

Ética, política y retórica del determinismo

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

Publicado como "Ética y política del reduccionismo" en Monismo, Dualismo, Pluralismo, número monográfico de Naturaleza y libertad, Revista de estudios interdisciplinarios, ISSN, 2254-9668, Número 2, Málaga, 2013, pp. 91-114, <http://grupo.us.es/naturalezayl>

En una nota de su monumental *La condición humana*, Hannah Arendt (1992, 352 n 26) escribe lo siguiente: "La fundación y primera historia de la Royal Society es muy sugestiva. En época de su fundación, los socios tenían que comprometerse a no intervenir en actividades ajenas a las señaladas por el rey a la sociedad, en especial a no intervenir en la lucha política o religiosa. Uno se siente tentado a concluir que el modelo ideal científico de *objetividad* nació allí, lo cual sugeriría que su origen es político y no científico." Aunque no esté enteramente conforme con la idea de que los orígenes del ideal de objetividad científica y el poder político, puedan guardar una vinculación tan estrecha, se me permitirá acogerme a una autoridad tan notable para iniciar una breve descubierta por la relación entre campos que tienden a considerarse muy autónomos.

Los distintos saberes iniciaron una separación decisiva al tiempo que se formulaba la teoría moderna del Estado, lo que ha producido una cuádruple escisión académica, metafísica y física por un lado, ética y política por otro, aunque, a fin de cuentas, a la hora de la verdad, nadie haya hecho nunca demasiado caso a esta clase de fronteras disciplinarias. Mi intención es mostrar, en concreto, cómo una determinada retórica a propósito del determinismo, una especie de epopeya cósmica que tiende a mimetizarse tanto en la metafísica como en la literatura, puede contribuir a oscurecer el análisis moral y político, porque, en el fondo, siempre resulta difícil independizar esos análisis respecto de afirmaciones más básicas. El determinismo proporciona, a mi modo de ver, no solo una metafísica, sino una moral y una literatura, y eso acaba siempre teniendo consecuencias políticas.

La relación entre lo que pensamos sobre la realidad física, y lo que admitimos como límites, morales y/o políticos a nuestra conducta, es un problema muy hondo y sin solución simple. La naturaleza vista como un universo mecánico apenas guarda otra analogía con la sociedad que la que se oculta detrás de la noción de fuerza, que no en vano es un término que remite a una experiencia psicológica básica, la del empeño o el esfuerzo por conseguir algo, en el análisis de la forma en que se ejecuta una actuación intencional. Ahora bien, en el reino matemático de la física, las finalidades no cuentan, solo lo que pasará a llamarse antológicamente las causas, porque conforme al dicho baconiano *causa finalis tanquam virgo Dei consecrata nihil parit*. En el reino de la política, en cambio, lo mismo para Maquiavelo que para Hobbes o para cualquier pensador posterior, la finalidad es clave, porque es impensable alcanzar y mantener el poder si no se pone empeño en hacerlo, en usar las reglas, más o menos inflexibles, que lo granjean.

Esta concepción mecánica, que prescinde de cualquier idea acerca del fin y de las intenciones del agente, no puede ser más inadecuada para comprender lo que ocurre en la vida política, el espacio en el que los acontecimientos requieren de un tiempo vivido, de una maduración, y están afectados por una dialéctica que desborda la previsibilidad, porque se mueven entre el pasado y el futuro merced a factores como la sorpresa, el engaño, la emoción, la ambición, que son, en suma, intensamente vitales. Será precisamente cuando se produzca un mayor acercamiento científico a las estructuras básicas que han permitido el desarrollo de

la vida cuando se recuperarán, como veremos luego, los ímpetus deterministas, un poco maltrechos, tanto por los extraños avatares de la Física, como por la resistencia de los filósofos morales.

La rica diversidad de lo vital, lo moral y lo político, de lo que ahora llamaríamos histórico, ha estado detrás de la resistencia de los metafísicos a una visión puramente mecanicista de la realidad, al monismo materialista. Es evidente que eso sucede con Descartes, que ve la libertad como la otra cara de la pureza de la mente, como una exigencia implícita en cualquier discurso racional, de manera no muy distinta a la que luego utilizará Kant, por cierto, si nos olvidamos de las peculiares políticas lingüísticas que usan autores de talentos tan distintos y en situaciones académicas y culturales bastante diferentes. Naturalmente, el otro motivo para resistirse al imperialismo de las explicaciones mecánicas, está en la Teología y encuentra en la *Teodicea* de Leibniz la más acerada expresión: la libertad es nuestra forma de ser semejantes a Dios y la única manera en la que podemos decir con fundamento que este mundo sea el mejor de los posibles, como es lógico, y, sobre todo, teológico, que sea.

Pese a lo que podríamos llamar las intenciones hegemónicas de filósofos naturales y teóricos políticos, cuya primera y más ambiciosa síntesis se encuentra seguramente en el *De Cive* y en el *Leviathan*, nos encontraremos con que el mecanicismo de la modernidad tendrá que convivir con un dualismo, si no metafísico, sí *cultural*, y con que las nociones y los métodos analíticos que se supone constituyen la clave de arco aplicable al estudio de las realidades naturales no pueden utilizarse inmediatamente para entender las realidades morales y políticas. De todas maneras, es evidente que el intento de Hobbes se quedó en eso, y que el propio Hume, en la misma atmósfera intelectual, y no mucho después, vuelve a sentir la necesidad de hacer una ciencia moral nueva, es decir que la tentativa de Hobbes, le parecía insuficiente, no solo porque no compartiese su metafísica de base, tal vez un tanto simple, sino porque no consideraba adecuada su descripción moral de las pasiones relevantes, porque, según afirmó (Hume, 1977, 601), nadie creería al viajero que testimoniase haber conocido un pueblo con un carácter conforme al análisis hobbessiano, como tampoco creería al que dijera haber estado en un lugar cuya conducta fuese la prevista por Platón en *La República*. Un Hume al que cabe considerar determinista (Arana, 2012, 22), pero que empieza a ser algo más sutil que Hobbes, que también era lo que hoy llamamos un compatibilista, al considerar la complejidad de los asuntos humanos.

El reduccionismo y el determinismo se han topado con una objeción de la que no se han podido deshacer nunca del todo, con una auténtica china en el zapato, que les ha condenado a ser una concepción pretendidamente coherente y radical, pero no completa y, en ciertos aspectos, contradictoria. De una manera muy simplificada, podríamos decir que Kant representa el último intento moderno por mantener al tiempo las dos velas encendidas, mientras que Laplace es el primero que se decide a asumir que el mensaje final de la ciencia natural, que incluye también al hombre como parte de un sistema total, es el de que una inteligencia infinita podría predecirlo todo, lo que equivaldría a afirmar, si nos tomásemos esta sugerencia completamente en serio, que también toda política, y toda acción moral, resultará no ser otra cosa que el despliegue de un proceso que, si bien pudiera desbordar momentáneamente nuestra capacidad de cálculo y de entendimiento, no puede ser conceptualizado de otra forma que como una sucesión de eventos enteramente necesarios.

Si comparamos el Estado moderno con el edificio de la ciencia, podemos subrayar una analogía limitativa del alcance teórico del determinismo. El pensamiento político moderno destacó que habían de coexistir, la soberanía, el poder del Estado y los derechos subjetivos de los individuos, la libertad política, y que el carácter, en cierto sentido absoluto, del poder no debiera abolir lo que Benjamin Constant

llamó, ya en el siglo XIX, la *libertad de los modernos*: pues bien, de manera análoga, podríamos establecer ciertos principios limitativos a la potencia explicativa del determinismo, verlo con sus costuras y debilidades.

Las proclamas deterministas hechas en honor de los éxitos de la ciencia moderna y de lo que se supone la hace posible, nos pueden hacer correr alguna clase de riesgos en otros terrenos. Para empezar, hay que poner algunos límites al determinismo al entender, simplemente, la tarea de la ciencia, porque el determinismo es una base sólida para esperar el éxito, pero no es una garantía de que no se produzcan errores, desvíos, parones. Hay que asumir que la invención misma no puede reducirse a un proceso en el que no quepan los errores.

Que todo esté determinado no quiere decir que siempre vayamos a acertar al resolver una ecuación, o al intentar disipar un enigma, y que todo lo podamos llegar a saber no significa que lo sepamos ya todo, un error en el que se incurre con imperdonable y frecuente ligereza. En particular, el tiempo, que se puede computar como una variable física, es experimentado en la vida intelectual práctica como un ámbito en el que no solo cabe el acierto, sino el error y la decepción, por más que, una vez que los acontecimientos hayan ocurrido, puedan también iluminarse retrospectivamente como sucesos necesarios, pero esa su necesidad *a posteriori* no puede cobrarse en forma de evidencias inmediatas y *ex ante* respecto a los sucesos. De manera que, precisamente porque el fantasma del determinismo es la omnisciencia, la dificultad de avanzar en el conocimiento tiene que dejar un espacio a la libertad.

Es lógico, por tanto, que nos encontremos con que la *relación de fuerzas* entre los deterministas y los que no lo son tenga una distribución que ofrece algunos aspectos paradójicos. Juan Arana ha subrayado (2012, 281) que el determinismo causal como motor epistémico de la ciencia ha sido abrazado más por metafísicos, como Hobbes, Spinoza, Kant o Schopenhauer que por creadores científicos, como Descartes, Newton, Haller, Euler, Faraday o Maxwell. No deja de ser un dato sorprendente, y que daría la razón a quienes afirman que la libertad del entendimiento y el determinismo son principios no ya contrarios sino contradictorios.

Si nos adentrásemos en el terreno literario, veríamos que el determinismo proporciona un marco excelente para los cuentos de terror, o para la literatura fantástica, pero no es capaz de proporcionar una motivación suficiente para el afán de aventura, y de ahí el conocido elogio de la libertad que encontramos en *El Quijote* (I, 58), donde se dice que "por la libertad e, incluso, por la honra se puede y se debe aventurar la vida". Un caso especialmente digno de examen a este respecto es el de la literatura borgiana, en el que me voy a entretener brevemente para ilustrar mi afirmación de que el determinismo funciona como una especie de melodía emocional, tanto en las interpretaciones de la ciencia como en las imágenes de la vida común que esa visión de la ciencia ha ido consagrando. En uno de sus excepcionales relatos, *Emma Zunz*, el argentino nos ofrece un intento muy interesante de compatibilizar el determinismo con la épica. Como es bien sabido, este magnífico cuento borgiano se centra en la forma en que se lleva a cabo un caso muy notable de *crimen perfecto*, que lo es necesariamente, en primer lugar, desde el punto de vista de la intriga, puesto que nos lo relata un autor omnisciente, pero que también es *perfecto* en sus pretensiones morales, al crear un universo ético capaz de transmutar la venganza en un acontecimiento que emula una justicia superior.

Borges desmenuza un crimen que, en cierto sentido, no lo es, puesto que la autora lo comete bajo la excusa de llevar a cabo una justicia casi divina, y esto, en una atmósfera no de pureza de conciencia sino de inevitabilidad, le parece suficiente al

narrador. En esta historia se ejecuta una venganza que simula ser un acto de defensa propia frente a una agresión de género, como diríamos ahora, de forma tal que resulte imposible averiguar lo que realmente ha sucedido, no porque ya en 1922 nadie fuera a sospechar de una mujer agredida, sino porque todos, salvo la protagonista y el narrador, ignoran a conciencia las causas verdaderas de la acción, separadas, además, por un largo periodo de tiempo, de la venganza con que se da respuesta al crimen originario.

En otra ocasión (González Quirós, en prensa) me he referido a esta historia como un ejemplo que nos permite entender la diferencia entre los conceptos modernos de moralidad y justicia, y los conceptos más clásicos, entre el orden moral y el orden político, pero ahora me interesa fijarme en que el relato está trufado de una atmósfera de inevitabilidad, de un determinismo moral muy peculiar. Para subrayarlo, Borges decide, muy significativamente, suspender el paso del tiempo. No se trata sólo de que Borges sea un narrador omnisciente, ante el que tan obvio resulta el pasado como el porvenir, lo manifiesto y lo recóndito, sino que al tratar de recrear el clima de necesidad moral con que quiere nimbar el relato, la contingencia de la sucesión se vuelve enteramente irrelevante. Lo dice expresamente: "Los hechos graves están fuera del tiempo, ya porque en ellos el pasado inmediato queda como tronchado del porvenir, ya porque no parecen consecutivas las partes que los forman." Es muy significativo que Borges anote que lo inevitable esté reñido con la lógica ordinaria, con lo verosímil.

Borges inventa una historia memorable y la dota del dramatismo de lo fatídico, pero se trata de una maniobra retórica que es fácil de desmontar, porque se funda en la notabilísima asimetría cognitiva existente entre el narrador y las lógicas de los actores cuyas peripecias se narran. Es decir, para crear la apariencia de lo necesario, de una parodia de la justicia divina, se hace imprescindible, anular la capacidad moral de la actora, ignorar la posibilidad del perdón, incluso la inquietud que pueda provocar la duda o el cálculo, y, por supuesto, olvidarse de nada que pueda asemejarse a la prudencia. Emma Zunz interpreta un papel que está escrito de antemano por Borges y el drama resulta eficaz para impresionarnos, pero Emma no es una persona real, solo parece que vacila, no lo hace nunca, no decide, ejecuta un designio que es superior a ella. Borges literaturiza, por tanto, una acción que resulta dramática para el espectador pero ineluctable para quien la ejecuta y se convierte, con ello, en el vehículo de un extraño determinismo vengativo.

El relato podría servir también como ilustración de las diferencias entre lo que es y lo que parece, pero Borges parece ofrecerlo como soporte de una retórica de la fatalidad, de la inexorabilidad del destino. Bajo la disculpa de ejecutar "la intrépida estratagema que permitiría a la Justicia de Dios triunfar de la justicia humana", el relato se recrea en lo ineluctable. La historia es tan atractiva que puede servir para muy distintas lecturas, por ejemplo, para ilustrar la frecuente inanidad de la policía y de la justicia, pero se trae aquí porque, a mi entender, su dramatismo se apoya en el temor que siempre sentimos ante lo que creemos no poder evitar. Ahora bien, esa imposibilidad es, al menos en el plano literario, meramente imaginada. Nada le impediría a un narrador portentoso como Borges presentar la acción de Emma Zunz de mil maneras distintas, entre otras, simplemente, como la pequeña novela de misterio que realmente es. Pero Borges decide dejarse llevar magistralmente por la pendiente dramática de lo fatalmente establecido. Al comienzo del brevísimo relato, cuando Emma recibe la noticia de la muerte del padre que ha debido huir perseguido por la vergüenza de una acusación, pese a ser enteramente falsa, Borges nos dice lo siguiente: "Emma dejó caer el papel. Su primera impresión fue de malestar en el vientre y en las rodillas; luego de ciega culpa, de irrealidad, de frío, de temor; luego, quiso ya estar en el día siguiente. Acto continuo comprendió que esa voluntad era inútil porque la muerte de su padre era lo único que había sucedido en el mundo, y seguiría sucediendo sin fin. Recogió el papel y se fue a su

cuarto. Furtivamente lo guardó en un cajón, como si de algún modo ya conociera los hechos ulteriores. Ya había empezado a vislumbrarlos, tal vez; ya era la que sería." Ser ya la que se va a ser, es sujetarse a un plan establecido de antemano, anular el tiempo, estar sometido al destino fatal, a la tiranía de lo necesario, y ese sometimiento tiene todo el morbosamente atractivo que tiene la muerte, el único suceso cierto de nuestras vidas, y algo, que, como observa el biólogo Jean Didier Vincent (Ferry & Vincent, 2001, 199), es completamente carente de significado para la biología, pero la música del relato se recrea en ese ejercicio de supuesta sabiduría que consiste en cabalgar a lomos de lo inevitable con cierta elegancia. Este es el atractivo que es posible vislumbrar en ciertas formas de leer el determinismo, una atmósfera opresiva y liberadora que al tiempo que, de algún modo, nos deja presumir de conocerlo todo, de ser como dioses, nos otorga la posibilidad de una cierta elegancia para sobrellevar lo irremediable.

En el plano ético, el *necesarismo* fue combatido por Epicuro como una amenaza a la felicidad, pero en nuestra cultura son muchas las fuerzas que han conspirado para declararlo compatible, especialmente al confundir su fundamento con la inteligencia misma, con nuestro más alto don. El determinismo nos permite hacernos la ilusión de que nos burlamos del destino en la misma medida en que nos resignamos intelectualmente a él. Ahora bien, ese destino inexorable que, en nuestro ejemplo, ejecuta Emma Zunz, funciona admirablemente como un espejo de todos nosotros, pero no es el retrato real de nadie en particular, porque se limita a ser una imagen soñada, un esquema vacío, una abstracción. *Emma Zunz* es también un ejemplo de esas situaciones en que frecuentemente nos encontramos, ante una gran cantidad de cuestiones, condenados a creer ciertas explicaciones verosímiles, intuitivas, incluso avaladas por principios muy solemnes, pero que pueden ser tan falsas como la explicación que finalmente habría de dar la policía del asesinato de Aaron Loewenthal, la víctima de Emma. Las narraciones en tercera persona siempre pueden incurrir en esa clase de errores, y en primera persona, como demasiado bien sabemos, siempre cabe mentir. El clima intelectual y moral del determinismo está, pues, bastante reñido con el valor y el empeño que son necesarios para discernir y defender la verdad.

El tipo de fatalidad con el que coquetea Borges puede funcionar también como un consuelo, como un *ersatz* siempre efectivo de la verdad singular de cada caso, o, dicho de otra manera, como una invitación a no seguir haciendo preguntas, y aquí reside uno de los mayores peligros de la visión determinista, por paradójico que pueda parecer, cuando ese modo de acercamiento a lo real se trasmuta en cientificismo, cuando se afirma que todo está explicado por la presunción de que ya tenemos la clave y nos falta únicamente tiempo, un tiempo reducido a mera variable lineal. Al pensar así, proyectamos sobre el mundo la lógica de nuestras cadenas deductivas y pensamos que nunca quedará un residuo, que la mera existencia está al final de la cadena y no plantea misterio especial. Como decía mi maestro Roberto Saumells, el sustancialismo es el obstáculo que se antepone la conciencia para que esta pueda sustraerse a la percepción de su propio acto.

De este modo, la fuente de toda certeza se puede convertir en la causa de una suma confusión. En el relato borgiano algo que resulta perfectamente falso se nos presenta como una verdad que desborda la trama temporal, como un absoluto, pero no deberíamos olvidar que se trata de un mero truco narrativo, literario, aunque no por ello carezca de un componente emocional, un elemento valorativo que deriva de esa capacidad un poco masoquista de la inteligencia que consiste en negar la realidad inmediata para afirmar un absoluto trascendente, aunque sea a costa de llegar a superar toda una serie de apariencias contradictorias. Lo dijo el poeta, "Ya estoy en el secreto, todo es nada", y lo había resumido inmejorablemente un gran filósofo francés, Émile Meyerson (1925, 258) "la razón sólo tiene un medio de explicar lo que no proviene de ella, y es reducirlo a la nada".

El determinismo mecánico del XVIII y el XIX ha adquirido en el pensamiento del siglo pasado un tono mucho más biológico y psicológico que propiamente físico, especialmente una vez que se abandonó el programa neopositivista y se abrió paso la filosofía emergentista en biología. En palabras de E. O. Wilson (1980, 271), uno de los exponentes más radicales de este nuevo paradigma biológico: "la mente será explicada con mayor precisión como un epifenómeno de la máquina neuronal del cerebro. Esta maquinaria a su vez es un producto de la evolución genética a través de la acción de la selección natural", lo que supone, evidentemente que la sensación de libertad es un cierto engaño (1980, 108).

Ahora bien, puesto que siempre se ha partido de que tenemos una cierta sensación de libertad, o de voluntariedad, para hablar de una manera menos comprometida, la pregunta que hay que hacer es muy simple: ¿hay o no espacio conceptual para pensar en la libertad y la responsabilidad a efectos morales y políticos cuando se supone que habitamos un universo determinista y que nos hemos de atener a leyes que lo son? Si miramos a Hobbes, quien seguramente fue el primer *compatibilista*, está clara cuál es la estrategia de los deterministas, reducir la libertad a la ausencia de obstáculos ante la intención o la voluntariedad, no otra cosa. Hobbes (2000, 167) da, al respecto, una definición de libertad que no puede ser más clara: "La libertad, si quisiéramos definirla, no es otra cosa que una ausencia de obstáculos que impiden el movimiento. Así, el agua que está contenida en un vaso no tiene libertad porque el vaso mismo la impide salir afuera; mas si el vaso se rompe, el agua queda *liberada*. De igual modo, el hombre tiene mayor o menor libertad, según tenga más o menos espacio en el que moverse; así, quien está encerrado en una prisión grande, goza de más libertad que quien lo está en una pequeña. Y un hombre puede que sea libre hacia un lado, y no lo sea hacia otro, así sucede con el viajero que está limitado por setos o vallas laterales, para que no estropee las viñas o sembrados de maíz que crecen a ambos lados del camino".

Se trata de una forma de abordar el problema, que llega, aunque con mayor sofisticación, no cabe duda, por ejemplo, hasta Dennett, que se ve en la obligación de poner en pie un buen número de distinguos para sostener la paradójica afirmación de que determinismo y libertad son verdaderos a un tiempo, solo que, podríamos decir, un poco a la manera de Orwell, que el determinismo es siempre más verdadero que la libertad. Como ha comentado ácidamente Arana (2005, 213) Dennett cree que hay que llegar a la libertad a partir de la no libertad, pues cualquier otra cosa no serviría de nada, pero no es necesario esforzarse mucho en imaginar lo que el método dennettiano puede dar de sí. Cantaré de plano: me parece que esta estrategia conceptual es una versión moderna de la idea medieval de la doble verdad, es decir una confesión de impotencia expresada de modo chapucero. No veo cómo se puede asumir que la metafísica reduccionista y determinista sea correcta sin sostener, en consecuencia, que la libertad moral es una mera ilusión, y, si se considera un postulado, habrá que reconocer que se trata de un postulado hipócrita y/o cínico, y, por tanto, cualquier idea acerca de la libertad política debería corregirse de inmediato, de forma que, a este respecto, creo que son mucho más coherentes Skinner y Wilson, o Dawkins, que, por ejemplo, Dennett.

El caso del compatibilismo, y en particular el de Dennett, es un ejemplo muy notable de una situación que siempre me ha parecido intrigante y que se puede formular diciendo: ¿porqué los escépticos no se conmueven ante la evidencia lógica de que el escepticismo es insostenible? A la mayoría de los escépticos les importa un ardite la idea de que el escepticismo sea contradictorio, de manera que no les azora sostener que tienen razones verdaderas para insistir en que el conocimiento es imposible. En el caso del determinismo nos encontramos con una contradicción similar, de manera que, en el fondo, nos encontramos con la paradójica situación

de que las razones que nos inclinan a dar por bueno el determinismo universal, como nos avisan también de que ciertas formas de entender el determinismo pueden ser contradictorias, nos llevan a no tomar en serio las exigencias lógicas que puedan ser contrarias a nuestro determinismo instintivo, si se me permite la expresión, y a entregarnos a lo que nos indica la experiencia, eso sí, interpretada con un resto de lógica no afectada por la contradicción... en virtud de que se nos antoja hacerlo así. Hay, pues, más cosas entre el cielo y la tierra de lo que se le antoja a la filosofía que quiera ver contradicción en adoptar el punto de vista determinista, y si ello es así, será obvio que, además de deterministas, podremos ser tan partidarios de la libertad como nos pluga. Cabe decir, como hace Luc Ferry (Ferry & Vincent, 2001, 106), que "el determinismo y la libertad son ambos igualmente incomprensibles. Hay que ser simplemente coherente con la elección que se haga y el materialismo implica dos cosas: renunciar a la moral en beneficio de una reconciliación con el mundo [...] y renunciar también al punto de vista de la conciencia común [...] Como yo no puedo hacer ni lo uno ni lo otro prefiero, simplemente, apostar por la libertad", pero es claro que si cabe hacer eso, también cabe hacer lo contrario, por molesto y escasamente elegante que resulte admitirlo.

Es obvio que el principio de no contradicción les parece a algunos una especie de juego de palabras, lo que no impide que lo usen cuando les convenga. No se trata solo de asuntos para que ingenios como Raymond Smullyan construyan espectaculares paradojas, sino que ese desdén hacia lo contradictorio, que, insisto, supone otra forma curiosa de aceptar la doble verdad, lleva realmente a situaciones que son teóricamente insostenibles, ante las que se siente una especie de tentación wittgensteiniana que nos llevaría a no confrontar jamás la ciencia con la filosofía, pero lo cierto es que los neurocientíficos no cesan de vulnerar continuamente esta prudente reserva. De cualquier modo, como sabe cualquiera que le haya dedicado algo de tiempo, la moderna filosofía de la mente esta repleta de heroicos recursos para tratar de conciliar lo incompatible.

Uno de los escenarios más utilizados para soslayar la contradicción lógica que el determinismo arrastra consigo, y, en cualquier caso, su palmaria incompatibilidad con un sentido fuerte de la idea de libertad, ha sido el paradigma evolucionista. La epopeya evolutiva, una historia de cientos de miles de años, al reformularse con el auxilio de la bioquímica y la genética molecular en el paradigma neodarwinista se ha convertido en una historia de la necesidad que pretende dejar un espacio para la libertad, por paradójico que sea este espacio. El biologismo evolucionista ha sido el horizonte teórico preferido por los que pretenden ser compatibilistas: se supone que es un ámbito que permite hacer toda clase de contorsiones teóricas para que el camello de la libertad pase por el ojo de aguja de la determinación sin excepciones. No negaré que se han escrito centenares de páginas sutiles al respecto, unas a favor, otras en contra, como las de Honderich, por ejemplo. Pero estamos ante un panorama tan barroco y casuista que no cabe duda que acaba por hacerse simpático un pensador como Richard Dawkins, quien, por el contrario, extrae con rotundidad todas las consecuencias políticas y morales del punto de vista determinista: es tan absurdo castigar a un delincuente como reñir a un coche que se estropea, una comparación que Dawkins confiesa haber extraído de un sketch cómico del estupendo John Cleese, porque a Dawkins le parece que si tenemos una visión científica del funcionamiento del sistema nervioso hemos de reconocer que cualquier idea de libertad, de responsabilidad, de recompensa o de castigo, se convierte en un sinsentido, es decir que los principios morales, y la idea de libertad política, añadiría yo, le parecen enteramente incompatibles con el estudio científico del comportamiento humano. Dawkins (2006) sugiere que nuestro desconcierto ante la sombra de duda que a cualquiera puede plantearle esta clase de análisis se debe a que constructos mentales como la culpa y la responsabilidad, el mal y el bien, están incorporados en nuestros cerebros por milenios de evolución darwiniana. No puedo siquiera imaginar un caso más completo de respuesta

inconsecuente, porque si la evolución explica las inconsecuencias de lo que ella misma ha producido, entonces, la inconsecuencia y la consecuencia son por entero indistinguibles, cosa que me parece se da de bruces con la presunción contraria, la de que, con evolución o sin ella, la ciencia cierta sea preferible a la ignorancia y la contradicción. Por lo demás, esta clase de explicaciones no solo atentan contra la prohibición de dar el salto del ser al deber, sino que contribuyen a ocultar la indeseable e inevitable conclusión de que, pensando de este modo, la moral no puede ser otra cosa que un hecho entre otros, y nada más (Ferry, 2001, 96).

He dicho que aquí hay una épica, una epopeya determinista que se introduce subrepticamente en el panorama de la inteligencia científica del mundo, un poco del mismo modo que Borges lo hace en la narración de Emma Zunz, a base de efectos especiales y de retórica, de vocabulario. ¿A qué me refiero? El papel de la epopeya determinista es mostrar que, pese a que nuestras acciones estén determinadas no por ello son menos dignas de alabanza, y que su análisis narrativo debiera ser capaz de suscitar toda la emotividad y la catarsis que se puedan esperar de una buena tragedia. El determinismo biológico ofrece su propia versión de la catarsis: hemos llegado a ser lo que somos mediante el azar y la necesidad, pero hemos aprendido a cabalgar este destino y mediante el dominio cultural de la genética y nuestras capacidades tecnológicas e informáticas podríamos llegar a determinar nuestro futuro. Es decir, se nos sugiere, a la vez, que nada de cuanto nos acontece nos es en realidad imputable, puesto que somos artefactos, consecuencia de realidades y leyes que no hemos decidido y no hemos podido modificar, pero, de alguna manera, un poco al modo de Emma Zunz, podremos vengarnos, podremos determinar el curso del futuro, y dirigir esa evolución. Ahora bien, esto es enteramente contradictorio, porque si no somos los autores de nuestras acciones ¿qué o quién nos garantiza que vayamos a ser los autores de las decisiones, inteligentes y tecnocientíficas que tomaremos en el futuro?

Esta forma retórica del compatibilismo exige renunciaciones teóricas muy claras, cambios de paradigma, que se pretenden legitimar en virtud de la eficacia de la melodía dramática de fondo, un poco como aquello de que todo vale para el convento. Analizaré, muy brevemente, para terminar, la exposición que sobre esta clase de asuntos, en concreto la relación entre Neurociencia y Justicia, realizó en 2011 Michael Gazzaniga, uno de los grandes neurocientíficos contemporáneos, que había venido siendo escasamente proclive a cansar a nadie con sermones científicistas. Pues bien, Gazzaniga sugiere que hablar de libertad de acción puede carecer completamente de sentido. Lo preocupante es que tal falta de sentido se trate de remediar con explicaciones que no parecen en nada mejores. Este supuesto descubrimiento, el hecho de que la libertad sea irrelevante o inexistente, le parece, sin embargo, compatible con la idea de que cada cual sea responsable de sus actos, para lo que ha de recurrir a un giro realmente curioso acerca del concepto de autoría y responsabilidad, aunque no sin confesar, al menos, que lo considera un rompecabezas. Su respuesta parte de que el cerebro crea la mente, y la mente reobra sobre el cerebro. Hago notar cómo esta idea hace una especie de justicia poética al fondo metafórico de la idea de reflexión, un término mentalista que se convierte, de algún modo, en reflexión física volviendo al origen óptico que el término *reflexión* oculta; no se entiende bien, sin embargo qué puede querer decir que un producto de un sistema automático reobra sobre ese mismo sistema, ni para qué lo hace, ni como se distinguiría propiamente, si no fuésemos conscientes, las acciones del primer tipo de las del segundo, las que postula Gazzaniga. Ahora bien, como el cerebro es un autómatas determinista, tanto como el coche del sketch de John Cleese, la idea de responsabilidad no tiene cabida alguna, en esto somos como los coches, podemos estropearnos, pero no equivocarnos. En consecuencia, si no queremos renunciar a la idea de responsabilidad, cosa a la que sí parece dispuesto Dawkins, tendremos que

obtenerla de otro lugar distinto al cerebro, y ese lugar, atentos al *deus ex machina*, no puede ser otro que *los demás*, la sociedad.

Aquí curiosamente aparece, por cualquiera de las escotillas de tan poderoso dios teatrero, la definición negativa de libertad que hemos visto en Hobbes, conforme a la cual, ser libre no es otra cosa que estar libre de algo. No podemos ser libres del mundo de los procesos físicos, que se necesitan para que podamos hacer lo que queremos, de manera que el único origen concebible para la idea de responsabilidad se encontrará en la interacción con el mundo social, en las relaciones con el entorno en que se produce nuestro agrupamiento, de la misma manera, aunque la metáfora no sea especialmente feliz, que el problema del tráfico no viene del motor del coche, sino de la aglomeración en las calles, no puede ni adivinarse estudiando los coches individuales. Gazzaniga escribe que "cuando los coches empiezan a interactuar en un entorno social, de repente, tienes nuevas capacidades increíbles que no pueden ser descritas en modo alguno estudiando los coches individuales", y se queda tan satisfecho del hallazgo. Con esta idea sobre la naturaleza de la responsabilidad, Aaron Loewenthal sería realmente culpable, puesto que pagó por ello, y Emma Zunz, inocente, pero no porque haya ejecutado una justicia ideal, sino porque nadie le recriminó su acción. Me parece sobradamente evidente que en un universo en que realmente se juzgase de este modo, no serían demasiado necesarios los escritores.

No deja de ser sorprendente que personas entrenadas en el trabajo científico riguroso puedan llegar a tener unas tragaderas tan amplias. Resulta que como no acabamos de entender de qué modo pueda ser libre y, por tanto, responsable, un sujeto manejado por un mecanismo automático, lo que hacemos es decir que estábamos equivocados, que ese no es el problema, que todo se puede reducir a un error categorial, como hubiera dicho Ryle. A propósito de los análisis de lo mental que hizo este último, Bertrand Russell (1976, 312) escribió algo que le caracteriza como lo que fue, un pensador insobornable que no miraba para otra parte ante las contradicciones, "Yo no pretendo conocer la respuesta, pero Ryle sí. Lamento que no se moleste en darnos las razones", que es, a la letra, lo que hemos de decir a los compatibilistas al estilo de Gazzaniga.

Si el aspecto metafísico de esta estrategia es simplemente elusivo, las implicaciones morales y políticas no lo son en absoluto, a no ser que, ya que hemos citado a Lord Russell, tomemos en serio la definición de lógica con la que gustaba ironizar, diciendo que la lógica era, precisamente, el arte de *no* sacar conclusiones. Lo más razonable sería, efectivamente, no tomarse muy en serio una estrategia de este estilo; pero con las supuestas verdades, con las novedades llamativas y los nuevos paradigmas pasa como con las armas, que las dispara el diablo, que siempre hay alguien dispuesto a usarlas. Si la responsabilidad fuese algo que dependiera enteramente del entorno no habría otra política concebible que la propaganda, y no parece muy inteligente dar argumentos adicionales a los que ya sirven para abusar implacablemente de la credulidad colectiva.

Desde el punto de vista moral, este tipo de análisis milita directamente contra una de las intuiciones básicas de la reflexión ética moderna, la insistencia, típica en Kant, en tres características básicas de la moralidad: la interioridad y autonomía de la idea de deber, su universalidad, su desinterés, y la capacidad que comporta de resistencia a lo establecido y/o supuestamente natural, su apertura a la heroicidad. En una perspectiva en la que no hay, en realidad, sujeto de las acciones morales, en la que tan solo hay objetos de repulsa y/o de admiración, todo este tipo de instancias carecerían completamente de sentido y su reformulación conductista sería una mera caricatura. Es evidente que el determinismo nos enfrenta, como escribió Schrödinger (20016, 122), con una "antinomia horrible", que nos hace preguntarnos hasta qué punto "somos los autores de nuestras acciones", pero

resolver la dificultad dando por hecho que la respuesta es enteramente negativa es un despropósito. En análisis de este tipo no solo desaparece la libertad, también desaparece el sujeto actor y la realidad con la que se enfrenta; cualquier forma de rebelión deja de tener sentido, de manera que Prometeo nunca debería haberse atrevido a robar el fuego a los dioses, y la orgullosa historia del progreso humano debería ser reescrita en términos mucho más modestos y bastante menos atractivos. Supongo que Skinner o Dawkins apostarían por arrancarnos por supuestos métodos tecnológicos, que la propaganda presentaría como seguros, convenientes y nada dolorosos, el legado darwiniano del orgullo típico de la supuesta supremacía de nuestra especie.

Para terminar en el mundo de Borges, habría que decir a la policía que Emma Zunz hizo lo que hizo, pero que ellos deberán conformarse con no hacer nada, eso sí, sin darles innecesarias razones para ello. Más o menos, esto es lo que está sucediendo con buen número de instituciones penales, que están evolucionando hacia posiciones muy suaves y comprensivas, actitud que puede ser defendible y correcta en virtud de muy otras consideraciones, pero no me negarán que es paradójico que se promuevan porque se descrea de la responsabilidad individual, aunque podemos estar tranquilos porque quienes así actúen, lo harán muy responsablemente, comentario que imagino provocaría una irónica sonrisa de David Hume, si estuviere en condiciones de hacerlo.

Referencias

- Arana, Juan (2005): *Los filósofos y la libertad*, Síntesis, Madrid.
- Arana, Juan (2012): *Los sótanos del universo. La determinación natural y sus mecanismo ocultos*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Arendt, Hannah (1993): *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Borges, Jorge Luis (1989): "Emma Zunz", en *El Aleph*, Obras completas, María Kodama y Emecé editores, Buenos Aires.
- Dahan Dalmedico, Amy (1992): "Le déterminisme de Pierre-Simon Laplace et le déterminisme aujourd'hui", in *Chaos et Déterminisme*, A. Dahan, J-L.Chabert & K.Chemla Eds., Ed. du Seuil, París.
- Dawkins, Richard (2006): "Let's all stop beating Basil's car", accesible en http://www.edge.org/q2006/q06_9.html
- Ferry, Luc & Vincent, Jean Didier (2001): *¿Qué es el hombre?*, Taurus, Madrid.
- Gazzaniga, Michael (2011): "Neuroscience and Justice", Edge Master Class 2011, <http://edge.org/conversation/neuroscience-and-justice-gazzaniga>
- Gazzaniga, Michael (2012): "Las mentiras de la mente", Entrevista, http://www.revistaenle.clarin.com/ideas/psicologia/mentiras-mente_0_791320877.html
- González Quirós, José Luis (2014): "El drama de la libertad, entre la metafísica, la ética y la política", en Dei, H. Daniel Ed., *Caminos para pensar la Democracia. Reflexiones desde la filosofía, las humanidades y las artes*, Ediciones de la UNLa - Editorial Biblos, Buenos Aires. Accesible en www.jlgonzalezquiros.es
- Guerrero del Amo, José Antonio (2007): "Las dificultades del compatibilismo de Dennett", *Thémata*, 39, pp. 97-103.
- Hobbes, Thomas (2000): *De Cive*, Ed. De Carlos Mellizo, Alianza, Madrid.
- Hobbes, Thomas (1995): *Leviatán*, Ed. De Carlos Mellizo, Alianza, Madrid.
- Hume, David (1977): *Tratado de la naturaleza humana*, Ed. De Félix Duque, Editora Nacional, Madrid.

Honderich, Ted (2002): *How free are you? The Determinism Problem*, Oxford University Press, Oxford.

Meyerson, Émile (1925): *La Dédution relativiste*, Payot, Paris.

Russell, Bertrand (1976): *La evolución de mi pensamiento filosófico*, Alianza, Madrid.

Schrödinger, Erwin (2006): *What is Life, & Mind and Matter, & Biographical Sketches*, Cambridge University press, Cambridge.