

¿Podemos cambiar? Determinismo y libre albedrío?

Fernando Miguel Pérez Herranz

Universidad de Alicante

Sócrates afirmó que no estaba en nuestro poder el ser hombres justos o injustos. Si preguntaras a alguien, decía, si le gustaría ser justo o injusto, nadie escogería la injusticia, y lo mismo sucedería con el valor y la cobardía y las demás virtudes. Evidentemente, todo el que es vicioso, no lo es voluntariamente. Ni, en consecuencia, será virtuoso voluntariamente. Aristóteles, *Magna Moralia*, 1187a7.

De lo existente, unas cosas dependen de nosotros; otras no dependen de nosotros. De nosotros dependen el juicio, el impulso, el deseo, el rechazo y, en una palabra, cuanto es asunto nuestro. Y no dependen de nosotros el cuerpo, la hacienda, la reputación, los cargos y, en una palabra, cuanto no es asunto nuestro. Y lo que depende de nosotros es por naturaleza libre, no sometido a estorbos ni impedimentos; mientras que lo que no depende de nosotros es débil, esclavo, sometido a impedimentos, ajeno Epicteto, *Manual*, capítulo 1.

Video meliora, proboque; deteriora sequor. Ovidio, *Metamorfosis*, VII, 20.

La elección va acompañada de razón y reflexión, y hasta su mismo nombre parece sugerir que es algo elegido antes que otras cosas. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1112a 17.

Epicuro introduce esta teoría por temor a que, si los átomos son llevados siempre en razón de su peso de modo natural y necesario, no hubiese nada en nosotros que fuera libre, pues nuestra alma se moviera compelida por el movimiento de los átomos. Demócrito, el inventor de los átomos, prefiere esto, que todo se produce en virtud de la necesidad, a separar el movimiento natural de los cuerpos individuales. Cicerón, *De fato*, X, 23).

INTRODUCCIÓN: En los límites de la convivencia humana

§1. Dilemas sobre el Libre Albedrío

§2. Primera partición: Determinismo / Libertarismo

§3. Segunda partición: Libertad *de* y Libertad *para*

§4. Debilitación de la Conciencia Absoluta y sistematización kantiana

§5. La teoría de la evolución

§6. De la teoría de la evolución a la teoría de la historia

§7. La escala corpóreo-racional y la física del mesocosmos

§8. Los fines de la Libertad *para*.

§9. La libertad en las sociedades de cuño helenístico

§10. ¿Podemos cambiar? La libertad después de la II Guerra Mundial

FINAL: El individuo contra los nuevos Genios Malignos

² Conferencia impartida en el *Curso de Verano «Rafael Altamira»*, organizado por la Universidad de Alicante (julio, 2007), titulado *¿Podemos cambiar? Cómo construir un cerebro flexible*, y dirigido por el catedrático de Biología Celular Dr. D. Joaquín de Juan, a quien agradezco su amable invitación.

INTRODUCCIÓN: En los límites de la convivencia humana

¿Podemos cambiar? Los seres humanos, sin lugar a dudas, cambiamos. No de manera absoluta, claro está; un individuo con la enfermedad de Huntington está determinado genéticamente y ni la medicina ni la vida sana pueden nada contra ella; otro individuo con cromosoma **Y** no puede quedar embarazado. El autismo, el trastorno de hiperactividad por déficit de atención o la dislexia son trastornos producidos por algún defecto genético y lo único —y ya es bastante— que puede hacerse es aliviar o paliar el sufrimiento de las personas que los padecen. Pero sí podemos cambiar de manera relativa; el *cambio* en los seres humanos es un fenómeno, un hecho que podemos observar todos los días: se muda nuestro aspecto; la memoria retiene un sinnúmero de experiencias diferentes; el propio cuerpo muestra las marcas del dolor o de la alegría («qué envejecido está», «no pasa el tiempo por ti», decimos habitualmente)...; las artes y las ciencias—gafas, medicinas...— nos facilitan vivencias imposibles de otra manera; la familia, la cultura o la educación logran transformar incluso ciertos rasgos genéticos...

Sin embargo, dirán ustedes, no es éste el concepto de *cambio* al que se refiere el título de este curso: «¿Podemos cambiar?». Los ejemplos de *cambio* propuestos no son sino partes de la extensión del concepto de *cambio*. Pero interpretado en intensión, y a tenor de los títulos de las otras conferencias, ese *cambio* se asocia a los «actos voluntarios», a los cambios «libremente elegidos» de un sujeto individualizado, aislado de los demás; pues «libre albedrío» define a cada una de las personas, individualmente consideradas,¹ como origen de nuestros pensamientos, sentimientos, acciones, valores... Así, leemos en el programa: «Cómo construir tu propio perfil», «Las redes neuronales como sustrato del cambio», «Plasticidad cerebral de las enfermedades mentales», «Se pueden curar los trastornos mentales», «Rehabilitación de las conductas delictivas», «Reeducación de los violentos», «Rehabilitación del daño cerebral»..., que se cierra además con una llamada a un «Cerebro flexible». Lo que nos hace conjeturar que se tratarán cuestiones parecidas a éstas: ¿Puede cambiar el pederasta X, aun cuando la

¹ *Todos* entendido en un sentido distributivo: «cada uno». Formalmente se expresa por el uso de variables libres no vinculadas a cuantificadores, por ejemplo: $a ? A$. En el caso de los todos atributivos, las variables sí están ligadas por cuantificadores, por ejemplo: $\forall x(Px ? Qx)$. Véase C. Mangione, «La lógica en el siglo XX» en L. Geymonat, *Historia y pensamiento filosófico y científico*, Ariel, Barcelona, 1985, pág. 237.

experiencia nos dice que los pederastas reinciden en un porcentaje muy elevado? ¿Puede cambiar un asesino, violador o maltratador? ¿Puede cambiar Z, un niño perezoso, indolente?... Y aun otros cambios no menos perseguidos y ansiados por tantos padres sin escrúpulos: ¿Puede mi hija ser la más celebrada bailarina de ballet? ¿Puede mi hijo llegar a ser el número uno del tenis mundial o el campeón de Fórmula Uno?... Siempre hay trucos, claro, podemos poner al niño la voz de un gran campeón en su móvil (aunque tampoco parece ser este el tipo de *cambio* al que aquí se nos convoca).

Y es que la cuestión del *cambio* es siempre controvertida, porque la experiencia subjetiva nos dice que somos libres y que podemos cambiar —cuando nos sentimos ligeros como el *pájaro* y el *viento*, leves como la *pluma* y el *sahumerio*...—, y que no somos libres y que no podemos cambiar —cuando soñamos estar «encadenados» a las cosas, siguiendo la metáfora de la *gran cadena del ser*—. Es esta aporía de la vida cotidiana el pórtico en el que se dan cita otras aporías que afectan a uno de los más delicados núcleos de la vida comunitaria: la justicia: ¿Es el hombre responsable de sus crímenes y delitos? ¿Cómo habría de juzgarse un acto terrorista? ¿Qué responsabilidad tienen los padres en los delitos que cometen sus hijos? Etc. La tradición barroca hispana defendió que en el individuo siempre queda un residuo de libertad que nunca se puede ceder, ni siquiera al Estado (contra Maquiavelo, contra Hobbes). Así lo proclama, por ejemplo, Pedro Crespo en *El alcalde de Zalamea*, de Calderón (Jornada I):

*Al rey la hacienda y la vida
se ha de dar; pero el honor
es patrimonio del alma,
y el alma sólo es de Dios.*

Pero hay muchos oficiantes interesados en que domine la ausencia de libertad o determinismo. Por ejemplo, los abogados defensores que argumentan típicamente: «X asesinó a Z, *porque* le obligaron sus genes; no era responsable, sino un autómatas genéticamente determinado». «Y maltrató a su mujer, *porque* es alcohólico, consecuencia de ser portador del gen del alcoholismo». Y así, sucesivamente. Muchos juristas extrapolan las tesis deterministas —«todo está en los genes», «el cerebro responde espontáneamente»...— y tratan de convencer a los tribunales para que *crean* que los acusados han actuado movidos por impulsos irresistibles o deseos imposibles de

desviar. Si las acciones están causadas por factores que se encuentran más allá de nuestro control, entonces no somos ni libres ni responsables y la carga de la prueba recaerá en los genes o los neurotransmisores. ¡El antiguo Destino científicizado! Es habitual rebajar las penas de un accidente de tráfico o de una pelea callejera, porque el susodicho individuo iba borracho (Pero, ¿no habría de ser razón de más aumentar esas penas al infractor, pues han puesto en riesgo su propia libertad y, en consecuencia, debería ser considerado doble o triplemente culpable o responsable?). Y no menos fuerza posee el determinismo ambiental (social, cultural...), sobre el que cabría utilizar argumentos semejantes.²

Así que quedamos atrapados entre la Escila del determinismo biológico —cuya máxima expresión la *solución final* de los nazis, el genocidio judío— y el Caribdis del determinismo ambiental —cuya máxima expresión fueron los campos de reeducación-extermio de los jemeres rojos camboyanos—. Ambas soluciones (¡) han engendrado tan terribles sufrimientos a tantos millones de seres humanos, que hoy se han constituido en los **límites ontológicos** para la convivencia humana. Y por ello el Determinismo se nos impone como una Idea – límite, propia de la filosofía contemporánea.

§1. Dilemas sobre el Libre Albedrío

El concepto de *cambio* vinculado al *libre albedrío* nos compromete entonces con Ideas filosóficas de gran envergadura: Determinismo / Indeterminismo; Conducta ciega / Conducta voluntaria; Libertad (acto) / Libre Albedrío (facultad). Algunas de estas Ideas vienen revestidas de un gran prestigio. Libertad, por ejemplo, es un término de alcurnia, cuya estirpe hay que hacer remontar al *liber* romano, el hombre que no ha nacido esclavo y posee los derechos de ciudadanía; su reputación se renueva con la Revolución Francesa —junto a la Igualdad y la Fraternidad o Solidaridad— y se constituye como raíz o fuente de la dignidad humana, del sujeto ético o moral que posee

² El *determinismo* es defendido también por los culturalistas, apelando a la influencia decisiva del mundo exterior. Hillary Clinton en una conferencia de prensa en 1996, desde la Casa Blanca, dijo que “las experiencias [entre el nacimiento y los tres años] pueden determinar si los niños crecerán para ser ciudadanos pacíficos o violentos, trabajadores comprometidos o indisciplinados, padres atentos o indiferentes...”.

la voluntad de elegir, de tomar decisiones libres y responsables. Sin embargo, el término Libre albedrío o facultad de elección no tiene tanto pedigrí. Como saben ustedes, las corrientes protestantes consideraron el libre arbitrio una lacra que había de ser eliminada desde que Lutero escribiera *De servo arbitrio* contra el *De libero arbitrio* de Erasmo de Rotterdam³ Y es que poder hacer lo que uno quiera, estar siempre disponible significa, en definitiva, vivir en estado de indiferencia para con los demás, cuyos actos no poseen implicaciones, como se supone ocurre con las acciones del bebé, del infante o del loco.

Esta descompensación y asimetría entre el acto de la Libertad y la facultad del Libre albedrío, atraviesa múltiples fenómenos en forma de **dilemas** que afectan a ámbitos decisivos de nuestra vida. Puede iniciarse el primer cuerno del dilema con una tesis en su modo positivo: ¿Estamos dotados de libertad moral genuina o es esto imposible? ¿Tenemos poder y recursos de elección real o estamos imposibilitados para ejercerlo? ¿Podemos determinar nosotros mismos el curso de nuestros pensamientos, voliciones o acciones, transformándolos según fines que nos proponemos, porque los consideramos más dignos, de mayor excelencia o la determinación es exterior a nosotros? ¿Somos capaces de modificar y moldear nuestro propio carácter o es un simple autoengaño? Etc.

O puede iniciarse con una tesis en su modo negativo: ¿Es la libertad un puro capricho, la frivolidad de niños consentidos o debe tomársela con la seriedad de lo productivo? ¿Es la libertad una resistencia a recibir nada de los demás o tiene en cuenta a la comunidad? ¿Es la libertad un puro y simple desprecio hacia el Otro, a pesar de su vínculo determinante con él (padres, profesores, políticos...)? ¿Es la libertad una estrategia para asegurarse la autarquía de un Yo y aun de un Nosotros frente a un Ellos? ¿Es la libertad una resistencia a **no cambiar**,⁴ a mantenerse firme en los principios o la libertad exige por definición el cambio? Etc.

³ Aquí hay que remitirse a todas las intrincadas discusiones sobre la Gracia. Sobre estas cuestiones se ha escrito abundantemente, pero como ocurre con otras tantas polémicas de interés han desaparecido del mundo editorial. La reciente publicación de la *Apología de los hermanos dominicos contra la 'Concordia' de Luis de Molina*, de Domingo Báñez, en traducción de Juan Antonio Hevia Echevarría, Pentalfa, Oviedo 2002, puede servir de puente para familiarizarse con estas cuestiones.

⁴ Este dilema puede tematizarse como el dilema entre *dogmatismo* (no cambiar) y *progresismo* (cambiar). Pero obsérvese que la parte dogmática puede residir en una postura de dignidad, por ejemplo, la del

§2. Primera partición: Determinismo / Libertarismo

Quienes plantean estos dilemas iniciándolos con una premisa negativa suelen defender que los seres humanos no podemos cambiar, que hablar de *cambio* no significa más que una extrapolación de transformaciones de hecho, de lo que efectivamente experimentamos, que nos hacen creer que somos nosotros quienes disponemos de nosotros mismos y que somos responsables de nuestros pensamientos y de nuestras acciones. Nos engañamos al pensar que somos nosotros mismos la **causa** de las *decisiones* que tomamos; de las *promesas* que hacemos; del *esfuerzo* que realizamos; del *mérito* o *alabanza* de nuestros éxitos y del *perjuicio* o *castigo* de nuestros fracasos; del *arrepentimiento* que nos lleva a mejorar nuestras conductas (resumidos en la expresión «yo controlo» del principiante)... La libertad vendría a jugar el papel de una ideología que hace más fácil la vida cotidiana, aumenta la autoestima y convierte en arrogantes y aun displicentes a quienes así lo creen. Por el contrario, en el límite, se afirmará un determinismo trasmutado en *fatalismo*: «No hagan nada, dejen que todo lo haga la naturaleza, pues, en cualquier caso, lo que haya de ocurrir, ocurrirá».⁵

La otra alternativa procede de quienes plantean el dilema al modo negativo y suelen defender que la libertad no sólo no es una ilusión, sino que es una determinación infinita de la esencia humana, soportada en el *alma*, en el *espíritu* o en el *yo*, capaz de romper toda cadena causal. «La cadena termina aquí», decía el presidente norteamericano Harry Truman, simpático eslogan para el libertarismo. Posición que conduce *in fine* a una doble paradoja: ya sea la de «elegir no ser libres», determinando nuestra conducta a través de la bebida o de las drogas, de una vida marginal y bohemia; ya sea, en el otro extremo, sentir *miedo a la libertad* (Erich Fromm) y buscar toda clase de evasión: religiosa, autoritaria, masoquista...

encarcelado político: «Lo más importante para mí, en la cárcel, fue pensar que no podría dejar que me cambiara, que me convirtiera en una persona vengativa», dice Ramin Jajanbegloo, filósofo iraní

⁵ “Si desde la eternidad es verdadero que has de curar de esa enfermedad, llames o no llames al médico curarás; y de la misma suerte, si es verdadero desde la eternidad que no curarás de esa enfermedad, llames o no llames al médico, no curarás; y después la consecuencia”. Cicerón, *El hado*, XIII, traducción de F. Navarro y Calvo, Orbis, Barcelona, 1985, pág. 119.

§3. Segunda partición: Libertad *de* y Libertad *para*

Parece entonces que si, por un lado, todo está determinado, que los hechos, sucesos o acontecimientos⁶ se desarrollan de acuerdo a leyes de la naturaleza que los prescriben; y que si, por otro, somos protagonistas y responsables de nuestros propios actos, entonces se enfrentan dos clases de conceptos incompatibles: «Las leyes de la física» y «la acción intencional». De manera que si se defiende la Libertad habrá de hacerse como una acción *negadora* del determinismo, de las leyes de la naturaleza. Mas ¿qué fuerza, qué potencia habría que suponer en los hombres para que tengan posibilidades de triunfar en este combate? Frente a las dependencias, las inercias o las imposiciones del exterior, la libertad es *potencia de hacer* del sujeto y lo que se nos presenta como estructura polar de opuestos, habría que entenderlo ahora en un contexto dialéctico, que incorpora una acción que **niega**, que destruye, que desconecta las líneas de la causalidad. Una negación que procede de un sujeto capaz de dominar toda determinación y que asume absolutamente la *libertad de* hacer esto o lo otro frente a cualquier dependencia exterior. Por ejemplo, la capacidad de desviar un río frente a su cauce natural; la capacidad de transmutar los metales en oro o de conseguir el elixir de la inmortalidad.⁷ Pero este sueño (medieval y renacentista) se fundamenta en la *libertad de*-(elección...), en una libertad formal, una libertad que presupone un sujeto dotado de una capacidad ilimitada de acción, capaz de transformar el mundo a sus conveniencias.

Este concepto toma una gran densidad conceptual en las discusiones medievales sobre la *potentia absoluta* del Dios creador cristiano, tematizadas por San Agustín, antiguo maniqueo, que pasó de percibir la historia del mundo como el enfrentamiento entre dos superagentes —el Bien y el Mal—, al drama entre una conciencia omnipotente divina y múltiples conciencias finitas humanas. Duns Scoto, el *doctor sutil*, inicia el

⁶ Hecho o suceso significa aquí, objeto de *tipo 0* dentro de un universo lógico.

⁷ Que son los fines de la alquimia. Al final del medioevo y en el renacimiento fue de dominio común que el hombre tenía capacidad para cualquier cosa, que nada era imposible (de donde saldrá el *homo fáustico* contemporáneo, cuyo mejor valedor es el *Fausto* de Goethe). “Uno de los rasgos más curiosos y más característicos de la época —escribe Alexandre Koyre— es esta ausencia total en el pensamiento de la categoría de lo *imposible*. Todo es posible, de lo que se deriva una credulidad sin límite y sin crítica”, *Místicos espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*, Akal, Madrid, 1987, pág. 87. “El *Picatrix* (...) un manual de magia donde, por cierto —escribe esta vez Garin— se estudian las virtudes del universo pero en la certeza de que nada es imposible y de que siempre existen recursos para transformarlas, para domarlas, para vencerlas y para doblegarlas a nuestra voluntad”, *Medioevo y Renacimiento*, pág. 25.

giro antropológico de la cuestión y defiende la capacidad de actuar del agente que, únicamente con posterioridad a la acción, se propondrá fines. La voluntad y la inteligencia son potencias que existen y no se pueden determinar por sus operaciones y acciones; no hay causa final sino sólo causa eficiente. El hombre se encuentra ya constituido, entero y de una pieza, ante el mundo: sin fines y desorientado, fuera del amor de Dios. Cada hombre es una unidad inconmensurable e incommunicable, la última soledad del ser, aunque obediente a Dios. ¿Y por qué habría que obedecer a Dios? Sólo porque el hombre está dotado de una *potencia obedentialis*. Para Duns Scoto no puede surgir ningún deber desde la naturaleza; sólo puede nacer desde el consentimiento o pacto o desde la imposición de una voluntad superior. Ricardo de San Víctor, que continúa a Scoto, entiende a cada ser humano como una cualidad singular y propia, por la que cada persona se diferencia de cualquier otra, de modo que esta cualidad personal hace que sea propietario y dueño de aquello que ella es.⁸

Así pues, desde San Agustín se viene dibujando el esquema de unas *conciencias que envuelven o someten a otras conciencias*: Dios y los hombres; los hombres entre sí.⁹ El momento más dramático y reconocido, ustedes lo recordarán, es el de la primera meditación de Descartes, en el que hace acto de presencia un ser intermedio entre hombre y Dios, el poderoso Genio Maligno artero y engañador.¹⁰ Esta conciencia superior envuelve a las conciencias humanas y puede hacer que crean incluso que dos y dos son cinco. Pero recuérdese también que si el Genio Maligno puede determinar el conocimiento y la conducta de los hombres, no es tanto porque nos engañe como porque nos limita, porque es una voluntad cuasi-omnipotente que desborda nuestra condición finita. Admiró como cualquiera la claridad y distinción del argumento cartesiano,¹¹ pero

⁸ La palabra elegida cuidadosamente para expresar esta potencia autónoma del ser humano fue la de *facultas*. Cf. E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1976 y *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981.

⁹ Así se inicia *De libero arbitrio* de San Agustín: “Evodio.— Dime, por favor, ¿puede ser Dios el autor del mal?” (San Agustín, *Obras*, III, BAC, Madrid, 1971, pág. 215. Pero ese mal está en relación con el obrar humano, por lo que el argumento pide el principio. La libertad no tiene que ver con causas físicas, sino con el privilegio del ser moral del hombre (el libre albedrío, elección entre el bien y el mal).

¹⁰ R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas*, traducción e introducción de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977.

¹¹ En otra ocasión, expuse el argumento de esta manera: Descartes, ducho en las artes lógicas a pesar de su desprecio por ellas, tiende una pequeña trampa al Genio y éste, que no es más que una *hipótesis*, cae rendido a los pies de una *reducción al absurdo*: El Maligno me engaña como débil criatura que soy, aunque en realidad no me engaña, porque a pesar de mi ser mísero no puedo dejar de afirmarme como una conciencia que duda; y si duda es porque piensa; y si piensa es porque es una sustancia pensante;

su inmensa luz no debería hacernos pasar por alto que el francés está reduciendo al absurdo los planteamientos de la escolástica hispana sobre el libre albedrío; Descartes está disolviendo los argumentos teológicos entre Dios y sus criaturas, que se habían discutido *ad nauseam* durante el siglo XVI sobre la necesidad que los hombres tienen de la Gracia de Dios. Pues, si bien la Gracia les permite la salvación, a la vez les limita su libertad. En esta polémica (llamada *De auxiliis*), como en el juego de «las cuatro esquinas», se trata tanto de ocupar un puesto como de sacar de él al adversario.

Lutero, que desconfía del hombre caído, explica que sus obras no entrañan ningún mérito, que carecen de valor sinérgico, como adjetiva con brillantez Teófanos Egidio.¹² Los dominicos, por su parte, defienden la prelación física sobre el libre arbitrio, por la cual Dios es concededor de los actos libres humanos. Pero la solución del jesuita Luis de Molina abre un terreno muy novedoso para los problemas del libre albedrío, que ha fertilizado muchas otras vías —desde la teología de la liberación al socialismo cristiano— con las que el pensamiento católico siempre ha hecho buenas migas. La cuestión puede plantearse así: ¿Qué conocimiento tiene Dios de los futuros libres contingentes? Dios conocería los actos futuros que ejecuta un sujeto humano libre para actuar si le pusiese en las circunstancias que condicionan el desencadenamiento de las acciones u operaciones adecuadas (como hace el maestro de ajedrez con el diletante o aprendiz). El padre Molina defendió la tesis de que Dios, además de su ciencia de *simple inteligencia* (las «verdades de razón») y la *ciencia de visión* (las «verdades de hecho») posee una *ciencia media*, cuyo campo se encuentra *in media res*, cuando aún no se conoce el final, como en la teoría actual de juegos.¹³ Por ciencia media el jugador dominante conoce la concatenación de los futuros condicionados, porque tiene la

conjugadas tales premisas, se niega la mayor: el *ser pensante* no es mera apariencia. La certeza de la existencia del yo como pensamiento hay que concebirla realmente como sustancia”. En “Descartes, cuatrocientos años después de su nacimiento”, E. Ranch y F. Pérez Herranz (eds), *Seminario de Filosofía. Centenario de René Descartes (1596-1996)*, Universidad de Alicante, 1997, págs. 185-192.

¹² En su comentario a “La libertad del cristiano” en Lutero, *Obras*, Sígueme, Salamanca, 1977, pág. 156.

¹³ Y uno de cuyos ejemplos más espectaculares fue el de los conquistadores españoles en América. Hernán Cortés manipula los mitos de los aztecas, explora sus desavenencias y aprovecha sus supersticiones para controlarlos y vencerlos; Cortés actúa como la conciencia superior que conoce las normas y valores de las conciencias a las que se enfrenta, las envuelve y las lleva por el camino que le interesa. Otro tanto hizo Francisco Pizarro con Atahualpa o Hernando Pizarro con Chelcuchina. Pero también al revés. Así, el rey Marava de la India, convencido de que la honra de la familia había sido mancillada por los intrusos jesuitas, envía al jesuita italiano Juan de Britto como mensajero con una carta sellada para su hermano Uriya Thevar en la que le condena a muerte, y será decapitado con una cimitarra. Cf. J. Wright, *Los jesuitas*, Debate, Barcelona, 2005, pág. 129.

capacidad de ponerse en el punto de vista de su contrincante. Así, el ser divino conoce lo que hará cada criatura libre situada en cualquier circunstancia. Pero bien entendido que si Dios conoce los futuros contingentes no es porque los haya percibido (por ciencia de visión), ni porque tengan que ser necesariamente así (por ciencia de simple inteligencia) sino porque son futuro (en un mundo caótico, Dios no tiene por qué conocer el futuro).¹⁴

Lo interesante para nuestro asunto es que el conocimiento divino de los resultados de las acciones y operaciones humanas son, de alguna manera, una ciencia humana, y sólo es necesario reemplazar a Dios por el hombre para plantear la libertad en los términos de unas conciencias humanas envolviendo (o intentándolo) a otras conciencias humanas, de conciencias humanas enfrentadas entre sí, como las que expone magistralmente Gracián en *El Criticón*.¹⁵ Y si Descartes puede ser considerado como un estimulador de esta situación, también incentiva, paradójicamente, la vuelta del «Dios cosmológico». Pues cuando el Dios poscartesiano se identifica con el Motor que pone en marcha al mundo y abandona su relación con los hombres abre las puertas al «Dios de los filósofos», como ya lo advirtiera Pascal,¹⁶ un Dios tan alejado del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que terminará convirtiéndose otra vez en un «Dios cosmológico» —en el demonio de Laplace¹⁷ por ejemplo—, un Dios que ya no es conciencia que engloba las otras conciencias, sino un ser omnisciente que conoce la fórmula del universo.

¹⁴ Un espléndido análisis sobre esta cuestión, G. Bueno, *El sentido de la vida, Lectura cuarta: la libertad*, Pentalfa, Oviedo, 1996.

¹⁵ Cf. F.M. Pérez Herranz, ‘La ontología de *El Comulgatorio* de Baltasar Gracián’, *Baltasar Gracián: ética, política y filosofía*, Pentalfa, Oviedo, 2002, págs. 44-102. Véase el breve pero penetrante ensayo de Hans Blumenberg “Codificación y desciframiento del mundo humano” en *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 200, págs. 113-124.

¹⁶ Véase el parágrafo 449/556 de los Opúsculos de Pascal en *Obras*, Alfaguara, Madrid, 1983. Su ataque a Descartes y al Dios cartesiano es demoledor: “Je ne puis pardonner à Descartes; il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu; mais il n’a pu s’empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n’a plus que faire de Dieu” (77-1001).

¹⁷ “Nous devons donc envisager l’état présent de l’univers comme l’effet de son état antérieur, et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui pour un instant donné connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d’ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l’analyse, embrasserait dans **la même formule** les mouvements des plus grands corps de l’univers et ceux du plus léger atome: rien ne serait incertain pour elle, et l’avenir comme le passé serait présent à ses yeux. L’esprit humain offre, dans la perfection qu’il a su donner à l’Astronomie, une faible esquisse de cette intelligence”. Pierre Simon Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, Gauthier-Villars, pág. 3.

Pero cuando Dios (o el Genio Maligno) es reemplazado por el Sujeto postcartesiano se constituye en ese sujeto imaginado por los románticos como indeterminación de la voluntad, aislado de los factores que dan razón de su existencia cotidiana, y transforma las coordenadas que definen el Libre albedrío. Porque ahora la Libertad es un acto por el cual el Yo se pone a sí mismo (Fichte) y se enfrenta al No-yo (o naturaleza), que no es sino mera *ocasión* que tiene el ser libre para ejercer su facultad de libre albedrío.¹⁸ Por eso Nietzsche —en esta clave— puede pensar que la libertad verdadera sólo pueden ejercerla hombres como Cristóbal Colón que tiene ante sí un continente que es pura materia para ser transformada por su sola fuerza, por su voluntad de poder. Según Eugen Fink —discípulo de Nietzsche—, su maestro se compara con el genovés al servicio de los monarcas hispanos, obsesión que se encuentra tras el concepto de *Superhombre*, el Super-conquistador que se enfrenta a un mundo desconocido, a un mundo indefinido y virgen en el que poder desplegar todas las potencias de la vida y de la voluntad. El problema surge cuando nos echan de nuestra casa y la tierra ya está ocupada y se nos impone la *conquista*: “No tenemos elección: tenemos que ser conquistadores, pues no tenemos ya tierra alguna en la que nos sintamos como en casa, en la que queramos permanecer. Nos impulsa un sí latente más vigoroso que todos nuestros noes” (*Obras póstumas*). Pero ¿podría soportar el planeta el mundo de los superhombres, plenos de *libertad de*? La respuesta vuelve a ser aporética pues el superhombre triunfador tendría que eliminar a todos los demás y dejaría de serlo en el mismo momento en que quedase únicamente él mismo. (Por eso, el mundo de los superhombres no puede ser sino el del espacio virtual, del juego, de las ensoñaciones; en definitiva, el mundo de la falsa conciencia).

Quizá aquellos españoles y portugueses que entraron a saco en América se sintieron superhombres nietzscheanos *avant la lettre*. Si, como insinúa X. Rubert de Ventós¹⁹ los señores hispanos hubiesen entrado en acuerdos comerciales y políticos con los señores americanos, entonces esa libertad nietzscheana de la voluntad de poder hubiera tenido que ser recortada, según la materia misma de los negocios que hubieran

¹⁸ La concepción de un Yo absoluto libre, aun manteniendo el núcleo de la libertad como acto de la voluntad, se ha modulado de múltiples maneras a lo largo de los siglos XIX y XX: «Libertad interior», «libertad profunda» (Bergson), «desalienación» (marxismos), «acto fundamentado en la nada, *causa sui*, condena al hombre a la libertad» (existencialismo, Sartre), «según el uso lingüístico» (Moore), etc.

¹⁹ En un libro muy importante *El laberinto de la hispanidad*, Planeta, Barcelona, 1987.

llevado a cabo. Pues como ya sabía Francisco de Vitoria, el principio racional indestructible y estable frente a toda posible reducción se encuentra en el *ius communicationis*, el principio de «sociedad y comunicación natural».²⁰ La *libertad de* ha de dejar paso a la *libertad para*, la libertad definida extensionalmente por las materias en las que se ha de ejercer esa libertad. (¿*Libertad para qué?* fue la respuesta que Lenin dio a don Fernando de los Ríos y que ha escandalizado tanto).

Libertad para es un concepto ejercido por Santo Tomás siguiendo la tradición aristotélica. El libre albedrío, dice el aquinate, es una facultad de la voluntad y de la razón, pues la voluntad no es potencia acabada y puede inclinarse hacia el bien o hacia el mal. No podemos conocer la voluntad más que en su actividad, por lo que el acento se desplaza del sujeto hacia el objeto, hacia lo que queremos. De ahí que los principios de la voluntad no sean ni intrínsecos ni absolutos. No son intrínsecos, porque la voluntad tiende hacia algo que ya existe y que se manifiesta apetecible; no son absolutos, porque los fines que son captados como buenos, mueven a la voluntad. Unos fines que no se los impone a sí mismo, sino que son dados por su semejanza con nosotros mismos. Santo Tomás tiene presente, por lo tanto, la buena voluntad del sujeto, los fines perseguidos y lo que concretamente realiza el agente. No hay una voluntad absoluta que pueda actuar al margen de sus fines, pues se encuentra ordenada hacia la razón y la razón hacia la libertad. El resultado del cruce voluntad y razón se llama *prudencia*. Hay que tener presente que las personas y sus circunstancias cambian, que aparecen nuevos fines y que son irrepetibles; en consecuencia, no hay determinismo de la acción. La *libertad para* realizar esto o lo otro depende de las materias que constituyen su *telos*: Libertad para lo excelso o para lo ínfimo; para lo maravilloso o para lo estúpido; para hacer el bien o para hacer el mal...²¹

Pues bien, en el cruce de estos conceptos sobre la libertad —que no es sino el cruce de un concepto de cuño católico, *libertad para*, y otro de cuño protestante, *libertad de*— se van difuminando primero, y bifurcándose después: Por una rama la

²⁰ F. Vitoria, *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho a la guerra*, Tecnos, Madrid, 1998, pág. 129. Véase L. Rodríguez Aranda, *El desarrollo de la razón en la cultura española*, Aguilar, Madrid, 1962, págs. 118 ss.

²¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 1964. Véase, por ejemplo, I - II, q. 7, art. 4, I - II, q. 9, art. 4; I - II, q. 9, art. 1; I, II, q. 76, art. 1, etc. I - II, q. 96, art. 5, etc.

libertad pertenece al sujeto formal: la libertad de hacer lo que quiero, que, a su vez se desdobra: o bien en no poder dejar de hacer lo que hago (la libertad que Hegel consideró estoica, la libertad del esclavo) o bien en la libertad separada de la voluntad: se puede hacer algo voluntariamente aunque no sea libre. Por la otra rama, la libertad pertenece a las materias en las que se ejerce la libertad. Pero, en cualquier caso, no podemos ya ignorar ambos contextos y sus despliegues que se superponen, yuxtaponen, absorben y aun desaparecen.



Fig. 1. Conciencias envolviendo a otra conciencia (Fotografía de Cartier-Bresson)

§4. Debilitación de la Conciencia Absoluta y sistematización kantiana

Señalaba hace un momento la bifurcación moderna de un Dios-cosmológico y un Dios-conciencia. El Dios cartesiano definido como conciencia se retira y su lugar lo ocupa el Dios cosmológico.²² Así que, a pesar de la tesis del Genio Maligno, la filosofía cartesiana devuelve el protagonismo a la cosmología, al desconectar las dos sustancias

²² Fray Luciano Rubio ha escrito un libro brillante por su erudición y concepto, *El «ocasionalismo» de los teólogos especulativos del Islam*, Ediciones Escorialenses, Madrid, 1987, en el que ha mostrado cómo el ocasionalismo islámico no está vinculado internamente o por contigüidad al ocasionalismo cristiano, sino que ambos responden a problemas de estructura semejante: “A problemas similares, aunque surgidos en lugares y por razones distintas, soluciones similares. En ambos casos la solución consistió en aflojar las piezas de que se compone el mundo” (pág. 524).

—*res cogitans* y *res extensa*—. De esta manera, Descartes habría logrado poner al mundo en una tesitura radical: la *res cogitans* se dota de voluntad, y la *res extensa*, de necesidad. Si el *cogito* absorbe al mundo (tesis idealista) la voluntad se disuelve en la propia materia convertida toda ella en espíritu. Y si la *extensión* es la que absorbe al *cogito*, triunfa el mecanicismo (tesis materialista). Kant formuló este enfrentamiento en la famosa *antinomia de la libertad / necesidad*, convertida ya en referencia inexcusable, cuando de estos asuntos se trata:

Tesis (idealista): Según las leyes de la naturaleza, la causalidad no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo; nos hace falta otra una causalidad por libertad.

Antítesis (empirista): No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza²³ y los hombres estamos sometidos a la dirección de la naturaleza y del destino

Como puede observarse, Kant reproduce la antinomia libertad / necesidad en el contexto cosmológico de la tradición medieval de estirpe aristotélico-islámica, vinculada a la causalidad: “Por libertad, en sentido cosmológico, entiendo la capacidad de iniciar por sí mismo, un estado”, dice Kant (*KrV*, A 533/B 561). Es decir, la libertad toma la característica de «ruptura de la causalidad».

La antítesis es la posición defendida por los empiristas (los científicos) que niegan la libertad humana y reducen la libertad a relaciones de causa – efecto: *Si el determinismo es verdadero, entonces no somos libres*. Este determinismo reductivo confunde (identifica) las dos series: cósmicas y humanas, de manera que puede establecer enunciados del tipo: “Un segundo después del Big Bang (S_0) es causa de que ustedes estén escuchando este aserto en el aula I de la Universidad de Alicante”; o en el lenguaje de las escuelas jurídicas islámicas de la época de Abu Hanifa (s. III de la Hégira): “Lo que os ocurre no podía faltáros, lo que os falta no podía ocurrirós”.²⁴

La tesis, fíjense qué curioso, es la posición defendida por las personas bienintencionadas, comenta Kant, las personas que defienden el yo libre en sus actos

²³ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, traducción de P. Ribas, Alfauara, Madrid, 1978. Se citará como es habitual (*KrV*, A445/B473)

²⁴ Cf. en L. Rubio, *op. cit.*, pág. 20.

voluntarios por encima de la coacción de la naturaleza. Es ésta una tesis más popular que la de los empiristas, insiste el filósofo, pues el entendimiento común no tiene la menor dificultad en la idea de un primer comienzo, habituado más a descender hacia las consecuencias que a ascender hacia los fundamentos (*KrV*, A 467/B 495).

Mas, si como lo quiere Kant mismo, se han de salvar ambos términos —la causalidad de los científicos y la libertad de los bienpensantes—, entonces hay que apelar a dos órdenes diferentes de realidad: al orden causal y determinista de los *fenómenos* y al orden de la libertad moral del *noúmeno*. “Posibilidad de conciliar la causalidad por libertad con la ley universal de la necesidad de la naturaleza” (*KrV*, A 538 / B 566) se titula un párrafo en el que resume su posición conciliatoria o de compatibilidad.

§5. La teoría de la evolución

Ahora bien; primero la irrupción de la teoría de la evolución de Darwin y, más tarde, la irrupción de la mecánica cuántica, han trastocado los planteamientos clásicos del libre albedrío, configurados tanto por la *ciencia media* de Molina como por la tercera *antinomia* de Kant. De manera que éstas se transforman por una parte en la antinomia de la evolución y la libertad, y, por otra, en el armonismo de la cuántica y la libertad. Me centraré sólo en la teoría de la evolución por una razón esencial: sus conceptos están contruidos en la misma escala que el concepto de Libre albedrío y dejaré en suspenso la mecánica cuántica.²⁵ Hay, de todos modos, otra razón circunstancial: Las conferencias de este curso las exponen neurobiólogos, psiquiatras, psicólogos... cuyo contexto específico me parece que es el de la libertad vinculada a la teoría sintética de la evolución. Una conexión que, por cierto, supieron ver muy pronto incluso los profanos. Valga para corroborarlo esta anécdota: En 1917, William Bateson —el inventor del término *genética*—, explicaba el mendelismo a los reclutas del ejército

²⁵ Los problemas de la mecánica cuántica se encuentran en relación directa con la dificultad que tiene para reconstruir los organismos a partir de las diferentes partículas y de sus fuerzas. Nos parece en todo caso que no tiene sentido hablar del «libre albedrío de los electrones», si no es de un modo manifiestamente metafórico y oblicuo. La teoría de la evolución, por contra, presenta las cuestiones de la libertad en la escala pertinente de los organismos; por eso aquí solo tendremos en cuenta la teoría de la evolución. Véanse las críticas de Thom en *La querelle du déterminisme*, Gallimard, París, 1990; y M. Espinosa, *Théorie du déterminisme causal*, L’Harmattan, París, 2006.

británico más o menos así: “La herencia es un signo inevitable, un imperativo biológico que aflora antes o después por más que uno se oponga a ello”. Ante lo cual, uno de aquellos soldados calificó la nueva teoría como «calvinismo científico».²⁶

Para seguir mejor los argumentos, nos ayudaremos del planteamiento que hace Daniel Dennett muy conocido por la traducción al castellano de su abundante obra.²⁷ Dennett pone la fuente de la «libertad» en la evolución, característica genérica de los organismos, desde la que ofrece una “explicación positiva de la libertad”. Distingue distintos niveles de organización: Nivel físico, nivel de diseño, nivel intencional y de ahí da un salto al nivel de la Vida Evolutiva, definida como la capacidad de los organismos de «evitar», «prevenir», «interferir» y «anticipar» determinados estados para protegerse y autorreplicarse sin ser destruidos (pág. 72). Lo que me interesa destacar del tratamiento que Dennett hace de la libertad son dos cuestiones: una sobre la causalidad y otra sobre el conflicto entre conciencias.

Dennett separa el determinismo de la libertad al desconectar la causalidad cósmica, el encadenamiento unilineal de las causas-efectos en su sentido cosmológico y, en consecuencia, físico, y admite sin recelo que “el determinismo es perfectamente compatible con la noción de que algunos eventos no tienen ninguna causa” (pág. 106). Hay sucesos que tienen condiciones o razones, pero no causas. El argumento de Dennett muestra que el determinismo no implica «inevitabilidad». Desde luego Dennett no tiene una teoría tan fina de la causalidad como, por ejemplo, Gustavo Bueno o René Thom,²⁸ pero a nosotros nos interesa más destacar el planteamiento de Dennett que está

²⁶ Cfr. C. López Fanjul, “La herencia biológica”, *Revista de Occidente*, nº 32, 1984, pág. 31. Pero son pocos quienes defienden sensatamente un determinismo genético radical. El reciente descubrimiento de que los humanos solo poseemos 30.000 genes ha dado al traste la idea de un determinismo riguroso que especifique todas las conexiones que se forman entre las neuronas; pero es que además eso sería muy poco supervivencial, pues un organismo vivo ha de estar preparado para atacar y para defenderse según la densidad de objetos que contenga el medio (no es lo mismo la selva que el desierto); de la «inteligencia» de sus depredadores o de su presa; de sus rivales o de sus compañeros, etc.

²⁷ D. Dennett, *La evolución de la libertad*, Paidós, Barcelona, 2004. Véase también, *La conciencia explicada*, Paidós, Barcelona, 1995; *La peligrosa idea de Darwin*, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 1999; *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*, Katz, Buenos Aires, 2006.

²⁸ G. Bueno, “Causalidad” en R. Reyes (dir.), *Terminología científico-social. Aproximación crítica*, Anthropos, Barcelona, 1988. R. Thom, *La querelle du déterminisme*, op. cit.

construido en el mismo plano de los evolucionistas y así no se nos puede acusar de crítica ideológica (desde la dialéctica, pongamos por caso).

Ahora bien, y así entramos en la segunda cuestión, estas desconexiones se realizan en el conflicto entre los organismos, que se encuentran en la necesidad de utilizar estrategias para atacar a sus presas o defenderse de sus depredadores; incluso de cooperar con otros individuos de su especie para aunar esfuerzos y quedar menos expuestos a ataques o para perseguir y atacar con más diligencia a las virtuales presas. Los organismos pueden seguir sin ninguna duda las reglas determinísticas que imponen las leyes de la naturaleza, pero los movimientos reales que ejecutan dependen de procesos deliberativos individuales, de estrategias puestas en común, etc. Dennett observa que los peces, aunque no son libres en un sentido moralmente relevante, “sí tienen sistemas de control que toman «decisiones» de vida o muerte, lo cual es al menos condición necesaria para la libertad” (pág. 115).

§6. De la teoría de la evolución a la teoría de la historia

Ahora bien; aunque estoy de acuerdo en que las características que posibilitan la libertad (la moral en general) tienen un componente evolucionista que considero una condición necesaria de posibilidad para el fenómeno de la libertad y de su conjugado el Libre albedrío, y que nos permite, entre otras consecuencias no menores, la eliminación de todo espíritu, homúnculo, milagro, intervención divina, diseño inteligente y demás estructuras o componentes de tipo dualista, no es condición suficiente para explicar la libertad humana, por lo que hemos dar un paso más allá hacia otra estructura de acogida: la Historia.

Ocurre que el mundo real humano no es propiamente un mundo evolucionista. Al contrario, podríamos afirmar que es más bien un mundo anti-evolucionista: se protege a los enfermos, a los mayores y a los niños, independientemente de los genes que porten; no se impiden matrimonios de disminuidos; se perdonan faltas graves bajo

el axioma de la caridad; etc.²⁹ Las sociedades históricas imponen límites drásticos a la idea de *persona evolutiva*, algo que es fácil de detectar en todos aquellos recursos que utilizan las comunidades humanas —cualquiera de ellas— para cerrar los caminos a la evolución. Por ejemplo: La medicina se trata de preservar la forma humana; la ecología se esfuerza por mantener el medio geográfico; la antropología señala al hombre resultante —*Homo sapiens*— como la forma arquetípica de la naturaleza humana y considera ese cuerpo como canon de todos los valores... Es preciso, por tanto, pasar de la Etología a la Historia, a las comunidades organizadas políticamente y, sobre todo, a las sociedades históricas, a las sociedades con Estado.

Por eso es necesario completar la teoría de la evolución con una teoría de la historia. El concepto de Dialéctica no es el término más popular en la Academia actualmente, pero me remito a él como homenaje a Hegel en este año que se cumple el segundo centenario de la aparición de la *Fenomenología del espíritu*, obra en la que se llevan a cabo análisis muy ricos sobre el enfrentamiento de las conciencias y la libertad mediatizada siempre por la libertad de los otros.

§7. La escala corpóreo-racional y la física del mesocosmos

Y es desde la dialéctica desde la que cuestionaré una tesis de Dennett que, aun cuando no pertenece específicamente a la teoría de la evolución, exige una cuidadosa revisión crítica: la identificación de un organismo con una máquina de Turing. El programa de la Inteligencia Artificial cuando pretende simular al cerebro humano, nos recuerda al personaje del cuento del místico Mullah Nasser Edin, que había perdido una moneda en un lugar muy alejado del farol, pero que la buscaba allí, ¡porque había luz! El desarrollo de los ordenadores y sus posibilidades enormes para muchos objetivos, pierde su interés cuando se utiliza como modelo del cerebro humano (y, en general a los organismos). Los organismos no son reducibles a máquinas de Turing, porque sus propiedades son lógicas, y las propiedades del álgebra de Boole que sirven de base sólo tiene vigencia en los sistemas unidimensionales (es decir, cuando se refiere a

²⁹ Precisamente porque algunas comunidades toman decisiones drásticas en algún momento, podemos decir que son situaciones excepcionales. En la película *La Balada de Narayama* se dramatiza de manera excelente esta cuestión.

propiedades y aspectos de los propios signos o, como dice Thom, cuando las matemáticas reflexionan sobre su propia sintaxis). Más bien, es al contrario, las propiedades del álgebra de Boole lo son en virtud de proyecciones unidimensionales de variedades n -dimensionales. Los organismos no son reducibles a máquinas de Turing como tampoco son reducibles a fractales. Los organismos son **toros topológicos** tridimensionales y como tales se enfrentan entre sí.³⁰ Por eso es exigible utilizar unas matemáticas diferentes, la teoría de los sistemas no lineales y la física del Caos. Ahora bien, esto hay que llevarlo a cabo mediante una transformación ontológica y gnoseológica, y no simplemente técnica. Tiene razón Dennett en criticar la teoría de Caos como puro tecnicismo, porque muchos de sus resultados (quizá los más espectaculares, pero también los más triviales) están contruidos desde el contexto determinante de los ordenadores: las redes neuronales están simuladas por ordenadores estándar y, por lo tanto, “nada de lo que hacen esos programas trascienden los límites de la computabilidad de Turing (...) tanto el sencillo mundo de la vida como los programas de ajedrez son digitales y deterministas, y lo mismo sucede, a pesar de todas sus potencialidades suplementarias, con las simulaciones informáticas de redes neuronales no lineales” (pág. 130). Por eso, el contexto determinante que es el ordenador exige un cambio para dar cuenta de la concepción topológica que parte del continuo y considera la sintaxis una proyección unidimensional de estructuras semánticas. Éste programa exige, como digo, una transformación ontológica y gnoseológica (con sus implicaciones éticas) que fue el programa propuesto por René Thom.³¹ Es la Topología (matemáticas) la que envuelve a la máquina de Turing (lógica), sacando, además, las consecuencias pertinentes del teorema de Gödel. (Se presenta aquí un caso paralelo al dualismo espiritualista: La semántica engloba la sintaxis, pero sólo podemos dar cuenta de la semántica desde la sintaxis, que es la formulación contemporánea del «nudo del mundo»³²).

³⁰ Remito a mi teoría sobre morfodinámica. Cfr., por ejemplo, “El «giro morfológico»: la forma, condición del sentido”, *Quaderns de Filosofia i Ciència*, nº 36, Valencia, 2006, págs. 61-72.

³¹ Tal fue el objeto de mi tesis doctoral *Las Ideas Filosóficas de la «Morfogénesis» y del «Continuo» en el marco de la teoría de las catástrofes de René Thom*, Microficha, Alicante, 1994.

³² Es este un mundo muy difícil de explorar. También el *hardware* puede desbordar al *software*. Cf. Adrian Thompson, P. Layzell y R.S. Zebulum, “Explorations in Design Space: Unconventional Electronics Design through Artificial Evolution”, 1999.

Frente al criterio psicologista de Hume nosotros proponemos el criterio de Estabilidad Estructural. Me servirá de un modelo muy intuitivo, la famosa paradoja del **asno / perro de Buridán**:³³ “Un asno / perro que tuviese ante sí, y exactamente a la misma distancia, dos cubos de trigo exactamente iguales, no podría manifestar preferencia por uno más que por otro y moriría de hambre» (...) e igual lo que dice de un ser que estuviera muy sediento y hambriento, cuando dista una distancia igual de lo que se bebe y se come, pues es necesario que esté quieto...”.³⁴ Pero en el mundo tridimensional en el que se encuentra el organismo *asno / perro* están cambiando continuamente los valores de los parámetros que rompen el sistema. Que es lo que ocurre ante cualquier tipo de elección. Por ejemplo, un ciudadano-elector en las democracias parlamentarias, no elige con indiferencia a un partido o a un candidato, porque le están afectando una tal cantidad de parámetros que le desestabilizan continuamente: propaganda, sucesos cotidianos, acontecimientos imprevisibles, etc. como sabe cualquiera que haya participado en una campaña electoral.

Dennett se mueve, me parece, en el contexto de la *libertad de*, pero hay que incorporar los parámetros materiales para ejercer la Libertad, lo que nos conduce al terreno de la *libertad para*, y entonces el conflicto es el de los propios sujetos que poseen *libertad de*. Cristóbal Colón, indudablemente tenía *libertad de* conquistar América; pero chocaba con la *libertad de* los indígenas americanos que luchaban para evitar que desplegara su libertad. Que Colón y los monarcas españoles tardaran tanto tiempo en buscar fines concretos y materiales para alcanzar la *libertad para*, no es el menor de los problemas que arrastra la América hispana.

§8. Los fines de la Libertad *para*.

Tras la composición de las relaciones humanas, hay determinantes que van más allá de la mera supervivencia. Nos interesan características estructurales y no puramente

³³ Cf. F. M. Pérez Herranz, “Lógica y Topología: el problema del «asno de Buridán»”, *El Basilisco*, n° 29, 2001, págs. 51-58-42. Este caso ejemplifica el *libero arbitrium indifferentiae*, la pura posibilidad de obrar o no obrar.

³⁴ El texto de referencia es de Aristóteles. Al ofrecer razones por las que la tierra permanece en el centro, se ayuda de esta metáfora: “Y el del que padece terriblemente de hambre y sed pero que dista lo mismo de los alimentos y de las bebidas: éste, en efecto, se dice que forzosamente permanecerá quieto” *Acerca del cielo*, 295b33-35.

empíricas (sociedades explotadoras, injustas...). Las comunidades humanas no son especies ligadas a un nicho, sino que cruzan sus límites, emigran, buscan nuevas fuentes de energía que almacenan y administran de maneras muy diferentes (tantas como culturas haya). Los grupos humanos abren rutas, se encierran en fronteras, se mezclan... y entran en conflictos.³⁵ ¿Por qué? Porque los planes de acción, programas y estrategias de unos individuos (familiares, clanes, tribus...) se oponen a los planes de acción, programas y estrategias de otros. La libertad aparece de este modo como un producto genuino y necesario dado en esas relaciones, debido a la variedad de posibilidades de acción: caza, cultivo de la tierra, fabricación de herramientas...³⁶ Son precisamente la *contingencia* de las operaciones del sujeto y la *plasticidad* de los materiales que utiliza, las notas que se constituyen como condiciones de posibilidad de la libertad. Ser libre significa que «no me someto a los planes de acción del otro», que elijo otros propios (de mi familia, clan o tribu) y que incluso pretendo imponérselos a los demás. Esa potencia de acción es la que define la libertad de cada uno. De manera que si no soy libre no es porque me limite el determinismo cosmológico, sino porque el otro limita mi capacidad de acción, por mi impotencia de obrar, sea propia o impuesta. Obrar (por acción o por omisión) es la condición necesaria de la libertad: «Quién no obra no es libre» es la fórmula. Por eso es tan impotente el fatalista como el disminuido o el enfermo, etc.;³⁷ y por eso no son acertadas, a nuestro juicio, ni la fórmula de Sam Brittan: «Lo contrario de la libertad es la coacción, no el determinismo»; ni la de Matt Ridley: «Actuar de forma aleatoria no es lo mismo que actuar libremente; de hecho es exactamente lo contrario». La libertad y el libre albedrío están presentes en todas las comunidades humanas, porque conforman la estructura humana (no son simples *accidentes*). Ahora bien, en las sociedades complejas, en las que se mezclan y cruzan familias, intereses, oficios... de tan diferente condición, los conceptos de Libertad y Libre albedrío, pueden no sólo ejercerse, sino pensarse y tematizarse (Los poemas de Homero están plagados

³⁵ Véase F. M. Pérez Herranz, y José Miguel Santacreu, *Las rutas de la humanidad. Fenomenología de las migraciones*, La Xara, Simat de la Vall d'ignia, 2006.

³⁶ Cuando hablo de enfrentamiento de conciencias no hablo, como es natural, de conciencias puras; están condicionadas por los desarrollos materiales, como, por ejemplo, explica de manera abundante J. Diamond en su celebrado *Armas, gérmenes y acero*, Destino, Barcelona, 1998 [esa materialización de la conciencia se ejemplifica en la Fig. 1].

³⁷ El enfermo «grave» siempre queda sometido al médico, al que entrega su capacidad de obrar. Es muy acertado, por este motivo, llamarlo «paciente» (es decir, «no libre»). Series como la del *Doctor House* nos van preparando para admirar esa conciencia prácticamente infalible —divina—, del protagonista, y aceptar sin rechistar la opinión de nuestro médico especialista, su trasunto castizo en el Ambulatorio.

de escenas que plantean estas cuestiones; uno de los momentos más deliciosos es el que se enfrentan el astuto Ulises y el tosco Polifemo).

Aunque es necesario roturar el espacio de la libertad y de la elección. Esto lo hace ya deliberadamente Sócrates; después, las teorías políticas de Hobbes y de Locke plantean el lugar propio de la libertad moderna: el Estado o el Pacto social; ahora la libertad es consecuencia de la organización de los hombres en ciudades y en estados basados en la división del trabajo, el comercio, las manufacturas... La clave estará, entonces, en cómo hacer para que confluyan las libertades de todos los individuos, o de la mayoría, de la comunidad. Cuando esto ocurra la paz triunfará; cuando no, estallará la guerra civil.

Es en este estadio cuando las sociedades permiten que los intereses individuales puedan prevalecer en ocasiones sobre los intereses comunitarios, que se desconecten del interés general. Los intereses del poder de transformación interno / externo (poder, *dynamis*, posibilidad...) respecto de nuestros propios determinantes (genéticas, neurológicas...). Pero las acciones libres no pueden ser acciones aisladas, descontextualizadas de la *persona*, en cuando un proyecto un plan global. De manera que la fórmula paradójica: «La libertad es la necesidad» entonces deja de serlo, pues las personas más libres, podríamos decir, son aquellas que han vivido sus actos particulares como necesarios, para el cumplimiento de su propio destino: «Yo hago lo que he de hacer», he ahí la fórmula de la libertad.³⁸ La libertad del guerrero (militar) le obliga a que su libre albedrío opte por enfrentarse con valentía en el campo de batalla; pero el guerrero no puede optar por la paz en el momento del combate (sería rendición); el libre

³⁸ A propósito de esta fórmula es obligatorio hacer una referencia a Spinoza. Su crítica al teleologismo le hace aparecer como determinista casi por antonomasia: “Los hombres se creen libres porque tienen conciencia de sus acciones y no de las causas que lo determinan”, *Ética*, edición de Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1975. Pero Spinoza pone la libertad al final del *Tratado teológico-político*, como fin del Estado (*libertad para... convivir con seguridad*). “El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad”. Y lo es, porque, a su vez, el Fin del Estado “no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones”. Y esto es así por el peligro de que un alma pueda estar sometida a otra. Así, al comienzo del capítulo que estamos visitando escribe: “Es imposible (...) que la propia alma esté totalmente sometida a otro, ya que nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo. De donde resulta que que se tiene por violento un Estado que impera sobre las almas...”. Etc. *Tratado teológico-político*, edición de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, cap. XX.

albedrío lo ejerció en el momento de alistarse en el ejército en vez de quedarse ayudando a su padre, por ejemplo, en el cultivo de la tierra.

§9. La libertad en las sociedades de cuño helenístico

La libertad puede dirigirse por caminos muy dispares. Históricamente, la libertad de algunos griegos logró destruir supersticiones, mitos, reglas absurdas, que un día —quién lo duda— pudieron ser muy eficaces.³⁹ La propia filosofía es resultado de la libertad: la libertad de Anaxágoras, de Sócrates, que se enfrentaron a los mitos y la ideología de su tiempo.⁴⁰ Pero la libertad obliga a nuestro libre albedrío a seguir el núcleo de verdades. Y esos núcleos son las verdades científicas, que no hay que confundir con el cientificismo ni con el poder de la tecnología ni con la ambición, el abuso o la codicia de quienes se aprovechan de la ciencia. Los teoremas científicos son verdades precisamente porque en los teoremas se neutralizan las operaciones subjetivas libres. Y así, ante una enfermedad se puede seguir la magia o la ciencia, pero diremos que aquí no hay ningún tipo de libertad. Si se quiere curar la enfermedad se han de seguir los resultados de las ciencias médicas y no las de la magia. El caso del epistemólogo Paul Feyerabend es modélico: murió a consecuencia de un tumor cerebral para el que no existía tratamiento eficaz; enfrentado a la terrible circunstancia de la enfermedad que lo llevaría a la tumba, optó por la medicina tradicional que, según él, es tan válido como otra apoyado en la ciencia. Pero la libertad tiene que ver con el poder hacer cosas, y los procesos que exigen hacer esas cosas están sometidas a reglas y normas (lógicas): Aunque somos libres de construir una máquina de segunda especie, la termodinámica no lo permite; aunque somos libres para volar moviendo las orejas, la gravedad de la tierra nos lo impide; etc.⁴¹

³⁹ La literatura antropológica está llena de casos de este tipo. Señalemos como ejemplo, Ubaldo Martínez Veiga, *Antropología ecológica*, Adara, La Coruña, 1978.

⁴⁰ Anaxágoras fue acusado de impiedad, de traición y condenado a muerte por enseñar que los astros estaban hechos de materia; Sócrates es acusado de *asebeia* y condenado a muerte, por no honrar a los dioses y corromper a la juventud. Etc. Una breve muestra de la lucha contra la filosofía en L. Canfora, *Una profesión peligrosa. La vida cotidiana de los filósofos griegos*, Anagrama, Barcelona, 2000.

⁴¹ Cfr. F.M. Pérez Herranz, “Teoremas de limitación e imaginación abierta en la ciencia contemporánea”, *Actes del XVI^e Congrès Valencià de Filosofia*, Societat de Filosofia del País Valencià, Valencia, 2006, págs. 397-410

La libertad, concluimos, exige que cristalicemos verdades que puedan servir a los demás para encauzar racionalmente su libertad. Y eso es lo que nos obliga a los profesores, padres, políticos... Y por eso no podemos aceptar el «todo vale» (*anything goes*) de Feyerabend, ni la hermenéutica *ad infinitum* de los posmodernos. Y aquí apelaría al testimonio del mundo del trabajo (trabajadores y empresarios) que conocen la necesidad impuesta por las operaciones técnicas:⁴² la libertad del «todo vale» sólo tiene sentido como «juego de señoritos», pero no donde se arriesga la vida.

§10. ¿Podemos cambiar? La libertad después de la II Guerra Mundial

Tras este recorrido, quizá ustedes estén pensando que me he ido por los cerros de Úbeda, que le he dado vueltas y vueltas, quizá con el fin de escamotear una respuesta tajante y clara a la pregunta a la que se nos invita responder en este curso: «¿Podemos cambiar?» Comprométase, me dirán, con una respuesta sin ambigüedades, con un «sí» o con un «no». Permítanme que recupere los hilos que he ido trazando, porque en ellos se encuentra la respuesta. Desde el principio he afirmado que el cambio es un hecho; pero ustedes mismos dirán que no se trata de eso, sino de caracterizar esos cambios como actos de la facultad del Libre albedrío: si está o no en nuestras manos desconectar cursos de causa – efecto de la naturaleza. He contestado que sí, aunque la potencia de obrar de los humanos no sea absoluta; se es libre más allá incluso de los contextos que permite la evolución. La condición misma de la libertad se desplaza a la forma política de convivencia, al Estado, que cuantifica el radio en el que podemos ejercer la libertad. Las fuerzas sociales y económicas, por su parte, nos marcan los fines en los que se orienta el libre albedrío. Nada de extraño tiene que esos fines cambien. Así, fines que tuvieron una gran influencia, súbitamente dejan de tener interés, quedan obsoletos: «La vida en el más allá», «la vida ascética», «la vida guerrera del caballero cristiano», «el poeta bohemio», «el progreso»... Y otros fines que estaban descartados, se imponen: «La salud», por encima de todo; «las vacaciones» son un derecho; «la participación

⁴² Precisamente la lucha contra el capital se puede entender como la lucha a favor de la libertad del trabajador, que no quiere quedar alienado por sistemas de trabajo en los que es reducido a una pieza más de una maquinaria incomprensible. El trabajo de los «obreros de lima» es el trabajo de la libertad, dentro de las normas y reglas que imponen los materiales: madera, acero, etc. La lucha contra el taylorismo y el fordismo es su signo más emblemático. Aquí pueden desarrollarse todos los temas de la sociedad del conocimiento, en el que las empresas valoran —al menos hasta un cierto grado— la libertad de los trabajadores (gestores de alto nivel, ejecutivos...).

política» es favorecida por los gobernantes; «la tolerancia» se enseña en las escuelas... Lo que ayer era malo, hoy es bueno y viceversa. El robo era bueno para los corsarios ingleses del siglo XVI, pero malo para las sociedades de mercaderes (en algunos sitios se corta la mano al ladrón). Ahora mismo, en las sociedades occidentales que materialmente viven absortas en la competitividad y en el trabajo, la curación de un niño con síndrome de Down estará orientada hacia el trabajo (o hacia algún tipo de actividad deportiva); pero en otras sociedades, podrían aparecer como un ser numinoso, al que no se puede tocar; etc.

Pero aun así, no quedaríamos satisfechos, porque no sería de interés para los seres humanos que algunos o todos de esos fines fuesen frívolos, ridículos, necios, bufos o extravagantes; que se redujese a una libertad para ociosos, esa libertad con la que las cadenas de televisión juegan (por mucha envidia que despierten en el personal). No nos referimos entonces a una libertad vacía, puramente subjetiva, autodestructiva.⁴³

La cuestión es si podemos cambiar en las sociedades contemporáneas y qué tipo de fines de *libertad para* nos ofrece. Y esos fines materiales son resultados de procesos históricos. Los fines de las sociedades occidentales contemporáneas —a las que pertenecemos— son, en gran medida, productos de la IIª Guerra Mundial con sus secuelas de la guerra de Corea y de Vietnam. Los fines para la libertad se originan en la lucha de intereses, de las imposiciones de los vencedores a los vencidos, de los límites que imponen los horrores vividos... En las sociedades occidentales el libre albedrío, en su cara negativa, limita con las ontologías del nazismo o de los jemes rojos; y en su cara positiva con la ontología del consumo (incluida la elección de cónyuge, de lugar de vacaciones, de cadena de televisión...).

Pero hay un ámbito que nos interesa enormemente, aquí, en los *campus* universitarios, vinculados internamente a la elección de las carreras profesionales. Hasta ahora se venía cultivando la elección de profesión se valoraba como un fin excelente ese *especialismo*, que tanto enfurecía a nuestro Ortega.⁴⁴ La enseñanza universitaria venía

⁴³ La novela de Golding, *El señor de las moscas*, nos da muchas claves en este sentido.

⁴⁴ “Desde el siglo X, no ha habido etapa histórica en que Europa poseyese menos sensibilidad y saber filosóficos que en los cincuenta últimos años del siglo XIX. Esto ha producido el caos mental que ahora,

viviendo la apoteosis de la elección, había que ejercer la libertad de elección desde que el niño entra prácticamente en la escuela: Biología para el médico; Matemáticas para el ingeniero, Artes plásticas para el artista.... «¿Para qué quiero estudiar X si voy a ser Y?» se convirtió en fórmula popular.

Por eso me ha llamado la atención que la conferencia con la que se clausura este ciclo se titule precisamente «cerebro flexible», quizá por contraposición a «cerebro especializado». Tras años de una llamada tenaz a la especialización, se adivina aquí un cambio de orientación. Podemos cambiar, sí, pero no tanto para afirmar una posición, una personalidad rígida, un especialista que domine su oficio, su campo de conocimiento o de habilidad, sino un cerebro que sea capaz de asimilar informaciones, valores, normas... tan variadas y cambiantes en el espacio y en el tiempo para lo que el especialismo empieza a ser una traba. Me parece que es la sociedad de la globalización la que está trastocando fines clásicos de nuestra sociedad. Nuestros pequeños cerebros / conciencias se encuentran envueltas por un Dios todopoderoso que nos acongoja. Han ido desapareciendo los genios malignos, los diablillos, los geniecillos; incluso han desaparecido de los periódicos esos otros cerebros verdes con antenas / conciencias extraterrestres que se pusieron de moda después de la Gran Guerra. Nuestros cerebros / conciencias europeos, occidentales, empiezan a sentir el temor de ser envueltos por otros cerebros / conciencias que desconocemos y que tememos (dejemos en el tintero

con sorpresa, encuentra el europeo dentro de sí. Y es que la cultura de los especialistas crea una forma específica de incultura más grande que otra alguna. Nadie entienda que yo ataco al especialismo en lo que tiene de tal; indudablemente uno de los imperativos de la ciencia es la progresiva especialización de su cultivo. Pero obedecer este solo imperativo es acarrear a la postre el estancamiento de la ciencia y por un rodeo inesperado implantar una nueva forma de barbarie. La ignorancia del que es por completo ignorante, toma un cariz pasivo e inocuo. Pero el que es un buen ingeniero o un buen médico y sabe mucho de una cosa, no se determinará a confesar su perfecto desconocimiento de las demás. Transportará el sentimiento dominador que, al andar por su especialidad, experimenta a los temas que ignore. Mas como los ignora, su soberbia —más gremial que individual— no le consiente otra actitud que la imperial negación de esos otros temas y esas otras ciencias. El buen ingeniero y el buen médico suelen ser en todo lo que no es ingeniería o medicina, de una ignorancia agresiva o de una torpeza mental que causa pavor. Son representantes de la atroz incultura específica que ha engendrado la cultura demasiado especializada. Ortega, *Obras completas*, tomo VI, págs. 296-297. “Y, en efecto, éste es el comportamiento del especialista. En política, en arte, en los usos sociales, en las otras ciencias, tomará posiciones de primitivo, de ignorantísimo; pero las tomará con energía y suficiencia, sin admitir —y esto es lo paradójico— especialistas de esas cosas. Al especializarlo, la civilización le ha hecho hermético y satisfecho dentro de su limitación; pero esta misma sensación íntima de dominio y valía le llevará a querer predominar fuera de su especialidad. De donde resulta que, aun en este caso, que representa un máximum de hombre cualificado —especialismo— y, por tanto, lo más opuesto al hombre-masa, el resultado es que se comportará sin cualificación y como hombre-masa en casi todas las esferas de la vida”. Ortega, *Obras completas*, tomo IV, págs. 218- 219.

por ahora si son o no malignos, si pretenden o no engañarnos): El Islam (al que todavía no sabemos ni siquiera cómo llamar: árabes, musulmanes, moros...); la India, que nos lanza ya un supermercado nuclear y cinematográfico que nos desconcierta; China, esa conciencia gigantesca cuya irrupción en nuestra vida cotidiana nos apabulla... Ante estos cerebros / conciencias que hoy nos van envolviendo⁴⁵ parece que hay que tener un cerebro flexible, que no se especialice en demasía, porque lo que vale hoy deja de valer mañana; construir un cerebro capaz de no elegir con demasiado antelación ni con demasiada energía —algo así como hacen los japoneses con las religiones, una para cada ocasión—. Pero aquí se tiene el riesgo de caer en lo que llamaban los escolásticos *liberum arbitrium indifferenate* (posibilidad pura de obrar o no obrar). Por eso yo diría que vivimos con un **cerebro expectante** hacia el exterior, como la conciencia de nuestros antepasados hacia Dios: ¿Vamos a quedar envueltos por alguno de estos cerebros / conciencias a las que no nos quedará más remedio que obedecer según la *potentia obedientis* de la que hablaba Scoto frente a Dios?

Pero, a la vez y en forma positiva, tenemos una necesidad de ejercer la libertad mirando hacia el interior de la esfera en que vivimos y que nos limita el Estado; hay una necesidad de que nuestros cerebros / conciencias confluyan con otros cerebros / conciencias, que encuentren en ellas la libertad de la acción. Un cerebro / conciencia que trata de confluir con otros cerebros / conciencias del mismo tipo (hispanas, europeas, occidentales...), pero que no se dejan envolver por otros cerebros / conciencias cercanas (la escocesa por la inglesa, la catalana por la española / castellana...). Un cerebro / conciencia que mira hacia el interior y trata de que los planes de acción y proyectos de los europeos converjan entre sí, para que podamos identificarnos con los planes de acción de todas las naciones europeas. Es a este cerebro / conciencia al que me parece podría llamarse **cerebro flexible**. Un cerebro / conciencia que se requiere flexible para dirigirse hacia el fin de la conciencia europea.⁴⁶

⁴⁵ Como antaño envolvía la conciencia europea a las demás conciencias del planeta, situación que es tan difícil de neutralizar para algunos que siguen instalados en la conciencia europea identificada con Dios mismo; no es una mera *boutade* el que, desde la otra parte, se califique de Satán. En España aún quedan algunos tratando de cambiar los vientos de la historia y vivificar la conciencia imperial, que resucitó tras algunos enérgicos varapalos (desde Fernando VII a la guerra de Cuba) en los años cuarenta del pasado siglo.

⁴⁶ Véase el curioso panfleto de P. Sloterdijk, *Si Europa despierta. Reflexiones sobre el programa de una potencia mundial en el fin de la era de su ausencia política*, Pretextos, Valencia, 2004, cuyo título es ya

FINAL: El individuo contra los nuevos Genios Malignos

Y entonces, para terminar, vuelvo al hilo con el que inicié la conferencia. Allí decía que el Libre albedrío está recortado a escala individual. Y es ahí donde el papel de la neurobiología, la psiquiatría y la psicología pueden desempeñar un papel estratégico hacia un cerebro / conciencia flexible, pues el cerebro expectante requiere de otras condiciones. Pues si bien las neurociencias son ciencias teóricas, también ofician de artes que han de orientar hacia la libertad-para los fines que propone nuestro tiempo. Sus técnicas, normas y valores se han de disponer a conformar el cerebro / conciencia flexible. Y, concretamente, el avance de las investigaciones sobre el cerebro puede ofrecer un lenguaje que reemplace las controversias clásicas. Pero, en todo caso, lo que yo he querido traer a colación en esta mañana en la que se inaugura este curso, en el que seguramente hay más científicos que literatos, es que el contexto de la libertad es histórico y no cosmológico, y que harían mal nuestro investigadores en el cerebro en seguir la vía cosmológica, que me parece una coartada para obviar el contexto en el que es posible realizar la *libertad para*: la libertad para no quedar absorbidos por los nuevos dioses, los nuevos Genios Malignos. Muchas gracias.

todo un programa político. También F. Duque (ed.), *Buscando imágenes para Europa*, Círculo de Bellas Artes. Madrid, 2006. Europa fue protagonista igualmente en el Curso de Verano «Rafael Altamira» de la Universidad de Alicante, *Ortega y las imágenes de Europa*, en el que intervinieron Fernando Savater, Pedro Chamizo, José Luis Villacañas, Ángeles Jiménez Perona y Jacobo Muñoz.