

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD ANTE LA NUEVA ESCISIÓN DE LA CULTURA

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Mariano Álvarez Gómez *

Excmo. Sr. Presidente, Excmos. Sres. Académicos, Excmo. Sr. Vicerrector de la Universidad de Salamanca, familiares y amigos, Señoras y Señores:

Ante todo deseo expresar mi sincero agradecimiento por el honor del que he sido objeto por parte de esta Real Academia, al haberme elegido como Académico de Número a propuesta de los Excmos. Sres. D. Juan Velarde, D. José Luis Pinillos y D. Pedro Cerezo, a la vez que adquiero el firme compromiso de hacer cuanto esté de mi parte por esta noble y prestigiosa institución.

Sucedo al Emmo. Sr. D. Marcelo González Martín. Como sacerdote esta excepcional y extraordinaria personalidad ostentó los cargos más altos: Catedrático de Teología en el Seminario de Valladolid y Profesor de Religión en las Facultades de Medicina y Derecho de la misma ciudad, Canónigo de la Catedral, Obispo de Astorga, Arzobispo de Barcelona, Arzobispo de Toledo y Cardenal Primado. Estaba en posesión de una oratoria envidiable por la fluidez, precisión y coherencia de su discurso. Pero la oratoria estaba en él al servicio de la comunicación de sus convicciones, siempre abiertamente expuestas, con la fuerza que brota de una fe profundamente vivida y con el respeto que siempre se debe al interlocutor o al oyente. Esto se traducía en una exigencia de acción en quien, como Don Marcelo, era un gran pragmático en el mejor sentido de la palabra.

* Sesión del día 20 de marzo de 2007.

Como muestra de ello cabe indicar que de su estancia en la sede arzobispal de Toledo permanecerá en el recuerdo su profunda dedicación a la renovación de la Iglesia en la línea marcada por el Concilio Vaticano II, lo cual se concretó especialmente en la gran reforma del Seminario; por otra parte queda ya para la posteridad su labor en pro de la Liturgia Hispano-mozárabe, en la línea de los grandes Cardenales de la Sede Primada, como lo fueran Cisneros y Lorenzana.

En lo que ya no es propiamente praxis, sino reflexión teórica, si bien orientada hacia aquella, quisiera subrayar una honda preocupación, que tiene en él dos vertientes, estrechamente vinculadas entre sí: la denuncia de la ausencia de interioridad, como fenómeno alarmante de nuestro tiempo y la necesidad apremiante de llenar ese vacío mediante la apelación al misterio. *Presencia del misterio* fue el título de su Discurso de Ingreso –el 11.06.1974– y tema de permanente reflexión, en lo cual sintoniza con alguna de las corrientes filosóficas del siglo XX.

Como filósofo –o tal vez mejor, como permanente aprendiz de la filosofía– he sido llamado a esta Academia y de un tema de filosofía paso a hablarles.

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD ANTE LA NUEVA ESCISIÓN DE LA CULTURA

Los aspectos de la libertad dignos hoy de especial mención son, en mi opinión, los siguientes: En primer lugar, el relativo a su existencia o inexistencia. En este punto la escisión que se está produciendo es máxima, pues según una fuerte corriente de pensamiento la libertad no existe, y no hay contraposición mayor que la que se da entre la existencia y la no existencia de algo.

La segunda cuestión se refiere al lugar de la libertad, al ámbito en que se realiza y al modo de esa realización. En definitiva, se trata de si el sujeto de la libertad es el individuo o la comunidad.

El tercer aspecto tendría que ver con el sentido de la libertad, con la pregunta por lo tanto sobre a dónde se orienta la libertad, cómo y desde dónde se legitima, cuándo y en qué grado se puede hablar de su cumplimiento.

1. La polémica en torno a la existencia de la libertad

La cuestión es, cabe decir, muy sencilla en su planteamiento inicial. Desde el campo de la ciencia empírica, más concretamente de la neurología, algunos autores muy prestigiosos –dos especialmente: Gerhard Roth y Wolf Singer– se han adentrado en un terreno que venía siendo considerado como exclusivo de las llamadas ciencias del espíritu, especialmente de la filosofía.

Los temas en que se han centrado, no en cuanto científicos, sino en cuanto que ponen sus estudios sobre el cerebro en conexión con funciones mentales o psíquicas (cf. Roth 2004, 67), son dos fundamentalmente: la conciencia en un sentido amplio, como órgano de conocimiento –que incluye implícitamente la conciencia moral– y la libertad. Respecto de la conciencia reconocen su existencia, pero entienden que es únicamente una manifestación del cerebro, en el que tiene su asiento (cf. Roth 2003b, 126 ss). En cambio, niegan la existencia de la libertad. Tenemos experiencia de la libertad, sin duda, y nos comportamos como si fuéramos libres, pero esto es una ilusión.

Afirmamos que somos libres, apoyados en que somos conscientes de serlo y, por otra parte, el hecho de ser conscientes se funda, según ellos, al igual que la convicción de ser libres, en procesos neuronales. A través de lo que llamamos conciencia y del que consideramos como su centro, el yo, se pronuncia simplemente el cerebro. Todos nuestros actos, incluso los que nos parecen más personales o íntimos, como el sentimiento de compasión, o nuestras convicciones más firmes, como pueden ser las religiosas, se fundan en tales procesos y sólo son explicables por reducción a los mismos (cf. Singer 2004, 55s).

¿En qué tipo de argumentación se pretende fundamentar esta tesis? La convicción fuertemente arraigada de que somos libres descansa en gran medida en la impresión subjetiva de que los actos de la voluntad son algo tan nuestro que tendemos a pensar que, al ejercitarlos, somos libres. Pero esto no corresponde a la realidad. Lo propio de la voluntad es apetecer, previa deliberación llevada a cabo por la razón, lo que se estima conveniente. Ahora bien, “la deliberación racional” acontece de forma no menos determinada que la decisión.

La fórmula más drástica, tal vez, contra la existencia de la voluntad libre es la siguiente: “El sentimiento de querer hacer algo ahora aparece después de que en el cerebro ... haya sido tomada la decisión inconsciente sobre si algo debe ser hecho ahora y en una forma determinada” (Roth, 2003, 531). Es decir, la situación cambia temporalmente, pues lo que para la conciencia es un “ahora”, para el cerebro es un después y acontecimientos concretos que para la conciencia son futuros, para el cerebro son ya presentes o incluso pasados.

Podría decirse que, según estas teorías, asistimos a una especie de “astucia del cerebro” en paralelo a lo que Hegel llamó “astucia de la razón”. Es decir, el cerebro pondría a trabajar a la razón y a todos los demás medios en orden a conseguir sus propios objetivos. Singer hace referencia a diversos factores que determinan lo que somos y hacemos: factores genéticos, influencias en la primera infancia, procesos sociales de aprendizaje, así como impactos actuales entre los cuales se cuentan también mandatos, deseos o argumentos de otros. Todos ellos “actúan conjuntamente de forma inseparable y fijan el resultado”. Pero quienes deciden son

las redes nerviosas” (Singer, o. c., 63). Como síntesis, Singer formula una frase lapidaria: “Nadie puede (ser ni obrar) de otro modo de cómo él es” (*keiner kann anders als er ist*, l. c.). También en este caso nos vemos llevados a pensar, por una similitud, pero sobre todo por contraste, en la frase de Píndaro: “sé el que eres”.¹

Hay pues –según estos autores– un doble plano o nivel; por una parte, el de los fenómenos que se nos presentan como pertenecientes a la naturaleza y que, en cuanto tales, son analizables con los métodos científico-naturales; entre ellos se cuenta la estructura y funcionamiento del cerebro; por otra parte, el de los fenómenos psíquicos, mentales o espirituales. Pero esa dualidad de planos no cuenta en el orden del conocimiento objetivo, puesto que los objetos de este segundo plano, esto es, los que han venido siendo considerados como pertenecientes a las ciencias del espíritu, pueden ser conocidos en rigor por las ciencias de la naturaleza, y sólo por ellas (cf. Singer 2003, 10s). Más concretamente, es la ciencia del cerebro la que puede desvelarnos la estructura de la conciencia, sede de los fenómenos psíquicos. Así pues, fenómenos como “percibir, representar, recordar y olvidar, valorar, planificar y decidir, y hasta la capacidad de tener emociones”, que se nos presentan inicialmente desde la perspectiva de la primera persona –ya que somos cada uno de nosotros quienes percibimos, recordamos, etc.–, son sin embargo objetivables y por tanto cognoscibles en verdad sólo “desde la perspectiva de la tercera persona”, lo cual quiere decir más en concreto que “se dejan reducir, en el sentido de la producción causal, a procesos neuronales”. Por consiguiente, dichos fenómenos “se revelan como fenómenos, que pueden ser comprendidos de forma coherente mediante sistemas de descripción científico-naturales” (Singer 2004, 35).

Las observaciones críticas que haré a continuación no suponen que los fenómenos –en este caso las acciones humanas– no estén en gran medida determinados por un sin fin de factores, entre ellos los neuronales, pero pretenden al mismo tiempo que frente a esa determinación existe también la libertad. Llama la atención el modo en que por parte del determinismo neurológico se concibe el sentido de las leyes físicas, en este caso de las que rigen en el cerebro. Pretende, en efecto que entre los cerebros de las diferentes especies de mamíferos, incluido el hombre, sólo hay diferencias cuantitativas. Pero si las propiedades resultantes son, como ocurre en el caso del hombre, cualitativas, el “incremento cuantitativo” que las causa ha de encerrar en sí una diferencia cualitativa.

En definitiva, hay en esto una confusión en torno al concepto de lo cuantitativo. No es coherente insistir en la complejidad enorme de lo real y al mismo

¹ Exactamente: “¡Sé tal cual tú has aprendido a ser!”: γνοι οισσ εσσι μαθων, en *Pítica* II, 73.

tiempo afirmar que en ella hay sólo diferencias meramente cuantitativas. Ya Hegel denunció este prejuicio como uno de los más perturbadores². Hegel viene a decir, en términos filosóficos, lo que en términos científicos afirma Santiago Ramón y Cajal, considerado, en medio de este intenso debate actual, por quien sin duda tiene autoridad para hacerlo así “como tal vez el más importante neurólogo moderno hasta el día de hoy” (Hagner 2004, 25s)³. En su *Historia de mi labor científica*, Cajal hace la consideración siguiente: “En mis pesquisas [se refiere a sus trabajos sobre el cerebro] guiábame también cierta hipótesis directriz. Parecíame improbable, y hasta un poco atentatoria a la dignidad humana, la opinión generalmente aceptada por entonces de que entre el cerebro de los mamíferos (gato, perro, mono, etc.) y el del hombre medien solamente diferencias cuantitativas. En tal supuesto la excelencia del encéfalo humano consistiría exclusivamente en el mayor número de pirámides y en la superior copiosidad de fibras asociativas. Pero el lenguaje articulado, la capacidad de abstracción, la aptitud de forjar conceptos y, en fin, el arte de inventar instrumentos ingeniosos, especie de prolongación de la mano y de los aparatos sensoriales, ¿no parecen anunciar, aun admitiendo coincidencias fundamentales de estructura con los animales, la existencia de resortes originales, de algo, en fin, cualitativamente nuevo y justificativo de la nobleza psicológica del *homo sapiens*?”⁴ Como una muestra especial de la falta de consideración hacia la complejidad de nuestras decisiones habituales puede considerarse el hecho de que, desde el planteamiento que por parte del determinismo neurológico se viene haciendo, queda en el aire, sin posible respuesta satisfactoria, la pregunta por la conciencia “como soporte de responsabilidades ético-morales y, en último término, también punibles” (Clausberg y C. Weiler 2004, 245). La referencia a que las convicciones morales y las actuaciones correspondientes vienen a ser exigencias del propio cerebro en orden a que se mantenga la estabilidad del orden social choca frontalmente con la firme autoafirmación de la conciencia, que ve en su proyección moral una de las manifestaciones angulares de que ella posee el dominio de sus actos.

La eliminación de la perspectiva de la primera persona, o la sustitución del “quién” por el “qué” —en lugar, por ejemplo, de quién de nosotros obra, qué obra en nosotros— sólo es posible si de antemano se ha tomado una decisión a favor de una ontología del acontecer, que tiene como modelo una consideración simplemente naturalista de lo que son las cosas en general, ajustadas a un esquema que no reconoce el diferente nivel ontológico entre personas y cosas (cf. Schockenhoff, 2004, 168).

² Cf. HEGEL, *Enzyklopädie des philosophischen Wissenschaften (Enciclopedia de las Ciencias filosóficas)* Theorie Werkausgabe (TW) 8, 212.

³ M. HANGER es profesor ordinario en la Escuela Técnica Superior de Zurich.

⁴ S. RAMÓN Y CAJAL, *Recuerdos de mi vida*, ed. J. Fernández Santarén, Barcelona 2006, 565s.

Estas observaciones críticas no deben ocultar que este nuevo determinismo es beneficioso, como lo han sido otros, porque el pensamiento de la necesidad es lo que permite perfilar el concepto de libertad. De esto hay en la historia muestras inequívocas. San Agustín es una de ellas, al igual que Leibniz o Kant, y sobre todo Hegel, quien no sólo lleva a cabo una discusión a fondo del determinismo, sino que la incorpora reflexivamente al sistema. En síntesis, según sus palabras: “El paso desde la necesidad a la libertad...es el más duro, porque la realidad efectiva autosuficiente —es decir, la realidad determinada necesariamente— ha de ser pensada...” (Enc. §159). La diferencia que es preciso incorporar no es la que se da entre determinación y no determinación, sino la que media entre estar simplemente determinado y el hecho de saber que se está determinado. El animal está determinado a ser como es sin saber que lo está. El hombre en cambio sabe que está determinado, conoce las leyes a que está sometido y puede así construir permanentemente su propia realidad. En la capacidad de pensar la necesidad, en esa distancia que media entre estar determinado por múltiples y diversos factores y la reflexión sobre los mismos, está la raíz última de la libertad. Sobre dicha reflexión, que por su propia índole nunca podría ser reducida a un proceso neurológico, no hay análisis alguno en los autores a que me he referido.

2. El lugar de la libertad

La forma más común de hablar de la libertad da por supuesto que, si el hombre como tal es libre, son por principio libres todos y cada uno de los hombres, si no hay circunstancias o factores que lo impidan. Esto implica a su vez que el lugar de la libertad es el ámbito del individuo: de sus capacidades, aspiraciones, intereses, o relaciones personales.

La finitud humana, sin embargo, hace que el lugar de la libertad no pueda quedar circunscrito al ámbito individual, aún cuando sólo sean los individuos los sujetos de las acciones libres. Con la sobriedad y lucidez que le son propias, Spinoza lo formula así: «El hombre que se guía por la razón es más libre en la “ciudad” (*in civitate*), donde vive según el común decreto, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo»⁶. A primera vista la pregunta que en esta segunda parte formulamos por el lugar de la libertad tiene una respuesta clara. Ese lugar sería la Ciudad, al menos prioritariamente.

Ahora bien, ¿qué lugar ocupa el individuo? ¿Es absorbido por la comunidad, de forma que el hombre es más libre sólo porque y en cuanto que sigue los

⁶ SPINOZA, *Ética*, 32. He traducido *civitas* por Ciudad, en lugar de por Estado.

dictados de aquella? Así parece y así es también, pero sólo hasta cierto punto, pues el individuo renuncia a una parte, a lo peor de sí mismo, para ser él mismo, es decir, para ser verdaderamente libre.

Es lo que en términos generales confirma también el *Tratado teológico-político*⁶. El capítulo XX lleva por título: “Se demuestra que en un estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piense” (412). Por ello la pretensión de impedir el ejercicio de este derecho natural revierte negativamente sobre el Estado, “que se verá condenado a un rotundo fracaso” (414).

Consiguientemente, es en razón de la libertad como el individuo renuncia no a una parte de la libertad, sino al derecho a actuar por propia cuenta. “Cada individuo sólo renunció, pues, al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y juzgar” (415). Y aunque no le es lícito invadir las competencias del Estado, no por eso puede el Estado excederse en el ejercicio de su autoridad, sin pagar un alto precio por ello.

La prioridad la tiene, por tanto, el individuo. Esto se pone ahora tanto más de manifiesto cuanto que, a la hora de llevar la libertad a su culminación, a la mayor perfección posible, el individuo ya solo cuenta consigo mismo, más concretamente, con su manera de relacionarse con Dios como suprema realidad.

La comunidad se requiere; sin ella el individuo sería menos libre, pero hay aspectos fundamentales a los que la comunidad, aún siendo esencial, no puede llegar y en los que el individuo está él solo ante su propia e ineludible responsabilidad de constituirse en artífice de su libertad.

Estas consideraciones sobre la concepción de Spinoza tienen como finalidad poner de manifiesto que ciertos problemas perduran hasta el día de hoy. La obra de Spinoza es, por diferentes conceptos, una de las más significativas de la Modernidad. Respecto del tema que nos ocupa en este segundo capítulo: “el lugar de la libertad”, lo que se anuncia allí reaparece con renovado vigor en nuestros días, de forma sin duda diferente, pero no tanto que no se puedan reconocer los que son rasgos fundamentales en uno y otro caso.

Lo que es la libertad del individuo para Spinoza tiene su correspondencia en lo que pensadores como I. Berlin llaman “libertad negativa” y lo que para aquel significa una mayor libertad en la Ciudad que en la soledad, no es lejano a

⁶ SPINOZA, *Tratado teológico-político*, traducción, introducción, notas e índices de A. Domínguez, Madrid 2003. Las citas se incluyen dentro del texto.

lo que hoy recibe el nombre de libertad positiva.⁷ Hay sin embargo una diferencia que se debe mencionar de antemano. Lo que en Spinoza es una diferencia entre dos dimensiones reales: lo individual y lo comunitario, o libertad del individuo y libertad en la ciudad es ahora una escisión, si no es ya una división en el sentido de que son cosas que se encuentran ya definitivamente separadas o son incompatibles entre sí.

La “libertad negativa”⁸ está pensada por quienes la propugnan como la libertad verdadera, por tanto como la libertad más importante, si no como la única que merece tal nombre: “ser libre [...] –afirma Berlin– quiere decir para mí que otros no se interpongan en mi actividad. Cuanto más extenso sea el ámbito de esta ausencia de interposición, más amplia es mi libertad” (222).

Sin embargo, si se lleva a la práctica la inevitable limitación, –que resulta de que cada individuo tiene la misma pretensión– puede quedar sin contenido alguno la libertad misma, lo cual deja el campo libre a cualquier tipo de concepción totalitaria. De ahí que los mismos autores que admitían que el campo de la libertad tenía que ser limitado, postulaban igualmente “que debía existir un cierto ámbito mínimo de libertad personal que no podía ser violado bajo ningún concepto.” Con otras palabras, se impone la necesidad de trazar una línea que delimite lo que pertenece a un ámbito individual frente a lo que corresponde a un ámbito común o público. Aceptando que esto es así, surgen con todo problemas que de nuevo nos colocan ante ciertas perplejidades, debido a las dificultades de fijar dicho límite.

El concepto de libertad negativa ha sido criticado por Ch. Taylor, entre otros.⁹ El punto más destacable de esta crítica se funda en la necesidad de reconocer que toda acción libre tiene que ver con los fines a los que tiende y por los que se orienta. Los fines son esenciales y tienen tanta importancia que bastan para legitimar o deslegitimar una acción, para calificarla como moralmente buena o mala.

La crítica del planteamiento de Berlin sería más plausible si se cuestionan sus presupuestos. Menciono a continuación sólo un aspecto: La libertad negativa equivale según Berlin a libertad individual, que tiene como presupuesto básico e innegable el concepto de individuo, uno de los de más difícil precisión en la historia del pensamiento.¹⁰ Con independencia de cuál sea la forma en que se plante el tema y el resultado a que se llegue, es obvio que ningún individuo puede

⁷ En adelante, las referencias a la citada obra de I. BERLIN, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, van dentro del texto.

⁸ En lo que sigue tomo en consideración la exposición de Berlin.

⁹ TAYLOR, Ch., “Der Irrtum der negativen Freiheit”, en *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt 1992, 118-144.

¹⁰ Como información general, cf. “Individuum, Individualität”, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 4, ed. J. Ritter, Darmstadt 1976, cls. 300-326.

ser comprendido si, además de reconocerlo en su entidad propia irreductible, no se lo considera en conexión esencial con otros individuos –no sólo con los que pertenecen a la misma clase o especie–. Esto es tanto más válido para el individuo hombre, especialmente necesitado de sus semejantes y esencialmente abierto a la comunicación tanto mediante el lenguaje como mediante la acción.

BIBLIOGRAFÍA

- BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, 2003.
- CLAUSBERG, K. y WEILER, C., “Wie Denken aussieht. Zu den bildgebenden Verfahren der Hirnforschung”, en Ch. Geyer (ed.), *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt, 2004, 245-249.
- HAGNER, M., “Homo cerebrialis. Eine wissenschaftsgeschichtliche Einschätzung”, en *Ch. Geyer*, o. c., 2004, 250-254.
- HEGEL, G.W.F., *Enziklopädie des philosophischen Wissenschaften (Enciclopedia de las Ciencias filosóficas = Enc.)*, Theorie Werkausgabe (TW) 8, Frankfurt, 1970.
- RAMÓN Y CAJAL, S., *Recuerdos de mi vida*, ed. J. Fernández Santarén, Barcelona, 2006.
- ROTH, G., *Fühlen, Denken, Handeln, Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Neue v.u. Ausgabe, Frankfurt, 2003.
- 2003b, *Aus Sicht des Gehirns*, Frankfurt, 2003.
- 2004, “Worüber dürfen Hirnforscher reden - und in welcher Weise”, en Geyer, Ch., o. c., Frankfurt, 2004, 66-85.
- SCHOCKENHOFF, E., “Wir Phantomwesen. Über zerebrale Kategorienfehler”, en Geyer, Ch., *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt, 2004, 166-170.
- SINGER, W., *Ein neues Menschenbild?* Frankfurt, 2003, “Verschaltungen legen fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen”, en *Geyer, Ch.*, o. c., Frankfurt, 2004, 30-65.
- SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. A. Domínguez, Madrid, 2000.
- *Tratado teológico-político*, ed. A. Domínguez, Madrid, 2003.
- TAYLOR, CH., “Der Irrtum der negativen Freiheit”, en *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt, 1992.

