

El drama de la libertad, entre la metafísica, la ética y la política

José Luis González Quirós, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid
jlgonzalezquiros@gmail.com

El valor de la libertad está pasando en la actualidad por un eclipse, especialmente en las sociedades que se tienen a sí mismas por más avanzadas, allí donde no parece que la libertad falte; este darse por consabido, nos obliga a reflexionar sobre las raíces de la idea de libertad, más allá de su reducción a la mera negación, a tratar de ver la libertad como una raíz última de la vida, y como algo tan paradójico como irrenunciable.

Hegel hizo uso, muy hacia el final de sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*¹ del conocido verso virgiliano “Tantae molis erat romanam condere gentem”², leyendo el texto como “Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem”, para describir el esfuerzo que supone el largo proceso de autoconciencia de la historia humana. Desde que me topé, en mi primera juventud, con esta fórmula hegeliana, la he recordado mil veces, siempre que he tenido que volver, una y otra vez, a cualquiera de las peleonas cuestiones que los filósofos arracimamos bajo el marbete de filosofía de la mente. Ahí tenemos problemas con la noción de mente e, inextricablemente unida a ellos, con la noción de libertad. Pero esta última noción no solo nos da problemas en este plano, digamos, epistémico, sino que con una transversalidad irreprimible, ocupa un lugar central en la Metafísica, en la Ética y en la Teoría política.

En las líneas que siguen me propongo hacer un breve análisis de la relación entre un hecho curioso, que afecta a la idea de libertad en el ámbito político, y una enorme dificultad teórica aparentemente muy alejada de esos terrenos. El hecho al que aludo consiste en el eclipse, que sostendré que hay (González Quirós 2010a), del valor político de la libertad, especialmente en las sociedades que se tienen a sí mismas por más avanzadas, allí donde no parece que la libertad falte, y mi argumento es que no podemos limitarnos a despachar el tal hecho considerándolo como una mera circunstancia cultural, social o histórica, y que esta situación nos obliga a reflexionar sobre las raíces y las implicaciones de nuestra idea de libertad, más allá de su reducción a una mera noción negativa, a la libertad como ausencia de trabas, para tratar de pensar metafísicamente en la libertad, en el bien y en el orden político. Desde un punto de vista temático, esta constatación equivale estrictamente a afirmar que nuestras sociedades carecen de cualquier interés serio en las cuestiones

¹ La expresión puede encontrarse en el párrafo final de la III parte, que está accesible, por ejemplo, en la versión inglesa de marxism.org.

² Eneida, I, 33.

últimas, son enteramente positivistas, pragmatistas, aunque seguramente sin saberlo. Continuamos dando, pues, ese asombroso espectáculo de un pueblo *culto* sin metafísica, tal como, según Hegel³, ocurrió tras la primera difusión de la obra de Kant.

En cualquier caso, lo que hoy se llama *ciencia política* pretende, siguiendo la paradójica indicación de Weber, estudiar los fenómenos sociales, y entre ellos la misma religión, o, más en general las creencias de cada cual y las ideas y sentimientos morales, desde un punto de vista supuestamente neutral, libre de consideraciones de valor. Como puso de manifiesto, entre otros, Eric Voegelin (1952, 13-23), esta pretensión es elusiva y contradictoria, pretende escapar a la metafísica simulando no tener ninguna, cosa tan implausible, según Pessoa (1984: 192), como aducir la ausencia de moral. El escaso aprecio de la libertad puede ser visto, por tanto, como el equivalente práctico de una cierta carencia teórica, la obvia inexistencia de una *episteme*, una ciencia en sentido fuerte, que fuere capaz de proporcionar una noción clara y bien articulada de la naturaleza, límites y legitimidad del orden político, pero también del significado ético y político de la idea de libertad, y esa ausencia sirve para comprender que no seamos capaces de sostener una teoría coherente, sistemática y explícita de las relaciones entre la ética y la política, algo de lo que hoy carecemos por completo.

La posición weberiana puede verse como una consecuencia de dos hechos decisivos en la historia de nuestra cultura. En primer lugar de la separación radical entre los ámbitos de la naturaleza y de la historia, en la que tan decisiva influencia ha tenido la teología cristiana, pero también se desprende de la aceptación del punto de vista moderno en torno a lo que se conoce como *principio de objetividad*, una tesis que supone la plena desaparición del sujeto, y, con ello, la consagración de un objetivismo que no se sabe bien en qué razones pueda sustentarse. Por último, no sería sensato dejar de mencionar el enorme influjo que en esta clase de cuestiones ha tenido el que dispongamos de una ciencia capaz de enormes progresos en el terreno del cálculo y la previsión, un saber que nos ha hecho capaces de poseer tecnologías portentosas, y parece obvio que ese plan de trabajo, y el grandísimo esfuerzo intelectual que ha exigido, nos han llevado a poner en un segundo plano advertencias como la de Koyré (1968:89): "Hay algo de lo que Newton es responsable (y con él la ciencia moderna en general). Se trata de la división del mundo en dos partes. He dicho que la ciencia moderna había destruido las barreras que separaban el cielo de la tierra. Eso es cierto. Pero, también lo he dicho, esto lo ha conseguido sustituyendo nuestro mundo de cualidades y de percepciones

³ Hegel usa esa expresión en el prefacio a la primera edición de su *Ciencia de la Lógica*.

sensibles, mundo en el que vivimos, amamos y morimos, por otro mundo: el mundo de la cantidad, de la geometría deificada, un mundo en que cabe todo excepto el hombre. Y así, el mundo de la ciencia, el mundo real se aleja indefinidamente del mundo de la vida que la ciencia ha sido incapaz de explicar. De hecho, estos dos mundos se unen cada día más por la praxis pero están separados por un abismo en lo que a la teoría se refiere. En esto consiste la tragedia del espíritu moderno que sabe resolver el enigma del universo, pero sólo a costa de reemplazarlo por otro enigma: el enigma de sí mismo"⁴.

Esa falta de inteligencia de y sobre nosotros mismos se extiende también a la consideración de nuestra condición social puesto que no sería lógico que pretendiésemos que el hombre y la sociedad humana hubieren de elucidarse de modos muy distintos, de manera que esa incomprensión es inseparable de una ausencia de la mayor importancia política y, desde luego, ética, de que no dispongamos de una teoría coherente del *hogar público*, por decirlo con la expresión que empleó de Daniel Bell (1977, 209 y ss.). Pese a que, como se dice en *La República* (368 d), siempre resulte más fácil entender al hombre partiendo de que en la sociedad están reproducidas sus características con "las mismas letras en tamaño mayor y sobre fondo mayor también", dado que la ciudad es "mayor que el hombre", en el momento actual, ni somos capaces de iluminar la condición humana partiendo de una teoría social suficiente, ni somos capaces de entender la sociedad humana partiendo de una visión coherente de la naturaleza humana.

En puridad, cualquier bien humano debiera ser un bien social y al revés, pero al abandonar la idea de que la naturaleza humana sea un principio de explicación y sustituir esa idea metafísica por la idea de que comprender y admitir las pasiones humanas, olvidarse de la *naturaleza* y dar por hecho el *conflicto*, es todo lo que se necesita para entender la vida colectiva, hemos renunciado, de alguna forma, a promover una idea razonablemente universal de Orden o de Justicia, y de ahí que resulte casi inevitable que hayamos de admitir una distinción difícilmente reparable entre los ámbitos de lo privado y de lo público, en primer lugar, pero también que con ello se haya dado pie, en cierto modo, al menos, a una progresiva anulación o devaluación de lo *privado*, de la ética, pretendiendo una dependencia insostenible del poder de lo público, de la *soberanía moral* de la

⁴ Como ya advertí en mi *Mente y cerebro*, esta cita de Koyré puede verse como un comentario a lo que había escrito Maritain (1948:202) en el estudio que dedicó a la filosofía bergsoniana: "Desde que Descartes hizo de alma y cuerpo dos sustancias completas, dos cosas existentes cada una en sí y por sí, y definidas, la primera por el pensamiento, la segunda por la extensión, la naturaleza humana se convirtió en incomprendible de todo punto para los filósofos".

política.

No pretendo afirmar que esta concepción de los modernos constituya, sin más, un mero error, pero sí es necesario subrayar que tal opción está en la raíz de un problema realmente complejo y nada fácil, de las dificultades que tenemos para edificar una teoría política que no sea meramente descriptiva, que también trate de resolver de una manera idealmente razonable y objetiva los conflictos, éticos y políticos, inherentes a la compleja trama de nuestra vida colectiva.

Para referirme a estos problemas, haré un pequeño rodeo literario por una excepcional narración borgiana, por *Emma Zunz*, un personaje femenino que trama un plan para matar al responsable último de la vergüenza, proscripción y muerte de su padre, y hacerlo sin que nadie pueda castigarla por ello. El relato es una crónica moral e intemporal de un *crimen perfecto*, de una venganza disfrazada de justicia y parapetada tras una mentira que nadie podría desmentir. *Emma Zunz* es un texto portentoso desde el punto de vista del interés literario, pero es también una manera dramática de recalcar la diferencia entre lo que es y lo que parece, una distinción básica para toda *episteme*, también de la ciencia moderna, y, por descontado, de cualquier metafísica, y por ello es, al mismo tiempo, una notabilísima parábola que sirve para resaltar las diferencias radicales entre cualquier orden externo y coercitivo, político, y cualquier mundo moral.

Emma Zunz disecciona una acción que el narrador nos presenta, en cierta manera, como un relato legitimador de una actuación justiciera, pero meramente privada, que parece ampararse en un intento de imponer cierta justicia divina, lo que le parece la verdadera justicia, por encima de cualquier convención legal. Borges dice que Emma ejecutará "la intrépida estratagema que permitiría a la Justicia de Dios triunfar de la justicia humana", pero, a ojos del lector, Emma está ejecutando también una astuta venganza y, aunque el autor del cuento comente que Emma no quería ser castigada "no por temor, sino por ser un instrumento de la Justicia", el relato nos muestra cómo la acción de la heroína puede quedar impune porque, como dice en el magistral párrafo de cierre, "La historia era increíble, en efecto, pero se impuso a todos, porque sustancialmente era cierta. Verdadero era el tono de Emma Zunz, verdadero el pudor, verdadero el odio. Verdadero también era el ultraje que había padecido; sólo eran falsas las circunstancias, la hora y uno o dos nombres propios". Si se me permitiera un juego de palabras, podría decir que todo, en fin, era tan verdadero, que resultaba ser verdaderamente falso.

La impunidad que alcanza Emma Zunz no deriva, obviamente, de ningún privilegio divino, sino que es la consecuencia de un crimen

perfectamente urdido, de una pura operación instrumental que puede resultar eficiente en tanto se desconozcan plenamente los motivos íntimos de la acción, en la medida en que sólo el sujeto actor o un narrador omnisciente podrían haber informado al resto de los interesados en lo que realmente ha ocurrido. No es difícil ver en esta historia un paralelo de lo que nos cuenta Woody Allen en *Matching Point*, de su reflexión sobre las pacíficas relaciones que pueden establecerse entre el delito y la respetabilidad social merced a la astucia y la suerte.

¿Cuál es la razón de que Borges haya dicho que la historia que habría de contar a la policía Emma Zunz fuera a ser sustancialmente cierta, cuando, en realidad, es esencialmente falsa? Su falsedad consiste en que, por su lado social, encubre una estratagema, y en que, por su lado moral, no hay justicia sino venganza, dos nociones idealmente muy distintas y que, sin embargo, no son nada fáciles de aplicar a los casos reales, como sabrá cualquiera que haya atendido las explicaciones de Hanna Arendt al irregular secuestro del criminal Eichmann, precisamente en Buenos Aires, por cierto, para ser luego aparentemente juzgado y realmente ejecutado en Jerusalén. No pretendo responder a esta pregunta de manera que pudiera explicarse la libérrima historia creada por Borges, pero sí creo necesario reconocer que Borges inventó esta historia en el marco de una aceptación plena de los principios de la modernidad política, asumiendo que el plano moral y el plano de lo público son plenamente distintos, hasta el punto de que, a su través, podemos acceder a una especie de *doble verdad*. La historia de Emma Zunz es una historia moral y privada, nada hay en ella que invite a considerar la moralidad como un factor público, como una vigencia objetiva, social y política; en el mundo de Emma solo hay su conciencia puramente privada, un sentimiento, y, en él parece encontrarse una cierta legitimación de su venganza que el narrador somete a una metáfora literaria, a la idea de una justicia divina, de una justicia distinta a toda política, pero lo que queda claro es que el mundo de la conciencia y el universo público no necesitan ni rozarse, que la subjetividad moral es refractaria a cualquier clase de componendas externas. La acción que se narra es enteramente rechazable desde un punto de vista ético, digamos, universal, está regida por una astucia casi puramente animal, aunque a primera vista pueda pensarse que hay una primacía de la conciencia moral, una subjetivación, de raíz cristiana, sobrenatural. No hay nada de eso, entre otras cosas porque el Dios aludido nada tiene que ver con un Dios del perdón, es un Dios fatal, como podría decir Borges.

Es obvio que son innumerables los casos en los que, como en éste de Emma Zunz, los meros espectadores, cuando describen cuanto ocurre, en tercera persona, no pueden saber la verdad última de las

cosas, sino que se han de conformar con algo que pueda pasar por ella, con una *teoría* verosímil de los hechos que puede ocultar, como en este caso, una completa falsedad. El relato borgiano subraya la importancia de la verdad inaccesible, interior, la subjetividad, y, como sin querer, lo contrasta con la verdad accesible, exterior, objetiva, pero perfectamente falsa desde un punto de vista, por así decir, absoluto. ¿Es esta una buena categorización de las diferencias entre el orden político externo y el orden moral, más subjetivo desde que el cristianismo subjetivó la moral típicamente griega? Berlin ha subrayado la resistencia al conflicto que es típica de la moral y la política griega, pese a que la Antígona de Sófocles sea seguramente el ejemplo más antiguo de pugna entre ideales éticos incompatibles, y está en lo cierto, puesto que la importancia de la intención y la subjetividad, y con ello de la conflictividad, debe mucho más a la matriz judeocristiana que al paradigma de la moral socrática. En realidad, un buen cristiano no acaba nunca de aceptar que Sócrates deba morir como lo hizo, y el propio Nietzsche sugiere otras motivaciones que las estrictamente éticas en su aceptación de la muerte, puesto que, según nos dice⁵, “Sócrates *quería* morir y obligó a Atenas a darle la cicuta”.

Cuando los modernos reivindicaron la existencia de una libertad privada que debiera ser absolutamente inviolable para los poderes públicos estaban, de algún modo, trasladando la primacía cristiana de la conciencia moral personal al plano de las relaciones políticas, y, con ello, hicieron posible un doble proceso, en primer lugar, la subjetivación de la moralidad, que llegará a su culminación con el emotivismo, y, en segundo término, el desarrollo de una *nueva moralidad legal* y estatal que tendería fuertemente a competir con la primera, a apadrinar toda suerte de intentos de fabricar políticamente el paraíso. Ambas tendencias llevan a una desnaturalización de la moral, a que, de una u otra forma, se escindan la moralidad y lo real, la moralidad y la verdad, a que la moral pueda ser pensada de manera completamente independiente de la naturaleza y de la realidad, una moralidad completamente escindida de la metafísica, de la realidad o de la verdad.

Y, sin embargo, la verdad existe, podemos decir que Dios la ve, que Él la sabe, porque de no ser así, ni siquiera un Borges podría contarla. Pero, por paradójico que pueda parecer, este postulado de la existencia de una verdad absoluta y fundamental, sin el que apenas podemos dar un paso en el orden de la inteligencia, es el que milita de forma más o menos subrepticia contra la posibilidad de que

⁵ Friedrich Nietzsche, *Cómo se filosofa a martillazos*, I El problema de Sócrates, 11, accesible en <http://www.philosophia.cl/biblioteca/nietzsche/Nietzsche%20-%20C%20F3mo%20se%20filosofa%20a%20martillazos.pdf>

seamos real o verdaderamente libres, porque, en el fondo, nuestra libertad es algo impredecible, incomprensible, una especie de misterio absoluto, una de esas realidades que, en cierto modo, está más allá de nuestra inteligencia, pero a las que no podemos dejar de atenernos en infinidad de contextos, de modo que sin referencia a ellas la vida se convierte en algo completamente ausente de emoción y de encanto. Como se ha señalado repetidamente, es muy difícil hacer literatura sin metafísica, sin acudir a la fuente de nuestras mayores perplejidades y temores. ¿Cómo es que se puede pretender hacer ciencia y hacer política al margen de esa metafísica, al margen de una idea fuerte de la realidad, la justicia o la libertad?

La historia borgiana puede ser vista como un análisis de las diferencias entre los planos metafísico, político y moral, pero también de cómo una artera acción, que ha de ser considerada como mala, puesto que realmente se trata de una venganza, además de la instrumentalización de cuanto pueda ser tenido por valioso al servicio de un deseo pasional. Se trata, además, de una acción completamente irreflexiva, por más que Borges la pinte como cuidadosamente calculada, que solo retóricamente puede verse como justificada en una *metafísica privada*, una *teoría de la justicia* que, por definición, no podría convertirse en *públicamente verdadera*, que, paradójicamente, no podría universalizarse más que en la medida en que pudiera obrarse en secreto.

Borges, como narrador omnisciente, escinde completamente dos planos, el político o externo, en el que la acción de Emma Zunz pasará siempre como un acto de defensa legítima, aunque no lo haya sido en absoluto, y el plano moral en el que Emma se considera legitimada para ejecutar una venganza, una justicia privada. Son dos planos no solo contingentemente distintos sino que han de ser necesariamente contrapuestos para que la conciencia pueda ser la sede de un drama, puesto que existe una ley positiva que prohíbe matar, aunque Emma Zunz considere que puede supeditarla a la ley que le dicta una conciencia deseosa de venganza, pero empeñada también en establecer un cierto orden moral absoluto, una equidad insobornable.

La historia de Emma parece ser la de una acción libre, pero, ¿en qué sentido lo es? Parece como si su *libertad política*, o negativa, el hecho de que haya podido hacer lo que quería sin trabas ni restricciones, pudiera legitimarse en una identificación con la voluntad de Dios, supuesto que Dios pueda querer el castigo en este mundo. La acción de Emma Zunz pretende regirse por una justicia suprahumana, pero ¿lo está en realidad? No me lo parece, desde luego. En un sentido clásico ni sería una acción libre, conforme a la *sophia* o a la *prudencia*, ni desde luego sería una acción justa, sino meramente esa

caricatura de la justicia a destiempo que siempre es la venganza.

Al plantearnos la disyuntiva entre la supuesta justicia divina y la imposible justicia humana que afectaría al caso, Borges nos ha puesto sobre la pista de un problema tan fundamental como irresoluble. No sabemos cómo se podrían casar las definiciones objetivas y las subjetivas de bondad, la bondad según la ley o la naturaleza y la bondad según la intención o la libertad. No sabemos tampoco cómo explicar con certeza el origen y el valor de nuestras intuiciones morales, ni tampoco las relaciones entre ellas y las teorías morales que podamos discutir o adoptar (Palacios 1991). Por supuesto que la afirmación de que existe una *lex aeterna* o una *lex naturae* que pueden ser perfectamente reconocidas trata de resolver esa dificultad, pero caben muchas dudas de que realmente pueda hacerlo. Aquí nos topamos con la clave, podríamos pensar, de lo que caracteriza una conducta plenamente buena, una acción que sea libre, pero que, al tiempo, se ajuste a un canon de perfección, a la norma, a un principio universal o a la voluntad y justicia de Dios, cosa que apenas es un adorno literario en la fascinante historia que nos cuenta Borges. *Parere Deo libertas*, decía Séneca, manejando un concepto de libertad que no es ni antigua ni moderna en el sentido de Constant. Obedecer a Dios, lo que siempre supone poder no obedecerle, olvidarse de sus mandatos, requiere un tipo de libertad metafísica, mucho más allá de la política, de los confusos y variantes límites entre lo privado y lo público.

Ahora no nos preocupa tanto si obedecemos, o no, a Dios como saber si somos libres respecto de las leyes de la Física, de la neurofisiología, en concreto. La idea de que sea posible algo como la libertad está siendo sometida a un bombardeo sistemático desde el punto de vista de las neurociencias. Desde los famosos experimentos de Benjamin Libet (Rubia, 2011) no cesan de aparecer estudios que tratan de reducir a mera ilusión la existencia de una libertad de decisión que se considera incompatible con evidencias que muestran que antes de que seamos conscientes de cualquier decisión se producen una serie de acontecimientos cerebrales que la determinan.

La diferencia entre el significado de un orden divino y el de la idea de necesidad física consiste en que, si esta última existiere, no podría ser *obedecida*, sino meramente *seguida*, ya que no podríamos evitarla, mientras que *sí* podemos obedecer, o desobedecer, a Dios, si suponemos que somos libres porque Él nos ha hecho así, a su imagen y semejanza. La necesidad nos sería impuesta más allá de cualquier vacilación, antes de cualquier conciencia deliberante, es decir, no podríamos de ningún modo ser libres frente a ella, mientras que, de algún modo, podemos decir que Dios existe y nos ha creado para que podamos decirle que no. Frente a la determinación de la necesidad no

hay escapada posible, sin embargo: el único consuelo que nos cabría sería considerar que Hegel tenga razón y que la libertad consistiera únicamente en la conciencia de la necesidad, pero entonces bien podríamos afirmar que cualquier verdad vendría a no ser otra cosa que la conciencia (falsa) de la falsedad.

En otra ocasión (González Quirós, 2010b) me he referido al determinismo como a una historia *fuera de lugar*⁶, como la sombra que arroja sobre nosotros el miedo a la predestinación, la doble y paradójica amenaza de la *ignorancia del futuro* y su *inevitabilidad*, por más que ambas condiciones hayan de considerarse, desde un punto de vista estrictamente lógico, como enteramente incompatibles⁷. De la Física a la Biología, a la Neurología o incluso a la Sociología, el determinismo siempre ha sabido encontrar padrinos. Es difícil, por ello, deshacerse de una ilusión, que sería en cierto modo trascendental *more kantiano*, que nos impide comprender que las llamadas causas pueden no ser otra cosa que formas de sustantivar y reificar nuestras razones para tener algo por cierto y explicado.

Si no estoy equivocado, las cuestiones que realmente deberían interesar a un filósofo en relación con la cuestión del determinismo son esencialmente dos, una de carácter epistemológico en el sentido más fuerte del término, la otra de carácter más, digamos, cosmológico: la primera es si el determinismo afecta de alguna manera a la inteligencia de quien lo considera verdadero. La segunda es cuál sea la razón última que nos impele a pensar que, en el fondo, el transcurso del tiempo no implica novedad, que el tiempo es solo un despliegue, inútilmente barroco, de lo que ya es verdad desde el principio. No en vano el hombre que vive en el tiempo de manera consciente, su conciencia coexiste con la temporalidad, pasará a no ser nada que ya no estuviese en el principio en el espacio y antes de cualquier tiempo de la experiencia. Hay dos frases del narrador Borges en el relato de la acción de Emma Zunz que expresan muy bien la impresión de lo indefectible, también típicamente moderna y determinista, aunque el determinismo sea, de hecho, una especie más antigua: cuando Emma toma su decisión, dice el texto, "ya era la que sería", y en otro momento se remacha: "los hechos graves están fuera del tiempo"; se trata de dos filosofemas borgianos que

⁶ El calificativo está inspirado en un personaje galdosiano, en Confusio, un tipo bastante estrafalario al que el Marqués de Beramendi, el protagonista principal de la tercera serie de los *Episodios Nacionales*, encarga escribir una Historia de España no conforme a lo que efectivamente ocurrió, sino estableciendo cómo debiera haber sido. La ironía galdosiana subraya la carga de idealidad de toda historia, y en especial de ésta *ad usum delphini*, una limitación que afecta también a la idea determinista de la historia, un futuro que no es contingente sino determinado, ideal, que niega la realidad y eficacia causal del tiempo.

⁷ En el sentido de que para poder considerar algo como inevitable debiéramos tener una idea clara de en qué consiste, lo que excluiría la ignorancia acerca de ello.

expresan perfectamente la fantástica ilusión de que ni el tiempo es real, ni las decisiones son otra cosa que formas de tomar conciencia de una necesidad inamisible. Es característico que en un mundo en el que se afirma una absoluta escisión entre el orden moral y el orden político se reconozca con tanta claridad que, en efecto, todo ocurre como si nada real y nuevo sucediese nunca.

Como es evidente, las cuestiones de carácter epistémico, ético y político que se refieren, de una u otra forma, a la idea de libertad, y a todos los problemas que la nimban, que no son pocos ni fáciles, están ligados, de manera muy estrecha con diversas formas de formulación de la objeción determinista a la posibilidad misma de la existencia del libre albedrío. Si bien se piensa, sería sobremanera curioso que la exclusión de lo inmediato, como lo llamaría Bergson, del sujeto de carne y hueso unamuniano, la anulación de su presencia real en cualquier panorama cosmológico o racional, no tuviese consecuencias de enorme importancia en el orden ético y político.

Una disculpa importante para quienes no tienen en cuenta ninguno de ambos caracteres del determinismo (sus paradojas, y sus contradicciones) es el hecho de que nuestra relación con la realidad se desenvuelve a partir de premisas que ni hemos establecido ni podemos modificar, o porque, como lo dijo bellamente Hegel (1983, 172) "a este río de la vida le es indiferente cuál sea la naturaleza de los molinos que mueven sus aguas". Sin embargo, sabemos que no somos los autores del mundo que intentamos comprender, y también que nuestro entendimiento de ese mundo se hace a partir de procesos de percepción e intelección que, independientemente de que nos parezcan más o menos fiables y/o fundados, tampoco han sido establecidos desde la nada por nosotros. Así pues, aunque veamos el determinismo como la regla más fiable para entender el mundo, digamos, externo, también deberíamos admitir que esa regla no se aplica con facilidad a la idea que nos hacemos de nuestro mundo, digamos, interno, a la experiencia de espontaneidad y de libertad, de agencia, un carácter que está fuertemente unido a nuestra conciencia, sensible, intelectual y moral. Muchos filósofos, como Epicuro, Descartes, Gödel, Schrödinger o Lucas, y no de los menores, han enhebrado un argumento antideterminista a partir de esta intuición básica.

Nuestra condición es tal que la misma seguridad con la que nos sabemos agentes, y podemos pensarnos libres, desde el interior de un mundo, se convierte inmediatamente en una ilusión, en algo más aparente que real, en cuanto nos observamos, desde fuera, cuando se nos aplican los cánones de la objetividad, aunque eso signifique no ya que no seamos libres, sino que ni siquiera seamos, en realidad, los actores de nuestras acciones, al menos en teoría, lo cual es, sin duda,

una situación desesperante.

Creo que, con independencia de las peripecias que la polémica del determinismo haya experimentado en la historia de la ciencia natural, es conveniente recordar que su fundamento último está fuera de ella, se encuentra en ese gozne inasible en el que se articulan paradójicamente dos visiones de la realidad, una supuestamente subjetiva e interna, y otra pretendidamente objetiva y externa. En ese límite inestable y siempre impreciso, el determinismo es, como he dicho, una historia fuera de lugar, una narración pretenciosa que sustituye lo que efectivamente pasó por lo que debiera pasar *velis nolis*, aunque, como en el caso de Emma Zunz, solo ocurre si no se es ni reflexivo, ni modesto, ni prudente, ni justo, ni, por supuesto, piadoso, y eso es algo que siempre podemos ser, o intentar porque, por decirlo de algún modo, está en nuestra naturaleza que podamos serlo.

Bien, pues esa historia desubicada del determinismo, juega un papel muy relevante, aunque no siempre consciente, en la teoría política y en la ética. En la ética, el determinismo avala, por encima de todo, la irresponsabilidad, y, en la práctica la transferencia sistemática de las responsabilidades propias hacia terceros, preferiblemente anónimos. En la teoría política, el determinismo acaba por ser el equivalente del mito de la sociedad perfecta, de la bondad de lo inevitable, de la afirmación de que la libertad no puede ser otra cosa que un lujo muy arriesgado, que una excepción, un error dentro de un equívoco, dentro de una ilusión. Con ese panorama de fondo, sin esperar nada de la creación humana, de la novedad, exigiendo tan solo que se cumplan nuestros deseos, la libertad pasa a ser algo ilusorio, sobre todo si se compara con su versión negativa, con la ausencia de obstáculos, con la sensación de poder hacer lo que se quiera y bajo la protección de un Estado benefactor que supera en mucho cualquier idea de Justicia.

La libertad cobró con el cristianismo un sentido trágico, es el precio de la separación de Dios y el riesgo de la condena, la forma de parecerse a Dios y de poder alejarse, y por eso Leibniz tuvo que decir que este mundo es el mejor de los posibles. Pero cuando el hombre moderno se hizo la ilusión del Estado liberal, del suprapoder que respetaría su privacidad y su libertad para poder vivir a su manera, no acertó a ver con claridad, tal vez con la excepción de Hobbes, que ese Estado se convertiría en un monstruo que le iría privando, a la vez, de Dios y de su libertad, que pueden ser vistos como dos caras de una misma moneda, al menos desde la perspectiva de la historia de las ideas.

No parece casual que la elipsis de la libertad como idea metafísica, su

rendición frente al poderío de una intuición sobre lo real que subraya su fuerza y su azarosidad, guarde alguna clase de relación con el papel menguante de la libertad, de la falta de empeño en ejercerla, o en ser libre, y que esa demanda de dignidad y de presencia insobornable en la vida, privada y pública, se haya visto sustituida por una sumisión al deseo y al poder que puede otorgarlo.

En el Estado Providente el individuo no juega ya ningún papel, pero tampoco el político es, en realidad, libre, no hace otra cosa que servir a unos ídolos extraños a abstracciones como la *sociedad*, la *democracia*, la *Nación*, el *Pueblo*, y tal vez lo haga de manera hipócrita, siendo consciente de su enorme coeficiente de artificio, de estafa, pero, incluso en ese caso, lo hará para poder servir a otros ídolos no menos ilustres, al dinero, la ambición o al poder, en suma. La desaparición del Sujeto arrasado por el poder del Objeto es el telón de fondo sobre el que se proyecta la insignificancia del individuo en la sociedad perfecta. No se me escapa que esta especie de esclavitud universal, tan solo combatida por viejas tradiciones, no sería fácil de evitar ni de minimizar en ningún caso en sociedades tan numerosas y complejas como las nuestras, pero cuando a las dificultades de hecho se le sobreponen categorías que las glorifican y las legitiman, el panorama se convierte en algo bastante más sombrío.

En último término, la negación de un orden cósmico en el que esté presente una rara excepción como el espíritu y la libertad, supone el argumento más fuerte para ir recortando y transmutando la libertad política hasta acabar negándola por completo en aras de alguna abstracción totalitaria, aunque no se llame así. En todos los casos es el papel legitimador del materialismo, que se dice de muchas maneras, lo que ha arrasado con cualquier reconocimiento del espíritu, del sujeto o de la libertad, a la vez y de un solo golpe, con la posibilidad de una ética y de una política que sean algo distinto a las imposiciones de la ley positiva, aunque sea democrática, por supuesto.

Referencias

- Bell, Daniel (1977): *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid.
- Borges, Jorge Luis (1989): "Emma Zunz", en *El Aleph*, Obras completas, María Kodama y Emecé editores, Buenos Aires.
- González Quirós, José Luis (1994): *Mente y cerebro*, Iberediciones, Madrid, accesible en <http://digital.csic.es/bitstream/10261/10309/1/Mente%20y%20cerebro.pdf>.
- González Quirós, José Luis (2010a): "Deseo, poder y declive de la libertad", en Cuadernos de pensamiento político, Octubre-Diciembre, 28, pp. 127-144.
- González Quirós, José Luis (2010b): "Conceptos fuera de lugar: una reflexión en torno

al determinismo y la libertad”, en el Simposio “Physics and Free Will”, CCHS, CSIC, Madrid 15 de noviembre de 2010, en prensa, pero accesible en <http://jlgonzalezquiros.es/2010%20Conceptos%20fuera%20de%20lugar.pdf>

Hegel, G. W. F. (1983): *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Koyré, Alexandre (1968): *Études newtoniennes*, Gallimard, Paris.

Maritain, Jacques (1948): *La philosophie bergsonienne*, Lib. P. Tequi, Paris.

Palacios, Juan Miguel (1991): “Vida moral y saber moral”, Torre de los Lujanes, 18, pp. 37-47.

Pessoa, Fernando (1984): *El libro del desasosiego*, Seix Barral, Barcelona.

Platón (1969): *La República*, edición y traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

Rubía, Francisco (2011): “El controvertido tema de la libertad”, *Revista de Occidente*, 356, pp. 5-17, accesible en http://www.ortegaygasset.edu/descargas/contenidos/01_Rubia.pdf

Voegelin, Eric (1952): *The New Science of Politics*, The University of Chicago Press, Chicago.