido, los seres humanos no nos diferenciamos básicamente en esto del resto de los animales superiores (mamíferos, aves, reptiles, y posiblemente anfibios y peces), sino que compartimos con ellos los elementos y organización básicas de los mecanismos que generan las sensaciones de placer y dolor, y que producen, así, una buena parte de nuestras *motivaciones*. El mecanismo del deseo, el placer y el dolor ya exige, en cuanto es cognitivamente un poco sofisticado, que el sujeto considere acciones alternativas (¿perseguir esta presa, o esta otra?, ¿aceptar esta pareja sexual, o rechazarla?, ¿anidar aquí, o más allá?...), así que la capacidad para “percibirse a sí mismo como delante de una bifurcación de mundos posibles”, digamos, debe de ser bastante antigua evolutivamente hablando. Que la mayoría de los animales tengan un grado más bien pequeño de control voluntario sobre el proceso de *consideración* y de *ponderación* de las alternativas (como un proceso diferente del proceso de *elección* entre las alternativas) implica que, seguramente, ellos no se preocuparán mucho sobre la cuestión de si poseen libre albedrío, pero no elimina el hecho de que ellos *realmente* elijan entre opciones, y por lo tanto, tengan que imaginarlas y valorarlas. Si tenemos en cuenta que, desde el punto de vista del nivel cuántico (en el que los defensores del libre albedrío cifran gran parte de sus poco fundadas esperanzas de que exista en la naturaleza algún tipo de indeterminación causal en el que haya hueco para la acción de “causas primeras”) los cerebros de un ratón y de un ser humano son prácticamente indistinguibles, lo que acabamos de ver nos llevaría a la conclusión de que, si la libertad metafísica estuviera fundada en algún proceso cuántico que interviene en la elección entre alternativas, entonces los animales (al menos los que tienen deseos y actúan movidos por la expectativa de obtener el placer o de evitar el dolor) *poseerían libertad exactamente igual que los seres humanos*. Pero parece que lo que se quiere defender con la noción filosófica del libre albedrío es, precisamente, algún tipo de diferencia esencial entre nosotros y los demás animales, pues aunque ellos elijen, lo hacen, o así parece, movidos

“mecánicamente” por sus deseos. Lo que necesitamos es, por lo tanto, alguna explicación de en qué consiste el hecho de que los seres humanos actuemos de manera “no mecánica” al elegir. Y como veremos, esta explicación puede darse sin ninguna necesidad de suponer la existencia del libre albedrío filosóficamente entendido.

12. La explicación que quiero proponer es la siguiente: la diferencia principal, desde el punto de vista de la arquitectura cognitiva, entre los humanos y el resto de los animales, sería que nosotros poseemos un segundo nivel de motivación, distinto del mecanismo psicológico del placer-dolor, y que consistiría en la capacidad de experimentar las distintas situaciones u opciones como más o menos *obligatorias* o más o menos *prohibidas*. Es decir, tenemos la capacidad de experimentar la sensación de que, p.ej., determinada acción no *debemos* realizarla (o incluso de que no debe “realizarse”), *independientemente* del placer o el dolor que nos proporcionaría si la lleváramos a cabo. Esta capacidad no sólo se aplica a las acciones que consisten en una “conducta física”, digamos, sino también a la propia actividad cognitiva del sujeto: aunque compartimos con los animales superiores la capacidad de generar una dinámica de estados mentales mediante mecanismos de asociación (p.ej., la percepción de tal o cual olor nos lleva al recuerdo de cuando nos atacó tal o cual bicho) y mediante algunos otros procesos cognitivos simples, también poseemos, al contrario que ellos, la capacidad de darnos cuenta de que, si tenemos tales o cuales creencias, también *deberíamos* creer tales o cuales cosas (es decir, también debemos aceptar tales o cuales consecuencias), o de que ciertos conjuntos de creencias son mutuamente incompatibles y por lo tanto no *debemos* creer todos los elementos de esos conjuntos. Es decir, los humanos podemos darnos cuenta de que tanto nuestros deseos como nuestras creencias no van por el camino por el que “deberían” ir, y esta sensación es para nosotros una motivación añadida a la de los mecanismos de motivación que compartimos con los animales, y a menudo es lo bastante fuerte como para que actuemos según lo que ella nos dicta, en vez de según lo que nos recomienda las meras consideraciones hedonistas. Esta capacidad nos permite explorar de manera casi infinitamente más eficiente que los demás animales las posibles consecuencias de cada situación, así como crear conceptos más ricos (pues podemos definir un concepto como un nódulo de reglas inferenciales, es decir, de reglas del tipo “si crees esto, debes creer también esto”), y por lo tanto también imaginar muchas más opciones que las que los animales pueden concebir. Este rico

proceso cognitivo de *exploración* del espacio de esas posibilidades y de sus consecuencias es lo que hace que nuestras acciones sean “reflexivas”, como reza la definición “corriente” de “libre albedrío”, y sobre todo gracias al hecho de que esa exploración está formada ella misma en gran medida por actos *voluntarios* (“vamos a pensar qué ocurriría si...”; “en casos como éste, mi abuelo me dijo que recordase que...”). Aunque cada uno de esos actos no es ni un ápice menos “mecánico” que los elementos de los procesos cognitivos de los otros animales, la distinción entre dos niveles de procesamiento cognitivo (uno –el de los animales– en el que las acciones voluntarias surgen de procesos mecánicos, y otro –el que sólo poseen los humanos– en el que las acciones voluntarias surgen en parte de subprocesos cognitivos que ellos mismos son voluntarios, aunque a su vez estos subprocesos surgen de sub-subprocesos mecánicos) es en el fondo lo que produce nuestra sensación de “estar al mando” del proceso de decisión.

13. Según la hipótesis que acabo de describir, la libertad consistiría en la combinación de nuestra (mayor) capacidad de **imaginar acciones voluntarias alternativas**, de nuestra capacidad de entender que entre muchas de estas alternativas pueden darse **conflictos normativos** (bien porque lo que nos apetece hacer no coincide con lo que pensamos que debemos hacer, o bien porque pensamos que debemos hacer cosas incompatibles), y por último, de nuestra capacidad de **deliberar voluntariamente** acerca de estas alternativas, de sus relaciones mutuas, y de sus posibles valoraciones. Sobre todo esto último, el hecho de que nuestro proceso de deliberación o reflexión acerca de las alternativas imaginadas sea él mismo un proceso en gran parte consciente y voluntario, es el principal responsable, en mi opinión, de nuestra sensación de libertad, de la sensación de “estar al mando” del proceso de decisión. Pero no hemos de olvidar que *todos* los pasos o elementos en los que este proceso consiste, tanto los voluntarios y/o conscientes como los inconscientes, son el resultado de la acción “mecánica” de procesos a nivel molecular que no tienen un ápice de “libre albedrío”, y que, aunque algunos de los elementos del proceso sean conscientes, muchos otros no lo son. Por ejemplo, somos lastimosamente inconscientes de la manera en la que de hecho nuestras acciones son físicamente *desencadenadas* por nuestras decisiones (e incluso, como es bien sabido desde los experimentos de Benjamin Libet, la propia experiencia consciente de nuestra decisión voluntaria –el momento en el que “notamos” que

estamos tomando una decisión— parece ser realmente posterior en unas décimas de segundo al momento en el que realmente se desencadena en nuestro cerebro el inicio de la acción; lo cual, por cierto, no prueba en absoluto que nuestras decisiones sean “involuntarias”, como algunas veces se ha podido interpretar, sino sólo que hay que distinguir entre el proceso de decisión voluntaria, por un lado, y nuestra percepción de dicho proceso; lo que ocurre es que habitualmente confundimos la voluntariedad de la acción con la *consciencia* de esa voluntariedad, pero ambas cosas son distintas). Sea como sea, el caso es que (como ya muy bien señaló David Hume) no tenemos absolutamente *ninguna percepción consciente del vínculo causal* entre el hecho que consiste en darnos cuenta de que tomamos una decisión (p.ej., la de levantarme en estemomento) y el hecho de que nuestro organismo se ponga en movimiento (o se abstenga de moverse) tal como lo hemos decidido. Del mismo modo, tampoco tenemos absolutamente ninguna percepción del proceso que lleva a nuestro cerebro desde el estado que consiste en percatarse de la verdad de ciertas proposiciones y el estado que consiste en percatarse de la verdad de alguna de las conclusiones que derivamos de aquellas, o el que consiste en la toma de una decisión sobre la base de dichas premisas y de nuestras valoraciones.

Esto ha llevado generalmente a la conclusión de que el “salto” que va desde nuestras *razones* para actuar hasta nuestra *decisión* de actuar (y también el “salto” que va desde nuestra decisión hasta nuestra acción) es algo esencialmente distinto a los vínculos causales que se dan en el resto de los procesos naturales, de modo que lo primero no serían propiamente hablando relaciones causales, sino “razones”; ser racional (y por lo tanto, libre) consistiría, pues, en algo así como estar “sometido” al poder de las razones *en lugar* de al poder de las causas. La diferencia aparente se debe, en parte, a que el tener tales o cuales razones para tomar cierta decisión o para sacar cierta conclusión no suele ser una *condición suficiente* para que de hecho decida o concluya tal cosa (con las mismas razones, yo podría, al fin y al cabo, decidir o concluir algo diferente); pero en parte también se debe a que nos da la impresión de que el orden las razones sigue su propia lógica, y tendría que ser independiente del orden causal por el que a nosotros nos ocurre que pensemos de tal o cual manera (p.ej., que el resultado de una operación matemática sea uno determinado, tiene que ser independiente de las peculiaridades de los procesos cognitivos de quien la está resolviendo). A lo primero, o sea, al hecho de que las razones para actuar no sean causas suficientes para la acción (y

que, por lo tanto, parezca haber ahí un espacio para la “libertad” metafísicamente entendida), lo ha llamado recientemente John Searle “el fenómeno de la brecha causal” (*gap*), y en efecto lo ha considerado como un argumento en defensa del libre albedrío.³

En cambio, de acuerdo con la hipótesis que he defendido aquí, esta apariencia se debe simplemente a que lo que consideramos (p.ej.) la razón de nuestra decisión, o sea, la constatación de ciertos hechos o valoraciones cuya percepción nos conduce a concluir que debemos o nos conviene hacer tal o cual cosa, no es realmente más que *una parte* de las verdaderas causas por las que tomamos la decisión o llevamos a cabo la acción. La decisión y la acción suceden en parte a causa de que nos encontramos en el estado psicológico que consiste en admitir las razones o premisas, pero también en parte debido a ciertas otras conexiones neuronales de cuya actividad no somos conscientes. La “brecha” no es, por tanto, más que una brecha epistemológica, una limitación de nuestro conocimiento de las verdaderas relaciones causales que se dan en el interior de nuestro cerebro, y no una auténtica brecha ontológica, que tuviera que ver con una indeterminación real de los procesos cerebrales.

14. Dejaré para otra ocasión el análisis de qué consecuencias prácticas (o sea, morales, jurídicas y políticas) se pueden derivar de esta concepción naturalista y “de sentido común” de la libertad. Pero a raíz de esta última reflexión, me gustaría concluir el artículo indicando otra curiosa incongruencia en la que incurren quienes defienden el carácter “extra-natural” de las actividades de nuestra mente, es decir, su no sujeción a las meras regularidades causales de los procesos físicos. Como acabamos de ver, en el fondo de lo que se trata es de intentar mostrar que nuestra peculiar naturaleza de sujetos “sometidos a la razón”, tanto al deliberar y al actuar, como al razonar de manera lógica, implicaría que no podemos ser el tipo de cosa que está meramente sometida a las leyes físicas. Pero, si esto fuese correcto, exigiría de nosotros dos cualidades que parece que van en direcciones exactamente contrapuestas. Por una parte, se dice que no podemos ser un sistema puramente físico porque éste determinaría de manera completa nuestra conducta, y no dejaría lugar alguno a la presunta *indeterminación* fundamental que requiere nuestra libertad; es decir, porque un sistema físico “sólo puede ir por un camino”, y nosotros “intuiríamos” que podemos ir por más de uno. Por otra parte, tampoco podemos ser un sistema físico, se argumenta, porque nos damos cuenta de la

³ Cf. John Searle, *Razones para actuar: una teoría del libre albedrío*, Oviedo, Nobel, 2000.

validez *incondicional* de ciertas proposiciones y ciertas inferencias (p.ej., los juicios lógico-matemáticos), mientras que si fuéramos un sistema físico, creeríamos todo aquello que estuviéramos determinados a creer, aunque fuera falso, y por lo tanto, no podríamos reconocer “verdades incondicionales”; es decir, aunque el sistema físico fuese *indeterminista* y nos llevara (o llevara nuestras creencias) unas veces por un camino y otras por otro, nosotros nos intuimos como capaces de darnos cuenta de que algunas de las creencias a las que el sistema nos lleva son erróneas. El caso es que estos dos argumentos, no digo que se contradigan, pero sí que apuntan curiosamente en direcciones bien distintas: por una parte, nuestro “estar sujetos a razones” exija que el comportamiento del sistema nervioso sea indeterminista (es decir, conduzca a situaciones en las que se le “abran” ontológicamente hablando posibilidades alternativas –entre las que alguna fuerza no meramente física podría elegir); pero por otra parte, ese mismo “estar sujetos a razones” hace que, si el sistema fuese realmente indeterminista, yo podría pensar unas veces que 2 y 2 son 4, y otras veces que 2 y 2 son 5, y tendría que ser algo de naturaleza no física lo que me lleve a darme cuenta (lo cual es un estado de mi sistema nervioso) de que sólo lo primero es correcto. Curiosa naturaleza de nuestro sistema nervioso sería esta: indeterminista cuando llego a una situación en la que da la coincidencia de que puedo tomar una decisión, pero necesariamente determinista (o aún más: con un indeterminismo “domesticado” por una fuerza inmaterial llamada “la razón”) cuando se trata de razonar o de hacer cálculos. Naturalmente, la hipótesis de que nuestro cerebro es un sistema físico complejo, pero tan material y sometido a las leyes físicas como cualquier otro, permite el no tener que enredarnos en este tipo de locuras filosóficas.