

LIBERTAD Y LEGALIDAD

Juan Arana. Universidad de Sevilla

Resumen: El artículo comenta el trabajo *Imprecisión, libertad y otros problemas para la felicidad* de Miguel Saralegui y analiza las relaciones que existen entre los conceptos de ley y libertad.

Abstract: This article comments the work *Imprecisión, libertad y otros problemas para la felicidad*, by Miguel Saralegui, and analyzes the relations that exist between the concepts of law and freedom.

El profesor Miguel Saralegui plantea varias cuestiones cruciales en su comentario a *Los filósofos y la libertad*¹. Celebro que haya elegido el capítulo dedicado a B.F. Skinner como punto de partida para desarrollar sus propuestas: la simplicidad —que no simpleza— de este autor es muy conveniente a la hora de debatir los grandes problemas, porque sirve de antídoto contra la tentación de estancarse en asuntos tangenciales. Saralegui lleva a cabo un diálogo a tres bandas, ya que su reflexión interpela tanto a Skinner como a mí mismo. Voy a intentar aprovechar las sugerencias que formula para mejorar mi propuesta y aclarar algunos puntos oscuros.

Creo, en primer lugar, que no estoy tan cerca de Skinner como Saralegui afirma. Reconozco que la franqueza, falta de convencionalismos y temple polémico de este autor lo convierten en un interlocutor atractivo. Sin embargo, hay muy pocas cosas más que compartía con él. Le doy la razón cuando matiza que no basta negar la libertad para eliminarla y que, si de verdad no existiera, habría que atribuirlo a que el mundo es demasiado pequeño para que quepa dentro de él. No es una gran concesión, ya que sostengo que la libertad es algo real. Tampoco es una cortesía formularia. En un debate filosófico como éste las connotaciones afectivas resultan contraproducentes. La pasión por la verdad es la única que tiene que jugar un papel y hay que dejar a un lado las simpatías o antipatías que por motivos religiosos, políticos o de otra clase podrían contaminar la discusión. No es muy difícil conseguir que Skinner resulte odioso para un buen número de lectores, pero mucho más odioso resultaría aprovechar este tipo de «ventaja». Lo que me interesa de Skinner es su argumentación. El resto debiera tenernos sin cuidado en tanto tratemos de aprender algo sobre la libertad. Mi libro no pretende ser un alegato partidista en pro de la libertad, aunque me haya declarado partidario de ella. Remedando a Aristóteles, diría que amo la libertad, pero todavía más la verdad que pueda alcanzar acerca de ella. En tal sentido estoy tan agradecido a los que me han proporcionado buenas objeciones contra su existencia como a quienes me han ayudado a superarlas.

Saralegui matiza que la *teoría* la libertad quizá sea inseparable de la *praxis* de la libertad, en contra de lo que Skinner y yo creemos. Quien no se juzgue libre probablemente nunca lo será, mientras que el ejercicio de la libertad acaso constituya su más legítimo título de propiedad. Saralegui eligió para ilustrar su tesis un ejemplo que en su momento era bueno: «La capacidad de creación moral que implica defender que la libertad existe resulta mucho mayor que sostener que hay diez planetas en el sistema solar». Como es sabido, en el interin Plutón ha sido degradado y ahora los planetas no son más que nueve. Las tesis de la ciencia parecen más firmes que las referentes al mundo moral, pero a veces declinan antes que ellas. De todos modos, se entiende perfectamente lo que Saralegui quería decir. Cuando Kant apeló a la *razón práctica* para entrar en los cotos vedados a la *razón teórica* demostró el enorme talento filosófico que poseía. Estoy de acuerdo con Saralegui sobre la *magia* que media entre estas dos dimensiones estelares del espíritu humano. Desde el punto de vista antropológico-existencial no hay mejor evidencia ni más cumplida prueba. También en este plano, *el*

¹ Miguel Saralegui, «Imprecisión, libertad y otros problemas para la felicidad. Comentario a *Los filósofos y la libertad*», *Thémata* 38 (2007).

movimiento se demuestra andando. Si yo quisiera contraatacar contra la imputación que de alguna manera me hace, podría puntualizar que, a pesar de la frecuente aparición en el libro de motivos éticos y antropológicos, he atendido ante todo a lo *ontológico*. No obstante, en este momento me interesa más ver hasta dónde lleva su intuición que defenderme de un ataque amistoso.

En principio, cabe distinguir tener libertad de ejercerla. Es legítimo afirmar que lo primero es condición de posibilidad de lo segundo, y no parece disparatado tratar ambos asuntos por separado. Yo creo, contra la imagen que haya podido dar, que ciertamente así es... *en teoría*. Supongamos, por ejemplo, que ese ser de la libertad, previo a cualquier uso, sea algo tan pequeño, tan en potencia, tan esquivo, que ni el ingenio más penetrante puede verlo hasta que, haciendo camino, se hace de algún modo a sí mismo. Fácil es detectar un alud y estudiar sus terroríficos efectos. No obstante, ¿quién puede dar noticia del temblor inicial, de la primera piedrecita que al rodar desencadenó el cataclismo? Podría ocurrir con la libertad algo parecido: grande cuando culmina, nimia, incluso infinitesimal, cuando empieza a ser. Los que pretendemos aportar luces partiendo de la ontología y en diálogo con las ciencias, correríamos el riesgo de no ver ni percibir nada, salvo que poseyéramos la sensibilidad de la mítica princesa del guisante.

Si ese es el reparo que Saralegui me hace, respondo que no lo tomo por tal. He dicho desde el principio que *apuesto* por la libertad. Si fuera mucho más escurridiza de lo que supongo, mejor para mí: podría seguir creyendo en ella después de mi fracaso. En modo alguno he pretendido ser su único salvador. Me tranquiliza que haya otros colegas prestos al rescate si mis maniobras no sirvieran de nada. Para despejar cualquier duda admitiría modificar el título del libro (sobre todo ahora que ya lo he publicado y no tengo que convencer de su viabilidad a ningún editor) para llamarlo: *Los filósofos y las implicaciones físicas de la libertad*. Mi trabajo consiste, por consiguiente, en mostrar que la libertad aflora directa o indirectamente en el terreno de lo físico sin que su etiología admita ser confinada en ese mismo plano. Se trata, dicho en términos llanos, de *hacer un hueco* a la libertad en el mundo. La observación de Saralegui simplifica mi tarea, ya que sugiere que a la libertad le puede bastar un hueco realmente mínimo. No obstante —y aún a riesgo de incurrir en malentendidos más o menos chistosos— señalaré que *el tamaño no es lo que más importa*. Lo sería si se tratara de encajar una piedra pequeña en un amontonamiento de piedras grandes. El mundo, en efecto, parece estar construido con piedras (conceptos físicos) cuyo ensamblaje es problemático a partir de un determinado grado de exigencia. Por eso resulta en principio conveniente incluir piedras pequeñas entre los gruesos bloques que forman la mampostería. Sin embargo, la *libertad* no debe compararse con una piedra pequeña encajada entre otras mayores. Para eso ya hay otros conceptos. El principal de todos ellos es el de *azar*. La libertad en cambio no debiera ser comparada con las piedrecitas que rellenan las grietas de la imponente fachada que tiene las leyes de la naturaleza como sillares. Si deseamos encontrar una metáfora para designarla, serviría mejor la del aire que se cuele por las rendijas dejadas a propósito por el constructor para que el edificio respire, se asiente, digiera sus deformaciones y en cierto modo se convierta en una realidad viviente.

No olvidemos empero que en este caso cualquier metáfora basada en objetos materiales tiene sus limitaciones. La libertad no es gravilla interpuesta entre pedruscos, tampoco un soplo de aire sutil que penetra una masa porosa, ululando al rozar con sus orificios. La analogía sirve sólo hasta el instante en que surge la tentación de *cosificar* la libertad convirtiéndola en algo sólido, líquido o gaseoso. No basta con fluidificar las propiedades de los cuerpos para obtener lo que buscamos. Lo esencial es darnos cuenta de que los conceptos que tratamos de *compatibilizar* con el de libertad *tampoco* constituyen *paradigmas absolutos* de lo que la realidad es, ni siquiera de esa parte de la realidad que denominamos *material*. La libertad no es un ripio ni una corriente de aire, de acuerdo; pero la materia tampoco es piedra de mampostería. A veces parece como si los espiritualistas fueran los únicos que han cometido errores con sus almas y sus homúnculos, cuando lo cierto es que los materialistas perpetraron simplificaciones paralelas con sus átomos y materias sutiles. Algunos historiadores del pensamiento antiguo, como Kirk, Raven, Guthrie y muchos otros, creen hacer un

servicio a la verdad cuando subrayan el carácter más bien tangible de las primeras concepciones griegas del espíritu. Tienen sin duda razón al afirmarlo, pero ocultan que los conceptos pioneros acerca de lo corpóreo y material tampoco eran más refinados. ¿Cuál de las dos enseñanzas es más verídica: afirmar del fuego que está compuesto de bolitas redondas o que el alma es un tenue soplado? Lo justo sería decir que los primeros filósofos adolecían de un *sensismo antropomórfico* y no que ya apuntaban a la «recta vía» del materialismo.

Como consecuencia de estas matizaciones, habría que concluir que la libertad no necesita «encontrar un sitio» entre las leyes de la mecánica, los procesos bioquímicos del cerebro, o los condicionamientos socio-educativos del individuo. Si planteamos así las cosas estamos mezclando indiscriminadamente conceptos que arrastran una enorme heterogeneidad. Más aún: los estamos homogeneizando a la fuerza, les obligamos a que se repartan como personas corteses o como adversarios enconados un mismo espacio, un mismo pastel. La realidad del hombre es una sola y el espacio que le atribuimos es el que le corresponde en cuanto sea legítimo aplicarle los conceptos de «sólido en un espacio euclidiano» o de «curvatura local del espacio-tiempo en una determinada geometría de Riemann». Si decimos de él que está tarado por una psicosis, lo ubicamos dentro de cierta cartografía de disfunciones mentales. Cuando además le otorgamos libertad, seguimos hablando de la misma realidad, pero apelamos a una dimensión nueva. Si se quiere, lo estamos situando en un «espacio» diferente: el que dibuja el espectro de posibilidades de apropiación que un ser tiene respecto de sí mismo. Claro es que, si nos empeñamos en dar validez universal a la clave topológica euclidiana, no será concebible otra apropiación que la que resulta de introducir el objeto en cuestión dentro del bolsillo de quien se hace con él. Desde tal perspectiva la idea de libertad resulta imposible, absurda: ¿cómo podría nadie meterse dentro de su propio bolsillo, sin olvidar el bolsillo mismo? Ahora bien, habría que recordar a quien formule tal objeción que las relaciones espaciales posibles y legítimas hace mucho tiempo dejaron de confundirse con las que se describen en los *Elementos* de Euclides. Ahí están los nombres de Gauss, Bolyai y Lovatshevsky. El espacio de la libertad tiene otra topología, otra métrica, otro modo de estar y de incluir o ser incluido. ¿Cuál? Aquí he de reconocer que la expresión «espacio de la libertad» es, una vez más, metafórica. Metafórica, pero legítima. No hace falta reducirla a algoritmo para sustraer la libertad del abrazo de lo material.

* * *

Hasta aquí llega la «parte centrífuga» de mi alegato. Es necesario contemplar ahora una contraparte «centrípetas». Decir que la realidad es muy rica y que no puede ser agotada de una vez puede ser interpretado como una «licencia para fantasear» que todo permitiría: libertad, determinismo, necesidad, caos, azar, solipsismo, solidaridad, sustancias únicas, infinitas mónadas, eternos retornos, causas de sí mismas, comienzos absolutos... ¿Por qué poner límites a lo que el mundo puede contener en regiones ignotas y recíprocamente extrañas? La respuesta a esa pregunta es que necesitamos criterios para distinguir la realidad de la ficción. Cualquiera puede intentar escribir una novela de elfos y, si tiene buena pluma y un *manager* diligente, hacerse rico con ella. Pero el filósofo se interesa por otra clase de relatos, la novela del mundo que vivimos y de los espacios que ocupamos como cuerpos, como vivientes, como seres inteligentes y quizá también como agentes libres. Los atributos de ser cuerpo, viviente, inteligente, libre... se acumulan en los mismos sujetos sin que haya a primera vista relaciones de incompatibilidad mutua. El materialismo confunde el orden cronológico de la superposición con un orden jerárquico esencializante: basta ser cuerpo para que todo lo demás se dé por añadidura. Cierta espiritualismo comparte algo de su confusión al pensar que la vida o la inteligencia caen desde lo alto sobre un sustrato que es corpóreo y nada más. Sin embargo, «cuerpo», «viviente», «inteligente», «libre», pueden designar nociones acabadas, pero no realidades completas, porque no sabemos cómo hacer algo sólo de corporeidad, ni de vida, ni de inteligencia, ni de libertad. La corporeidad precisa de otros ingredientes para, valga la redundancia, tomar cuerpo, y lo mismo ocurre con los demás conceptos. Padecen incompletitud, no en cuanto tales, pero sí en cuanto designaciones de lo real. Por ello, cualquier filosofía que pretenda ser algo más

que un aborto de idealismo tendrá que hallar el modo de pensarlos en la unidad de ser que integran. Es aquí donde las relaciones de composibilidad desempeñan un papel; es ahora cuando ya no todo vale y cuando el cuadro de incompatibilidades defendido por el materialismo tiene la oportunidad de esgrimir sus argumentos con alguna perspectiva de éxito.

Espero haber avanzado algo, pero todavía no he respondido la pregunta de Saralegui sobre si es posible abstraer la pregunta por la libertad de su ejercicio. ¿Son libres en algún sentido los seres que nunca han realizado ninguna acción con los más remotos visos de autonomía? ¿Son libres los descerebrados, los catatónicos, los degenerados, los que con o sin culpa llevan una vida que no cuadra ni a las bestias? ¿Eran libres los cromagnones, los neandertales, los pitecántropos? Si ordenásemos por grado de lucidez mental (suponiendo que tal cosa pudiera hacerse!) todos los individuos de la especie, desde el más genial hasta el más cretino, ¿cuál de ellos sería el primero en gozar de genuina libertad?

Me alivia mucho advertir que en ninguna parte he dicho que estuviera en situación de resolver ni una sola de las cuestiones que acabo de formular. Intentaré siquiera aportar algún elemento de juicio que ayude a esclarecerlas. Cuento con el hecho de que sólo los genuinos humanos merecen hoy por hoy el beneficio de la duda. Calígula nombró cónsul a su caballo, pero no consta que el nominado llegara a asumir las responsabilidades del cargo. Algo tiene que haber en algún cromosoma, en quién sabe qué circunvolución cerebral, en el delicado equilibrio del sistema endocrino, que nos diferencia sin remedio de chimpancés y otros animales. Por el otro extremo, hay quien fantasea con máquinas cibernéticas capaces de emularnos hasta el punto de hacerse tan libres como los hijos de Adán. Para descartar esa posibilidad basta con tener en cuenta que quienes defienden la inteligencia artificial en sentido fuerte no aceptan por lo regular que los hombres sean libres.

Tras tantos circunloquios creo estar ya en condiciones de hacer mi propuesta: la historia de la libertad puede ser tanto o más importante que su ontogénesis y requerir igual o mayor espacio en los tratados que escriban antropólogos, filósofos morales y políticos sobre la libertad. La fe en la libertad juega un papel crucial en el desarrollo fáctico de ese concepto. Pero en mi libro sólo me he ocupado de algunas de las *precondiciones* para que sea concebible cualquier historia de la libertad: esto es, si se dan en el hombre los requisitos para que pueda empezar a escribirse una historia semejante. Por eso me pareció permisible conceder a quien la niega que está habilitado para discutir por qué lo hace.

* * *

El segundo punto que según Saralegui concedo a Skinner es que conviene dejar a un lado cualquier consideración sobre las eventuales ventajas de la libertad cuando se discute su existencia. Censura menos que hayamos propuesto hacerlo así, que el hecho de no haber respetado el compromiso. Aquí tengo que hacer una advertencia en favor de Skinner. Desgraciadamente dejó el mundo de los vivos en 1990 y no tuve oportunidad de acordar con él nada cuando empecé a escribir mi libro. Prometí soslayar este tipo de argumentos porque aportan poco al debate ontológico. Es obvio que Skinner no sufrió la misma constricción, puesto que para él la idea de libertad es uno de los principales obstáculos que se oponen al logro de la felicidad y siempre hizo de la felicidad uno de los principales objetivos de su trabajo. Estoy de acuerdo con Saralegui cuando sugiere que la eliminación de la idea de libertad hace que se derrumbe la ética. No obstante, según Skinner se puede seguir hablando de bien y de mal a pesar de haber prescindido de la libertad, ya que de lo contrario no se habría tomado tanta molestia para rechazar las ideas de libertad y dignidad. En definitiva, asumo que la crítica de Saralegui es relevante por lo que se refiere a mí, no por lo que respecta a Skinner.

Mi falta de coherencia tendría que ver con una crítica que hago al autor americano. Según éste, la ciencia de la conducta desemboca en una técnica de control que sólo es eficaz cuando se usa para bien, en el sentido de que únicamente los «refuerzos positivos» (que agradan tanto al sujeto como para animarlo a reincidir en la conducta que los propicia) son eficaces de cara a la constitución de una sociedad científicamente organi-

zada. Skinner piensa que tal sociedad no puede ser corrompida porque desde el mismo momento en que sus miembros no se encuentran a gusto (por ejemplo, porque empiezan a recibir castigos, o sea, «refuerzos negativos») se produce una desmotivación general y el experimento naufraga. Aunque no soy experto en teoría política ni en psicología social, rechazo el argumento skinneriano por varias razones. En primer lugar, no estoy de acuerdo con que el «refuerzo positivo» sea la única motivación que puede proporcionar cohesión social. Mi limitada pero ya larga experiencia con la humanidad y conmigo mismo me dice que, si eso es una ley, tiene demasiadas excepciones. En segundo lugar, creo que Skinner no tiene en cuenta hasta qué punto pueden ser empleados los refuerzos positivos de unos para provocar experiencias aversivas en otros (así, muchas buenas gentes en Europa Central se dejaron persuadir con suma facilidad de que los hebreos eran llevados al Este «por su propio bien»). *De buenas intenciones está pavimentado el infierno*, dice la sabiduría popular. Estas y otras consideraciones echan abajo la pretensión de Skinner de que sólo un déspota bondadoso puede hacer que progrese adelante su utopía una vez puesta en marcha. ¿Traiciono con mi estrategia refutatoria el principio metódico de no mezclar consideraciones morales en la discusión? Creo que no, puesto que Skinner utiliza definiciones no morales de bien y mal (sobre la base de los refuerzos positivos o negativos) y yo tampoco apelo para contradecirle a otras nociones que las suyas. Él pretende mostrar que para optimizar el funcionamiento social existen alternativas a las decisiones éticamente ordenadas. Cabría cuestionar si el concepto de «optimización» está libre a su vez de connotaciones éticas y si es verdad que Skinner sólo se basa en concepciones tomadas del evolucionismo biológico. He preferido evitar esa discusión y sostener que el modelo no funciona porque su tendencia natural es apartarse de cualquier tipo de «optimización» para oscilar de modo inestable en torno a ciertos intereses particulares (éticos o no, es lo de menos) y acabar entrando en una dinámica caótica. La conclusión de esta parte del libro es que los sucedáneos que propone Skinner para la libertad y la dignidad fracasan sin remedio. Es cierto que en mi contraargumentación empleo terminología ética, pero está claro que con ella me ciño a la reformulación naturalista propuesta por Skinner. Si Miguel Saralegui me pidiera que la evite para no inducir a confusión, tendría que sustituir el último refrán que cité por una expresión de este tipo: *De refuerzos positivos cabe extraer una cantidad ilimitada de refuerzos negativos*. En todo caso, mi intención no era averiguar si Skinner ha hecho bien o mal en negar la libertad y la dignidad, sino única y exclusivamente si ha acertado o cometido un error.

Por lo demás, supongo que Saralegui y yo coincidimos en que cuando se pierde de vista el horizonte ético, la discusión sobre la libertad decae y se vuelve irrelevante. Lo único que permanece en pie es la *libertad de indiferencia*. ¿Qué sentido tiene elegir entre opciones éticamente neutras? Otorgar a alguien ese tipo de libertad equivale facultar a un caleidoscopio para que opte entre sus posibles combinaciones. La libertad de indiferencia no se distingue en sus efectos de lo fortuito, que resulta equiparable a ella desde el punto de vista empírico. Sospecho incluso que libertad de indiferencia y «azar esencial» serían sinónimos si fuera posible dar carta de ciudadanía ontológica al azar, que fundamentalmente es una categoría gnoseológica, pues se refiere a la ignorancia (insuperable o no) de principios determinantes de algo en cierto sector del conocimiento. A ojos del vendedor el color de las flores compradas por un enamorado puede resultar casual, pero el enamorado mismo sabe muy bien por qué ha pedido un color y no otro.

Ocurre, sin embargo, que el hombre es un *animal ético* y tiende a otorgar un significado moral a casi todas las decisiones que toma. Cuando no acertamos a encontrárselo damos descanso a la libertad y dejamos que las circunstancias decidan: «Me dio por ahí...» «Tuve ese capricho...» «No me apeteció salir...» «Lo eché a cara o cruz...» «Dejé que el otro decidiera...» Pero en cuanto las nociones de bien y mal aparecen, guardamos la moneda y nos resistimos a que otros decidan en nuestro lugar. Si el alegato de Saralegui relativo a la inseparabilidad de libertad y ética va en esta dirección, le doy la razón sin dolor alguno. Sin embargo, una cosa es que no se pueda hablar de libertad *sin hablar también y al mismo tiempo de sus implicaciones éticas*, y otra que haya que *mobilizar a la ética* para dar fundamento y credibilidad a la tesis de que el hombre es libre. Por mi parte, me limito únicamente a sostener que no necesito emplear la ética

para *verificar* la libertad; la considero en cambio indispensable a la hora de *ejercerla*.

* * *

Saralegui es experto en filosofía política y por eso encara la obra de Skinner desde ángulos que yo apenas había considerado. Ello me ha servido para descubrir un curioso paralelismo entre las oposiciones gobernante/gobernado y sujeto/objeto. Si los primeros términos no se mezclaran con los segundos cabría dar una solución salomónica al problema de la libertad, otorgándosele sin restricciones a los elementos que están en una posición de dominio (gobernante, sujeto) y negándosele sin titubeos a los otros (gobernado, objeto). Ocurre, sin embargo, que la época del *despotismo* pasó ya, y lo mismo ocurre con los tiempos en que resultaba creíble el ideal de un conocimiento cien por cien *objetivo*. Ahora los gobernados exigen intervenir en el gobierno, mientras que sujeto y objeto intercambian posiciones, desaparecen y reaparecen a ambos lados del acto de conocer. Esta circunstancia pone en serios aprietos la pretensión de evitar bucles y paradojas cuando discutimos acerca de la libertad. Si el hombre fuera *siempre* y *sólo* el objeto de la antropología, la psicología, la biología y demás ciencias, podríamos llegar rápidamente a la conclusión de que *no es libre*, sin que hubiera siquiera necesidad de desenredar la madeja de sus determinaciones. Lo mismo cabría decir de él desde el punto de vista de la filosofía política si *siempre* y *sólo* fuera *súbdito*. No obstante, y dado que el caso es otro, para excluir la libertad habría que demostrar que carece de consecuencias el hecho de que la antropología, psicología, biología, etc. sean productos de la acción humana y que sus éxitos incrementen en proporción directa e inmediata el poder del hombre sobre su objeto, en este caso, *sobre sí mismo*. Más libre será el que conozca la fisiología neuronal que quien la ignore, el que esté al tanto de los secretos de los procesos morbosos de la mente que quien viva en infeliz ignorancia de los mismos, etc. La única forma de evitar esa conclusión es exigir que el hombre que diagnostica sea distinto del que padece el síndrome, pero en tal caso el hombre estudiado por las ciencias con vocación determinista no es el hombre real, es un sub-hombre, un *hombre objeto*. Desde Platón sabemos que hasta un esclavo puede demostrar teoremas matemáticos nada triviales. ¿Cómo evitaremos que lea con provecho un manual de neuropsiquiatría? Quien no quiera otorgar libertad al hombre tiene que enfrentarse a la irritante paradoja de que al menos tiene la facultad de estar alternativamente tanto delante como detrás de ese ojo que Wittgenstein pone como el límite de la realidad objetiva, y que por tanto entra y sale del mundo a su antojo². En un momento dado, tanto el científico como el político pueden considerar molesta y contraproducente la paradoja en cuestión, por cuanto implica la negación misma de la idea de control externo. Su aparición en el campo de estudio y en la esfera de acción ciudadana suponen complicaciones insuperables para los que aman teorías sin recovecos y proyectos sociales al abrigo de revisiones perpetuas. No obstante, y por engorrosa que resulte desde el punto de vista objetivo, ni el científico ni el político debieran olvidar nunca que la libertad *constituye una insoslayable condición subjetiva de posibilidad tanto de la ciencia como de la política*, a no ser que estemos hablando de científicos y políticos *inhumanos*. Estoy muy de acuerdo con Saralegui cuando advierte que «la posición de Skinner le lleva a una suerte de gnosticismo o a un aristocratismo extremo», puesto que sólo «hombres» dignos y libres (aunque haciendo un uso inadecuado de ambas prerrogativas) pueden llegar a teorizar la no-libertad y no-dignidad del «hombre».

En los párrafos finales de su artículo, Saralegui confiesa que le resulta difícil comprender mi posición sobre este aspecto del problema. Será que una vez más no he sabido expresarme con la claridad necesaria. Se refiere en particular a la tesis de que el conocimiento de la ley otorga poder sobre ella. Esto podría significar dos cosas. Primera, que al conocerla puedo prever sus consecuencias y ponerla al servicio de mis intereses, o al menos evitar efectos indeseables. Segunda, que por una rara magia el conocimiento de la ley me exonera de sus efectos. Opina Saralegui que de alguna

² «Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt». L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.632.

manera sugiero lo segundo y eso le resulta incomprensible cuando no inverosímil. En realidad, lo que intento sostener es que la primera interpretación de alguna manera implica también la segunda, sin que medie magia o sortilegio alguno. Veámoslo. Dado que conozco la ley de la gravedad, evito lugares altos sin barandillas. Mi familiaridad con la ley tributaria me capacita para hacer la declaración de la renta del modo menos oneroso posible. Hasta aquí todo bien. Sin embargo, según Saralegui: «En algunos puntos me ha parecido entender, sin embargo, que el conocimiento de una ley borraría casi de manera completa las determinaciones que impone esa ley». La dificultad surge, creo yo, cuando las leyes involucradas, por así decir, «nos tocan más de cerca». Supongamos, por ejemplo, que hablamos de la conducta compulsiva de un drogadicto que reincide una y otra vez en una práctica considerada perjudicial por él mismo. La investigación científica puede descubrir que todo depende de la vía que se extiende en el cerebro desde las neuronas productoras de dopamina en el área tegmental ventral (ATV) hasta las células sensibles a la dopamina del *nucleus accumbens*³. Un drogadicto con voluntad de rehabilitarse accede a esta información y entiende en términos bioquímicos por qué le resulta tan condenadamente difícil dejar la cocaína. ¿Dejará por ello de ser víctima del síndrome de abstinencia y se convertirá de la noche a la mañana en un ser insensible a la actividad de CREB y fosB (proteínas que protagonizan el proceso de adicción en las células del *nucleus accumbens*)? Nada de eso: las ganas de esnifar otra rayita le seguirán corroyendo como antes. Pero tendrá en la mano un arma quizá decisiva para *liberarse* de esa cadena. Postulemos que existe una sustancia que inhibe por completo la acción de las mencionadas proteínas: evitará sus maléficos efectos con un expediente tan sencillo como tragar una pastilla. Pongamos que no la hay; entonces sabrá que no tiene otras alternativas que aplicar su fuerza de voluntad en dosis industriales o bien viajar sin billete de regreso a una isla desierta. Ulises pudo oponer su libertad a los cantos de las sirenas sin dejar de ser sensible a ellos por el simple procedimiento de atarse al mástil y poner tapones en los oídos de su tripulación. El conocimiento de la ley determinante otorga en la mayor parte de los casos un poder real de evasión. No siempre, por supuesto: El físico que viaja en un avión cuyos motores fallan sucumbe a la gravedad igual que su compañero de asiento, que ignora por completo las ecuaciones de la relatividad general e incluso la ley galileana de caída de los graves. Lo mismo ocurrirá con el bioquímico drogadicto que esté encerrado en una prisión donde la oferta de «mercancía» sea insoslayable. Pero nadie sensato ha sostenido nunca que el hombre posea una libertad absoluta y/u omnipotente.

Si los descubrimientos de la física o la bioquímica hechos y por hacer son compatibles con la tesis de la libertad humana, se debe a que no hay en el hombre un «último resorte» sujeto a determinación legal y que no pueda ser «controlado» desde una instancia ulterior. «No le dé más vueltas: usted es su *nucleus accumbens*, y según cómo esté aliñada la ensalada de moléculas que hay en esa parte del prosencéfalo, así se comportará su inteligencia y su voluntad. Deje de insistir en que posee un alma inmortal o un yo autoconsciente...» Para que esta sentencia (u otra equivalente) pudiera ser pronunciada, tendría que ser posible poner el *nucleus accumbens* (o lo que fuera, incluso una gran porción de la red neuronal) detrás del ojo de Wittgenstein, esto es, tendría que ocupar el lugar del alma, el yo autoconsciente o cualquier entidad espiritualiforme equivalente. Y desde allí ejercería de sujeto cognoscente, accedería a esa presunta verdad última y decidiría si se sometía a tratamiento paliativo o se subía a una columna como Simeón el estilita. Por más vueltas que se le dé, *saber es poder. Wissen macht frei*. Lo cual no garantiza que el hombre sea libre. Pero sí que, de ser cierto lo contrario, nunca lo averiguaremos.

* * *

Juan Arana
Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla
jarana@us.es

³ Véase Terry E. Robinson, Kent C. Berridge, «Incentive-sensitization and Addiction», en: *Addiction*, vol. 96, n° 11, enero de 2001, pp. 103-114.