

THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 38, 2007.

## DETERMINISMO Y CAUSALIDAD: SOBRE LA INEXISTENCIA DEL LIBRE ARBITRIO

Javier Pérez Jara. Sevilla

**Resumen:** El presente artículo, centrándose en el reciente libro del profesor Juan Arana *Los filósofos y la libertad*, critica, desde el materialismo filosófico, la Idea de libre arbitrio. Para ello se fundamenta apagógicamente la verdad del determinismo ontológico a través de la constatación de las contradicciones en que descansan las vías indeterministas, a saber: la causa sui y la emergencia metafísica. También se patentiza que es, paradójicamente, la metafísica de cuño teísta la que, de manera más ardiente, resulta incompatible con la libertad de la voluntad, en tanto la perspectiva de un Dios omnipotente y omnisciente es contradictoria con un indeterminismo de cualquier clase, y por tanto con el libre arbitrio. Por último se ensaya brevemente una concepción de la libertad materialista fundamentada en el determinismo y en importantes precedentes de varias y conocidas tradiciones filosóficas.

**Abstract:** This paper focuses on some aspects of a recent book by professor Juan Arana. For that purpose, and from the stand point of philosophical materialism, it builds a critic of the Idea of free will as defended through Arana's book and many philosophical traditions. Ontological determinism is here defended as a result of some unavoidable contradictions in which indeterministic approaches are founded, namely: causa sui and metaphysic emergency. The argument outlines the paradoxical fact that theistic metaphysic is absolutely incompatible with freedom, defined as free will, since recognising an omnipotent and omniscient God contradicts any kind of indeterminism and thus, contradicts free will. Finally, the paper argues for a materialistic conception of freedom founded in determinism and with important precedents in some philosophical traditions.

### § 1. «Breve diagnóstico» del libro de Juan Arana

En pocas páginas tengo la casi imposible tarea de comentar y «criticar» (desde mis coordenadas filosóficas<sup>1</sup>), el libre arbitrio o la «libertad indeterminista» que defiende Juan Arana en su libro *Los filósofos y la libertad. Necesidad natural y autonomía de la voluntad*<sup>2</sup>. Es su libro un estudio complejo y difícil y, en general, me parece una buena y rigurosa exposición de las doctrinas de la libertad (a veces para negarla, como en el caso de Skinner) de los nueve filósofos que con afán pedagógico Juan Arana analiza a lo largo de las páginas de su libro.

Sin embargo, el problema es que a lo largo del análisis de estos nueve filósofos no me parece que Juan Arana justifique, con el rigor que le caracteriza a la hora de exponer las doctrinas de otros filósofos, las conclusiones que pretende mostrar si no como inexorables, sí al menos como «fuertemente demostradas»<sup>3</sup>, a saber, que el materialismo determinista es una filosofía errónea y que existe en el hombre la capacidad de un libre arbitrio<sup>4</sup> de elección basado en la capacidad de «autodeterminarse» como sujeto autónomo.

Arana, en su libro, comienza aclarando que, en principio, el estudio iba a consistir en un tratado crítico y sistemático sobre la Idea de Libertad «en diálogo con la física, la biología molecular, la neurociencia, la psicología y la inteligencia artificial» (pág. 9), pero a renglón seguido nos dice que analizar nueve filósofos de la modernidad (dos del siglo XX: Skinner y Dennett) le pareció mejor idea, porque en sus análisis se reflejaba

<sup>1</sup> Que son, fundamentalmente, las que desde hace más de 40 años se conocen en España como *materialismo filosófico*, sistema filosófico que he escogido no dogmáticamente, sino precisamente porque me parece el más «potente» del presente frente al resto de sistemas alternativos.

<sup>2</sup> Publicado en ed. Síntesis, Madrid, 2005.

<sup>3</sup> Pues si no me equivoco, tanto Juan Arana como yo creemos que la Filosofía puede alcanzar algún tipo de veracidad objetiva más allá de la mera «creencia».

<sup>4</sup> Por mi parte, me atrederé, casi como la «interpretación canónica», a la definición de Santo Tomás del libre albedrío: «El libre albedrío es la causa del propio movimiento porque el hombre, mediante el libre albedrío, se determina a sí mismo a obrar» (Suma teológica, I, q. 83, ad. 1). Tomaré, pues, la Idea de libre albedrío, en su sentido amplio, como «autodeterminación» a obrar o elegir, en contra del determinismo que «sustenta» toda elección o acción (incompatible con la idea de causa sui, como luego veremos), y creo que con ello no me estoy «despegando» demasiado de la Historia de la Filosofía y de las acepciones que generalmente suele cobrar el término «libertad» por parte de tantos y tantos metafísicos.

todo lo que tenía que decir sobre la libertad, o al menos todo lo que había pretendido o proyectado decir si el libro hubiese seguido el plan inicial de tratado sistemático.

Pero una doctrina de la libertad no puede esbozarse con independencia de otras doctrinas filosóficas (ontológicas, teológicas, gnoseológicas, antropológicas...); dicho de otro modo: es absurdo tratar de presentar una «doctrina exenta» de la libertad, pero un lector que lea el libro de Arana, y no conozca a este autor, no sabrá a ciencia cierta cuáles son sus coordenadas ontológicas, antropológicas, etc., cuyo conocimiento es *imprescindible* para entender su concepción de la libertad; de frases «aquí y allá» se desprende que este autor está en contra del determinismo, del materialismo, incluso del «monismo» (aunque Juan Arana –como es sabido para el que lo haya leído en otros medios– sea *teísta*, esto es, defienda la existencia de un Dios espiritual, omnipotente y omnisciente que ha creado *ex nihilo* el Mundo –formulación que, según muchos, parece estar respaldada por la doctrina del *Big bang*<sup>5</sup>). Arana probablemente podrá alegar a esta objeción que entonces su libro debiera contener «toda su filosofía» para ser comprensible, lo que lo haría inmenso; pero tal cosa no es necesaria: *hubiera bastado con que el libro no comenzase «directamente» con la exposición de los autores, sino con un capítulo introductorio con un «resumen» de las coordenadas filosóficas principales de Arana*, así como indicaciones de los libros, o artículos donde tales premisas adquieren la condición de premisas precisamente filosóficas, y no meramente dogmáticas, *ad hoc*, o postulatorias.

Esta estrategia de «esconderse» detrás de los análisis de los nueve filósofos me lleva, en parte, a la sospecha de que Juan Arana carece de interés por exponer una verdadera (sistemática, crítica, dialéctica) doctrina de la Idea de Libertad (pues su «doctrina» la va suministrando en pequeñas dosis que hay que saber «buscar» y «ensamblar» por parte del lector). En efecto ¿dónde está, por ejemplo, la justificación de la doctrina de la Causalidad compatible con la autodeterminación o las emergencias en este libro, imprescindible para comprender su doctrina de la Libertad<sup>6</sup>?

El «argumento» principal de los defensores del libre arbitrio es, en la mayoría de casos, *pedir simple y llanamente el principio*, esto es, partir de la existencia del libre arbitrio o de la «autodeterminación» y no enfrentarse a los argumentos causales-deterministas<sup>7</sup>. Y cuando digo esto no sólo estoy pensando en los teólogos y filósofos teístas que con tanto ahínco defienden la existencia del libre arbitrio, necesario para sus intereses religiosos en los que no voy a entrar ahora<sup>8</sup>. Paradójicamente «existencialistas ateos» del siglo XX, como Sartre, acaban pidiendo el principio de la existencia del libre arbitrio de una manera tan dogmática o más de cómo pudiera hacerlo San Agustín o Santo Tomás<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> En la revista digital *El Catoblepas* ([www.nodulo.org/ec](http://www.nodulo.org/ec)) he mantenido una polémica (<http://www.nodulo.org/ec/polemica.htm#p19>) donde he expuesto las fuertes objeciones que, según creo, se pueden realizar a la teoría del Big bang desde el materialismo filosófico (ver por ejemplo mis artículos en esa revista «Disputas ontológicas sobre temas cosmológicos», «La cosmología moderna como fuente de teorías metafísicas, monistas y míticas», «Contra el Big bang (y «secreciones metafísicas» similares)» o «La doctrina de los tres géneros de materialidad y las anámorfosis absolutas contra el emergentismo»)

<sup>6</sup> Una carencia de doctrina en el libro que no obsta para que Juan Arana llegue a realizar afirmaciones en cierto modo sorprendentes, como que dé crédito a las críticas de Hume a la causalidad objetiva («después de la crítica hecha por Hume a la causalidad tampoco es fácil ver cómo se influyen físicamente dos cosas que se dejan concebir por separado» (*Los filósofos y la libertad*, pág. 60), y que desembocan necesariamente en un psicologismo formalista (porque Hume pretendió que la relación causa/efecto puede establecerse con evacuación de sus contenidos, de la «materia») en el que tan causal son las leyes de la física o la química como las de la magia, dado que, por ejemplo, Frazer, en *La rama dorada*, cifra la causalidad de la magia precisamente con unos argumentos casi idénticos a los de Hume (sucesión temporal, regularidad observada, etc.). Además, lo de «dejar concebirse por separado» confunde lo *separable* con lo *disociable* (hay elementos o relaciones que son disociables pero inseparables) y abre vía libre a hipostasiar contenidos del mundo empírico («que se dejan concebir por separado» cuando son hipostasiados).

<sup>7</sup> Salvo que decir que el determinismo es falso porque existe el libre arbitrio se interprete como un argumento dialéctico y no como un sofisma que reproduce bastante eficientemente la idea de círculo vicioso.

<sup>8</sup> Aunque, como es sabido, hay religiones, o «modulaciones de religiones previas», como el luteranismo o el calvinismo que niegan el libre arbitrio. Así también el budismo, con su idea de *sámsara*, no se lleva demasiado bien con la idea de una voluntad autónoma y espontánea.

<sup>9</sup> «Ser libre. Ser causa de sí, poder decir: soy porque lo quiero; ser mi propio comienzo» (Sartre, *Los caminos de la libertad*, Losada, Madrid, pág. 67). Hay que advertir que resulta curioso que Sartre, por otra parte, diga que el concepto de causa sui es contradictorio (Cfr. *El Ser y la nada*) cuando su concepto

Creo que todo el libro de Arana reposa, en su núcleo, en esta flagrante *petición de principio*, y me recuerda a aquellos libros que hablan sobre Dios, pidiendo el principio de su existencia, y que sólo pueden esperar «persuadir» a los que previamente ya partían de esas mismas posiciones.

Parece, pues, como si Juan Arana *diese por supuesto* que la «libertad» fuese algo que de hecho se diese en el mundo; pero la Libertad es una Idea, y tiene varias «modulaciones» (algunas contrapuestas entre sí), y discutir si existe o no el libre arbitrio (modulación principal de la Idea de libertad en sentido no determinista) debiera circunscribirse a esta cuestión: ¿tiene la Idea de libre arbitrio, o de «autodeterminación», un *referente existencial* en la realidad? No se puede partir como si la «libertad» fuese un hecho primario, «existencial» si se quiere, en una suerte de «Ontologismo de la Libertad»<sup>10</sup>; el libre arbitrio, o la capacidad de autodeterminarse un sujeto no pueden darse por supuestos. Hay que comenzar por esclarecer qué significan estas Ideas y demostrar, apagógicamente, si tienen referentes existenciales o no en la realidad. Si el libre arbitrio es una Idea imposible (porque sus partes no son com-possibles entre sí, o porque lo que designa dicha Idea entra en contradicción con los contenidos del Mundo), 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.

Pero, como decimos, Juan Arana no procede en su libro según esta estrategia dialéctica. Incluso algunos extractos de su libro más indican pruebas de intentos de inmunización ante las filosofías que niegan la libertad de elección, que de análisis filosófico-dialécticos:

«¿Es el hombre libre? Si la respuesta genuina fuera negativa, tanto Skinner como cualquiera de sus émulo fracasarán en el empeño de envolverla en demostraciones no falaces. Porque la libertad del hombre no depende de lo que hoy sabe o es, sino de lo que hasta el fin de los tiempos pueda llegar a saber o ser.» (*Los filósofos y la libertad*, pág. 192).

No obstante, también es cierto que Arana argumenta, en algunas partes de su libro, contra el determinismo, lo que muestra que dicho libro también tiene cierta capacidad dialéctica innegable. Aunque estos argumentos, por motivos que luego expondré, puedan resultar más que problemáticos, me parece que tal proceder por parte de Arana es estrictamente filosófico («juego limpio»), aunque de fondo crea poder reconocer un «dogmatismo de la libertad» que comienza por *pedir el principio*, pues, por ejemplo, del hecho de que el libre arbitrio requiera de un indeterminismo, no significa que, admitido *ad hominem* la existencia del indeterminismo, tuviese que haber libre arbitrio necesariamente, pues afirmar tal cosa sería un claro ejemplo de la llamada «falacia de la afirmación del consecuente» («si existe libre arbitrio, existe indeterminismo; existe indeterminismo, luego existe libre arbitrio»). Es decir, que los ataques de Arana al determinismo sin duda son *necesarios* para fundamentar una doctrina de la libertad de elección, o de la «autodeterminación del sujeto», pero por sí solos no son *suficientes*.

Por motivos de espacio es prácticamente imposible comentar aquí las interpretaciones que hace Juan Arana de los nueve filósofos<sup>11</sup> que analiza en su libro. Sólo apuntaré

de libertad es claramente solidario de la causa sui.

<sup>10</sup> Ontologismo de la Libertad en que incurre claramente Descartes: «La libertad de nuestra voluntad se conoce sin prueba, por la sola experiencia que tenemos de ella.» (*Principios de la filosofía*, I, § 39). También Bergson incurrirá en este peculiar ontologismo, afirmando que la libertad es un «dato inmediato de la conciencia». Podríamos, pues, hablar de un «Ontologismo general» (aplicado al Ser, o a Dios) y de un «Ontologismo especial» (aplicado a un contenido concreto del mundo: libertad, felicidad, «experiencia religiosa», etc.). Resulta obvio decir que desde el materialismo filosófico toda forma de ontologismo es errónea, porque no existe ninguna Idea primitiva; toda Idea es fruto de un proceso histórico y cultural muy concreto que no puede ser pasado nunca por alto.

<sup>11</sup> La lista de nueve autores tampoco creo que recoja las concepciones más importantes a favor o en contra de la libertad de la modernidad (pues si «son todas las que están», no están, desde luego, «todas las que son»). ¿Por qué no hablar de Molina, Suárez, Spinoza, Fichte, Schelling, Marx, Engels, etc.? Y recordemos, por ejemplo, que el sistema de Fichte descansa todo él, según su propio autor, sobre la Idea

que a veces comparto con vigor sus tesis, como cuando objeta a Schopenhauer su monismo basado, gratuitamente, en que sólo puede haber pluralidad (y por tanto *principio de individuación*) si hay espacio y tiempo de por medio, al modo de Santo Tomás (recordemos su peculiar doctrina de las «especies angélicas»). También es acertado el juicio de Arana de ver que Skinner, aunque no lo pretenda, actúa como filósofo cuando trata de ir, según su proyecto conductista, «más allá de la libertad y de la dignidad»<sup>12</sup>. Otras veces sus interpretaciones pueden resultar bastante discutibles, como cuando alega que Leibniz (autor muy apreciado por Arana) es el «mayor pluralista» de la historia de la filosofía, pues el pretendido pluralismo del sistema monadológico queda completamente «obstruido» por Dios (o mónada divina). Pues sin Dios no puede haber monadología, pues no habría armonía preestablecida, etc., pero con Dios tampoco puede haber monadología ¿pues cómo van a ser substancias realmente independientes y «substantes» las mónadas si son *creadas* y su movimiento «espontáneo» no es otro que el que Dios en el principio de los tiempos les insufló gracias a su omnipotencia? ¿Y cómo Dios, en cuanto mónada infinita no anega al resto de mónadas? Y si la mónada divina es finita, cosa necesaria para que puedan (co)existir otras mónadas fuera de él ¿qué clase de Dios metafísico es un ente finito? Y todo esto sin contar con el problema de tratar de justificar una doctrina de la libertad no determinista desde la armonía preestablecida<sup>13</sup>; ¿cómo puedo ser libre si todos mis actos están prefigurados («preestablecidos», junto con todos los demás fenómenos del mundo) desde el principio de los tiempos<sup>14</sup>? Hay que ver que con esto se llega a la clásica antinomia entre la libertad y Dios<sup>15</sup>; ¿cómo puedo gozar de un «libre arbitrio» si Dios sabe absolutamente todo lo que voy a hacer, sin posibilidad de cambio, no ya antes de mi nacimiento, sino aun antes de la «creación del Mundo»? Pues para un ser eterno, inmutable y por tanto intemporal no existe pasado, presente y futuro, sino que su conocimiento del Mundo se basa en una única intuición absoluta<sup>16</sup>. ¿Cómo justificar los *futuribles* desde la Omnisciencia divina? ¿Cómo justificar la presencia de «actos libres» en un Mundo creado *ex nihilo* por un Dios omnipotente e infinito que es causa, en última instancia, *de todo lo que ocurre*, pues sin

---

de Libertad (que es incluso la que hace elegir, «según el tipo de persona que se sea», entre sistemas idealistas o materialistas). Esta omisión ¿es realmente inofensiva a efectos teóricos? ¿Se puede realmente pensar que la doctrina de Descartes, que a veces roza el delirio más mitológico, es más importante que la de Spinoza? ¿Y la doctrina de Wolff tiene la repercusión histórica de la de Hegel, heredada en buena medida por el marxismo? Sin duda Juan Arana podrá argumentar, y con dosis de razón, de que el número de páginas del libro se multiplicaría si se introdujesen a estos autores. Pero a mi juicio creo que históricamente es más importante (tiene más relevancia o repercusión) la doctrina de la libertad de Spinoza, de Fichte, o de Marx, que la de Wolff, Bergson o Dennett, sin querer con ello, ni de lejos, «ningunear» a estos autores, sino simplemente patentizar que la selección hecha por Juan Arana de sus nueve filósofos no obedece (al menos siempre) a motivos de importancia filosófica o repercusión histórica. Dicho de otro modo: está clarísima la importancia filosófica e histórica de doctrinas como las de Leibniz, Kant o Schopenhauer, pero no está nada claro la no importancia (al menos no la suficiente para engrosar las páginas del libro de Juan Arana) de Molina, Spinoza, Fichte o Marx, por lo que parece que, al menos en parte, es arbitraria la elección de autores por parte de Arana, que en algún momento insinúa que elige éstos porque, a parte de pertenecer a la modernidad, tienen conocimientos de la ciencia positiva de su época, como si Spinoza o Hegel, por ejemplo, no «estuviesen al corriente» de las ciencias positivas de sus respectivas épocas.

<sup>12</sup> Aunque los planteamientos de Skinner estén situados desde categorías etológicas (o psicológico-conductistas), con frecuencia desborda estas categorías y trata con Ideas filosóficas que desbordan el campo categorial de cualquier ciencia positiva. Y es entonces cuando hace el papel de «filósofo» (aunque sea al modo de un papel inconsciente).

<sup>13</sup> Aunque hay que señalar que Leibniz tiene el acierto de negar el libre arbitrio de indiferencia, como señala acertadamente Juan Arana.

<sup>14</sup> El movimiento de las mónadas es «espontáneo» en tanto las mónadas no se codeterminan unas a otras («una substancia particular no actúa jamás sobre una substancia particular ni recibe tampoco la acción de ella» *Discurso de metafísica*, Aguilar, Buenos aires, pág. 45), pero su movimiento «espontáneo» tiene una espontaneidad muy característica, pues todos los movimientos de cada mónada o grupo de mónadas están preestablecidos por Dios *in illo tempore*.

<sup>15</sup> Para la polémica *De auxiliis* es obligatoria la lectura de Bañez, *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina* (Pentalfa, Oviedo, 2003); también es recomendable el artículo «La polémica de auxiliis y la Apología de Bañez» de Juan Antonio Hevia Echevarría (El Catoblepas, 13:1, marzo 2002: <http://www.nodulo.org/ec/2003/n013p01.htm>)

<sup>16</sup> Recuérdese que aquí estamos argumentando *ad hominem* o por «reducción al absurdo», pues 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.

su acción conservadora, causal, las morfologías del mundo «volverían a la nada»? Desde la Omnipotencia (recordemos el concepto escolástico, clave para analizar estos asuntos, de *premoción física*) y la Omnisciencia todo lo que ocurre en el Mundo es lo que Dios quiera que ocurra desde la eternidad, y las argucias, tipo Bañez, de decir que Dios es causa de mis actos, pero en tanto «actos libres» no son sino sofismas contradictorios e ininteligibles para tratar de inmunizarse de las conclusiones a las que llevan los principios ontoteológicos de los que se parte.

Para tratar de salvaguardar la libertad, algunos escolásticos, como Molina, se vieron obligados a crear conceptos como el de «ciencia media» (que acogerá Suárez), «intermedia» entre la ciencia de visión y la de simple inteligencia (división que está detrás de la división de Leibniz entre verdades de hecho y de razón, cosa que no siempre se suele decir); pero la ciencia media es una clara restricción de la omnisciencia divina, y por tanto, un principio de destrucción de la propia Idea ontoteológica del Dios católico<sup>17</sup>.

En todo caso, el sofisma de Bañez es un caso más del llamado «cerrojo teológico» consistente en toda suerte de mecanismos de inmunización o de deformación de las tesis del contrario para no aceptar, bajo ningún caso, las conclusiones a que llevan necesariamente los razonamientos: que el Dios de la Ontoteología católica es tan contradictorio como un círculo cuadrado, esto es, *que Dios no existe ni puede existir*<sup>18</sup>.

**§ 2. La Idea de Libertad es una Idea que cobra distintas modulaciones dependiendo del sistema de coordenadas en que nos encontremos. El peligro de «anegar la especie en el género» y del «secuestro ideológico».**

A la hora de analizar una Idea creo que es del todo pertinente advertir el peligro de dos procesos muy repetidos, a saber:

(1) «Anegar la especie en el género»: significa aquí disolver todas las especificaciones de la Idea de Libertad, como si sólo hubiese una Idea de Libertad o una única modulación: este proceso lleva a la oscuridad y la confusión, al mezclar todas las especificaciones o modulaciones como si fuesen aspectos (aparentemente compatibles) de una única Idea perfectamente delimitada. Muchos teólogos o ideólogos siguen este procedimiento confusionario (por ejemplo Bochenski) cuando alegan que casi todos los filósofos «creen en Dios», como si el Dios de Aristóteles fuese el mismo que el de San Buenaventura, o el Dios de Plotino fuese el mismo que el de Spinoza o el de Krause.

(2) «El Secuestro ideológico»: consistente en que una única modulación o especificación de la Idea de Libertad trata de «secuestrar» (o «circunscribir») a la Idea general de Libertad, declarando como aparentes o inexistentes las otras concepciones de la Idea de Libertad: este proceso lleva al secuestro ideológico (como cuando el catolicismo, el judaísmo, o el islam tratan de secuestrar la Idea de religión, «circunscribiéndola» únicamente a ellos mismos: «religión es la relación trascendental y espiritual del hombre con Dios», omitiendo que el dios del monoteísmo es un invento tardío en la historia de las religiones; este proceso es también llevado a cabo por aquellos que tratan de establecer el libre arbitrio como la única verdadera concepción de la Idea de Libertad, declarando a las otras como aparentes o falaces). Tengo la sospecha de que Juan

<sup>17</sup> Es curioso darse cuenta que muchas de las contradicciones de la Idea de Dios (y por tanto pruebas de su inexistencia, cuando estamos fuera del fideísmo o del delirio) fueron señaladas por eminentes «teólogos». Aristóteles, el creador de la propia Idea de Dios y de la teología natural, ya señaló que un ser inmutable y eterno no podía conocer el mundo (ni mucho menos crearlo), ni haber amor entre el hombre y Dios, pues para que haya amor o amistad tiene que haber una proporción que se pierde entre el hombre y Dios. Plotino argumentó que el Uno, en tanto «Ser simplicísimo», sin partes, no podía ser egoíforme, pues la conciencia, o el ego, ya implicaba dualidad, y por tanto el Ego está más bajo en la *Scala naturae* que el Ser simplicísimo (*el Uno*). Esto sin contar que ya Parménides vio con claridad que si el Ser fuese simplicísimo (y Dios es el *Ipsum esse*) la pluralidad de morfologías del mundo deberían ser borradas o declaradas como meras apariencias sin consistencia ontológica. Y, por ejemplo, el propio Nicolás de Cusa llegó al absurdo que representaba la Idea de una «conciencia infinita» (pues conciencia dice finitud, conciencia es conciencia *de*), pero aceptó la contradicción en un acto de fideísmo irracional, cosa que no haría mucho más tarde Fichte, que expuso esta misma contradicción en la llamada «polémica del ateísmo» contra Jacobi.

<sup>18</sup> Las posiciones del materialismo filosófico a este respecto están vertidas de manera mucho más amplia en Javier Pérez Jara, «Materia y racionalidad: sobre la inexistencia de la Idea de Dios», *El Basilisco*, nº 36, 2005, págs. 27-64.

Arana, en gran parte, sigue esta metodología de «secuestrar» (o circunscribir) la Idea de Libertad únicamente a los límites del libre arbitrio, declarando al resto de concepciones (fundamentalmente las concepciones deterministas de la libertad) no ya «concepciones falsas» de la libertad, sino *falsas concepciones* de la libertad<sup>19</sup>. Así por ejemplo, Arana nos habla de «el mito de la libertad determinista» en Dennett (pág. 250), y probablemente no trate en su libro del concepto de Libertad de autores como Spinoza, Hegel o Marx (que de un modo u otro niegan el libre arbitrio, pero no niegan la libertad en general) por considerarlo un pseudo-concepto de libertad, en tanto con él no se designa la capacidad de autodeterminación de un sujeto y su libertad de elección.

### § 3. División (terminante) de los sistemas filosóficos en materialistas y espiritualistas

Hay muchas posibles divisiones de los sistemas filosóficos, atendiendo a diversos criterios. Así, por ejemplo, atendiendo a las tres Ideas clásicas de Hombre, Mundo y Dios, se podrían dividir los sistemas en:

Atendiendo a la Idea de Hombre en sistemas humanistas («antrópicos») y no humanistas («anantrópicos»).

Atendiendo a la Idea de Mundo, en sistemas cosmistas y acosmistas.

Atendiendo a la Idea de Dios, en sistemas ateos y teístas.

Desde este sistema de criterios, por ejemplo, el sistema de coordenadas desde el que hablo es «no humanista», defiende la realidad del mundo (sin por ello sostener que agote la realidad) y ateo. Dicho con otras palabras: es un *cosmismo anantrópico ateo* (frente, por ejemplo, al acosmismo de un Parménides o un Gorgias; el humanismo metafísico del catolicismo —el hombre como el rey de la creación y la causa por la que fue creado el mundo— o el teísmo de un San Agustín o de un Zeferino González).

No cabe definir positivamente el materialismo (sin contar con otros sistemas), como no cabe definir positivamente el ateísmo, el republicanismo o la impiedad, sino precisamente como negación dialéctica de otros sistemas (teístas, monárquicos, piadosos...). Por ello es completamente falaz e interesado tratar de desprender la conclusión de que no es posible definir el materialismo porque esta filosofía afirma que «sólo existe la materia», pero que, como no se sabe a ciencia cierta qué es la materia<sup>20</sup>, el materialismo, cuando no es un reductivismo grosero (fiscalista, corporeista), es una filosofía oscura y confusa, que debe ser sustituida —según esta argumentación— por filosofías «más potentes», sean no reductivistas, sean más «claras y distintas».

Aquí, siguiendo la propia estructura argumentativa de la filosofía de origen platónico, defendiendo la naturaleza dialéctica de la filosofía, lo que significa a grandes rasgos que ante un problema filosófico dado, caben varias respuestas o posiciones (en número finito) enfrentadas entre sí. Como es completamente dogmático afirmar una de las respuestas o alternativas sin más, *la única manera de no ser dogmático en filosofía es eligiendo una posición filosófica porque las alternativas (obtenidas al elaborar una «teoría de teorías», según criterios lógicos precisos) llevan a contradicciones irresolubles* (que ningún relativismo o escepticismo puede disolver). Mientras no se demuestre la imposibilidad de las alternativas, elegir una respuesta sin más será mera ideología o dogmatismo<sup>21</sup>.

¿Qué significa todo esto? Algo muy sencillo: que el materialismo no se define por lo que afirma positivamente, *sino por lo que niega dialécticamente*. Y todo el mundo sabe que el «mayor enemigo» del materialismo es el espiritualismo. Cuando me declaro

<sup>19</sup> La diferencia entre una falsa concepción o doctrina de algo y una concepción o doctrina falsa se ve claramente en las matemáticas. La fórmula  $2+2=5$  es una verdadera fórmula matemática, aunque sea una fórmula falsa, en cambio  $2+\@|=$  es una *falsa fórmula* matemática.

<sup>20</sup> Pues la mayoría de formulaciones positivas, o son reductivistas, o son, por así decirlo, «demasiado amplias»; así procede Mario Bunge cuando define la materia como aquello que puede pasar de un estado a otro, con lo que resultaría que el Dios de Occam o el *Espíritu* de Hegel realizan plenamente la Idea de Materia.

<sup>21</sup> Sin duda el método dialéctico (o apagógico) puede llevar a resultados erróneos, pero al menos se está «jugando limpio». El «juego sucio» en filosofía es el representado por las peticiones de principio, los argumentos *ad hoc*, los mecanismos de inmunización frente al contrario, etc. Por tanto podemos volver a rescatar, para la ocasión, la división aristotélica (contenida en las *Refutaciones sofisticadas*) entre *argumentos retóricos* y *argumentos dialécticos*.

materialista, por tanto, lo hago con mayor voluntad crítica de negar la posibilidad del espiritualismo. Es inadmisibles, por tanto, que alguien pudiera calificarme como dogmático, cuando estoy teniendo en cuenta, en todo momento, las posiciones del contrario, y si no las «elijo» es porque detecto en ellas gravísimas contradicciones lógicas.

Pero volvamos a lo que íbamos diciendo. Si la naturaleza de todo sistema filosófico crítico es dialéctica, entonces es claro que el materialismo cobra verdadera conciencia de sí cuando «se enfrenta» al espiritualismo (pero no como se enfrentan dos sectas dogmáticas entre sí, sino como cuando se enfrentan dos argumentaciones para ver cuál es más potente y menos contradictoria).

Y el mejor criterio para dividir los sistemas filosóficos en materialistas y espiritualistas que conozco se abre paso a través de las ideas de Vida y Cuerpo.

Espiritualistas serán las filosofías que sostengan la posibilidad o existencia de vivientes incorpóreos. Los sistemas espiritualistas, a su vez, se pueden dividir en dos grandes clases, según el modo lógico de afirmar una realidad o entidad:

\* Espiritualismo asertivo: sostiene la existencia del Espíritu (como viviente incorpóreo) sin negar la existencia de la materia. Es la posición típica de los llamados dualismos (Anaxágoras, Platón, Aristóteles, gnósticos, Santo Tomás, Descartes, Bergson, etc.).

\* Espiritualismo exclusivo o absoluto: es la posición que sostiene la realidad del Espíritu como excluyente de la materia («sólo lo espiritual es real», dice Hegel). La materia, así, se verá como una forma degradada o «alienada» de espíritu. Citemos a Plotino, Leibniz, Berkeley, Fichte, Hegel, etc.

Materialistas, en cambio, serán las filosofías que niegan categóricamente tal posibilidad, y por tanto decreten la condición corpórea de todo viviente (negando, así, no ya a fantasmas, espíritus, animas, vida después de la muerte, etc., sino al Dios incorpóreo de la Ontoteología tradicional, un Ser incorpóreo que, sin embargo, es determinado como consciente o egoiforme –*ipsum intelligere*–). Los sistemas materialistas se pueden dividir en dos grandes grupos también:

\* Materialismo monista: es el que sostiene la negación categórica del espíritu, y reduce toda la pluralidad de lo real a la manifestación de una única entidad o principio material: Tales de Mileto, Anaxímenes, La Mettrie, Schopenhauer, Marx, Engels, Haeckel, Ostwald, el Diamat...

\* Materialismo pluralista: a parte de la negación consabida del espiritualismo, sostiene que la materia designa precisamente a una pluralidad irreductible de elementos o contenidos («partes extra partes»), incompatibles con la existencia de vivientes incorpóreos, pero tampoco reducibles a una única entidad cuyo «despliegue» desembarcaría en la pluralidad fenoménica de lo real: Empédocles, Demócrito, Spinoza, Russell, materialismo filosófico, etc.

Si se me permite, creo poder detectar con rigor que la posición ontológica de Juan Arana podría calificarse, desde estas coordenadas, como un espiritualismo asertivo de cuño teísta solidario de un indeterminismo también asertivo (mientras que mi posición sería la de un materialismo pluralista y determinista).

Obviamente, es imposible aquí justificar detalladamente la posición materialista en que me encuentro, y tan sólo apuntaré que la conciencia está necesariamente implantada en el espacio y el tiempo, y esto es tanto como decretar su finitud y contingencia, así como su constitutiva corporeidad (pues no hay espacio y tiempo sin cuerpos, ni cuerpos sin espacio y tiempo<sup>22</sup>).

Dadas las conexiones necesarias (o contingentes) entre la conciencia, o el Ego, y la corporeidad, a su vez implantada en el espacio y el tiempo<sup>23</sup>, no sólo es posible negar la existencia del Espíritu (como viviente incorpóreo), sino la propia posibilidad de su

<sup>22</sup> Las conexiones necesarias (o sinexiones) entre los cuerpos y el espacio y el tiempo están defendidas de manera diversa en toda nuestra tradición, desde los griegos a la teoría de la Relatividad general pasando por Santo Tomás, Kant o Schopenhauer.

<sup>23</sup> A su vez el espacio y el tiempo no son «substancias», sino sistemas de relaciones entretreídos mutuamente de la propia materia; el tiempo es «la medida del devenir», que es la propia materia haciéndose y deshaciéndose (esto es, sus partes codeterminándose sucesivamente, y no simultáneamente), y el espacio es un sistema de relaciones producido por nuestra percepción animal «apotética» (a distancia) y dependiente de la codeterminación de las masas gravitatorias que imprimen deformación («curvatura») al espacio-tiempo de Minkowski físico.

*esencia*. 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?). Y este «carácter incomprensible» de la Idea de una conciencia o ego incorpóreo no quiere decir que el «Espíritu» sea una entidad que se escapa a las «tenues luces de nuestro frágil intelecto», sino precisamente lo contrario, a saber, que el Espíritu es una Idea frágil de nuestro entendimiento<sup>24</sup> (que, por cierto, es mucho más «fuerte» de lo que los fideistas, escépticos o «posmodernos» pretenden hacernos creer, sin con ello pretender sostener que toda la realidad es cognoscible, pues la realidad es infinita, incommensurable, y el *Ignorabimus!* salta con gran frecuencia, y de manera inexorable, en nuestras investigaciones).

Dentro del materialismo (como negación del espiritualismo) también me parece inviable el Monismo, ya sea como «Monismo de la Substancia» (toda la pluralidad de lo real se reduce a una única entidad<sup>25</sup>), ya como «Monismo del Orden» (solidario del principio holista y armónico: «todo está conectado con todo»). El análisis de la pluralidad de lo real no puede llevarnos, si no nos salimos de la vía crítica, a ningún tipo de monismo: antes bien, la materia (descartada la existencia del espíritu) se nos revela como una pluralidad de contenidos irreductibles (partes extra partes) e inagotables. De un único principio o entidad no pueden derivar toda la pluralidad de lo real, salvo que nos apoyemos en la vía de la *Scala naturae* del evolucionismo cósmico o en el procesionismo, que una vez descartada la posibilidad de emergencias creadoras, son simplemente incomprensibles. *El materialismo pluralista es, por tanto, la negación de todo reduccionismo* («todo proviene del agua», «todo proviene de la acción creadora de Dios, un Ser simplicísimo e inmutable», «todo proviene de los quarks», etc.).

El Monismo del Orden también se nos presenta como inviable lógicamente. Ya Platón advirtió en *El Sofista* (259 c-e, 260 b) que si todo estuviese conectado con todo, no podríamos conocer nada<sup>26</sup>. Ahora bien: conocemos algo (a veces evidencias completamente firmes y necesarias), luego en la pluralidad infinita de contenidos materiales que forman la realidad, pues, no todos están conectados con todos los demás. Todo contenido material conectado a segundos, también se encuentra desconectado de terceros. 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. La prueba más evidente de esto son las propias ciencias positivas, donde se forman verdades necesarias y apodicticas (como las de la geometría o la aritmética) sin necesidad de conocer «la totalidad» del universo. Esto nos hace ver que en la realidad hay sectores o áreas desconectados de otros. Llamemos a este principio de «discontinuidad» o de ruptura, *Principio de Symploké*, en honor a Platón, su «descubridor». Y este principio podría ser interpretado como una prueba gnoseológica de la inexistencia del indeterminismo (contra el relativismo escéptico o gnoseológico: y esto empezando por el hecho de que sólo en un mundo determinista son posibles las operaciones científicas), así como de la inexistencia del Dios omnipotente y omnisciente (que con su acción conservadora y omnisciente hace que «todo esté conectado con todo»). Resaltamos, por tanto, el «valor materialista» del principio platónico de Symploké.

<sup>24</sup> Probablemente, el espiritualismo se formase históricamente mediante «dispositivos» parecidos a los que formaron el animismo de que nos habla Tylor (y en España Puente Ojea), al menos cuando estos «dispositivos» no se los interprete de un modo mentalista. El espiritualismo filosófico, así, es una versión «abstracta» del espiritualismo mundano, que, paradójicamente, es un «materialismo grosero», en tanto se basa, simplemente, en dignificar o ensalzar los estados gaseosos o luminosos de la materia, frente a los corpóreos.

<sup>25</sup> Recordemos, por ejemplo, las explícitas declaraciones de Russell contra el Monismo de la Substancia: «La lógica que voy a propugnar es atomista, a diferencia de la lógica monista de quienes siguen más o menos a Hegel. Cuando digo que mi lógica es atomista, quiero decir que comparto la creencia de sentido común en que *hay multitud de cosas diferentes; estoy lejos de considerar que la aparente multiplicidad del universo se reduce, simplemente, a una diversidad de aspectos o divisiones irreales de una única realidad indivisible.*» (Russell, Bertrand, *La filosofía del atomismo lógico*, en Javier Muguerza, *La concepción analítica de la filosofía I*, Madrid, Alianza, 1974 –cursivas mías–)

<sup>26</sup> Después de argumentar que, obviamente, si todo estuviese desconectado de todo lo demás, no podríamos conocer nada, porque el conocimiento implica *relación* entre contenidos diversos.



**§ 4. La necesidad del determinismo causal o estructural de toda entidad a través de los atributos genéricos y trascendentales a toda materialidad: pluralidad y codeterminación**

Trataré ahora de justificar brevemente el determinismo desde esta filosofía.

Desde el materialismo pluralista, dos atributos esenciales se nos revelan a la hora de analizar cualquier estructura real: *pluralidad* y *codeterminación* (como atributos conjugados, conectados entre sí necesariamente). Una roca es una pluralidad de contenidos que se codeterminan entre sí, pero también una conciencia (una pluralidad de contenidos psicológicos, estímulos, percepciones, vivencias cenestésicas, etc., que se codeterminan entre sí), pero también un sistema filosófico o una estructura algebraica. Si materia es todo aquello que consta de partes (o contenidos) y cuyas partes se codeterminan entre sí (impidiendo, por tanto, la autodeterminación de alguna de ellas), será completamente gratuito sostener que sólo es material lo físico; también los contenidos psicológicos (inexistentes al margen del cuerpo y del sistema nervioso, como hemos dicho) son pluralidad de contenidos codeterminados, y por supuesto las estructuras ideales o esenciales<sup>27</sup>.

La materialidad (en este sentido de pluralidad y codeterminación) de lo físico, lo psicológico y lo ideal-esencial nos hacen ver la inviabilidad de los *formalismos ontológicos*, esto es, pretender ver a uno de estos géneros de materialidad como forma de otro, que será el único tratado como materia<sup>28</sup>. Así proceden muchos materialistas, cuando ven a la conciencia, o el ego, como mera forma del cuerpo o del sistema nervioso (y por tanto como mero epifenómeno: La Mettrie), negando la materialidad de lo psicológico, que lo hace irreductible a la materialidad física, aunque éste completamente conectada a ésta.

Además, las formas son ellas mismas materiales, en contra del hilemorfismo aristotélico (base fundamental de la Ontoteología católica), como prueba el hecho de que una forma cambie al papel de materia respecto de segundas formas. En resumidas cuentas: no cabe hipostasiar la Idea de Forma.

Desde este materialismo pluralista que estoy presentando en escuetas y gruesas pinceladas ni siquiera tiene sentido pretender que el Mundo agota la *pluralidad infinita de lo real*, si es cierto que el mundo es el ámbito de materialidad dado a escala de la conciencia operatoria humana o animal y que ésta (contra el idealismo) no puede agotar la Materia, que es prioritaria ontológicamente respecto de la aparición de conciencias, según el criterio clásico que diferenciaba sistemas materialistas de idealistas de Fichte a Lenin<sup>29</sup>.

Además, el Mundo es necesariamente finito (doctrina de Anaximandro, Aristóteles, Einstein, etc.), porque si fuese *infinito* no habría unidad entre sus partes y se diluiría, como desaparece una circunferencia cuando se hace a su radio infinito. Desde este materialismo que cifra en la pluralidad y la codeterminación los dos atributos principales de toda materialidad, es sencillamente incomprensible e inadmisibles toda vía que defienda el acusalismo o indeterminismo.

Al analizar cualquier estructura material, vemos que todo contenido de la realidad

<sup>27</sup> Hay que subrayar que, frente a lo que pretenden muchos, la materia no ha sido caracterizada únicamente como lo físico en la Historia de la Filosofía; recordemos, por ejemplo, a la *materia prima* aristotélica, que no es corpórea (al no tener forma); o a la materia psicológica de los epicúreos y Lucrecio, así mismo el concepto de Plotino de materia noética o noemática (*Hylé noeté*), el entendimiento paciente como *entendimiento material* en filosofías de cuño aristotélico o averroísta (p. ej. Santo Tomás, *Suma teológica*, I, 81,1), la *materia spiritualis* de Avicebrón (cfr. *Fons vitae*), la materia como aquello que es independiente de la conciencia (como la cosa en sí kantiana, que no es física) en la clasificación de Fichte entre sistemas idealistas y materialistas, el contenido hilético de los fenómenos en Husserl (*Ideas*, § 88, 133), los valores como entidades materiales en Marx Scheler, etc.

<sup>28</sup> Tampoco cabe, bajo ningún concepto, *hipostasiar*, como hace Simmel (con su teoría de los «tres reinos») o Popper (con su teoría de los «tres mundos») a estos géneros o «dimensiones» en que se «distribuyen» los contenidos que conforman el Mundo como multiplicidad finita cuya unidad está dada precisamente a escala de la conciencia operatoria animal o humana (y recíprocamente, la unidad de la conciencia está dada a escala del Mundo: «El Mundo es tan dependiente de nosotros en su conjunto como nosotros individualmente lo somos de él» (A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, §12)

<sup>29</sup> Ver respectivamente *Primera introducción a la teoría de la ciencia*, §5 y *Materialismo y empiriocriticismo*.

está determinado (codeterminado) por otro, y a su vez determina (codetermina) a terceros, sin por ello pensar que todo contenido codetermine a todos los restantes que forman la realidad, según hemos negado desde el principio platónico de Symploké. La pluralidad y la codeterminación, en el terreno de la causalidad, o de la conformación de cualquier estructura o proceso, llevan necesariamente al determinismo<sup>30</sup>.

En todo caso tenemos que hacer una distinción obvia, a saber, la que media entre el determinismo ontológico y el determinismo gnoseológico o epistemológico<sup>31</sup>. Que todo esté determinado ontológicamente (*ordo essendi*) no significa que podamos conocer todas las determinaciones (*ordo cognoscendi*) que actúan sobre una entidad cualquiera<sup>32</sup>. Sólo alguien que tuviese una filosofía panlogista podría decir: «las causas o razones que no conozco es que no existen», identificando indeterminación ontológica con indeterminación gnoseológica (no es aquí el lugar apropiado para ver si muchos filósofos de la mecánica cuántica sostienen este tipo de principio gratuito). Lo que está claro es que, para demostrar que el indeterminismo gnoseológico no está reñido con el determinismo ontológico sino que, antes bien, lo presupone, me acojo a las teorías físico-matemáticas del Caos determinista y al principio de Symploké, que niegan, entre otras cosas, la posibilidad de la Idea límite de omnisciencia (ya sea divina, ya se traspase a la humanidad, al modo de Hegel y su *Sein-für-sich* o de muchos físicos de hoy día y sus «teorías del todo»).

Popper formula esta distinción, a su manera, en «determinismo metafísico» y «determinismo científico», pero centrandolo casi todos sus ataques en este último. Lo que no se entiende es como, si Popper cree en la interpretación acausalista de la mecánica cuántica, el determinismo metafísico es «metafísico», si ha sido (o puede ser) falsado por los propios resultados de las ciencias categoriales. Los «ataques» de Popper al determinismo ontológico se centran, antes que en los resultados de la mecánica cuántica, en argumentos muy frágiles o retóricos, tipo «En tal mundo [el determinista], no quedaba lugar para las decisiones humanas. Nuestras sensaciones de estar actuando, planeando, comprendiéndonos mutuamente, eran ilusorias. Pocos filósofos, con la gran excepción de Peirce, osaron disputar esta concepción determinista.» (*Un mundo de propensiones*, Tecnos, Madrid —cita tomada del libro de Juan Arana, pág. 194—). Son argumentos que más bien podrían calificarse como enmarcados en un *indeterminismo postulatorio*, parecido al ateísmo postulatorio de Nietzsche («Si Dios existiese, yo no podría soportarlo, luego Dios no existe»). Popper más bien podría decir: «Si el determinismo existiese, yo no podría soportarlo, luego el determinismo no existe». No me atrevo a tratar de esclarecer hasta qué punto los argumentos de Juan Arana a favor del libre arbitrio descansan en este «indeterminismo postulatorio», antes que en una argumentación verdaderamente apagógica y dialéctica.

### § 5. Las críticas de Juan Arana al determinismo ignoran las Ideas de pluralidad y codeterminación y se abren paso a través de una doctrina de la causalidad diádica

No obstante, también es cierto que Juan Arana cree encontrar algunas críticas del determinismo, veámoslas brevemente:

En el capítulo dedicado a la exposición de la Idea de Libertad de Bergson, Juan Arana se aventura a exponer una breve crítica al determinismo psicológico que podría ser traspasada al determinismo en general. Dicho argumento reza que «No hay determinismo que pueda ahorrarse la presunción de que *la misma causa producirá por*

<sup>30</sup> Tampoco está de más percatarse de que los atributos clásicos de la Idea de Espíritu (simplicidad y autodeterminación) son precisamente desarrollos límite (contradictorios) de los atributos de la Idea de Materia (pluralidad y codeterminación), por lo que la Idea de Materia es originaria respecto de la Idea de Espíritu, que no es sino un desarrollo límite efectuado desde la propia Idea de Materia.

<sup>31</sup> Sin con ello querer identificar la perspectiva gnoseológica de la epistemológica, pues entre ambas media la diferencia entre la *teoría de la ciencia*, y la *teoría del conocimiento*, si es verdad que las ciencias no se reducen únicamente a conocimiento.

<sup>32</sup> 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.

fuerza el mismo efecto. Sin embargo, ¿cómo sabemos que *la misma causa* ha comparecido por segunda vez, y en consecuencia que el mismo efecto va a repetirse de nuevo?» y más tarde concluye «Es fácil incluso extraer de esto una metafórica especulación sobre la libertad: puesto que el determinismo ha unido su suerte a la «repetibilidad», la libertad es tanto más plausible allí donde encontremos acontecimientos rigurosamente irrepetibles»<sup>33</sup>.

Evidentemente, aquí es imposible una refutación detallada de estas conclusiones. Sólo apuntaré que Juan Arana es solidario de la concepción binaria de la causalidad (desde Aristóteles, Hume, Kant, etc.). Pero desde el materialismo filosófico es sencillamente imposible analizar cualquier proceso causal sólo atendiendo a la causa eficiente y al efecto (la causalidad como una relación diádica). Dicho de otro modo, no son dos los términos mínimos para analizar un proceso causal, sino tres<sup>34</sup>: *causa eficiente* (o «determinante causal»), *esquema material procesual de identidad* (sobre el que se aplica el determinante causal, y que se parecería en cierto modo a la causa material aristotélica), y *efecto* (fruto del cambio o «desviación» de la trayectoria del esquema material procesual de identidad producido por el determinante causal). Por falta de espacio es imposible hablar más aquí de esta concepción dialéctica de la causalidad<sup>35</sup> que no tiene miedo en decir que la concepción clásica binaria (causa-efecto) es tan simplista que a penas sirve para analizar nada, salvo procesos ininteligibles en sí mismo (como el mito de la creación del mundo por parte de un Dios omnipotente). El efecto, sin la mediación del esquema material procesual de identidad, se vería como una emergencia de la causa (y así el *ocasionalismo* de Malebranche llegó a defender que «causar es crear»), lo que es sencillamente incomprensible. Cualquier proceso físico servirá para ilustrar esta concepción; tomemos, por ejemplo, una masa en movimiento inercial; tal masa no es ni una causa ni un efecto, es un esquema material procesual (dado en el tiempo) de identidad ¿cuándo aparece la relación de causalidad? Cuando una fuerza (que hace el papel de determinante causal) actúa sobre la masa inercial (el esquema material procesual de identidad) imprimiéndole una aceleración (el efecto).

Por último tan sólo señalaré que desde el principio platónico de *symploké*, que postula, frente al Monismo del Orden, que «no todo está conectado con todo» es absurdo el *regressus ad infinitum* en la serie causal que determina un proceso concreto.

Pero volvamos al «argumento contra el determinismo» de Arana; cuando este autor habla de el *mismo* efecto, habría que decir, desde esta posición que acabamos de presentar, que no sólo se daría en función de la *misma* causa eficiente, sino del *mismo* esquema material de identidad. Ahora bien ¿esta identidad es esencial o sustancial? Es evidente que no puede ser sustancial, por el propio «principio de los indiscernibles» de los estoicos o Leibniz. Si dos esquemas materiales de identidad, o dos determinantes causales o dos efectos, fuesen exactamente los mismos no serían dos, sino uno. No me parece que la «repetibilidad» sea el término más apropiado para caracterizar el determinismo y esto porque, entre otras cosas, dentro de muchos esquemas emergentes o de autodeterminación (a través de la causa sui) se producen emergencias (o autodeterminaciones) repetidas. Así mismo, dentro de los propios actos y comportamientos humanos, aunque se postulasen, *ad hominem*, como fruto de una libertad acausal, se tendría que aceptar *que es difícil* encontrar un acto de una persona que no haya sido repetido no miles, sino millones de veces por otras personas. Precisamente el *abc* de la antropología cultural se basa en analizar las instituciones antropológicas, ceremonias, etc., que pautan normadamente la vida de cada individuo (desde ir a misa cíclicamente los domingos, a comer a una misma hora, a vestirse de una determinada manera para cada ocasión, etc., etc.). No puedo entrar aquí ahora en la confrontación entre lo «ideográfico» y lo «nomotético» (distinción que ha dado tanto que hablar en teoría de la ciencia desde Windelband), tan sólo apuntaré que la «crítica» de Juan Arana al determinismo, si pretende basarse en las razones expuestas más arriba, no logra alcanzar, ni de lejos, sus pretendidos objetivos.

En el capítulo dedicado a Popper, Juan Arana aventura otra crítica al determinis-

<sup>33</sup> *Los filósofos y la libertad*, pág. 158-159.

<sup>34</sup> Como no es posible ver al hijo como efecto de la madre, sin considerar la «mediación» del padre.

<sup>35</sup> Para el lector interesado cfr. Pelayo García Sierra, *Diccionario filosófico*, Pentalfa, 2000, págs. 121-144 (voz «Causalidad»)

mo. En él, el concepto de tiempo (nos dice este autor) es prescindible, o en todo caso en una realidad poco relevante objetivamente, aunque no subjetivamente (págs. 194-195) (esta argumentación también se encuentra en su libro *Materia, universo y vida* (Tecnos, 2002, Madrid). Arana incluso llega a decir que «en el fondo, determinismo y reversibilidad temporal se implican mutuamente» (pág. 203), de lo que se deduciría que, como el tiempo es irreversible<sup>36</sup>, el determinismo es falso («admitido esto, tendríamos con la irreversibilidad del tiempo «en sí» un bello argumento para combatir el determinismo», pág. 204). En primer lugar habría que repetir, argumentando *ad hominem*, que es desde el *teísmo metafísico* de Juan Arana donde la noción de tiempo pierde necesariamente importancia, pues para un Dios eterno, inmutable y omnisciente, *pasado presente y futuro existen «simultáneamente»* (el *tota simul*, del que nos habla Boecio, referido a la «omnisciencia»), y el tiempo es más bien una «ilusión» ligada a nuestra percepción y entendimiento finitos. El «demonio de Laplace» no es más que una grosera secularización del Dios omnisciente de la Ontoteología católica (como el *genio maligno* de Descartes lo era del Dios omnipotente), cosa que Juan Arana, y otros, no parecen completamente dispuestos a querer reconocer.

Cuando se prescinde del monismo fatalista ligado a la omnisciencia divina (o secularizada en el demonio de Laplace), el concepto de «pasado, presente y futuro simultáneo» se muestra como constitutivamente absurdo, porque el determinismo pluralista que defiende el materialismo filosófico está ligado, entonces, a una concepción *in-fecta* de la Historia y la realidad procesual del Mundo, y no *perfecta*, como pretende el monismo no emergentista cuando es aplicado al devenir o a la Historia (sobre todo en su versión teológica, donde el propio futuro está escrito no ya el «entendimiento infinito» de Dios, sino en los llamados «libros proféticos»). 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, cuando atendemos al principio de Symploké, lo que hace inviable la visión del mundo como un único cauce fatalistamente determinado «desde el principio de los tiempos» (en mi artículo antes citado «Materia y racionalidad: sobre la inexistencia de la Idea de Dios», he hablado con más extensión de estos asuntos).

Concluamos: El determinismo no se caracteriza, como nota fundamental, por la «repetibilidad» o porque «de una misma causa se debe seguir siempre el mismo efecto», o porque en él «el concepto de tiempo sea prácticamente prescindible»; éstas son fórmulas metafísicas, oscuras y confusas, cuyo alcance es difícil de determinar. A mi juicio el determinismo se define dialécticamente como *negación absoluta* del indeterminismo, que postula (cuando es asertivo) que partes o contenidos de la realidad «surgen de la nada», sin estar determinados por otros contenidos, o que determinadas entidades se «autodeterminan» según el modelo de la *causa sui*. Veamos esto más detenidamente.

### **§ 6. La causa sui y la emergencia metafísica: las dos vías imposibles del indeterminismo ontológico**

El indeterminismo, como el espiritualismo, también podríamos dividirlo en dos grandes grupos, a saber:

\*Indeterminismo asertivo: sostiene la posibilidad o existencia de «sectores» o contenidos de la realidad que no estén (co)determinados (y por tanto no niega el determinismo en los restantes). Esta afirmación del indeterminismo suele abrirse paso a

<sup>36</sup> Para lo que se acoge a al segundo principio de la termodinámica: «fue necesario acudir al segundo principio de la termodinámica, esto es, a la ley que prescribe un constante aumento de la entropía en la evolución cósmica, para introducir una orientación definida al curso de los eventos» (pág. 203). A lo que habría que responder, en primer lugar, que el segundo principio de la termodinámica sólo es aplicable a sistemas finitos (como la máquina de vapor), no al Mundo en general; esta extrapolación no es más que un «salto mortal», parecido al sofisma de muchos teístas «todo tiene causa (aunque luego defiendan una concepción acausal de la libertad), luego el Mundo tiene una causa». Además, Juan Arana emplea expresiones muy problemáticas, como «evolución cósmica», pues la Idea de evolución sólo tiene sentido aplicada al ámbito de los vivientes corpóreos, no de las morfologías inorgánicas (pese a que se habla de «evolución de los elementos de la tabla periódica» con Gamow, etc., lo que hace ver que los científicos suelen ser más «metafísicos» de lo que parece).

través de dos grandes formulaciones: la Causa Sui y la Emergencia creadora o metafísica (Lloyd, Morgan, Bergson, etc.)

\*Indeterminismo exclusivo o absoluto: esta posición límite es demasiado delirante y absurda para que alguien la sostenga con algún atisbo de seriedad, y por tanto no nos vamos a molestar aquí en «triturarla». Hay filosofías que sin duda han negado la causalidad o determinismo relacional de contenidos del mundo, como (y aunque sea de distinto modo) la *monadología* de Leibniz o el *ocasionalismo* de Malebranche (o, incluso, en cierta forma, el *idealismo material* de Berkeley), pero porque introducen otro tipo de determinaciones, no immanentes al Mundo, es cierto, pero dependientes de modo absoluto de Dios, como «Ente realísimo» (en el sistema de Malebranche y Berkeley dado inmediato no ya en el «orden del Ser», sino también del conocer, y de ahí el «ontologismo» de estos autores<sup>37</sup>) que sustenta el orden ontológico mundano.

Lo que hay que patentizar enérgicamente es esto, a saber, que las dos vías principales del indeterminismo, la causa sui y la emergencia metafísica, son inviables, ininteligibles. Son Ideas límite sin correlatos realmente existentes.

La *causa sui* es el límite contradictorio al que tienden las relaciones de causalidad circular, y en ella el efecto debería ser anterior a la causa, lo que es absurdo<sup>38</sup>.

La *emergencia metafísica* es un modo ininteligible de desligar las «emergencias positivas» del contexto causal determinista en que están insertas («emerge» positivamente lo que de algún modo estaba ya prefigurado dentro de su armadura determinista, en ningún caso *ex nihilo*). Si apareciesen cosas o propiedades en el Mundo *ex nihilo* (o al revés se «aniquilasen», de repente, algunos contenidos sin ninguna causa ni razón), el propio Mundo no podría existir por las propias «constancias» y legalidades causales que necesitan las «leyes» de la física, la química, la biología, etc.<sup>39</sup>. La sola consideración de la posibilidad de emergencias creadoras o metafísicas destruye por completo el discurso racional, por eso es tan sorprendente que autores «materialistas» (en tanto no son espiritualistas) como Puente Ojea (en *El mito del alma* defiende una «historia de la materia» que va del *Big bang* a la «emergencia» de la Cultura) o Mario Bunge (en su libro *Causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna* defiende un emergentismo grosero y difícilmente comprensible<sup>40</sup>) defienden un monismo emergentista que encima pretenden «abalado» por los resultados de las ciencias positivas, lo que no deja de ser sorprendente, una vez se ve la *total irracionalidad* del concepto de emergencia metafísica.

### **§ 7. Es sencillamente incomprensible toda concepción de la Libertad que no se sustente en el determinismo de las partes materiales que componen la realidad.**

Si la causa sui y la emergencia metafísica son ideas contradictorias que hacen incomprensibles los procesos que tratan de vertebrar (desde la Idea de Dios hasta el *Big bang* o las «fluctuaciones cuánticas» interpretadas acausalmente), también serán incomprensibles las concepciones de la libertad que se sustenten en estas dos ideas.

El libre arbitrio de indiferencia<sup>41</sup> es absurdo y su imposibilidad ya se puso de

<sup>37</sup> Ontologismo cristiano que habría que situarlo, en cierta forma, como confrontado con la posición de Leibniz, más cercana a la de Santo Tomás y en general a la de la Iglesia Católica, que como es sabido (aunque algunos autores como Zubiri que a la vez quieren ser ontologistas y católicos quieran «esconderlo») condena la doctrina ontologista.

<sup>38</sup> Schopenhauer en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (§ 8), como señala Arana, parodió, con razón, la Idea de causa sui comparándola con el barón de Münchhausen sosteniéndose de sus propios cabellos para no caerse.

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> «La actividad y la espontaneidad del alma (es decir, de las funciones psíquicas), lejos de constituir un privilegio, se debe a la circunstancia de que toda partícula de materia está colmada de actividad. La autodeterminación, espontaneidad o libertad es lo que hace de las cosas lo que esencialmente son; pero, por supuesto, nunca es completa.» (*Causalidad*, Eudeba, Buenos aires, pág. 196).

<sup>41</sup> Entre el cual algunos han distinguido entre «indiferencia de inclinación», e «indiferencia de elección». También creo interesante recordar que esta indiferencia, en muchos autores, no es absoluta, en Santo Tomás, por ejemplo, (*Suma teológica* I-II, q. 94, ad. 2) la voluntad ya de hecho se encuentra determinada, pues siempre busca el Bien (y cuando busca el mal es porque subjetivamente lo considera

manifiesto con la paradoja del asno (o perro) de Buridán; también Leibniz, la mayoría de materialistas franceses de la Ilustración, Hegel, Schopenhauer o Marx ven, de un modo u otro, absurdo la libertad de indiferencia. En toda elección (que a su vez se ejercita sobre términos que nos son dados) ha de haber más determinaciones que nos empujen a optar por una vía en vez de las otras, porque si no, sencillamente, se produciría la situación límite que Buridán describe con su paradoja. El concepto de una elección acausal es realmente ininteligible, y en realidad todo el mundo actúa como si él fuera falso cuando trata de influir (mediante la educación, mediante el «diálogo», mediante la coacción, etc.) en la conducta de otro individuo, lo que presupone necesariamente que sus elecciones están regidas por causas, que son precisamente las que se tratan de cambiar mediante otros mecanismos causales. En efecto, si la conducta de los individuos no estuviese regida por mecanismos causales ¿qué sentido tendría el sistema educativo, las pautas culturales e ideológicas de una determinada sociedad (como las pautas morales que rigen los grupos), los sistemas de persuasión psicológica, la publicidad, la promesa de premios o la amenaza de castigos, etc.? ¿Cómo podría haber sistemas morales, grupos sociales, religiones, ideologías, incluso sistemas políticos sin este determinismo causal? (todo esto ha sido resaltado con lucidez por B. Russell en su artículo «Determinismo y moral» en *Ensayos filosóficos*). Sin duda los defensores del libre albedrío tendrán que reconocer a regañadientes estos mecanismos causales que moldean a los individuos de toda sociedad (desde Francia, por poner un ejemplo, a los *mayas* de Iberoamérica), pero seguramente dirán «no obstante, pese a todo, existe una región de libre arbitrio, no alterada por estos mecanismos causales» y diciendo esto no sólo pedirán el principio de un modo completamente dogmático y gratuito, sino que pondrán en evidencia sus propios presupuestos, pues el libre arbitrio es inversamente proporcional al número de mecanismos causales que actúan sobre la conducta de un individuo, y cuanto más conocemos de neurología, genética, psicología, etología, historia, sociología, antropología, lingüística, etc., más vemos el apabullante número de mecanismos causales que moldean de un modo completamente determinista la conducta de los individuos que son socializados en estos sistemas y sin los cuales ni siquiera podrían adquirir no ya la condición de personas<sup>42</sup>, sino de «Égos», si es cierto que el Ego se forma por mecanismos deterministas intersubjetivos (Fichte, Hegel, Marx, psicología evolutiva, sociología<sup>43</sup>...) y por la «experiencia del error», que cuando se piensa no inserta en un contexto causal determinista, ni siquiera es inteligible.

Conocidos estos determinantes, se podría preguntar a un defensor del libre arbitrio: ¿qué «tanto por ciento» de nuestras acciones y elecciones depende del libre arbitrio y qué tanto por ciento corresponde al influjo causal de todos los mecanismos deterministas que nos rodean desde nuestro propio nacimiento, incluyendo nuestra propia condición genética, que no hemos elegido (y que está a la base de muchas de nuestras características psicológicas y emotivas)? Sin embargo son conocidos los *mecanismos de inmunización* del dogmatismo de la libertad metafísica frente a estas preguntas, luego aquí procederemos contra el libre arbitrio por la propia imposibilidad de su esencia.

¿Y qué hay de la posibilidad de la «autodeterminación» a obrar? Nuevamente

---

un bien). La «libertad de elección», por tanto, siempre se daría en el seno de la determinación general de la voluntad de «búsqueda del Bien». Sin embargo, si en Santo Tomás la Voluntad de Dios está subordinada al Bien objetivo, en el voluntarismo de Occam, el Bien está subordinado a la Voluntad (irracional, incomprensible –por no decir absurda–) de Dios.

<sup>42</sup> Pues la Persona es una «figura histórica», no metafísica que los individuos adquieran en el momento de su concepción, como pretende la Iglesia Católica (y que llevaría a preguntar por la pertinencia de hablar o no de la «persona del Neandertal» o, más lejos, de la «persona del Pitecántropo»; en efecto, si la Persona no es una institución histórica ¿cuándo empieza? ¿Dónde se pone el «límite», desde la teoría evolucionista?).

<sup>43</sup> «El individuo es lo que es, en cuanto persona consciente e individual, en la medida en que es miembro de la sociedad, involucrado en el proceso social de la experiencia y la actividad, y, por tanto, socialmente controlado en su conducta.» (G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1982, pág. 274); «El hombre no se convierte en hombre más que en una sociedad y solamente por la acción colectiva de la sociedad entera.» (M. Bakunin, *La libertad*, Júcar, Madrid, 1975, pág. 85), doctrinas «socialistas» (en el sentido filosófico que niega el individualismo metafísico) que son ignoradas, o rechazadas, por algunos famosos autores, incluso científicos, lo que no deja de ser sorprendente: «En el último escalón de la vida –el ser humano– hallamos una máxima «independencia frente a los lazos y a la presión de lo orgánico y del mundo circundante» (J. S. Huxley –cita tomada de Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos aires, 1978, pág. 55)

incomprensible, porque, como hemos dicho, se abre paso a través de la Idea de causa sui (como tantas y tantas ideas que tienen el prefijo *autos* que conducen a una reflexividad límite contradictoria), que hace sencillamente imposibles todos los procesos que trata de explicar, ya sea Dios, la autodeterminación de la voluntad, o el «móvil perpetuo» de la termodinámica.

Lo que es curioso es que, casi al final de su libro, Arana escribe:

«Sospecho que la expresión «elección indeterminista» es tan poco congruente como «hierro de madera», y de ella no creo que salga otra cosa que la historia del asno de Buridán. El agente libre no se «indetermina», ni tampoco se «determina» sin motivación alguna, sino que se «autodetermina», es decir hace «suyos» los motivos que escoge para desencadenar la acción.» (pág. 223)

En primer lugar tengo que decir que especificar la libertad por el hecho de hacer «suyos» los motivos que escoge un individuo en una acción es una expresión oscura y confusa; ella no está reñida, en principio, con el determinismo. ¿Acaso un asesino que mata a alguien con premeditación, aunque esté plenamente determinado a hacer esa acción, y no otra, no la hace «suya», en tanto es *causa* de ella (y por tanto responsable)? Otra cosa es que su acción se interprete como motivo de una causa emergente o fruto de la autodeterminación en el sentido de la causa sui. Lo que es cierto es que Juan Arana a la vez defiende la libertad de elección y la paradoja del asno de Buridán, *lo que es contradictorio*, se mire por donde se mire. Este autor piensa que apelando al oscuro concepto de autodeterminación se deshace la contradicción. Pero, admitida, *ad hominem*, la capacidad para autodeterminarse del asno de la paradoja de Buridán, la pregunta inicial seguiría siendo igualmente válida: *¿de qué cubo de agua se «autodeterminaría» el asno a elegir primero?* Sin más causas o motivos para una elección que para otra, nunca se produciría dicha elección (como el propio Leibniz reconoció), luego la «libertad de elección» es un contrasentido, y sólo se puede abrir paso a través, de un modo u otro, de una emergencia, proceso imposible e incomprensible que en todo caso está ligado a la Idea de elección indeterminista, acausal, lo que explicita de un modo obvio la contradicción del texto de Arana comentado. Por eso la Idea de libre arbitrio es incomprensible, porque cuando se quiere ser crítico, se tiene que aceptar el contexto causal en que se desarrolla toda acción y elección, lo que contradice a la Idea de partida de «elección libre», espontánea, autodeterminada, emergente, etc. El concepto de libre arbitrio, en este sentido, está muy cerca del «irracionalismo voluntarista» que Occam o Duns Scoto atribuyen al Dios de la teología católica.

Según esto, y por volver a acogernos a los clásicos, diría que los que se creen libres (en el sentido del libre arbitrio) padecen aquella ilusión que decía Spinoza: «dos hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones pero ignorantes de las causas que las determinan» *Ética*, II, 2, Escolio); muchos son hoy día, por ejemplo, los que piden «ser libres como el viento», ignorando que no hay algo más claramente determinado que el viento y en general los movimientos de los gases, y que la «apariencia de libertad del viento» es simplemente una apariencia falaz.

Sin duda esta «ilusión» se despeja, o comienza a disolverse al menos, cuando se efectúa el *regressus* desde una acción o elección de una persona a todos los condicionantes que la determinan: genéticos, fisiológicos, climáticos, psicológicos, sociológicos, históricos, lingüísticos, ideológicos, religiosos, etc., etc. Si un hombre nacido en Irán y educado desde su infancia en la religión musulmana se declara musulmán por su «libre elección», habrá que reconocer que, obviamente, si es musulmán es por todos los condicionantes deterministas que han actuado en él desde su nacimiento, moldeándolo, y haciéndolo tan parecido (en cuanto a pautas morales, culturales, ideológicas, etc.) a tantos y tantos de sus congéneres. ¿Y que ocurre con aquellos educados en un entorno claramente religioso, por ejemplo, que, sin embargo, a la larga resultan ateos o se hacen de otra religión? En este caso habrá que buscar las determinaciones de mayor peso que influyeron en esta elección, porque sin ningún género de duda estos determinantes existen (volvamos a tener en mente la paradoja del asno de Buridán).

Además, si conectamos la Idea de Libertad a la Idea de responsabilidad, desde la emergencia creadora (madre, generalmente, de las llamadas «acciones espontáneas»)

¿qué sentido tiene que alguien se declarase libre, y por tanto responsable, de acciones que brotan *ex nihilo* (por tanto absurdas, gratuitas y fortuitas), sin ser pensadas ni planeadas? ¿Cómo declararse responsable de un acto emergente *ex nihilo* y del que por tanto no podemos sentirnos «causa»? Admitida, *ad hominem*, la posibilidad de la emergencia creadora, las posibilidades de sustentar en ella una doctrina de la libertad son inviables, como inviable es tratar de fundamentar una ciencia categorial sobre una realidad en que aparecen y desaparecen cosas sin ninguna causa o razón.

### § 8. Una «breve introducción» a la Idea de Libertad del materialismo filosófico

Hemos dicho que el materialismo filosófico<sup>44</sup> es solidario del determinismo ontológico, porque las otras alternativas (las indeterministas) son inviables, por contradictorias (y aquí es gratuito apelar a un escepticismo, como gratuito es apelar al agnosticismo cuando se es consciente de la imposibilidad de la esencia divina).

El determinismo niega, sin duda, la concepción de la libertad como libre arbitrio (de indiferencia o no, si es que es posible un libre arbitrio que no sea de indiferencia), ¿pero es el determinismo incompatible con cualquier concepción de la libertad? Pese a lo que parece defender Juan Arana en su libro, no (recordemos mi tesis, expuesta al comienzo de este artículo, de la «libertad circunscrita» al libre arbitrio como un «secuestro ideológico»). Históricamente es obvio en el caso de los estoicos, de Spinoza, de Hegel, de Marx o de Engels.

El azar no se opone al determinismo, pese a tantas interpretaciones que dicen lo contrario<sup>45</sup>, si no que se da a otra escala distinta. Tomemos por ejemplo el tema del «azar en las tiradas de dados», ¿acaso el resultado de cada tirada de dados no es completamente determinista acorde con los resultados de la mecánica física, etc.? El «azar», pues, presupone el determinismo, y se da en las sucesivas tiradas de dados que forman una distribución que, en todo caso, se encuentra en otro nivel del movimiento determinista de cada dado en particular.

Si la libertad se da a escala de operaciones enclasadadas, y éstas necesariamente suponen el determinismo de las partes materiales que componen la realidad, es relativamente fácil percatarse de que la Idea de Libertad, como la Idea de azar, se encuentra en un nivel distinto del determinismo<sup>46</sup>. ¿Y qué escala es ésta? Como hemos dicho la de las operaciones normadas, *pues si la Idea de Libertad está conectada a la Idea de responsabilidad, sólo puedo hablar de acciones libres (de las que soy responsable) cuando las he tramado y planeado previamente* (y estas categorías teleológicas, «prolépticas», hacen absurdo ver al individuo como un autómata mecanicista, pues son precisamente las categorías teleológicas las que se enfrentan el mecanicismo: el determinismo no niega la teleología en sectores concretos de la realidad). Aunque mi elección sea determinista, es «libre» cuando la he tramado previamente, y por tanto soy responsable

<sup>44</sup> Las tesis siguientes encuentran un desarrollo más amplio y riguroso en Gustavo Bueno, *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral* (Pentalfa, Oviedo, 1996), por lo que recomiendo la lectura de este libro a cualquier lector que esté interesado en la doctrina de la libertad propia del materialismo filosófico. También he expuesto un breve resumen de esta concepción materialista de la libertad en Javier Pérez Jara, «La confrontación entre el marxismo y el sistema del Idealismo trascendental kantiano en antropología y filosofía política», *Apuntes filosóficos*, (Caracas, Venezuela), n° 26, 2005, págs. 99-121.

<sup>45</sup> «El colmo del afán reduccionista es cosificar el azar, un concepto meramente negativo que sirve precisamente para evitar la cosificación determinista de la realidad.» (pág. 246)

<sup>46</sup> Por ello resulta falsa la «yuxtaposición» de determinismo y «causalidad libre» con que Kant o Schopenhauer pretendieron haber resuelto el problema de la libertad. Es puramente gratuito que, supuesto que la realidad desborde el mundo (que está formulado en la Historia de la Filosofía con Ideas como *Apeiron*, Acto puro, Uno, Natura naturans, cosa en sí, Voluntad, Incognoscible, etc.) esta «entidad» (o «materialidad trascendental u ontológico general») que desborda el mundo no se rija, *si es plural*, por mecanismos deterministas, aunque no sean los de causalidad (ni siquiera tenemos que salirnos del mundo para encontrarnos otro tipo de determinismo que no sea el causal: tomemos el *determinismo de razones* que es el que se mueve en el ámbito en las matemáticas o la lógica). Parecería que Dennett defiende una filosofía parecida, en tanto como señala Arana, este autor dice sustentar su doctrina de la libertad en un «suelo determinista». Pero esta apariencia es nuevamente una *aparición falaz*, pues Dennett sigue un concepto de libertad claramente indeterminista, al estar vertebrado por la emergencia metafísica (como también señala Juan Arana que, pese a todo, parece no encontrar contradictorio que alguien sea determinista y emergentista a la vez, como si ambos conceptos no se excluyesen). Dennett, por ejemplo, dice que la libertad es una «reacción evolutiva de la actividad humana» ¿cabe fórmula más incomprensible y claramente no determinista que ésta?



de ella al ejecutarla, pues teje mi propia identidad personal<sup>47</sup>. Nuestros actos y elecciones tejen nuestra personalidad, y por eso no tiene sentido tratar de desconectarse de algunos de nuestros actos. Las decisiones erróneas tomadas, sin duda podrán hacernos sentir culpables de nuestras acciones (en tanto somos causas de ellas, aunque sea en la figura de «causas determinadas a su vez por otras causas»), pero están tejiendo nuestra identidad personal lo mismo que las decisiones «acertadas»<sup>48</sup>.

Cabe afirmar, pues, que, aunque parezca paradójico, mis acciones son más libres, en este sentido, cuanto más necesarias resultan dentro de mi proyecto biográfico (que sólo puede ser considerado de modo global con la muerte). Por eso podemos decir que la libertad es *la conciencia de la necesidad*, no tanto en el sentido de ser conscientes de la «necesidad cósmica» al modo de los estoicos, cuanto de ser consciente de la necesidad, dentro de nuestro marco biográfico, de nuestras acciones planeadas, aunque todo esto se encuadre dentro de un marco determinista sin el cual el propio mundo y los egos no podrían existir.

También creo pertinente señalar que sigue siendo completamente vigente la distinción clásica entre *libertad negativa* (o «libertad de») y *libertad positiva* (o «libertad para»). La libertad negativa es la defendida por autores como Hobbes (que por eso extiende la libertad al reino de los seres inorgánicos, como de hecho hace la física muchas veces); la «libertad positiva» presupone una previa «libertad negativa» (si tengo libertad para hacer «x» es porque estoy libre del influjo de una instancia «z» que me lo pudiese impedir). La libertad negativa es la que piden, generalmente, aquellos que están presos de sistemas de dominación esclavista, políticos o sectarios y que, con su petición de libertad (negativa), precisamente lo que solicitan es dejar de estar presos de los influjos de instancias sociales o personales que ven como incompatibles con su proyecto personal. Así, cuando se pide «libertad» para alguien secuestrado no es absurdo lo que se pide; se está usando este sentido negativo de la Idea de Libertad. No se pide que el secuestrado tenga «libre arbitrio de indiferencia», o capacidad de «autodeterminarse» según el modelo de causa sui, sino que pueda estar *libre del* influjo causal de los secuestradores. Obviamente siempre que se habla de libertad en este sentido negativo funcional, hay que especificar aquellos contenidos de los que se quiere, pretende, o de hecho se está «libre»; es absurdo pedir la *libertad de* en abstracto, pues quien está libre de una instancia dogmática, acaso no lo esté de otra, o quién se encuentre libre de una dictadura, no estará libre, en todo caso, de su condición de mamífero corpóreo (genéticamente determinado) del planeta Tierra, ni de haber nacido en la época en que ha nacido, ni de las estructuras ideológicas o lingüísticas en que ha sido socializado y lo determinan como persona. Una *libertad de* indiscriminada y absoluta nos llevaría al modelo de una «mónada absoluta» que no recibe el influjo causal de nada en el mundo, un modelo (contradictorio) que difícilmente nadie puede pretender aplicar a ningún ser humano o animal del mundo<sup>49</sup>.

Es imposible aquí hablar, por falta de espacio, de la dialéctica entre libertad negativa y libertad positiva, sólo apuntaré la pertinencia, por no decir necesidad, de «jugar» con esta distinción fundamental a la hora de establecer una doctrina de la Libertad, así como que ni las Ideas de *libertad negativa* ni *libertad positiva* entran en contradicción con el determinismo, sino que, antes bien, lo presuponen.

Concluamos: hemos tomado el determinismo como una Idea funcional; dicha función consiste en ser la negación absoluta del indeterminismo (asertivo o exclusivo),

<sup>47</sup> Que sería el «esquema material procesual de identidad» del que hablábamos antes, y el efecto sería precisamente la «desviación» de este esquema por mis acciones normadas, que serían los determinantes causales (nótese que este proceso de causalidad circular no puede ser confundido con la *causa sui*).

<sup>48</sup> Por eso (quién es consciente de esto) y comete un crimen horrendo, incompatible con su proyecto personal y biográfico, se suicida (destruye su propia individualidad corpórea sin la cual su «ego» no puede existir), porque no cabe desconectarnos de nuestros actos, aunque sean los más horrendos imaginables. Por eso creo, junto con Spinoza, que es necesario ver que el arrepentimiento (cuando trata de implicar la desconexión de nuestros actos de nuestra identidad personal) no es virtud, al contrario que la conciencia y rectificación (cuando ello sea posible) de nuestros errores o decisiones equivocadas (o sea, que el «yo te absuelvo en nombre del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo» aplicado, por ejemplo, a un asesino mutilador y violador que es plenamente consciente de lo que hace, es repulsivo y socialmente dañino).

<sup>49</sup> Máxime si sostenemos, con Panecio, que el hombre es un animal social (o comunitario), con Aristóteles, que dentro de su ser social, es un animal político, esto es, que vive en una *polis* según formas históricas y sociales determinadas (pues también las abejas son seres sociales, pero no políticos), con Fichte y Hegel que sólo dentro de una dialéctica intersubjetiva puede ser posible la autoconciencia, y por tanto el Ego, y con Marx, que es el «ser social» del hombre el que determina a la conciencia, según reza la principal máxima del *materialismo histórico*.

esto es, tanto la negación categórica de causas sui o emergencias metafísicas en el campo de materialidad donde nos movamos.

La «función determinismo», pues, se concretiza atendiendo a los variables que escojamos. Así, por ejemplo, en el campo de la psicología, el determinismo toma las notas de un determinismo psicológico (en el que es clave el moldeamiento skinneriano<sup>50</sup>, aunque no sólo éste); en el de la sociología, hablaremos de un determinismo sociológico... y así: determinismo físico, químico, genético, neurológico, psicológico, sociológico, histórico, etc., etc.

Hay que reconocer, en todo caso, que el determinismo se entiende sobre todo cuando nos encontramos en una *perspectiva pluralista* (no ya fenomenológicamente, sino ontológicamente), pues desde el monismo es más fácil defender una *Scala naturae* movida por «emergencias» (cuando no por mecanismos reductores), sea en sentido *ascendente* (evolucionismo cosmológico<sup>51</sup>), sea en uno *descendente* (procesionismo, degeracionismo).

El intento de Juan Arana de pretender hacer creer que el determinismo ha de basarse en un monismo es falso, y siempre se basa en la misma falacia: que las filosofías no espiritualistas son reductivistas<sup>52</sup>, cuando, repetimos, es la visión teísta del Mundo la que mejor «ejercita» el *monismo absoluto*, pues Dios es el *Ipsum esse*, espiritual y sin partes, y desde el teísmo espiritualista ni siquiera se puede entender cómo es que existe la materia, porque si Dios es infinito, tendría que *anegar la realidad* (como a su modo saben las metafísicas panteístas o panenteístas<sup>53</sup>), y borrar todos los contenidos del Mundo. Y en este sentido el testimonio de la propia existencia del Mundo es un testimonio acerca de la inexistencia de Dios, del *Espíritu infinito*.

\* \* \*

Javier Pérez Jara  
holderlin384@hotmail.com

<sup>50</sup> «Moldeamiento» que vemos continuamente en todo lo que nos rodea. Tomemos, por ejemplo, a los mecanismos de manipulación con los que, con frecuencia, un sacerdote o un iluminado fanático trata de «determinar» la conducta (según algunos dotada de la capacidad de un *libre arbitrio*) de sus fieles. ¿Acaso la promesa del *Cielo*, si lo siguen a él y la doctrina que enseña, y la amenaza del *Infierno*, si no lo hacen, cuando tiene éxito (esto es, cuando los fieles, apoyados en su adoctrinamiento desde la infancia y su infantilismo, se creen estas imposturas) no convierte a estos mismos fieles en algo muy parecido a las ratas y palomas de Skinner, así como al sacerdote o «iluminado» en cuestión en un «científico conductista»? No es necesario retrotraerse a la educación de los niños y jóvenes para ver la recurrencia continua de los moldeamientos skinnerianos a los seres humanos en casi todas las esferas sociales y culturales en que se desenvuelven, sin que con ello queramos caer en un reductivismo etologista, pues como he señalado, muchos otros determinantes (incluso climatológicos y geográficos, como señaló Hegel) nos moldean y determinan.

<sup>51</sup> Por ejemplo el que se defiende con la teoría del *Big bang* cuando se pretende «deducir» la vida animal, y luego la humana, con su cultura, la ciencia, etc., desde la «singularidad primordial» mediante sucesivas emergencias, guiadas, según muchos, por el *principio antrópico fuerte*, nueva versión «pseudocientífica» del tradicional argumento teológico del diseño.

<sup>52</sup> Juan Arana sostiene que Spinoza es monista, cuando precisamente el sistema de Spinoza es un pluralismo radical, pues la realidad está compuesta de infinitos atributos inconmensurables entre sí. El monismo no se basa en afirmar que sólo existe una única «Substancia» o Realidad (¿pues acaso el concepto de Realidad en su sentido ontológico (no en el epistemológico), como el de Ser, no es el más omniabarcante de todos? ¿Cómo van a existir varias Realidades en mayúscula?) sino en afirmar que en esa realidad la pluralidad fenoménica de contenidos del mundo se reduce a un único principio (esta caracterización del Monismo la vio clara Russell contra el monismo de Hegel, Bradley o Joachim). Spinoza niega categóricamente esto mediante su doctrina de la inconmensurabilidad de los infinitos atributos de la Substancia, y su terminología metafísico-arcaica (Dios, Naturaleza, Substancia, etc.) no debe hacernos olvidar que este filósofo conceptúa la Realidad como una pluralidad infinita, irreductible e inconmensurable a un único principio o género de entidades (recomiendo para seguir lo que aquí se dice el libro de Vidal Peña *El materialismo de Spinoza*, Revista de occidente, Madrid, 1974, con versión digital en <http://filosofia.org/aut/001/1974vp.htm>)

<sup>53</sup> Recuerde el lector los argumentos de Krause al respecto en su *Filosofía de la historia*.