

LA LIBERTAD ES UN PROBLEMA

Sixto J. Castro. Universidad de Valladolid

Resumen: En el presente artículo criticamos algunas de las tesis del doctor Martín López Corredoira, en pro de una defensa de la libertad. Ponemos en entredicho el concepto de razón científica manejado por López Corredoira, así como la posibilidad de abordar el concepto de libertad en los términos en los que lo plantea.

Abstract: In this paper, we criticize some of the ideas defended by the doctor Martín López Corredoira, on behalf of a defense of freedom. We call into question the concept of scientific reason used by López Corredoira, as well as the possibility of treating the concept of freedom within the categories proposed by him.

Introducción

El artículo que centra este número monográfico, del doctor López Corredoira, no es inocente ni inofensivo. Al contrario, busca, desde mi punto de vista, retar las precomprensiones de los lectores, lo cual es bueno, pues, como nos enseña la hermenéutica, todos partimos de ellas y la única forma de alcanzar la verdad es ponerlas en diálogo, especialmente con aquello que pone en cuestión convicciones muy arraigadas. Vaya por delante mi convencimiento, que trataré de argumentar en el presente artículo: la libertad y el libre albedrío son una realidad. Advierto al lector que lo que sigue es un comentario filosófico completamente personal, por lo que voy a prescindir prácticamente de toda referencia bibliográfica que no sean las citas literales del artículo en cuestión.

La lectura del artículo de López Corredoira me recuerda la célebre controversia *De Auxiliis*, acerca de la gracia y la libertad (dicho en términos generales), en la que el Papa tuvo que terciar y decir «hasta aquí hemos llegado», pues no se veía una solución razonable al asunto, de modo que la cosa quedó en suspenso. Algo parecido sucede aquí. El problema es de gran calibre: ¿somos libres o no? López Corredoira se alinea con un sector de las ciencias naturales contemporáneas que parece negar el libre albedrío. De entrada, he de decir que la libertad, que, como he dicho, en mi opinión es un hecho, es un tema filosófico de primer orden. ¿Acaso las ciencias naturales tienen la última palabra, la verdad? Es difícil aceptar esa tesis, cuando sabemos que la verdad de la ciencia, por la misma definición de ésta, es algo siempre abierto a la falsación, en términos popperianos, o, si se quiere, abierta a revoluciones, en términos kuhnianos, y, por tanto, nunca un proyecto acabado. Lo más que las ciencias podrían decir es que «parece» que no hay libertad. Y sin embargo, como el mismo López Corredoira expone en su artículo, no todos los científicos y filósofos comparten tal tesis (tal es el caso de Eccles, Popper, Penrose, Nagel, etc.), lo que invita a avanzar en la búsqueda.

Permítaseme aludir aquí a la cuestión del tiempo en ciencia. ¿Cuándo se ha encontrado un fundamento científico para lo que todos sabíamos, es decir, que el tiempo fluye? No ha sido hasta el siglo XIX, y aún así, muchos ámbitos de la ciencia siguen sin saber qué hacer con este concepto. En Newton, la consideración de que el tiempo fluye es algo metafísico, pero no carente de valor, porque supone el soporte de sus consideraciones físicas. Por eso, la afirmación de Corredoira de que «la ciencia nunca –ni en el pasado, ni en el presente, ni en el futuro– podrá defender la libertad del hombre» no es sino una especie de falacia naturalista, en el mejor de los casos. El que supuestamente no haya podido hacerlo, lo cual no está claro al parecer, porque no existe consenso en la comunidad de científicos al respecto, no implica, ni siquiera puede osar implicar que en el futuro no sea así. ¿Con qué base podemos hacer esa afirmación tan taxativa? Desde mi punto de vista, hay una gran dosis de *hybris* en creer que hemos alcanzado el conocimiento absoluto. Si fuese así, en efecto, la historia habría llegado a su final. Pero estoy más de acuerdo con Nietzsche, quien, en *La Gaya Ciencia* (§ 307) afirma: «Negamos y tenemos que negar, porque algo quiere vivir y afirmarse en nosotros, ¡algo que nosotros tal vez no conocemos aún, no vemos aún!». Y comparto la dura crítica que Whitehead desarrolla en su obra *La función de la razón* al dogmatismo científico.

1. La razón científica

En efecto, la física o la ciencia natural en general puede dejar fuera de sí la libertad y terminar negándola, pero como dice Zubiri, no porque ésta carezca de realidad, sino porque su realidad carece de sentido físico, es decir, el sentido restringido que la física da al término «realidad» deja fuera de su mundo el hecho de la libertad, que, repito, es un *factum*, es decir, es real, como lo demuestra el que esta misma polémica se plantee en las diversas ramas del saber científico. Así se discute acerca de la libertad de expresión, la libertad económica, la libertad religiosa, todas ellas tratadas por diversas ciencias que, si bien no son naturales, no por ello dejan de ser ciencias.

Ahora bien, la tesis defendida en el artículo de López Corredoira se circunscribe a ese ámbito tan específico que es el de la ciencia natural contemporánea, y desde él, niega la hipótesis del libre albedrío. Antes de nada, es necesario plantear una cuestión introductoria, que nos devuelve de lleno al terreno de la filosofía: el concepto de razón con el que se trabaja en tal artículo. Yo no sé si la razón «científica» puede dar cuenta de la libertad y me preocupa mucho que no pueda hacerlo, pero no hasta el punto de afirmar que ninguna razón pueda hacerlo. La razón científica es una más de las muchas racionalidades que interactúan en el ser humano, y además esta racionalidad plantea modelos englobados bajo un paradigma, que son útiles o no, pero no verdaderos o falsos de un modo definitivo, sino que son relatos conjeturales que nos ayudan a organizar, interpretar y valorar el mundo, porque la realidad es, en realidad, valga la redundancia, un constructo interpretativo extremadamente complejo. Aún diría más: no existe una racionalidad científica como tal, porque no hay una definición consensuada de ciencia que abarque desde las matemáticas a la psicología: la libertad negada en física, por ejemplo, es afirmada en psicología o en economía, cada una de estas ciencias con su racionalidad específica, porque, repito, la *racionalidad* científica no existe. Lo que existen son teorías en las que se desarrolla esa racionalidad, al conjunto de las cuales se le denomina

racionalidad científica. Y no hay que olvidar ese aspecto que, a mi entender, es fundamental: la visión de Corredoira es eminentemente *interpretativa*. Obviamente, él ha elegido la interpretación que le parecía más correcta, pero los hechos, incluso los físicos, de por sí, son mudos. Es más, cuando él *juzga* inadecuados determinados modelos científicos o filosóficos, no está haciendo sino una interpretación que le lleva a aceptar determinadas hipótesis y a rechazar otras. Claro está, eso es lo mismo que hago yo. ¿Quién no?

Es evidente, además, que la mayor parte de la vida del hombre no está regida por ese tipo de racionalidad y, afirmo, no se deja reducir a ese tipo de racionalidad. La racionalidad científica estudia determinados fenómenos desde un prisma muy determinado y los reduce a sus parámetros, de tal manera que buena parte de la realidad queda obviada. Ahora bien, la verdad es que no me extraña que la ciencia haya desembocado en esa conclusión, en esta época de «defunciones» en la que vivimos. Nietzsche decretó la muerte de Dios, Barthes la del «autor», Foucault la del «sujeto». La libertad, por su parte, ha quedado seriamente dañada desde Freud. Todos estos entes, seres y caracteres parecían heridos de muerte, y sin embargo, son elementos fundamentales del discurso filosófico, como lo muestra el presente artículo del doctor Corredoira, una vuelta de tuerca más sobre un tema que parecía periclitado. Parece que estos muertos gozan de bastante buena salud, y no son, ni mucho menos, «residuos mitológicos». O ¿es que acaso todo lo que no sea científico es mitológico? De ser así, no sería nada malo, pues, por ejemplo, la mitología griega es más rica, desde el punto de vista racional, que un experimento científico. Desde la perspectiva de la creación racional, la época mítica quizá haya sido la más fructífera de la historia de la humanidad.

Dudo, abundando en esto, que haya algo que tenga más *objetividad racional* que la ética y la estética kantianas o que el análisis husserliano de la fenomenología del tiempo; es más, Husserl considera que el concepto de tiempo que manejan los científicos es un concepto segundo, derivado de ese tiempo original, ese *Urzeit* que vivencia la conciencia. No creo que Husserl aceptase la idea de que se basa en percepciones subjetivas.

2. Sobre la libertad y las libertades

Es evidente que el concepto de libertad que el doctor Corredoira maneja deja fuera determinadas aportaciones a la reflexión sobre la libertad. Y aunque lo haga a propósito, es necesario hacer algunas puntualizaciones. Desde luego, la libertad de la que habla es una libertad omnímoda, que no es tal, una libertad que prescinde de la naturaleza y de las condiciones en torno, una libertad indeterminada que bien puede ser la postulada por algunos autores del idealismo alemán, pero que no es «toda» la libertad. Cito textualmente: la libertad «es una capacidad de generación o de ser origen de nuestros movimientos, opciones, etc. a partir de la nada, es decir, ser causa primera de lo que podemos desarrollar (...) Ser libre consiste en tener una fuente interna totalmente desgajada de la naturaleza que produzca «algo» que desencadene nuestros movimientos, opciones, etc. (...) Poseer libre albedrío es ser algo que no estuviese ya contenido en el Universo y sus leyes que preceden a nuestra existencia particular. Se trata de un significado de libertad que nos habla de la relación hombre-Universo, de la posibilidad de sustraerse de un orden cósmico ajeno a nosotros (...). El ser humano será llamado libre en un determinado tipo de actos cuando las leyes por las que se rigen éstos sean autónomas

con respecto a las leyes de la naturaleza, es decir, sean de elaboración propia y ajenas a la naturaleza». Tal libertad es la que la filosofía y la teología tradicionales han atribuido a Dios. Partir del supuesto de que el hombre es un ser independiente de sus condiciones naturales sería ridículo y no creo que nadie defienda un concepto de libertad que prescindiera de la instancia natural, aunque sea para incluir la libertad en el ámbito moral como hace Kant, obligado por su adhesión al mecanicismo dieciochesco. Ahora bien, López Corredoira plantea una disyuntiva en forma de interrogativa que, desde mi punto de vista, no es correcta, y cito: o «hay un «ego» separado de la naturaleza o somos títeres de la misma». No es condición indispensable que exista ese corte total con la naturaleza para que no nos convirtamos en elementos del gran teatro de marionetas al que queda reducida la realidad. Es evidente que existen muchas instancias coercitivas que, si bien no forman parte de la naturaleza, forman parte de las instituciones de las que el hombre se ha dotado, y eso no significa, desde ningún punto de vista, que el hombre se convierta en un mero juguete de las mismas, que forman parte de una cultura, a la que muchos autores denominan una «segunda naturaleza». Por algo será. Con esto quiero decir que, admitiendo que yo sea parte de la naturaleza, *non sequitur* mi condición de títere de la misma. ¿Quién negaría que el hombre es un ser natural, dependiente de las leyes de la naturaleza? Yo creo que eso no se pone en duda, pero, parafraseando a Kant, podríamos decir que todo empieza por la naturaleza, pero no se agota en la naturaleza. En el extremo, Ortega dirá que el hombre no tiene naturaleza, sino historia. No niega el sustrato natural del hombre, sino que afirma su particular historicidad constitutiva, que no es independiente de la naturaleza, pues no somos «espíritus puros», pero somos seres históricos, y la historia no es reducible a naturaleza. Los procesos de creación, tanto de artefactos, como de obras o de sentidos, son difícilmente explicables sin recurrir a la hipótesis de la libertad de querer. Por eso, aun cuando sólo como hipótesis, me parece más correcto afirmar la libertad en lugar de negarla.

Por otra parte, no se trata de que todos los actos del hombre sean libres, sino de que el hombre es libre, aun cuando la mayoría de sus actos no lo sean, pues sólo quien es libre puede verse privado de libertad. Y la libertad del hombre toma la forma de un acontecer histórico, en efecto, de un *querer* entre distintas posibilidades.

¿Por qué digo esto? Por la siguiente razón: el artículo de López Corredoira es reduccionista, no sólo en sus conclusiones, lo cual es lógico, sino en sus presupuestos. Y es precisamente esta asunción previa lo que limita la empresa que se propone. En concreto, el autor identifica ontología y naturaleza. Desde el punto de vista filosófico, en efecto, es un reduccionismo, pero, en este caso, incorrecto. La carga semántica del término ontología abarca muchas más cosas que la naturaleza, porque la ontología hace referencia al ser. Y el ser no se reduce a naturaleza, ni mucho menos. El logos de la ontología no puede identificarse con la razón científica. «No hay rama de la ciencia que tenga por objeto el *esse* en general. El marco propio de la ciencia es el *esse factum*»¹, lo que Kant llamaba *Wirklichkeit*, y no lo que denominaba *Realität*. Y, siguiendo a Heidegger, podríamos decir que Corredoira se refiere más a lo óntico que a lo ontológico. Identificar lo que es con la naturaleza es reductivo. Y en este sentido, la conciencia tiene realidad ontológica,

¹ Eladio Chávarri, *Ensayos en torno a la racionalidad*, Salamanca, San Esteban, 1990, p. 177. Agradezco a este eminente pensador su lectura crítica de mi texto y las sugerencias que me ha proporcionado para mejorarlo.

aun cuando podamos estar de acuerdo o no con el autor en que ésta sea reducible a otra cosa. Una silla es un ente, aunque podamos descomponerla en un sinnúmero de partes, pero en ninguna de esas partes puedo, probablemente, sentarme y charlar. Por eso opino que la cuestión del emergentismo, a la que el doctor Corredoira alude, es más importante de lo que él parece considerar, porque, ópticamente, una silla tiene una realidad que no tienen sus componentes. Y el poder sentarme en ella, aunque parezca una banalidad, es categorialmente diferente a no poder hacerlo: la silla, además de sus propiedades emergentes, establece una nueva relación entre el hombre y ella misma, y las relaciones son infinitamente más importantes que las propiedades.

Claro que, por eso, Corredoira tiene que suponer que la ciencia «trata de lo objetivo». Otro concepto problemático por dos razones: primero, lo no susceptible de ser estudiado desde los parámetros de una ciencia dura, ¿no es objetivo? La mayor parte de la realidad que nos constituye no es objetiva, pues. Ahora bien, ¿quién niega objetividad a un sentimiento estético? Ahí está y la ciencia dudo que pueda explicar por qué a un individuo le gusta una obra de arte que a otro le provoca repulsión –salvo la estética positivista decimonónica, pero ésta no es más, y en este caso con toda verdad, que un residuo del pasado que hoy nadie se atreve siquiera a proponer–, o que la ciencia pueda estudiar por qué a unos individuos les parece lícito y legítimo obrar de determinada manera y a otros no, es decir, por qué *quieren* obrar de un modo determinado. Y en segundo lugar, la objetividad de la ciencia no se puede proclamar así sin más, como si fuese un acceso incontaminado a un supuesto reino de «lo real». En ciencia no basta acudir a las categorías, sino que hay que presuponer un acuerdo lingüístico de los científicos en la comprensión del sentido y en la posibilidad de intervenir en la naturaleza. La ciencia tiene determinados presupuestos y, por tanto, no posee carácter absoluto. La física no puede dar cuenta de sí misma en términos físicos, ni la biología en términos biológicos. Siempre queda un horizonte desde el cual, como dice Gadamer, se nos hace patente el ser y desde el que es posible la manifestación de los objetos correspondientes, sea desde el punto de vista biológico, físico, químico... El lenguaje científico postula, pues, un metalenguaje.

3. *¿Indeterminismo?*

Tampoco estoy de acuerdo con la tesis de que el indeterminismo sea una condición necesaria para el libre albedrío pero no suficiente. Sobre todo, si se habla de indeterminismo físico. Que yo no pueda actuar sobre los átomos de mi cuerpo, que no sea causa de su movimiento, no niega en absoluto el libre albedrío, a pesar de lo que pueda afirmar López Corredoira. De lo que se trata no es de mi libertad atómica, sino de mi libertad personal. El indeterminismo que tiene relevancia para la libertad está en todo el área del ser, ciertamente comenzado por los estados cuánticos: en un acelerador de partículas inducimos velocidades a las mismas que no existen en la naturaleza, con libertad, siempre dentro de la determinación que nos impone el acelerador. Lo mismo sucede con los átomos, que podemos manipular y dominar, lo cual supone una infinidad de elecciones, es decir, no puede hacerse física sin libertad. Y si ascendemos al nivel molecular, más aún, puesto que la química inventa moléculas y las manipula con suprema libertad para dar lugar a fármacos, plásticos y una infinidad de compuestos que surgen de la diversa disposición molecular y atómica, lo cual no puede surgir sin elecciones. ¿Qué indica

esto? Que el ser es indeterminado. Las leyes físicas son desafiadas, porque hay opciones en el ser para el ejercicio de la libertad. No pensemos sólo en la libertad moral, pues el haber recluso la libertad en la moralidad es una rémora que arrastramos desde Kant. Pensemos en términos de libertad tecnológica, como venimos exponiendo, que es una más al lado de la libertad moral, de la libertad económica, de la libertad religiosa... (Dios es lo más indeterminado que existe. Basta con echar un vistazo a la infinidad de religiones y filosofías que lo interpretan). Por eso podemos decir que el hombre adapta el medio a sí y se deja subyugar por el medio. Y eso es ejercer la libertad, porque los entes están indeterminados y sobre ellos el hombre ejerce su libertad de elegir. Es más, en el ámbito científico, el hombre se ve llevado a elegir entre diversas teorías que no convencen necesariamente. Al corpus teórico de la física me remito.

En realidad, al hablar de indeterminismo cuántico no hacemos sino aplicar una metáfora, como tantas veces se hace en el campo de la ciencia. ¿Supondría el indeterminismo cuántico que los átomos son entidades libres de querer? Lo dudo mucho, porque, de ser así, o bien se les atribuye una conciencia, con lo que el problema queda resuelto, o bien se supone que hay una entidad constitutiva previa, llámese la naturaleza como totalidad, que es la que quiere. Ahora bien, si afirmamos el determinismo, ¿qué significa eso? Que los átomos están determinados. ¿Por quién? Si se autodeterminan son libres; si no se autodeterminan, será la naturaleza el origen del determinismo, y de nuevo la misma pregunta: la naturaleza es determinista porque está determinada ¿por sí misma? Luego es *causa sui*, de modo que, según el concepto manejado por el doctor Corredoira, la naturaleza es libre. Es decir, ¿improvisa la naturaleza o sigue una partitura? ¿Quién o qué es el autor de esa partitura? Perdón por la paradoja, pero normalmente, detrás de las paradojas suele haber una verdad que se enuncia como una aparente falsedad.

Esto supone que no podemos aceptar el reduccionismo ontológico que propone el doctor Corredoira, que, según él, viene caracterizado por el hecho de que «todo es cuestión de física». Ya Aristóteles se planteó seriamente el problema de la *physis* y, sin embargo, para abordarlo, tuvo que estudiar unas cuestiones que son *tà metà tà physiká*, es decir, la metafísica. Parece un término trasnochado y es un lugar común decir que la metafísica ha quedado reducida a un residuo del pasado. Pero Aristóteles, en su búsqueda de lo que está más allá de la física, lo que hacía era buscar los principios que regían esa física. ¿No es eso lo que hace la ciencia? Conclusión: la ciencia es metafísica, busca principios, busca leyes. Y la pregunta que habría que dilucidar en primer lugar es si «construye» o «descubre» esas leyes, con lo que damos un paso aún más atrás, a una especie de meta-ciencia o meta-metafísica. Sostener, como algún físico de reconocido prestigio, que las leyes forman parte de la estructura de la estructura del universo es tan metafísico como decir lo contrario. Por eso, las afirmaciones del doctor López Corredoira sobre la libertad, mal que le pese, son metafísicas y no científicas. Pero es que es imposible abordar este tema si no es desde esos supuestos, como es el caso del demonio de Laplace, una entidad metafísica introducida *ad hoc* para salvar la consistencia de una teoría.

4. Causalidad

A este respecto hay otra cuestión de no menor calado: la causalidad, irremisiblemente asociada al determinismo postulado por López Corredoira. Desde Hume la noción de

causalidad es puesta en entredicho. Será Kant quien encuentre una solución a la paradoja planteada por Hume, concluyendo que la causalidad no se encuentra en la realidad: la causalidad es una de las categorías, una ley universal y necesaria, pero del mundo fenoménico, no del nouménico. Así pues, no se trata de una realidad «ontológica», con lo que el argumento causal que aborda López Corredoira, al menos desde el punto de vista kantiano, no se sostiene como argumento «ontológico», sino que la noción de «causalidad» es algo que *se aplica* a los fenómenos. Y si, sin aplicar una causa no se produce un efecto en el ámbito fenoménico, *non sequitur* que puesta la causa se siga el efecto.

Si nos remontamos a las consideraciones aristotélicas, la causa más importante es la causa final, el plano de los fines. Y todas las ciencias humanas trabajan con ella, aunque sea de un modo inconsciente. Por lo que respecta a la causa eficiente, que es la única que desarrolla López Corredoira, considerarla determinada es un tremendo engaño, y así lo demuestra un estudio atento de esta noción.

Tampoco, en ese sentido, me siento a gusto con la tesis tajante de que nuestros actos «libres» se reduzcan a procesos cerebrales. En efecto, si un proceso cerebral casual determina mi acción, estaríamos en el ámbito del puro azar. Y si nos encontramos determinados, hay que distinguir bien de qué tipo de determinación hablamos, pues no toda determinación socava la libertad. Pienso que hay un núcleo que podríamos llamar la «personalidad» que determina mis acciones, porque el hecho es que, ante una determinada situación, que es igual, para todos, unos obran de un modo y otros de otro. Si, dado que las leyes físicas y, por consiguiente, neurológicas, son iguales para todos, todos habríamos de obrar igual, es decir de *querer* igual, y el hecho es que eso no sucede casi nunca. Imaginemos que un sujeto observa que se está cometiendo un crimen. Supongamos que la probabilidad de que se involucre en la resolución del mismo, llamando a la policía, actuando personalmente como defensor o, incluso haciéndose parte activa de ese crimen y, pongamos por ejemplo, sumándose al pillaje, y las posibilidades de que no se involucre en absoluto y huya del lugar en el que se está cometiendo el atropello estén al 50%. Lo que aquí está en juego no es precisamente el *qué* haga, sino el *por qué* hace una cosa o la otra, y eso no nos lo explica la probabilidad, sino que el hecho de que obre de un modo u otro está «determinado» por eso que hemos llamado «personalidad», a saber, un cuerpo de convicciones que se han forjado a lo largo de su historia particular, y que, por muy fundamentadas que estén en mecanismos neuronales, no se reducen a ellos. Con esto quiero decir que si una determinada convicción es la base de un determinado acto (libre, diría yo), el hecho de que esa convicción tenga un fundamento neuronal no socava en lo más mínimo la libertad de la voluntad, más bien yo diría que es justo al contrario. Por otra parte, siempre quedará un problema clásico en filosofía, el solipsisimo: aun cuando la conciencia quedase explicada por mecanismos neuronales, ¿cómo sé yo que tú eres consciente? ¿cómo sé yo que el rojo que tú ves es el rojo que yo veo? Es bastante difícil afirmar que podamos explicar científicamente todas las cosas de las que somos conscientes.

Un ejemplo más concreto que relata el doctor Corredoira es el de que el mecanismo neuronal prepara las acciones más simples antes de que el individuo sea consciente de las mismas, como es el caso de mover una mano. Pero yo no veo aquí ninguna refutación de la autodeterminación. Perfectamente puede considerarse que es la voluntad autodeterminada la que ha preparado los procesos neuronales para que se ejecuten de forma automática. Si yo quiero mover mi famosa mano, el hecho de que sea el complejo neuronal

el que obre con antelación, ¿significa que yo no quiero? Al contrario, desde mi punto de vista. No veo cómo un supuesto *fatum* puede decidir que yo quiera mover la mano o no hacerlo.

5. Teleología y materialismo

Constato en el artículo de Corredoira una *petitio principii*: evidentemente, para defender su tesis, el autor debe adoptar una postura ateleológica. El concepto de teleología, metafísico, es rechazado de plano en la defensa del fatalismo, pues libertad y teleología van de la mano. Ahora bien, el artículo presupone una teleología fortísima, pues supone que el conocimiento ha ido avanzando hacia un *télos*, el conocimiento científico, que anula cualquier otro conocimiento precedente. Por eso, el profesor Corredoira considera la expresión «dignidad humana» una «alegoría poética más que un término bien entendido en términos racionales». De nuevo insisto en lo que planteaba. La alegoría es racional, la poesía es racional y la dignidad humana es un ejemplo de racionalidad, ciertamente no de racionalidad científica, pero sí de racionalidad humana. No sé si la ciencia llegará a demostrar que el hombre no tiene dignidad. Lo dudo, pero, en cualquier caso, el concepto de dignidad humana está bastante más allá de la ciencia. Voy a poner un caso extremo: en el supuesto de que la ciencia demostrase un día, por los medios que fuese, que unas razas son superiores a otras (y cuántas veces la ciencia no lo ha «demostrado» ya, con las consecuencias terribles que todos conocemos), eso no significará nada en absoluto respecto a la igualdad de los hombres, es decir, la dignidad humana seguirá siendo un concepto racional, al menos si aplicamos la racionalidad comunicativa de Habermas o Apel: la dignidad será un concepto dialógicamente racional. Del mismo modo, la pretendida supresión de la responsabilidad individual y la aplicación de castigos por acciones de la que uno no es responsable, es más, de castigos «preventivos» a los que alude el doctor Corredoira nos llevaría directamente a un estado totalitario, y *racionalmente* hemos *decidido* que no es ese el estado que queremos. Y no creo estar haciendo un uso abusivo del concepto de razón al hablar de este modo.

Tampoco acabo de ver ninguna poesía sublime en la idea de un materialismo absoluto. Lo sublime, al menos desde Kant, revela precisamente lo contrario, que nuestro espíritu (perdón por utilizar este término) está por encima de la naturaleza. Además, aun aceptando el supuesto materialista, si consideramos que lo fáctico determina el deber ser, caemos de lleno en la falacia naturalista. Claro que la aceptación del *fatum* es una proclama común de numerosos filósofos y místicos, pero eso siempre redundará en una acción comprometida que no reproduce, sin más, «lo que es». Véase a Nietzsche y su conversión del *amor fati* en un fenómeno estético que involucra toda la vida del hombre.

6. Conclusión

Permítaseme una digresión. Según los positivistas el mundo se divide en dos sectores: el de lo que puede decirse con claridad y el de aquello sobre lo que debe guardarse silencio, siguiendo al primer Wittgenstein. Y aquí, en lo que tratamos, según esto, debería guardarse silencio. Pero no hay filosofía tan sinsentido como ésta, dirá Heisenberg, porque no hay apenas nada que pueda expresarse con claridad. Si se elimina todo lo que es oscuro,

problemático, probablemente sólo quedarían tautologías carentes de interés. Y eso lo comprendió el segundo Wittgenstein, que se lanzó a una loca carrera tratando recuperar lo que había perdido.

Quisiera finalizar citando a un físico, Bohr, para quien un especialista no es el que sabe mucho sobre una determinada materia, lo que nunca ocurrirá, sino aquel que conoce algunos de los errores más importantes que pueden cometerse en el campo de su especialidad y que, por ello, puede evitarlos. No debe olvidarse jamás, apunta, ese estrato profundo en el que habita la verdad.

* * *

Sixto J. Castro
Departamento de Filosofía. Universidad de Valladolid
Plaza del Campus, s/n. 47011 Valladolid
sixto@fyl.uva.es