

METAFÍSICA Y LIBERTAD

Juan Arana. Universidad de Sevilla

Resumen: Tomando como base las ideas de Javier Pérez Jara, este artículo efectúa un análisis de las posibilidades del materialismo filosófico y las de la metafísica en general para plantear correctamente y ayudar a dilucidar el problema de la libertad.

Abstract: This article is a reply to the critique made by professor Pérez Jara about the author's work *Los filósofos y la libertad*. Arana realizes a study of the philosophic materialism's possibilities and metaphysics possibilities to trace correctly and to try to resolve the problem of freedom.

Lo primero que tengo que decir es que agradezco muy sinceramente a Javier Pérez Jara su crítica a *Los filósofos y la libertad*. Descubrí a través de Internet que se había tomado la molestia de refutar una idea propuesta por mí en un artículo de prensa y le sugerí que no malgastara su talento como polemista en un trabajo tan poco significativo. Entonces tuvo el gesto (particularmente admirable) de adquirir el libro en lugar de esperar a que se lo obsequiara. Un mes después me envió el minucioso estudio que ha dado lugar a estas páginas. Como lo cortés no quita lo valiente, Pérez Jara expresa sin disimulos los profundos desacuerdos que tiene conmigo y no le tiembla el pulso a la hora de censurar los defectos de fondo y forma que encuentra en lo que digo. Tampoco espera, estoy seguro, que emplee paños calientes a la hora de responder. A decir verdad, sus propuestas me han convencido tan poco como a él las mías. Lo cual dista de hacer estéril nuestro intercambio de punto de vista, ya que al leerle he aprendido bastantes cosas y mientras le contesto espero aprender algunas más. Abundan los renuentes a abandonar posiciones previamente adoptadas, en unos casos por la esclerosis que acompaña a los de más edad —puede ser mi caso—, y en otros por el entusiasmo que anima a los de menos —puede ser el suyo—. Siempre cabe apelar a un hipotético lector avisado que todavía no se haya formado una opinión definitiva, para que haga de juez y dirima entre posiciones a primera vista irreconciliables.

No estoy, sin embargo, tan pagado de mí mismo que rechace por principio cualquier censura. Todo lo contrario: admito que Pérez Jara tiene razón cuando me acusa de «esconderme» tras las filosofías de los autores que expongo y escamotear mi propia filosofía de la libertad. Si lo hago así no es por *disimular*: simplemente *carezco* de la teoría que Pérez Jara echa en falta. No es en cambio un *déficit* que pueda echarle en cara a él. Me enfrento a un ejército que despliega ordenadamente sus líneas en campo abierto y frente a él sólo puedo aspirar a desempeñar el papel de guerrillero y conformarme con algunas escaramuzas.

Hecha esta confesión, añado que sospecho que mi interlocutor piensa que es imposible vivir sin una metafísica bien perfilada, y por eso abraza una. Ha elegido el *materialismo filosófico* que Gustavo Bueno inició hace más de 40 años y hoy tratan de llevar adelante unos cuantos fieles. Me parece que hay que alabarles, porque así nos ahorran a los demás el trabajo de averiguar cuánto da de sí. Lo molesto es que Pérez Jara me exija un empeño especulativo equiparable: sobre la base de los compromisos (ideológicos, religiosos, filosóficos, etc.) que presupone en mí intenta encomendarme la responsabilidad de pechar con la metafísica de Zeferino González o de otro mastodonte parecido, dicho sea con el perdón de los descendientes de don Zeferino, hombre sin duda excelente¹. Pero yendo a asuntos serios y para conjurar la sospecha de que sólo intento escurrir el bulto, manifiesto sin ningún reparo mi creencia en un Dios personal y en la libertad. Sin embargo, no veo que ello me obligue a justificar los errores y desafueros que cometieron todos los personajes e instituciones de la historia que creyeron en Dios o en la libertad. Tampoco me apunto como propios los aciertos que tuvieron ni los actos

¹ Nunca he sabido por qué los seguidores del materialismo filosófico tienen tan gran querencia a este caballero. A lo mejor formó parte importante de las juveniles lecturas escolásticas de don Gustavo.

virtuosos que realizaron. Reconozco al señor Pérez Jara el derecho a rechazar la existencia de Dios y entender la idea de libertad de muy distinto modo, así como emplear el *materialismo filosófico* en defensa de sus opciones teóricas. Me opongo en cambio a que pretenda imponerme el modo en que debiera apoyar las mías y tengo la impresión de que a lo largo de su artículo me hace *vehementes sugerencias* de cómo debería conducirme al respecto. Si lo que se propone es mejorar mi comportamiento ciudadano o enseñarme a ser un cristiano ejemplar, le agradezco su buena intención. Pero entiendo que lo que ahora intentamos es entablar una discusión filosófica, y en ese sentido no tienen por qué preocuparle los argumentos que a su juicio *debería* yo utilizar, sino los que *de hecho* empleo, para reconocer o refutar su validez. Porque, si cree que los hay mucho mejores, le aconsejo que busque contrincantes de más peso.

Conviene, no obstante, ir entrando en materia. Encuentro que hay una discrepancia fundamental entre nosotros. Tiene que ver con la *metafísica*. A mi juicio Pérez Jara es un metafísico de altos vuelos. Por mi parte, sólo me considero un estudioso de las relaciones entre ciencia, filosofía y religión. La metafísica no es el centro de gravedad de mi trabajo, aun cuando aprecie y me interese el difícil arte que representa. Jamás he pretendido que haya una sola forma de ejercerlo, ni que deba rechazarse la metafísica *pura*. Pero entiendo que es legítimo llamar metafísica a cualquier afirmación que desborde los límites de la experiencia. También reivindico el derecho a hacer afirmaciones metafísicas aunque no posea un sistema de metafísica especulativa. Pienso incluso que es prácticamente obligado hacerlo, puesto que los límites de la experiencia no son nada claros y además resulta imparabla la tendencia de los humanos a universalizar y, por tanto, a sacar los pies del plato de la *empíria*. Sobre la base de mi trabajo filosófico y —por qué no— las creencias de todo tipo que sustentó, hago incursiones en la metafísica como cualquier hijo de vecino: afirmo lo que me parecen extrapolaciones coherentes y plausibles de lo que he llegado a constatar por mí mismo o por otros. Entonces viene Pérez Jara, a todas luces un metafísico más puro y profesional, y me dice que también tendría que afirmar tal cosa y tal otra y que eso, claro, es una flagrante contradicción. Vayamos no obstante por partes. ¿En qué sentido pretende que es contradictorio afirmar que el hombre es inalienablemente libre y que existe un Dios personal? ¿Sostiene que ambas tesis encierran una contradicción en sus mismos términos? Eso habría que demostrarlo y debiera ser bastante fácil conseguirlo. No veo que Pérez Jara lo haya hecho a lo largo de su artículo. Tal vez ha querido decir que son afirmaciones *relativamente* contradictorias, es decir: contradictorias con el sistema del *materialismo filosófico* profesado por él, tesis que no tengo intención de discutirle. O quizá sea más ambicioso y sostiene que son afirmaciones contradictorias con cualquier sistema metafísico posible, lo cual sería mucho decir. Presumir que casi todos los filósofos —o al menos una buena parte— han cometido un defecto tan garrafal y creado sistemas metafísicos no *ya falsos* sino directamente *contradictorios*, es una tesis poco verosímil que de comprobarse diría muy poco de la lucidez del *homo sapiens*. Argumentando a la contra, yo alegraría que aún cuando se demostrara —cosa en mi opinión por hacer— que no hay sistema metafísico capaz de integrar la afirmación de un Dios personal o/y la libertad inalienable del hombre, todavía quedaría por probar la necesidad ineludible de construir un sistema metafísico cerrado y perfecto, en lugar de conformarnos con afirmaciones que no agoten la materia, digamos, «metafísica», pero en cambio estén satisfactoriamente justificadas y trabadas, formando un cuerpo de doctrina *abierto*.

Pérez Jara podría advertirme que para salir de mi error debería estudiar cuidadosamente los tomos aparecidos o por aparecer de la *Teoría del cierre categorial*, actividad sin duda enriquecedora, pero hasta ahora omitida por mí. Si no lo considera una falta de respeto, responderé que he publicado menos libros y más sencillos que los de Gustavo Bueno, a pesar de lo cual nunca se me ocurriría exigir que los estudie quien trate de replicarme. Las buenas razones no son tan difíciles de resumir. Se pueden reproducir sintética y eficazmente cada vez que vienen al caso. Pérez Jara proclama en todos los tonos, en todas las páginas y en casi todas las notas al pie el sinfín de contradicciones que cometen sus oponentes. También anuncia que su escuela ha elaborado una portentosa «teoría de teorías» donde se demuestra cabalmente el porqué. Pero a la hora de ofrecer alguna muestra representativa de la razón de tanta sinrazón, da argumentos de escaso peso. Veamos un par de casos representativos:

«...la Idea de un Ser eterno e inmutable (que goza del concepto de eternidad de Boecio: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*) que a la vez sea un sujeto egoiforme y epistemológico es una Idea límite tan absurda como la de círculo cuadrado.»

«Una conciencia no espacial ni temporal es un concepto tan contradictorio y tan ininteligible como el de círculo cuadrado (¿si no hay espacio cómo hay percepciones u operaciones? ¿Si no hay tiempo cómo hay movimiento, memoria –y la identidad personal está ligada a la memoria–, vivencias o proyectos?)»

Este tipo de afirmaciones, repetidas una y otra vez, me hace sospechar que Pérez Jara confunde «contradictorio» con lo que él particularmente es incapaz de concebir, sea por limitaciones personales o por la hipoteca que representa su compromiso con el *materialismo filosófico*. Si me pide que le explique cómo puede haber una conciencia que no sea espacial ni temporal o un sujeto eterno e inmutable que sea egoiforme y epistemológico, le diría que todo depende de cómo haya definido la noción de conciencia o la de sujeto egoiforme y epistemológico. Si al definir las emplea el espacio y el tiempo como rasgos insoslayables, la contradicción surge, en efecto, pero no veo por qué tengo que aceptar que Dios sea un sujeto egoiforme y epistemológico en *ese sentido*, o que no hay más remedio que implantar la conciencia en el espacio y en el tiempo y hacerla constitutivamente corpórea. Pérez Jara impugna las ideas de *Dios y libre albedrío*. Para demostrar su imposibilidad apela a la imposibilidad de trascender el tiempo y el espacio para abrir un ámbito de realidad que esté más allá de uno y otro. Sin embargo, no es preciso dar el salto a la metafísica para convencerse de que espacio y tiempo en absoluto resultan barreras infranqueables. Desde hace más de cien años ha quedado arruinado el valor confinatorio de dichos conceptos en el mismo campo de la física y la cosmología. Sospecho que a pesar de espolvorear por encima algunas expresiones einsteinianas, Pérez Jara sigue anclado en una cosmovisión newtoniana: espacio y tiempo aparecen como absolutos; estar «dentro» de ellos aparece como una inexcusable condición de posibilidad de las entidades *físicas* (para los *materialistas filosóficos*, de las entidades *reales*). Pero Einstein hizo algo más que fundirlos en un continuo tetradimensional: los integró de un modo inseparable con otros conceptos, como el de masa o energía. A partir de ese mismo momento, espacio y tiempo no pueden legítimamente ser utilizados para definir qué cosas puede *en general* haber o no, puesto que han dejado de ser condiciones de posibilidad de la *propia materia* para convertirse en aspectos o dimensiones suyos. La extrema libertad con que han sido manipulados por la física a partir de entonces lo confirma. La teoría de supercuerdas, por ejemplo, emplea seis o más dimensiones espaciales extra para ubicar los principios que diversifican partículas e interacciones. ¿Qué dificultad lógica hay entonces para concebir topologías abstractas que alberguen conciencias no espacio-temporales y todo lo que se quiera? quede claro que no es una propuesta mía: no experimento necesidad alguna de saber cómo «situar» los conceptos de Dios, eternidad, espíritu, etc. Me basta saber que el «situarse» no es primario ni siquiera en la realidad más palpable. Para no referirme a teorías científicas (por las que Pérez Jara parece sentir poco respeto), apelaré directamente a los hechos: el *fenómeno* de la *no-localidad* ha sido perfectamente establecido por experimentos como el de Aspect y otros. Significa que un proceso de medida efectuado en un lugar y tiempo concretos repercute de inmediato en determinados procesos a realizar en lugares bien alejados con los que no hay posible mediación causal. Sin entrar en especulaciones, no hay más remedio que concluir lo siguiente: nada existe, ni siquiera la realidad más material de todas, de lo que se pueda afirmar «está en *tal sitio*; sucede a *tal hora*». A lo sumo diremos: «está *más o menos* en tal sitio; sucede *más o menos* a tal hora», definiendo sitio y hora en función de un determinado observatorio y haciendo además la salvedad de que «quizá tenga también un pie en el otro extremo del universo». Me gustaría que me explicara Pérez Jara si esto es también *contradictorio* y, en caso de que no lo sea, cómo sabe él que es *contradictoria* la idea de un Sujeto egoiforme que, visto desde nuestra estrecha ventana espacio-temporal, resulte además inmutable.

Todas estas cuestiones me llevan a tratar la relación entre ciencia y metafísica.

Digo «ciencia y metafísica» en lugar de «ciencia y filosofía», porque mantengo la poco ortodoxa opinión (y además poco original: la sostuvieron Aristóteles y Descartes entre otros muchos) de que la ciencia *también* es filosofía. Abundando en la heterodoxia, defiendo que las fronteras entre la ciencia y la metafísica son más porosas que las fronteras que hoy tratan de detener los flujos migratorios. Para ser sincero, cuando trato cuestiones metafísicas me siento como si acabara de bajar de un cayuco, lo cual no implica que me sienta deslegitimizado. Pérez Jara ve la cosa de otro modo:

«...pese a que muchos científicos estén impregnados, hoy día, de una inequívoca ideología emergentista. Pero cuando hablan de emergencias (a veces recorriendo el camino «del quark al jaguar») se salen de sus categorías estrictamente científicas y hacen metafísica».

Así pues, hay categorías «estrictamente científicas» y por lo tanto categorías «estrictamente metafísicas». ¿Y quién decreta cuáles son unas y otras? ¿El profesor Bueno tal vez? Los filósofos de la ciencia fracasaron a la hora de poner en marcha un criterio de demarcación infalible. Los historiadores han puesto de manifiesto el inequívoco origen metafísico de muchos conceptos científicos (empezando por el de *inercia*) y las no menos claras raíces científicas de muchos conceptos metafísicos (como la mayor parte de los kantianos). Sin embargo, los representantes del *materialismo filosófico* nos prohíben hacer metafísica a los que carecemos de una propuesta «sistemática, crítica, dialéctica», a pesar de que ellos prescriben sin titubeos a los científicos cuándo han de detenerse y qué teorías —por ejemplo, la del *Big bang*— deben abandonar. Aquí pasa un poco como con los africanos: no pueden venir aquí a ganarse el pan, pero los europeos sí pueden ir allí a pescar o sacar petróleo. Sinceramente, y aunque pueda parecer demagógico: *o todos moros, o todos cristianos*.

Otra habilidad bien típica de cierta clase de metafísicos es fabricar tipologías con las que ellos se sienten muy a gusto, pero que tienen la virtud de resultar sumamente incómodas a quienes las aplican. Pérez Jara se clasifica a sí mismo como un «materiaalista pluralista y determinista». Tiene en cambio la fineza de adjudicarme la siguiente matrícula: «un espiritualismo asertivo de cuño teísta solidario de un indeterminismo también asertivo». ¡Qué le vamos a hacer! Me entero de que por consiguiente sostengo «la existencia de vivientes incorpóreos sin negar la existencia de la materia» y también la «existencia de «sectores» o contenidos de la realidad que no estén (co)determinados», sin negar el determinismo en los restantes. Lo de los vivientes incorpóreos suena un poco a película de fantasmas, pero, si es un modo de referirse a Dios (a fin de dar a mi espiritualismo un cuño «teológico») y no hubiera minas enterradas en la denominación, podría pasar. Con «minas enterradas» me refiero a la obligación implícita de aceptar sus definiciones de *viviente*, *incorpóreo*, *materia*, *realidad* y (co)determinación. No soy un filósofo analítico, pero observo que muchos metafísicos gastan la mayor parte de su tiempo en peleas terminológicas y utilizan las palabras como redes para «cazar» al adversario: «¿Acepta usted que es un *indeterminista asertivo*? Entonces resulta que mi teoría, la única que existe sobre el indeterminismo asertivo, enseña que tal y tal y tal (verbigracia, que debe usted tragarse también la *causa sui* o la «emergencia metafísica»), y por lo tanto finalmente usted es un memo que no dice más que contradicciones.» Si la estrategia es esa, no hay más remedio que responder: «Un momento. Dado que usted intenta reducirme al absurdo, no pretenda que acepte jugar la partida con su baraja, ya que puede muy bien haber marcado las cartas. Tampoco exigiré que juegue usted con la mía, pero sí que vayamos juntos a la tienda a comprar una nueva...»

Otra regla elemental para que haya equidad en la discusión es que ninguna de las partes se vea obligada a asumir los errores de la tradición en que se inscribe. Yo no le pido a Pérez Jara que sostenga que la materia está formada por átomos con ganchos para enlazarse entre sí. A cambio le suplico que no me exija afirmar que hay un homúnculo en el cerebro dándole patadas a la glándula pineal. Ancho es el mundo del conocimiento y a disposición de todos está para que mejoren sus propuestas con arreglo a las últimas conquistas epistémicas. Si el bueno de Tomás de Aquino, o Báñez, o Molina, o Suárez, cometieron algún error imperdonable en su defensa de la existencia de Dios o la libertad, allá ellos y los que no sepan ver más lejos. Personalmente me

siento tan poco obligado a atenerme a sus doctrinas como a las de Bruno Bauch o el Pseudo Dionisio.

Quisiera llevar la discusión al plano físico, pero antes de poder hacerlo hay que solventar un punto relativo a la metafísica de mi contrincante. Respondiendo a una objeción que hice en el libro *Materia, universo, vida* (aunque quizá sea una ilusión mía), Pérez Jara defiende la legitimidad del *materialismo filosófico* aunque no sea capaz de decir en qué consiste a ciencia cierta la materia. El motivo es que «el materialismo no se define por lo que afirma positivamente, sino por lo que niega dialécticamente», es decir, el *espiritualismo*. En buena lógica eso equivale a otorgar a su propia posición un estatuto epistémico negativo. Le pasa entonces lo que al anticomunismo, el antifascismo o el antisionismo: depende para existir de un enemigo, carece de sustantividad propia. El día que se acabara el espiritualismo, adiós al materialismo filosófico, pues se convertiría *eo ipso* en una opción tan anacrónica como declararse *antiflogístico* o *antivisigótico*. Así que, puesto que me considera espiritualista, debería desearme larga vida: de gente como yo depende la supervivencia de su filosofía.

Bromas aparte, acepto que alguien determine negativa o dialécticamente su posición, siempre claro está que haya dado una definición *positiva* de lo que niega. Sabemos que lo que niega el materialismo de Pérez Jara es el *espíritu*. ¿Explica en qué consiste eso? Parece que sí, porque afirma que un espíritu es un viviente incorpóreo. ¿Aclara lo que entiende por «viviente» o por «incorpóreo»? No he encontrado en todo el artículo definición alguna de vida o de viviente, aunque barrunto que si hubiera tenido espacio para ello habría aludido a cuerpos organizados con cierta estabilidad formal a través de los cambios, o nociones parecidas. En tal caso: «viviente incorpóreo» equivaldría a «hierro de madera», y «materialista filosófico» a «amante de la lógica» o «enemigo de la contradicción». Veamos sin embargo si al menos aclara Pérez Jara más allá de cualquier equívoco qué entiende por *cuerpo* o *corpóreo*. Una vez más me he quedado con las ganas. Sólo aclara que «no hay espacio y tiempo sin cuerpos, ni cuerpos sin espacio y tiempo». Tal vez tampoco ha tenido tiempo para más precisiones. De todos modos, me hubiera gustado saber si, además de las partículas «reales», considera corpóreos los campos de fuerzas, las partículas virtuales que se detectan mediante el fenómeno de la polarización del vacío, etc. En cualquier caso, lo corpóreo quedaría denotado por la espacio-temporalidad, la interacción dinámica y ¿cuántas cosas más? No conocemos en definitiva de un modo preciso qué es lo corpóreo, ni lo incorpóreo, ni tampoco lo espiritual. El materialismo filosófico sigue siendo una teoría manifiestamente mejorable desde el punto de vista lógico.

Me aferraré no obstante a lo poco que he sacado en limpio. Es arriesgado y hasta temerario afirmar que no hay nada más allá del espacio y el tiempo, independientemente de que podamos conocerlo o no. Basta mencionar los nombres de Leibniz y Kant para desprestigiar la pretensión de que es contradictorio sostener lo contrario. Por otro lado, la tesis de que no hay espíritus es bastante poco significativa, dado que resulta tan ignoto el ámbito de lo material y corpóreo. Tal vez yo mismo pueda aceptar sin problemas que lo que llamo espíritu forme parte de lo que Pérez Jara y sus correligionarios llaman material o corpóreo. No es una mera frase.

Algo parecido ocurre con la opción monismo/pluralismo. Desde mi punto de vista, para que la distinción tenga relevancia hay que atender al número de elementos autónomos que admite la ontología involucrada. Que llamemos a dichos elementos «sustancias» o bien «clases de sustancias» parece lo más natural. Optar por un teísmo creacionista no implica hacerlo por el monismo, puesto que la dependencia de las sustancias creadas con respecto al Creador se refiere a su posición absoluta en el ser y no necesariamente a su despliegue, que puede ser autónomo. Leibniz es un buen ejemplo de ello, y por eso lo considero *pluralista*: las mónadas no tienen ventanas y por tanto son del todo autónomas, salvo en lo concerniente al hecho mismo de que sean reales y no meramente posibles. Como entre los táleros reales y los táleros posibles no hay diferencia formal, las mónadas son independientes de Dios en todo menos en el hecho de ser reales y no meramente posibles. Por supuesto que es una gran diferencia, pero en cierto modo *externa* a la idea de ellas mismas. Spinoza en cambio me parece monista porque afirma que sólo hay una única sustancia, de la que emanan con completa necesidad los infinitos atributos y modos, aunque éstos sean entre sí inconmensura-

bles. La inconmensurabilidad de los entes le parece a Pérez Jara más importante que su independencia ontológica o que la autonomía de su despliegue. Yo creo que mi criterio es mejor y más significativo, pero no voy a pelear para imponerlo. Es la típica disquisición metafísica que no me da ni frío ni calor.

Con ello me despido de las cuestiones especulativas y paso a las que admiten algún tipo de concreción empírica. Dejando a un lado la acusación de carecer de una teoría metafísica tan cuajada como la suya, las principales críticas que Pérez Jara formula contra mí son que defiendiendo el «libre arbitrio» y la «libertad indeterminista», que presupongo la libertad antes de probar su existencia y por ello eludo los argumentos causal-deterministas, que secuestro la idea de libertad restringiéndola a la de libre arbitrio, que me baso en una concepción deficiente de la causalidad (concretamente, una causalidad «binaria»), que soy partidario del «indeterminismo ontológico» y cometo la herejía de aceptar la idea de una «elección acausal», y que pretendo no ser monista, cuando lo soy por mi teísmo, y le acuso en cambio de serlo él cuando no lo es, gracias a su materialismo.

Como es todo un expediente, voy a procurar afrontarlo paso a paso. Respecto al *libre albedrío*, es una expresión que empleo seis veces en total a lo largo de mi libro, y siempre citando a otros autores. No me gusta, porque muchas veces se entiende de un modo torcido, más o menos en la línea de la *libertad de indiferencia*. A mi juicio se ha convertido en un término confuso cuando no equivoco. Pérez Jara dice atenerse a una de las versiones más aprovechables: la de Tomás de Aquino, autor que conoce y ha estudiado más que yo. Aún así no entiendo por qué se empeña en colgarme el libre albedrío. Yo empleo usualmente la voz «libertad» a secas y con cierta frecuencia también «autodeterminación», que me parece suficientemente indicativa del tipo de libertad que defiendo. En cuanto a la *libertad indeterminista*, he explorado con el buscador todo el texto de mi libro y ha resultado que no aparece *ni una sola vez*. Es un nuevo ejemplo de la manía, propia de Pérez Jara y de tantos otros, de diseñar cuadrículas y sistemas taxonómicos sin proporción alguna con quienes pretenden alojar. Veo en la idea de «libertad indeterminista» una contradicción evidente, algo así como «terminación sin terminar». No es de mi incumbencia cómo piensan y hablan otros, pero cuando empleo la palabra libertad me estoy refiriendo al modo en que ciertos sujetos —normalmente los humanos— *se determinan* en su obrar. Otra cosa es el indeterminismo físico, pero de eso hablaré enseguida.

Vamos por la segunda acusación. Presupongo la existencia de libertad y luego pretendo haber probado su presencia, así que cometo una *petición de principio*. Semejante reproche me hace dudar que Pérez Jara haya leído con la debida atención *Los filósofos y la libertad*; pero, dado que he sido incapaz de leer el libro de Gustavo Bueno una sola vez, no le voy a pedir a Jara que lea el mío dos. En cambio, puesto que le gusta tanto encontrar contradicciones en mi discurso, le diré que me parece poco coherente que primero me acuse, en cuanto *pedigüeño de principios*, de no enfrentarme «a los argumentos causales-deterministas» y una página después diga: «Arana argumenta, en algunas partes del libro, contra el determinismo». ¿En qué quedamos? ¿Argumento o no argumento? ¿Pido principios o intento asentarlos según mi leal saber y entender? A mi modo de ver, esta polémica sería mucho más interesante si Pérez Jara se hubiera aplicado a examinar y criticar lo que digo, en lugar de darle tantas vueltas a la cabeza para adivinar a quién me parezco más de los que figuran en su catálogo de extraviados, para aplicarme después el antídoto correspondiente. No soy un apologista convencido de estar en posesión de la verdad y dispuesto a propagarla con todo tipo de medios, lícitos o ilícitos. Para ser sincero, ni siquiera estoy *incontrovertiblemente convencido* de que seamos libres. Soy filósofo, no sabio; por eso busco verdades, y no las fáciles (eso es lo que hacen los científicos), sino las difíciles. No las más difíciles de todas (eso lo dejo a metafísicos como Bueno y Pérez Jara), sino las más fáciles de las difíciles. Puede que en cuanto hombre de carne y hueso tenga otros apoyos para darme ánimos en las empresas teóricas que pongo en marcha. Pero en cuanto filósofo sólo investigo aquello sobre lo que puedo hacer conjeturas con alguna base, aun sin *estar completamente seguro*. La cuestión de la libertad tiene profundidades para mí insondables. Mi modesta aportación (¿qué bueno sería si la virtud de la modestia abundase más entre los metafísicos!) es examinar si las ciencias naturales y humanas podrán ser capaces algún día de

dar una explicación completa y exhaustiva del comportamiento humano. Es una investigación netamente filosófica, de algún modo metafísica, aunque esté íntimamente relacionada con el progreso de la ciencia. Trata, en efecto, de integrar todos los indicios racionales que existen. Estos proceden en parte de los datos empíricos disponibles, pero también exigen una exploración metaempírica. Sólo filósofos atentos al progreso científico están en condiciones de hacer un trabajo así.

Las últimas consideraciones me sirven para responder a otra acusación de Pérez Jara: que la selección de autores tratados resulta arbitraria. Le concedo que no están todos los que son, pero son todos los que están, y las propuestas alternativas que hace deben ser desechadas. Aunque Spinoza fue un pensador de primera magnitud, su conocimiento de la nueva ciencia no puede siquiera compararse al de Descartes y Leibniz. La importancia de Hegel tampoco la voy a discutir, pero sus diligentes lecturas de manuales científicos no le ponen a la altura de Wolff, que fue un matemático profesional. No hay más que leer la parte consagrada a la filosofía de la naturaleza en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* para comprobar que entraba en los predios de la ciencia como elefante en cacharrería, con todas las matizaciones que haya que hacer al respecto². En cuanto a Molina, Fichte o Marx, son autores eminentes, pero su cultura científica e interés por el tipo de síntesis que persigo están muy por debajo de los nueve que he elegido. Pérez Jara debiera recordar que el subtítulo del libro es «*Necesidad natural y autonomía de la voluntad*» y no «*Teorías metafísicas sobre el libre albedrío*».

El punto crucial de nuestras discrepancias se encuentra de todos modos, si no me equivoco, en torno a los conceptos de causalidad y determinación. Pérez Jara parte de un concepto *apriorístico* (si no se enfada y a pesar de que lo niegue, diría incluso *dogmático*) de la relación causal. Apela a que «es imposible aquí justificar detalladamente la posición materialista en que me encuentro», pero yo bien a gusto le hubiera perdonado las largas consideraciones que introduce sobre la polémica *de auxiliis* o las presuntas contradicciones del teísmo filosófico, a cambio de que me explicara con un mínimo detalle por qué son necesarias las conexiones entre la conciencia y la corporeidad. El carácter *apriórico-dogmático* de sus omitidas consideraciones se evidencia cuando insiste en que «más que retirarle la existencia al libre arbitrio, como si fuese una cosa posible, habría que retirársela a su Idea, no en el sentido de que dicha idea no co-exista con otras ideas, obviamente, sino en el sentido de que dicha Idea, por imposible, carece de correlato realmente existente». Si realmente fuera así, ¿qué más daría lo que dijera la física, la bioquímica o la neurología? Ninguna ciencia empírica competente para dirimir la pregunta por la libertad: una metafísica de estilo logicista tendría la competencia exclusiva.

Al menos aquí el *materialismo filosófico* pretende (a mi juicio sin conseguirlo) contar con el arma de la *reducción al absurdo*. Hay otros lugares que ni siquiera eso. Así, cuando pretende justificar el determinismo establece como principio insoslayable que cualquier cosa real posee los atributos de *pluralidad* y *codeterminación*. ¿Por qué ha de ser así? ¿Qué prohibición impide considerar como posible realidades únicas, como el ser de Parménides, o simples, como el *electrón* según cree la mayor parte de los físicos? De acuerdo con Pérez Jara la materia consta siempre de partes codeterminadas. ¿Afirmar entonces que las partículas elementales buscadas (y en buena parte encontradas) por la física de las altas energías no son materiales? Al conocer este principio del materialismo filosófico por primera vez, pensé que alegraría en su favor algún argumento proveniente de la experiencia, pero descubrí enseguida que no era así: Jara se conforma con advertir que «es sencillamente incomprensible e inadmisible toda vía que defienda el acausalismo o indeterminismo». Es una pena que no quiera compartir las profundas razones que le llevan a ser tan tajante. Estamos ante un principio de cuya vigencia parte para más tarde presentarlo como «conclusión», aunque por algún prodigio inexplicable actuar así no implica cometer *petición de principio*. Y si alguien se obceca en cuestionarlo, alegando —por ejemplo— que con frecuencia no aparecen por parte alguna los presumidos factores codeterminantes, Pérez Jara fulmina al osado del siguiente modo: «Sólo alguien que tuviese una filosofía panlogista podría decir: «las causas o razones que no conozco es que no existen». Completamente de acuerdo, pero

² Por ejemplo, las que formula Félix Duque en el volumen que edité sobre *La ciencia de los filósofos*, Thémata 17.

¿cómo calificaría él a quien dijera: «las causas o razones que no conozco es que existen»? Porque ni más ni menos eso es lo que hace él mismo. A mí me parece que lo sensato es limitarse a asegurar: «no soy capaz de decidir si existen o no las causas o razones que no conozco». Cada elemento de percepción y (si hemos optado por el realismo) cada elemento de realidad avala y certifica su propia existencia. Que haya o no otros y que estén o no determinados por él es algo que nadie tiene derecho a prejuzgar, salvo ese Dios omnisciente de Quien Pérez Jara descrea. Las ciencias naturales y humanas han postulado desde su aparición que hay conexión y un cierto grado de codeterminación, pero toda su credibilidad no se basa en que lo hayan decretado desde un olimpo epistémico, sino en que han echado pie a tierra y lo han ido mostrando con mucho trabajo, día a día, mediante observaciones, cálculos y experimentos. Sus triunfos no hay que achacarlos a que un metafísico pronosticara que no podía haber sido de otra manera. La pregunta decisiva es, por supuesto: ¿hasta dónde llega exactamente la codeterminación? ¿Podemos dar el salto al determinismo? Cabe responder afirmativamente, pero sólo a título de hipótesis o conjetura, e intentar refrendarla del modo empírico y prosaico que caracteriza a la ciencia genuina. Es lo que hizo con otros muchos Pierre Simon de Laplace, al cual también lanza Pérez Jara por la borda, porque para él sólo tienen valor las argumentaciones «apagógicas» y «dialécticas». Pero quienes no alcanzamos las altas regiones que habitan semejantes demostraciones tenemos que conformarnos con estudiar las conquistas de la ciencia y ver hacia dónde convergen las predeterminaciones causales o nomológicas estudiadas por ella. Hacemos el esfuerzo y descubrimos —¡oh sorpresa!— que el determinismo caro al materialismo filosófico ha venido abandonándose progresivamente desde hace más o menos cien años.

¿Cómo reacciona Pérez Jara frente a este contratiempo? Con el más viejo ardid de la filosofía escolástica, esto es, mediante una salvadora *distinción*³:

«Muchos han pretendido, apoyándose en determinados datos de la mecánica cuántica, identificar las indeterminaciones *ordo cognoscendi* de las partículas subatómicas, con una indeterminación *ordo essendi*, como si las partículas subatómicas se moviesen por emergencias metafísicas. Sin duda muchos de estos equívocos residen a mi juicio en tratar a las partículas subatómicas como cuerpos (que es el ámbito originario donde reside la causalidad) en vez de acogerse a una interpretación ondularista».

Dejando a un lado la chistosa reivindicación de la interpretación ondulatoria de la mecánica cuántica, que por un breve lapso de tiempo tanto ilusionó a Wien y otras viejas glorias de la física, me gustaría responder lo siguiente: ¡Por supuesto que las indeterminaciones cuánticas pertenecen al *ordo cognoscendi*! Sin embargo y a no ser que seamos unos idealistas rematados, ¿para qué sirve el *ordo cognoscendi* si no es para tratar de acercarnos con él al *ordo essendi*? Cualquier indeterminismo pertenece por definición al orden del conocer, porque existen conocimientos incompletos, pero no hay que yo sepa realidades que en cuanto tales estén a medio terminar. Existirá, sí, una casa en construcción, que todavía no tiene todo lo que el proyecto prescribe que ha de tener, pero en cuanto casa en construcción está completamente terminada y determinada desde que se pone el primer ladrillo. Lo real es como es, posee en plenitud todo lo que le corresponde, está completamente determinado. De lo contrario ya no sería *real*, sería *posible*. Por lo tanto, si los físicos se vuelven indeterministas no es porque de repente se hayan vuelto perezosos o porque piensen que puede haber piedras sin todo lo que hace falta tener para ser una piedra. Lo que ocurre es que se han dado cuenta de que el filón determinista (*ordo cognoscendi*) que estaban empleando para acercarse hacia la determinación del *ordo essendi*, se está agotando si no es que se ha agotado ya. Es algo que no les ha hecho volverse *idealistas* como tan equivocadamente creen muchos materialistas. Simplemente ocurre que saben emplear correctamente una distinción que aquéllos utilizan torticeramente. Lo que dicen, ni más ni menos, es que la realidad está determinada, pero la física (como *conocimiento de la realidad*, no meramente de los *fenómenos*) tiene límites fácticos, cuantificados por las relaciones de

³ Acaso las enseñanzas de don Zeferino merecían la pena después de todo.

indeterminación de Heisenberg. Hay, pues, indeterminismo físico y por tanto cognoscitivo. Pero no es puramente empírico-fáctico, sino que tiene una dimensión lingüístico-conceptual. De otro modo no hubiera podido sobrevivir cien años y fundamentar todas las teorías físicas, químicas y bioquímicas que han surgido desde entonces. A lo que apuntan los cuánticos es a los límites intrínsecos de la determinabilidad cognoscitiva de la realidad sobre la base de los conceptos *clásicos* de espacio, tiempo, masa y energía. Lo cual significa que cualquier descripción espacio-temporal pertenece también al *ordo cognoscendi* y es indeterminista o falsa. Y ahí, perdóneseme la familiaridad de la expresión, cae el materialismo filosófico con todo el equipo. ¿Por qué? Porque se trata de una metafísica que trata de llegar hasta —valga la redundancia— la realidad realmente real. No se conforma con acercarse a ella «hasta donde se pueda», como hace la ciencia. Sin embargo, ancla sus aspiraciones en lo corpóreo. Ahora bien, como dice Jara: «no hay espacio y tiempo sin cuerpos, ni cuerpos sin espacio y tiempo». Por consiguiente, y parafraseando a Nietzsche, resulta ser una metafísica *empírica, demasiado empírica*. Toda su aura apagógica se derrumba por culpa de haber hipotecado su ontología a unos conceptos modelados por la física sin tener en cuenta el pertinente *protocolo de caducidad*. Espacio y tiempo pueden seguir siendo usados con fiabilidad siempre que se respeten ciertos márgenes de seguridad: hasta muy poco después del (perdón) *big bang*; no demasiado cerca de un *agujero negro*, en una discreta lejanía de la *energía de Planck*. .. Si traspasamos esos límites, los conceptos se vacían de realidad, las medidas se hacen borrosas y caemos en un antropomorfismo de la peor especie.

Si la mecánica cuántica triunfó no es por su indeterminismo, sino por lo que tenía de determinismo, que era mucho. Lo que llamamos «indeterminismo cuántico» no es otra cosa que la toma de conciencia de los límites del determinismo físico. Carece de sentido hablar de «indeterminismo metafísico» pero es un craso error diseñar la determinación metafísica, que consume el salto del *ordo cognoscendi* al *ordo essendi*, como una burda extrapolación del determinismo físico sin respetar los límites que los propios físicos le han otorgado. Y eso es lo que hace el materialismo filosófico. Para alcanzar la total determinación metafísica habría que encontrar categorías más potentes que los intercambios energéticos espacio-temporales y las leyes que los gobiernan. ¿Acaso hay alternativas al esquema conceptual espacio-tiempo-masa-energía para intentar alcanzar ese ideal cognoscitivo? No lo sé, ni me gusta jugar a las adivinanzas. Probablemente es algo que depende de hechos aún por descubrir y también de averiguar cuáles son los límites de la mente humana. Ya dije que no tengo una metafísica parangonable al materialismo filosófico, lo cual al menos me libra de caer en los mismos errores que él. Lo único que sé es que manejo una noción de libertad que no ha sido erosionada por el progreso del conocimiento tan irreversiblemente como la noción de materia empleada por los materialistas. Es cierto que también hubo muchos que cometieron la equivocación de intentar desarrollar una «física de la libertad», y de ahí mi crítica a Descartes o Bergson.

Hay otros extremos en la doctrina causal materialista que merecen comentario. Se me acusa —a mí y a gente muchísimo más ilustre que yo— de habernos quedado encerrados en un esquema *binario* de la causalidad: sólo tendríamos en cuenta la *causa eficiente* y el *efecto*. Jara propone como alternativa una relación *triádica*: causa eficiente - *esquema material procesual de identidad* - efecto. Me explica que la nueva y enrevesada denominación equivale más o menos a la vieja causa material. Uno se pregunta por qué encierra entonces a Aristóteles en la jaula de los *diádicos* en vez de otorgarle un puesto entre los *tetrádicos*. Y, puestos a rescatar, ¿por qué no revitaliza la causa formal y la final? Si es por la parquedad de sus apellidos, podríamos enriquecerlos... Se me ocurre proponerle, por ejemplo, la siguiente perla: *esquema invariante nomotético de parámetros*. Obtendría así un análisis mucho más completo: al lanzar una piedra, la fuerza será el *determinante causal*; la masa, el *esquema material procesual de identidad*; la ecuación $F = m \cdot a$, el *esquema invariante nomotético de parámetros*, y la aceleración, el *efecto*. Brindo a los escoliastas del materialismo filosófico esa idea, libre de *copyrights*, por si algún día se deciden a escalar la cumbre del *tetradismo*. Aún podrían bautizar la causa final como *esquema inmanente-trascendente teleomórfico* si les llega a tentar el *pentadismo*. Bien es verdad que tales esquemas no aportarían mucho a la connotación materialista que tanto aman, por lo que sospecho que, más que enriquecer

el análisis de la causalidad, lo que persiguen (su esquema inmanente-trascendente teleomórfico) es dejar bien sentado que cuando no hay materia (o cuerpo, o partícula subatómica libre de dualidades ondulatorias) tampoco es lícito poner en marcha proceso causal alguno.

En definitiva, a no ser que Pérez Jara haya hecho una aplicación inadecuada (y creo que no es el caso), toda la etiología del materialismo filosófico resulta ser una teoría *ad hoc*, sesgada y arbitraria. Es un aserto que confirma ampliamente el *principio del symploké*. De nuevo topamos con la oscura denominación de una idea bastante simple. Pérez Jara, cuya claridad expositiva —muy por encima de lo que es usual en su escuela— nunca agradeceré bastante, señala que se trata de un principio de *discontinuidad* o *ruptura*. ¡Bienvenido sea! Tal vez estamos ante un ejemplo de metafísica *cuántica*. En efecto, parece que así es, ya que Jara afirma literalmente: «Ni en la realidad existe una entidad que esté absolutamente conectada con todas las demás, ni existe una entidad que esté desconectada absolutamente con el resto». Al leer esta frase pensé que tal vez debería afiliarme también al materialismo filosófico, puesto que aquí esboza una ontología perfectamente compatible con la libertad que defiende. Viene a continuación un mal ejemplo (otorga a las ciencias positivas evidencias necesarias y apodícticas como las de la matemática), y luego una afirmación sorprendente: «en la realidad hay sectores o áreas desconectados de otros». Tanta desconexión me escama. No necesito llegar tan lejos. En cambio, podría encantar a un dualista empeñado en distanciar los cuerpos de las almas o a un contingentista radical. Pero la frase siguiente me hace sospechar un *lapsus* en Pérez Jara o una incapacidad por mi parte para captar la coherencia de su discurso: «este principio podría ser interpretado como una prueba gnoseológica de la inexistencia del indeterminismo». Vamos a ver: si hay en la realidad sectores *desconectados* de otros, mal podrán tener influjos recíprocos, ni intercambios causales, ni por tanto codeterminarse. ¿Acaso afirma otra cosa el indeterminismo? Sin embargo, Jara me asegura que la desconexión de sectores dentro de la realidad le lleva al determinismo. ¿Cómo es posible? La única luz que he encontrado para explicarlo está en el siguiente comentario:

«...todo contenido de la realidad está determinado (codeterminado) por otros, y a su vez determina (codetermina) a terceros, sin por ello pensar que todo contenido codetermine a todos los restantes que forman la realidad».

Entiendo esto así: cualquier cosa real está inserta dentro de cadenas causales que la determinan, pero dichas cadenas se interrumpen en alguna parte. No tendría sentido decir que si *a* (co)determina *b* y *b* (co)determina *c* y *c* (co)determina *d*, entonces *a* (co)determina *b* pero no (co)determina a *d*. En tanto no se interrumpa la cadena, todos los eslabones siguen (co)determinando, por muy atrás que se hayan quedado. Por consiguiente, la cadena se interrumpe, digamos, en *q*. Entonces *a*, *b*, *c*, ..., *p* codeterminan *q*, pero no *r*, *s*, *t*, ... aunque *r* puede (co)determinar *t*, *t* a *u* y así sucesivamente⁴. Si ésta es la interpretación correcta, según Jara la realidad está formada por submundos o subconjuntos deterministas que no se conectan entre sí y por ende tampoco se (co)determinan:

«Los procesos del mundo son deterministas no porque estén «escritos», sino porque sus partes se van codeterminando sucesivamente; partes que llegarán, en algún momento de su curso, a *desconectarse* de otras entidades con las que en principio estaban relacionadas de manera contingente».

¡Qué mundo tan extraño! Poniendo tan sólo un átomo de mala fe, diría que este modelo de realidad *symplokada* tiene como *esquema inmanente-trascendente teleomórfico* evitar el dilema de optar entre una regresión causal infinita y la presencia de una Primera Causa. Jara confirma que puedo ahorrarme la mala fe, ya que a su juicio

⁴ Si en lugar de cadenas causales lineales se opta por una concepción *reticular*, el resultado es semejante: tiene que haber zonas de la red causal donde la *determinación* se relaja a mero *condicionamiento*. A partir de estos *loci* el indeterminismo contamina la teoría y le impide alcanzar la determinación metafísica.

el principio del *symploké* sirve también como prueba «de la inexistencia del Dios omnipotente y omnisciente (que con su acción conservadora y omnisciente hace que «todo esté conectado con todo»)). Lo cual refrenda una vez más que el materialismo filosófico no es más que una teoría *ad hoc* y arbitrariamente sesgada para dejar a Dios y la autonomía de la libertad fuera de juego por real decreto. En efecto, ¿dónde se decide cómo ha de aplicarse el principio? Amo mucho Asturias, cuna de uno de mis apellidos, y la Rioja, región originaria de mi mujer, pero no tanto como para otorgarles semejante privilegio. Sin embargo, el principio del *symploké* no es de aplicación automática: ¿Por qué se interrumpe la cadena aquí y no allá? ¿Por qué se desengancha el vagón justamente cuando estamos llegando a la locomotora? ¿Por qué no interrumpir la (co)determinación del entorno y entraña material de un cuerpo humano cada vez que en él se toma una decisión libre? Una vez salvados los dogmas de la escuela, sólo quedan expresiones ambiguas, como «determinismo pluralista» o «no todo está conectado con todo».

Supongo innecesario aclarar que mis ejemplos sólo son ejemplos y no revelan una estrategia de parasitar la ontología del materialismo filosófico en provecho propio. Ya he advertido dos o tres veces que me fatiga mantener mucho tiempo seguido una disputa puramente metafísica. Además, creo que ni yo ni nadie puede sacar mucho provecho de la teoría en cuestión. He argumentado a la contra con honestidad, y si he puesto demasiado ardor en la pugna pido explícitamente disculpas por ello, ya que respeto tanto a las personas que critico como la importancia del esfuerzo intelectual que llevan a cabo. Discuto puntos importantes de su filosofía para que la cambien si estiman atinadas mis objeciones o las rechacen en caso contrario. Ahora me gustaría dar a Pérez Jara oportunidad de devolverme el favor ofreciéndole un flanco expuesto a las críticas, puesto que le ha sido tan difícil encontrar mi propia teoría a lo largo del libro. Resumiré en un par de páginas lo que voy a llamar pomposamente *mi metafísica*, lo cual no será difícil ya que es bastante raquítica, la pobre. Si consigue ayudarme a mejorarla —o a desembarazarme de ella de no tener compostura— quedaré muy gustosamente en deuda con él.

Parto de un planteamiento que es al mismo tiempo empirista y realista: los fenómenos no forman una pantalla que oculte la realidad, sino el cauce sustantivo por el que accedemos a ella. Pero no existen fenómenos puros: todo lo que hay en la mente es una confusa amalgama de datos recibidos e interpretaciones más o menos impuestas. Hacer una *crítica de la razón* no nos lleva demasiado lejos. Se trata de dar unidad a esa mezcla de datos e interpretaciones, confiando en que a la larga unos y otras converjan hacia una imagen verídica de la realidad. La constatación inicial es que hay mucha diversidad. La apuesta teórica es que puede ser unificada. Es importante, no obstante, tener clara conciencia de que tal apuesta no está garantizada por un mensaje proveniente de lo alto ni de lo bajo. El mundo no tiene por qué ser completamente monolítico. Desde que dimos en él nuestros primeros pasos, descubrimos que tampoco es del todo diverso o caótico. Tenemos una facultad que llamamos razón y que identifico con la capacidad discursiva de la mente. Sirve para inferir verdades a partir de otras, tal como nos enseña en abstracto la lógica y hemos perfeccionado con una mínima concreción gracias a la matemática. La aplicación explícita o implícita de lógica y matemáticas permite avanzar en el proceso de unificación de la experiencia y por ende del mundo, pero sin contenidos empíricos las unificaciones conceptuales no sirven de nada. Causas y leyes son dos de las principales categorías unificadoras, esto es, conceptos que permiten pensar de una sola vez múltiples contenidos empíricos. Así avalan la creencia de que existen aspectos conexos, relacionados y codeterminados en la realidad. Poco a poco se acredita la hipótesis de que el mundo es a la vez uno y múltiple, diverso pero no completamente heterogéneo. Ningún principio apriorístico certifica que tuviera que ser así o asá. Entre el ser de Parménides y el caos absoluto hay una infinita gama de mundos posibles, y ninguna dialéctica ni especulación pura nos enseñará cuál de ellos exactamente estamos pisando. Hay que recorrerlo hasta donde lleguen nuestras fuerzas para comprobarlo. Es lo que hace, en primera instancia, la ciencia empírica y sin ella no tiene mucho sentido pretender llegar más lejos. Pero si la ciencia tuviera el designio de atenerse estrictamente a los hechos, ni siquiera hubiera llegado a nacer. La mente siempre va por delante de los datos que posee y la ciencia necesita de la metafísica como

de su atmósfera. Con todo, no basta con respirar; también hay que comer. La experiencia es el alimento del científico; la especulación metafísica, el aire con que lo metaboliza. Metafísicos y científicos, filósofos en suma, han seguido principios (el de causalidad, el de razón suficiente, el de conservación de la materia, etc.) que a veces les han ayudado y otras veces les han conducido a lamentables extravíos. Muchas veces la vida sólo le da a uno la oportunidad de efectuar una única apuesta, y es muy duro descubrir a mitad de camino que se está siguiendo la senda equivocada. Una manía particularmente dañina es la obsesión analítica: separar, decantar, filtrar y purificar, como hacen los químicos: ¿hasta dónde llega lo empírico y dónde empieza lo racional? ¿qué es necesario y qué es contingente? ¿cuándo termina lo inorgánico y se inicia lo orgánico? ¿qué es lo material y qué lo espiritual? ¿cómo agrupar por un lado las cosas causadas, por otro las *incausadas* y por otro las *suicauasadas*? ¿dónde está la frontera entre necesidad y azar? Las respuestas tajantes a este tipo de preguntas siempre son erróneas. La realidad misma sabe integrar de un modo irreproducible aspectos que desgajamos de ella con nuestros conceptos, que siempre tienen un ámbito de validez, un límite de aplicabilidad, un grado de inadecuación. ¿Qué grado exacto de validez, aplicabilidad o inadecuación? Pues tanto más restringido, tanto más estrecho, tanto mayor cuanto más nos internamos en la metafísica. Por eso es muy fácil que el metafísico se equivoque en cuanto quiere decir demasiadas cosas, prohibir demasiadas alternativas, precisar en demasía. Los físicos de altas energías, que son los científicos más próximos a la metafísica, han aprendido a conocer sus límites y no traspasarlos. Entiendo que los metafísicos desmesurados se indignen con ellos. Pero así es el mundo: hasta cierto punto ordenado, hasta cierto punto espacio-temporal, hasta cierto punto causal o legalmente determinado, hasta cierto punto material (a no ser que convirtamos la materia en uno de los conceptos más turbios y confusos de la metafísica), hasta cierto punto uno.

¿Significa esto que hay que renunciar a especular y dedicarnos como *Cándido* a «cultivar nuestro huerto»? En absoluto, entre otras cosas porque no sabemos muy bien dónde acaba «nuestro huerto». Hay que especular con el firme convencimiento de que nos podemos romper la crisma en cualquier instante. La experiencia que tenemos de lo que llamaré sin mucha precisión «mundo externo» nos permite barruntar, como he dicho, que estamos en un mundo ordenado pero no de hierro. Hay al menos dos indicios empíricos de que, junto a la determinación «extrínseca» estudiada por la ciencia empírica, hay otra fuente «intrínseca» de determinación que tenemos derecho a denominar «libre»: la experiencia de la propia conciencia (autoconciencia), que nos permite liberarnos y dominar todo aquello de lo que nos hacemos conscientes, y la experiencia moral que nos hace sentirnos responsables de nuestros actos. Podría escribir aquí cincuenta o sesenta páginas sobre este punto, pero creo que ya lo he hecho en mi libro. Si alguien me pregunta: ¿de dónde procede a su vez esa fuente de determinación?, le responderé: no tengo ni idea⁵. Algunas de las alternativas que amablemente me ofrecen (*causa sui*, emergencia de la nada) me parecen demasiado problemáticas. Otras (actividad neuronal, circuitería cibernética, algoritmos deterministas, descargas hormonales, yo-ello-super-yo) resultan demasiado míticas, demasiado expuestas al mecanismo liberador de la toma de conciencia, demasiado increíbles, demasiado oscuras, o bien me obligan a realizar juegos de prestidigitación con conceptos ambiguos. Por supuesto, nadie me excusa de la obligación de estudiar detenidamente cada nueva propuesta, sobre todo cuando es original, lo que últimamente ocurre cada vez menos.

Otra cuestión interesante es explicar cómo se sintetiza la fuente de determinación que llamo «libre» con las fuentes de determinación estudiadas por las ciencias naturales y humanas. Aquí muchos suponen que tengo que optar por algo así como una energía espiritual u homúnculo. Pero, a no ser que se emplean dichos términos como sinónimos de lo que ya sé, en cuyo caso no me aportan nada, rápidamente se convierten en remedos de cosas que conozco y que son completamente diferentes (glándulas pineales, llamas de fuego) o del todo increíbles (duendes, fantasmas, incubos). Nunca he

⁵ Al igual que ignoro de dónde surge la fuerza de la gravedad, o la ingente cantidad de materia-energía que constituye el universo. Pérez Jara me indicará tal vez que mi condición de *teísta* me autoriza a echar mano en este contexto del concepto de *creación*. Así es, pero por desgracia tampoco he conseguido poner a punto una metafísica de la creación. Los progresos que he hecho sólo me autorizan a constatar el «mueblamiento» del universo, no a explicar el «amueblamiento».

pretendido, como filósofo, saber con certeza demostrativa de dónde viene mi libertad, pero cada vez tengo más claro que la alternativa más razonable es aceptar que la tengo.

Podría seguir esta exposición sucinta de metafísica con lo que se refiere a las cuestiones teológicas, pero creo recordar que la polémica estaba planteada a propósito de la libertad y no de Dios. Así que dejaré descansar al lector y lo pospondré hasta que se produzca el próximo asalto. Sólo aclararé a Pérez Jara que, aunque también pobre y desmedrada, mi teología filosófica no contempla el «argumento de la deportividad». Eso corresponde al plano de la reflexión de a pie, en el que me gusta moverme cuando desciendo de las altivas consideraciones que a él tanto gustan y en las que yo descubro tantas resquebrajaduras y grietas.

* * *

Juan Arana
Departamento de Filosofía y Lógica
Universidad de Sevilla
jarana@us.es