

ARTÍCULOS

En favor de la libertad. Una perspectiva neuroética

ADELA CORTINA

*Catedrática de Ética y Filosofía Política
Universidad de Valencia*

I 15

Resumen: El debate determinismo-libertad se ha planteado de nuevo desde la perspectiva de las neurociencias. Los trabajos de Kornhuber y Deecke y los experimentos de Libet ponen otra vez sobre el tapete una polémica que ha revestido en la historia formas diferentes. El artículo se divide en tres partes: 1) Expone las razones de los autores que consideran que los experimentos de Libet sirven para refrendar el determinismo y las razones de los autores que consideran que los resultados de esos experimentos no afectan realmente a lo que entendemos por libertad. 2) Defiende la existencia de la libertad, pero superando la tradicional oposición entre compatibilistas e incompatibilistas. 3) Considera que la solución consiste en un dualismo metódico.

Palabras clave: libertad, determinismo, ética, neuroética, métodos.

Abstract: The determinism-free will debate has once more been brought up, this time from the standpoint of neurosciences. A controversy which has taken different forms over history has resurfaced through the works of Kornhuber and Deecke and Libet's experiments. The article is divided into three parts: 1) It sets forth the reasons of the authors who consider that Libet's experiments can be used to endorse determinism, and the reasons of the authors who deem that the results of those experiments do not really affect what we understand by free will; 2) It defends the existence of free will, but goes beyond the traditional opposition between compatibilists and incompatibilists; 3) It considers that the solution lies in a methodical dualism.

Key-words: free will, determinism, ethics, neuroethics, methods.

1. El avance de las neurociencias

Aunque las neurociencias tienen una larga historia, en la que existen amojones tan conocidos como el que representa D. Santiago Ramón y Cajal, recibieron un fuerte impulso en los años noventa del siglo pasado, gracias sobre todo a las técnicas de neuroimagen.¹ La década de los noventa recibe el nombre de “Década del Cerebro”, y el año 2012 el de “Año de las Neurociencias”, por citar solamente dos reconocimientos públicos de la relevancia que estas ciencias empíricas van cobrando en la sociedad.

En lo que hace a la filosofía, ya en 1986 Patricia Churchland publicó *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, y a partir del cambio de siglo se produjo una auténtica eclosión de nuevos saberes, cuyos nombres empiezan con el prefijo “neuro”. A la neurofilosofía se unen la neuroética, la neuroeconomía, la neuropolítica, el neuroderecho, la neurorreligión, la neurosociología, la neuroeducación, la neurorretórica y un sinfín más.² El número de problemas filosóficos de

¹ Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2013-47136-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana y de la Red de Excelencia ISIC 2012/017 de la Generalitat Valenciana.

² En Cortina 2011 me ocupé del nacimiento y de algunos de los problemas fundamentales de estos dos ámbitos. En Cortina 2012a los autores del volumen desarrollan distintos saberes “neuro” referidos al ámbito práctico de la filosofía: neuroética (A. Cortina), neuroeconomía (J. Conill), neuro-

envergadura al que estos saberes se enfrentan es grande,³ pero en este artículo vamos a centrarnos en uno de ellos, que afecta a todos los saberes mencionados, a todos aquellos que se relacionan con la neurofilosofía práctica: la cuestión de la libertad.

2. El debate sobre la libertad: un tema añejo

La libertad es un concepto nuclear en la tradición occidental. Entendida en el nivel sociopolítico como participación, como independencia, como no dominación, o bien en el nivel ético y metafísico de la autonomía y el libre arbitrio, es un centro constante de preocupación para la reflexión filosófica.⁴ Y, en lo que respecta a la dificultad de demostrar racionalmente su existencia en este nivel profundo ético y metafísico, la pregunta por la libertad es tan antigua en la tradición filosófica occidental que cabría retrotraerla al menos al siglo VI a.C., a alguno de los fragmentos que nos quedan de Heráclito de Éfeso, en que se asegura que “Una sola cosa es sabiduría: conocer la Razón que lo gobierna todo por medio de todo”.⁵

La interpretación de este enigmático fragmento que ha concitado un mayor acuerdo entre los especialistas consiste en atribuir a Heráclito la convicción de que adoptar una actitud filosófico-científica ante el cosmos supone preguntarse por las razones de las cosas y, ascendiendo en la cadena de razones, llegar a una Razón primera, que gobierna todo acontecer. El saber filosófico naciente en esa época procedería entonces de una actitud peculiar, de un método (“camino hacia”) particular, que consiste en preguntar por las razones de los acontecimientos y en buscar la unidad en la diversidad. Pero como es imposible proceder al infinito en la pregunta por las causas de los sucesos, porque entonces no podríamos dar razón de ellos, es necesario llegar a esa Razón común, que lo gobierna todo por medio de todo.

Un descubrimiento semejante entra en conflicto con la conciencia espontánea que los seres humanos tenemos de ser libres, y de ahí nace esa aporía, ese callejón sin salida, que Heráclito ejemplifica a través de las figuras de los despiertos y los dormidos. Los despiertos, los que siguen el método científico, están atentos al acontecer del universo y reconocen que todo está determinado por la Razón

I 17

política (D. García-Marzá), neuroestética (C. Cela), neuroretórica (F. Arenas), neuroreligión (E. Bonete) y neuroderecho (Morse), amén de recoger una amplísima bibliografía, comentada por los miembros más jóvenes de nuestro grupo de investigación (Patrici Calvo, Jesús Fernández, Marta Gil, David Lana, Javier López-Frías, Pedro J. Pérez Zafrilla, Anna Puchades y Juan C. Siurana). Véase también el libro de Bonete 2010.

³ Véase, por ejemplo, el elenco de problemas que presento en Cortina 2012b: 22 y 23.

⁴ Véase al respecto Cortina 2013: cap. 5.

⁵ Heráclito de Éfeso, Diógenes IX 1 (DK 22 B 41), en Cubells 1965: 258.

común. Los dormidos, por el contrario, imaginan en sus sueños que actúan libremente, creen tener inteligencia propia, pero resulta ser que esa es la conclusión a la que nos lleva nuestra conciencia espontánea.⁶ Se produce, pues, una aporía que nos sitúa entre el determinismo y la libertad, porque no podemos renunciar a la explicación científica por causas, pero tampoco a la conciencia espontánea de obrar libremente. Por eso, el propio Heráclito parece contradecirse en algunos aforismos, como aquel en el que afirma que “el alma seca es la más sabia y mejor”,⁷ porque es la que se encuentra más próxima a la fase en la evolución del universo en que todo es fuego. ¿Cómo puede hablarse de que el alma es mejor o peor si no hay posibilidad de elección?

Esta aporía, este callejón sin salida, se presenta de nuevo en la filosofía estoica, que toma la Física de Heráclito para comprender el acontecer del universo y trata de situar su ética en ese contexto cósmico. Y no es extraño que las críticas de los platónicos no se hicieran esperar: ¿cómo puede hablar de deberes morales una escuela que entiende el movimiento del cosmos como determinado por un destino, que es a la vez providencia?⁸

El determinismo ha ido tomando distintas formas a lo largo de la historia, desde el determinismo cosmológico que acabamos de mencionar, pasando por el teológico, que se vivió con fuerza en aquella célebre polémica *de auxiliis*, que enfrentó a reformistas, dominicos y jesuitas en la época del Concilio de Trento, para continuar más tarde en diversas modalidades de determinismo científico, que surgen en cuanto una ciencia empírica consigue notables progresos y el entusiasmo por lo logrado le lleva a pensar, más o menos conscientemente, que está en disposición de dar cuenta de la realidad en su conjunto, o al menos de la realidad humana, desde el método empírico y desde la dimensión estudiada por esa ciencia.

Así ha ocurrido con el psicoanálisis en aquellos casos en que puso en manos del inconsciente la autoría de todas las acciones humanas; con el materialismo histórico, en las versiones convencidas de que la base económica, la base material real, determina el cambio social en última instancia; con la frenología, es decir, con las mediciones del cerebro de Lombroso; con el extraordinario avance propiciado por la biología evolucionista, que puso —y pone— en manos del principio adaptativo la explicación de la conducta toda, sea animal o humana, y con el desarrollo de la Genética a fines del siglo xx, que propició un inusitado determinismo genético. Todo ello ha propiciado el avance del naturalismo en el ámbito de la filosofía práctica, que consiste básicamente en reducir los predicados morales a predicados

⁶ Sext. Emp., adv. math, VII 133 (DK 22 B 2), en Cubells 1965: 254.

⁷ Stob. Flor V 8 (DK 22 B 118), en Cubells 1965: 294.

⁸ En este sentido la posición de Séneca rompe en ocasiones con el enfoque estoico y anuncia la autonomía que pondrá en cuestión el fatalismo. Véase García Borrón 1956.

naturales, en justificar la obligación moral desde la explicación de sus génesis, valiéndose de los métodos de las ciencias naturales.⁹ Por último, desde hace tres décadas, pero sobre todo desde comienzos de este siglo XXI, se reabre el debate desde el mundo de las neurociencias.¹⁰

En el nacimiento de este determinismo neurocientífico se encontrarían los trabajos de dos neurólogos alemanes, Kornhuber y Deecke, cuyos experimentos parecen constatar la existencia de un “potencial de disposición no consciente” (*Bereitschaftspotential*), que precede a los actos voluntarios alrededor de un segundo. Según Kornhuber, la puesta en marcha de ese potencial de disposición, que se produce de forma inconsciente, muestra que el cerebro es volicional de manera no consciente.¹¹

Sin embargo, quien desató un amplio debate sobre la posibilidad de que sea ese potencial de disposición no consciente el que lleva la iniciativa a la hora de empezar una acción, en vez de ser la conciencia la que lleva esa iniciativa, fue Benjamin Libet. Libet quería demostrar con ayuda de la lectura cerebral que nuestra voluntad es libre y, para su desconsuelo, sus experimentos parecieron refutar al principio esta hipótesis, y solo más tarde pudo matizar sus conclusiones. Pero tal vez lo más importante de sus experimentos es que desencadenaron una encendida polémica que sigue hoy muy viva.

3. Determinismo-libertad: una perspectiva neuroética

I 19

Benjamin Libet emprendió a partir de 1958 un conjunto de experimentos con el propósito de relacionar las actividades cerebrales con la aparición de la experiencia consciente y de la acción querida. Parece que en el caso de las acciones libres los sujetos deberían ser conscientes tanto de su intención de realizarlas como también de que inician la acción. La conciencia de desear iniciar una acción y de ponerla en marcha parece imprescindible para hablar de libertad.

Sin embargo, los resultados de estos experimentos, que cobran fuerza en 1983, resultaron ser, en principio, decepcionantes, porque más bien mostraban que la decisión consciente de realizar una acción viene precedida por esa carga eléctrica

⁹ Véase, por ejemplo, Churchland 2011: 191 y 192; Haidt 2012a: 159-215; Haidt 2012b; Waal, Churchland, Pievani y Parmigiani 2014. Para una discusión del intento de naturalizar la ética véase, entre otros, Cela y Ayala 2001: cap. 11; Ayala 2006: 349-392; Conill 2010: 227-244; Cortina 2011; Teruel 2012: 207-221; Richart 2015. Habermas, por su parte, opta por un “naturalismo blando” de difícil comprensión en Habermas 2006: 161 y 2009: 203-341. Para una crítica de la posición habermasiana véase Ortega 2015.

¹⁰ Me he ocupado de ello más ampliamente en Cortina 2011: Parte III.

¹¹ Kornhuber y Deecke 1965: 1-17.

del cerebro, por ese “potencial de disposición” al que ya hemos aludido al referirnos a Kornhuber y Deecke, y que se pone en marcha algunos milisegundos antes de que los sujetos sean conscientes de su intención de actuar. Parece, pues, que el proceso de la voluntad se inicia inconscientemente, y que sólo unos milisegundos después tenemos conciencia de él. El potencial de disposición suele preceder a la decisión de la voluntad entre 500 y 350 milisegundos, de modo que no coincide el momento de la decisión del sujeto con la puesta en marcha del potencial de disposición ni la decisión del sujeto es anterior a la puesta en marcha de ese potencial. La constatación de la secuencia temporal entre el proceso neuronal y la vivencia subjetiva parece probar que los procesos cerebrales determinan las acciones conscientes, sin que el acto de la voluntad desempeñe un papel causal.

De estos experimentos parece concluirse, pues, que si hablamos de acciones libres solo cuando un sujeto las elige conscientemente, entonces no cabría hablar de libertad, porque el potencial de disposición antecede a la decisión consciente: la fuente de nuestras acciones estaría en algo —el inconsciente— sobre lo que no tenemos control.¹²

Es verdad que en posteriores experimentos Libet mostró cómo la conciencia tiene la posibilidad de vetar el acto una vez iniciado, con lo cual, no quedaría excluida su capacidad de iniciativa.¹³ Pero sus críticos insistieron en que el acto de vetar, a su vez, vendría precedido por la puesta en marcha del potencial de disposición correspondiente a ese acto, y, por otra parte, que esta capacidad de vetar no coincide con lo que entendemos por libertad. Sin embargo, lo más interesante fue la polémica provocada por los experimentos de Libet, en la que vamos a distinguir entre aquellos autores que se alegraron con los resultados de los experimentos porque venían a refrendar sus propias posiciones, y los que criticaron esos resultados por entender que no afectaban realmente a lo que entendemos por libertad.

Las afirmaciones de los autores que creyeron verse respaldados por los resultados de los experimentos de Libet serían fundamentalmente las siguientes:

1) La conciencia es solo una manifestación del cerebro y la libertad es una ilusión,¹⁴ porque cuando creemos estar decidiendo, el cerebro ya lo ha hecho.¹⁵

2) Aunque algunos autores “pro libertad” recurren al indeterminismo de la física cuántica para defenderla, es un mal recurso porque el azar no es libertad. Y por mi parte tengo que decir que en este punto llevan razón estos autores porque, como bien decía Kant, la libertad no es una cuestión de indeterminación: no tener razones para actuar es lo contrario de la libertad. Sin embargo, también Kant mos-

¹² Libet *et al.* 1982: 322-325; 1983: 623-642; 1991: 27-28.

¹³ Libet 1999: 47-57. Trad. esp. en Cortina (ed.) 2012a: 217-234.

¹⁴ Wegner 2002.

¹⁵ En este punto son paradigmáticas las posiciones de Roth 2003 o Singer 2004: 235-256.

traría que la libertad es autodeterminación y que los seres humanos no podemos actuar sino presuponiendo su existencia.¹⁶

3) El método científico es proclive al determinismo. Si el universo se rige por leyes deterministas, y el dualismo cartesiano ha quedado superado, no cabe suponer que el cerebro, que es una parte del universo, se exceptúe de esas leyes. La ciencia tendería a un monismo determinista, en el que no tendría cabida la libertad de la voluntad.¹⁷

Sin embargo, este argumento monista supone una concepción determinada del cerebro que no todos los neurocientíficos comparten. Autores como Changeux, Dehaene, Edelman, Le Doux, Laín Entralgo o Evers consideran el cerebro como un órgano dinámico, plástico, variable, volicional, emocional y activo de manera tanto consciente como inconsciente, con lo cual el automatismo queda descartado.¹⁸

4) Tratamos de descubrir las causas de nuestras decisiones retrocediendo en la serie de causas y, como no podemos descubrirlas, porque son inconscientes, en un punto dado atribuimos la acción a la libertad. Se repetiría aquí la crítica del racionalismo crítico al afán de fundamentación que descansa en el principio de razón suficiente: buscando las razones de los acontecimientos, llegamos a un punto en el que nuestra voluntad decide detenerse y afirmar que hemos dado con el fundamento de todo lo demás. Pero es una decisión de la voluntad que quiere alcanzar certezas, no un descubrimiento de la razón que busca la verdad.¹⁹ Aplicada la reflexión del racionalismo crítico al caso de la libertad, según los autores que venimos comentando, quienes defienden su existencia no hacen sino detenerse en un punto en la serie de causas para evitar un regreso al infinito y decidir que es el sujeto quien actúa libremente. El afán de certeza sustituye al afán de verdad.

5) No existe ningún tipo de comprobación empírica que nos permita descubrir la existencia de la libertad, es, pues, una ilusión que los seres humanos se hacen porque desde la infancia, a través del uso del lenguaje, se les adscriben responsabilidades como si fueran libres. Pero ningún experimento neurocientífico puede llevar a descubrir el correlato de la libertad. Por eso autores como Gazzaniga dirán que los cerebros funcionan automáticamente, de forma determinista, mientras que las personas son libres. “La neurociencia –afirma expresamente– nunca encontrará el correlato cerebral de la responsabilidad, porque es algo que atribuimos a los humanos –a las personas–, no a los cerebros”.²⁰

I 21

¹⁶ Kant 1946: cap. 3.

¹⁷ Rubia 2009: 73-76.

¹⁸ Véase sobre todo Changeux 1983, 1996 y 2010; Laín Entralgo 1989 y 1991; LeDoux 1999; Evers 2010.

¹⁹ Albert 1968: 11-15. Para una crítica a la posición de Albert véase Apel 1976: 55-82; Cortina 1986: cap. 5.

²⁰ Gazzaniga 2005: 111.

Frente a estas posiciones otros autores entienden que la libertad existe y que los experimentos de Libet no desvirtúan esta afirmación. Las razones que aducen para mantener esta postura son las siguientes, entre otras:²¹

1) Los experimentos reflejan una situación artificial y, por lo tanto, cuentan con presupuestos que impiden extender los resultados a otras situaciones en las que esos presupuestos no están presentes.

2) Los sujetos han de poder experimentar la simultaneidad entre la toma de decisión y la orientación del punto en la esfera del reloj, lo cual supone serias complicaciones.

3) Que nuestras actuaciones siempre están preparadas desde el pasado no es ninguna novedad. Justamente, el cultivo de los hábitos es el que permite ahorrar energía vital y el que lleva a la formación del carácter en sus distintas dimensiones, y esta sería la tarea de la ética, la de forjar un carácter que nos predispone a actuar en un sentido u otro.²²

4) En el caso de los experimentos de Libet, los sujetos han sido entrenados para realizar la actividad correspondiente y, por lo tanto, no es extraño que el potencial de disposición se pusiera en marcha antes de tomar la decisión de mover el brazo.

5) ¿El acto de mover el brazo ha de ser necesariamente consciente, o basta con que lo sea virtualmente para poder hablar de libertad? Bien podría ser que la persona no fuera consciente en ese momento, pero que más tarde fuera capaz de reflexionar sobre las razones por las que actuó.

6) Si no había tales razones, entonces no estamos hablando de libertad. En una toma de decisión en que el sujeto no tiene que manejar razones para actuar en un sentido u otro no se plantea siquiera la cuestión de la libertad.

4. La realidad de la libertad humana

Una vez vistas las críticas a las conclusiones que algunos defensores del determinismo extrajeron de los experimentos de Libet, conviene presentar, aunque sea de forma esquemática, las posiciones que han ido esbozándose en el debate neuroético sobre la libertad. Y podemos decir que se han encuadrado, en principio, en dos posturas irreconciliables, que han recibido los nombres de compatibilismo e incompatibilismo.²³

²¹ Véase, por ejemplo, Kane 1996 y 2005; Searle 2000 y 2005; Dennett 2004; Habermas 2006: 159-215 y 2009: 203-341.

²² Aranguren 1994: 173-180; Cortina 2013: cap. 2.

²³ Para estas clasificaciones véase, por ejemplo, Kane (ed.) 2002: 5-34; Kane 2005; Morse 2012: 235-278; Roskies 2006: 419-425; Evers 2010; Rubia 2009: cap. 2; Cortina 2011: 177-187.

Los compatibilistas entienden que se puede mantener a la vez sin contradicción que el mundo natural funciona según relaciones de causa-efecto y, por tanto, también el cerebro, y a la vez que las personas actúan libremente. Los incompatibilistas, por su parte, consideran que no se pueden mantener a la vez monismo determinista y libertad, porque son incompatibles. Una parte de ellos da por bueno que el universo en su totalidad funciona según leyes de causa-efecto y, por lo tanto, también el cerebro; de donde concluyen que no hay libertad. Reciben el nombre de “deterministas”. Otra parte considera que la libertad existe y, por lo tanto, que no puede afirmarse un monismo determinista. Reciben el nombre de “libertarios”.

Estas posturas se desdoblan a su vez en posiciones duras y blandas, resultando un auténtico avispero, del que se ocupa una bibliografía ingente.²⁴ Dado que no podemos abordarla en estas páginas, expondré en lo que sigue mi posición, en relación con autores con los que concuerdo y en desacuerdo con aquellos que, a mi juicio, no llevan razón.

En primer lugar, conviene recordar que las neurociencias son ciencias empíricas, que recurren al método empírico para comprobar sus hipótesis y que deben preguntarse por las causas de los acontecimientos, entendiendo que son condiciones de los mismos. Las condiciones influyen para que se produzca un acontecimiento y permiten afirmarlo con grados de probabilidad. Pero lo que nunca puede hacerse desde el conocimiento científico es llegar a afirmaciones de totalidad.

I 23

Pretender que el acontecer del universo se atiene a un monismo determinista es confundir el método al que se recurre para investigar (que consiste en preguntar por las causas, tomadas como condiciones) con la realidad misma investigada, a la que se atribuyen impropriadamente las características del método. Que al científico le interese investigar como si todo acontecimiento tuviera una causa empíricamente comprobable no significa que la realidad esté constituida en su totalidad por causas y efectos empíricamente comprobables.

Como bien decía Kant, una cosa es utilizar la noción de causa en un sentido regulativo, como un recurso metódico para que avance la investigación, es decir, como un instrumento heurístico. Otra cosa es hacer un uso constitutivo de la categoría de causa, es decir, entender que la realidad misma procede causalmente y que todos los acontecimientos del universo están ligados ontológicamente por relaciones de causa-efecto, de modo que, puesta la causa, se sigue necesariamente el efecto. El método científico está legitimado para investigar como si para todo acontecimiento cupiera encontrar una causa, lo que resulta ilegítimo es traspasar a la realidad lo que es un proceder metódico y asegurar que la realidad se comporta

²⁴ Véase la bibliografía de los libros citados en la nota anterior.

causalmente, según relaciones de causalidad eficiente, dando así una explicación determinista de la totalidad del acontecer del universo.²⁵

En segundo lugar, en el caso de las acciones humanas, defender la existencia de la libertad no significa defender la existencia de un comienzo en la serie causal absolutamente independiente de cualquier influencia. Y en esto no llevaría razón Kant: no se puede hablar, a mi juicio, de un comienzo ab-soluto, es decir, suelto de todo lo demás. Por el contrario, la libertad humana está condicionada por características naturales, sociales y contextuales. Sin embargo, es bien cierto que *en un acto libre deben influir las razones que el sujeto tiene para actuar*, sea consciente o no de ellas en el momento de actuar.

Si no hay razones en juego, como ocurre en el experimento de Libet, entonces no podemos hablar de que estamos ante un acto de libertad.

Esto resulta muy claro en la existencia de normas en la vida humana. Los sistemas normativos, trátese de la moral, el derecho o la religión, cobran un sentido si suponemos que sus destinatarios son libres de seguirlos o no, pero además esos sistemas tienen influencia en las actuaciones de las personas, porque no es indiferente que en una sociedad exista un sistema normativo u otro, sino que, en parte al menos, las actuaciones de los miembros de esa sociedad siguen las pautas normativas.

24 | Por eso se ha dicho con razón que una norma no solo describe lo que pasa, ni tampoco se limita a ordenar lo que debe pasar, sino que también juega un papel en *hacer que algo pase*, tiene una influencia en que se realicen determinadas acciones.²⁶ Las normas tienen influencia real en que ocurran unas cosas u otras a través de la racionalidad práctica, de ahí la relevancia de los saberes normativos, como son la moral, el derecho o la religión.

Evidentemente, puede objetarse que es imposible explicar mediante una prueba empírica cómo las normas, que no tienen naturaleza física, influyen en las acciones de los seres humanos, físicamente observables, a través de la racionalidad práctica. Pero en realidad esa no es una objeción frente a la existencia de la libertad, sino una tarea que debería llevar a cabo el neurocientífico, si es que puede, porque esa influencia de las razones no observables empíricamente en las acciones empíricamente observables es real.

En tercer lugar, nadie niega ni ha negado que el carácter de las personas influye en las decisiones que toman al actuar, pero esto tampoco es una objeción contra la libertad, sino todo lo contrario: es precisamente la razón de que exista la ética.

Como recordamos, la palabra “ética” procede etimológicamente del vocablo griego *êthos*, que significa “carácter”, y resulta necesaria para los seres humanos porque se ven obligados a forjarse un carácter u otro a lo largo de su biografía, con-

²⁵ Kant 1978: 463-484.

²⁶ Searle 2002: 35; Morse 2012: 240 y 241.

tando con razones, con sentimientos, con la experiencia. Esa necesidad de forjarse el propio carácter es la que conduce a incrementar la predisposición de actuar en un sentido u otro. Pero nunca determina. Y buena muestra de ello es que nadie puede asegurar cómo se comportaría en una situación concreta, sobre todo en esos casos angustiosos en los que están en juego la vida, la salud, la dignidad y los valores más elevados para las personas. De donde se sigue que el carácter que la persona ha ido cultivando y las razones por las que ha intentado orientarse en la vida aumentan la probabilidad de que actúe en un sentido y no en otro, porque influyen en las acciones, pero no las determinan.²⁷

En este punto resulta muy ilustrativa la explicación de Robert Kane, según la cual, la voluntad se va forjando por medio de unos actos “autoformativos”, en los que el agente hace prevalecer unas razones sobre otras en una situación de conflicto. En esos casos se produce una indeterminación neuronal, porque hay dos redes neuronales activadas que entran en conflicto, pero los esfuerzos indeterminados se convierten en elecciones cuando hacen prevalecer un conjunto de razones sobre otras. Hay entonces un hiato en el determinismo, que se instala en la facultad de la razón práctica del cerebro. El agente es responsable de las acciones autoformativas realizadas en el pasado por las que ha ido generando su voluntad. Si no existieran, no habría responsabilidad de los actos, ni tampoco voluntad.²⁸

Esta es, a mi juicio, la mejor forma de interpretar, por ejemplo, la célebre afirmación de Lutero “No puedo más, aquí me detengo”. Algunos autores la interpretan en sentido determinista, como si Lutero reconociera con esa afirmación que no es libre porque confiesa que “no puede hacer otra cosa”, y que por eso se detiene en el punto al que ha llegado. Y, sin embargo, a mi juicio, no es eso lo que Lutero quería decir. Por supuesto que podía hacer físicamente otra cosa, por supuesto que podía renunciar a su crítica contra las indulgencias y rendirse ante Roma. Lo que ocurre es que una rendición semejante iría en contra de sus ideales, de aquello por lo que había venido luchando, chocaba con el carácter que se había venido forjando.

Es verdad que algunos partidarios del determinismo neurológico en un caso como este siguen afirmando el determinismo sobre la base de que lo que real-

I 25

²⁷ Aranguren 1994: 173-180; Cortina 2013: cap. 2.

²⁸ Kane 1996: 5-34. Por su parte, J. Searle explica la experiencia de la libertad entendiendo que existe una brecha (*gap*) entre unos momentos y otros en el proceso de deliberación, de modo que los momentos antecedentes no determinan el resultado. El libre albedrío consistiría en la convicción de que algunas acciones no van precedidas de condiciones causales suficientes y de que la experiencia de estar actuando libremente en la brecha se refleja en la estructura lógica de las explicaciones posteriores que ofrece el sujeto. Tenemos la experiencia en primera persona de actuar sobre la base de razones (Searle 2005: 33-55).

mente ocurre es que el cerebro, al tomar decisiones, anticipa las consecuencias que se pueden seguir de las distintas alternativas para el estado emocional del sujeto y acaba decidiendo en virtud del estado que le resulta emocionalmente aceptable, aquel con el que podrá vivir de forma más confortable.²⁹ Y en parte llevan razón. Ciertamente, cualquiera ser humano elige aquello que mejor se acomoda a su estado emocional, ligado a sus razones. Pero también es cierto que ese estado emocional y racional por el que acaba apostando es el que ha ido cultivando y le sirve de referencia en las nuevas decisiones, aunque sea de forma inconsciente.

5. Conclusión: el discurso de los dos métodos

El debate suscitado por el problema determinismo-libertad en versión neurobiológica nos conduce a una conclusión estrechamente vinculada con la que propició Heráclito de Éfeso en los orígenes de la aporía. Heráclito daba a entender que la forma de superarla consistía en tomar conciencia de la coexistencia de dos formas de acceder a la realidad: el naciente método científico-filosófico y la experiencia de la conciencia espontánea. El método científico-filosófico conducía a la afirmación de que todo está gobernado por la Razón común, que es imposible escapar del ciclo cósmico. La conciencia espontánea, por su parte, expresaba la convicción de la libertad. Siglos más tarde Kant modificaría esos dos caminos desde una filosofía de la conciencia, que propone dos métodos para acceder *racionalmente* a la acción humana: el método científico, que adopta el punto de vista fenoménico, y el método filosófico, que se sitúa en la perspectiva nouménica, en el punto de vista de lo que se debe pensar, pero no es un dato de la experiencia empírica.

Y, ciertamente, en nuestro momento superar la aporía determinismo-libertad sigue exigiendo aceptar la convivencia de dos tipos de métodos, que resultan complementarios, no adversarios, porque el dualismo epistemológico es insuperable. Pero desde el siglo xx la cuestión se puede plantear desde la perspectiva de una filosofía del lenguaje, no de una filosofía de la conciencia, y reformular la propuesta kantiana, que recurre al método lógico-trascendental, en términos de filosofía del lenguaje.

En la filosofía kantiana la libertad se presenta como un postulado de la razón práctica, imposible de explicar desde el punto de vista científico, pero irrenunciable desde el punto de vista práctico. Justamente el esfuerzo de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y de la *Crítica de la razón práctica* va dirigido a mostrar que la conciencia del imperativo categórico es la *ratio cognoscendi* de la libertad, entendida como autonomía, mientras que la existencia de la libertad como autonomía

²⁹ Roth 2003: 593.

es la *ratio essendi* de la conciencia del imperativo categórico.³⁰ Pero, como hemos comentado, el precio a pagar por estas afirmaciones era alto, porque la libertad adquiriría una significación absoluta, difícil de conciliar con el carácter psíquico y corporal del ser humano.³¹

Sin embargo, si el método lógico-trascendental se transforma desde una filosofía del lenguaje que atiende a la triple dimensión del lenguaje, es decir, también a la dimensión pragmática, es posible contar con un método pragmático-trascendental (Karl-Otto Apel) o con una pragmática universal (Jürgen Habermas), que aporta un nuevo argumento a favor de una libertad humana, no absoluta, sino condicionada, en el siguiente sentido.³²

Como hemos comentado, para acceder a la realidad de las acciones humanas es posible recurrir a dos tipos de métodos:

1) Los métodos propios de las *ciencias experimentales*, como es el caso de las neurociencias, que se proponen *explicar* la acción a través de *causas observables*, sean verificables o falsables. Es el tipo de método que procede *objetivando* el fenómeno al que se enfrenta, de forma que se expresa en un *lenguaje de tercera persona*. Su gran ventaja consiste en que puede pretender objetividad en sus afirmaciones. Pero tiene también un límite, que es el de la experiencia científicamente observable o falsable, con lo cual no le es permitido hacer afirmaciones de totalidad, que van más allá de los límites de la experiencia.

2) El método que accede a la libertad, porque expresa la conciencia de la libertad en un lenguaje de primera persona: quien la expresa no es un observador de fenómenos objetivables, sino un participante en un juego del lenguaje humano. La perspectiva del participante permite sacar a la luz la experiencia insobornable de la libertad, que se descubre en el nivel de la intersubjetividad, en el nivel del reconocimiento recíproco de sujetos que se entienden mutuamente, lo quieran o no, como interlocutores válidos.

Es en esa relación de *reconocimiento recíproco* en la que los niños se ven requeridos por los adultos a realizar unas acciones u otras, dando por supuesto que son libres, que pueden aceptar o rechazar, y que, en último término, son dueños de hacerlo o dejar de hacerlo.³³

³⁰ Kant 1994: nota 1, p. 16.

³¹ Kant 1994: 15. La posición de Kant al respecto se modulará profundamente en Kant 1969, 1989, y 1935. Véase al respecto Conill 2006: parte I, caps. 1 y 2.

³² Es K.-O. Apel quien muestra claramente la posibilidad de transformar el método lógico-trascendental en el pragmático-trascendental desde Apel 1985; véase al respecto Conill y Cortina 1999: 137-166. Habermas, por su parte, apuesta por la pragmática universal; véase al respecto Cortina 1985: cap. 5.

³³ Habermas 2006: 159-187 y 2009: 203-341; Cortina 2011: 195-198. Para el carácter social del cerebro véase Salles y Evers (coords.) 2014.

De donde se sigue que la libertad acompaña performativamente a nuestros actos de habla, participamos en los diálogos bajo la idea de libertad personal y compartida. Una libertad que se sustancia, en el nivel político, en las libertades de expresión, conciencia, reunión, desplazamiento y en distintas figuras filosóficas de libertad. Pero no es comprobable empíricamente, sino que se descubre participativamente en la dimensión del reconocimiento intersubjetivo. Tal vez por eso mismo la conquista de la libertad es una empresa que no puede llevarse a cabo en solitario.³⁴

Ciertamente, no se tratará de una libertad incondicionada, no se tratará de una libertad absoluta, sino de una libertad condicionada. Pero es que este es el modo de ser de la libertad humana.

BIBLIOGRAFÍA

- Albert, H.** (1968), *Traktat über kritische Vernunft* (Mohr, Tübingen).
- Apel, K.-O.** (1976), “Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des ‘Kritischen Rationalismus’”, en Kanitscheider (1976: 55-82).
- Apel, K.O.** (1985), *La transformación de la filosofía* (Madrid: Taurus).
- Aranguren, J. L.** (1994), “Ética” en *Obras completas*, II (Madrid: Trotta, 173-180).
- Ayala, F. J.** (2006), *La evolución de un evolucionista* (Valencia: Universitat de València, 349-392).
- Bonete, E.** (2010), *Neuroética práctica* (Bilbao: Declée De Brouwer).
- Cela, C. J. y Ayala, F.** (2001), *Senderos de la evolución humana* (Madrid: Alianza, cap. 11).
- Changeux, J.-P.** (1983), *L’Homme neuronal* (Paris: Fayard).
- Changeux, J.-P.** (1996), *Fondements naturels de l’éthique* (Paris: Odile Jacob).
- Changeux, J.-P.** (2010), *Sobre lo verdadero, lo bello y el bien* (Madrid: Katz).
- Churchland, P. S.** (2011), *Braintrust* (Princeton and Oxford: Princeton University Press).
- Conill, J.** (2006), *Ética hermenéutica* (Madrid: Tecnos).
- Conill, J.** (2010), “De la ley natural al universalismo hermenéutico”, *Pensamiento*, 66, (248): 227-244.
- Conill, J. y Cortina, A.** (1999), “Pragmática Trascendental”, en Dascal (1999: 137-166).
- Cortina, A.** (1985), *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (Salamanca: Sígueme).
- Cortina, A.** (1986), *Ética mínima* (Madrid: Tecnos).
- Cortina, A.** (2011), *Neuroética y neuropolítica* (Madrid: Tecnos).
- Cortina, A.** (2012a) (ed.), *Guía Comares de neurofilosofía práctica* (Granada: Comares).
- Cortina, A.** (2012b), “Neuroética: presente y futuro”, en Cortina (2012a: 9-37).
- Cortina, A.** (2013), *¿Para qué sirve realmente la ética?* (Barcelona: Paidós).

³⁴ Cortina 2013: cap. 5.

- Cubells, F.** (1965), *Los filósofos presocráticos* (Valencia: Anales del Seminario de Valencia).
- Dascal, M.** (1999) (ed.), *Filosofía del Lenguaje II. Pragmática*, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (Madrid: Trotta/CSIC).
- Dennett, D. C.** (2004), *La evolución de la libertad* (Barcelona: Paidós).
- Evers, K.** (2010), *Neuroética* (Buenos Aires: Katz).
- Flamarique, L.** (2012) (ed.), *Las raíces de la ética y el diálogo interdisciplinar* (Madrid: Biblioteca Nueva).
- García Borrón, J. C.** (1956), *Séneca y los estoicos* (Barcelona: Instituto Luis Vives del CSIC).
- Gazzaniga, M.** (2005), *El cerebro ético* (Barcelona: Paidós).
- Habermas, J.** (2006), *Entre naturalismo y religión* (Barcelona: Paidós).
- Habermas, J.** (2009), “Die Herausforderung des Naturalismus”, en *Philosophische Texte* (Frankfurt: Suhrkamp, 203–341).
- Haidt, J.** (2012a), “El perro emocional y su cola racional”, en Cortina (2012a: 159–215).
- Haidt, J.** (2012b), *The Righteous Mind* (Pantheon Books).
- Kane, R. H.** (1996), *The Significance of Free Will* (Oxford: Oxford University Press).
- Kane, R. H.** (2002) (ed.), *Handbook of Free Will* (Oxford: Oxford University Press).
- Kane, R. H.** (2005), *A Contemporary Introduction to Free Will* (New York: Oxford University Press).
- Kanitscheider, B.** (1976) (ed.), *Sprache und Erkenntnis* (Innsbruck).
- Kant, I.** (1935), *Antropología en sentido pragmático* (Madrid: Revista de Occidente).
- Kant, I.** (1946), *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (Madrid: Espasa-Calpe).
- Kant, I.** (1969), *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid: Alianza).
- Kant, I.** (1978), *Crítica de la razón pura* (Madrid: Alfaguara).
- Kant, I.** (1989), *La metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos).
- Kant, I.** (1994), *Crítica de la razón práctica* (Salamanca: Sígueme).
- Kornhuber, H. H. y Deecke, L.** (1965), “Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und passive Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale”, *Pflügers Archiv für gesamte Physiologie des Menschen und der Tiere*, 284: 1–17.
- Laín Entralgo, P.** (1989), *El cuerpo humano* (Madrid: Espasa-Calpe).
- Laín Entralgo, P.** (1991), **Cuerpo y alma** (Madrid: Espasa-Calpe).
- LeDoux, J.** (1999), *El cerebro emocional* (Barcelona: Ariel).
- Libet, B. et al.** (1982), “Readiness Potentials Preceding Unrestricted Spontaneous Pre-Planned Voluntary Acts”, *Electroencephalograph and Clinical Neurophysiology*, 54: 322–325.
- Libet, B. et al.** (1983), “Time of Conscious Intentions to Act in Relation to Cerebral Potential”, *Brain*, 106: 623–642.
- Libet, B. et al.** (1991), “Conscious vs. Neural Time”, *Nature*, 352, (6.330): 27–28.
- Libet, B.** (1999), “Do We Have Free Will?”, *Journal of Consciousness Studies*, 6, (8–9): 47–57 [Trad. esp. “¿Tenemos voluntad libre?”, en Cortina (2012a): 217–234.]
- Morse, S. J.** (2012), “Nueva neurociencia, viejos problemas”, en Cortina (2012a: 235–278).
- Ortega, C.** (2015), “El ‘naturalismo blando’ de J. Habermas”, manuscrito inédito, intervención en el seminario del proyecto de investigación FFI2013-47136-C2-1-P.

- Richart, A.** (2015), “Factores evolutivos relativos a la aptitud y su relación con la ética: una revisión terminológica y sus implicaciones en la comprensión de la agencia moral”, manuscrito inédito, intervención en el seminario del proyecto de investigación FFI2013-47136-C2-1-P.
- Roskies, A.** (2006), “Neuroscientific Challenges to Free Will and Responsibility”, *Trends in Cognitive Science*, 10, (9): 419-425.
- Roth, G.** (2003), *Fühlen, Denken, Handeln: Wie das Gehirn unser Verhalten steuert* (Frankfurt: Suhrkamp).
- Rubia, F.** (2009), *El fantasma de la libertad* (Barcelona: Crítica).
- Salles, A. y Evers, K.** (2014) (coords.), *La vida social del cerebro* (México: Fontamara).
- Searle, J. R.** (2000), *Razones para actuar: Una teoría del libre albedrío* (Oviedo: Nobel).
- Searle, J. R.** (2002), “End of the Revolution”, *The New York Review of Books*, 49, (3): 33-36.
- Searle, J. R.** (2005), *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político* (Barcelona: Paidós).
- Singer, W.** (2004), “Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, LII, (8): 235-256.
- Teruel, P. J.** (2012), “En torno a la posibilidad de naturalizar la ética”, en *Flamarique* (2012: 207-221).
- Waal, F. de, Churchland, P. S., Pievani, T. y Parmigiani, S.** (2014), *Evolved Morality* (Boston: Leiden).
- Wegner, D.** (2002), *The Illusion of Conscious Will* (Cambridge: The MIT Press).