

## Libertad, responsabilidad moral y neurociencia

Carlos J. Moya

En este trabajo me propongo llevar a cabo un análisis crítico del libro *El fantasma de la libertad. Datos de la revolución neurocientífica*, de Francisco J. Rubia.<sup>1</sup>

Al hilo de este análisis trataré de exponer algunos aspectos relevantes de la discusión filosófica actual sobre la libertad y la responsabilidad moral.

Según la tesis principal de Rubia en este libro, *la voluntad libre es una ilusión, una ficción*. Ésta no es la única ilusión. También *el yo y el mundo exterior, así como los colores, son ficciones sin realidad objetiva alguna*. Todas esas afirmaciones han sido sostenidas por diversos filósofos a lo largo de la historia. Rubia considera, sin embargo, que todas ellas son avaladas, e incluso directamente sostenidas, por la neurociencia moderna. Por mi parte, tengo serias dudas, tanto sobre la verdad de estas tesis como sobre su supuesto fundamento en la neurociencia, sin que ello implique negar el interés y la relevancia de la investigación neurocientífica para estas cuestiones tradicionales de la filosofía.

Además de estas tesis ficcionalistas, Rubia adopta algunas posiciones sobre las *relaciones entre la libertad y el determinismo*, así como *entre la libertad y la responsabilidad moral y jurídica*, que parece considerar poco menos que evidentes en sí mismas, aun cuando son fuertemente controvertidas. Así, parece considerar obvia la incompatibilidad entre libertad y determinismo. Aun cuando se refiere en ocasiones al compatibilismo, no parece tomarlo realmente en serio, o tal vez no tiene una com-

prensión apropiada del mismo. Con respecto a la relación entre libertad y responsabilidad moral, echamos a faltar distinciones y matices importantes.

Encontramos también, en el libro de Rubia, diversas afirmaciones *acerca de las relaciones entre fenómenos mentales y fenómenos físicos*, o entre la mente y el cerebro, que parecen contradecir otras tesis centrales de su libro.

A continuación, vamos a ir presentando y analizando críticamente estos diversos aspectos de la obra de Rubia.

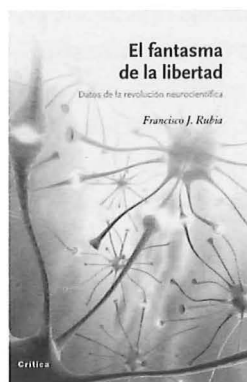
### LA VOLUNTAD LIBRE COMO FICCIÓN

Rubia escribe: «¿Es la voluntad libre o el libre albedrío ... una ilusión? Pues precisamente eso es lo que sostiene la neurociencia» (pág. 11). En mi opinión, estamos ante un claro exceso. En primer lugar, no creo que la tesis según la cual la voluntad libre es una ilusión sea una tesis

neurocientífica. El concepto mismo de voluntad libre o libre albedrío (a diferencia de otros como *dendrita*, *sinapsis* o *dopamina*) no es un concepto neurocientífico. Que la voluntad libre es una ilusión es en realidad una tesis filosófica, a cuya discusión la neurociencia ha aportado resultados experimentales de gran interés. Sin embargo, y en segundo lugar, cuál sea la interpretación correcta de estos resultados es una cuestión abierta y controvertida; y esta cuestión requiere reflexión racional, y no sólo experimentos. Parafraseando a Kant, podríamos decir que los experimentos sin reflexión conceptual son ciegos; lo que no supone que la reflexión filosófica pueda permitirse el lujo de ignorar la investigación neurocientífica.

Un argumento central a favor del carácter ilusorio del libre albedrío lo constituye, para Rubia, el experimento de Benjamin Libet sobre las intenciones o actos

1. Francisco Rubia es profesor emérito de Fisiología Humana en la Facultad de Medicina de la Universidad Complutense. También ha sido profesor emérito en la Universidad Ludwig-Maximilian de Munich. Es miembro de la Real Academia Nacional de Medicina y vicepresidente de la Academia Europea de Ciencias y Artes (tanto de su sede central en Salzburgo como de su delegación en Madrid).



Francisco J. Rubia  
*El fantasma de la libertad.*  
Datos de la revolución neurocientífica  
Crítica, Barcelona, 2009, 186 págs.

de voluntad conscientes y su presunta influencia causal sobre nuestros movimientos voluntarios. Así, escribe: «De este experimento se concluye que la intención consciente de los sujetos de realizar un acto específico no es la causa del movimiento, por lo que el clásico “libre albedrío” se convierte en una ficción cerebral» (pág. 60). Y más adelante leemos: «Estos experimentos [de Patrick Haggard y Martin Eimer] confirmaron los realizados por Libet, en el sentido de que la impresión subjetiva de voluntad es una consecuencia de la actividad previa, inconsciente, del cerebro, y no su causa» (pág. 65).

El experimento de Libet, y sobre todo la conclusión escéptica sobre el libre albedrío que de él extrae Rubia merecen un comentario detallado. Comencemos con el propio experimento, cuya descripción daremos por supuesta.<sup>2</sup>

En primer lugar, que el potencial preparatorio motor preceda a la impresión subjetiva de querer mover el dedo puede deberse a que los sujetos han recibido previamente una instrucción que involucra la idea de mover el dedo, con lo que la zona del cerebro responsable de ese movimiento puede estar ya en estado de prealerta o de preactivación.

En segundo lugar, la situación experimental planteada por Libet es muy distinta de la toma consciente de decisiones sobre la base de una deliberación previa y de la consideración de razones a favor de distintas alternativas. En este último caso, si la decisión no se debe, al menos en parte, a las razones que consideramos más convincentes, sino a un episodio cerebral independiente de esas razones, lo que resulta amenazado no es sólo la libertad, sino también la racionalidad (y con ello la propia neurociencia, que se supone fruto de la racionalidad humana). Pero no es claro que la situación experimental simple planteada por Libet pueda extrapolarse al proceso de toma racional de decisiones.

Pasemos a la conclusión escéptica que extrae Rubia. Nuestro autor percibe correctamente la conexión estrecha que existe entre el problema de la libertad y la cuestión de la influencia causal de nuestros estados y actos mentales conscientes en nuestro comportamiento, que podemos denominar «causalidad mental». La causalidad mental, en efecto, es un requisito de la libertad, de modo que si el experimento de Libet prueba la inexistencia de la causalidad mental, prueba asimismo la inexistencia de la libertad. Pero, ¿prueba realmente lo primero?

Rubia y otros neurocientíficos y filósofos suponen que experimentos como el de Libet prueban que no existe la causalidad mental o, al menos, que las decisiones conscientes no causan el movimiento corporal; más bien, se trata de que un episodio cerebral, sobre el que la voluntad consciente del sujeto no tiene control (ya que precede a ésta), causa tanto la impresión subjetiva de volición o intención como el movimiento del dedo. Analicemos esta afirmación, que conlleva un claro compromiso con el epifenomenismo.

En primer lugar, si la intención consciente es causalmente prescindible, probemos entonces a prescindir de ella. Dado el episodio cerebral, el movimiento del dedo se producirá. Pero el sujeto percibirá ese movimiento con sorpresa, como si sufriese un espasmo; no tendrá control sobre él; se producirá cuando el cerebro “quiera”, no cuando él quiera. Pero si extrapolamos esto al conjunto de la conducta humana, como parece que debemos hacer si experimentos como el de Libet no afectan sólo a circunstancias experimentales artificialmente diseñadas, sino a la toma de decisiones en circunstancias cotidianas, la vida humana, tanto individual como social, se convertiría en un caos. Que las decisiones humanas sean meras impresiones epifenoménicas causadas por episodios cerebrales, pero causalmente impotentes en sí mismas, parece incompatible con la coor-

2. Además de otras fuentes, el lector interesado puede encontrar fácilmente descripciones del mismo en distintos sitios de Internet.

dinación social de actividades en la vida cotidiana; si yo acuerdo con alguien vernos en algún momento y lugar, que realmente nos encontremos no dependerá, bajo la hipótesis de Rubia, de ese plan que hemos trazado, sino de que cierto episodio cerebral tenga lugar, y ello haría de la cooperación y la coordinación de las actividades humanas algo milagrosamente dependiente de que episodios cerebrales tuvieran lugar casualmente al mismo tiempo en distintos sujetos.

En segundo lugar, y en conexión con lo anterior, creo que podemos imaginar fácilmente que, en el seno de un pequeño grupo humano, todos y cada uno de los miembros del mismo formen conjuntamente, en un momento dado y por alguna razón aceptada por todos, la intención de levantar el brazo dentro de exactamente 2 minutos y 15 segundos; formada esa intención, y teniendo en cuenta el tiempo (mediante un cronómetro, p. ej.), dentro de 2 minutos y 15 segundos los brazos de los distintos sujetos se levantarán. Que dentro de 2 minutos, 14 segundos y 500 milisegundos tenga lugar en sus cerebros respectivos un aumento del potencial preparatorio del movimiento del brazo no muestra que la intención que ahora forman no tenga relevancia causal para explicar ese movimiento al unísono; es esa intención la que explica que ese fenómeno tenga lugar. Sin ella, sólo una coincidencia por la que el potencial preparatorio comenzase a aumentar en todos y cada uno de los cerebros dentro de 2 minutos, 14 segundos y 500 milisegundos, una coincidencia de probabilidad virtualmente despreciable, podría dar lugar a ese fenómeno; sin la intención consciente, el fenómeno sería poco menos que un milagro; con ella, es fácilmente explicable y previsible.

Parece entonces que la intención o decisión conscientes no pueden ser meros epifenómenos, carentes de influencia sobre el comportamiento; su papel ha de ser

mucho más importante; lo que debemos hacer es tratar de entender ese papel, tratar de comprender cómo es posible que nuestra voluntad consciente tenga control sobre nuestro comportamiento. Del mismo modo que Kant no preguntó si la ciencia era posible, sino cómo era posible, nosotros hemos de preguntarnos también cómo es posible la causalidad mental, no si es posible.

Otras consideraciones que Rubia tiene en cuenta a favor de su escepticismo sobre la causalidad mental y, con ello, sobre la libertad, parten de su concepción de la voluntad como una sensación o impresión subjetiva. Esta sensación puede separarse, como muestran distintas situaciones patológicas, de los movimientos corporales, lo que, según Rubia, sugiere su ineficacia causal. Así, en el llamado «síndrome de la mano extraña», una rara patología neurológica, «el paciente tiene la impresión de haber perdido completamente el control de sus movimientos, de forma que no es consciente de lo que la mano hace hasta que le presta atención o hasta que hace algo que llama la atención del paciente... Aquí falta la impresión subjetiva de voluntad, aunque los movimientos son voluntarios en el sentido tradicional de la palabra, pues son realizados por el sujeto» (pág. 80). Sin embargo, el sentido tradicional de «movimiento voluntario» no es «ser realizado por el sujeto»: muchas acciones involuntarias –estornudos, acciones no intencionales– son realizadas por un sujeto pero no son voluntarias; «voluntario» quiere decir en parte «bajo el control del agente»; así los movimientos de esos pacientes no serían voluntarios. Rubia se refiere asimismo a muchos otros tipos de patologías: el síndrome de Capgras, el síndrome de Gilles de la Tourette, la corea de Huntington, conocida históricamente, según Rubia, como baile de San Vito,<sup>3</sup> la enfermedad de Parkinson. Todos ellos ilustran, según Rubia, la siguiente tesis: «La sen-

3. En realidad, la denominación «baile de San Vito» corresponde más bien a la corea de Sydenham, no a la de Huntington.

sación subjetiva de voluntad puede acompañar o no la realización de movimientos, lo que parece apuntar a que esa sensación no es la causa de los movimientos como solemos creer» (pág. 92). Rubia es aquí más cauto que en otros lugares. Y con razón. En efecto, estos casos serían relevantes si se tratara de situaciones en las que hay movimiento voluntario sin intención o control volitivo por parte del agente; pero prácticamente en todos los casos –mano extraña, Parkinson, baile de San Vito, etc.– se trata de movimientos involuntarios, con lo cual, aunque se trata de patologías interesantes, no muestran lo que Rubia pretende.

Por otra parte, hemos dicho que Rubia concibe la voluntad como una sensación o impresión subjetiva. En esto sigue a Daniel Wegner, quien es a su vez deudor de David Hume: «Wegner argumenta que la voluntad es una sensación y para ello cita al filósofo David Hume ...» (pág. 77). Sin embargo, la crítica de Wittgenstein a la concepción cartesiana de la mente, incluyendo a Hume, es, en este aspecto, bastante concluyente: la intención, la voluntad de hacer algo (así como el deseo, la creencia, etc.) no son experiencias, no son sensaciones: no tienen «duración real». Wittgenstein escribe, por ejemplo: «“Tengo el propósito de partir mañana”. –¿En qué momento tienes el propósito? ¿Todo el tiempo o intermitentemente?» (*Zettel*, par. 46). La respuesta correcta es, obviamente, «ni lo uno ni lo otro», si la pregunta presupone que una intención o un propósito es una sensación o una experiencia. Las sensaciones, las experiencias, tienen, según Wittgenstein, «duración real» (*echte Dauer*): se puede en principio determinar cuánto duran, por ejemplo usando un cronómetro. Las intenciones no tienen esta característica. El de Wegner es un mal punto de partida. Además, una gran parte de movimientos y acciones voluntarias no van acompañadas de ninguna sensación de vo-

luntad (en realidad, ni siquiera, en muchos casos, de una sensación de cualquier tipo).

EL YO Y EL MUNDO EXTERNO SON UNA ILUSIÓN  
Rubia escribe «[La libertad] no es la única ficción: el yo se ha destapado también como una ilusión sin base neurobiológica alguna, el yo es *maya*, una ilusión. Y el “mundo exterior”, todo lo que está “ahí afuera”, no es más que una proyección de nuestro cerebro ... [L]a “realidad exterior” también es en gran medida una creación nuestra y otra ilusión o ficción» (pág. 147). Comentaremos estas dos afirmaciones en el orden en que Rubia las hace.

En primer lugar, a la vista de las sutilezas y dificultades que rodean al pronombre de primera persona y a la cuestión de su referente a lo largo de la historia de la filosofía, desde Descartes a Kant, pasando por Locke y Hume, un asunto importante es qué entiende Rubia por «el yo» en la cita anterior. Si entiende por ello una entidad puramente pensante, inmaterial e inmortal, como hizo Descartes, entonces la posición de Rubia no tiene demasiado interés, pues apenas hay filósofos que sostengan hoy en día esta doctrina cartesiana. Pero si no es esto en lo que Rubia está pensando, ¿qué es, entonces? ¿Qué quiere decir Rubia al decir que el yo es una ilusión? ¿Qué entiende por «yo»? ¿Implica su posición la falsedad o el sinsentido de enunciados como el siguiente: «En el año 2008 participé en un simposio sobre autoconocimiento y anti-individualismo en Salvador de Bahía» y muchas otras de esta clase? Si es así, el problema parece estar en la afirmación de Rubia, más que en un enunciado como éste, que tiene significado y que, emitido o escrito por mí, es de hecho verdadero.

En segundo lugar, el llamado «problema del mundo externo» es un viejo rompecabezas filosófico, que se plantea con Descartes –previamente también, en otro contexto, con Platón– y que es respondido

en el idealismo de Berkeley en el sentido de que las únicas entidades que hay (además de Dios) son ideas y los espíritus o mentes que las poseen; sin embargo, en la actualidad, que una doctrina tenga como consecuencia la negación de la realidad del mundo externo suele considerarse como una reducción al absurdo de dicha doctrina. George Moore solía preguntar ingenuamente a filósofos que afirmaban cosas semejantes a las que sostiene Rubia: «¿De verdad cree usted eso?» Considero que esta es una pregunta pertinente. Las afirmaciones de Rubia sobre el mundo externo, ¿tienen como consecuencia, por ejemplo, que el edificio en el que me encuentro mientras escribo esto es ficticio, una proyección de mi cerebro? Si es así, espero que esas afirmaciones sean falsas, por mi propio bien. Y si no, ¿qué es lo que quiere decir exactamente?

Las cuestiones que plantea Rubia no son propiamente neurocientíficas, sino metafísicas; y requieren un cuidadoso desbroce conceptual. El constructivismo, que el autor defiende, según el cual «el mundo es una construcción cerebral», es una forma bastante radical de idealismo; de nuevo, es una posición filosófica, no neurocientífica.

«Para los constructivistas,» escribe Rubia, «el cerebro es un sistema autoexplicativo, autorreferencial desde el punto de vista funcional y semántico. La autorreferencialidad significa que interacciona con sus propios estados de manera recursiva o circular» (pág. 132). Pero la mente humana posee intencionalidad y semántica; no se ocupa sólo de sí misma, sino del mundo y de otras personas; quizá la conclusión haya de ser que la mente humana no es lo mismo que el cerebro; o que las personas no son idénticas a sus cerebros; pues las personas y la mente humana no son autoexplicativas ni exclusivamente autorreferenciales.

«El constructivismo niega, pues, la realidad ontológica. Para cada individuo só-

lo es accesible la propia realidad y, más allá de ella, es imposible conocer nada» (pág. 136). Esta afirmación se conoce en filosofía con el nombre de solipsismo. Según esto, entonces, no sabemos nada de física, de química, de geografía, de nuestra ciudad, etc. Yo no sé nada de Valencia, ni de la Facultad de Filosofía, ni de la habitación en la que escribo. Sólo sé de mí mismo. ¿No es esto absurdo? Yo creo que sí. Pero Rubia tiene afición a este tipo de declaraciones y de negaciones de lo obvio.

Hay aquí una curiosa ironía, pues el solipsismo y el idealismo de raíz berkeleyana que encontramos en distintos filósofos hasta bien entrado el siglo xx tienen su origen conceptual en la concepción cartesiana de la mente como un ámbito no material, una concepción que Rubia rechaza frontalmente; lo irónico del caso es que estas tesis metafísicas, de raigambre cartesiana, reaparecen ahora en el contexto de un materialismo neurocientífico. Así, escribe Rubia que «el sistema nervioso es un sistema con un *lenguaje* propio, un lenguaje electroquímico, siempre el mismo ... Por eso se dice que el sistema nervioso no es un sistema reflejo abierto al mundo, sino un sistema funcionalmente cerrado que sólo entiende su lenguaje y que sólo se ocupa de sus propios procesos. El lenguaje del sistema nervioso, sus señales electroquímicas, es neutral en cuanto al significado» (pág. 129)

La neurociencia se nos presenta ahora, en la interpretación de Rubia, como defensora de tesis solipsistas y escépticas basadas originalmente en el espiritualismo y el dualismo cartesianos. De hecho, en otro lugar he sostenido que es posible detectar en la actualidad, en distintos ámbitos de la filosofía y de la ciencia, una perspectiva sobre los seres humanos que cabría considerar, de manera un tanto paradójica, como un dualismo materialista. Así, mientras que, para el dualismo cartesiano, un ser humano es esencialmente un yo pen-

sante, que habita contingentemente un cuerpo, para este nuevo dualismo un ser humano es esencialmente un cerebro, que habita contingentemente el (resto del) cuerpo, el cual carece de importancia para las funciones cognitivas superiores. Considero esta concepción de los seres humanos profundamente errónea. Hace imposible, entre otras cosas, entender la influencia sobre nuestro comportamiento de nuestras creencias, deseos y otros estados con contenido semántico. Por otra parte, como las personas entendemos el lenguaje natural, un lenguaje no electroquímico, y captamos su significado, quizá la conclusión a extraer es que son las personas, seres plenamente corpóreos y sociales, y no los cerebros en sí mismos, quienes piensan y entienden. Pero he de dejar esta importante discusión sólo apuntada.

#### LIBERTAD Y DETERMINISMO

En distintos lugares, Rubia parece dar por supuesto que el determinismo implica la inexistencia de la libertad, y con ella de la responsabilidad moral. Así, por ejemplo, escribe: «Evidentemente, la aceptación del determinismo implica que no somos libres y, por tanto, tampoco responsables de nuestras acciones» (pág. 52). Sin embargo, para el compatibilismo, una posición con muchos partidarios en la filosofía actual, el determinismo como tal no implica la inexistencia de la libertad; para un compatibilista, lo que caracteriza las acciones libres y las distingue de las que no lo son no es la ausencia de causas, sino una historia causal del tipo apropiado. Así, si una acción tiene como causas los propios deseos, preferencias, valores y decisiones, es una acción libre; no lo es, en cambio, si entre sus causas se hallan la coacción externa o una compulsión patológica. Rubia menciona el compatibilismo en algunos lugares, pero no parece comprender adecuadamente el espíritu de esta posición. Así, por ejemplo, de un argumento que llama «del abo-

gado defensor» dice: «En realidad, se trata de un argumento a favor del determinismo duro, pues si todo está determinado, nadie es responsable de sus actos» (pág. 44). Como ya hemos indicado, un compatibilista rechazaría esta implicación. «Nuestras elecciones», sigue Rubia, «son la causa de nuestras acciones, pero esas elecciones son causadas por creencias y deseos, valores, razonamientos, rasgos de carácter, etcétera, y éstos, a su vez, tienen causas externas» (págs. 44-5). Rubia supone que esta historia causal de las acciones humanas nos priva de libertad y de responsabilidad moral. Sin embargo, el compatibilismo clásico vería este tipo de determinismo psicológico perfectamente compatible con la libertad y la responsabilidad moral. Rubia simplemente ignora esta importante aproximación al problema de las relaciones entre libertad, responsabilidad moral y determinismo.

Sin embargo, mientras que un compatibilista considera que la determinación de nuestras decisiones y acciones por causas psicológicas, como creencias, deseos, valores, etc., es compatible con la libertad y la responsabilidad moral, no aceptaría que su determinación por causas neurológicas inaccesibles al agente sería asimismo compatible con esas propiedades. El determinismo neurológico es una amenaza para la libertad y la responsabilidad moral, no sólo para los libertaristas, sino también para los compatibilistas. Para éstos, como hemos indicado, que una acción sea libre no depende de que no tenga causas, sino de que tenga las causas adecuadas; y fenómenos neurológicos más allá del control del agente no son causas adecuadas para dar lugar a decisiones y acciones libres.

Por otra parte, aceptar, como hace Rubia en el último texto citado, que «nuestras elecciones son la causa de nuestras acciones», lo que constituye una forma de causalidad mental, parece claramente in-

compatible con lo que, según él, y muchos otros, muestran los experimentos de Libet, a saber, que las causas de nuestros movimientos no son nuestras elecciones y decisiones, sino cambios que tienen lugar en nuestro cerebro, cambios que no controlamos y de los que no tenemos conciencia, o, dicho más brevemente, que no hay causalidad mental. Rubia no parece advertir esta inconsistencia entre las posiciones que sostiene a lo largo del libro. Pero las inconsistencias no acaban aquí.

#### FENÓMENOS MENTALES Y FENÓMENOS FÍSICOS

El último texto que hemos citado no es un desliz involuntario. También en otros lugares Rubia acepta la causalidad mental, entrando en contradicción con las consecuencias que, según él, tienen los experimentos de Libet. Pero, además, deriva de la causalidad mental una tesis metafísica monista según la cual los fenómenos mentales son fenómenos físicos. Así, en la Introducción, escribe: «Sabemos, además, que los estados mentales pueden causar fenómenos físicos, por lo que se concluye que los fenómenos mentales son fenómenos físicos, argumento que actualmente esgrime la mayoría de los neurocientíficos» (pág. 13).

Si esta tesis de la identidad psicofísica es verdadera, la cuestión de cómo es posible la causalidad mental podría tener una respuesta plausible. Así, si las decisiones son idénticas a episodios neurológicos, si son uno y el mismo fenómeno, han de compartir todas sus propiedades, de modo que si el episodio neurológico es causalmente efectivo, también lo es la decisión, ya que son una y la misma cosa. Según Rubia, como hemos visto, los neurocientíficos sostienen que los fenómenos mentales son fenómenos físicos. Pero Rubia no advierte que experimentos como el de Libet no avalan una teoría de la identidad como ésta: la decisión consciente no puede ser idéntica al episodio neurológi-

co porque no comparten todas sus propiedades: el segundo tiene lugar antes que la primera, por lo que no pueden ser uno y el mismo fenómeno. Hay, pues, aquí una nueva inconsistencia. Los experimentos de Libet, interpretados como Rubia lo hace, no favorecen una identidad entre fenómenos mentales y físicos, sino más bien un eliminativismo o un ficcionalismo con respecto a lo mental, o como mucho un epifenomenismo, según el cual hay decisiones conscientes, pero son causalmente impotentes para generar nuestro comportamiento, pues tanto la decisión como la conducta serían meros efectos de un suceso físico acaecido previamente.

#### LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD MORAL

Las relaciones entre libertad y responsabilidad moral son más complejas de lo que Rubia parece creer. Supone que la falta de libertad implica directamente la inexistencia de la responsabilidad. Así, por ejemplo, escribe: «La falta de libertad [...] tendría consecuencias también a nivel penal, ya que las penas están ligadas a la imputabilidad y culpabilidad. Y, además, la falta de libertad conllevaría la ausencia de responsabilidad y culpa, de manera que se cuestionaría la existencia misma del pecado» (pág. 17). Y en otro texto que ya hemos citado, leemos que «la aceptación del determinismo implica que no somos libres y, por tanto, tampoco responsables de nuestras acciones» (pág. 52). Finalmente, la inexistencia de libertad y responsabilidad conlleva la falta de justificación del castigo: «Si no existe libertad, no se concibe la culpabilidad ni la imputabilidad, de manera que no se debe castigar a aquellos miembros de nuestra sociedad que transgreden las leyes que nosotros mismos hemos creado para permitir una convivencia pacífica» (pág. 148). Estos textos merecen algunas observaciones.

En primer lugar, la cuestión de las relaciones entre el determinismo y la liber-

tad, y entre la libertad y la responsabilidad moral, requiere aclarar qué entendemos por «determinismo» y por «libertad». La noción de determinismo usual en la discusión filosófica actual puede caracterizarse, en palabras de Peter Van Inwagen, así: «*El determinismo ... es la tesis según la cual hay, en un instante dado cualquiera, exactamente un futuro físicamente posible*» (Van Inwagen 1983, pág. 3). La siguiente definición, que debemos a Ted Warfield, es equivalente a la de Van Inwagen: «El determinismo es la tesis según la cual la conjunción del pasado y las leyes implica todas las verdades» (Warfield 2000, pág. 173). La libertad, por su parte, de acuerdo con una concepción plausible y ampliamente aceptada, puede entenderse como la capacidad de elegir entre alternativas efectivamente accesibles al agente. Así, Thomas Pink escribe: «Por *libertad* entiendo la libertad de las posibilidades alternativas: la libertad de hacer cosas o no hacerlas o –como también puedo formularlo– el *control* sobre si hacemos esas cosas o no» (Pink 1996, pág. 1). Podemos resumir esa concepción de la libertad con la expresión «control plural» (R. Kane). Según algunos filósofos, como John Fischer, quien sigue una línea iniciada por Harry Frankfurt en un artículo de crucial importancia (Frankfurt 1969), el determinismo es incompatible con la libertad entendida como control plural, como la capacidad efectiva de decidir y obrar de modos distintos de como uno decide y actúa, pero no con la libertad entendida como «control-guía» (Fischer 1994), como control sobre la decisión y la acción que de hecho se lleva a cabo; y lo que se requiere para la responsabilidad moral es el control-guía, no el control plural, de modo que la ausencia de libertad, entendida como control plural, como la capacidad de decidir y obrar de otro modo, no implica la ausencia de responsabilidad e imputabilidad, ya que éstas no requieren la libertad en ese sentido. Fischer, y quie-

nes le siguen en esto, se denominan a sí mismos «semicompatibilistas», pues defienden la compatibilidad del determinismo con la responsabilidad moral (y el control-guía), pero no con la libertad como control plural. Es ésta una posición que yo no comparto (cf. Moya 2006), pero muestra que la afirmación de Rubia, «si no existe libertad, no se concibe la culpabilidad ni la imputabilidad», requiere mayor clarificación y análisis. Para Fischer, el control sobre las propias decisiones y acciones que es necesario para la responsabilidad requiere racionalidad, entendida como la capacidad de responder apropiadamente a razones (reasons-responsiveness). En una u otra versión, esta posición es ampliamente compartida en la actualidad por muchos filósofos. La cuestión es si los avances en neurociencia socavan las bases de la racionalidad, al hacer las decisiones y acciones causalmente dependientes, no de razones, sino de sucesos cerebrales ajenos al control y la conciencia del agente. Si es así, incluso alguien como Fischer aceptaría que la responsabilidad moral perdería su justificación. Pero más arriba hemos arrojado serias dudas sobre la verdad de esa afirmación, e incluso sobre su coherencia.

En segundo lugar, según algunos filósofos, el determinismo puede ser incompatible con una determinada concepción de la responsabilidad moral en términos de genuino merecimiento de crítica o alabanza; la inexistencia de la responsabilidad así entendida conllevaría un importante cambio en la concepción del sentido que puedan tener premios y castigos; pero no es incompatible con cualquier justificación de los mismos, ya que, incluso en un marco determinista, el castigo, y el temor al mismo, serían parte de las causas que promoverían conductas no lesivas para otras personas; y algo semejante, *mutatis mutandis*, cabría decir del premio. Se trata de una versión del compatibilismo un tanto cínica, que no comparto, pero



muestra que no es tan claro como Rubia pretende que la inexistencia de responsabilidad entendida como genuino merecimiento implique que no se deba «castigar a aquellos miembros de nuestra sociedad que transgreden las leyes», como podemos leer en el último texto citado. En otro lugar escribe Rubia, parafraseando a Santo Tomás: «Tomás de Aquino plantea también lo absurdo que supone que el hombre carezca de libertad porque “si no fuera así, inútiles serían los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos”». Pero Santo Tomás se equivoca: aun cuando carezcamos de libertad, aun cuando el determinismo sea verdadero e incompatible con la libertad, todos esos factores pueden afectar y modificar el comportamiento humano; no tienen por qué ser inútiles; y Rubia se equivoca si cita a Aquino con aprobación, como parece hacerlo.

#### EXCESO Y CAUTELA

En un anexo a su libro, Rubia traduce un manifiesto de once neurocientíficos publicado en 2004 en la revista *Gehirn und Geist*. Es interesante subrayar la cautela y modestia con la que estos científicos se refieren a los logros de la neurociencia y a sus repercusiones extracientíficas, en contraste con la rotundidad de muchas de las afirmaciones de Rubia. Es curioso que Rubia no parezca advertir este contraste; pero habla en su favor que haya incluido este manifiesto en su libro. Para concluir, transcribo algunos pasajes del mismo, con algún comentario:

«Con qué reglas trabaja el cerebro; cómo refleja así el mundo, de manera que la percepción inmediata y la experiencia pasada se funden; cómo la acción interna se vive como su acción, y cómo planifica acciones futuras, son cuestiones sobre las que apenas podemos responder. Más todavía: con los medios de que disponemos hoy, no podríamos siquiera investigarlo» (pág. 154).

Leemos asimismo, un poco más adelante: «Mente y consciencia –no importa lo singulares que nos parezcan– se insertan en los hechos naturales y no los sobrepasan. La mente y el cerebro no han caído del cielo, sino que se han formado lentamente a lo largo de la evolución de los sistemas nerviosos. Y esto es probablemente el conocimiento más importante de la neurociencia moderna» (pág. 156). En este texto no se expresa una posición escéptica o eliminativista con respecto a la mente y la conciencia, sino que se defiende una perspectiva naturalista sobre las mismas: se trata de comprenderlas como hechos naturales, al alcance de la ciencia, no como misterios sobrenaturales. Este naturalismo es ampliamente compartido hoy en filosofía y, por mi parte, me parece perfectamente aceptable como hipótesis de trabajo. En el mismo espíritu, leemos: «Deberemos contemplar la mente, la consciencia, los sentimientos, los actos voluntarios y la libertad de acción como procesos naturales, pues todos se basan en procesos biológicos» (pág. 159). Estoy totalmente de acuerdo con la inspiración naturalista y materialista acerca de la mente que manifiesta este texto. Sin embargo, esta perspectiva no implica en modo alguno el carácter ficticio o ilusorio de propiedades humanas como la conciencia o la libertad, sino más bien una invitación a investigarlas racionalmente.

Mientras que, como hemos visto, Rubia defiende el carácter ficticio de la libertad y el yo, los autores del manifiesto son mucho más cautos: «¿Cómo surgen la consciencia y la vivencia del yo, cómo se unen la actuación racional y emocional, cuál es el problema de la idea del libre albedrío? Como neurocientíficos, hoy ya podemos plantearnos grandes cuestiones, pero lejos estamos de resolverlas en los próximos diez años» (pág. 156).

En el siguiente texto, que cierra el manifiesto, se expresa la conciencia de los lí-

mites de la neurociencia, que no hemos visto con claridad en el libro de Rubia: «Las humanidades y la neurociencia tendrán que entablar un diálogo intenso para diseñar juntas una nueva imagen del hombre. Todos estos progresos no supondrán el triunfo del reduccionismo neuronal. Aunque algún día comprendamos profundamente todos los procesos neuronales que subyacen a la simpatía humana, al enamoramiento o a la responsabilidad moral, continuará intacta nuestra “perspectiva interna”. Tampoco una fuga de Bach pierde su poder de fascinación cuando se entiende exactamente cómo está compuesta. Un musicólogo puede analizar detalladamente la fuga de Bach, pero calla cuando alguien le pregunta el porqué de su singular belleza: igualmente la investigación cerebral tendrá que determinar sus competencias» (pág. 160). Por mi parte, estoy fundamentalmente de acuerdo con el espíritu de este texto. El valor de la ciencia, y de la neurociencia en particular, no debería amenazar o competir con la integridad y valor de nuestra «perspectiva interna». Mostrar cómo estas dos dimensiones humanas son consistentes entre sí constituye una importante tarea que se abre ante nosotros. Y sospecho que un obstáculo central para llevarla a cabo es el dualismo materialista al que aludimos más arriba, con el reduccionismo neurológico que le es propio, y la concepción de la causalidad como una relación que se produce exclusivamente en una dirección ascendente, desde los sucesos neuronales a las funciones intelectuales y emocionales superiores. Una vez más, hemos de profundizar en la idea (intuitivamente correcta) según la cual es el ser humano como un todo, y no su cerebro, quien piensa, cree, desea y ama, además de actuar en el mundo público. Deberíamos intentar entender cómo esta concepción podría ser verdadera. No se trata de devaluar la importancia de la investigación sobre el cerebro y su relevancia

para una comprensión plena de los seres humanos y para la calidad de su vida. La neurociencia es una empresa fascinante, que aporta nuevos y sorprendentes materiales a la reflexión filosófica, pero no debería ceder a la tentación de rebasar los límites razonables que le son propios, como hemos visto que Rubia tiende a hacer en distintas ocasiones a lo largo de su libro.

---

Carlos J. Moya es profesor del departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universitat de València. (carlos.moya@uv.es)

### Referencias bibliográficas

- FISCHER, John M. (1994), *The Metaphysics of Free Will*, Oxford, Blackwell.
- FRANKFURT, Harry G. (1969), «Alternate Possibilities and Moral Responsibility», *Journal of Philosophy* 66, pp. 829-839, reimpreso en *The Importance of What We Care About* (1988), Cambridge, Cambridge University Press.
- MOYA, Carlos J. (2006), *Moral Responsibility: The Ways of Scepticism*, Londres y Nueva York, Routledge.
- PINK, Thomas (1996), *The Psychology of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- VAN INWAGEN, Peter (1983), *An Essay on Free Will*, Oxford, Clarendon Press.
- WARFIELD, Ted A. (2000), «Causal Determinism and Freedom Are Incompatible: A New Argument for Incompatibilism», *Philosophical Perspectives* 14, págs. 167-180.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1979), *Zettel*, tr. de O. Castro y C. U. Moulines, México D.F., UNAM.