

IMPRECISIÓN, LIBERTAD Y OTROS PROBLEMAS PARA LA FELICIDAD

Comentario de *Los filósofos y la libertad*

Miguel Saralegui. Universidad de Navarra

Resumen: 1. Coincidencias metodológicas 2. La armónica relación de ciencia y felicidad. 3. El humanismo del controlador.

Abstract: 1. Methodologic coincidences. 2. The armonic relationship between science and happiness. 3. The controller humanism.

1. Coincidencias metodológicas

Quizá no sea el capítulo más filosóficamente elevado el que se dedica Skinner en *Los filósofos y la libertad*. Al lado de los de Leibniz o Kant, parece quedarse un poco superficial, un pequeño puerto filosófico en el que los lectores descansan tras los esfuerzos que han debido emplear para superar las anteriores montañas de precisiones. A pesar de que este capítulo resulta indudablemente más accesible que los precedentes, en él encontramos explicitadas algunos conceptos que podrían servir como un peculiar nexo conductor del libro. Estas ideas vendrían a mostrar parte de la metodología filosófica de Juan Arana; se exponen en este capítulo pero están en el subsuelo de todo la obra. Otro motivo que me ha movido a escribir un comentario sobre este capítulo consiste en que las ideas de Skinner acerca de la libertad, por muy peregrinas o exageradas que a primera vista puedan parecer, poseen un fondo común con gran parte de los postulados modernos de la filosofía política así como con el numeroso grupo de los pensadores que han desconfiado de la libertad. Estas ideas las desarrollaré en los puntos segundo y tercero, mientras que dedicaré este primer apartado a exponer aquellas premisas comunes que el autor del libro comparte con Skinner.

Hay al menos dos semejanzas entre la metodología filosófica de Juan Arana y de B. F. Skinner. Sin la necesidad de leer entre líneas, estas coincidencias se descubren por la confesión abierta del autor. Aparte de la simpatía que en algunos casos pueda mostrar por Skinner, Arana reconoce en dos cuestiones iniciáticamente relevantes su cercanía respecto de los planteamientos del pensador americano. Así confiesa Arana: 'Además Skinner hace una advertencia con la que convengo por completo: *El hombre sobrevive intacto. La física no cambia la naturaleza del mundo que estudia y no hay ninguna ciencia de la conducta capaz de cambiar la naturaleza esencial del hombre, a pesar de que ambas ciencias aporten tecnologías con amplias posibilidades para manipular la materia que tratan.* Hay que convenir que, si el hombre está completamente determinado por los factores ambientales, no será por el empeño de Skinner en demostrarlo, sino porque ya lo estaba desde el comienzo de su andadura por el planeta Tierra' (p. 166)⁶.

El hombre en lo sustancial no cambia. Y en caso de que variase, las teorías que los mismos hombres mantienen acerca de la naturaleza humana, de la necesidad cósmica o de la libertad resultarían relativamente insignificantes. No es que el hombre esté determinado o carezca de libertad porque el conductista Skinner lo considere de esa manera, sino que, en caso de que la teoría sea cierta, el hombre siempre habrá vivido determinado y la labor del filósofo consistirá exclusivamente en proclamar y argumentar semejante descubrimiento por muy contraintuitivo que pueda parecer. El pensador sólo dice lo que hay, no lo inventa. Por muy sofisticadamente que se desarrolle su argumentación filosófica, ésta nunca modificará esencialmente la realidad de las cosas,

⁶ Salvo que se explicita lo contrario, todas las citas se refieren a *Los filósofos y la libertad*. Cuando se cite este libro y en la cita, se haga referencia a su vez a algún texto de Skinner, esta segunda referencia aparecerá en letra cursiva.

que existen a su manera desde siempre, poco preocupadas de los hallazgos de los filósofos. En esta premisa argumentativa que comparten Arana y Skinner, descubrimos un principio realista que parece de obligada asunción. Las cosas son de una manera independientemente de cómo las conciba el científico en su laboratorio o el filósofo en su despacho. Al hombre pensante, respecto de la realidad profunda de las cosas, le compete, como mucho, el descubrimiento y nunca la creación.

Sin embargo, pueden objetarse algunas pegas a este planteamiento sin hacer profesión de un idealismo completo. Estas objeciones provienen de la diferencia entre filosofía práctica y filosofía teórica. Quizá la palabra 'creador' nunca le conviene plenamente al hombre, pero, parcialmente, el hombre crea de manera mucho más abundante respecto de las cuestiones prácticas que de las teóricas. Uno es mucho más creador de su personalidad moral que de su conocimiento de los elementos químicos que componen el sustrato geológico. También es cierto que la línea que separa conocimiento práctico de teórico se delinea sutilmente y puede que de vez en cuando opte por la trayectoria curva. Aunque entre ambas esferas existe una indudable relación, los filósofos no hemos sabido señalar el momento mágico, si es que existe, en que un conocimiento teórico se hace práctico y uno práctico, teórico. Parece claro que una idea 'moral' del hombre así como un concepto determinista de la libertad pertenecen al grupo de los conocimientos teóricos que configuran especialmente nuestros actos morales. Para el actuar moral, no es lo mismo partir de una idea del hombre como carente de libertad que con otra que defiende la responsabilidad de los actos humanos. Por este motivo, no es del todo cierto que si estamos determinados lo estamos desde siempre. Si todos aceptamos que la libertad no existe, que es una idea insignificante, nuestro actuar obligatoriamente será diferente y en algún sentido más determinista que si confiamos en la realidad de la libertad. 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. Habría que hacer un examen más profundo de la capacidad del conocimiento y de las creaciones humanas de modificar la realidad del mundo moral. En principio, las creaciones humanas nunca modificarán la realidad de las cosas cuando se trata de cuestiones puramente teóricas, sin embargo, no es contradictorio afirmar que nuestras ideas acerca de la libertad modifican la realidad de la libertad y su ejercicio. ¿Es la libertad de los deterministas la misma que la de los 'liberales'? ¿Da igual qué idea de libertad defendamos para el ejercicio de la única realidad de la moral: el obrar? En apoyo de mi interpretación, citaré un párrafo de Popper que no aparece en *Los filósofos y la libertad*: 'Y esos profetas menores que anuncian el probable acaecimiento de ciertos hechos como, por ejemplo, la caída final en el totalitarismo, pueden estar cooperando, sin saberlo, y ya sea que les guste o no, para que dichos hechos tengan efectivamente lugar'¹.

El segundo punto en el que metodológicamente coinciden Arana y Skinner se refleja en el objetivo de estudiar teóricamente los problemas que deja de lado cualquier consideración ética, pragmática o estética. Así confiesa Arana: 'Hay una cuestión metodológica previa en la que no tengo más remedio que darle la razón: al discutir sobre la presencia o ausencia de libertad en nuestra especie hay que dejar de lado cuestiones relativas a lo conveniente que es, lo irremplazable que resulta o las catástrofes que generaría su eventual ausencia. No se trata de decidir si sería bello y consolador ser libres; hemos de averiguar si de hecho lo somos. Es preceptivo olvidar un poco lo bueno y lo bonito y concentrarnos en lo verdadero. Skinner se manifiesta como un insobornable devoto del conocimiento sin condescender con lo ético, político o estéticamente correcto' (p. 171). La filosofía se preocupa esencialmente del conocimiento, de descubrir la realidad profunda de las cosas. En algún momento histórico, los paños calientes pueden resultar necesarios, pero sólo extrínsecamente la filosofía se preocupa de estos apósitos buenos o bonitos. Se trata de una idea atractiva de filosofía que sólo se compromete con el conocimiento y que se enmarca en la tradición en la que Hegel también se inscribió en el prólogo de *La fenomenología del espíritu*: la filosofía debe preocuparse exclusivamente de la verdad y no de discursos consoladores.

A pesar de que este principio que defiende la pureza de la filosofía resulta atrac-

¹ K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 18

tivo, parece que tanto a Skinner como a Arana les cuesta defenderlo hasta sus últimas consecuencias. En este primer punto, me voy a referir más a los problemas que he creído descubrir en el discurso de Arana que en la identificación que existe para Skinner entre conocimiento científico y felicidad, en la que me detendré en el punto segundo de este ensayo. En principio, parecía que las disposiciones morales o de conveniencia parecían completamente desechadas para la argumentación del autor. Por este motivo, uno se sorprende cuando, para desacreditar los planteamientos de Skinner acerca de una tecnología conductista completamente eficaz, se lee: 'La historia acumula un amplísimo registro de casos que atestiguan la capacidad del hombre para usurpar y corromper las más sabias y benéficas instituciones. No hay ley que no se mixtifique, consigna que no se corrompa, principio que no se malicie, constitución que no se manipule. Las maquinaciones del doctor Goebbels están lejos de constituir un caso aislado e irreplicable. Aunque sólo sea por ello resulta, no sólo deseable, sino probable en grado sumo que una ciencia infalible de la conducta, como la que Skinner propone, siga fuera de nuestro alcance por los siglos de los siglos' (p. 190).

Es cierto que este no es el único argumento que Arana emplea para desacreditar estas ideas acerca de la tecnología y la libertad, sin embargo, en este preciso argumento encontramos una crítica indudablemente 'moral' a los planteamientos de Skinner. Aunque en este punto podría resultar más definitiva, sin embargo, estoy de acuerdo con la crítica de que nunca puede haber por parte del ser humano un control total sobre la tecnología. El problema viene de que me parece que no es una crítica válida desde los presupuestos que se habían explicitado al comienzo del capítulo. Si se excluyen las consideraciones morales, se prescinde de cualquier consecuencia práctica. La posibilidad de que la tecnología, como el resto de las instituciones, se corrompa y perjudique al ser humano entra de lleno en consideraciones morales. No se entra en la cuestión de si dicha tecnología puede construirse o no, sino que, aceptada la posibilidad de su existencia, se deploran las 'malas' consecuencias que provocaría. Además, en la idea de tecnología perfecta de Skinner, la posibilidad de corrupción se excluye de plano, ya que en el momento que fuera susceptible de degeneración, dejaría de merecer el atributo de la perfección. Habría que defender que la posibilidad de la tecnología perfecta no se puede dar y no tanto que la tecnología perfecta admite un uso rechazable. La crítica al planteamiento de Skinner debería estar antes, ver qué premisa permite la idea, en la práctica imposible, de tecnología perfectamente controlable y determinadamente buena. Hay que buscar la inconsecuencia en un momento anterior y no sólo cuando se llega a esta conclusión, que mantiene la coherencia con las ideas general que Skinner sostiene acerca de la tecnología, la ciencia y la libertad.

2. La armónica relación de ciencia y felicidad

Cuando alcancemos la ciencia de la conducta, seremos felices. Para obtener este nivel científico de conocimiento de nuestra conducta, sólo será necesario desechar un falso concepto: la libertad. Prescindamos de la libertad siquiera como hipótesis explicativa y nos habremos puesto en el camino de la ciencia y, siempre inseparables, de la felicidad. Por este motivo, me parece que no era del todo cierto que Skinner evitara para su planteamiento cuestiones éticas o de conveniencia. En sus argumentos en contra de la libertad, siempre insiste, primaria o secundariamente, en los buenos términos en que se entienden ciencia y felicidad. Cuanta más ciencia y más tecnología, el hombre obtendrá más felicidad. En este sentido, el psicólogo americano pertenece por completo a una tradición decimonónica de entusiasmo tecnológico y científico. Ni Simmel ni Weber ni toda la literatura distópica ni los desastres 'tecnológicos' del siglo XX han hecho mella en un pensador tan confiadamente científicista. Esta identificación completa entre felicidad y ciencia interpreta un papel muy importante en desmentir la realidad o la simple conveniencia del concepto de libertad. Se trata de la principal estrategia retórica de la que se vale Skinner para mostrar el atractivo de sus planteamientos.

Es cierto que, en contra de mi interpretación, hay algunos testimonios en que podría entenderse que su rechazo de la libertad se produce por cuestiones exclusivamente cognoscitivas y no felicitarias: '*Has descrito el único aspecto de Walden Dos que*

realmente me interesa. Hacer a los hombres felices, de acuerdo. Hacerlos productivos para asegurar la continuación de esa felicidad, también. Pero, ¿qué más? Pues hacer posible una ciencia genuina de la conducta humana (pp. 171-172). El psicólogo parece defender que únicamente las ambiciones cognoscitivas – ni libertad ni productividad – obligan a prescindir de la libertad. Se mostraría, de esta manera, partidario de un conocimiento puro, libre de cualquier interés espurio.

Este texto también puede albergar otra interpretación en la que también poseen influencia los intereses no cognoscitivos. Esta comprensión diría lo siguiente: lo que no entra dentro de la ciencia, no vale; el problema no es tanto que no exista, sino que con libertad, incluso poseyendo algún valor ontológico, no resulta posible desarrollar la ciencia. Mejor reducir un poco al hombre, quitarle libertad y dignidad, para así lograr un conocimiento seguro y científico del hombre. Parece que el propio Arana podría interpretar el pensamiento de Skinner de la misma manera. La libertad se excluye principalmente por los problemas que entraña para constituir una ciencia de la conducta: ‘El hombre no es libre, reza tal argumento, porque su no-libertad es condición de posibilidad de la (siempre) futura constitución de ciencias humanas dignas de tal hombre’ (p. 174). En este sentido, se excluye del campo del conocimiento cualquier objeto que no entre dentro de un determinado concepto de seguridad.

Pero en caso de que este ataque al reduccionismo de la ciencia de la conducta de Skinner no se ajuste a sus planteamientos de conocimiento puro, no hay que olvidar que felicidad y ciencia caminan siempre de la mano. Puede que la busca de la felicidad ocupe un lugar secundario y que el principal objetivo consista en conseguir un conocimiento puro del ser humano. Aun siendo así, Skinner no se plantea que ciencia y felicidad puedan divorciarse. Quizá sólo sea la consecuencia necesaria de un conocimiento puro, pero ni la tecnología ni la ciencia pueden pleitear por ningún motivo. Esta asunción, que puede tener algo de cierto, resulta exagerada.

Prescindamos de la moral, olvidémonos de la libertad, y así nos aseguraremos la felicidad, esta estrategia argumentativa se repite continuamente en las demostraciones de Skinner. Supongamos por un momento que tiene razón, que la libertad se muestra incompatible con la felicidad y, sobre todo, con la ciencia. En consecuencia, debemos preguntarnos ahora si toda ampliación del conocimiento científico aumenta la felicidad, incluso en un sentido general de satisfacción sofisticada, de las personas. Para dar una respuesta completa a esta cuestión habría que examinar el proceso completo de la modernidad. De todos modos, parece relativamente aceptable que existen muchos conocimientos que hacen de la vida humana algo más cálido y agradable. De alguna manera, y a pesar de la dificultad de la palabra, podemos defender que algunos conocimientos científicos nos pueden aportar, a través siempre de la tecnología, algo de felicidad. Sin embargo, no podemos extrapolar, como continuamente hace Skinner, que toda ampliación de la ciencia produce un equivalente aumento de felicidad. Por mucho que la tecnología y la ciencia se encuentren entre las más orgullosas creaciones del ser humano, resulta ingenuamente peligroso desconocer la ambivalencia esencial de la ciencia y la tecnología. Quizá todas las alegrías nuestro tiempo provengan de la ciencia, pero posiblemente las desgracias comparten el origen.

Queda por examinar qué concepto de felicidad maneja Skinner, quien se identifica con las siguientes afirmaciones de Thomas Huxley: ‘*Si algún gran poder estuviera de acuerdo en hacerme siempre pensar lo que es verdad y hacer lo que es correcto, con la condición de convertirme en algo así como un reloj y se me diera cuerda cada mañana antes de saltar de la cama, cerraría el trato instantáneamente*’ (p.178). Mejor ser un reloj feliz que un hombre libre triste y frustrado, que continuamente debe ‘reduplicar’ sus esfuerzos. Pero la estrategia retórica se mantiene constante, la ciencia nos lleva a la felicidad siempre que evite la presencia de la libertad. En ningún momento se explica el significado de una combinación de conceptos en principio tan inusual como felicidad no libre, ¿qué significa felicidad sin libertad? ¿No estamos obligados a desechar la palabra felicidad, si excluimos la libertad? ¿Sin libertad, no nos condenaríamos a una sofisticada, pero insípida, satisfacción? Primero se reducía el campo del conocimiento a la seguridad de la ciencia. La felicidad vivirá, a partir de ahora, lejos de la libertad. Conseguimos conocimiento y felicidad, pero pagamos el precio de dejar de conocer aquellas realidades no seguras y de obtener los placeres más pobres de todos: los que no

provienen del ejercicio de nuestra libertad.

Con su defensa de la separación de felicidad y libertad, Skinner se muestra perteneciente a la tradición de pensadores que desconfían de la libertad. La libertad se muestra como un obstáculo insalvable para nuestra felicidad. En caso de que hayamos sido creados por un Dios, este se habría equivocado al habernos entregado algo tan sublime y tan imposible para nuestra capacidad como la libertad. Esta tradición que puede asociarse al luteranismo conocería un extraño desvío en el pensamiento de Skinner. Para él, la libertad y la felicidad se oponen de la misma manera que para Lutero se contraponían libertad y salvación, sin embargo, Skinner encuentra una razón para el optimismo. Mientras que para Lutero la oposición era trágica pero cierta, el psicólogo encuentra que esta oposición es sólo aparente, ya que uno de los términos que se excluyen simplemente no existe. La libertad es un producto de nuestra imaginación, que piensa que está libre de cualquier condicionamiento en cuanto desaparece la coacción externa (p. 184). Podemos encontrar un cierto optimismo en el planteamiento de Skinner a pesar de la sospecha de la libertad. Deshagámonos del fantasma, ya no tragedia, de la libertad y, despreocupados de las llaves del cielo, obtendremos la felicidad terrena.

A pesar de que las ideas de Skinner puedan parecer raras, conviene señalar en qué medida siguen presentes en nuestros modelos organizativos de la sociedad. Emparentado definitivamente con la parte más científicamente optimista del siglo XIX, Skinner se sentiría identificado con aquella frase de Saint Simon quien defendía que el 'gobierno de hombres daría paso al gobierno de cosas'. Como afirma Skinner, y gran parte de la opinión pública estaría de acuerdo con él, en la primera página de *Más allá de la libertad y la dignidad*: 'Al intentar resolver los problemas que nos afectan en nuestro mundo actual, espontáneamente echamos mano de aquello que somos capaces de hacer mejor. Buscamos seguridad, y nuestra seguridad es la ciencia y la tecnología'². Si alcanzamos una precisión cognoscitiva de la realidad social que queremos gobernar y organizar, ya no se necesitará tratar a los hombres con libertad, sino simplemente implantar los planes y medidas que se consideran 'los' acertados. En este sentido tanto Skinner como Saint Simon han vencido la batalla, los planes políticos perfectos no cuenta con la libertad de los gobernados. Se sigue viendo como modélico el gobierno de las cosas sobre el gobierno de las personas.

Por este motivo, se puede agradecer la sinceridad de Skinner. Actualmente vivimos en una situación de doble discurso. Por un lado se defiende retóricamente la libertad del hombre. Por otro, la inmensa mayoría de los planes políticos descansan en una idea esencialmente antiliberal: la de ingeniería social. La libertad parece valiosa y defendible pero como valor principalmente individual, en cuanto el hombre debe organizar planes colectivos, se prescinde de la libertad y la preocupación se centra en la consecución y el descubrimiento del proyecto perfecto. La libertad sería una realidad de dos caras que nunca se miran. En una cara, nos enfrentamos al individuo puramente privado que goza de una libertad ilimitada; en la otra, al plan organizativo perfecto que ambiciona la consecución no libre de la felicidad humana. Este doble discurso posee un problema del que carece Skinner. Si la libertad es el valor máximo que pueda alcanzar y ejercer el hombre, ¿por qué luego habremos de crear planes y organizar programas que no incluyan a la libertad? Skinner aceptaría que los planes comunes mantienen la misma lógica que los individuales: los más eficaces son aquellos en los que la mixtificación liberal interviene lo menos posible.

3. El humanismo del controlador

Curiosamente, debido a la conexión que se suele establecer entre humanismo y libertad, Skinner se considera un humanista. No sólo uno peculiar sino que se ve como el verdadero humanista, que ataca un falso concepto de hombre, el homúnculo, que ha creado la ilusoria libertad: 'La ciencia no deshumaniza al hombre, sino que le deshomunculiza, y debe hacerlo, precisamente si quiere evitar la abolición de la especie humana' (p. 176). Este ataque a la libertad se realiza por el deseo de dar al hombre una

² B. F. Skinner, *Más allá de la libertad y la dignidad*, Fontanella, Barcelona, p. 1.

imagen verdaderamente humana y no una mixtificación que la libertad se habría encargado de fantasear. El hombre sólo encontrará al hombre cuando abandone la libertad.

Este humanismo sin libertad tiene para Skinner una cierta responsabilidad social: 'El Walden de Thoreau era un Walden para una sola persona, pero los problemas de la sociedad exigen algo más que individualismo'³. La libertad es una realidad falsa y la sociedad y los individuos deben organizarse sin considerarla real, pero ¿cómo se logra, cuál es el proyecto social que Skinner ha preparado para que el hombre tenga al alcance esta imagen verdadera y se comporte de acuerdo a ella? Creo que en este punto encontramos gran parte de las debilidades del planteamiento de Skinner. Si uno niega la libertad, la mayoría de las palabras que nos llevan a la acción dejan de tener sentido. Ni valor ni decisión ni esfuerzo ni siquiera mejor o bueno mantienen su significado en cuanto se suprime la libertad y la moralidad. Y sin estos significados, ¿cómo promover un plan político, como el de la sociedad de Skinner, cómo justificar una acción por muy privada que sea? Si negamos la libertad, el lenguaje nos lleva casi indefectiblemente a la inacción. Así que parece un gran contrasentido una teoría en la que se niegue la libertad y no se defienda también la inacción. Como mucho para seguir defendiendo la acción – el único camino para ello consiste en demostrar que existen unas opciones mejores que otras –, logramos redefinir estos conceptos que 'actúan' al hombre. Lo que antes era bueno por ser moralmente exigible, ahora sólo se muestra como un condicionamiento reforzante positivo. Curiosamente para que ese grupo de palabras tenga sentido, debemos volvernos a un 'como si fuera bueno'. El condicionamiento positivo sólo es eficaz – sólo mueve a acción – por el recuerdo del significado primero de bueno. Posiblemente cuando, tras varias generaciones de redefinición, lo bueno originario se haya borrado completamente del mundo, el reforzamiento positivo pasará a ser neutro y dejará de reforzar. El problema de la inacción vuelve a aparecer.

De alguna manera, la posición de Skinner le lleva o a una suerte de gnosticismo o a un aristocratismo extremo. Quizá la postura gnóstica sea la más cercana a la inacción a la que, coherentemente, conduce la negación de la libertad. El gnosticismo consistiría en que una vez que se haya descubierto la falsedad de la libertad, el proyecto que Skinner desea amparar automáticamente se cumplirá. Al darnos cuenta de que la libertad no existe, instantáneamente abandonaremos sus caminos, nos confiaremos a los designios de la psicología conductiva y descansaremos dentro de las fronteras de Walden dos. Esta opción gnóstica, debido a la identificación completa entre conocimiento y proyecto social, sería la única realmente coherente. La única libertad, más bien posibilidad real, que el hombre tiene es la de darse cuenta de la falsedad de la libertad y aceptar la organización social y la vida que esta ausencia implica.

Pero parece que Skinner no se inclina por este gnosticismo de la inacción, sino que concibe que, para que sus ideas alcancen vigor social, se debe desarrollar un plan. ¿Cómo sería este proyecto que instaurase, de una vez por todas, esta organización política que prescindiera de la libertad y se concentrara en los felicitarios refuerzos positivos? Ni una elección democrática ni un consenso mayoritario, la posición de Skinner se acerca más bien a un aristocratismo extremo. Debería existir un grupo, o un solo hombre, de instauradores supremo de los refuerzos positivos que fuera capaz de crear un mecanismo tecnológico que se perpetuara para siempre. Estos instauradores determinan plenamente la tecnología de la felicidad, de tal manera que jamás se dará la posibilidad de que los mecanismos tecnológicos que determinan la felicidad se puedan corromper ni utilizarse para crear condicionantes negativos.

Como he dicho en el primer apartado, Arana juzga que esta tecnología de la felicidad puede ser susceptible de corrupción. Los argumentos generales del libro por los que se niega la posibilidad de una tecnología perfectamente determinante insisten en que el conocimiento de una ley nos libra de alguna manera del condicionamiento de la ley. Habría una relación inversa entre conocimiento y determinación: 'La relación entre el hombre y las leyes de la conducta es dialéctica: en un primer momento el investigador busca reglas tras decisiones aparentemente arbitrarias, reglas de las que no son conscientes los actores. El segundo momento llega cuando, descubierta una

³ B. F. Skinner, *Walden dos*, Fontanella, Barcelona, 1976, p. I.

nueva regla, el que estaba sujeto a ella la asume, toma posesión de ella y la pone a su servicio. El tercer momento implica volver a tomar una distancia con respecto a este agente más sabio y libre para descubrir que sus decisiones obedecen a condicionamientos aún más soterrados' (p. 190). También afirma algo parecido en el capítulo que dedica a Popper cuando afirma que: 'La paradoja es simple: si puedo conocer lo que voy a hacer mañana, estoy en condiciones de hacer lo contrario y desmentir mis propios pronósticos' (p. 205).

No sé si entiendo bien a Arana en este punto. Creo que el conocimiento de la ley nos otorga, si no un cierto margen de indeterminación mayor, sí una relación más flexible con la determinación que imponen las leyes naturales. En la medida en que nos conozcamos a nosotros mismos y las circunstancias con mayor penetración, podremos decir que nuestros actos serán más nuestros y que podremos llevar a cabo acciones que sepan sortear o incluso manejar los obstáculos externos. Hasta aquí estoy completamente de acuerdo. 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. De todos modos, creo que Arana se refiere a cómo nos 'desdetermina' el mero conocimiento de las leyes humanas deterministas y que el conocimiento de las leyes 'externas' deterministas quizá no nos desdetermine tanto.

Para explicar mi posición, creo que la analogía entre ley de la naturaleza y ley civil resulta válida. Si uno conoce perfectamente las leyes tributarias, descubrirá, salvo que sea completamente rigurosa, los huecos por los que uno podrá evitar el pago de las debidas tasas. Sin embargo, esto no significa que las leyes le hayan dejado de determinar. De hecho, le determinan de la misma manera que a todos, sólo que él ha sabido no ser completamente idéntico a todo el resto de los contribuyentes. Gracias a sus habilidades cognoscitivas, habrá podido llevar el dinero a Suiza o tenerlo en negro, pero la ley, salvo que sea terriblemente mala, lo seguirá determinando si quiere desembolsar su dinero ordinariamente. Con el negro, quizá pueda pagar las vacaciones o la universidad privada del niño, pero no podrá comprar un piso o la policía tributaria le estará esperando en la puerta; si el dinero lo tiene en Suiza, lo deberá sacar poco a poco, y si decide utilizarlo como si lo tuviera legal, rápidamente se descubriría la ilegitimidad de ese numerario.

Algo muy parecido ocurre con la relación del conocedor de las leyes naturales y la determinación de toda ley. El conocedor puede esquivar la influencia de esa necesidad legal, podrá rodearla y jugar con ella, incluso sacarle provecho, pero nunca podrá evitar esencialmente esa determinación. De esta manera, y volviendo a la posibilidad de que el determinador controle plenamente la tecnología, creo que Skinner se enfrenta a un problema parecido al de Platón en *La república*. La falla y el problema se encuentran en el mismo lugar. Tanto para Skinner como para Platón, la clave se encuentra en aquel controlador de la tecnología o filósofo-gobernante que quiere instaurar el régimen perfecto. De algún modo, *ese* es perfectamente libre y la tecnología de la felicidad no lo determina en absoluto y podría hacer lo que quisiera con ella, porque la tecnología no existe antes que él. Sin embargo, si fuera capaz de crear ese *único* una tecnología perfectamente determinante, los demás podrían conocerla, pero no modificarla siempre que se hubiera creado una tecnología perfecta.

Por tanto, el problema no es tanto que la tecnología perfecta pueda corromperse sino en la posibilidad de que tal tecnología pueda crearse por un ser humano y no por un Dios. Cuando afirma que 'el medio condiciona al hombre, pero el hombre condiciona el medio', este segundo hombre del que está hablando, si quiere determinar perfectamente la felicidad social, sólo podrá ser un superhombre, una suerte de demiurgo. Parece que el humanismo de Skinner consiste en elevar a un solo hombre a la condición de Dios y del resto un rebaño de ovejas felices.

* * *

Miguel Saralegui
Edificio de bibliotecas
Universidad de Navarra
Pamplona 31080
msaralegui@yahoo.com