

¿TIENE ARRAIGO EN EL CEREBRO LA LIBERTAD?*

JESÚS CONILL SANCHO
Universidad de Valencia

RESUMEN. El artículo se propone, en primer lugar, ofrecer un nuevo concepto de naturaleza humana, más allá de la metafísica tradicional y de la interpretación naturalista de las actuales neurociencias, superando así la unilateral apropiación científicista del concepto de naturaleza humana y defendiendo una biohermenéutica, que cuenta con la pluralidad de perspectivas para comprender la realidad humana, como en el dualismo epistémico habermasiano. En segundo lugar, se indaga si en el cerebro tiene arraigo la libertad en el sentido de «libre albedrío» y de «autonomía», teniendo en cuenta la posición de acreditados neurólogos y el estudio de las disposiciones naturales en la concepción kantiana de la autonomía moral.

PALABRAS CLAVE: Naturaleza Humana, Neurociencias, Biohermenéutica, Libertad, Libre albedrío, Autonomía, Kant, Habermas.

Is freedom rooted in the brain?

ABSTRACT. This article first of all attempts to provide a new concept of human nature, beyond that of traditional metaphysics and the naturalistic interpretation of today's neurosciences; it thus surpasses the unilateral scientific appropriation of the concept of human nature and defends a biohermeneutics containing a plurality of standpoints for understanding human reality, as in Habermasian epistemic dualism. It secondly examines whether freedom is rooted in the brain in the sense of «free will» and of «autonomy», taking into account the stance of accredited neurologists and the study of natural dispositions in the Kantian notion of moral autonomy.

KEY WORDS: Human nature, Neurosciences, Biohermeneutics, Freedom, Free Will, Autonomy, Kant, Habermas.

1. UN NUEVO CONCEPTO DE NATURALEZA HUMANA

El concepto de naturaleza humana tiene una acreditada historia, especialmente a partir del contexto aristotélico, que es en el que se conforma como

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2013-47136-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2009/085 de la Generalitat Valenciana.

tal dicha noción, en el sentido de aquello por lo que cada hombre es lo que es (hombre), en el conjunto de los demás seres (naturales y no-naturales). Sin embargo a lo largo del tiempo esta importante noción se ha ido haciendo cada vez más problemática, de ahí que Pedro Laín Entralgo llegara a preguntar si había llegado el momento de «arrojar por la borda» la noción de naturaleza humana¹. Tal vez porque, como ya hace años señaló Gadamer, «el ser natural hombre (Naturwesen Mensch) rebasa “por naturaleza” (“von Natur”) su propia determinación natural y por tanto no puede ser conocido sólo con los métodos de las ciencias naturales»². Pero todavía cabe empezar la reflexión crítica sobre este concepto desde un nivel más radical, poniendo en cuestión la noción misma de «naturaleza»³, que luego se liga a la caracterización de «humana».

La noción de «naturaleza» (*phýsis, natura*)⁴ emerge con fuerza en la cultura griega y en su filosofía, a diferencia de la mentalidad bíblica, que no estaba ligada a la naturaleza sino a la historia⁵, en la que lo decisivo es la salvación y, por tanto, «el concepto teológicamente primario es el de alianza, no el de creación»⁶. Una diferencia básica que distingue la cultura griega y la israelita es la atención que prestan primordialmente a la naturaleza o a la historia, respectivamente, y que constituye en cada caso el presupuesto de su pensamiento. De tales presupuestos y los hábitos mentales subsiguientes emergen dos diferentes interpretaciones culturales, polarizadas respectivamente por la naturaleza (Grecia) o por la historia (Israel). Interpretaciones que están ligadas a dos creencias básicas y sus correspondientes interrogantes vitales (incluso dos modos de vida) en relación con la naturaleza y con la vida histórica (igual que contemporáneamente surgirá la pregunta por el sentido de la vida)⁷.

¹ LAÍN, P., *Ser y conducta del hombre*, Espasa, Madrid, 1996, pp. 298 y 350.

² GADAMER, H.-G., «Schlußbericht», en GADAMER, H.-G. und VOGLER, P. (Hrsg.), *Neue Anthropologie*, Bd. 7, Philosophische Anthropologie, Zweiter Teil, Deutscher Taschenbuch Verlag, Stuttgart, 1974, p. 377.

³ Como hizo en su momento, por ejemplo, José Ortega y Gasset, produciendo algún que otro malentendido con sus famosas afirmaciones sobre que «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene...historia» («Historia como sistema», *Obras Completas*, Taurus, Madrid, 2006, VI, p. 73). Vid. MARQUÍNEZ, G., «Naturaleza e Historia en Ortega y Zubiri», en: *Revista Agustiniiana*, 34, 1993, pp. 311-333; LAÍN, Pedro, *Ser y conducta del hombre*, Espasa Calpe, Madrid, 1996, cap. XIX.

⁴ Vid. «Natur», en: RITTER, J. und GRÜNDER, K. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, pp. 421-478; CELA, C.J., «El naturalismo contemporáneo: De Darwin a la sociobiología», en CAMPS, V. (ed.), *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 601-634.

⁵ Vid., ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, 1967, pp. 114 y ss.; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander, p. 23.

⁶ RAD, G. von, *Teología del Antiguo Testamento I*, Sígueme, Salamanca, 1972, pp. 184 ss.; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la creación*, pp. 26 y 30.

⁷ Vid. NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1978, Tratado III; ORTEGA Y GASSET, J., «Ideas y creencias», *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2006, V, pp. 655-685; LAÍN, P., *La espera y la esperanza*, Alianza, Madrid, 1984.

Desde los textos de algunos Presocráticos, que ya llevaban por título «*Peri phýseos*»⁸, hasta Aristóteles en su *Física* (*tà perì phýseos, tà physiká, physiké akróasis*)⁹, la naturaleza (*phýsis*) se entiende como el principio (*arché*) con que el *lógos* explica y comprende la experiencia de la multiplicidad, diversidad y movilidad. El orden de las cosas se comprende como un orden dado por la naturaleza y en él se basa la estructura racional que lo hace inteligible. Los conceptos con los que se arropa esta experiencia básica de la naturaleza (*phýsis*), entendida como principio fundamental, serán de carácter natural (físico): materia y forma, causalidad (en sus diversos sentidos, entre los que destaca el de la finalidad). Pero con ellos se entremezclarán otros nuevos conceptos de carácter ontológico: esencia, substancia, categorías o modos de ser. Todos ellos se aplicarán también al ser humano, entendiéndolo, desde esta perspectiva, como un *ser natural*, por tanto, con las propiedades características tanto del «ser» que es (registro ontológico) como de ser «natural», es decir, ser por naturaleza lo que es (registro físico). De ahí que se pueda hablar de lo natural humano o naturaleza humana, a la que se puede aplicar a la vez todo el conjunto de conceptos físicos y ontológicos. Desde la filosofía griega hasta la actualidad se ha mantenido esta tradición filosófica que entremezcla ambos registros conceptuales, el físico (naturaleza humana) y el ontológico (substancia y esencia humana).

Este concepto físico y ontológico ha constituido la base tradicional de la concepción metafísica de la naturaleza humana, que ha perdurado a lo largo de la historia y que se ha resumido y expresado frecuentemente en algunas definiciones o caracterizaciones del hombre. Las más famosas son que el hombre es por naturaleza (*phýsei*) un «animal que tiene *lógos*», es decir, racional, y que es un «animal político». Pero no habría que olvidar que también encontramos otra caracterización muy significativa y de gran actualidad (aunque menos atendida), como es la de entender al hombre como «inteligencia deseosa» o «deseo inteligente (o reflexivo)» [*orektikòs noûs, óreksis dianoetiké*]¹⁰.

La tradición metafísica occidental ha tendido a considerar estos conceptos como reales, o bien como objetivos. Y paradójicamente esta tendencia es la que mantienen algunas concepciones científicas que han pretendido sustituir el conocimiento objetivo de la realidad que presuntamente ofrecía la filosofía clásica. Esto es lo que todavía puede observarse incluso en algunas de las formulaciones de las actuales neurociencias, que han intentado en ocasiones sustituir lo que consideran una paleofilosofía mediante una nueva «neurofilosofía», que sería capaz de descubrir y exponer lo que es la naturaleza humana, lo que somos realmente (por ejemplo, cuando se afirma «somos

⁸ CUBELLS, F., *Los filósofos presocráticos*, (1956), Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 1979; MONTERO, F., *Parménides*, Gredos, Madrid, 1960.

⁹ *Aristotle's Physics*, Introduction and Commentary by W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1960.

¹⁰ ARISTÓTELES, *Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, I, 2; *Ética a Nicómaco*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, VI, 2.

nuestros genes» y «somos nuestro cerebro», y expresiones semejantes). Lo que hay que preguntarse es si es posible llegar por alguna vía metafísica o científica a conceptos que definan realmente, o bien objetivamente¹¹, la naturaleza humana.

A mi juicio, la transformación hermenéutica de la filosofía contemporánea nos sitúa en un nuevo contexto¹², en el que las aportaciones históricas del pensamiento por sus diversas vías han de entenderse como interpretaciones. La propia noción de «naturaleza» es ya un concepto interpretativo (ni real, ni objetivo). Por tanto, el paradigma de la objetivación ha de ser sustituido por el de la interpretación. Ya no podemos esperar a una objetivación perfecta, sino que hemos de reconocer que nos movemos entre interpretaciones, que son falibles, corregibles y mejorables, teniendo en cuenta todas las posibles perspectivas que nos aportan las diversas formas de intelección y comprensión de las que seamos capaces. En este sentido, es decir, articuladas en el nuevo marco hermenéutico, son aprovechables las caracterizaciones de la filosofía tradicional, las aportaciones que provienen de los horizontes culturales de las diversas religiones y las crecientes innovaciones científicas y técnicas. Y lo que resultará de esta nueva situación es que emergerá un nuevo concepto de naturaleza humana, al que se accede hermenéuticamente.

Un modo de presentar esta situación hermenéutica en la que la filosofía puede aprender de la ciencia y de la religión para comprender mejor la naturaleza humana, sin caer en cientificismo reduccionista ni circunscribirse a una confesión religiosa, es el que ha expuesto Jürgen Habermas en los últimos tiempos¹³. Las filosofías metafísicas y las ciencias han servido de base a las «imágenes del mundo», desde las configuraciones míticas y las concepciones metafísicas hasta las ciencias modernas, cuyo persistente proceso hacia la objetivación (*Versachlichung*) ha conducido a diversas formas de naturalismo cientificista¹⁴. Ante el desarrollo de las imágenes del mundo (basadas en mitos, filosofías metafísicas, religiones y ciencias), Habermas se propone revisar (profundizando y radicando) hermenéuticamente el primado del mundo de la vida (*Lebenswelt*), que ya —según Husserl— ofrecía el «fundamento de sentido» (*Sinnesfundament*) incluso de las ciencias, dado que sus procesos de objetivación tampoco pueden acaparar ni sustituir las diversas experiencias del mundo vital.

¹¹ Vid. ZUBIRI, X., *Sobre la esencia. Nueva edición*, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2008, especialmente la crítica de la esencia como concepto objetivo en el racionalismo e idealismo; asimismo la obra publicada recientemente, *Estructura de la Metafísica* (Alianza/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2016), donde se muestra la necesidad de incorporar intelectualmente la *interpretación* en la conceptualización de la realidad.

¹² APEL, K., *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, 2 vols.

¹³ HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2002; *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006; *Philosophische Texte*, Studienausgabe, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, Bd. 5; *Mundo de la vida, política y religión*, Trotta, Madrid, 2015.

¹⁴ HABERMAS, J., «Von den Weltbildern zur Lebenswelt», en: *Philosophische Texte*, Bd. 5, cap. 8, 2009, pp. 203-270

2. CONCEPCIÓN CIENTÍFICA Y NO CIENTÍFICA DE LA NATURALEZA HUMANA

La concepción científica de la naturaleza humana no puede acaparar ni sustituir la concepción filosófica, ni las otras aportaciones culturales (religiosa y artística). No obstante, suele remitirse a Sellars¹⁵, así lo hace también Habermas, para presentar la pretensión científicista de tal sustitución, como si una descripción objetivante y una explicación causal de los fenómenos ofrecerían una nueva imagen científica del hombre, de tal manera que la naturalización científicista sería la nueva concepción objetiva de la naturaleza humana. En nuestro ámbito, todavía Mosterín ha defendido una concepción de la naturaleza humana basada en la racionalidad científica, frente a las culturas tradicionales, dentro de una cosmovisión suministrada por la ciencia, que constituiría la base de una nueva cultura universal, un hecho histórico, convertido en rasgo característico de nuestra época¹⁶.

A mi juicio, esta actitud supone un regreso a posiciones filosóficamente anacrónicas, por cuanto implica una deshermeneutización de nuestra autocomprensión de la realidad humana. Y, según Habermas, esta presunta eliminación del saber del mundo de la vida en favor de la objetivación científicista de todos los fenómenos de la experiencia vital «desocializa[ría]» nuestra autocomprensión y sólo ocurriría, si fuera posible absorber totalmente la intencionalidad de la conciencia humana y la normatividad de la acción humana, lo cual supondría haber alcanzado unas teorías que explicaran adecuadamente, por ejemplo, por qué las personas son capaces de seguir o infringir reglas (gramaticales, conceptuales o morales), justificar sus acciones y rendirse cuentas intersubjetivamente¹⁷.

Por consiguiente, según Habermas, debería aceptarse que existe una dualidad entre la perspectiva del observador-explicador y la del participante-autor (obligado a justificarse y rendir cuentas), llegando a afirmar en este contexto de su reflexión lo siguiente: «la fe científicista en una ciencia que, mediante la autodescripción objetivante, no sólo completará algún día la autocomprensión personal sino que la relevará, no es ciencia, es mala filosofía»¹⁸.

De ahí que, a mi juicio, el único modo de retornar a la naturaleza humana sea por una vía hermenéutica que sea capaz de articular las diversas perspectivas que ofrece la experiencia humana, superando así los regresos naturalista y tecnocrático, que están siendo los caminos de la objetivación instrumental contemporánea que transitan habitualmente algunas formas de entender tanto las ciencias naturales como las tecnicistas (tecnológicas y computacionales).

Esa vía hermenéutica cabe entenderse como una analítica [fenomenológico-hermenéutica] del mundo de la vida y de su «base experiencial», en la que se

¹⁵ SELLARS, W., «Philosophy and the Scientific Image of Man», en: *Science, Perception and Reality*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963, p. 38.

¹⁶ MOSTERÍN, J., *La naturaleza humana*, Espasa-Calpe, Madrid, 2006, pp. 246-252.

¹⁷ HABERMAS, J., «Creer y saber», *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, pp. 129-146, p. 135.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 137.

muestra el horizonte de sentido y el irrebalsable trasfondo de vivencias que lo conforma. En ese contexto hermenéutico del mundo de la vida, que no puede ser sustituido por la objetivación naturalista, se explicita el sentido humano de la ciencia, la religión y el arte. La filosofía así entendida proporciona una vía de «liberación cognitiva» ante las diversas perspectivas que han servido para desarrollar imágenes del mundo, de manera especial en nuestro mundo moderno y contemporáneo ante el creciente proceso objetivador del naturalismo científicista. Esa liberación permite mostrar la relación complementaria entre el mundo de la vida y el mundo objetivo, un dualismo epistémico, o mejor un perspectivismo hermenéutico, que evita las interpretaciones monistas. Esta «primacía» del mundo de la vida nos sitúa primordialmente en la experiencia del cuerpo humano y en las prácticas vitales e intersubjetivas¹⁹.

Según Habermas²⁰, este dualismo epistémico es insuperable por diversas razones. Primero, porque falta una terminología unitaria para las operaciones espirituales y los estados cerebrales. Segundo, por la necesaria deconstrucción del naturalismo, ya que las condiciones intersubjetivas del acceso objetivador de las ciencias no son de nuevo recuperadas en esa dirección objetivadora; pero, además, porque el giro reflexivo nos preserva de una reducción del espíritu a acontecimientos mentales, ya que el espíritu subjetivo no puede separarse del espíritu objetivo, en concreto, de la praxis comunicativa. A lo cual añadiría por mi cuenta, en tercer lugar, una razón a favor del acceso hermenéutico a la naturaleza humana frente a la reducción naturalista, dado que es imposible rebasar la pluralidad de perspectivas y, por tanto, no son aceptables ni el realismo representacional ni tampoco el monismo ontológico. Más bien, si se quiere resumir en una propuesta lo que exige el reto naturalista en un contexto hermenéutico como el contemporáneo, habría que seguir recurriendo a la fórmula de «conciliar a Kant con Darwin»²¹.

Habermas se enfrenta al actual reto del naturalismo científicista que propone una nueva «imagen científica del mundo» basada sobre todo en la Genética y la Neurociencia y que realmente «pone en apuros» a la filosofía,

¹⁹ Por ejemplo, en las diferentes hermenéuticas: genealógica del cuerpo (Nietzsche), histórica (Gadamer), lingüística (Apel), de la acción (Ricoeur, Taylor), analógica (Beuchot), crítica (Cortina, Conill). Vid. CONILL, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997; *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006.

²⁰ HABERMAS, J., «Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit», en: *Philosophische Texte*, Studienausgabe, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009, Bd. 5, pp. 271-341.

²¹ Curiosamente, esta tarea de conciliar a Kant con Darwin, que sigue proponiendo actualmente Habermas («Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit», en: *Philosophische Texte*, p. 331) fue expresada en reiteradas ocasiones por Ortega y Gasset desde principios del siglo XX (vid. ORTEGA Y GASSET, J., «Una polémica», *Obras completas*, I, p. 387) y constituyó en gran medida el propósito de pensadores de procedencia kantiana abiertos al creciente desarrollo científico a lo largo del siglo XIX y XX (por ejemplo, Friedrich Albert Lange, que tanto influyó en Nietzsche).

la cual no puede responder encapsulándose «narcisistamente», ni caer en el «diletantismo», sino que ha de ser capaz de aprender a cooperar con todas las ciencias. Lo que ocurre es que lo hace con una cierta «genealogía del pensamiento postmetafísico», que va «de las imágenes del mundo al mundo de la vida» y que, aunque muestra las consecuencias y los límites del malentendido objetivista de las ciencias, sin embargo utiliza el término «naturalismo blando» para caracterizar su posición²², un término que, a mi juicio, no responde adecuadamente a su propio e innovador enfoque hermenéutico, que más bien habría que denominar «biohermenéutico».

Ciertamente, el hombre como «ser natural» (*Naturwesen*) se encuentra dentro de una «historia natural» y hasta cabe descubrir un cierto continuo conceptual entre categorías de las ciencias naturales y las humanas, por ejemplo, en las de «formación» y «aprendizaje». Ahora bien, según hemos visto más arriba, como tiene prioridad el acceso hermenéutico del participante-actor, la armonización de lo transcendental con lo natural, es decir, la conciliación entre Kant y Darwin, a través del irrebalsable dualismo epistémico o pluralismo perspectivista, tendrá que llevarse a cabo en un contexto hermenéutico de interpretación de las perspectivas experienciales en la vida humana. Desde este nuevo acceso a la naturaleza humana, más que de un mero «ser natural», habría que hablar de un ser natural-cultural [naturocultural], cuyos «cerebros socializados» son capaces de desarrollar procesos de «formación» progresiva y de «aprendizaje» individual y social²³, contando no sólo con las ciencias, sino también con las otras formas culturales, como la religión y el arte. Por tanto, más que de algún tipo de naturalismo (¡duro o blando!) de lo que se trata propiamente es de una biohermenéutica de la naturaleza humana²⁴.

3. REALIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA

La realidad de la naturaleza humana ha sido defendida a lo largo de la historia en términos físico-ontológicos (metafísicos)²⁵, psicológicos²⁶, antropológicos²⁷

²² HABERMAS, J., «Libertad y determinismo», en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006; *Philosophische Texte*, Bd. 1 y Bd. 5.

²³ Hay que tener en cuenta la plasticidad del cerebro, la capacidad de aprendizaje y el «cerebro social». Vid. SALLES, A. y EVERS, K., *La vida social del cerebro*, Fontamara, México, 2014 y «Retos actuales de la neuroética», en: *Reçerca*, 13, 2013.

²⁴ Vid. CONILL, J., «Naturaleza humana en perspectiva biohermenéutica» en: *Pensamiento*, vol. 71, n° 269, 2015, pp. 1249-1260.

²⁵ Por ejemplo, ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1978.

²⁶ Por ejemplo, HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Nacional, Madrid, 1977.

²⁷ Por ejemplo, KANT, M., *Antropología en sentido pragmático*, Revista de Occidente, Madrid, 1935; SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1971; GEHLEN, A., *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980; LAÍN, P., *El cuerpo humano*, Espasa-Calpe, 1989; *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, 1991; SAN MARTÍN, J., *Antropología filosófica I*, UNED, Madrid, 2013; *Antropología filosófica II*, UNED, Madrid, 2015.

y científicos (biológicos, sociobiológicos, económicos)²⁸. Y en los últimos tiempos han adquirido una relevancia especial los nuevos conocimientos del genoma humano y del cerebro para defender con mayor fuerza una concepción de la naturaleza humana basada en las ciencias. Con lo cual hay quien piensa que las concepciones filosóficas de la naturaleza humana se han hecho «irrelevantes», llegando a la conclusión de que lo que se necesita es «una concepción naturalista de la naturaleza humana»²⁹. Quienes esto concluyen no se han percatado del cambio que se ha producido en el pensamiento filosófico contemporáneo, debido entre otras cosas a su transformación hermenéutica (como ya hemos expuesto).

La concepción «naturalista» es una interpretación, basada en ciertos conocimientos científicos de algunas de las ciencias naturales, que se toman como instancia suficiente para defender un «naturalismo científico». Quienes proponen esta interpretación parece que no se den cuenta de que con ello están extrapolando unos contenidos provenientes de la investigación científica mezclándolos acríticamente con conceptos filosóficos, que en algunos casos son inadecuados o, al menos, anacrónicos con respecto al proceso de transformación contemporánea de la filosofía. Pues del mismo modo que hay que proponer concepciones filosóficas que sean compatibles con el progreso en la investigación científica, también hay que articular los conocimientos científicos en un marco hermenéuticamente adecuado al desarrollo del pensamiento filosófico. En concreto, tras lo visto en los puntos anteriores, habría que dilucidar críticamente si en vez de un acceso «naturalista» a la realidad humana no sería más pertinente un acceso hermenéutico, una vez nos hemos percatado de que es inviable el enfoque realista de carácter objetivista y de que la «naturaleza» es un concepto interpretativo, de tal manera que la naturalización no es más que una interpretación.

Por ejemplo, cuando se utilizan conceptos ontológicos para interpretar la realidad de la naturaleza humana, no basta con recurrir a una ontología cosificadora y substancial, y conformarse con ella³⁰, como si no hubiera habido ningún progreso en la elaboración filosófica de nuevos conceptos para tratar de expresar la estructura de la realidad humana. Un enfoque auténticamente crítico requiere, por lo menos, una reflexión que analice las principales posibilidades conceptuales a las que ha llegado el desarrollo del pensamiento filosófico y una resolución argumentada en favor de la que se considere más apropiada.

²⁸ Por ejemplo, WILSON, E.O., *Sobre la naturaleza humana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983; AYALA, F.J., *Origen y evolución del hombre*, Alianza, Madrid, 1986; AYALA, F.J. y CELA, C., *Senderos de la evolución humana*, Alianza, Madrid, 201; SMITH, V.L., «Human nature: an economic perspective», en: *Daedalus Fall*, 2004, 67-76.

²⁹ Vid., por ejemplo, MOSTERÍN, J., *La naturaleza humana*, p. 23 y una reflexión más crítica en MARCOS, A., «Filosofía de la naturaleza humana», en: *Eikasia*, VI/35, 2010, pp. 181-208; «Nuevas perspectivas en el debate sobre la naturaleza humana», en: *Pensamiento*, n° 269, 2015, pp. 1239-1248.

³⁰ Vid. MOSTERÍN, J., *La naturaleza humana*, pp. 53-54.

El estudio de la naturaleza humana ha de partir de la animalidad del hombre y, en concreto, de su peculiar corporalidad³¹. Pero la biología no basta —ni siquiera en su actual desarrollo mediante la genética y la neurociencia— para ofrecer una interpretación integral de la naturaleza humana, cuando con tal concepto se quiere aludir a «lo que somos». Porque de aquello que realmente somos forma parte no sólo el genoma y el desarrollo del cerebro (vida biológica), sino también la vida biográfica (en la que se va incorporando la experiencia cultural). Ambos aspectos de la experiencia vital (la naturaleza humana biológica y la naturaleza humana cultural) están en continua interacción y constituyen un todo complejo con una serie de características, para cuya denominación también se ha empleado en ocasiones la expresión «naturaleza humana» (en sentido lato), o bien la de «condición humana».

Los descubrimientos de la genética a lo largo de la segunda parte del siglo XX han contribuido a comprender la naturaleza humana mediante los progresivos conocimientos del genoma humano, hasta lograr su secuenciación completa en lo últimos años. Tras el gran proyecto del Genoma Humano y la correspondiente ampliación epigenética, que han permitido obtener una primera base del estudio biológico de la naturaleza humana, en la última parte del siglo XX y comienzos del siglo XXI destaca especialmente un incremento exponencial de la investigación neurocientífica del cerebro, mediante una enorme inversión en diversos macro-proyectos, tanto en USA como en Europa y otros países. Por ejemplo, el Proyecto Cerebro Humano, financiado por la Unión Europea, que pretende simular el cerebro mediante sistemas de computación, y el proyecto Brain, en Estados Unidos, que pretende lograr un mapa de las neuronas del cerebro.

Estos proyectos siguen orientando sus investigaciones del cerebro principalmente por dos presupuestos o creencias básicas: la computacional y la corporal. Desde la primera orientación, se compara el cerebro con un ordenador o computadora, hasta prácticamente asimilarlo a un procesador de información, según el modelo de la Inteligencia Artificial; y, desde la segunda, se sitúa el cerebro en el contexto del cuerpo humano y su relación con el medio en que vive³². Ambos modelos pretenden entender cómo funciona el cerebro para comprender la realidad efectiva de la naturaleza humana, pero hasta la fecha el conocimiento del cerebro sigue siendo muy precario³³. No obstante, las neurociencias están ofreciendo un rico repertorio de aportaciones muy

³¹ Es una posición compartida por muchos pensadores; por ejemplo, desde Aristóteles y Kant, hasta Nietzsche, Scheler, Gehlen, Plessner, Portmann, Ortega y Gasset, Zubiri, Laín, Ayala, Cela, San Martín. Vid. CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

³² DAMASIO, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Destino, Barcelona, 2011, pp. 144-152; EDELMAN, G.M. y TONONI, G., *El universo de la conciencia*, Crítica, Barcelona, 2005.

³³ Vid., por ejemplo, DAMASIO, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, pp. 137-138; MOSTERÍN, J., *La naturaleza humana*, pp. 193-196; *El triunfo de la compasión*, Alianza, Madrid, 2014, pp. 47 y 256; FUSTER, J., *Cerebro y libertad*, Ariel, Barcelona, 2014, p. 292 y 311.

aprovechables para ampliar y profundizar en lo que constituye la naturaleza humana. Aquí tendremos que seleccionar sólo alguna de esas contribuciones de las neurociencias a la comprensión de la naturaleza humana.

Una buena parte de la actual investigación sobre el cerebro cree poder adentrarse en el conocimiento de nosotros mismos, de la intimidad corporal³⁴, la conciencia, la inteligencia, la experiencia y los procesos de información y decisión, la creatividad, las nuevas posibilidades de la educación, la subjetividad, la comprensión de quiénes somos, en definitiva, de la realidad humana, incluso de su posible mejoramiento a través de la creación de un cerebro digital³⁵, o bien de la neuromejora³⁶.

Esta tendencia que proviene del siglo XIX se desarrolló también en España con Ramón y Cajal³⁷ y desembocó en las nuevas aportaciones de la Antropobiología (biológica, genética y neurológica)³⁸. A partir de ese impulso, la neurociencia se fue convirtiendo en un nuevo marco para comprender la entera vida humana: «Cuando se conozcan minuciosamente las condiciones fisicoquímicas [del funcionamiento cerebral] (...). Entonces, el hombre será verdaderamente rey de la creación, porque habrá alcanzado el triunfo más glorioso y trascendental de la vida: la conquista de su propio cerebro; es decir, el esclarecimiento del formidable misterio; la solemne toma de posesión del arca sagrada, resumen y síntesis del cosmos, en cuyo seno duermen inviolados los gérmenes de las verdades eternas»³⁹. En este característico texto de comienzos del siglo XX queda bien patente ya el interés que suscitaba el proyecto de la conquista del cerebro para conocer la naturaleza humana⁴⁰.

Una consecuencia de la tendencia a convertir el conocimiento neurocientífico en neurofilosofía ha sido un cambio de orientación en buena parte de la investigación sobre el cerebro: «el objetivo primordial de la investigación científica del cerebro» deja de ser —como era preponderante— la cura de las enfermedades, y adquiere protagonismo la pretensión de comprender la auténtica naturaleza

³⁴ CONILL, J., «La intimidad corporal y sus bases neurobiológicas» en: *Pensamiento*, 2016.

³⁵ KURZWEIL, R., *Cómo crear una mente*, Lola Books, Berlín, 2013.

³⁶ CORTINA, A., *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Tecnos, Madrid, 2011; «Neuromejora moral: ¿un camino prometedor ante el fracaso de la educación?», en: *Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Sesión del 8 de enero de 2012; MENDIETA, E., «Communicative Freedom and Genetic Engineering», en: *Logos*, 2-1-Winter, 2003, pp. 124-140; LÓPEZ, J., «Aclaraciones sobre la mejora humana», en: *Daímon*, 62, 2014, pp. 7-23; «Habermas, identidad moderna y mejora humana», en: *Recerca*, 15, 2014, pp. 131-151.

³⁷ RAMÓN Y CAJAL, S., *Recuerdos de mi vida: Historia de mi labor científica*, Alianza, Madrid, 1981; LAÍN, P., *Escritos sobre Cajal*, Triacastela, Madrid, 2008.

³⁸ GRACIA, D., «El puesto del hombre en la realidad», en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40, 2013, pp. 611-643.

³⁹ RAMÓN Y CAJAL, S., «Prólogo», en: MAESTRE Y PÉREZ, T. *Introducción al estudio de la psicología positiva*, Bailly-Baillière, Madrid, 1905; vid. PUERTA, J. L., «Introducción», en: LAÍN, P., *Escritos sobre Cajal*, Triacastela, Madrid, 2008, pp. 11-32..

⁴⁰ LAÍN, P., *La historia clínica*, CSIC, Madrid, 1950; Triacastela, Madrid, 1998 (3ª ed.), pp. 489 ss.

humana⁴¹. Con lo cual estamos ante una presunta filosofía neurocientífica, cumpliéndose así lo que advertía Diego Gracia⁴²: los neurofisiólogos son con frecuencia «algo así como científicos transmutados en filósofos».

Ahora bien, una concepción neurofilosófica —reduccionista e incluso eliminativista— no convence a buena parte de los mismos neurólogos y psicólogos⁴³, ni puede dar cuenta adecuada de los dos tipos de lenguaje que existen para expresar la experiencia humana: el neurobiológico y el psicológico. Estos lenguajes ponen de manifiesto dos interpretaciones de la realidad que intentan describir, ya sea en términos neurobiológicos, o bien en términos psicológicos y humanísticos, más cercanos a la concepción cotidiana del mundo de la vida. La necesidad de recurrir a estas dos perspectivas para comprender la realidad de la naturaleza humana, la que aporta la experiencia humana de primera persona y la de tercera persona, es uno de los ineludibles problemas filosóficos que surgen⁴⁴. La de tercera persona (propia de la ciencia en el sentido de *science*) cree poder dar cuenta de lo real de un modo objetivo y la de primera persona (más propia de ciertas concepciones filosóficas) considera imprescindible incorporar la dimensión de la subjetividad. Por lo cual surge asimismo la necesidad de articular ambas perspectivas, proponiendo un marco capaz de integrar ciencia y filosofía para comprender la naturaleza humana, y que por nuestra parte hemos denominado «biohermenéutico».

En este marco son muy aprovechables todos los crecientes conocimientos neurocientíficos sobre el funcionamiento consciente e inconsciente del cerebro⁴⁵, los neurotransmisores⁴⁶ y las áreas correlativas que se activan cuando se ejecutan ciertas operaciones y actividades, por tanto, su localización cerebral. Son innumerables las investigaciones sobre las localizaciones, pero por lo general son fragmentarias y carecen de una teoría que les aporte la

⁴¹ CRICK, F., *La búsqueda científica del alma*, Debate, Madrid, 1994, p. 8.

⁴² GRACIA, D., «Neuroética». Conferencia en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia (2 de noviembre de 2009).

⁴³ BARRAQUER, L., *Neurología fundamental*, Toray, Barcelona, 1968; EDELMAN, G. M. y TONONI, G. *El universo de la conciencia*; CHANGEUX, J.-P., *Sobre lo verdadero, lo bello y el bien*, Katz, Buenos Aires, 2010; MORGADO, I., *Emociones e inteligencia social*, Ariel, Barcelona, 2010 (2ª ed.); *Cómo percibimos el mundo*, Ariel, Barcelona, 2012; MONSERRAT, J., «Engramas neuronales y teoría de la mente», en: *Pensamiento*, 218, 2001, pp. 177-211; PÉREZ, M., *El mito del cerebro creador*, Alianza, Madrid, 2011; GALLAGHER, S. y ZAHAVI, D., *La mente fenomenológica*, Alianza, Madrid, 2013.

⁴⁴ Vid., por ejemplo, los intentos de solución de este problema también en la Neurofenomenología (VARELA, F., «Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem», en: *Journal of Consciousness Studies*, 3, 4, 1996, pp. 330-349; THOMPSON, E. y VARELA, F., «Radical embodiment: Neural dynamics and consciousness», en: *Trends in Cognitive Sciences*, 5, 10, 2001, pp. 418-425, además de en la hermenéutica habermasiana (antes expuesta).

⁴⁵ MORGADO, I., *Emociones e inteligencia social*, Ariel, Barcelona, 2010 (2ª ed.); *Cómo percibimos el mundo*, Ariel, Barcelona, 2012; EAGLEMAN, D., *Incógnito. Las vidas secretas del cerebro*, Anagrama, Barcelona, 2013.

⁴⁶ CHANGEUX, J.-P., *Sobre lo verdadero, lo bello y el bien*, Katz, Buenos Aires, 2010.

necesaria coherencia y fuerza explicativa, como se ha señalado en múltiples ocasiones, proponiendo un cambio de paradigma desde la localización fragmentaria al conexionismo de redes neuronales. Asimismo se han seguido descubriendo las bases genéticas y neuronales de capacidades tan características del hombre como la capacidad lingüística y la imitación⁴⁷. Un descubrimiento especialmente relevante para profundizar en el conocimiento de la naturaleza humana ha sido el de las «neuronas espejo», que ha servido para comprender mejor las bases neurobiológicas de la empatía y la simpatía, el contagio y la imitación⁴⁸.

Un ámbito en el que las neurociencias están aportando muchas investigaciones es el de las emociones y los sentimientos, con la pretensión de que la neurobiología de los sentimientos contribuya a comprender la naturaleza humana, es decir, cómo somos⁴⁹, aun cuando sea mucho más difícil llegar a saber «quiénes somos». Entre tales estudios destaca el de la compasión y el del sufrimiento⁵⁰, porque sólo sufren los animales, entre ellos los humanos, no así los artefactos como ordenadores y computadoras. Pero también es de gran importancia aprovechar las aportaciones neurobiológicas para revisar (¿transformar?) desde sus raíces neuronales la concepción de la racionalidad⁵¹ y el «sentido moral»⁵².

De la innumerable cantidad de asuntos concernientes a la naturaleza humana en relación con las neurociencias, hemos de seleccionar en este contexto, por razones de espacio, sólo un problema fundamental para comprender la realidad humana, como es el de la libertad, debiendo dejar para otro momento el de la posible naturalización de la persona humana y su intrínseco valor de dignidad.

⁴⁷ RAMACHANDRAN, V.S. and HUBBARD, E.M., «Synaesthesia – A Window Into Perception, Thought and Language», en: *Journal of Consciousness Studies*, 8, No. 12, 2001, pp. 3-34; STAMENOV, M. and GALLESE, V., *Mirror Neurons and the Evolution of Brain and Language*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2002.

⁴⁸ IACOBONI, M., *Las neuronas espejo*, Katz, Madrid, 2009; RIZZOLATTI, G. y SINIGAGLIA, C., *Las neuronas espejo*, Paidós, Barcelona, 2006; RIZZOLATTI, G., Intervención en el Simposio, Universidad Comillas, Febrero, 2016.

⁴⁹ DAMASIO, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Destino, Barcelona, 2011.

⁵⁰ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Nacional, Madrid, 1977; SMITH, A., *Teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 1997; MOSTERIN, J., *El triunfo de la compasión*, pp. 25 ss.; FUSTER, J., *Cerebro y libertad*, p. 311.

⁵¹ CONILL, J., «Neurorracionalidad y valor biológico», en: *Daímon*, nº 59, 2013, pp.89-102; «Retos actuales de la neuroética», en: *Reçerca*, 13, 2013; «Racionalidad práctica en perspectiva neuroética», en: *Pensamiento*, 2016.

⁵² SMITH, A., *Teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 1997; DARWIN, CH., *El origen del hombre*, Crítica, Barcelona, 2009; CORTINA, A., *Neuroética y neuropolítica*, Tecnos, Madrid, 2011; FUSTER, J., *Cerebro y libertad*, pp. 312 y ss.

4. NATURALEZA HUMANA Y LIBERTAD

La libertad humana se ha entendido principalmente como capacidad de elegir, sea a través de la noción de «libre albedrío»⁵³, o bien mediante la noción de «autonomía»⁵⁴, es decir, la «autodeterminación» de la voluntad libre (*Wille*, a diferencia de *Willkühr*). La primera tradición, la del libre albedrío, ha estado tradicionalmente más cercana al estudio biológico y psicológico; en cambio, la tradición de la «autonomía», por su afán de marcar la diferencia con toda clase de «heteronomía», parece haberse separado de las condiciones fácticas del ejercicio de la libertad. Sin embargo, si se presta la debida atención al conjunto de la filosofía kantiana, que ha sido la fuente inspiradora de esta segunda concepción de la libertad como autonomía moral, se descubrirá que también Kant puso de relieve las disposiciones naturales que sustentan el ejercicio de la libertad y la moralidad⁵⁵.

Aunque en el contexto de las neurociencias se hayan hecho muy famosos los estudios de Libet⁵⁶, entendidos como un alegato en contra del libre albedrío, una reflexión más madura muestra que no tienen necesariamente ese significado, sino que en todo caso sirven para detectar diferentes niveles de conciencia en las actividades del cerebro⁵⁷. Y, por otra parte, existen nuevos estudios neurológicos que defienden la libertad como capacidad de elegir, a partir de los cimientos cerebrales de la naturaleza humana⁵⁸.

Según Fuster, el libre albedrío, entendido como libertad de elegir entre alternativas, depende del sistema nervioso, sobre todo de la corteza cerebral, en su interacción con el entorno⁵⁹; cabría decir que sigue vigente la concepción orteguiana de la intrínseca relación entre el yo y su circunstancia, pero ahora reconfirmada en versión neurofisiológica.

En la historia filogenética de la humanidad, el cerebro humano habría adquirido una capacidad liberadora, al haberse producido una novedad, posibilitada por la evolución de la corteza cerebral: el surgimiento de la «capacidad para crear» (lo nuevo, lo bueno, lo útil y lo bello). Las principales funciones cognitivas en que se basaría esta innovación evolutiva de la libertad humana serían la capacidad para inventar el futuro y el lenguaje. Ambas funciones derivan de un complejo sistema adaptativo, pero abierto, y se basan

⁵³ Se usa de modo confuso el término «free will» [voluntad libre] para aludir al «libre albedrío».

⁵⁴ Vid. CONILL, J., «La invención de la Autonomía», en: *EIDON*, n° 39, 2013, pp. 2-12.

⁵⁵ Vid. CONILL, J., «Disposiciones de la naturaleza humana y autonomía moral en la filosofía práctica de Kant», en: *Revista de Estudios Kantianos*, 1, 2016, pp. 1-16.

⁵⁶ Vid. CORTINA, A., *Neuroética y neuropolítica*, Tecnos, Madrid, 2011,

⁵⁷ Vid., por ejemplo, EDELMAN, G.M. y TONONI, G., *El universo de la conciencia*; EAGLEMAN, D., *Incógnito. Las vidas secretas del cerebro*; MORGADO, I., *Cómo percibimos el mundo*; FUSTER, J., *Cerebro y libertad*.

⁵⁸ Vid. FUSTER, J., *Cerebro y libertad*, Ariel, Barcelona, 2014.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 12 y 21, 165.

en el peculiar funcionamiento de la corteza prefrontal, de ahí que Fuster afirme: «la corteza prefrontal surge de la evolución como la cuna de la libertad»⁶⁰.

El aspecto más destacado para relacionar la función organizadora de la corteza prefrontal y la libertad es la apertura al futuro. En su estrato más básico tiene que ver con la situación en la que un sistema de redes neuronales funciona en busca de recompensas en un contexto de incertidumbre, riesgos y expectativas; una situación que la neuroeconomía ya ha empezado a analizar y aprovechar con creciente interés⁶¹. Lo más significativo es que, según Fuster, a partir de este modo de entender la función del cerebro humano, el determinismo y la causalidad directa «se disuelven» en favor de la libertad entendida, al menos, como capacidad de escoger entre posibilidades y alternativas, teniendo en cuenta el factor teleológico de los objetivos que se persiguen en la vida. Pues «donde hay opción hay libertad»⁶².

La conclusión a la que llega Fuster a partir de su investigación del cerebro humano es que, a pesar de que la neurociencia contemporánea suele ser determinista y reduccionista, «este panorama está a punto de cambiar o está cambiando ya»: «el determinismo y el reduccionismo radicales han dejado de ser los faros que guiaban nuestro discurso»⁶³. El conocimiento científico del cerebro humano permite incorporar la libertad como capacidad para escoger entre alternativas de acción, como la capacidad para actuar como agentes libres (con las correspondientes limitaciones físicas y/o éticas)⁶⁴. Lo que, sin embargo, no justifica Fuster es su identificación o indistinción entre «albedrío» y «libertad»; sin embargo, este asunto requeriría un estudio más profundo del concepto de libertad como autonomía en el ámbito filosófico y de su posible correlación con el nivel neurológico⁶⁵.

Como hemos visto, Fuster se sitúa en el nivel del libre albedrío (la libertad para emprender acciones alternativas), que surge de la relación entre el cerebro y el entorno en el ciclo «percepción/acción». Este entorno se compone de nuestros conocimientos perceptuales, culturales y éticos, es decir, de nuestra «historia del mundo personal», interiorizada en la corteza cerebral. Fuster cree que explicando cómo de la interacción funcional entre el cerebro y el entorno surge la libertad y cuál es la posición de la corteza prefrontal en dicha interacción

⁶⁰ Ibid., p. 14.

⁶¹ Vid. CONILL, J., «Neuroeconomía y Neuromarketing». ¿Más allá de la racionalidad maximizadora?, en CORTINA, A. (ed.), *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*, Comares, Granada, 2012, pp. 39-64.

⁶² Vid. FUSTER, J., *Cerebro y libertad*, p. 311.

⁶³ Ibid., p. 21.

⁶⁴ Ibid., p. 22.

⁶⁵ Prosiguiendo las matizadas reflexiones sobre la libertad en relación con las neurociencias, al estilo, por ejemplo, de las de ÁLVAREZ, M., «El problema de la libertad», Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, sesión del 20 de marzo de 2007; CORTINA, A., «La indeclinable libertad», en *Neuroética y neuropolítica*, Parte III; BONETE, E., *Neuroética práctica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2010.

ha sido posible lograr el «rescate de la libertad en el cerebro»⁶⁶. Su estatuto es el de una agencia mental libre⁶⁷, una especie de «causalidad mental», que Fuster denomina «cógnito»: una red cortical, una unidad dinámica de conocimiento o de memoria, susceptible de cambio con el aprendizaje y las diversas formas de interacción⁶⁸.

Fuster prosigue su defensa neurocientífica de la libertad exponiendo cómo superar algunos obstáculos que impiden valorar adecuadamente la fuente real de la libertad a partir del cerebro humano. Prestaremos atención a sus principales conclusiones, en la medida que aclaran el significado de la libertad en relación con los conocimientos neurocientíficos del cerebro.

En primer lugar, el reduccionismo tanto naturalista como neurocomputacional⁶⁹, que funciona a veces como «artículo de fe» entre algunos científicos naturales, es inútil e irrelevante, porque los códigos cognitivos son relacionales e irreductibles a sus partes; por tanto, el análisis de los componentes desemboca en la «desintegración» del objeto de estudio, de manera que se «pierde su significado». En concreto, el nivel básico en relación con el libre albedrío en el cerebro es la red cognitiva de la corteza cerebral, es decir, el cógnito, la unidad de conocimiento y memoria. Tales cógnitos perceptuales y ejecutivos (senso-motores) se originan a lo largo de la vida, constituyen una capacidad combinatoria infinita de las neuronas y de la conectividad, que es la fuente de la capacidad para la imaginación y la creatividad. La cuestión clave es que la información neuronal está repartida en toda la corteza cerebral. Y cuanto más rica sea la experiencia, más amplia será la cantidad de opciones disponibles y la libertad para elegir entre ellas⁷⁰.

En segundo lugar, la confusión entre libertad y conciencia se ha debido a no haberse percatado de que la libertad se ha transferido a la corteza cerebral, que es la que realmente guía los procesos de homeostasis y tiene una enorme plasticidad potencial; pero no requiere necesariamente de la conciencia como agente supervisor. Esto no quiere decir que la conciencia no exista, sino que es una experiencia subjetiva de un estado de actividad del cerebro, teniendo en cuenta que el 99% de lo que percibimos es inconsciente. Por tanto, la conciencia es un fenómeno de actividad cortical en algunas conductas y cogniciones, aunque no sea necesaria para efectuarlas. Según Fuster, es la corteza libre la que conduce a la conciencia, no al revés; la que es libre es la corteza y de ahí que nos sintamos libres y que incluso la actividad inconsciente potencie la libertad.

⁶⁶ FUSTER, J., *Cerebro y libertad*, p. 28.

⁶⁷ MURPHY, N. y BROWN, W., *Did my Neurons Make Me Do It?*, Oxford University Press, 2007 (citado por Fuster, op. cit., p. 28).

⁶⁸ FUSTER, J., *Cerebro y libertad*, cap. 3.

⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 240-241, 253.

⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 36-37, 41, 48 y 49, p. 240-241, nota 13. Fuster remite a Roger Sperry quien señaló que el intento de descifrar el código cognitivo relacional mediante biología molecular equivale a intentar entender un mensaje escrito analizando la composición química de la tinta. Dicho con otro ejemplo: en inglés, si no se indica ninguna relación entre las letras Y, K y S, no significan nada; sin embargo, *sky* significa «cielo».

Pues la corteza «sabe» más y puede «imaginar» más de lo que creemos, dado que la corteza almacena una información que puede recombinar libremente (creativamente), generando potenciales cognitivos de acción⁷¹.

En tercer lugar, el carácter «prospectivo» del cerebro humano: el cerebro, además de adaptativo (mediante selección natural), llega a ser «pre-adaptativo», es decir, capaz de prever y de prepararse (preparar el organismo y el medio) para afrontar los cambios posibles, con una peculiar capacidad de anticipación para planificar el futuro⁷². Esta capacidad de la corteza cerebral humana es la que servirá de base a la posible incorporación, «mediante la educación y el ejemplo», de principios morales «en forma de redes neuronales (...) que representan reglas de conducta moral: es decir, cónitos éticos»⁷³. Para profundizar en esta línea de interpretación del cerebro, Fuster cuenta explícitamente con las investigaciones de Edelman sobre el «darwinismo neura» y la capacidad de «selección prospectiva» para adaptarse mejor: el cerebro con su corteza prefrontal adquiere libertad para establecer fines y objetivos, es decir, una «potencialidad» (*affordance*) para crear nuevas posibilidades de acción, abriendo una nueva dimensión de la libertad que resulta metaevolutiva o transevolutiva, porque en su aspecto prospectivo queda rebasada la «finalidad» de la supervivencia⁷⁴.

Esta teoría de la «potencialidad» (*affordance*) sería comparable con una concepción de las capacidades como disposiciones potenciales (*dynámeis*) de la libertad real⁷⁵, e incluso asimilable a ella. Cabría pensar en su correlación (si no equivalencia) con la apertura de la autonomía y su capacidad potencial de universalización. La apertura neurobiológica y experiencial ofrece la base natural-experiencial de la libertad como autonomía racional y moral, en la medida en que posibilita realmente la universalización, al constituir una condición de posibilidad fáctica para que se abra una nueva perspectiva vital de esas características. He aquí un punto de conexión entre la formalidad de la naturaleza moral de la libertad como autonomía, al estilo kantiano, y la base neurobiológica que, a su vez, está abierta a la experiencia vital y sus innovaciones de contenido cultural, histórico y personal. Cabe, pues, plantear la radicación de la libertad como autonomía en el cerebro humano.

La apertura neurobiológico-experiencial permite un proceso de maduración cognitiva y de la libertad. «En términos neurobiológicos, nuestra

⁷¹ *Ibíd.*, p. 49 y notas 20 y 21. Habría que admitir que tanto la negación de la libertad como su afirmación a partir de las bases neurobiológicas constituyen *interpretaciones* y, por tanto, en ningún caso la libertad queda reducida a tales bases biológicas.

⁷² *Ibíd.*, p. 52-53 y cap. 5.

⁷³ *Ibíd.*, p. 56.

⁷⁴ *Ibíd.*, pp. 80 y 93; *vid. EDELMAN, G.M., Neural Darwinism*, Basic Books, Nueva York, 1987; GIBSON, J. «The theory of affordances», en SHAW, R. y BRANSFORD, J. (eds.), *Perceiving, Acting, and Knowing: Toward an Ecological Psychology*, Lawrence Erlbaum, Hillsdale, NJ, 1977, pp. 67-82.

⁷⁵ *Vid. SEN, A., Desarrollo como libertad*, Planeta, Barcelona, 1999; CONILL, J., *Horizontes de economía ética*, Tecnos, Madrid, 2004; CROCKER, D., *Ethics of Global Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

libertad consiste en la capacidad de nuestra corteza cerebral para seleccionar entre alternativas de acciones con objetivos y la información que las guía. El agente elector es la corteza...»⁷⁶. Esta libertad básicamente neurobiológica y homeostática sigue un proceso de maduración cognitiva, que, por lo visto, tiene la «potencialidad» de abrirse más allá de las exigencias biológicas y pragmáticas, de manera que la naturaleza humana es capaz de dar de sí más de lo inicialmente previsto, en virtud de la conexión entre la apertura neurobiológica y la experiencial (cultural, histórica y personal). Este proceso de madurez tiene que ver con que la conectividad cortical aumenta con la edad, y lo mismo es válido para la libertad. Según Fuster, la corteza prefrontal no alcanza la plena «mielinización» hasta la tercera o cuarta década de vida, con las consiguientes consecuencias para la madurez cognitiva y para la libertad.

Pero, además del desarrollo neurobiológico como tal, también la experiencia y la educación contribuyen a la formación de redes neurales que representan cónitos éticos. La información se adquiere y almacena en «cónitos», que se forman gracias a experiencias vitales⁷⁷. Parece producirse una interacción entre lo biológico y lo cultural en la experiencia vital: por una parte, la formalización del cerebro correspondería al proceso de *hominización* como tal, aportando las bases biológicas que posibilitan el acto intelectual con su formalidad y los contenidos correspondientes; y, por otra, los contenidos de la experiencia vital, cultural, histórica y personal, que aportan los procesos de aprendizaje (técnico y moral) y de formación de la persona y del ciudadano. Estos contenidos experienciales son los que completan la formalización hominizadora mediante las diversas ofertas posibles de *humanización*⁷⁸. Lo que no está claro es si hay algún contenido ya intrínsecamente ligado a la formalización neurobiológica, es decir, si la formalización del cerebro implica ya algún contenido específico. En tal caso, surgiría una nueva manera de relacionar forma y contenido (un tema persistente en la historia del pensamiento)⁷⁹, no por una vía lógica o metodológica, sino por una vía biológica (accesible a un análisis científico y filosófico); una relación forma-contenido que formaría parte de la experiencia vital y orientaría la acción humana.

⁷⁶ FUSTER, J., *Cerebro y libertad*, pp. 135 y 137-186.

⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 56 y 135.

⁷⁸ Vid. ELLACURÍA, I., «Ética fundamental» (1977), ahora publicado en la primera parte (I) del capítulo titulado «Curso de Ética», en ELLACURÍA, I., *Cursos universitarios*, editado por Héctor Samour, UCA, San Salvador, 2009, pp. 253-269.; NÚÑEZ DE CASTRO, I., «En busca de la verdad por el camino de la Biología», en Centro Pignatelli, Zaragoza, 30 de Enero de 2008; «Emergencia, vida y autotranscendencia activa», en *A la sombra de Darwin*, Sal Terrae, Santander.

⁷⁹ Que llega, por ejemplo, hasta la Noología zubiriana, con su relación entre formalidad y contenido en el acto de intelección sentiente. Vid. ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980; GRACIA, D., *Voluntad de verdad*, Triacastela, Madrid, 2007.

5. DISPOSICIONES NATURALES Y ORDEN DE LA LIBERTAD COMO AUTONOMÍA

Aunque Kant no expuso sistemáticamente las bases biológicas de la razón pura, sí ofreció un estudio de las *raíces pragmáticas* de la razón pura práctica en la naturaleza humana y de sus disposiciones [*Anlagen*] naturales y morales⁸⁰. El estudio de la naturaleza humana completa la filosofía trascendental desde la perspectiva antropológica, aportando las bases de los usos de la razón: tanto del uso instrumental y pragmático, por tanto, heterónimo por estar sometido a las inclinaciones, como también del uso libre, es decir, autónomo, propio de la obligación moral.

Pues el hombre es un *ser viviente*, perteneciente a una de las especies animales y, como tal, tiene un amor a sí mismo (*Selbstliebe*) físico en orden a la conservación de sí mismo, a la prolongación de la especie y a la comunidad con otros. Pero también es un ser natural *dotado de razón* (*vernünftiges Wesen*), por la que el amor a sí mismo produce la inclinación a compararse e igualarse con los demás. A estas dos disposiciones [*Anlagen*] del hombre Kant agrega una tercera, a la que denomina «[disposición] para su *personalidad* como ser racional y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*»⁸¹. En realidad se trata del «fundamento subjetivo» por el que podemos aceptar el respeto a la ley moral como *motivo impulsor* en nuestras máximas para la acción. Aquí la razón no se reduce a una mera capacidad de un ser corporal viviente, que puede ponerse al servicio de cualquier motivo (uso instrumental-pragmático); aquí la razón muestra su raíz más profunda: la libertad como autonomía, que no puede supeditarse a nada. Desde esta perspectiva, el hombre es un «ser racional» (*Vernunftwesen*) por estar dotado de libertad interna y ser capaz de obligación moral hacia la humanidad en su persona y en la de los demás.

Y todas estas disposiciones [*Anlagen*] son «*originarias*» [*ursprünglich*], «porque pertenecen a la posibilidad de la naturaleza humana» [*denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur*]⁸². La dificultad se halla en el modo de conectar y conciliar *lo físico y lo moral de la naturaleza humana*. Pero, si seguimos la tradición que interpreta a Kant en conexión con la fisiología se puede radicalizar su crítica de la razón hasta llegar a las raíces de la libertad en una nueva *crítica de la razón impura*⁸³, una de cuyas tareas consiste en conectar, a

⁸⁰ KANT, *Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe, 1968, VI: 217/p. 21. Vid. CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991; SHERMAN, N., «The Place of Emotions in Kantian Morality», en FLANAGAN, O. and RORTY, A.O. (eds.), *Identity, Character, and Morality*, MIT Press, Cambridge/London, 1993, pp. 149-170; KORSGAARD, CH., *The Sources of Morality*, Cambridge University Press, 1996.

⁸¹ Kant, *Religion*, VI: 26: «[Anlage] für seine *Persönlichkeit*, als eines vernünftigen und zugleich der *Zurechnung fähigen* Wesens»/p. 35; KANT, *Religion*, VI: 27/p. 36. Vid. asimismo el texto de *Metaphysik der Sitten*, VI: 418/p. 276, donde se distingue también entre «ser sensible», «ser dotado de razón» y «ser racional».

⁸² KANT, *Religion*, VI: 28 (subrayado nuestro)/p. 37.

⁸³ Vid. GERBER, G., *Die Sprache als Kunst*, R. Gaertners, Berlin, 1885, Bd. I, p. 244; CABADA, M. (*Feuerbach y Kant*, Universidad Pontificia Comillas, 1980) señala que ya Ludwig Feuerbach,

partir de las aportaciones científicas y filosóficas, el dinamismo de la formalidad biológico-pragmática con el de la formalidad moral, en la que se asienta en último término la libertad como autonomía.

En la segunda parte de la *Antropología en sentido pragmático*, es decir, en la «Característica antropológica», que lleva por subtítulo «De la manera de conocer el interior del hombre por el exterior», el carácter (*Charakter*) se toma en una doble acepción, como carácter físico y como carácter moral. «El primero es el signo distintivo del hombre como ser sensible o natural (*Naturwesen*); el segundo lo distingue como un ente racional, dotado de libertad (*eines vernünftigen, mit Freiheit begabten Wesens*)»⁸⁴. Por eso, a continuación del pasaje citado, Kant divide lo *característico*, «por lo que concierne a la facultad apetitiva (lo práctico)»⁸⁵, en: a) *natural* o las disposiciones naturales (*Naturanlage*), b) el *temperamento* o índole sensible (*Sinnesart*) y c) el *carácter* o índole moral (*Denkungsart*). Y añade: «Las dos primeras disposiciones indican lo que del hombre puede hacerse; la segunda (la moral), lo que él está pronto a hacer de sí mismo (*was er aus sich selbst zu machen bereit ist*)».

El conocimiento de la naturaleza del hombre es del todo necesario para aplicar la metafísica la libertad. La antropología constituye un complemento ineludible para la filosofía práctica, del que «no se puede prescindir»⁸⁶, sobre todo para el estudio de las condiciones subjetivas de la naturaleza humana, que hacen posible la *educación moral*. Pues precisamente el «cultivo de las *facultades* [*Vermögen*]» o de las disposiciones naturales [*Naturanlage*] (el entendimiento y la voluntad, entendida como modo moral de pensar [*sittliche Denkungsart*] y cumplir los deberes) es la base del progreso desde la incultura de la naturaleza —desde la animalidad— hacia la humanidad⁸⁷.

Para completar el cuadro de las disposiciones naturales y morales, hay que prestar atención también a la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*, y concretamente a la «Introducción a la Doctrina de la virtud», donde hay un apartado en que Kant expone las «prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos del deber en general»⁸⁸. Se trata de algunas disposiciones morales [*moralische Beschaffenheiten*], que constituyen condiciones *subjetivas* de todo hombre para poder ser afectado por la ley moral racional; son las predisposiciones para poder ser motivado por el deber y educado en sus exigen-

en directo contraste con Kant, desde los años en que estaba preparando la edición de *La esencia del cristianismo* (1841), pretendía ponerle el título de «Crítica de la razón impura»; CONILL, J., *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 1997.

⁸⁴ KANT, *Anthropologie*, VII: 285: «Das erste ist das Unterscheidungszeichen des Menschen als eines sinnlichen oder Naturwesens; das zweite desselben als eines vernünftigen, mit Freiheit begabten Wesens»/p. 183.

⁸⁵ KANT, *Anthropologie*, VII: 285: «was zu seinem Begehungsvermögen gehört (praktisch ist)»/ p. 183.

⁸⁶ KANT, *Metaphysik der Sitten*, VI: 406/p. 263; vid. CONILL, J., *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.

⁸⁷ KANT, *Metaphysik der Sitten*, VI: 387/p. 238.

⁸⁸ *Ibid.*, VI: 399 ss./pp. 253 ss.

cias: el *sentimiento moral*, la *conciencia moral* [*Gewissen*], el *amor* [*Liebe*] al prójimo y el *respeto* [*Actung*] por sí mismo o *autoestima* [*Selbstschätzung*]. Estas disposiciones «son predisposiciones del ánimo [*Gemüthsanlagen*], *estéticas* pero naturales (*praedispositio*), a ser afectado por los conceptos del deber». Por eso, según Kant, no hay un deber de tener estas disposiciones, sino que «todo hombre las tiene y puede ser obligado gracias a ellas». Se trata de «disposiciones naturales», sin las que, según Kant, no seríamos capaces de ser afectados por la razón pura práctica y sus leyes.

Como ejemplo, aludiremos brevemente a la radicación antropológica de la conciencia moral (*Gewissen*)⁸⁹, debido a que Kant destaca su arraigo en la naturaleza humana. De hecho, Kant, considera la conciencia moral como «*Vermogen*» y «*Anlage*»⁹⁰: primero, como «un hecho (*Tatsache*) inevitable»⁹¹ y también como un «poder» (*Gewalt*) que mantiene en vela al hombre y que «está incorporado a su ser» (*seinem Wesen einverleibt*), por eso «le sigue como su sombra» y «no puede evitar» oír su «voz»⁹².

La *Metafísica de las costumbres* contribuye decididamente a comprender la *conexión entre lo físico y lo moral* en la naturaleza humana. La metafísica moral no puede prescindir del estudio de la naturaleza humana, porque necesita conectar sus principios con las condiciones subjetivas que hagan posible la realización de aquello que la razón pura ha sido capaz de idear y fundamentar a su modo. Estudia cómo la constrictión moral se puede hacer efectiva en el hombre entero, cómo la fuerza de la libertad puede imponerse en relación con las otras inclinaciones. Hay que advertir, no obstante, que el uso ambiguo del término «naturaleza» en Kant produce ciertos equívocos. Aunque Kant utiliza las más de las veces el término «naturaleza» para una de las vertientes del hombre, la naturaleza física frente a la moral, no puede negarse que hay pasajes suficientes, en cuyo contexto queda bien claro que se está aludiendo a algo así como una naturaleza moral. Atendiendo a esta ambigüedad del significado de «naturaleza humana», debería distinguirse entre naturaleza física, e incluso pragmática, y naturaleza moral, y, por tanto, la libertad constituye la vertiente moral de la naturaleza humana.

En este marco de relaciones entre las disposiciones naturales y morales es donde hay que entender la caracterización kantiana de la autonomía de la voluntad como capacidad de elegir de un modo nuevo: «que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal»⁹³. Para elegir hay que «poder querer» de una determinada manera; también para elegir en el orden de la autonomía hay que «poder querer» de una

⁸⁹ Vid. CORTINA, A., «La conciencia moral: Entre la naturaleza y la autonomía», en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40, 2013, pp. 249-262.

⁹⁰ Vid. respectivamente: *Pädagogik*, IX: 495; *Kritik der praktischen Vernunft*, V: 98; *Metaphysik der Sitten*, VI: 438.

⁹¹ KANT, *Metaphysik der Sitten*, VI: 400/pp. 255-256.

⁹² *Ibid.*, VI: 438/p. 303.

⁹³ KANT, *Grundlegung*, IV: 440/p. 78

manera que, aunque resulta innovadora, está radicada en la naturaleza humana, en sus disposiciones (Anlagen) naturales y morales. Pues, si el hombre fuera sólo capaz de moverse en el mundo de la naturaleza biológica y pragmática, sus acciones «tendrían que ser tomadas enteramente de acuerdo con la ley natural de los apetitos e inclinaciones y, por tanto, de la heteronomía de la naturaleza»; pero como ser racional el hombre tiene la posibilidad de ampliar su horizonte vital, abrirse a un nuevo mundo y actuar de un modo innovador y creativo, es decir, libremente⁹⁴.

6. CONCLUSIÓN

Lo formal de la naturaleza moral tiene arraigo en el cerebro humano, pero esto no implica la naturalización de la libertad como autonomía. Lo formal tiene el doble sentido de lo formal lógico-transcendental y de la formalización cerebral. Ésta constituye la base biológica del desarrollo de la inteligencia y de la razón con la apertura de sus nuevas potencialidades. Se produce una complementariedad entre dos procesos de capacitación, el hominizador y el humanizador, contando con las disposiciones naturales y morales de la naturaleza humana.

La revolución kantiana consistió en descubrir que, más allá del impulso natural hacia la felicidad, puede tener primacía el principio de la libertad, es decir, de la autonomía de la voluntad racional (Wille). Por eso nos consideramos capaces de elegir libremente y, por tanto, de ofrecer una alternativa a la heteronomía, porque, en virtud de esta capacidad, podemos reflexionar para orientarnos en la vida. Somos agentes morales, cuya libertad transcendental nos posibilita estar en alguna medida más allá de las causas naturales y ser conscientes de la obligación categórica de la ley moral, es decir, autónoma. Lo cual sólo es posible si descubrimos la formalidad moral de la voluntad o lo formal de la naturaleza humana.

La autonomía expresa lo que significa la buena voluntad, que será buena por la forma del querer. En la «encrucijada» de cómo esté determinada la voluntad es donde Kant recurre radicalmente a la autonomía, porque, o bien la voluntad está determinada por algo, lo cual implica caer en alguna forma de heteronomía, o bien lo que determina la voluntad es el poder querer según un principio formal que garantiza la autonomía. Para que el querer sea moralmente bueno hace falta poder querer de este nuevo modo: con autonomía de la voluntad. Es así como podrá hablarse de voluntad (Wille) racional y libre, a diferencia del libre albedrío (Willkühr).

Sólo la forma moral garantiza la incondicionalidad del querer: «La voluntad absolutamente buena, cuyo principio tiene que ser un imperativo categórico, quedará, pues, indeterminada respecto de todos los objetos y contendrá sólo la forma del querer en general, como autonomía; esto es, la aptitud de la máxima de toda buena voluntad para hacerse a sí misma ley universal es la única ley que

⁹⁴ KANT, *Grundlegung*, IV: 453/p. 94

se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional, sin que intervenga como fundamento ningún impulso e interés»⁹⁵.

Kant parece haber descubierto el auténtico principio de la moralidad: «Lo formal» de la naturaleza moral consiste en la forma de la universalidad y de este modo se cuenta con un fundamento objetivo de toda legislación práctica; pero subjetivamente el ser humano se representa como fin en sí mismo dentro de un reino de los fines. Y en el reino de los fines todo tiene un *precio* (comercial o afectivo), a no ser que haya algo que no se supedita a la ley natural del precio, porque posea un valor interno, es decir, «valor de *dignidad*».

Descubierto el espacio del valor moral —incondicionado— a través de la formalidad en el ejercicio de la voluntad racional, Kant determina esa formalidad mediante las nociones de «dignidad», «fin en sí mismo» y «valor absoluto» y «digno de respeto». La cuestión del «poder querer» de la voluntad racional se amplía más allá de la mera forma de la universalidad de la ley, al «poder querer» algo que comporta más determinaciones. Un ser racional, capaz de querer así, abriéndose a la universalidad y a lo incondicionado, es «*libre* respecto de todas las leyes naturales», es autónomo en el reino de los fines, y esta autonomía le confiere la dignidad propia de todo ser racional libre.

Ahora bien, ¿se puede querer en el orden de la autonomía con el cerebro que tenemos o es un ideal imposible, porque no responde a las condiciones fácticas del modo de querer humano? ¿Permite la libertad en el sentido neurobiológico y homeostático, tal como hemos visto, por ejemplo, a partir de los estudios de Fuster y Edelman, que tengamos la capacidad de «poder querer» en el sentido kantiano de la voluntad libre (*Wille*) o sólo en el sentido del «libre albedrío»? ¿Tiene la formalidad moral kantiana arraigo en la «potencialidad» de la corteza cerebral, o ésta sólo es correlativa y hace juego con el sentido pragmático y prudencial de la inteligencia humana?

A mi juicio, el cerebro humano ha sido capaz de abrirse a un querer potencialmente universalizador y a un proceso transevolutivo de humanización. Lo que ocurre es que la formalización cerebral no determina unívocamente un contenido fijo, sino que los contenidos son proporcionados mediante la experiencia vital, cultural, histórica y personal, que revierte sobre el cerebro y alimenta su progresiva maduración. La libertad potencial está radicada en el cerebro en virtud de la formalización biológica, pero necesariamente ha de abrirse a la experiencia vital, que es por la que se accede a los contenidos. Desde la hominización por la formalización biológica (como condición fáctica) se abre la posibilidad real de la humanización mediante los contenidos de la experiencia vital e histórica.

⁹⁵ KANT, *Grundlegung*, IV: 444/p. 83.