

BREVE COMENTARIO DE ALGUNOS PLANTEAMIENTOS CONTENIDOS EN EL LIBRO *LOS FILÓSOFOS Y LA LIBERTAD*

Francisco José Soler Gil. Universität Bremen

Resumen: 1. Bergson y la cosificación mecanicista de la realidad. 2. Dennett y la cosificación postcuántica de la realidad

Abstract: 1. Bergson and the mechanist cosification of reality. 2. Dennet and the postquantum cosification of reality.

Los comentarios que siguen no se refieren a todos los capítulos, ni pretenden abarcar los numerosos temas del libro, sino que apuntan a un sólo problema el de la compatibilidad de la libertad con la causalidad natural, y se centran en determinados planteamientos, desarrollados sobre todo en el capítulo 6. (Bergson) y en el capítulo 9. (Dennett).

Omíto una reflexión más general sobre el libro, porque no me veo en condiciones de realizarla. En todo caso, podría escribir una alabanza, o una nota de agradecimiento, por el gran provecho que me ha reportado su lectura. Pero creo quizá resulte más útil tratar de exponer el único punto en el que la lectura del libro me ha dejado más dudoso que convencido.

Doy por seguro que mi parcial discrepancia con el tratamiento del tema de la compatibilidad de la libertad con la causalidad natural en «los filósofos y la libertad» tiene su raíz en alguna falta de comprensión de las ideas apuntadas sobre el particular en el texto. De ahí que las páginas siguientes estén destinadas a dar un primer paso en la aclaración de los posibles malentendidos: Este primer paso, como es natural, consiste en tratar de presentar lo más claramente posible la dificultad (o dificultades) que creo encontrar en el planteamiento del texto, en la esperanza de que una eventual respuesta ponga de manifiesto dónde se encuentra el error. Vamos, pues.

1. Bergson y la cosificación mecanicista de la realidad

En el capítulo 6. del libro, se presenta la figura de Bergson, tratando de afirmar la existencia de una libertad humana genuina en el contexto de la imagen mecanicista (decimonónica) del mundo. Se trata de un caso interesante, puesto que el posible conflicto entre la libertad y la causalidad natural aparece con más claridad en este contexto (sin embrollos cuánticos, ni problemas asociados con la teoría del caos etc.). Nos encontramos aquí ante una concepción puramente mecanicista del mundo físico: La naturaleza consiste (en su nivel más básico) en un conjunto de átomos que se mueven en el éter siguiendo unas leyes que determinan completamente su comportamiento. La ontología se puede completar con los fenómenos ondulatorios, que son oscilaciones del éter (o de otros substratos materiales). Pero la propagación de las ondas también es determinista. De modo que la idea de la existencia de una necesidad natural omniabarcante no cambia por ello.

La pregunta que se plantea Bergson es cómo explicar la existencia de una libertad genuina sin chocar frontalmente con esta descripción de la naturaleza, que parece avalada por la experiencia (o, al menos, por la indudable serie de éxitos de la física clásica). Y la respuesta va a ser el desarrollo de una especie de física de la libertad. Bergson argumentará poderosamente en favor del dualismo materia-espíritu, pero tratará de explicar cómo el espíritu humano puede ejercer su influencia en el cuerpo, aportando mínimas cantidades de energía, que no afectan prácticamente los balances energéticos naturales, pero que bastan, como chispazos en un polvorín, para provocar grandes liberaciones energéticas, con las que se explicarán los movimientos voluntarios del cuerpo.

¿Qué decir de este planteamiento? Se nos advierte en el libro de que error capital de Bergson en este punto consiste en aceptar la cosificación de la realidad que conlleva

el mecanicismo. Lo que tendría que haber hecho Bergson, para poner las cosas en su sitio, es haber señalado que toda esa descripción de los átomos, las leyes de conservación, etc. etc. no es más que una arquitectura de conceptos que resultan útiles para dar cuenta de algunas dimensiones de la realidad. Pero no son la realidad. (Como dijo Gracián: «Insufrible necio, el que quiere regular todo objeto por su concepto»). En lugar de eso, al haber aceptado el «cambiazó» de la realidad material por su cosificación mecanicista, a Bergson no le queda más remedio que terminar cosificando también el espíritu, a través de su física de la libertad.

[En este punto quiero hacer un breve inciso para rechazar un argumento, contra la pretendida física de la libertad, que se encuentra en la página 157 del libro. Se lee allí (refiriéndose la conjetura de Bergson sobre la energía liberada por el espíritu) que : «Este tipo de planteamiento es poco verosímil porque, como la física cambia, tras cada reformulación de la mecánica hay que preguntarse si los agentes libres siguen siendo unos ciudadanos respetables del universo (...) es más razonable y menos percedero defender la posición de que la física no abarca ni explica la realidad tal cual». Lo que quiero decir de este argumento es lo siguiente: Es posible que sea lo más razonable el sostener que la física no abarca la realidad tal cual, sino sólo un aspecto de ella. De eso comentaremos algo en los párrafos siguientes. Lo que no me parece un buen argumento es rechazar una física de la libertad por miedo a que resulte percedera con el cambio de la ciencia. Y lo que no me parece una buena táctica es ir buscando posiciones filosóficas a resguardo de los terremotos en la física. Bergson nos propone una física de la libertad. ¿Que puede ser percedera? Pues muy bien. Cuando cambie el marco físico, buscaremos el modo de comprender la libertad en el nuevo marco de que dispongamos. Si estamos convencidos, por las razones que sean (o, más bien, por la experiencia de las deliberaciones y las luchas morales internas) de que el hombre es libre, no se trata de que pidamos permiso a la nueva física, a ver si nos deja ser libres, sino de que tratemos de entender cómo engarza la libertad en el mundo físico.

En general, creo que es un planteamiento más bien cobarde, y poco fructífero, el que pretende buscar una perennidad filosófica a base de evitar el contacto con el inestable debate científico. Los resultados de las ciencias constituyen, junto con los datos de la experiencia interna, y de la experiencia ordinaria, uno de los pilares naturales para construir una ontología. Pero si renunciamos a asumir (críticamente!!) los datos de las ciencias, sólo nos quedan las vías fenomenológicas, y las invenciones apriorísticas, que han dado lugar a mucha palabrería, a lo largo de la historia del pensamiento.

Pero todo esto no es más que un inciso para decir que si la física de la libertad de Bergson no es buena, lo malo, en todo caso, no es su inevitable caducidad en cuanto física (o en cuanto a filosofía con raíces en la física). Retomemos ahora el hilo de la discusión principal].

Estábamos en que Bergson ha tratado de defender la libertad explicando cómo puede el espíritu humano intervenir en un universo mecanicista. La estrategia alternativa de defensa de la libertad que parece preferirse en el libro sería la siguiente:

Habría que negar que la materia no sea más que un conjunto de átomos que se mueven en el éter siguiendo unas leyes deterministas. Eso sería, a lo sumo, un modelo útil para explicar ciertos fenómenos, y para obtener ciertos resultados prácticos. Pero la realidad, en su esencia, no es cosificable (ni con el modelo mecanicista, ni con los modelos, más ricos, que se emplean actualmente, ni con ninguno que pueda llegar a desarrollarse en la física del futuro). Si se propone un modelo de ella, se iluminan algunos aspectos, mientras que otros quedan en la sombra. La libertad humana es real. ¿Que no se puede entender según el modelo mecanicista del mundo? Pues esto sólo muestra uno de los (posiblemente numerosos) límites de esta cosificación de la realidad que es el mecanicismo.

Supongamos que ésta es realmente la estrategia alternativa que se propone. (Es decir, supongamos que he entendido el argumento de esta parte del libro). ¿Qué se puede decir de tal planteamiento?

En primer lugar, hay que decir que se trata de un enfoque serio (y hasta plausible) de la cuestión de la relación naturaleza-libertad. Es más, si yo tuviera hoy que dar un curso acerca de este tema, el enfoque que se presenta en «los filósofos y la libertad»

ocuparía un lugar muy destacado.

Ahora bien. Dicho esto, creo que este enfoque tiene también sus sombras, y que podría llegar a ser, en determinadas circunstancias, un planteamiento poco verosímil. Menos verosímil, en todo caso, que la alternativa seguida por Bergson.

El primer punto débil que me parece encontrar en la propuesta de «los filósofos y la libertad» es que se lleva mal con una postura realista, en relación con el contenido de las teorías científicas. Si nos situamos en una perspectiva instrumentalista de la ciencia (por no mencionar el constructivismo de moda, que también valdría aquí), no hay problema: Las teorías son modelos matemáticos diseñados para describir el mayor número de fenómenos con la mayor precisión posible, y la menor complicación en los cálculos. No pretenden decir cómo es la realidad, sino sólo ser útiles para determinados fines técnicos. La cosificación que suponen los modelos científicos es, desde esta perspectiva, manifiesta. Y, por tanto, como la ciencia tiene que ver con la técnica, pero no con la ontología, pues tampoco tiene nada que decir sobre la libertad humana, que es una cuestión ontológica. Esto, visto desde el instrumentalismo.

Ahora bien, si nos colocamos en una postura de realismo científico (todo lo moderado que se quiera), el asunto no está tan claro: Es cierto que las teorías, como dice el instrumentalista, son modelos matemáticos diseñados para describir el mayor número de fenómenos con la mayor precisión posible, y la menor complicación en los cálculos. Pero es también cierto que las buenas teorías no sólo explican describen los fenómenos que uno pretendía inicialmente, sino que predicen otros nuevos, que luego se confirman. Si nos fijamos en las teorías físicas más exitosas, vemos que se ha sacado mucho más de ellas que lo que inicialmente se buscó. ¿Cómo explicar esto? Una buena explicación parece ser la que sugiere el realismo científico: que estas teorías dicen algo (con todas las matizaciones que se quiera) sobre la realidad realmente real.

La pregunta, entonces, sería ¿cómo casa esta perspectiva realista con la idea de que lo que hace la ciencia es cosificar la realidad, sustituyéndola (o más bien suplantándola) por algo que no es real? Bien. Parece que el conflicto no es inmediato, pero puede ser creciente. No es inmediato, porque cualquiera, por muy realista científico que sea, reconocerá que las teorías no describen *toda* la realidad material, ni con *total* precisión. Pero, por otra parte, es evidente que, cuanto más exitosas vayan siendo las teorías científicas, más abarcentes, más precisas, etc. (en definitiva, más verosímiles), cada vez va ser más difícil salir con aquello de que estamos cosificando. (Todo esto en el supuesto de que las ciencias puedan seguir progresando como hasta ahora, sin tropezar con límites insalvables... lo que está por ver). Claro que una pintura no es nunca igual al original. Pero si tuviéramos una pintura de la realidad física enormemente fiable (por lo detallada, por el enorme número de aspectos que pudiera recoger, etc.), y si en esa pintura no pareciera tener cabida algo como la libertad, ¿valdría oponer la objeción de la cosificación, para salir del paso? No me parece muy plausible.

El segundo punto débil que podría tener el planteamiento de la cosificación es el siguiente: Aun admitiendo que los modelos científicos cosifican, y que no describen la realidad de un modo plenamente fiable, aún falta por probar que uno de los aspectos de la realidad inaprensibles con estos modelos sea la conducta humana. Como dice la zarzuela, hoy las ciencias adelantan que es una barbaridad. Y esto, pese a las críticas de Horgan, de las que se hace eco el libro, se puede hoy en día decir muy especialmente de la investigación acerca del cerebro. En los últimos años se ha avanzado muchísimo en la comprensión de la correlación entre estados mentales y procesos cerebrales. Yo encuentro fascinante este campo, y leo con muchísimo interés los artículos en los que se proporcionan modelos de la percepción, de los procesos cerebrales asociados a estados emocionales, a la formación y activación de recuerdos, o a la entrada de algún aspecto de la realidad en el «teatro de la conciencia», por poner algunos ejemplos. Supongamos, haciendo un poco de ciencia ficción, que la investigación neurológica pueda desarrollarse en el futuro tanto, que termine produciendo modelos del cerebro humano capaces de emplearse para entender todo tipo de fenómenos asociados con la conciencia. Capaces de predecir con éxito fenómenos que no conocíamos (relacionados con estados de sueño, o de locura, por poner un caso). Y capaces de aplicarse con gran éxito a la modificación de la conducta: eliminando fobias, enfermedades mentales, mejorando la capacidad de aprendizaje hasta límites ahora insospechados etc. etc. La pregunta es la siguiente: Si

en estos modelos no hubiera cabida para algo así como la libertad humana, ¿cabría salirse por la tangente, apelando a la cosificación de la realidad que suponen los modelos científicos? Tal vez, sería posible, pero dudo que fuera plausible. Desde luego, que aún no estamos, en este caso. Y bien puede ser que no lo estemos nunca. Pero tal vez baste con que exista la posibilidad para apreciar una cierta debilidad en el planteamiento que se propone en «los filósofos y la libertad».

Brevemente quisiera hacer referencia a una última debilidad que me parece encontrar en el planteamiento de las relaciones entre causalidad natural y libertad que estamos discutiendo: Este planteamiento facilita la repetición del error cometido al postular la separación radical de competencias entre ciencia y teología. Al final resultaría poco plausible un planteamiento que haga oídos sordos a lo que ocurre al otro lado de la valla, y repita una y otra vez el lema: haga lo que haga la ciencia, no tiene competencia para tocar el tema de la libertad. Si nos encastilláramos en esta posición, despreocupándonos de los modelos concretos con los que la ciencia pretende comprender los fenómenos asociados con la conducta humana, ¿no estaríamos incurriendo en una de esas «soluciones» facilonas que dejan en el fondo todo el terreno libre para que el adversario lo ocupe?

Estos son los problemas que me parecen ir asociados con el enfoque de la cuestión causalidad natural-libertad en la réplica a Bergson. La pregunta que se plantea entonces es la de si cabría adoptar otro enfoque menos problemático de esta cuestión.

En mi opinión, tal vez lo más adecuado sería emplear una doble estrategia: Lo primero sería hacer referencia a la diferencia entre nuestros modelos y la realidad, así como a los límites de los modelos cuando se les saca de los temas para los que fueron pensados. Esto permitiría tener una especie de último reducto para la defensa de la libertad, venga como venga la moda científica del momento. Pero, una vez sentado esto, habría que atreverse a salir de ese reducto, y aceptar hipotéticamente las teorías científicas mejores, como descripción realista (hipotéticamente, repito, y, además, sin perder de vista que una descripción es siempre limitada) de los comportamientos de la materia. Y habría entonces que buscar cómo es posible que la libertad humana actúe en ese contexto. Estos modelos de actuación de la libertad serían, por supuesto, hipotéticos (la libertad podría manifestarse así en el mundo, si el mundo fuera realmente como dice la física del momento... o también podría manifestarse de otro modo). Estos modelos sería, por supuesto, perecederos (si cambia la física, hay que cambiar el modelo). Y estos modelos no desvelarían, por supuesto, lo que es la libertad, sino sólo (en el mejor de los casos) cómo se manifiesta en el mundo físico.

Si no me equivoco, esta forma de plantear el tema evitaría los inconvenientes que he expuesto en las páginas anteriores (y algunos otros que no he mencionado por no extenderme excesivamente, como, por ejemplo, el que plantea la pregunta de cómo puede ser que una cosa tan notoria como la acción libre no tenga ni un reflejo en la proyección del mundo proporcionada por las magnitudes físicas). Pero esto equivale a considerar el planteamiento de Bergson al buscar una física de la libertad (y el de Descartes, al explicar la acción de la libertad en la glándula pineal), no como un error, sino como un acierto. Y eso es lo que creo que es.

2. Dennett y la cosificación postcuántica de la realidad

En este apartado puedo ser muy breve, ya que los puntos centrales ya se han mencionado en las páginas anteriores. La única diferencia relevante es que, al pasar de Bergson a Dennett, hemos cambiado de física. Ciertamente, Dennett (lo mismo que muchos de los que trabajan en la investigación neurológica) parece querer aferrarse al marco mecanicista (neutralizando los efectos cuánticos) para justificar la subordinación al determinismo de la (pseudo-)libertad que trata de definir. (Claro que esta actitud es muy diferente de la de Bergson, y, para mí, mucho menos convincente, pero tales diferencias no son relevantes para la discusión de estas páginas).

En el libro se acusa, en todo caso, a Dennett del mismo crimen que a Bergson: confundir la realidad con la descripción del mundo que hace la física. Ya de paso, se acusa de lo mismo a Robert Kane, que ha tratado de fundamentar la libertad en la indeterminación de las transiciones cuánticas.

A mí me inquieta este pasar a todo el mundo por el mismo rasero, sobre todo cuando considero lo distintos que son los modelos físicos que unos y otros manejan... serán todos cosificaciones, vale. Pero no pueden ser lo mismo los brochazos del mecanicismo clásico que la pintura, mucho más detallada y matizada que nos ofrece la física actual. De todos modos, me parece pertinente (cosificaciones aparte) el hacerse la pregunta de si la imagen científica actual de mundo resulta, o no, más hospitalaria para entender la acción de la libertad que la imagen mecanicista.

La pertinencia de plantearse lo que ocurre en los distintos escenarios físicos parece reconocerse en la página 248 del libro en la que se plantean tres casos posibles: (1) Si no hubiera en el mundo más que necesidad positiva extrínseca (2) si no hubiera más que azar salvaje (3) Si hay en el mundo una mezcla de necesidad negativa, positiva, y tal vez reductos de azar salvaje.

En esa misma página, y haciendo referencia al caso (3), que es el que parece describir la física actual, se dice que, si el mundo es así, no hay problema para que vivan dentro de él una pluralidad de agentes libres. Y se añade que, para ello, no hace falta apelar tampoco (entre otras muchas cosas) a fantasmas que produzcan efectos cuánticos en los microtúbulos del cerebro. Más aún, se añade que uno puede proponer «múltiples mecanismos de intervención», y que todas estas propuestas son entretenimientos inocentes (...aunque no tanto, porque cosifican al sujeto libre). Y, como ejemplo, se sugiere (sin tomársela en serio, por supuesto) una explicación de la libertad en el contexto de la conjetura de los múltiples universos de Everett.

He de reconocer que no entiendo lo que quiere decirse en estas páginas (aparte de reiterar la advertencia al peligro de la cosificación de la realidad y del sujeto).

Para empezar por lo menos importante, me parece que el ejemplo que se propone de explicación de la libertad en el contexto everettiano no es pertinente, debido a que el multiverso everettiano es perfectamente necesitarista (dejo aparte el dato por lo demás significativo de que apenas hay quien se pueda creer ese escenario). No hay contingencia. Todo lo posible se actualiza. Y si yo, en este mundo, tomo la opción A, otro homólogo mío tendrá que tomar la opción B en su mundo. De modo que en el contexto de Everett tenemos que apelar a la armonía preestablecida, si queremos hablar de libertad.

Pero lo que menos entiendo es que se diga que en la opción (3) no hay problema para concebir agentes libres, y luego se dejen de lado las posibilidades físicas que caracterizan precisamente esa opción. ¿Cuál es la razón de que no estemos aún en el caso de la imagen del mundo mecanicista? Es decir, ¿cuál es la razón de que hayamos pasado de pensar que vivimos en un mundo (1) a pensar que la opción razonable es (3)? Evidentemente, el desarrollo de la teoría cuántica y las investigaciones sobre los fenómenos caóticos.

Entonces, si se dice que en este nuevo marco no hay problema para los agentes libres, lo lógico sería pensar que el problema desaparece debido al papel que desempeñan determinados efectos cuánticos, o caóticos.

De ahí que, sin haber leído libro de Kane (cosa que espero hacer en los próximos meses), me resulta, de entrada, razonable su intento de asociar la manifestación de la libertad con determinados efectos cuánticos. Y en cambio, la respuesta de Dennett recogida en el capítulo que comentamos (a saber, que los procesos cerebrales de toma de decisión parecen tener poco que ver con efectos cuánticos en la actividad neural) me parece débil. El cerebro, en muchos aspectos decisivos, se comporta como un sistema caótico, en el que puede bastar un input mínimo (invisible e imprevisible con los modelos, bastante mecanicistas, que emplean actualmente los neurobiólogos para buscar correlaciones mente-cerebro) para provocar una alteración importante. Por ejemplo, si tratamos de concebir cuál será la próxima imagen (o idea) que resultará enfocada por la conciencia, los modelos actuales hablan de que el tránsito por el «teatro de la conciencia» podría ir asociado a una sincronización en la descarga sináptica de grandes redes de neuronas. Ahora bien, cuándo y cómo se producirá (dentro de la lucha semicaótica de redes por ocupar la atención) una sincronización suficiente como para lograr una modificación en el plano de la conciencia es un asunto bastante imprevisible, y donde muy bien podrían ser de peso, al menos en ocasiones, efectos al nivel cuántico.

El anterior ha sido un razonamiento del mismo tipo que el de la glándula pinela cartesiana, o las descargas de energía espiritual bergsonianas. Pero, ¿qué hay de malo

en ello (siempre que no se pierda de vista que, tanto la física cuántica como y mucho más los modelos de manifestación de la libertad basados en esa teoría son sólo tentativas hipotéticas de describir la realidad)?

Voy a acabar estos comentarios, apresurados y desordenados, copiando del libro «Dios y las cosmologías modernas» un extenso pasaje de Polkinghorne, en el que se proporciona el bosquejo de una nueva «cosificación» de la libertad. Incluyo este pasaje para que sirva de aval a mi intuición de que los intentos de entender la manifestación de la libertad en el contexto de las teorías del mundo físico al uso en un momento dado, lejos de constituir un «pasatiempo inocente», pueden servir de estímulo y de impulso a una reflexión que nos lleve a alcanzar un entendimiento más profundo del mundo y de nosotros mismos. Copio:

«La física moderna ha revelado la extendida presencia de imprevisibilidad *intrínseca* en el proceso del mundo. Esto es cierto tanto en el nivel microscópico descrito por la teoría cuántica como también en el nivel macroscópico, cuando se describe apropiadamente mediante la teoría del caos. El apretón de la mano insensible del demonio calculador de Laplace, a quien se le revelaría el conjunto de la historia, pasado, presente y futuro, una vez que hubiera alcanzado el conocimiento completo del presente, se ha relajado. El siglo XX ha contemplado la muerte de lo meramente mecánico.

Por supuesto, la imprevisibilidad es una propiedad epistemológica, que limita lo que podemos conocer acerca de la conducta futura. Ya hemos visto que la cuestión ontológica de la naturaleza del nexo causal del universo es una cuestión ulterior y distinta, cuya respuesta debe ser buscada en el ámbito de la metafísica, y que se trata de una respuesta cuya naturaleza, en consecuencia, ha de ser defendida por razones metafísicas.

La mayor parte de los científicos han elegido la opción indeterminista en el caso de la teoría cuántica. En el caso de la teoría del caos, la preferencia de la mayoría ha favorecido una metafísica determinista, sin duda por la influencia de las ecuaciones no lineales deterministas que constituyeron el sujeto de las investigaciones matemáticas iniciales. No obstante, la elección está actualmente tan metafísicamente abierta en el caso de la teoría del caos como en el caso de la teoría cuántica, y algunos de nosotros hemos elegido aquí también la opción indeterminista. (En este caso, las clásicas ecuaciones no lineales del llamado «caos determinista» han de ser entendidas como aproximaciones de alguna realidad física más sutil y flexible. Estas ecuaciones clásicas se aplicarán sólo en las circunstancias relativamente raras en las cuales el sistema pueda ser tratado como aislable, que son también las únicas circunstancias en las que somos capaces de poner a prueba la adecuación empírica de las ecuaciones). El adoptar esta opción indeterminista puede ser defendido como una elección natural para un realista, ya que asociar la apertura causal con la imprevisibilidad equivale a promover un alineamiento estrecho de la ontología con la epistemología que hemos sostenido que la modela. Mediante tal «apertura» uno no quiere decir que el futuro sea una especie de lotería azarosa, sino que hay lugar para la acción de ulteriores principios causales, más allá del intercambio de energía entre los componentes, que es la explicación convencional de la teoría física.

Cabe conjeturar qué forma puede esperarse que tomen estos principios causales adicionales. La no aislabilidad de los sistemas caóticos en general sugiere que los principios serán de carácter holístico, relacionados con la totalidad de lo que está ocurriendo. Las diferentes posibilidades abiertas a un sistema caótico surgen de los diferentes modos en los que su futura conducta puede desplegarse. Todas estas trayectorias corresponden a la misma energía, pero difieren en el contenido informacional que especifica su estructura. Por lo tanto, puede esperarse que los principios causales relevantes no se refieran a la influencia energética sino a la generación de conducta configurada por la entrada de información. Esta sugerencia es coherente con una tendencia más general cuyo comienzo puede verse en la física de finales del siglo XX, y que cabe esperar que represente una línea futura de desarrollo muy importante: la que apunta a la necesidad de añadir la información

al vocabulario fundamental de la ciencia física. La sorprendente capacidad de los sistemas disipativos lejos del equilibrio para general espontáneamente notables configuraciones a gran escala, y las indagaciones de la naciente ciencia de la teoría de la complejidad acerca de una conducta similar en ciertas clases simples de redes conectadas, apuntan en una dirección similar.

Se puede resumir el carácter holista, productor dinámico de configuraciones, de esta descripción metafísica propuesta diciendo que lo que propone es suplementar la ampliamente aceptada descripción causal formulada en términos de intercambios energéticos de abajo-a-arriba entre los componentes mediante los efectos de arriba-a-abajo de una causalidad productora de configuraciones que podría denominarse «información activa».

Claramente, queda mucho trabajo por hacer para complementar estas ideas, pero ellas representan el esbozo de un esquema metafísico que describe un mundo dotado de un verdadero llegar a ser. En ese mundo, una variedad de principios causales cooperan para producir la forma real del futuro. *En la noción de información activa se tiene un concepto que presenta un rastro (no digo más que esto) de cómo podría uno ser capaz de comenzar a pensar acerca de nuestra actividad intencional de agentes humanos corpóreos.»*

Sea como sea, no quiero acabar estos comentarios sin reiterar mi admiración por el libro «los filósofos y la libertad». La discrepancia que acabo de exponer, quizá no sea tan grande como podría parecer por las páginas anteriores. Y aunque lo fuera, se trata de una discrepancia puntual. La impresión general que me queda de ese libro es que se trata de uno de los trabajos más serios que he leído en mi vida sobre la libertad. Y encima tiene un estilo ameno, y se lee de un tirón (aunque habrá que leerlo más veces). ¿Qué más se puede pedir?

* * *

Francisco José Soler Gil
Universität Bremen
FB 9 - Philosophie
soler@uni-bremen.de