

Cómo vivir feliz sin libre albedrío

Jan Bover

Primera edición: febrero 2013
© Del texto: Jan Bover, 2012
© De la portada: Jan Bover, 2012
© De esta edición: Jan Bover, 2013
© De la web librealbedrio.info: Jan Bover, 2012

Editado en colaboración de
Serveis d'Internet Javajan SCP
Plaça dels Àlbers 16-17 3r B
08560 Manlleu
www.javajan.com

Impreso por Publidisa
www.publidisa.com

ISBN: 978-84-616-3015-8

Depósito legal:

Se reservan todos los derechos.
Ninguna parte de esta publicación no puede ser
reproducida, almacenada o transmitida
por ningún medio sin permiso de Jan Bover

Para todos aquellos que están determinados
a luchar por su libertad

Índice

Índice	4
Introducción	6
Estudio filosófico	10
1. Las causas de las decisiones	10
2. ¿Y si existiera Dios?	20
3. Un universo determinista fascinador	32
4. Las aleatoriedades cuánticas	46
5. La imposibilidad absoluta del libre albedrío	61
<i>Si las acciones están determinadas, no existe libertad</i>	62
<i>Si una acción es probabilística, no existe libertad</i>	64
<i>Matemáticamente no existe nada entre el determinismo y la probabilidad</i>	68
<i>Imposibilidad absoluta del libre albedrío</i>	72
<i>Un argumento más</i>	74
Estudio psicológico	77
6. Estudios neurológicos sobre la voluntad consciente	77
7. Estudios psicológicos sobre la voluntad consciente	94
Estudio moral	109

8. La mala suerte de los criminales	109
9. Los beneficios del castigo	119
10. Los beneficios de la moralidad	132
Estudio estadístico	145
11. ¿Por qué creemos tener libre albedrío?	145
<i>Estudio en la facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona en 2011</i>	<i>157</i>
12. ¿Es mejor creer en el libre albedrío?	164
<i>Estudio en la facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona en 2011</i>	<i>176</i>
Estudio práctico	181
13. Estamos determinados a buscar la felicidad	181
14. Cómo modificar el rumbo de nuestra vida	196
15. El secreto de la felicidad	208
Bibliografía	220
<i>Recursos en Internet</i>	<i>220</i>
<i>Audiovisual</i>	<i>220</i>
<i>Libros en Español</i>	<i>220</i>
<i>Libros en Inglés</i>	<i>223</i>

Introducción

Hace unos días leí en Twitter (Internet) una cita de Jawaharlal Nehru (1889-1964), primer ministro de la India, que numerosos usuarios compartían entre sí. La cita dice así: «La vida es como un juego de cartas. Las cartas que nos han sido distribuidas representan el determinismo, la forma en que jugamos nuestras cartas es el libre albedrío». No me extraña que la cita fuera repetida múltiples veces, pues es capaz de explicar con una gran sencillez un profundo concepto filosófico, el libre albedrío o la libre elección, que presupone que los humanos tienen el poder de elegir y tomar sus propias decisiones sin estar determinados por eventos previos y/o el azar.

Desde hace más de 25 siglos, los filósofos, teólogos, juristas y científicos han estado debatiendo sobre el libre albedrío: unos argumentando que existe, que las personas tomamos elecciones libremente y que por lo tanto somos responsables de nuestros actos, mientras otros argumentaban que es imposible, que las personas siempre estamos condicionadas por eventos previos que determinan nuestras elecciones, y que no tenemos ninguna responsabilidad sobre «la forma en que jugamos nuestras cartas», del mismo modo que tampoco somos responsables de «las cartas que nos han sido distribuidas».

Y, ¿quién tenía razón? Permítanme que responda ya a esta pregunta, aunque tendrán que seguir leyendo el libro para convencerse de la absoluta certeza de la afirmación: el libre albedrío es una ilusión.

La primera sección del libro es un «estudio filosófico» que abarca cinco capítulos, en los que repasaré y analizaré los principales argumentos de los filósofos que han reflexionado sobre este concepto, desde la Grecia antigua hasta la actualidad. Examinaré la

ley de la causalidad postulada por los filósofos de hace más de dos mil años, según la cual todos los eventos están causados por eventos previos, incluidas las acciones humanas. Estudiaré el conflicto que supuso aseverar la existencia de un Dios omnisciente, que conociera el pasado y futuro de todas las cosas, porque implicaba que todas las personas tenemos el futuro predeterminado y que por lo tanto no somos libres al elegir. Demostraré que si el universo fuera determinista el libre albedrío sería imposible, porque todas nuestras acciones serían una consecuencia directa de la configuración inicial del universo. Y concluiré que la indeterminación, la gran esperanza de los libertarios (los defensores del libre albedrío), sólo puede proporcionar azar a nuestras decisiones, pero no libertad de elección.

Analizando correctamente los argumentos de todos los filósofos a lo largo de la historia, cualquiera debería deducir que el libre albedrío es una ilusión. A pesar de todo, para que no quede ninguna duda, en el quinto capítulo presentaré mi propia argumentación que demuestra con una lógica elemental, que el libre albedrío es matemáticamente imposible; es decir, aunque pudiéramos imaginar un universo distinto al nuestro que operase con otras leyes de la física, el libre albedrío seguiría siendo inadmisible: ni siquiera Dios ni las almas lo podrían ejercer.

Aunque el libre albedrío sea imposible, la intuición induce a muchas personas a creer lo contrario pues, por ejemplo, cuando se nos pide que movamos una mano en el momento que nosotros escojamos libremente, nos sentimos con el poder y la libertad de moverla o no moverla. Por eso considero de gran interés el «estudio psicológico» de los dos capítulos siguientes, en los cuales presentaré múltiples experimentos desarrollados en los siglos XX y XXI que revelan claramente que las personas no somos libres, ni tan siquiera cuando pretendemos escoger libremente en qué momento mover una mano. Es más, aunque la mayoría de la gente intuye que su voluntad consciente es la causa de sus acciones, todos estos experimentos demuestran más bien lo contrario, que la voluntad consciente se forma después de haberse iniciado cada una de sus acciones.

A lo largo de los siglos, numerosos filósofos han argumentado que el libre albedrío tenía que existir, porque, en caso contrario, las personas no serían responsables de sus actos y la moralidad dejaría de tener sentido, así como el bien y el mal. Teniendo en cuenta la importancia que muchos filósofos y juristas han atribuido a este argumento, en los tres siguientes capítulos presentaré un «estudio moral» donde se demuestra que, aunque el libre albedrío no exista, la moral está más que justificada. Por un lado, mostraré que los criminales no son responsables únicos de sus actos y que inevitablemente están determinados a realizar sus crímenes, pero a continuación descubriré los beneficios de los castigos, al condicionar que ciertas conductas no se vuelvan a repetir. Es más, con múltiples ejemplos pondré de manifiesto que los humanos no juzgamos teniendo en cuenta el libre albedrío de los acusados, y que la moralidad es una consecuencia lógica y positiva de la evolución de la humanidad.

A pesar de todo, en los últimos años han surgido algunos filósofos experimentales que intentan demostrar la existencia del libre albedrío basándose en la intuición de la gente, con este argumento: «si la mayoría cree en el libre albedrío, éste debe ser cierto». Por ese motivo, a finales del 2011 realicé mi propio estudio con 55 estudiantes en la Universidad de Barcelona y demostré que, si se formulaban correctamente las preguntas, la mayoría de los encuestados llegan a la conclusión por sí solos de que no tienen libre albedrío y que las principales decisiones de su vida estaban determinadas por acontecimientos del pasado. Análogamente, otros estudios americanos pretendían demostrar que los individuos que no creen en el libre albedrío son menos altruistas, sinceros y eficientes que las personas libertarias, pero en estos dos capítulos del «estudio estadístico» también expondré la segunda parte del estudio realizado en la Universidad de Barcelona, demostrando que los estudios mencionados estaban mal planteados y que sus conclusiones eran erróneas.

Finalmente, con todos los argumentos libertarios despedazados para siempre, sólo queda preguntarnos: ¿cómo podemos vivir felices sin libre albedrío? La respuesta que daré en los tres últimos capítulos, en el «estudio práctico», nos sorprenderá por su sencillez: no debemos preocuparnos demasiado, porque ya estamos determinados a ser felices, o por lo menos a intentarlo. A pesar de todo, no todo el mundo parece vivir feliz, por eso describiré cómo podemos modificar el rumbo de nuestra vida para maximizar nuestra felicidad en el futuro. Y para que nadie pueda aducir una falta de conocimiento como causa de su infelicidad, en el último capítulo resumiré las entrevistas que realicé a más de 200 personas durante un viaje de cinco años alrededor del mundo, a quienes pregunté: «¿Cuál es el secreto de la felicidad?». Sorprendentemente, todos los entrevistados conocían una parte del secreto, el cual compartiré con ustedes con la esperanza de que este libro se convierta en una buena causa que los condicione y determine aún más a vivir felices.

Según he comprobado por las participaciones en el foro de la página web de este libro (librealbedrio.info), antes de empezar a leer el libro, algunos de ustedes pensarán que sus objetivos están equivocados desde la raíz y es posible que estén tentados a preguntarme: «Si el determinismo es cierto, ¿por qué ha escrito un libro que no va a cambiar nada?». Espero que mi breve respuesta les resuelva las dudas y los anime a seguir leyendo. Por un lado, el determinismo no impide el cambio o la evolución de las cosas o de la vida (más bien, solían ser los libertarios, capitaneados por los católicos, los que negaban la evolución). Además, según el determinismo, cualquier acción humana produce consecuencias futuras; por eso he escrito este libro, porque creo que las consecuencias serán buenas para mis lectores, incluso para sus detractores. En cualquier caso, puede ser bueno terminar esta introducción con una advertencia de la escritora Isabel Allende: «El que busca la verdad corre el riesgo de encontrarla».

Estudio filosófico

1. Las causas de las decisiones

A mediados de junio de 2007, mi mujer Alexandra y yo nos encontrábamos en la capital de Gabón (Libreville) pocos meses después de haber iniciado un largo viaje con autocaravana de cinco años alrededor del mundo. Desgraciadamente, Alexandra estaba exhausta. Decía que no soportaba más las terribles carreteras africanas, ni a los funcionarios corruptos, que no quería pasar por Congo ni Angola, donde la policía o los bandidos nos robarían y luego nos matarían, y que, en caso de cruzar estos peligrosos países, acabaríamos muriendo de malaria, dengue o quién sabe qué. Pero eso no era todo, pues se le estaban acabando las páginas en blanco del pasaporte, el cabello se le caía a mechones y añoraba mucho a su familia. Seguramente, ante esta situación, cualquier persona con dos dedos de frente cogería el primer avión hacia Europa, y eso mismo había decidido ella. Visitamos algunas compañías aéreas en Libreville y encontramos una buena oferta de vuelo que convenció a Alexandra. Pero cuando iniciamos los trámites de la reserva del billete de avión, Alexandra se puso a llorar a lágrima viva y, gimiendo, clamó que no quería dejarme solo. Finalmente, con la reserva a medio tramitar, Alexandra se levantó de la silla y, decidida, dijo que quería seguir viajando conmigo, a pesar de las desventuras y riesgos que a buen seguro se seguirían presentando.

Sin duda, Alexandra tomó una de las decisiones más trascendentales de su vida. No voy a negarlo, quizá teníamos alguna probabilidad de sufrir una desgracia –incluso morir– en algún momento, pero, en vez de eso, tras nuestro viaje de cinco años alrededor del mundo, volvimos a casa enriquecidos de conocimiento y con ganas de seguir juntos, esta vez compartiendo una vida sedentaria de casados. Ahora, nuestros amigos y familiares felicitan a mi mujer por la valiente decisión que tomó en Gabón, pero, en aquellos días, sus familiares no la comprendieron en absoluto y la desaprobaron abiertamente.

Evidentemente algo sucedió en la mente o cerebro de Alexandra para que cambiara de opinión y decidiera quedarse. ¿Implicaría eso que Alexandra fue la responsable última de su decisión, eligiendo libremente entre todas las opciones? A simple vista, parece normal pensar que Alexandra eligió libremente, pues no sería lógico felicitarla o recriminarla por su decisión si ella no fuera la responsable última de tomarla. Pero, indagando un poco más en el caso, podríamos preguntarnos cuáles fueron las causas que provocaron su decisión, y seguramente encontraríamos unas cuantas, entre las que se podría citar su aprensión a dejarme solo. Así pues, también podríamos llegar a la conclusión de que la responsabilidad de su elección no recayó sobre Alexandra, sino sobre estas causas que la condicionaron a decidir en un sentido concreto. En este caso, Alexandra sólo podría haber escogido libremente si ella fuera la responsable última de estas causas que la condicionaron. Pero ¿qué pasaría si el miedo a perderme y los otros posibles motivos estuvieron provocadas por otras causas previas (genes, educación, experiencias en la vida...) que escaparon al control de Alexandra? Si hubiera sucedido eso, mi mujer habría escogido sin posibilidad de haber elegido lo contrario. Entonces, ¿cómo podríamos responsabilizarla por su decisión y considerarla libre?

Si pudiéramos argumentar que Alexandra no eligió libremente en esta situación tan trascendental, de un modo parecido podríamos demostrar que Alexandra nunca decidió con libertad, como tampoco

lo pudo hacer ninguno de los humanos que hayan vivido o vivan en la Tierra. Pero, ¿realmente deberíamos dar alguna credibilidad a esta posibilidad? Al fin y al cabo, cuando alguien te sugiere que muevas a voluntad tu brazo en el momento que consideres oportuno tú sientes que puedes moverlo libremente, en el momento que eliges, sin estar condicionado por tu entorno. Al mismo tiempo, cuando haces algo tienes la sensación de que podrías haber hecho otra cosa diferente si te lo hubieras propuesto, y te resulta lógico creer que posees la habilidad de tomar tus propias decisiones sin ser forzado a ello. Además, si no fuera posible decidir libremente, podría resultar un poco extraño que siguiéramos felicitando a alguien por sus logros o repudiando a los ladrones y asesinos, pues, ¿cómo podríamos imputarles responsabilidad sobre sus actos si no fueran dueños de sus decisiones? ¿Cómo podríamos culpar o felicitar a una persona si todas sus acciones estuvieran completamente restringidas por su pasado, presente y entorno, imposibilitándola de actuar de una forma diferente? Sólo si crees en la libertad de las decisiones parece posible imputar una responsabilidad total a las personas sobre su actos, lo cual constituye la base de la moral occidental, sin la cual no tendrían sentido los conceptos de pecado y bondad, y los castigos y recompensas resultarían injustos. Y podríamos seguir encontrando más y más razones, como: ¿Tendría sentido una vida sin libertad de actuación? ¿Cómo podríamos motivarnos o ser felices si nuestro futuro estuviera completamente determinado por una cadena causal que se remontara a antes de nuestro nacimiento?

Muchos argumentos parecidos han sido utilizados por numerosos filósofos, religiosos y juristas para defender esta supuesta libertad, bautizada como libre albedrío, que otorgaría a los humanos la capacidad de ser los causantes de nuestras propias acciones, o el poder de elegir libremente o tomar voluntariamente nuestras propias decisiones. Pero, desde el inicio de la filosofía o del pensamiento crítico y racional, también han existido muchos filósofos que han llegado a conclusiones opuestas, manifestando que nuestras acciones están totalmente condicionadas y determinadas y que no tenemos posibilidad de actuar de un modo distinto porque nuestras decisiones

en realidad no son libres. Así pensaban los primeros filósofos de la historia, quienes sentaron las bases del determinismo, según el cual el libre albedrío era imposible.

Para que una decisión sea completamente libre no debería estar precedida por una causa, porque si fuera así, sería lógico afirmar que la decisión fue una consecuencia de esta causa y no de la persona. Para que una elección no estuviera determinada, el sujeto o «yo interno» tendría que ser la única causa de esta decisión, una causa primera que no debería estar causada por ningún acontecimiento previo. Si no fuera así y el causante estuviera causado por eventos pasados, sería fácil argumentar que estos acontecimientos previos fueron la causa que determinó que el causante tomara la elección, dejando al sujeto sin libertad real. Pero este concepto de causa primera, necesario para la existencia del libre albedrío, está en total contradicción con el principio de la causalidad postulado por el griego Leucipo (450-370 a.C.), según el cual nada sucede porque sí, sino que todo sucede por una razón y por necesidad, es decir, que cualquier efecto o evento tiene siempre una causa. Éste era un principio muy arraigado en la Grecia antigua, que ya fue introducido antes de Leucipo por Heráclito (535-475 a.C.), el filósofo del cambio, quien estableció que había leyes o reglas (*logos*) detrás de todos los cambios.

También Demócrito (460-370 a.C.), conocido como el filósofo hilarante, opinaba de manera similar, explicando que, aunque todos los sucesos estuvieran determinados, a veces el resultado era de tal complejidad en la cadena causal que sus efectos se percibían como aleatorios. Por este motivo, Demócrito estaba convencido de que las personas siempre actuaban por necesidad u obligación, sin ser verdaderamente libres. Anticipándonos al contenido de algunos capítulos, podemos puntualizar que actualmente los neurólogos están descifrando una de las cadenas causales más complejas y fascinantes del universo, el cerebro, cuyas reacciones químicas y corrientes eléctricas acaban provocando nuestras decisiones y acciones, incluida la decisión de Alexandra en Gabón, la cual ya estaba

determinada por una increíble cadena causal, aunque el resultado se percibiera como aleatorio o voluntario.

Contemporáneo de Demócrito, Sócrates (470-399 a.C.) fue uno de los primeros filósofos en analizar directamente el enigma del libre albedrío, manifestando que era imposible hacer de manera deliberada lo que uno percibía claramente que estaba equivocado, y que el que cometía el mal lo hacía porque ignoraba los medios correctos para hacer el verdadero bien. Así pues, según Sócrates, cuando una persona hacía el mal no era poseyendo la capacidad de elegir a voluntad, implicando que no podría haber actuado de otra manera. Asimismo, analizando el caso de mi mujer en Libreville, podríamos argumentar que Alexandra habría decidido quedarse porque ignoraba que marchar era lo correcto o porque no percibía que quedarse fuera un error. Pero, si la decisión de quedarse hubiera sido la correcta, ¿podría existir espacio para que el libre albedrío se manifestara? Sócrates opinaba que sí, manteniendo que la naturaleza lo empujaba en una dirección pero que, con la disciplina proveniente de la filosofía, él acabaría siendo mejor que su propia naturaleza.

Platón (427/428-347 a.C.), alumno de Sócrates, desarrolló más las ideas de su maestro y argumentó que la virtud era la determinación de la voluntad para conocer el bien, la verdadera libertad, y que las personas perversas eran ignorantes y esclavas. Así pues, según Platón, Alexandra habría actuado como una esclava si hubiera ignorado las consecuencias de su acción, pero que habría escogido con verdadera libertad si voluntariamente hubiera estado decidida a conocer cuál era la mejor opción. De todos modos, ante este planteamiento se podría razonar que si Alexandra hubiera tenido la determinación para conocer el bien, forzosamente estaba condicionada a tomar la mejor opción, predestinándola y coartando su libertad. En este caso, aunque el resultado de su decisión hubiera sido positivo, éste ya estaba determinado y no tendría sentido felicitarla por ello. Por otro lado, también deberíamos preguntarnos: ¿De qué manera Alexandra podría tener la voluntad para conocer el bien, sin que esta determinación estuviera condicionada por su

pasado? ¿Cómo podríamos conseguir que nuestra voluntad fuera exclusivamente nuestra y, por ejemplo, no estuviera influida por las mismas palabras de Platón, las cuales nos exhortan a tener voluntad para conocer el bien, coartando y condicionando positivamente nuestras futuras decisiones?

Aristóteles (384-322 a.C.), el alumno más conocido de Platón, defendió plenamente el libre albedrío, tanto en la ejecución del bien como del mal, afirmando que los hombres podían actuar en contra del conocimiento del verdadero bien, que el vicio era voluntario y que las personas eran responsables de sus acciones. Este postulado de Aristóteles, igual que los de Platón y Sócrates, requeriría de una buena definición del bien y del mal, pues en el caso de Alexandra yo consideraba que el bien era quedarse conmigo mientras que su familia opinaba lo contrario. En cualquier caso, a diferencia de Sócrates y Platón, Aristóteles hubiera opinado que Alexandra tenía la capacidad de decidir quedarse conmigo aunque ésta fuera la peor opción y ella misma conociera todos los peligros que conllevaba. En este supuesto, si hubiera sucedido algo grave debido a su decisión, la responsable final sería ella, porque en su momento habría tenido la opción de actuar de un modo diferente y regresar a casa. De todos modos, en este caso particular habría que analizar si verdaderamente Alexandra tenía la posibilidad de escoger la opción de regresar a casa o si el estrés del momento y la sensación de perderme la condicionaron a quedarse, sin que tuviera capacidad real de abandonarme, aunque fuera consciente de que la otra opción quizá era mejor.

Aristóteles tenía una simple argumentación para creer en el libre albedrío. En su libro *De Caelo* menciona el ejemplo de un hombre completamente determinista que no puede hacer ningún movimiento porque está tan hambriento como sediento y está colocado exactamente a la misma distancia entre la comida y la bebida, ambas igual de atractivas. Aristóteles creía que sin libertad el hombre acabaría muriendo de hambre y de sed, algo que –según él– sucedería en realidad a un perro, pues los animales no tienen libre

albedrío o libertad para decidir. Posiblemente, Alexandra se había encontrado en una situación muy similar a la que había imaginado Aristóteles, enfrentada a dos decisiones igualmente detestables: quedarse y sufrir todas las penalidades africanas o irse y sufrir la melancolía de haberme perdido. Aristóteles creía que, si no existiera libre albedrío, Alexandra se habría quedado eternamente en la agencia de viajes sin poder decidir entre las dos situaciones igualmente indeseadas. Así pues, según Aristóteles y otros filósofos posteriores que plantearon escenarios similares –Al-Ghazali (1058-1111), Peter Olivi (1248-1298), Duns Scotus (1266-1308) y Jean Buridan (1300-1358)–, las personas tenemos libertad de indiferencia, la cual nos permite, por ejemplo, escoger entre dos manzanas iguales, a diferencia de los animales, que no pueden deliberar y acabarían muriendo de hambre en tales situaciones. Pero los críticos con esta libertad de indiferencia argumentaron en los siglos posteriores que con estas situaciones hipotéticas sólo se ha introducido el azar, que nos permitiría escoger con indiferencia pero no con libertad de decisión. Además, nunca se ha documentado el caso de algún animal que siquiera pasara un poco de hambre a causa de esta impotencia de decidir, y más bien los biólogos describen que los animales pueden escoger aleatoriamente entre dos opciones casi idénticas, escogiendo en ocasiones las opciones no tan buenas.

Epicuro (341-270 a.C.) desarrolló un poco más las ideas de Aristóteles, manifestando que creerse esclavo del destino era peor que seguir creyendo en los antiguos mitos sobre los dioses, y argumentó que las decisiones de las personas eran realizadas por un Yo que no tenía causa previa o necesidad interna que le dictara cómo actuar. De todos modos, Aristóteles y Epicuro conocían el principio de la causalidad que habían postulado filósofos más antiguos, que implicaba un universo determinista en el que era imposible el libre albedrío, por eso introdujeron la idea de accidentes causados por casualidad. Para Aristóteles, a veces existen rupturas en las cadenas causales que nos permiten sentir que nuestras acciones dependen de nosotros y no de causas previas ajenas a nosotros. Asimismo, Epicuro proponía que los átomos en ocasiones actuaban de modo

impredecible, produciéndose pequeñas desviaciones sin ningún lugar o tiempo establecidos, una idea sorprendentemente muy similar a la descrita por la mecánica cuántica en el siglo XX.

Así pues, según Aristóteles y Epicuro, Alexandra habría podido decidir por sí misma quedarse porque, aunque la mayoría de eventos de la naturaleza siguieran una cadena causal, en algún momento y punto en su mente un átomo se desvió aleatoriamente rompiendo la cadena causal, permitiendo su libre albedrío. Es una idea atractiva que encontró un gran soporte a partir del descubrimiento de las incertidumbres de la mecánica cuántica, porque la indeterminación parece la única manera de romper las cadenas causales que impiden el libre albedrío. Pero, como veremos en el capítulo 4, la introducción del azar o aleatoriedad de las partículas cuánticas tampoco permiten el deseado libre albedrío: en un universo determinista, nuestros deseos o albedrío condicionarían nuestras decisiones, impidiendo la libertad; en cambio, en un universo indeterminista nuestras decisiones serían libres o aleatorias, pero a menudo nuestras acciones serían contrarias a nuestra voluntad (a causa del azar), impidiendo nuestro albedrío. Según este razonamiento, podemos tener albedrío o libertad, pero no ambos a la vez.

Posteriormente, el estoico Crisipo de Soli (281/78-208/05 a.C.) recuperó los argumentos de Demócrito y manifestó que todas las cosas suceden de acuerdo con el destino y que siempre poseen causas ocultas, aunque parezcan accidentales. Según Crisipo de Soli, también las acciones humanas eran provocadas por cadenas causales, las cuales eran en general mucho más complejas. En un intento de conciliar el determinismo con la responsabilidad humana, Crisipo de Soli argumentó que la ausencia de libertad no perjudicaba la voluntad de una persona para ejecutar sus acciones deseadas. Y añadía que, aunque nuestras acciones estuvieran predeterminadas, las alabanzas y los reproches seguían teniendo sentido, porque expresaban el juicio de la sociedad respecto al carácter de ciertas personas, sin importar si éstas podían actuar de manera diferente o

no, porque la responsabilidad moral sigue siendo nuestra. Así pues, según Crisipo de Soli, aunque Alexandra hubiera sido predestinada a quedarse y no tuviera capacidad de actuar de una forma diferente, tenía sentido que su familia la reprochara o yo la felicitara por su decisión, porque estas acciones eran una consecuencia de la valoración que hacíamos sobre su carácter.

Crisipo de Soli definió un principio de compatibilismo bajo el cual el determinismo y la moral podían coexistir, una base que algunos filósofos más modernos utilizan para intentar compatibilizar el determinismo con una especie de albedrío más o menos libre. Crisipo de Soli formó parte del grupo de filósofos –junto a Leucipo, Heráclito y Demócrito– que observaron el universo físico y concluyeron que el libre albedrío no podía existir, sin entrar a evaluar necesariamente las consecuencias morales o prácticas que se podrían desprender de tales conclusiones. En cambio, otro grupo de filósofos –entre los cuales encontraríamos a Sócrates, Platón y Aristóteles– observaron las ideas sobre la moralidad y concluyeron que los humanos tenemos que ser libres para poder decidir entre el bien y el mal, por lo que las observaciones del universo físico debían de ser erróneas o quizás dejaban de cumplirse en el interior de las personas. Estas diferencias al analizar el concepto del libre albedrío se mantuvieron a lo largo de los dos siguientes milenios, con los detractores centrándose en la observación del universo y los defensores, en el razonamiento moral. Pero, según veremos en los siguientes capítulos, los segundos no consiguieron aportar ninguna argumentación válida que pudiera explicar cómo puede existir libre albedrío en nuestro universo, y en cambio, los primeros han sido capaces de explicar por qué existe la moralidad sin que fuera necesario recurrir al libre albedrío.

A pesar de que este debate filosófico se prolonga desde hace dos milenios, la mayor parte de humanidad ha seguido viviendo sin ni siquiera preocuparse de si sus pensamientos, decisiones y acciones eran libres y voluntarias o estaban totalmente coaccionadas por las leyes de la naturaleza. Las personas suelen creer que sus acciones

son libres, pero al mismo tiempo acostumbran a saber razonar los motivos de su comportamiento y de sus decisiones, sin pensar que estas causas pueden formar parte de una cadena causal que nunca se ha roto desde el inicio del universo. También Alexandra me supo definir la causa de su elección cuando años más tarde le pregunté por qué había decidido quedarse conmigo cuando estábamos en Gabón, a lo que me respondió: «Porque te quiero».

2. ¿Y si existiera Dios?

A principios del año 2010 Alexandra y yo nos tomamos seis meses de descanso, después de haber estado cuatro años viajando por Europa, África, Oriente Medio y Asia. Queríamos guardar energías para el viaje que, durante un año, pensábamos realizar por América. Durante este periodo, el 26 de enero, impartí una conferencia en la Agrupación Astronómica de Osona que bauticé como: «Conclusiones filosóficas en ausencia de Dios». En ella intenté resumir por qué no creía en Dios y cuáles serían las consecuencias filosóficas si Dios no existiera, explicando desde un punto de vista físico la conciencia, la ausencia del libre albedrío y la futura evolución del universo. Estaba convencido de que sin Dios o almas que hechizaran la materia, los humanos no podían tener ningún grado de libertad en sus decisiones. Pero, para mi sorpresa, éste fue uno de los aspectos que más rechazo provocó entre mis oyentes. Fue esta crítica la que me impulsó a estudiar con más profundidad el problema del libre albedrío, leyendo las opiniones de otros filósofos, y persuadiéndome muy pronto de que poseía información suficiente para escribir un libro, donde podría argumentar las evidencias que aparecían ante mis ojos.

Retomando la línea del capítulo anterior, me podría preguntar: ¿Fui yo quien decidió escribir este libro? Quizá antes deberíamos definir qué significa este «yo», pero, según el lenguaje funcional que empleamos los humanos, evidentemente yo decidí escribir este libro. Pero, ¿fui libre al tomar la decisión de escribirlo? O en caso contrario, ¿escogí estando absolutamente condicionado por factores que yo no tenía capacidad de cambiar? Y es aquí donde radica el problema. No creo que mi voluntad fuera libre. Existieron muchos factores, entre ellos la crítica recibida durante la conferencia en 2010, que me condicionaron positivamente a escribir este libro. Alguien podría argumentar que esta elección se podría considerar libre si la

decisión previa de realizar la conferencia fuera libre, pero en este caso también encontraríamos infinidad de factores que me empujaron a prepararla, como, por ejemplo, mi convicción de que Dios no existe. También mis convicciones ateístas estuvieron influidas y condicionadas por factores previos que no podía controlar: mi educación y mi interés innato a buscar la verdad de las cosas, reforzados en gran medida por las experiencias que este viaje de cinco años alrededor del mundo me aportó. Entre éstas, me sorprendió observar a multitud de sociedades que adoran a sus dioses de modo excluyente, negando los dioses de los otros, lo que reafirmó mi convencimiento de que en realidad no existía dios alguno.

Hace muchos años que estoy convencido de que Dios no existe, pero al mismo tiempo soy consciente de que ésta es sólo una hipótesis indemostrable. Por ejemplo, empleando una analogía, tampoco se puede demostrar que no existen los pitufos. Se puede aducir que los pitufos fueron una invención del dibujante belga Peyo en 1958, pero no hay forma de evitar que alguien postule que el dibujante tuvo un sueño esotérico del mundo real donde viven los pitufos y que después los dibujó. Se pueden esgrimir argumentos muy sólidos en contra de la existencia de los pitufos, y se pueden utilizar las mismas en contra de la existencia de Dios, pero en ningún caso se puede demostrar su inexistencia de una manera absoluta.

Entonces, si no podemos descartar del todo la hipótesis de la existencia de Dios, ¿qué pasaría con el libre albedrío si realmente gobernara este ser supremo? Si mi cuerpo material estuviera animado por un alma celestial, ¿cómo se verían afectadas mis decisiones? Para mí, pueden ser unas preguntas banales, pero no se consideró así durante los dos mil años posteriores a los filósofos de la Grecia antigua. Europa y Oriente Medio fueron dominados por las religiones monoteístas, las cuales necesitaban otorgar libre albedrío a las personas para poder culpar o alabar sus acciones de acuerdo con la moralidad del momento. Pero, a pesar de introducir el dualismo y de inventar unas almas inmateriales encargadas de generar las decisiones en las personas, poco a poco se fueron haciendo evidentes

las dificultades que entrañaba la defensa del libre albedrío, incluso con la presencia de Dios.

Poco antes de que naciera el cristianismo, el romano Cicerón (106-43 a.C.) recuperó los conceptos que Crisipo de Soli había introducido en el debate, pero esta vez para defender el libre albedrío. Cicerón opinaba que, si todo sucediera a consecuencia del destino, ni los elogios, ni las sanciones, ni los honores, ni los suplicios serían justos. Así pues, según Cicerón, si la decisión de Alexandra en Gabón no hubiera sido libre, no habría sido justo que después yo la hubiera elogiado por haber escogido quedarse conmigo, afrontando las incertidumbres del viaje. A simple vista, Cicerón no dejaba de tener cierta lógica en su razonamiento, pues los elogios a Alexandra parecerían carentes de sentido si su decisión no hubiera sido libre o ella no fuera su responsable última. En cualquier caso, según argumentaré en el capítulo 10, aunque no exista el libre albedrío, durante milenios los elogios y las sanciones han demostrado ser muy útiles para condicionar en un sentido u otro las decisiones de los humanos. Por tanto, no es válido utilizar los honores y los suplicios para justificar la existencia del libre albedrío, pues más bien ha sido al revés: ha sido la falsa creencia en el libre albedrío la que ha justificado las recompensas y los castigos, aunque éstos normalmente han resultado ser muy útiles para moldear el comportamiento de las personas de acuerdo con las necesidades morales o sociales.

Finalmente, con el nacimiento y expansión del cristianismo, todas las líneas argumentales se homogeneizaron, defendiendo siempre la existencia de la libertad, al igual que Cicerón, para poder imputar responsabilidad moral a las personas. Asimismo lo planteó San Pablo (5/10-67) cuando se preguntaba: «¿Es que el alfarero no es dueño de hacer de una misma masa unas vasijas para usos nobles y otras para usos despreciables?». Es decir, según San Pablo, cualquier persona tiene la libertad para hacer el bien o para hacer el mal, independientemente de su «masa» o esencia.

De todos modos, la observación del mundo, donde todo parecía determinado por el principio de la causalidad, seguía planteando un grave problema a la libertad de acción y a la responsabilidad moral. Por esta razón, los primeros cristianos se vieron obligados a rescatar el dualismo de Platón, según el cual, paralelamente al mundo material también existía el mundo de las ideas, inmaterial y eterno, donde habitaban las almas de las personas, que eran las verdaderas responsables, sin causa alguna, de los procesos mentales y las decisiones. Alejandro de Afrodísias (150-210) fue uno de los primeros que utilizaron el dualismo, argumentando que, a diferencia de los animales, las personas pueden sopesar las mejores opciones que pueden tomar en su vida, ya que poseen la capacidad de hacer una acción o la contraria, y concluyendo que el determinismo era falso. Pero, recuperando el caso del capítulo anterior, me pregunto: aunque Alexandra hubiera sopesado su decisión en Gabón, ¿no estuvo su deliberación condicionada por causas previas? Por ejemplo, saber que me podía perder para siempre si me abandonaba condicionó con seguridad el resultado de la reflexión. Alexandra estaba predestinada a deliberar intensamente ante una decisión tan importante, y en consecuencia estaba determinada a decidir quedarse. Así pues, aunque las deliberaciones nos diferencien de los animales y nos condicione a elegir mejor, no parece que sean la fuente de libertad.

Profundizando en el dualismo, Plotino (205-270) escribió que, «si el alma, condicionada por influencias externas, genera una acción como si obedeciera a un impulso ciego, entonces no se le puede asignar el hecho ni mencionar su estado libre, pero si, por el contrario, libre de pasiones sigue el juicio de su voluntad y de su guía verdadero, esta acción sólo se puede llamar libre e independiente, porque así son nuestros actos que no provienen de ninguna otra parte, sino de dentro, del alma pura». A partir de estas palabras de Plotino sería natural preguntarnos: ¿Alexandra tuvo una momentánea conexión con su Yo que le comunicó la mejor decisión que debía tomar o, de lo contrario, perdió por unos instantes la comunicación con su alma pura y se acabó decantando por una de las peores

temeridades de su vida? Si recuerdo el momento, no podría afirmar que Alexandra hubiera tomado una decisión libre de pasiones. En consecuencia, según Plotino, mi mujer habría tomado una decisión sin libertad: condicionada por influencias externas, sin seguir el juicio de su voluntad o de su guía verdadero. Pero, con estas argumentaciones, muy pocas de las acciones humanas se podrían considerar libres de emociones y nos veríamos obligados a dejar de culpar a los criminales pasionales que no podían haber actuado de otro modo. Plotino parece recuperar el planteamiento de Sócrates, según el cual no se puede hacer el mal deliberadamente, porque uno sólo es libre cuando hace el bien. Por otro lado, si analizamos aquellas acciones benévolas que siguen el juicio de la voluntad, o del guía verdadero, nos encontraremos que esta teórica alma pura siempre estaría condicionada a causar el más magnánimo de todos los actos, predestinado a la persona a tomar siempre la mejor decisión, impidiéndole de actuar de un modo distinto y coartándola de la preciada libertad, aunque el resultado de la acción siempre fuera positivo.

De todos modos, las religiones monoteístas se encontraban con otro problema todavía mayor a la hora de defender la existencia de la libertad. Por definición, su Dios omnisciente conocía todo lo ocurrido en el universo y todo lo que sucedería en el futuro, determinando las decisiones y acciones que tomaría cada persona, sin posibilidad de quebrantarlas, impidiendo así cualquier forma de libertad. Para resolver este imposible, Agustín de Hipona (354-430) planteó un imaginativo ejemplo: «Si tú prevés que alguien hará algo mañana, por ejemplo un viaje, y con tu conocimiento previo lo fuerzas a viajar, ¿violentarás su voluntad? Del mismo modo, Dios, sin obligar a nadie al pecado, prevé quiénes pecarán por propia voluntad». Así pues, Agustín de Hipona podía creer que las personas tenían responsabilidad sobre sus actos, aunque Dios conociera con antelación todos los actos que iban a realizar y al mismo tiempo los obligara a realizarlos. Según Agustín de Hipona, Dios sólo era un observador que no causaba nuestros actos, pero este argumento no impediría que nuestras decisiones estuvieran previamente

condicionadas por las leyes de la naturaleza o restringidas por el alma que nos impulsa a hacer el bien. Por ejemplo, puedo predecir con exactitud la aceleración con que caerá una piedra desde un campanario y, aunque yo no sea la causa de la aceleración, no encontraría ninguna manera para argumentar que la piedra es libre y no está obligada por las leyes de la física. La única manera que tengo de predecir cómo se acelerará la piedra es conociendo todas las causas que condicionan su movimiento, del mismo modo que la omnisciencia de Dios implicaría que conoce todas las causas que delimitan las acciones de los humanos, las cuales impedirían su libertad.

Los argumentos de Agustín tampoco convencieron al monje Pelagius (354-420/440), contemporáneo de Agustín, a quien atacó defendiendo que la libertad humana prohibiría la presciencia divina (el conocimiento anticipado de las cosas que ocurrirán). En aquellos momentos, la Iglesia cristiana era joven y, ante tal divergencia de argumentos, decidió quedarse con aquel que le interesaba más, el que podía compaginar la existencia de un Dios omnisciente con el libre albedrío de los humanos, y en el año 418 acabó acusando a Pelagius de herético. Una lástima porque, casi un milenio después de Agustín de Hipona, seguía sin resolverse el problema sobre cómo compaginar la existencia de un Dios omnisciente con el libre albedrío, sin el cual no se sabía justificar la responsabilidad moral.

Según parece, a diferencia del cristianismo, el islam no tuvo problemas para sacrificar la creencia en el libre albedrío y así poder defender sin contradicciones la existencia de un Dios omnisciente. Por ejemplo, el filósofo persa Al-Ghazali (1058-1111) escribió: «Dios causa y determina todos los eventos, incluido las acciones humanas. No existe ni el más simple evento en este mundo que no esté determinado por la voluntad de Dios. Mientras que los humanos están bajo la impresión de que tienen una voluntad libre, sus acciones son, en realidad, obligadas por causas que existen en su interior como en el exterior». Obviamente, si todo lo que sucede en el universo es voluntad de Dios, el libre albedrío resulta imposible.

En cambio, el cristiano Tomás de Aquino (1225-1274) siguió profundizando en el dilema y, con sofisticados argumentos, originalmente propuestos por Agustín, declaró que Dios inducía a cada persona todos sus actos, inclinando la voluntad de la persona con absoluta certeza hacia el lado decretado, pero que Dios adaptaba esta inducción a la naturaleza del ser inducido. A pesar de todo, no veo por ninguna parte la libertad en esta argumentación, porque no parece que la persona inducida tuviera posibilidad alguna de elegir su naturaleza, la cual vendría predeterminada por Dios, impidiéndole actuar de manera distinta. En cualquier caso, para Tomás de Aquino era inconcebible imaginar que las personas estuvieran carentes de libre albedrío, porque si fuera así «serían inútiles los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos», un argumento casi idéntico al de Cicerón. Está claro que Tomás de Aquino tampoco era capaz de imaginar un universo sin un Dios omnisciente, menudo problema.

Intentando definir el libre albedrío con una nueva perspectiva, Guillermo de Ockham (1280/1288-1349) planteó que uno de los atributos principales de una criatura racional era la libertad o el poder de causar o no un efecto, de un modo indiferente y contingente. Se trata de una original definición, pues utilizando los adjetivos «indiferente» y «contingente» acaba confiriendo a la libertad una dimensión casual, fortuita o accidental, similar a las ideas de Aristóteles y Epicuro, que invocaban al azar como única opción para liberarse de las leyes de la causalidad. Pero, según adelanté en el capítulo 1 y desarrollaré después en el capítulo 4, el indeterminismo nos permitiría actuar libremente o por azar, pero nuestras acciones serían aleatorias y a menudo contrarias a nuestra voluntad, impidiendo nuestro albedrío.

Finalmente, rindiéndose a la incompatibilidad entre Dios y la libertad, los reformadores del siglo XVI optaron por salvar al todopoderoso y enterrar el libre albedrío. Sin mencionar a Dios, Pietro Pomponazzi (1462-1525) argumentó que nuestra voluntad no era un principio autoiniciado, sino más bien una causa ocurrida por

una serie de causas superiores, de las cuales no éramos más que parcialmente conscientes. En otros términos se manifestó Lutero (1483-1546), quien sostenía abiertamente que el libre albedrío era un mito, un nombre que no encubría ninguna realidad, pues no estaba en el poder del hombre concebir el bien o el mal porque los acontecimientos sucedían por necesidad, y que la predestinación divina de todos los futuros actos humanos excluía cualquier posibilidad de libertad. Compartiendo las ideas de Lutero, Calvino (1509-1564) opinó que las personas no podían realizar ningún tipo de acción buena, a no ser que fueran obligados por la gracia de Dios, a la que era imposible resistirse. De forma análoga pensaban los ocasionalistas, como Malebranche (1638-1715), que atribuían cualquier tipo de causa a la intervención divina, descartando incluso las causas naturales, y consecuentemente eliminaban la posible existencia de la libertad humana.

En medio de tanto escepticismo, René Descartes (1596-1650) volvió a reivindicar el dualismo entre cuerpo y mente invocando un espíritu separado del cuerpo material, que era libre por su naturaleza indeterminada, una causa no causada que otorgaba la libertad a las personas. Pero no opinaban igual la mayoría de los filósofos del siglo XVII, los cuales comenzaron a analizar el misterio del libre albedrío dejando de lado la teología e indagando más en la psicología de las personas y en sus procesos de decisión.

Spinoza (1632-1677) opinaba que los humanos se creían libres porque eran conscientes de sus voliciones y deseos, y porque eran ignorantes de las causas por las que eran impulsados a querer y desear, de las cuales ni siquiera soñaban su existencia. Así pues, según Spinoza, Alexandra habría creído tomar voluntariamente una decisión libre en Gabón porque ella era consciente del deseo de no perderme, pero, en realidad, ella ignoraba las causas que le habrían provocado este deseo, delimitando por completo su libertad.

En la misma línea que Spinoza, Thomas Hobbes (1588-1679) decía que las acciones seguían el primer apetito que surgía en la mente, o que seguían la deliberación entre una serie de apetitos y

temores alternos, pero que en definitiva las personas no son libres, porque ser libre significaba poder hacer lo que uno quería libremente, y no hacer lo que los impulsos los habían condicionado a querer. Así pues, según Hobbes, Alexandra no fue libre al escoger quedarse conmigo en África, porque ella estaba condicionada a querer eso, es decir, deseaba no perderme, y este apetito la obligó a quedarse, sin opción de elegir lo contrario.

Los tiempos estaban cambiando, y Leibniz (1646-1716) lo expuso escribiendo que si el hombre escogía las opciones según lo que el intelecto juzgaba mejor o escogía porque Dios decidía por él, había muy poco espacio para el libre albedrío. También Julien Offray de la Mettrie (1709-1751) creía que la voluntad libre era una ilusión y, combatiendo el dualismo metafísico cartesiano o la creencia en las almas, declaró que las funciones psíquicas sólo eran manifestaciones del estado corporal y cerebral. David Hume (1711-1776) creía que nuestras acciones estaban causadas por nuestro carácter; que nuestro Yo no dejaba de ser un manojo de estados mentales, cada uno con causas previas; y que era absurdo e ininteligible imaginar una causa sin causa o una acción libre generada al azar sin tener en cuenta las condiciones anteriores. En el mismo sentido opinaba el Barón d'Holbach (1723-1789), quien quería liberar al hombre del miedo a lo sobrenatural y volver a la naturaleza, manifestando que sólo existía materia y movimiento bajo unas leyes inviolables de la física, a las que el hombre también estaba sometido, impidiendo el libre albedrío. Incluso el teólogo Joseph Priestley (1733-1804), quien creía en Dios, pensaba que los humanos no tenían voluntad libre porque, como el resto de la naturaleza, la mente humana estaba sometida a las leyes de la causalidad.

Paralelamente a este movimiento apareció el libertarismo. Los libertarios sostenían que, aunque el universo fuera determinista, no lo era la mente humana porque, según Thomas Reid (1710-1796), ésta posee un agente causal que no tiene un carácter o condicionamientos: el alma, la semilla de nuestra conciencia. Para defender el libre albedrío, Thomas Reid se vio obligado a defender esa antigua idea

según la cual las almas no están condicionadas, aunque en la mayoría de los textos teológicos se describe a las almas como entidades determinadas a hacer el bien, una contradicción en toda regla.

Immanuel Kant (1724-1804), otro libertario, intentó defender la existencia del libre albedrío con un argumento menos metafísico y escribió: «Si el hombre sólo fuera sensibilidad, sus acciones estarían determinadas por impulsos sensibles. Si fuera únicamente racional, serían necesariamente determinadas por la razón. Pero el hombre es al mismo tiempo sensibilidad y razón, y puede seguir los impulsos de los deseos o puede seguir los impulsos de la razón, y en esta capacidad de elección consiste la libertad que posee el hombre». Así pues, según Kant, Alexandra habría actuado libremente en Gabón si hubiera sido capaz de escoger entre sus deseos y su razón, aunque muy pocas decisiones humanas se deben desarrollar en este nivel. En la mayoría de las decisiones no existe un sentimiento que te impulse en un sentido y una razón que te presione en el otro, más bien sucede igual que con Alexandra, que tenía diferentes razones y deseos opuestos entre sí, tanto para marcharse como para quedarse. De todos modos, incluso en el supuesto de que algunas decisiones se acabaran decidiendo entre la razón y el deseo, nos faltaría excluir que esta elección no fuera casual, por eso Kant opinaba que la decisión se realizaba fuera del mundo material, dominado por las leyes de la causalidad, volviendo al oscuro dualismo cartesiano. Quizá por eso, Kant también sostuvo que el libre albedrío era uno de los problemas filosóficos que el intelecto humano sería incapaz de resolver.

Influido por Kant, Fichte (1762-1814) manifestó que el Yo, perteneciente a un mundo metafísico fuera del causal, era el origen de la voluntad y de la libertad. También era de la misma opinión Schelling (1775-1854), que sostenía que la libertad era la capacidad para elegir entre el bien o el mal, y que en general la voluntad aspiraba al bien, y que, cuando aspiraba al mal, era a causa del abandono de esta aspiración suprema. Era una visión que se repetía un milenio y medio más tarde, cuando Plotino había asegurado que el alma infería la voluntad de hacer el bien, y que sólo obedeciendo a

los impulsos ciegos uno era capaz de hacer el mal. De todos modos, si la aspiración suprema siempre asiste en un mismo sentido, condicionando y predestinando a elegir las acciones más benevolentes, deberíamos concluir que ninguno de los santos cristianos fueron libres en sus elecciones. Entonces, si las personas benévolas no son libres y las maléficas tampoco, ¿quién lo puede ser?

Finalmente, al tiempo que las diferentes disciplinas de la ciencia comenzaban a aportar un conocimiento mucho más profundo del funcionamiento del universo y de la psicología humana, Hegel (1770-1831) fue uno de los últimos filósofos reconocidos en opinar que la realidad última se encontraba en la mente o el alma y no en la materia. Según Hegel, una persona es libre cuando es capaz de escoger sin estar coaccionada por otras personas, por las circunstancias sociales o por sus deseos naturales, y que sólo entonces tiene una mente libre y no condicionada que puede seguir voluntariamente la razón. Intuitivamente es fácil creer que ésa sería la verdadera libertad, pero, ¿cuántas veces en la vida una persona está en condiciones de escoger sin coacciones externas ni apremios internos, como los deseos? En cualquier caso, incluso suponiendo que una persona puede decidir sin ninguna de las coacciones mencionadas por Hegel, como mínimo estará coaccionada por la voluntad o la esencia de la persona. Podría ser fácil concluir que, si la decisión está causada únicamente por la voluntad de la persona, ésta será libre, pero no lo sería si la voluntad de esta persona ha ido evolucionando a lo largo de su vida, cambiando a causa de diferentes eventos externos e internos que escaparon al control de esta persona. Por ejemplo, podríamos suponer que aquel junio de 2007 Alexandra eligió quedarse conmigo influida únicamente por su voluntad, pero, ¿escogió ella tener esta voluntad? Evidentemente, en un mundo causal su voluntad estaría completamente condicionada por unas causas que se remontarían a su vida pasada, las cuales también estarían causadas por otros acontecimientos previos que escaparían a su control, y así podríamos seguir retrocediendo en el tiempo hasta

encontrar unas causas que se remontarían a antes de su nacimiento, que naturalmente le habrían sido imposibles de cambiar.

3. Un universo determinista fascinador

Durante nuestro largo viaje de cinco años alrededor del mundo, mientras avanzábamos lentamente cruzando extensas regiones de montañas, desiertos, estepas, bosques, mares y lagos, habitadas por diferentes culturas humanas y ecosistemas de animales y plantas conviviendo con armonía, no podía evitar repetirme con cierta frecuencia: «vivimos en un planeta inmenso y fascinante». Pero más hechizado me sentía cuando, durante alguna noche estrellada y alejado de cualquier ciudad, miraba al cielo y recordaba que nuestro extenso y maravilloso planeta era más insignificante que una pequeña gota de agua en un vasto océano, perdido entre infinidad de nebulosas, galaxias, estrellas y misteriosos planetas.

Es inevitable que, durante estos mágicos momentos, seguramente vividos por muchas otras personas, uno se pregunte cómo es posible un universo tan sorprendente, donde todo parece estar interrelacionado en un equilibrio perfecto. Y no me extraña que, impresionado por esta fascinante realidad que nos rodea, muchos filósofos y teólogos hubieran resuelto esta milenaria inquietud imaginando a un Dios creador del universo y la tierra. De hecho, si pudiéramos olvidar los conocimientos actuales, volverían a ser lógicos los argumentos de Voltaire (1694-1778), para quien la existencia de un reloj demostraba la existencia de un relojero que lo había diseñado, así como el mismo universo demostraba la existencia de un Dios que lo había creado.

En este momento de la historia tampoco resultaban ilógicos los argumentos que muchos otros filósofos utilizaban, razonando que la supuesta existencia de la responsabilidad moral, y los consecuentes castigos y premios, demostraba la existencia del libre albedrío; del mismo modo que la existencia del libre albedrío implicaba la existencia de unas almas inmateriales que no respondían a la casualidad de la materia; y éstas, al mismo tiempo, demostraban la

existencia de un Dios supremo, aunque este Dios acabara generando algún conflicto de compatibilidad con el libre albedrío.

De todos modos, incluso durante los tiempos de Voltaire, la filosofía y la ciencia ya habían empezado a explicar el mundo en que vivimos sin recurrir a la existencia de un ingeniero o artista supremo que, con gran gusto, hubiera diseñado el cosmos y los equilibrios que lo sustentan. Evidenciando este hecho, se dice que en una ocasión Napoleón comentó a Laplace (1749-1827): «Me han contado que usted ha escrito un gran libro sobre el sistema del universo sin haber mencionado una sola vez a su creador», y Laplace contestó: «Señor, nunca he necesitado esta hipótesis». Entonces, Napoleón comentó: «De todos modos, Dios es una bella hipótesis que explica muchas cosas», a lo que Laplace replicó: «Aunque esta hipótesis pueda explicar todo, no permite predecir nada».

Esta fantástica anécdota entre Napoleón y Laplace resalta una de las principales diferencias entre la religión, que en general acepta las ideas por fe, sin razonar ni comprobar; la filosofía, que acepta las ideas razonando, muchas veces sin comprobarlas; y la ciencia, que sólo acepta las ideas razonadas y comprobadas, por ejemplo a través de la predicción. Es así, con el método científico que intenta protegernos de la subjetividad en el conocimiento, que los científicos de los últimos siglos han ido desmontando uno a uno todos los mitos religiosos. La historia comienza siglos atrás, cuando Nicolás Copérnico (1473-1543) y Galileo Galilei (1564-1642) desplazaron a la tierra del centro del universo y afirmaron que ésta se movía alrededor del sol y no al revés. De igual importancia fue Charles Robert Darwin (1809-1882), quien demolió un dogma fundamental en las religiones monoteístas, demostrando que los humanos no somos unas creaciones originales, al margen del resto de especies vivientes, y que los animales y las personas hemos evolucionado a partir de unos mismos orígenes. En la actualidad, muchos científicos están demostrando que la vida se originó en la tierra de una manera lógica y causal, sin que fuera necesaria intervención divina alguna. Incluso, según sugiere Stephen Hawking (1942), hoy en día podemos

estar cerca de tumbar definitivamente otro mito que la mayoría de las religiones han defendido a capa y a espada: la creación del universo por parte de Dios.

Gracias a la colaboración de cientos de científicos, en la actualidad nos podemos hacer una idea bastante clara de cómo funciona y cómo ha evolucionado este universo fascinante, sin que sea necesario recurrir en ningún momento a la ayuda de un Dios supremo ni a sus almas inmateriales. Cientos de comprobaciones y predicciones han permitido trazar una cadena causal a lo largo de toda la evolución del universo, explicando la aparición de la vida y el nacimiento de la humanidad, empujándonos a postular que nuestra existencia está causada y provocada por una infinidad de sucesos entrelazados que se iniciaron hace ahora unos 15.000 millones de años, justo después de producirse el misterioso Big Bang.

Retrocediendo en esta cadena causal, los científicos han determinado que hace unos 15.000 millones de años, todo el espacio y materia del universo estaba concentrada a elevadísimas temperaturas en una singularidad que empezó a expansionarse. Esta expansión, llamada Big Bang, provocó que la materia empezara a organizarse, primero formando elementos simples (partículas elementales) y, con el enfriamiento posterior, elementos mucho más complejos (átomos). A partir de ahí, el continuo ensanchamiento del universo provocó que, cien millones de años más tarde, la fuerza de la gravedad empezara a condensar la materia en galaxias y en astros en el interior de éstas. La compresión de la materia en los astros provocó que aumentara su temperatura y se convirtieran en estrellas, donde sus reacciones nucleares comenzaron a generar el resto de elementos químicos presentes en el universo. Hace 7.000 millones de años se generó nuestro sol, a partir de la materia expulsada por antiguas estrellas que se convirtieron en supernovas y explotaron, y 2.500 años más tarde se formó la tierra de idéntica manera. En nuestro planeta, los elementos químicos que lo forman y las condiciones físicas que lo rodeaban provocaron que durante unos 500 millones de años se fueran produciendo reacciones químicas que

generaron moléculas orgánicas, y entre ellas las precursoras del ADN o código genético.

En el pasado se creía que la probabilidad de que apareciera vida en un planeta con las mismas condiciones que en la tierra original era tan pequeña como la probabilidad de que un mono sentado ante una máquina de escribir acabara tecleando una obra de Shakespeare. De todos modos, actualmente los científicos están convencidos de que la vida apareció en el mundo como una consecuencia lógica e inevitable, según han comprobado muchos experimentos realizados. Uno de los primeros fue realizado en el año 1952 por Stanley Miller, un joven químico de 25 años, que ideó un experimento a escondidas para no exponerse a la burla de sus colegas. Puso en un matraz los gases de la tierra primitiva: metano, amoníaco, hidrógeno, vapor de agua y un poco de gas carbónico; simuló el océano llenando el matraz de agua; lo calentó todo para darle energía; y provocó chispas eléctricas –simulando relámpagos– durante casi una semana, al final de la cual pudo observar que en el fondo del matraz había aparecido una sustancia roja anaranjada que contenía aminoácidos, unas proteínas orgánicas necesarias para formar la vida. El mismo Darwin ya había sugerido que, antes de la aparición de la vida y del nacimiento de las primeras células, la tierra primitiva debía de haber conocido una evolución de las moléculas precursoras de la vida, y eso mismo es lo que están demostrando los científicos hoy en día.

A partir de la aparición de los primeros seres vivos unicelulares hace unos 3.500 millones de años, éstos iniciaron una constante evolución para sobrevivir entre el resto de seres vivos que también evolucionaban. Fue así como algunas células se empezaron a asociar para protegerse mejor de su entorno, las cuales, a medida que las sociedades celulares crecían, se fueron especializando, realizando diferentes funciones que ayudaran al organismo a sobrevivir mejor. De esta manera, algunas células desarrollaron el sistema nervioso y el cerebro, mientras otras desarrollaban el sexo, que permitió la reproducción mediante el cruce de genes y no con la simple

duplicación de las células, causando una aceleración de la evolución y un estallido de la diversidad a lo largo de millones de generaciones.

Hace 35 millones de años, aparecieron en África los antepasados comunes de los actuales grandes simios y de la humanidad de hoy en día. Hace unos 7 millones de años, debido al hundimiento del valle del Rift, los antepasados de la humanidad quedaron aislados al este del continente africano, en un clima más seco, provocando la aceleración de su evolución. Entre los cambios evolutivos, los homínidos empezaron a caminar derechos y, al poder equilibrar la cabeza sobre los hombros, se favoreció el incremento de su capacidad craneal y el tamaño de su cerebro, al tiempo que aparecieron otros cambios fisiológicos que permitieron la articulación de los sonidos que darían inicio al lenguaje. A medida que los primeros humanos adquirían capacidades, se empezaron a dispersar por todo el planeta, al tiempo que conseguían dominar el fuego, empezaban a utilizar el pensamiento simbólico y el arte, descubrían la agricultura y la ganadería, aprendían a trabajar el cobre, el estaño y el hierro... Estas facultades provocaron un crecimiento más rápido de la población, que se empezó a reunir en núcleos urbanos, provocando el nacimiento de las culturas, las religiones, la filosofía, la ciencia, la tecnología... hasta llegar a la sociedad de hoy en día.

Diversos eventos provocaron que usted y yo naciéramos y creciéramos en este momento de la historia. Igual que usted, yo no escogí a mis padres, ni mis genes, ni mi escuela, ni mi entorno en general, pero todos estos factores condicionaron mis futuras elecciones: los estudios de ingeniero de telecomunicaciones, la creación de una empresa de servicios de Internet y la decisión en el otoño de 2005 de materializar uno de mis mayores sueños e iniciar al siguiente año un largo viaje alrededor del mundo...

La respuesta a la siguiente pregunta cae por su propio peso: En este trascendente otoño de 2005, ¿escogí libremente realizar este viaje de cinco años que cambió mi vida? Si aceptáramos la evolución del universo tal y como la han propuesto los científicos, en donde no

existe Dios y todos los eventos siempre tienen una causa, tendríamos que concluir que no pude elegir libremente. Es decir, escogí condicionado por unas causas previas (tenía un sueño), que al mismo tiempo estaban delimitadas por otros motivos (de pequeño había leído diversas historias de culturas lejanas que soñé visitar algún día), que estaban precedidos por otras causas aún más antiguas. Y así, según el principio de la causalidad, podríamos ir retrocediendo en el tiempo mediante una cadena causal hasta el mismo inicio del universo, hace unos 15.000 millones de años, donde la precisa configuración del espacio, la materia y la energía durante los primeros segundos posteriores al Big Bang habrían provocado inevitablemente que yo tomara esta trascendental decisión aquel otoño de 2005.

Probablemente, la mayoría de los filósofos y científicos posteriores al siglo XVI, que desde entonces empezaron a inspirarse en los descubrimientos científicos, compartirían mis conclusiones. Éstos empezaron a dejar de lado las encorsetadas preconcepciones religiosas y pasaron del determinismo teológico al determinismo causal, que ya habían postulado los antiguos filósofos griegos, según el cual la causa de un fenómeno físico (sin excluir a las personas) siempre es otro fenómeno físico. Newton (1643-1727) dio otro importante paso: formuló una ley según la cual, una vez conocida la posición y velocidad inicial de cualquier cuerpo, junto con las fuerzas que actúan sobre él, se podía determinar con total precisión cuál sería su posición y velocidad en cualquier momento futuro. Asimismo, Newton postuló que cualquier suceso que se desarrollara en el futuro estaría completamente determinado por lo que sucediera en el presente, y al mismo tiempo estaría determinado por lo que hubiera sucedido en el pasado. Así pues, según Newton, el universo se comportaba de manera determinista, es decir, el pasado y futuro de todas las cosas estaba determinado, dejando sin opciones a la libertad individual.

Contemporáneo de Newton, el matemático Leibniz (1646-1716) postuló: «Si alguien pudiera tener una visión suficiente de la parte

interna de las cosas, y además tuviera el recuerdo y la inteligencia suficiente como para considerar todas las circunstancias y tenerlas en cuenta, sería un profeta y podría ver el futuro en el presente como en un espejo». Un siglo más tarde, Laplace (1749-1827) reforzó aún más las ideas de Leibniz, imaginando el siguiente caso: «Si un intelecto –al que se llamó demonio de Laplace– conociera en cualquier momento dado todas las fuerzas que animan la naturaleza y las posiciones mutuas de los seres que la componen, si este intelecto fuera suficientemente ingente para someter los datos a análisis y pudiera condensar en una única fórmula el movimiento de los mayores cuerpos del universo y de los átomos más ligeros, para este intelecto nada sería incierto y el futuro y el pasado estarían presentes ante sus ojos». Así pues, según Newton, Leibniz y Laplace, el estado del universo hace cien años (o mil o un millón) provocó unívocamente que yo decidiera iniciar un largo viaje, o que Alexandra eligiera quedarse conmigo cuando estábamos en Gabón.

Centrándose en la psicología humana, el Barón d'Holbach (1723-1789)¹ declaró que cada actividad psicológica (acción, pensamiento, intención...) está determinada por un evento psicológico o físico previo. También Arthur Schopenhauer (1788-1860) defendió que todo lo que deseamos está fijado en el continuo nexo causal del mundo y que la autoconsciencia nada podía decir de la procedencia de nuestros motivos. Lo escribió así: «Todo el mundo cree *a priori* ser perfectamente libre, incluso en sus acciones individuales, y piensa que en cualquier momento podría comenzar otra forma de vida... Sin embargo, *a posteriori* y a través de la experiencia, encuentra para su asombro que no es libre y que está sometido a la necesidad, y que a pesar de todas sus resoluciones y reflexiones no cambia su conducta, y que desde el comienzo de su vida hasta el final de la misma, deberá llevar a cabo el mismo carácter que él mismo condena...». De esta manera, según Schopenhauer, mi deseo de viajar estaba causado por unos motivos

¹ http://en.wikipedia.org/wiki/Baron_d%27Holbach - cite note-Holbach_1723-0

que incluso podían estar ocultos a mi autoconsciencia, y seguramente existen muchos motivos que realmente desconozco. Schopenhauer también escribió: «Usted puede hacer lo que quiera, pero en cualquier momento dado de su vida usted sólo puede querer una cosa definida y absolutamente nada más que esta sola cosa», y lo resumió así: «El hombre puede hacer lo que quiere pero no puede querer lo que quiere». Así pues, según Schopenhauer, la voluntad no es libre y las acciones humanas dependen necesariamente de una causa suficiente, igual que cualquier otro suceso físico.

Finalmente, influido por los anteriores pensadores y muchos otros, el biólogo Haeckel (1834-1919) afirmó que la encarnizada lucha entre los deterministas y los indeterministas se había decantado a favor de los primeros y que la voluntad humana era tan poco libre como la del resto de los animales, de los que nos diferenciábamos en grado pero no en naturaleza. Me atrevería a ir un poco más allá del postulado de Haeckel y afirmar que los humanos tampoco somos unas creaciones originales al margen del resto de la materia o de la física, de la que nos diferenciamos en grado pero no en naturaleza.

Planteando una posibilidad mucho más sorprendente y restringida del determinismo, los científicos Hermann Minkowski (1864-1909), Einstein (1879-1955) y J. J. C. Smart (1920) postularon el universo «bloque», en el cual el tiempo es simplemente una cuarta dimensión que ya existe, al igual que las dimensiones espaciales, y en consecuencia la diferencia entre el pasado, el futuro y el presente es sólo una ilusión. Así pues, según estos científicos, si alguien pudiera hacer un viaje en el tiempo y visitarme a finales del verano de 2005, le sería imposible modificar mi decisión de viajar, pues ésta formaría parte de una historia inalterable desde el inicio del universo hasta su fin.

Ya en el siglo XX, Carl Ginet (1932) argumentó acerca de la incompatibilidad entre el libre albedrío y el determinismo, planteando que, si el determinismo es cierto, entonces no podemos tener ningún tipo de control sobre los acontecimientos del pasado ni sobre las leyes de la naturaleza que determinan nuestro estado actual.

En concreto, nuestras elecciones y decisiones presentes son consecuencias necesarias del pasado y las leyes de la naturaleza, impidiendo cualquier posibilidad de libertad sobre nuestros actos. Ted Honderich (1933) fue otro incompatibilista, y como Carl Ginet, manifestó que, si todos los eventos están físicamente determinados, las personas no tenemos posibilidad de elección y, en consecuencia, no podemos ser considerados responsables morales sobre nuestros actos.

Contrariamente a los filósofos incompatibilistas, los compatibilistas, como Daniel Dennett (1942) o Michael Pauen (1956), a menudo defienden que el determinismo es necesario para el libre albedrío, afirmando que si nuestras acciones no estuvieran determinadas por nuestros caracteres, creencias y deseos, no se podrían considerar acciones propiamente nuestras ni se podrían juzgar moralmente. De todos modos, aunque el compatibilismo esté tomando fuerza en el presente entre algunos filósofos, creo que hay un problema de lenguaje o de definición importante, pues en el problema del libre albedrío no se discute si las acciones son de nuestra voluntad o no, o si se pueden juzgar moralmente; lo que se debate (o se debatía) es si tales acciones son libres o, en última instancia, si nuestra voluntad pudo desear o decidir libremente.

Con la intención de encajar la libertad en medio del determinismo, el compatibilista Harry Frankfurt (1929) alteró la definición del libre albedrío y defendió que las personas somos libres cuando nuestras acciones sólo están condicionadas por lo que queremos o deseamos. Esa nueva definición de «libre albedrío» coincidiría con la definición formal de «libertad humana»; por ejemplo, un prisionero no tiene libertad porque no puede realizar sus deseos. Del mismo modo, nuestra sensación de libertad suele disminuir si no somos capaces de realizar nuestros deseos, aunque –según descubriremos en los capítulos del estudio psicológico– la sensación de libertad no conlleva la existencia del libre albedrío. A pesar de todo, esta nueva definición implicaría que, por ejemplo, una persona adicta a una droga que realizara lo que le dictasen sus deseos

o adicción debería considerarse libre, una idea que contradice nuestra intuición. Por ese motivo, Harry Frankfurt se vio obligado a introducir categorías de deseos: deseos normales o de primer orden (deseo comer un helado) y deseos de segundo orden o deseos sobre deseos (desearía no desear comer un helado); y a continuación afirmó que sólo cuando realizamos los deseos de segundo orden actuamos con libre albedrío. De todos modos, esta nueva definición tampoco soluciona el problema, porque existen adicciones que también afectan a los deseos de segundo orden, en los que la persona desea sus deseos o desea continuar con su adicción. Asimismo, también deberíamos plantearnos dónde se encontraría la libertad si, teniendo en cuenta las leyes de la causalidad o del determinismo, nuestros deseos estuvieran condicionados por unos factores que se encontraran al margen de nuestra influencia.

Los compatibilistas y algunos libertarios confunden a menudo el libre albedrío con las posibilidades alternativas o «grados de libertad»², un concepto muy utilizado en física, estadística e ingeniería. Por ejemplo, si consideramos los objetos como puntos, podemos afirmar que una cuenta que se mueve ensartada en un alambre tiene un solo grado de libertad (se puede definir su estado – posición o movimiento– con una sola variable), mientras que un mosquito que vuela en un espacio tridimensional tiene tres grados de libertad (se puede definir su estado –posición o movimiento– con tres variables). Otro modo de entender este concepto sería aseverar que el mosquito tiene más grados de libertad que la cuenta ensartada en el alambre porque tiene más opciones o puntos donde moverse y posicionarse. A medida que dejamos de considerar los objetos como puntos y los acoplamos entre sí, añadiendo nuevos estados posibles, los objetos adquieren nuevos grados de libertad. Por ejemplo, los robots humanoides actuales suelen tener treinta o más grados de libertad, con seis grados de libertad en los brazos, cinco o seis en cada pierna, y varios más en el torso y el cuello.

² Sobre los «grados de libertad» véase:
<http://es.scribd.com/doc/49162310/Definicion-grados-de-libertad>

Una persona tiene muchos más grados de libertad, virtualmente infinitos si consideramos cada uno de sus posibles estados mentales. Es decir, para definir unívocamente el estado de una persona necesitaríamos incontables variables. En este sentido, los filósofos afirman que las personas tenemos más grados de libertad que los animales, como consecuencia de una mayor complejidad del cerebro. Siguiendo con la argumentación, si a un robot le restringimos sus estados posibles, reduciendo su espacio de circulación o condicionando el movimiento de sus extremidades, el robot perderá grados de libertad. Análogamente podríamos afirmar que una persona que está en prisión o que está condicionada por una adicción pierde grados de libertad, porque pierde estados posibles en los que puede encontrarse.

Así pues, este concepto físico de los «grados de libertad» tendría un gran paralelismo con el concepto humano de libertad. Una persona sería más libre cuando tuviera más grados de libertad, menos limitaciones o más estados posibles donde encontrarse. Por ejemplo, una persona tendría más grados de libertad si no viviera bajo una dictadura, no estuviera en prisión o no estuviera limitada por excesivos condicionantes externos (normas morales, presiones familiares, prejuicios sociales...) o condicionantes internos (complejos, deseos, traumas, adicciones...). De este modo, una persona más libre o con más grados de libertad tendría más posibilidades de satisfacer sus deseos. Pero —y aquí radica la importancia de toda esta argumentación— estos conceptos de libertad o «grados de libertad» no tienen nada que ver con el libre albedrío. Un objeto (una cuenta ensartada en un alambre o un mosquito volando) puede tener distintos grados de libertad y estar completamente determinado, sin libre albedrío alguno. Asimismo, una persona puede ser libre o tener muchísimos «grados de libertad» y al mismo tiempo estar determinada por causas previas y/o el azar. Y no se trata de una contradicción, al fin y al cabo muchos de nosotros estamos determinados a luchar para conseguir esta aspiración universal: la libertad. Por ejemplo, en mi caso, si viviera bajo una dictadura, lucharía para conseguir la libertad de mi nación y

si me mandaran a prisión, también lidiaría para volver a ser libre, pero todo eso lo haría sin libre albedrío.

A diferencia de Harry Frankfurt, Charles Arthur Campbell (1897-1974) propuso una definición sobre el libre albedrío cuyas características serían compartidas por casi todos los filósofos que lo debatieron a lo largo de los siglos:

1. Una acción proviene del libre albedrío sólo si la persona fue la «única causa» de la elección, y esta «única causa» no fue causada por otras causas previas externas a la persona. Por ejemplo, una persona no puede ser prejuzgada por haber nacido en un mal ambiente, o tener malos genes, o tener un mal carácter; sólo es responsable de las acciones que no contienen estas ni otras causas que limiten a la persona.

2. La acción de una persona es el resultado del libre albedrío sólo si la persona podía haber hecho lo contrario o haber escogido una opción diferente en idénticas condiciones o situación.

El libre albedrío de los compatibilistas choca con ambos puntos, pues en un mundo determinista no hay posibilidad de haber actuado de un modo distinto y, al mismo tiempo, cada acción o decisión forma parte de una cadena causal que siempre se habrá iniciado antes del nacimiento de la persona. Pero Harry Frankfurt no lo ve así y, con intención de rechazar el segundo punto de la definición de Charles Arthur Campbell, recupera y adapta una historia original que ya había utilizado Agustín de Hipona a principios del cristianismo. Harry Frankfurt nos hace imaginar a un individuo que decide asesinar al presidente de un país después de haberlo deliberado durante un tiempo. A pesar de todo, sin que el presunto asesino lo sepa, éste lleva implantado un chip en su cerebro que le obligaría a matar al presidente si en el último momento decidiera echarse atrás. A continuación, Harry Frankfurt argumenta que, si el individuo asesina al presidente sin que el chip sea activado, podemos considerar que el individuo actuó libremente, aunque no tuviera posibilidad de hacer lo contrario, porque estaba determinado a

apretar el gatillo. De todos modos, no es un buen argumento, porque este asesino imaginario estaba determinado por un evento que no se encontraba en la cadena causal que acabó provocando el disparo, pues el chip no se activó. En cambio, en la vida real todas las personas estamos condicionadas y determinadas por eventos que se encuentran en la cadena causal, impidiéndonos actuar de una manera alternativa. Dicho de otro modo, siguiendo con el mismo ejemplo de Harry Frankfurt, el determinismo habría implantado en el asesino un chip que se activaría siempre, con independencia de su voluntad.

Sin abandonar el determinismo, no estaría de más mencionar la teoría del caos, postulada en la segunda mitad del siglo XX, que más de uno puede estar tentado a utilizar para explicar el libre albedrío. Los sistemas caóticos son dinámicos, muy sensibles a las variaciones en las condiciones iniciales, de modo que, si existieran pequeñas desviaciones en dichas condiciones iniciales, se producirían grandes diferencias en el comportamiento futuro. En los sistemas caóticos es casi imposible hacer predicciones exactas de futuro, porque se necesitarían sensores que tomaran mediciones de la situación presente con una precisión inimaginable tecnológica o físicamente. A pesar de todo, estos sistemas caóticos siguen siendo deterministas, con un futuro único causado por unas condiciones iniciales concretas, impidiendo de nuevo el deseado libre albedrío.

Así pues, aunque algunas partes del universo fueran caóticas, si éste fuera completamente determinista, debería concluir que mi decisión de iniciar el viaje estuvo condicionada por causas externas a mí, previas a mi nacimiento, las cuales me impedían actuar de otro modo. Y eso mismo se podría deducir de cualquier otro acto humano en cualquier momento de la historia. Por ejemplo, usted, lector, puede creer que su decisión de leer este libro fue libre, pero si el universo fuera completamente determinista, la lectura de este párrafo en este preciso momento estaría determinada mucho antes de su nacimiento, una consecuencia directa de la configuración del universo sólo unos instantes posteriores al Big Bang. Pero, ¿qué

pasaría si el universo no fuera completamente determinista?
¿Podríamos depositar alguna esperanza en el libre albedrío?

4. Las aleatoriedades cuánticas

Transcurridas diversas peripecias al atravesar algunos países del África del este y África central, a mediados del año 2007 llegamos a Sudáfrica, un país moderno donde por fin pudimos relajarnos y disfrutar de sus mezclas culturales: africanas y europeas. En Sudáfrica también fuimos recompensados con la visita a los primeros grandes parques naturales del continente (en África del este y central casi no hay grandes animales salvajes, ni parques naturales) y en uno de ellos, en el Parque Nacional Kruger, presenciamos uno de los espectáculos más portentosos del mundo animal. Nos encontramos un grupo de coches con todos sus pasajeros observando con prismáticos un pequeño estanque aparentemente vacío, aparte de unas tortugas. A través de las ventanas abiertas, preguntamos qué estaban observando, y nos respondieron que había una leona entre los matorrales. Tras un buen rato mirando, por fin pudimos atisbar la enorme cara de la leona oculta entre las ramas, y decidimos quedarnos a ver qué pasaba. Pasaron unos minutos, y por fin se acercaron unos antílopes para beber, aunque se les notaba intranquilos, olfateando el peligro, y a la mínima saltaban asustados. Pero poco a poco se fueron acercando al agua y algunos comenzaron a beber. Yo pensaba que la leona esperaría a que hubiera más antílopes bebiendo para tener más opciones, pero de repente saltó de su escondite y se abalanzó contra sus presas. La fortuna no sonrió a uno de ellos, que resbaló en el agua, perdiendo un tiempo precioso, infinitamente valioso, porque con cuatro pasos la leona se le echó encima, matándolo en medio de un estanque espumoso. Los demás antílopes pudieron escapar a todo galope, pero se detuvieron a un centenar de metros, observando a su compañero caído e intentando recordar aquel instante para siempre, para no dejarse atrapar de nuevo en una emboscada similar, aunque seguro que la historia se repetiría con algunas variantes.

Evidentemente tendría que haber variantes, porque, si la leona actuara siempre a la misma hora, ocultándose en el mismo escondite, día tras día, muy pronto los antílopes aprenderían su estrategia y evitarían el estanque unas horas determinadas. Para que la leona pudiera seguir cazando tendría que actuar impredeciblemente, atacar en diferentes sitios, a distintas horas del día, a variados tipos de presas... una estrategia que había funcionado bien a su especie durante de miles de años. Pero del mismo modo, los antílopes también habían evolucionado aprendiendo a actuar impredeciblemente: no huir siempre en la misma dirección cuando un león ataca, ir a beber a diferentes estanques y a distintas horas, cambiar a menudo los parajes donde comer o dormir...

Estudios sobre la teoría de juegos indican, sin lugar a duda, que la evolución habría favorecido a aquellos animales que incorporasen algún tipo de aleatoriedad o impredecibilidad en su comportamiento. El biólogo John Maynard Smith (1920-2004) lo ilustró con un ejemplo de una especie de animales cualquiera cuyos individuos compiten entre ellos por territorio: combatiendo para defender su territorio o cediendo territorio sin combatir. Las dos opciones son malas para el individuo, sobre todo si el individuo estuviera programado para comportarse siempre de la misma forma: si combatiera siempre, acarrearía una suma de heridas que resultaría perjudicial; pero si cediera siempre, terminaría sin territorio del que alimentarse. Por eso, la evolución animal impone una estrategia diferente: que los individuos actúen impredeciblemente, a veces luchando y a veces cediendo, sin posibilidad de saber con antelación qué harán sus contrincantes. A partir de este ejemplo, Maynard Smith concluye que, si hubiera ventajas selectivas, a buen seguro hubiera evolucionado un mecanismo natural que generase aleatoriedad en los animales y personas.

Es posible que la evolución haya generado respuestas impredecibles en los animales, que podrían entrar en contradicción con el determinismo, aunque algunos biólogos van más lejos, apuntando que el indeterminismo es necesario para la evolución. Eso

ya fue planteado hace un siglo y medio, en 1859, cuando el biólogo Charles Darwin (1809-1882) expuso la teoría de la evolución de las especies, que se producía gracias a pequeños cambios casuales o accidentales en los individuos de cada generación sucesiva. La mayoría de los pequeños cambios aleatorios empeorarían la adaptación del individuo al medio, penalizando su supervivencia (y la de sus siguientes generaciones), pero en algunos casos los pequeños cambios aleatorios mejorarían la adaptación del individuo al medio, aportándole una ventaja competitiva (también para sus siguientes generaciones) respecto a sus congéneres.

Influidos por esta casualidad que se creía necesaria para la evolución, los filósofos de finales del siglo XIX creyeron encontrar razones para confiar en que las cadenas causales a veces se rompián y que tanto el determinismo como su negación del libre albedrío habían llegado a su fin. En Francia, los pensadores Charles Renouvier (1815-1903) y Alfred Fouillée (1838-1912) abogaron por la libertad humana, que basaban en la existencia de la casualidad absoluta. Por un lado, Charles Renouvier descartó el dualismo de Kant y declaró que la libertad humana se encontraba en el mismo ámbito que la materia, donde se producían eventos fortuitos, cuya contingencia o azar absoluto era un requisito para el libre albedrío. Por su parte, Alfred Fouillée reclamó con fuerza la existencia del azar absoluto en el universo, el cual era necesario para el libre albedrío humano. De todos modos, ni Renouvier ni Fouillée especificaron cómo la casualidad ayudaría a tener libre albedrío (más allá de romper la cadena causal del determinismo), ni tampoco cómo se podía impedir que la indeterminación nos empujara a tomar nuestras decisiones al azar, el cual es lógicamente diferente del libre albedrío.

Influido por Fouillée, el americano Charles Sanders Peirce (1839-1914) manifestó que la casualidad era una realidad que aportaba diversidad y complejidad al mundo y también a la mente. Al mismo tiempo, Pierce influyó en su amigo William James (1842-1910), quien también utilizó la casualidad para defender el libre

albedrío. Por un lado, William James afirmó que su voluntad era libre, y que su primer acto de libertad había sido precisamente éste: creer que su voluntad era libre; una afirmación que no aporta nada, como tampoco demostraría nada la siguiente frase: «Yo tengo el poder de realizar milagros y mi primer milagro es generar esta creencia en mí».

De todos modos, William James fue más lejos y se cuestionó cómo la casualidad podría aportar libre albedrío, convirtiéndose en el primer pensador en enunciar con claridad un proceso de toma de decisiones en dos etapas. Según este proceso, en una primera etapa, el azar presenta alternativas a la mente para que, en una segunda etapa, la mente pueda otorgar el consentimiento a una de las posibilidades, transformando un futuro dudoso en un pasado inalterable y simple. Para ilustrarlo, William James declaró en 1884: «La elección del camino que tomaré para ir a casa después de la conferencia es ambiguo, una cuestión de azar; es decir, tanto la avenida Divinity como la calle Oxford son presentados en mi mente, pero sólo uno de ellos, sin importar cuál de ellos, es elegido».

El universalista Henri Poincaré (1854-1912) también pareció adoptar este modelo de dos etapas cuando especuló sobre cómo funcionaba su mente al resolver problemas matemáticos. En una conferencia en París, en 1907, explicó su visión de cómo se generan al azar diversas combinaciones y posibilidades, algunas de forma inconsciente, las cuales son seleccionadas a continuación, quizás al principio por un proceso inconsciente, pero luego por un proceso consciente de validación definitivo.

A pesar de todo, antes de que se formulase la mecánica cuántica, muchos filósofos, matemáticos, estadísticos y científicos negaron la existencia de posibilidades reales en el universo y argumentaron que el azar era sólo un nombre que utilizaban aquellos que ignoraban la realidad determinista del universo. Por ejemplo, cuando se lanza un dado al aire, uno no puede predecir qué número saldrá (es un sistema caótico), pero esto no quiere decir que el resultado no estuviera previamente determinado por la velocidad con

la que se lanzó el dado, el ángulo, su rotación, su fricción con el aire y el material contra el que choca, que determinará las fuerzas que harán rebotar el dado de una manera específica hasta su posición de reposo final. Naturalmente hay demasiados factores que se deben analizar para que un científico pueda saber con antelación el número que saldrá en el dado, pero esto no sería ningún problema para el demonio que postuló Laplace. Este demonio de Laplace, que podía conocer y analizar la posición exacta de todos los cuerpos en el universo y las fuerzas que los animaban, podría conocer el resultado del dado incluso antes de lanzarlo, o antes de que éste fuera construido, aunque eso no evitaría que los humanos siguieran considerando el resultado del dado como aleatorio e impredecible. Así pensaban la mayoría de físicos y matemáticos a finales del siglo XIX, que todos los procesos aleatorios e impredecibles que se observaban en la naturaleza eran deterministas. Pero todo cambió con la aparición de la mecánica cuántica, la cual introdujo el indeterminismo en el corazón de la ciencia.

La física clásica describe con gran precisión el comportamiento de la materia y la energía a nivel macroscópico, a escala de la experiencia humana, incluyendo los cuerpos astronómicos; pero a lo largo del siglo XIX diversos científicos empezaron a descubrir fenómenos, tanto a escala grande como a escala pequeña, que la física clásica era incapaz de explicar: el descubrimiento de los rayos catódicos en 1838 por Michael Faraday; el planteamiento del problema de radiación del cuerpo negro por Gustav Kirchhoff durante el invierno de 1859-1860; la propuesta de Ludwig Boltzmann en 1877 de que los estados de energía de un sistema físico podrían ser discretos; la hipótesis cuántica de Max Planck en 1900 de que cualquier energía de radiación de un sistema atómico puede ser dividida en una serie de «elementos de energía» discretos e indivisibles; la explicación del efecto fotoeléctrico en 1905 por Albert Einstein; la explicación de las líneas espectrales del átomo de hidrógeno por Bohr en 1913; la presentación por Louis de Broglie en 1924 de su teoría de las ondas de la materia, en la que afirmaba que las partículas pueden exhibir características de onda, y viceversa.

Finalmente, construida sobre la teoría de Louis de Broglie, la mecánica cuántica moderna nació en 1925, cuando los físicos alemanes Werner Heisenberg y Max Born desarrollaron la mecánica matricial, mientras que el físico austriaco Erwin Schrödinger defendió la mecánica ondulatoria, dos enfoques que éste demostró posteriormente que eran equivalentes.

La mecánica cuántica describe un comportamiento fascinante de la materia y la energía en dimensiones muy pequeñas, demostrando que las partículas subatómicas (y, en menor medida, las partículas atómicas y mayores) actúan de una manera no determinista, de acuerdo con la función de onda postulada por Erwin Schrödinger (1887-1961). La ecuación de Schrödinger es considerada la descripción más completa que se puede dar a un sistema físico, describiendo no sólo los sistemas moleculares, atómicos y subatómicos, sino también los sistemas macroscópicos, posiblemente incluso el universo entero. La ecuación de onda de Schrödinger es una función continua que se desarrolla en el espacio-tiempo, definiendo la probabilidad de encontrar una partícula en un punto y momento concretos, o la probabilidad de que el sistema físico tenga unas características específicas en un tiempo del futuro. Es decir, si conocieramos la posición y velocidad de una partícula y todas las fuerzas que actúan sobre ella, la mecánica cuántica sostiene que nos será imposible determinar un futuro único para la partícula y sólo seríamos capaces de calcular las diferentes probabilidades de todos sus futuros posibles. El estado futuro que acabe teniendo la partícula tendrá una causa que se remontará a su posición y propiedades iniciales, pero esta misma causa podría haber generado infinidad de estados futuros diferentes, cada uno con una probabilidad específica.

La mecánica cuántica introdujo aleatoriedad e incertidumbre, una indeterminación que la mayoría de los filósofos consideraban necesaria para la existencia del libre albedrío. Claro que muchos filósofos enseguida alabaron la indeterminación que ofrecía la mecánica cuántica, aunque muchos físicos prominentes, de entonces

y ahora, intentaron invalidar tales expectativas mostrando su rechazo a la casualidad. Fue en este contexto cuando Einstein manifestó: «Dios no juega a los dados», revelando su opinión de que la mecánica cuántica no era una teoría completa. Todavía en la actualidad algunos científicos creen que deben existir factores o variables ocultas, las cuales, una vez descubiertas, nos permitirán conocer que las partículas subatómicas no se comportan de forma aleatoria, sino determinista.

El mismo Schrödinger quería encontrar una ecuación que explicara el comportamiento de la materia a escala microscópica de una manera determinista, y en cierto modo creyó haberla encontrado, porque su función de onda evoluciona de una manera determinista a lo largo del tiempo. De todos modos, el físico Max Born (1882-1970) declaró que, aunque la función de onda de Schrödinger evolucione de forma determinista, su solución sólo predice la probabilidad de encontrar una partícula atómica en alguna parte, y que cuándo y dónde aparecerá la partícula a un observador o sistema de observación es del todo azaroso.

Max Born tenía razón, pero también es interesante la idea de Schrödinger, pues a partir de su función de onda podemos predecir con precisión la probabilidad de que suceda un determinado evento en el futuro. Modificando la definición del demonio de Laplace para un universo indeterminista, podríamos decir: «Si un intelecto conociera en cualquier momento dado todas las fuerzas que animan la naturaleza y las posiciones mutuas de los seres que la componen, si este intelecto fuera suficientemente ingente para someter los datos a análisis y pudiera condensar en una única fórmula el movimiento de los mayores cuerpos del universo y de los átomos más ligeros; este intelecto podría predecir con total precisión qué eventos tienen más probabilidad de suceder en cualquier instante del futuro y las probabilidades de todos los otros eventos que también podrían suceder».

Así pues, recuperando la idea determinista del capítulo anterior, según la cual mi decisión de viajar fue una consecuencia inevitable

de la configuración del universo unos instantes posteriores al Big Bang, teóricamente podríamos aplicar la ecuación de Schrödinger a esta configuración inicial del universo y buscar su solución para 15.000 millones de años más tarde (año 2005), pudiendo calcular con exactitud las probabilidades de que yo decidiera en ese año iniciar un viaje alrededor del mundo. Del mismo modo, podríamos calcular las probabilidades exactas de que yo hubiera nacido en 1972, o las probabilidades de que se hubiera formado vida en la tierra, o que la tierra existiera... Desde luego, el azar que se genera a partir de las probabilidades no es determinista, pero es importante apuntar que las probabilidades son una consecuencia directa de la situación inicial del sistema, y que ningún Dios, ni voluntad, ni conciencia puede modificar ni intervenir en estas probabilidades, ni en los resultados que éstas generan.

Si mi decisión de viajar estuviera influida por un evento cuántico y aplicásemos la ecuación de Schrödinger antes de este evento casual, su solución nos podría dar, por ejemplo, las siguientes probabilidades: probabilidad de viajar = 0,9 (90 % de las veces hubiera decidido viajar), probabilidad de no viajar = 0,1. El evento cuántico «tiraría los dados», generando un resultado azaroso que estaría condicionado por las probabilidades que se habrían obtenido solucionando la ecuación de Schrödinger. De todos modos es importante volver a insistir en que las probabilidades estaban determinadas por las condiciones previas, las cuales definían cuáles eran las respuestas más probables, en este caso, la de viajar. Por otro lado, ningún Dios, ni alma o Yo podrían controlar los resultados de la aleatoriedad (el resultado de «tirar los dados»), porque si interviniéran, estarían modificando las probabilidades previstas por la mecánica cuántica, una ciencia que nunca ha fallado en sus predicciones. Así pues, seguramente sea incorrecto definir el universo como indeterminista pues, según la mecánica cuántica, las probabilidades de todos los posibles eventos futuros están determinados y condicionados por la situación del universo en sus inicios. En cambio, parecería más lógico definir nuestro universo como probabilista, y en algunos casos utilizaré este término en estas

páginas. Asimismo, a veces definiré a los escépticos del libre albedrío como deterministas, incluyendo en esta definición a los indeterministas que tienen claro el funcionamiento de la mecánica cuántica, que postula que la probabilidad exacta de cualquier evento futuro está determinada.

A pesar de este determinismo en las probabilidades de la mecánica cuántica, la mayoría de los científicos del siglo XX la han definido como indeterminista, dando vía libre para que los filósofos siguieran especulando con el libre albedrío. Arthur Stanley Eddington (1882-1944) dejó de ser un firme partidario del determinismo físico y, con la aparición de la mecánica cuántica, fue uno de los primeros científicos que vinculó la incertidumbre cuántica con la voluntad libre, afirmando que la ciencia había dejado de oponerse moralmente al libre albedrío. De todos modos, los críticos a Eddington lo acusaron de confundir la libertad de los electrones con la libertad humana y una década más tarde, el mismo Eddington se retractó, y de mala gana llegó a la conclusión de que, por un lado, la aleatoriedad cuántica no podía aportar una explicación al libre albedrío y, por otro, de que no hay un punto entremedio entre el azar y el determinismo.

Uno de los principales críticos de Eddington fue el filósofo Ernst Cassirer (1874-1945) que, por sus contactos personales con algunos de los eminentes físicos cuánticos, tuvo una gran influencia sobre las implicaciones filosóficas de la indeterminación. Negando el libre albedrío, Ernst Cassirer escribió: «Cuando se dice que el electrón es libre, esto es nada más y nada menos que un modo de expresarse metafísicamente. A partir de esta interpretación de la libertad, la cual es una mera posibilidad limitada por las leyes naturales, no hay camino hacia la realidad de la voluntad o la decisión que preocupa a la ética. Porque una elección sólo existe cuando, aparte de haber diferentes posibilidades, se realiza una diferenciación y decisión consciente». J. J. C. Smart, quien había propuesto el universo «bloque», también desconfiaba de que el indeterminismo pudiera aportar algún tipo de libertad, y lo expresaba

con gran humor de la siguiente manera: «Sentiría que mi libertad se vería afectada si yo pensara que un evento de la mecánica cuántica en mi cerebro podría hacerme saltar de pronto al jardín para comerme una babosa».

A pesar de las anteriores consideraciones, el indeterminismo parecía la única manera de explicar el libre albedrío, y numerosos filósofos del siglo XX lo abrazaron con ilusión y esperanza. De todos modos, antes se tenía que resolver cómo la aleatoriedad de las partículas subatómicas se podría amplificar hasta el mundo macroscópico, en concreto en el cerebro, pues muchos neurólogos dudaban de que se pudiera encontrar un generador de aleatoriedad en el cerebro, el cual debería ser lo suficientemente pequeño para ser susceptible a los fenómenos cuánticos microscópicos, y que al mismo tiempo pudiera amplificar sus resultados a nivel macroscópico y afectar a las grandes estructuras macromoleculares, como las neuronas, involucrándose directamente en la decisión. Aunque aún faltase encontrar este amplificador cuántico en el cerebro, diversos filósofos se entusiasmaron con la idea de encontrar otros ejemplos que amplificaban las aleatoriedades cuánticas a escala humana; por ejemplo, las colisiones cuánticas de la radiación de alta energía con las macromoléculas que guardan información genética, las cuales crean mutaciones esenciales para la evolución de las especies.

Arthur Holly Compton (1892-1962), un físico que demostró que tanto la materia como la radiación tienen propiedades de partícula y de onda, propuso que algún tipo de célula fotoeléctrica podía actuar como amplificadora de los acontecimientos de la cuántica aleatoria en el cerebro y proporcionar espacio para la libertad humana. Años más tarde, el neurobiólogo John Carew Eccles (1903-1997) buscó lugares en el cerebro en los que la incertidumbre cuántica podría ser importante y se decidió por las sinapsis, donde el axón de una neurona se comunica con la dendrita de otra neurona a través de una estrecha apertura. Y, en efecto, recientes estudios han demostrado que, aplicando una misma tensión y corriente en una neurona, ésta

emite diferentes cantidades de neurotransmisores en la sinapsis. Estas diferencias podrían estar causadas por aleatoriedades cuánticas, aunque también podrían deberse a consecuencia de leves cambios en el medio, provocando una respuesta neuronal distinta pero determinista. Con una teoría ligeramente diferente, Penrose (1931) afirma que la conciencia y el libre albedrío surgen de los efectos cuánticos en los microtúbulos de las neuronas. Pero la filósofa Patricia Smith Churchland (1943) critica la anterior teoría, diciendo: «Penrose cree que, como la conciencia es misteriosa y la mecánica cuántica es misteriosa, deben ser la misma cosa. Pero no aporta nada nuevo».

El mismo Eccles era consciente de que la incertidumbre cuántica por sí sola no podía proporcionar libre albedrío, porque no se podría otorgar responsabilidad moral a las acciones humanas si éstas estuvieran causadas por el azar. Pero su amigo Karl Popper (1902-1994) le echó una mano y planteó que debería de existir algo diferente del determinismo y del azar, algo que permitiría proporcionar la deseada responsabilidad moral. Por eso criticó con dureza la tesis de David Hume (1711-1776), según la cual no puede haber nada entremedio del azar y del determinismo, ya que esta idea le parecía «no sólo muy dogmática (por no decir doctrinaria), pero absurda claramente». Pero Karl Popper no mencionó qué podría existir entre la casualidad y la necesidad, y al final propuso que «la libertad no es una casualidad, sino más bien el resultado de una sutil interacción entre lo aleatorio y algo que ejerce un control restrictivo o selectivo», una combinación entre el indeterminismo y el determinismo que tiene reminiscencias con el modelo de dos etapas para el libre albedrío.

Igual que William James, Henri Poincaré, Arthur Compton y Karl Popper, Margenau Henry (1901-1997) creyó en un modelo de dos etapas que describió así: «La libertad consiste en dos componentes: el azar (existencia de un conjunto real de alternativas) y la elección. La mecánica cuántica proporciona la oportunidad, y sólo la mente puede tomar la decisión mediante la selección de entre

los futuros posibles». Así pues, el modelo de dos etapas de la libre voluntad separa la fase libre de la fase voluntaria: en la primera etapa, las alternativas posibles para el pensamiento y la acción se generan, en parte, de forma indeterminada; y en la segunda etapa, una adecuada voluntad evalúa y determina cuál de las opciones se ha de desarrollar. Elaborando más el modelo, Margenau Henry propuso que, si durante la deliberación una opción para la acción parece ser la mejor, ésta es seleccionada y elegida; pero si ninguna opción parece suficientemente buena, y el tiempo lo permite, el proceso puede volver a generar más posibilidades alternativas o «dudas» antes de la decisión final.

No es de extrañar que el modelo de dos etapas para las decisiones haya significado la gran esperanza para los filósofos libertarios, quienes creen que la fuente de la libertad se encuentra en el indeterminismo. Por un lado, el modelo de dos etapas permite que una persona opte por no hacer lo mismo en las idénticas circunstancias que preceden la decisión, cumpliendo así uno de los primeros requisitos de la libertad. Por otro lado, el ingenioso modelo parecía ser capaz de derrotar el argumento estándar en contra del libre albedrio, según el cual:

1. Si el determinismo es verdadero, no somos libres.
2. Si el indeterminismo es cierto, entonces nuestras decisiones son aleatorias y no tenemos responsabilidad.
3. Sólo uno de los dos, determinismo o indeterminismo, es cierto.

En la primera etapa «libre» del modelo de dos etapas, el indeterminismo se limita a la generación de posibilidades alternativas, sin que la voluntad intervenga; y en la segunda etapa, la voluntad de la persona decide cuál de las posibilidades escoge. Según los proponentes, es evidente que el modelo no es determinista, evitando al mismo tiempo que nuestras decisiones sean aleatorias, consiguiendo así el libre albedrio.

Algunos filósofos –no suficientes a mi entender– han criticado el modelo de dos etapas. Entre ellos Richard Double, para quien ningún modelo libertario pudo controlar racionalmente todas las acciones, porque introduce el indeterminismo en el mismo proceso de decisión, permitiendo que el azar a veces sea la causa directa de las acciones. Richard Double acaba concluyendo que «el liberalismo, a pesar de su atracción intuitiva, resulta ser incoherente». Alfred Mele (1951) también criticó el modelo de dos etapas, al sostener que los libertarios deberían admitir que la fase final de deliberación está determinada y que sólo permiten el indeterminismo en las primeras etapas del proceso de decisión.

Con otro enfoque, el compatibilista Daniel Dennett (1942) también criticó ligeramente el modelo, argumentando que el indeterminismo no es necesario para poseer libre albedrío. Daniel Dennett sugiere que el generador de aleatoriedad cuántica en la primera fase del modelo de dos etapas bien podría ser un generador de eventos deterministas muy difíciles de predecir por los humanos. Por ejemplo, el cerebro podría generar alternativas de un modo similar al que se obtendrían lanzando los dados (resultados deterministas), los cuales producirían el mismo tipo de respuestas y decisiones en las personas, aunque no existiera indeterminación por ninguna parte.

Daniel Dennett cree que el determinismo puede explicar el libre albedrío, pero Peter van Inwagen (1942) opina que esto es una completa contradicción, argumentando que el compatibilismo que defiende Daniel Dennett traza las causas de nuestras acciones en una secuencia de eventos que empezó antes de nuestra existencia, provocando que nuestras acciones sean consecuencias directas de estos eventos y no nuestras, y creando una incompatibilidad entre el libre albedrío y determinismo. Pero Peter van Inwagen tampoco piensa que el indeterminismo esté ofreciendo una solución suficientemente sólida para el libre albedrío, y concluye: «Hay argumentos incontestables que demuestran que el libre albedrío es incompatible con el determinismo y hay argumentos sin respuesta

que demuestran que el libre albedrío es incompatible con el indeterminismo. Pero si el libre albedrío es incompatible con el determinismo y el indeterminismo, entonces el concepto “libre albedrío” es incoherente, y la voluntad libre no existe».

Peter van Inwagen no cree que nos estemos acercando a la solución del enigma que nos ocupa, y eso mismo han manifestado otros filósofos recientemente, como John Searle (1932), quien escribe: «La persistencia del problema del libre albedrío en la filosofía me parece una especie de escándalo. Después de todos estos siglos de escritura sobre el libre albedrío, no me parece que hayamos hecho muchos progresos». John Searle cree que no podemos vivir sin asumir la libertad y aboga por el modelo de dos etapas, pero, a pesar de todo, sigue pensando que estamos muy lejos de resolver el problema del libre albedrío.

También a Robert Kane (1938) le parece difícil encontrar el libre albedrío. De todos modos propone que, incluso si la mayoría de nuestras acciones estuvieran determinadas en su totalidad por nuestro carácter, estas acciones podrían ser libres si a veces en el pasado hubiéramos creado libremente nuestro propio carácter, con acciones de autoformación. Según Robert Kane, mi voluntad actual depende de mi voluntad pasada, la cual sería libre si en el pasado hubiera realizado alguna decisión libre de autoformación. Pero, si no somos capaces de encontrar la fuente de la libertad, lógicamente mi voluntad pasada también tenía que estar condicionada por otra voluntad anterior. Y si siguiéramos retrocediendo en el tiempo, nos encontraríamos con mi primera voluntad (quizá en nuestra infancia, antes de tener conciencia), que no dependía de una voluntad previa. Si mi primera voluntad no dependía de mi voluntad previa, no la pude controlar, y, en consecuencia, las voluntades posteriores a ésta tampoco dependían de mí, ni mis acciones de autoformación, ni mi voluntad actual, la cual siempre habría sido determinada.

Tradicionalmente se ha intentado conciliar el libre albedrío con el determinismo físico y, al no conseguirse, se ha intentado conciliar con el indeterminismo, un problema más difícil aún. Esta falta de

solución al problema del libre albedrío puede estar desesperando a algunos filósofos, quienes han empezado a lanzarse buscando aspectos extraños y no intuitivos de la mecánica cuántica, tales como saltos cuánticos imprevisibles entre los niveles de energía, colapso de la función de onda, el comportamiento no local de las partículas, entrelazamiento cuántico, túneles cuánticos... Los hay que incluso han empezado a invocar propuestas seudocientíficas; por ejemplo, planteando que la conciencia puede influir en un sentido u otro en los resultados de las aleatoriedades de la mecánica cuántica, una contradicción flagrante con la misma teoría cuántica que introdujo la indeterminación, probablemente la teoría más comprobada de toda la ciencia. Decir que la conciencia, o las almas, o un Dios pueden alterar las probabilidades de un evento es lo mismo que decir que la ecuación de onda de Schrödinger es incorrecta o no se cumple siempre. En cualquier caso, todos estos modelos han sido unos fracasos sin esperanza y no se han identificado aspectos críticos en las incertidumbres de la mecánica cuántica que puedan hacer una contribución inequívoca a la libertad humana, preservando así nuestra responsabilidad moral tal y como se ha entendido históricamente.

5. La imposibilidad absoluta del libre albedrío

La mayoría de los filósofos que han defendido la ausencia del libre albedrío desde el inicio de la historia han presentado razones de peso suficientes, con argumentos claros y simples, y sin contradecirse entre ellos. En cambio, los filósofos que han apostado por defender el libre albedrío se han contradicho con frecuencia, unos apostando por el indeterminismo y la casualidad, otros abogando por el determinismo, y otros imaginando algo diferente, entremedio del azar y la necesidad; y no faltan los que han propuesto soluciones dualistas, en las que un Dios o las almas intervienen. Seguramente, la mayoría de los filósofos libertarios sólo estaban interesados en aportar cualquier argumento a favor del libre albedrío, porque su intuición les decía que debía de existir la libertad y no podían imaginar vivir sin ella, en cuyo caso la responsabilidad moral no parecía tener sentido. De todos modos, estos filósofos quizá se deberían haber esforzado un poco más en imaginar si vivir sin libre albedrío realmente supondría un problema para la humanidad, antes de seguir defendiendo algo que los filósofos escépticos estaban argumentando con más solidez, con planteamientos más científicos y menos esotéricos.

A lo largo de los primeros cuatro capítulos he ido presentando las opiniones y argumentos de los principales filósofos que han analizado el concepto del libre albedrío, desde la Grecia clásica hasta la actualidad. He introducido a filósofos que defendían el libre albedrío y a otros que opinaban en su contra, muchas veces atacando los argumentos de los primeros. A veces, cuando los argumentos de los filósofos dualistas, libertarios o compatibilistas se quedaban sin respuesta, he presentado mis opiniones, en muchos casos proponiendo ejemplos o formulando interrogantes que por sí solos anulaban los argumentos a favor del libre albedrío.

Por tanto, los primeros cuatro capítulos demuestran por sí solos la ilusión que ha supuesto creer en el libre albedrío, pero en este capítulo voy a insistir un poco más. Presentaré sólo mis argumentos, algunos de los cuales quizás sean originales, aunque todos ellos se pueden englobar en el pensamiento filosófico dominante. Estos argumentos pretenden demostrar de una vez por todas –si es que no estaba demostrado ya– que la existencia del libre albedrío es imposible. Utilizaré la lógica y las matemáticas, aplicándolas al argumento estándar en contra del libre albedrío, para demostrar independientemente los siguientes postulados:

1. Si las acciones están determinadas, no existe libertad.
2. Si las acciones tienen asociadas una probabilidad, no existe libertad (demostrando, al mismo tiempo, que el modelo de dos fases es puramente probabilista).
3. Matemáticamente es imposible que exista algo diferente de las acciones determinadas y las acciones probabilísticas.

Si se demuestran los tres postulados, es imposible la existencia del libre albedrío.

Si las acciones están determinadas, no existe libertad

A lo largo de la historia, la mayoría de los filósofos han argumentado que si el universo fuera determinista, el libre albedrío no sería posible. Sólo los compatibilistas defienden que se puede tener libertad, aunque las decisiones estén previamente determinadas. Los compatibilistas argumentan que, siempre y cuando su agente o Yo esté libre de coerción externa, sus acciones serán libres. Ya hemos visto en el capítulo 3 que el libre albedrío propuesto por los compatibilistas no cumple la definición estándar compartida por la mayoría de filósofos, según la cual una acción proviene del libre albedrío sólo si la persona fue la «única causa» de la elección, y esta «única causa» no fue causada por otras causas previas externas a la persona; y al mismo tiempo la persona tenía la capacidad de haber hecho lo contrario o de haber escogido una opción diferente en

idénticas condiciones o situación. De todas maneras, para disipar cualquier duda, en este epígrafe voy a tomar la misma definición que proponen los compatibilistas, y trataré de demostrar que está basada en una contradicción.

Desde el punto de vista compatibilista, para tener libre albedrío, la acción o decisión tiene que ser provocada por un Yo libre de coerciones externas. Si el Yo actual (en el momento de la decisión) no depende de factores externos, estará causado por factores internos provocados por un Yo anterior en el tiempo al Yo actual (nótese que los compatibilistas son deterministas y creen en la causalidad, es decir, no niegan que el Yo esté influido por una cadena casual). Así pues, según la visión compatibilista, en un universo sin indeterminaciones el Yo actual siempre estará causado por el Yo de hace unos segundos (o décimas de segundo). Pero, para que el Yo actual sea libre, el Yo de hace unos segundos también debería ser libre porque, si estuviera condicionado por factores externos, el Yo actual no sería libre de tales coerciones externas y –según la definición compatibilista– no sería libre. En consecuencia, para que el Yo actual sea libre, el Yo de hace unos segundos también debería ser libre y no depender de factores externos. Pero, lógicamente, si el Yo de hace unos segundos tampoco dependió de factores externos, entonces también debía estar causado por otro Yo anterior libre de coerciones externas. Siguiendo el mismo procedimiento, podemos ir retrocediendo en el tiempo, siempre encontrando un Yo predecesor causante del Yo posterior, los cuales deberían ser todos ellos libres para que el Yo actual también pudiera ser considerado libre de coerciones externas. Pero si seguimos así, retrocediendo más en el tiempo, llegaremos a una edad en la que el Yo de una persona lógicamente no era libre y forzosamente dependía exclusivamente de factores externos. Podemos fijar esta edad a los diez años, a los dos, en el momento de nacer o antes, en la fecundación, pero a buen seguro que todos los humanos poseemos una edad anterior a la cual todos nuestros actos están completamente condicionados por factores externos. Continuando con el argumento, el Yo actual necesariamente depende de un Yo que no fue libre o, dicho de otro

modo, el Yo actual siempre está directamente causado por un Yo que estuvo completamente condicionado por factores externos. Así pues, ningún Yo actual puede ser libre de coerciones externas y consecuentemente –según la definición del libre albedrío propuesta por los compatibilistas– ninguna acción o decisión humana puede ser libre en el determinismo.

No entiendo cómo los compatibilistas pueden defender el libre albedrío en un mundo completamente determinista. Muchos de ellos tienen un trasfondo científico que les hace creer que el universo es causal, pero al mismo tiempo no quieren abandonar el sistema moral que les permite sentirse responsables de sus actos y se empeñan en buscar argumentos sin sentido para defender el libre albedrío, si es necesario modificando su definición. A pesar de todo, incluso utilizando su definición, se puede demostrar fácilmente que es imposible que el agente o Yo sea libre de coerciones externas, y que el libre albedrío no tiene cabida en un universo determinista.

Si una acción es probabilística, no existe libertad

A lo largo de la historia, la mayoría de los filósofos que no querían recurrir al dualismo, separando al Yo o alma de la materia, sostenían que sólo el indeterminismo podía romper las cadenas causales. Estos filósofos empezaron a defender que la fuente del libre albedrío tenía que nacer de la casualidad aunque, tal como he argumentado en el capítulo 4, el indeterminismo sólo aporta azar en las decisiones, una aleatoriedad que difícilmente permite imputar responsabilidad a las personas. Por otro lado, no deja de ser curioso que –según la mecánica cuántica– el indeterminismo no se pueda desligar de un nuevo tipo de determinismo que establece en cualquier momento las probabilidades del azar.

Para resolver el problema que supondría que nuestras decisiones fueran aleatorias, algunos filósofos del siglo XX propusieron el modelo de dos fases, según el cual, un generador de indeterminación cuántica en el cerebro presentaría azarosamente

diferentes opciones, las cuales sería analizadas de forma determinista para que la mejor decisión fuera escogida. De todos modos, según demostraré a continuación, el modelo sigue siendo puramente probabilista, dejando el problema en el mismo punto: el indeterminismo sólo proporciona azar a las decisiones e impide que la persona se pueda considerar responsable de sus acciones.

Para desenmascarar la falsedad del modelo de dos fases utilizaré un sencillo ejemplo, evitando así recurrir a complicadas matemáticas, las cuales demostrarían definitivamente que el modelo de dos fases es del todo probabilista. Supongamos en este sencillo ejemplo que una persona en un momento determinado puede escoger entre tres opciones: A, B o C. Supongamos que el cerebro de esta persona está determinado a escoger A por encima de B y B por encima de C (el cerebro interpreta que la opción A es mejor que B, y B es mejor que C). Supongamos también que el cerebro de esta persona funciona con el modelo de dos fases y que un generador cuántico presenta las opciones A, B y C aleatoriamente. Supongamos para este ejemplo que la probabilidad de que el generador cuántico presente la opción A es de 0,8 (A se encontraría en la decisión el 80 % de las veces); la probabilidad de que se presente B es de 0,6; y la probabilidad de C es de 0,4. Supongamos también para este caso que, si el generador cuántico no presenta ninguna de las tres opciones, el agente o persona no hará nada. A partir de aquí podemos calcular de una forma muy sencilla la probabilidad de que la persona escoja cada una de las diferentes opciones al final del proceso de dos fases:

- Probabilidad de escoger A = Probabilidad de que A esté presente = 0,8

- Probabilidad de escoger B = (Probabilidad de que A no esté presente) * (Probabilidad de que B esté presente) = $(1 - 0,8) * 0,6 = 0,12$

- Probabilidad de escoger C = (Probabilidad de que A no esté presente) * (Probabilidad de que B no esté presente) * (Probabilidad de que C esté presente) = $(1 - 0,8) * (1 - 0,6) * 0,4 = 0,032$

- Probabilidad no hacer nada = Probabilidad de que no esté presente ninguna opción = $(1 - 0,8) * (1 - 0,6) * (1 - 0,4) = 0,048$

Una vez planteado este ejemplo, que se podría extrapolar a otras opciones y probabilidades que podamos imaginar, es muy fácil argumentar que la persona está sujeta a la aleatoriedad e indeterminación absoluta decidiendo con el modelo de las dos fases. Si la evidencia no aparece ante vuestros ojos, sólo es necesario añadir un poco de profundidad al ejemplo e imaginar que la persona que debe tomar la decisión es un padre que ve cómo su hijo se está ahogando en el mar. Las tres opciones que el generador cuántico le puede presentar aleatoriamente son: A, tirarse al mar sin salvavidas; B, buscar un salvavidas y tirarse al mar; C, llamar a los bomberos. Por otro lado, si el generador cuántico no le presenta ninguna de las tres opciones, el padre queda bloqueado y no hace nada.

Utilizando este ejemplo del modelo de las dos fases, nos podemos plantear las diferentes situaciones:

- Según las probabilidades calculadas, el generador cuántico no presenta ninguna opción aproximadamente 1 de cada 20 veces (probabilidad de 0,048) y, aunque las probabilidades sean muy pequeñas, el padre no podría hacer nada en absoluto para intervenir en esta ruleta de la fortuna, entonces ¿de qué modo podríamos culpar al padre de no haber hecho nada para salvar a su hijo si esta inacción habría sido una mala jugada del azar?

- Y si, actuando demasiado precavido, el padre llama a los bomberos (opción C) y éstos llegan tarde, ¿de qué modo podríamos responsabilizar al padre de la muerte de su hijo si esta opción estaba predestinada a suceder antes del accidente con una probabilidad del 3,2 %?

- Y si el padre se lanza al mar con un salvavidas y salva al hijo (opción B), ¿sería justo elogiarle por una acción que ha sido generada por un proceso puramente aleatorio, las probabilidades del cual podrían ser calculadas con exactitud incluso antes del nacimiento del padre?

- Y si, con las prisas y nervios, el padre se lanza al mar sin un salvavidas (opción A) y ambos, padre e hijo, acaban muriendo ahogados, ¿podríamos responsabilizar al padre de tener predeterminada esta opción como prioritaria, si las causas se encontraban en sus experiencias pasadas o en una excesiva agitación programada por sus genes?

Parece evidente que la respuesta a todas estas preguntas es «no», que no podemos responsabilizar al padre por sus actos azarosos, pues el modelo de las dos fases no deja de ser probabilístico y, como en todo evento probabilístico, el libre albedrío no tiene cabida. Dicho de otro modo, el padre no es responsable de las opciones que le son presentadas por el generador aleatorio, ni tampoco lo es que su voluntad esté condicionada a escoger las opciones siempre en un mismo orden.

Por otro lado, cabría plantearnos también si el modelo de dos fases es realmente eficiente. Si la evolución hubiera introducido realmente indeterminismo en los procesos de decisión, quizá sería más beneficioso para el individuo que hubiera un poco de casualidad en la segunda fase y no en la primera. Es decir, sería mejor que el cerebro presentara todas las posibilidades al individuo para que su intelecto determinara qué opciones son las mejores y, sólo en el caso de que las mejores opciones fueran muy similares entre sí, añadir un poco de azar para que el individuo pudiera comprobar otras acciones que no hubiera realizado con anterioridad. En cualquier caso, es evidente que dicho modelo tampoco dejaría de ser probabilístico, impidiendo el libre albedrío.

Utilizando argumentos parecidos, pero mucho más complejos, se podría demostrar matemáticamente que cualquier concatenación secuencial y/o en paralelo de diferentes eventos, algunos de ellos determinados por eventos previos y otros puramente probabilísticos, se puede estudiar en su conjunto como un sistema probabilístico (nótese que un sistema probabilístico con probabilidad 1 se convierte

en un sistema determinista)³. Así pues, aunque el cerebro fuera un complicado sistema con millones de eventos deterministas y probabilísticos entrelazados entre sí, generando cualquiera de nuestras decisiones, nuestras acciones finales no dejarían de ser probabilísticas y como tales no se podrían considerar libres.

No tiene sentido seguir hurgando en los rincones de la mecánica cuántica para buscar un evento suficientemente extraño que permita el libre albedrío, porque –siempre y cuando no recurramos a la seudociencia– cualquier evento de la mecánica cuántica siempre se desarrollará de acuerdo con la función de onda de Schrödinger, la cual otorga probabilidades a cada uno de los posibles escenarios de futuro. Así pues, sería imposible escaparnos del azar de las probabilidades cuánticas. De este modo, no es extraño que algunos filósofos propongan que el libre albedrío tendría que estar causado por unos misteriosos eventos que se deberían encontrar a medio camino entre el azar y el determinismo, pero ¿es eso posible?

Matemáticamente no existe nada entre el determinismo y la probabilidad

David Hume (1711-1776) dijo: «Es imposible admitir algún sistema que se encuentre entre la casualidad y la necesidad absoluta». En cambio, Karl Popper (1902-1994) opinaba que esta idea de David Hume le parecía «no sólo muy dogmática (por no decir doctrinaria), pero absurda claramente». Muchos filósofos a lo largo de la historia se añadieron a esta discusión, que no es banal,

³ Una posible demostración matemática se podría lograr analizando el sistema en un instante cualesquiera y observar que todos los eventos que se generan en este instante de tiempo son causados o son aleatorios. Analizando el sistema en todos los instantes temporales, a la fuerza se deduciría que el evento final que hipotéticamente era libre en realidad estaba directamente causado por el sistema y tenía una probabilidad de suceder determinada por el sistema.

pues aquí se encuentra la última esperanza a la que se pueden agarrar los defensores del libre albedrío.

Hemos visto que en un universo determinista o probabilista, el libre albedrío no tiene cabida. Así pues, los filósofos empeñados en creer en el libre albedrío tuvieron que defender la existencia de unas nuevas leyes de la naturaleza, aún por descubrir, que permitirían a las personas actuar de una manera diferente a cómo lo haríamos en condiciones deterministas o indeterministas. También los filósofos dualistas, que defendían la existencia de unas almas o agentes en un mundo inmaterial, tuvieron que recurrir a esta opción; pues cabe notar que: si las leyes que gobiernan las almas fueran deterministas, entonces éstas no podrían elegir libremente su voluntad y no podrían inferir libre albedrío a las personas; y si las leyes que gobiernan las almas fueran probabilísticas, entonces éstas elegirían su voluntad al azar y tampoco podrían inferir libre albedrío a las personas.

Es fácil defender la existencia de unas nuevas leyes en el mundo natural aún por descubrir que no responden al determinismo o indeterminismo, y aún más fácil es defender que las almas están gobernadas por unas leyes misteriosas incomprensibles para los mortales. Además, parece complicado demostrar de una manera absoluta la imposibilidad de estas propuestas. Quizá por eso, la mayoría de las discusiones filosóficas se han mantenido en la superficie del problema, unos afirmando que su intuición les decía que el libre albedrío existía y que, por lo tanto, debería de existir algo diferente al determinismo o indeterminismo; y los otros afirmando que intuitivamente no podía existir nada entre el determinismo o indeterminismo y que, por lo tanto, el libre albedrío no podía existir. Pero, ¿quién tenía razón? ¿Sería posible no tener que recurrir a la intuición y demostrar definitivamente la certeza de sólo una de las dos opciones?

Pues sí, matemáticamente se puede demostrar de una manera absoluta que cualquier evento siempre estará condicionado por una probabilidad definida: con probabilidad 1 será determinista y con probabilidad diferente será indeterminista o probabilista. De esta

manera, se puede demostrar que no puede existir nada entre el determinismo y el indeterminismo, y consecuentemente que el libre albedrío no existe.

Para demostrarlo, utilizaré un sencillo ejemplo: una decisión cualquiera de una persona que puede escoger entre dos opciones, que llamaremos A y B. Supongamos que la persona ya ha decidido y ha escogido la opción A. ¿Cómo podríamos determinar que la persona escogió la opción A libremente y que su decisión no fue determinista ni probabilística, sino algo diferente y misterioso? Para resolver esta incógnita, podríamos analizar absolutamente todas las variables que intervinieron en la decisión (incluyendo las almas en caso de existir) y deducir si estas variables condicionaron la decisión de una manera determinista, probabilística o algo diferente. Sería un problema realmente difícil de resolver, y que ya intentaron solucionar de manera simplificada muchos filósofos a lo largo de la historia. Pero, a pesar de todo, aunque fuéramos capaces de analizar absolutamente todas las variables y demostrar que la elección de A fue determinada o probabilística, ¿de qué modo podríamos volver a demostrar que la siguiente decisión (supongamos entre C y D) tampoco fue libre?

Es imposible analizar absolutamente todas las variables o causas de una decisión cualquiera o, en nuestro ejemplo, de la elección de la opción A. Así pues, si la persona ha escogido A y deseamos saber si la elección fue determinista, aleatoria o algo diferente, ¿cómo podemos investigarlo de una manera teórica para que nos dé una respuesta infalible? Muy sencillo. Para conocer la respuesta vamos a imaginar que podemos retroceder en el tiempo justo hasta el instante previo a la elección, y dejaremos correr el tiempo para que la persona escoja de nuevo entre la opción A y B. Sólo tenemos dos posibilidades: la persona vuelve a escoger A, lo que nos dará indicios de que la elección pudo ser determinada, o la persona escoge B, lo que nos dará indicios de que la elección pudo ser probabilística, e impidiendo la posibilidad de que la decisión fuera determinada. Pero, ¿cómo podríamos ir más allá de los indicios

y demostrar definitivamente que la decisión tuvo que ser determinista o probabilística?

Para demostrarlo vamos a repetir el mismo proceso imaginario infinitud de veces, retrocediendo mentalmente en el tiempo para que la persona vuelva a escoger una y otra vez entre las opciones A y B, y vamos a analizar los posibles resultados obtenidos:

1. Si repetimos infinitas veces este proceso imaginario y la persona siempre escoge A, matemáticamente podemos asegurar que la persona está determinada a escoger A, y que nunca tenía la opción real de escoger B. Podremos afirmar que, en caso de repetir el proceso de decisión una vez más, la persona volvería a escoger A con total seguridad. Esta decisión sería determinista.

2. En cambio, si repetimos infinitas veces el proceso y la persona escoge algunas veces A y otras veces B, matemáticamente podríamos calcular qué porcentaje de veces ha escogido cada una de las dos opciones, unos porcentajes que coincidirán con las probabilidades que la persona tenía de escoger A o B. Es decir, si repitiéramos el proceso de decisión una vez más, podríamos afirmar con absoluta certeza que la persona escogerá entre las opciones A y B de una manera aleatoria, condicionada por unas probabilidades conocidas. En este caso, no habría manera de evitar que la persona escogiera sin estar condicionada por estas probabilidades, implicando sin lugar a dudas que su decisión fue probabilística. Es interesante volver a anotar aquí que matemáticamente no puede existir evento alguno en el universo que sea completamente indeterminado, pues siempre estará condicionado por una probabilidad que dependerá de la situación del sistema antes de que suceda el evento.

No existe una tercera opción que nos permita este «algo» diferente del determinismo o indeterminismo. Se pueden buscar infinitud de variantes al segundo resultado, por ejemplo, las mil primeras decisiones fueron A y las dos mil siguientes decisiones fueron B, indicando una posible incoherencia con los resultados probabilísticos. Pero hemos de tener en cuenta que, al retroceder en

el tiempo, el agente no tiene memoria de las anteriores decisiones (si no, no estaríamos retrocediendo realmente en el tiempo porque el agente dispondría de una nueva información que no tenía la primera vez). Por lo tanto, el orden en que se presentan las respuestas no importa y sólo importa el resultado final al cabo de infinitas veces, el cual nos dará una probabilidad definida.

Imposibilidad absoluta del libre albedrío

El físico Benjamin Schumacher explica que en la ciencia existen tres tipos de imposibilidades: las matemáticas (también llamadas absolutas), las físicas y las estadísticas. Por ejemplo, una imposibilidad estadística sería tirar una moneda 10.000 veces y afirmar que podemos obtener todas las veces cara. En el sentido estricto de la palabra, tal suceso no es imposible, pero sólo ocurrirá una vez de cada 2×10^{3010} veces (un 2 seguido por 3010 ceros), una cifra tan inimaginablemente grande que podemos considerar que el suceso es imposible, como mínimo desde el punto de vista estadístico. En el mismo sentido, el físico Maxwel redefinió la segunda ley de la termodinámica describiendo que es estadísticamente imposible que un gas se comprima por sí solo en la mitad de un recipiente, aunque no es imposible físicamente.

Una imposibilidad física es aquella proposición que presenta una contradicción con algunas suposiciones aceptadas sobre nuestro mundo o universo, o que contradice las leyes de la física. Por ejemplo, una imposibilidad física sería suponer que algo puede ir a una velocidad superior a la de la luz, pues eso contradiría las leyes físicas tal y como las conocemos. Pero no podemos garantizar que una imposibilidad física sea imposible de un modo absoluto, pues las leyes de la física se podrían redefinir en el futuro, y en última instancia siempre podremos imaginar otros universos en los cuales las leyes de la física sean diferentes al nuestro, y nuestras proposiciones dejen de ser imposibles.

En cambio, una imposibilidad absoluta es aquella que presenta una contradicción matemática o lógica y que, por lo tanto, seguiría siendo imposible en cualquier universo que pudiéramos imaginar, con independencia de las leyes físicas que tuviera. Por ejemplo, un triángulo con cuatro vértices es una imposibilidad absoluta, porque por definición un triángulo tiene sólo tres vértices. Incluso Dios, en caso de existir –posiblemente podríamos postular su existencia como una imposibilidad estadística–, estaría obligado por las leyes de la matemática o lógica y le resultaría absolutamente imposible crear un triángulo con cuatro vértices, y mismo modo le sería matemáticamente imposible tener libre albedrío.

También las almas, si supusiéramos su existencia, estarían completamente condicionadas por las leyes de la causalidad y de la probabilidad. Si imaginariamente retrocediéramos en el tiempo y repitiéramos infinitas veces cualquier proceso de elección de una alma, obtendríamos que sus decisiones sólo podrían ser deterministas o probabilísticas, sin importar las leyes físicas, morales o teológicas que condicionen sus elecciones. Del mismo modo, la conciencia tampoco podría ser libre, porque si lo fuera, se presentaría una contradicción matemática, algo que es imposible del todo que suceda.

El filósofo William James (1842-1910) dijo: «El problema del libre albedrío está perfectamente delimitado y ningún tipo de terminología lo puede difuminar o disipar. La verdad debe estar en un lado o en el otro, y estando en un lado implica que el otro es falso». Sin lugar a dudas, después de haberse demostrado la absoluta imposibilidad del libre albedrío, podemos afirmar que la verdad se encuentra al lado de los deterministas (o probabilistas) y que los libertarios están en el bando falso y equivocado. A partir de aquí, quien siga defendiendo el libre albedrío lo hará sin el peso de la lógica, como si pretendiera demostrar que los triángulos con cuatro vértices son posibles.

En este sentido, algún lector me ha comentando en el foro de mi página web www.librealbedrio.info: «¿No nos estaremos

convirtiendo en los nuevos inquisidores que en nombre de la ciencia excomulgán todos los argumentos que no sean lógicos y razonados?». Y quizá tenga razón, aunque el lenguaje humano usa reglas lógicas y no tendría sentido utilizarlo para argumentar la falsedad de la lógica. En cualquier caso, yo me conformo con que la única manera de argumentar la existencia del libre albedrío sea rompiendo las reglas de la lógica. Es decir, el libre albedrío sólo se puede argumentar desde fuera de la ciencia y la filosofía (disciplinas basadas en la lógica), por lo que no dudo de que algunas religiones seguirán defendiendo esta pretendida libertad invocando únicamente la fe.

Un argumento más

Las anteriores demostraciones deberían ser más que suficientes para no cuestionar nunca más la ilusión del libre albedrío, un mito que la humanidad ha inventado para justificar la moral, junto a sus castigos y alabanzas. De todos modos, para aquellos que aún estén en estado de choque y aún duden, presentaré un argumento más, para acabar de convencerlos de la imposibilidad del libre albedrío.

Tradicionalmente, sólo se otorga libre albedrío a los humanos, quienes tienen capacidad de razonar. Casi nunca se otorga esta calidad a los animales, y mucho menos a los ordenadores o robots. Es fácil ver que un ordenador no puede poseer libre albedrío, porque siempre actúa de forma determinista y siempre produce el mismo resultado bajo las mismas condiciones (el mismo ordenador, programa informático, informaciones en la memoria, disco duro...). Incluso, los programas informáticos que generan números aleatorios son deterministas porque, si pudiéramos devolver el programa a su condición inicial, éste volvería a generar los mismos números una y otra vez, demostrándose que tal aleatoriedad es virtual. Hoy es técnicamente posible que un ordenador incorpore generadores de aleatoriedad cuántica, pero no creo que ningún filósofo se atreviera a afirmar que posee la pericia de programar este ordenador cuántico

para que tuviera la capacidad del libre albedrío. De hecho, sería muy sencillo programar este ordenador cuántico para que reprodujera el modelo de las dos etapas, generando opciones aleatorias en una primera fase y escogiendo de forma determinista entre ellas y, de nuevo, nadie se atrevería a afirmar que este ordenador poseería libre albedrío.

Parece evidente que cualquier modelo descriptivo del libre albedrío tendría que cumplir como condición que fuera imposible poder ser programado en un ordenador. Pero, hasta el momento, todos los modelos que los filósofos han propuesto basados en el determinismo o indeterminismo no cumplen esta condición, pues podrían ser programados en un ordenador, el cual seguiría sin libre albedrío. Sólo un modelo sería imposible de programar en un ordenador, el dualista, pues no se me ocurre ningún mecanismo que permitiera insertar un alma en una máquina. Pero esta alma no debería estar gobernada por el determinismo ni el indeterminismo, sino por algo intermedio, algo que ya se ha demostrado como imposible.

Quizá toda esta discusión sobre el libre albedrío a lo largo de estos dos milenios y medio ha sido una tontería, porque el mismo término «libre albedrío» es una contradicción en sí mismo. Así lo explicaba el hinduista Swami Vivekananda (1863-1902): «No puede haber tal cosa como libre albedrío, las palabras son una contradicción, porque la voluntad es lo que sabemos, y todo lo que sabemos está dentro de nuestro universo, y todo dentro de nuestro universo es moldeado por las condiciones del tiempo, espacio y causalidad. Para adquirir la libertad tendríamos que ir más allá de las limitaciones de nuestro universo, porque no se puede encontrar aquí».

Utilizando otras palabras podría argumentar que yo no puedo escoger mi voluntad, porque ésta está influida por lo que quiero, lo que quiero está condicionado por lo que me da placer o me hace feliz, que a su tiempo está influido por mi educación (social, cultural, moral...), genes, familia... y muchos otros factores externos.

Entonces, mi voluntad nunca puede ser libre porque siempre dependerá de factores externos o de mi pasado. Es más, si nuestra voluntad pudiera ser realmente libre, dejaría de ser nuestra voluntad. En consecuencia, mencionar «libre albedrío» o «voluntad libre» es una contradicción en sí mismo, un oxímoron, igual como lo serían los términos «oscuridad blanca» o «círculo cuadrado».

En la práctica, podemos tener la ilusión de que nuestras acciones, decisiones, voluntad y deseos están bajo nuestro control; al fin y al cabo, éstos se decantan en un sentido u otro porque nosotros somos así, y se decantaría en otros sentidos si nosotros fuéramos diferentes. Eso no lo niega nadie, nosotros influimos y determinamos nuestras acciones, decisiones, voluntad y deseos, pero ¿quién nos controla a nosotros? ¿Qué influencia determina nuestro Yo? Inevitablemente, nuestro Yo está determinado por la configuración e interacción de los millones de células o moléculas o átomos que componen nuestro cuerpo. Así pues, aunque nosotros creemos controlar nuestras acciones, decisiones, voluntad y deseos, los factores que nos determinan a nosotros mismos están fuera de nuestro control. Cuando nuestro Yo influye en nuestras acciones, decisiones, voluntad y deseos, creemos ser libres sin sospechar que nuestro ser está completamente delimitado por las mismas leyes que determinan el desarrollo del universo.

Seguramente nos encontramos en un momento de la historia en el que deberíamos admitir de una vez por todas que el enfoque de una gran mayoría de filósofos a lo largo de la historia ha sido incorrecto, que el problema no se encuentra en el libre albedrío, el cual lógicamente no puede existir, y que el verdadero interrogante se encuentra en qué sentido podemos otorgar a la moralidad si no tenemos responsabilidad sobre nuestros actos, y cómo podemos vivir mejor y más felices sin libertad de decisión.

Estudio psicológico

6. Estudios neurológicos sobre la voluntad consciente

En la introducción del libro *La ilusión de la voluntad consciente*, Daniel Wegner empieza de este brillante modo: «Así pues, aquí está usted leyendo un libro sobre la voluntad consciente (o libre albedrío). ¿Cómo pudo haber sucedido esto? Una manera de explicarlo sería examinar las causas de su comportamiento. Un equipo de psicólogos científicos podría estudiar sus pensamientos reportados, emociones y motivaciones, su genética y su historial de aprendizaje, la experiencia y el desarrollo, su situación social y la cultura, sus recuerdos y tiempos de reacción, su fisiología y neuroanatomía, y un montón de otros datos similares. Si de alguna manera tuvieran acceso a toda la información que pudieran desear, la asunción de la psicología es que podrían descubrir los mecanismos que dan lugar a todo su comportamiento y así explicar por qué eligió este libro en este momento».

Sin duda, si existiera el libre albedrío, sus efectos se deberían poder observar donde se producen las decisiones, en el cerebro. Antiguamente se creía que el pensamiento o la mente eran unas actividades independientes de la materia, a la cual acababa afectando, por ejemplo al decidir un movimiento. En este sentido, el neurólogo Patrick Haggard escribió: «La visión dualista de la

causalidad endógena (la que nace en el interior) está arraigada en nuestro lenguaje coloquial. El lenguaje cotidiano sugiere que el “yo” conscientemente escoge realizar las acciones y que “mis” elecciones de alguna manera hacen que las acciones se produzcan. Este lenguaje es dualista, ya que implica un “yo” mental que es diferente del cerebro y del cuerpo, pero que sin embargo pueden desencadenar eventos cerebrales, así como el movimiento corporal». Pero, aunque las personas aún utilicemos el pronombre «yo» en las conversaciones cotidianas, las hipótesis dualistas se han ido descartando progresivamente a medida que la ciencia, y en concreto la neurología, se han ido desarrollando.

Actualmente, muy pocos ponen en duda que la actividad mental se produce en el cerebro, y que sin cerebro no puede existir actividad mental. Es más, los neurólogos han demostrado cómo diferentes tipos de procesos mentales (iniciación del movimiento, lenguaje, emociones, visión...) se ejecutan en diferentes áreas del cerebro y que, si algunas de estas zonas resultan dañadas accidentalmente, tales actividades específicas resultan afectadas. Es lógico, pues, que estos grandes científicos del cerebro tengan algo que decir en referencia al libre albedrío, y realmente es así, con prácticamente todos sus experimentos apuntando en la misma dirección: la mente no es libre.

En realidad, no podría ser de otra manera, pues, si la mente es el producto de un cerebro material, ésta tiene que estar condicionada por las leyes de la física, que sólo permiten procesos deterministas o probabilistas e impiden cualquier opción a la libertad. De todos modos, los estudios neurológicos muestran una realidad mucho más restrictiva, desafiando el mismo concepto de la voluntad consciente. Antes, los deterministas creían que las deliberaciones y decisiones de la conciencia tenían unas causas físicas neuronales, las cuales estaban determinadas; en cambio, los estudios actuales muestran que ciertas decisiones que creemos conscientes, ni tan siquiera son provocadas por la conciencia. Parece ser que el cerebro de una persona se compromete a realizar ciertas decisiones antes de que la persona se haga consciente de haberlas tomado y que la

consciencia se adjudica *a posteriori* el sentimiento de voluntad, la sensación de haber tomado la decisión, aunque ésta ya estuviera en proceso de ejecución.

Antes de estos sorprendentes descubrimientos se sabía que la corteza cerebral estaba involucrada en las acciones voluntarias, mientras que algunos reflejos eran puramente espinales. También se consideraba que la voluntad madura aparecía tarde en el desarrollo individual, mientras que los reflejos podían estar presentes incluso antes del nacimiento. Además, se sabía que las acciones voluntarias van acompañadas de una experiencia subjetiva que suele estar ausente en los reflejos, una experiencia de la intención o una sensación de tener el propósito de hacer o estar a punto de hacer algo. Por ejemplo, una persona que mueve una mano puede experimentar la intención de realizar la acción en un momento determinado, en cambio, cuando un movimiento similar es provocado por un reflejo, como una sacudida de la rodilla, la sensación de intención está ausente.

En los años sesenta, un grupo de neurólogos alemanes estudiaron la relación entre la actividad en el cerebro, utilizando un electroencefalograma, y el movimiento voluntario de una extremidad del cuerpo, utilizando un electromiograma, y los experimentos mostraron que hay una excitación creciente de unos 550 milisegundos en el área motor del cerebro que precede el movimiento de la extremidad, un tiempo que fue llamado «potencial de preparación». Con ansias de descubrir cómo funcionaba el libre albedrío, asociado normalmente a acciones voluntarias o intencionales, en 1983, el neurólogo Benjamin Libet se propuso repetir los experimentos de los neurólogos alemanes y detectar cuándo se producía la elección consciente de mover una extremidad del cuerpo.

Benjamin Libet creía en el libre albedrío y su intuición le sugería que la decisión consciente de mover una extremidad debería preceder el tiempo de preparación de un movimiento. Si no fuera así, si la decisión consciente se produjera después de haberse iniciado la

excitación del área motor del cerebro responsable del movimiento, entonces la decisión consciente no podría ser la causa del movimiento. Para comprobar cuándo se producía la decisión consciente, Benjamin Libet ideó un experimento muy debatido. Pidió a cada sujeto elegir un momento al azar en el que doblar su muñeca mientras miraba el segundero de un reloj⁴, de este modo el sujeto podía reportar en qué posición se encontraba la manecilla del reloj en el momento que había sentido la voluntad consciente de moverse. Al mismo tiempo, Libet medía la actividad asociada en el cerebro, en concreto la acumulación de la señal eléctrica llamada potencial de preparación.

Para su sorpresa, Benjamin Libet descubrió que el sentimiento de voluntad de mover la muñeca se producía, en promedio, sólo unos 200 milisegundos antes del inicio de la actividad muscular (esperaba superar los 550 milisegundos). Es decir, la actividad cerebral creciente en el área motora responsable de mover la muñeca había comenzado 350 milisegundos antes de que el sujeto hubiera sido consciente de la intención de moverse. Los hallazgos de Benjamin Libet sugieren que las decisiones realizadas por un sujeto son ejecutadas previamente en un nivel inconsciente, y sólo *a posteriori* son traducidas a una decisión consciente. Igualmente, indican que la creencia del sujeto de que el movimiento se produjo a instancias de su voluntad se debe únicamente a su punto de vista retrospectivo. Los sujetos del experimento se sentían libres para decidir conscientemente en qué momento mover la muñeca, sin siquiera sospechar que previamente su cerebro ya había decidido autónomamente el movimiento, coartando cualquier tipo de libertad de decisión.

Curiosamente, veinte años antes de los experimentos de Libet, en 1963, William Grey Walter (1910-1977) ya había descubierto este

⁴

<http://www.informationphilosopher.com/solutions/scientists/libet/clock.htm>
l

efecto, cuando había intentado crear una «máquina precognitiva», que según el inventor se adelantaba al conocimiento de los sujetos. William Grey Walter pidió a algunos participantes controlar el pase de diapositivas de un proyector pulsando un botón de avance en el momento que ellos quisieran. Lo que no sabían los sujetos era que el botón estaba desconectado y que el proyector de diapositivas, en realidad, estaba conectado a unos sensores en la corteza motora de su cabeza, los cuales medían el potencial de preparación en sus cerebros. Tan pronto como el potencial de preparación se detectaba con los sensores, previamente a que los pacientes fueran conscientes de que querían pulsar el botón, se pasaba a la siguiente diapositiva. Naturalmente, los pacientes reportaron que la experiencia resultaba extraña, porque el proyector de diapositivas parecía predecir sus decisiones, como si la acción se realizara previamente a su voluntad. William Grey Walter no había pensado en las implicaciones que su experimento podría haber tenido en la discusión sobre el libre albedrío, pero claramente había descubierto que la persona se vuelve consciente de una elección mucho más tarde que la decisión haya sido tomada.

En una variación del experimento de Benjamin Libet, en 1999, Patrick Haggard y Martin Eimer pidieron a los sujetos decidir no sólo cuándo doblar su muñeca, sino también cuál de las dos manos mover. Al medir en qué momento se producía la experiencia de la intención consciente, descubrieron que ésta coincidía con la aparición del potencial de preparación lateralizado, la última fase de la iniciación del movimiento, cuando la actividad cerebral contralateral a la mano seleccionada superaba a la actividad del hemisferio contrario. Este resultado confirmó que la conciencia no sólo no interviene para decidir en qué momento mover una extremidad, sino que tampoco participa al escoger qué extremidad específica mover.

Antes de la realización de estos experimentos, el filósofo Ludwig Wittgenstein (1889-1951) se había preguntado premonitoriamente: «¿Qué es lo que diferencia el hecho de que mi brazo se ha elevado, del hecho que yo he levantado el brazo?». La

respuesta lógica antes de los experimentos de Benjamin Libet sería: el libre albedrío; en el primer caso no tenemos libertad y en el segundo, sí, pues hemos aportado voluntad al movimiento. Pero los experimentos descritos demostraron la falsedad de este planteamiento, pues la intención consciente de realizar una acción no resulta ser la causa de dicha acción. Estas conclusiones ilusionaron a muchos filósofos deterministas, quienes afirmaron, con más fuerza que nunca, que el libre albedrío no existía. Pero también hubo algunos filósofos libertarios que no se dejaron vencer tan fácilmente y discreparon con los resultados.

El filósofo Alfred Mele, después de haber intentado el experimento de Benjamin Libet, criticó el diseño del mismo explicando que «la conciencia de la intención de moverse es una sensación ambigua en el mejor de los casos» y que, por lo tanto, el tiempo reportado por los participantes no podía ser comparado con el potencial de preparación. Para evitar esta crítica, en 2008, Masao Matsuhashi y Hallett Marcos idearon un experimento complejo donde identificaron el tiempo en el que un sujeto se hace consciente de su propio movimiento, sin depender de un informe subjetivo o de la memorización de la posición del segundero de un reloj por parte de los participantes. A partir de los resultados del experimento, Masao Matsuhashi y Hallett Marcos llegaron a la misma conclusión, que la decisión consciente del movimiento de una persona se produce después que se hayan iniciado las primeras fases de la generación del movimiento, y que la conciencia de una persona sólo puede observar el movimiento, pero que no puede ser su causa⁵.

⁵ En este experimento, Masao Matsuhashi y Hallett Marcos pidieron a los sujetos que realizaran movimientos con un dedo a su propio ritmo, manteniéndose conscientes de su decisión voluntaria de moverlo en cada preciso instante. Durante la prueba, a veces se reproducía aleatoriamente una señal acústica, ante la cual el sujeto tenía que intentar ser consciente de si en aquel mismo instante estaba teniendo alguna intención de moverse. Sólo en el caso de tener la intención de moverse, tenía que tratar de vetar la acción. En cambio, si los participantes no eran conscientes de tener una

El filósofo Alfred Mele también dudó de las conclusiones de este estudio y manifestó que, aunque un movimiento se inicie antes de que seamos conscientes de ello, nuestra conciencia todavía podría llegar a aprobar, modificar y tal vez cancelar (o vetar) la acción. En sus estudios en los años ochenta, el mismo Benjamin Libet tampoco interpretó su experimento como una prueba de la inexistencia del libre albedrío y señaló que, si bien el inicio de un movimiento comenzaba unos 350 milisegundos antes de que el

intención de moverse en el momento de escuchar el tono acústico, simplemente ignoraban el tono y seguían con sus movimientos a intervalos voluntarios.

Masao Matsuhashi y Hallett Marcos descubrieron que los sujetos se volvían conscientes de su intención de moverse aproximadamente 1,8 segundos antes de que se produjera el movimiento. Los investigadores llegaron a esta conclusión porque los participantes eran capaces de vetar un movimiento cuando escuchaban el tono acústico antes de 1,8 segundos del inicio del movimiento. Por ejemplo, si el sujeto sentía la intención de mover su dedo al cabo de un segundo y escuchaba la señal acústica, vetaba la acción y no lo movía. Dicho de otro modo, los investigadores observaron que los participantes casi nunca habían movido el dedo si habían escuchado un tono acústico en los anteriores 1,8 segundos. Eso significaba que, hasta 1,8 segundos antes del movimiento, los sujetos eran conscientes de su decisión de mover el dedo y dejaban de moverlo según le habían pedido los investigadores. Pero, mientras se desarrollaba el experimento, los investigadores habían estado escaneando el cerebro de los participantes y el encefalograma de sus áreas motoras sugería que la preparación del movimiento empezaba 2,8 segundos antes de que se produjera el movimiento, es decir, 1 segundo antes de que los sujetos fueran conscientes de su intención de moverse. Por ejemplo, si el sujeto había escuchado el tono acústico 2 segundos antes de iniciar el movimiento, el sujeto no era consciente de que ya se había iniciado el movimiento y no vetaba la acción. Así pues, el sujeto se daba cuenta de su intención de moverse después de haberse iniciado la preparación del movimiento, demostrando que la conciencia del sujeto no fue, obviamente, la causa de su movimiento. Masao Matsuhashi y Hallett Marcos concluyeron que ambos, el sentimiento de la intención y el mismo movimiento, eran el resultado de un procesamiento mental inconsciente.

sujeto fuera consciente de ello, la voluntad consciente todavía podía conservar el derecho de vetar cualquier acción en el último momento. Según este modelo propuesto por Benjamin Libet y Alfred Mele, las decisiones inconscientes para llevar a cabo un acto impulsivo serían posibles de ser suprimidas conscientemente. Es decir, el libre albedrío no nos proporcionaría libertad para iniciar un proceso, pero en cambio nos permitiría frenar el proceso, un tipo de autonomía que se definió como «libertad de veto»⁶. De todos modos, algunos filósofos discreparon de tal modelo, entre ellos Max Velmans, sosteniendo que la «libertad de veto» podría necesitar la misma preparación neuronal que el supuesto «libre albedrío»; o, dicho de otro modo, que el veto también podría haber sido iniciado antes de que la persona fuera consciente de su voluntad de vetar.

Para demostrar que nuestra conciencia no puede ser la responsable de que algunas acciones impulsivas vayan a ser vetadas voluntariamente en el último momento, Simone Kühn y Marcel Brass llevaron a cabo un experimento recientemente, en 2009, basado en una sencilla idea. Según los investigadores, cuando se pide a un participante que intente decidir conscientemente si quiere o no quiere vetar una acción, éste debería ser capaz de reconocer si sus decisiones de vetar o no vetar fueron deliberadas o fueron impulsivas. Pero, aunque se pidió explícitamente a los participantes que decidieran conscientemente, éstos no fueron capaces de clasificar de manera correcta sus decisiones entre voluntarias y espontáneas, implicando que su conciencia no participó durante tales decisiones de veto⁷.

⁶ Del inglés *free won't*.

⁷ En el experimento, Simone Kühn y Marcel Brass pedían a los participantes responder lo más rápidamente posible a una «señal de empezar» un movimiento. De todos modos, después de la «señal de empezar», a veces se presentaba con diversos retrasos una segunda «señal de parar» u otra «señal de decidir», ante la cual los participantes debían inhibirse de actuar impulsivamente a la primera «señal de empezar» y decidir con brevedad (y, a ser posible, de forma consciente) si iban a

realizar el movimiento o lo vetaban. Debido a que los retrasos de la segunda señal variaban, en ocasiones ésta era imposible de ser obedecida, porque aparecía demasiado tarde en el proceso de iniciación del movimiento. Los científicos querían poner a prueba el auto-conocimiento de los participantes, por eso les preguntaron, cada vez que hubieran realizado un movimiento después de una «señal de decidir», si habían tenido realmente tiempo para decidir, pidiéndoles que clasificaran sus decisiones como «falló a decidir» (la acción fue el resultado de actuar impulsivamente a la primera señal de empezar debido a la falta de tiempo) o «acertó a decidir» (fue el resultado de una decisión deliberada durante la cual el participante fue consciente de tener tiempo suficiente para decidir vetar o no vetar la acción).

Durante el experimento, los investigadores también registraron el tiempo de reacción de los participantes, es decir, el tiempo que tardaban en iniciar el movimiento después de haberse presentado una «señal de decidir». Los resultados mostraron que las decisiones impulsivas, aquellas que se producían cuando la «señal de decidir» había aparecido demasiado tarde durante el proceso de preparación del movimiento para ser obedecida, tenían unos tiempos de reacción que se agrupaban alrededor de los 600 milisegundos. También se observó que las decisiones deliberadas, aquellas que el participante debería haber clasificado como «acertó a decidir», tenían unos tiempos de reacción superiores, que se agrupaban alrededor de los 1.400 milisegundos. De todos modos, los resultados del experimento mostraron que casi la mitad de todas las decisiones que los participantes clasificaron como deliberadas o como «acertó a decidir» tenían un tiempo de reacción de unos 600 milisegundos, muy alejados de los esperados 1.400 milisegundos, indicando que casi la mitad de las decisiones que los sujetos creyeron haber tomado conscientemente en realidad fueron decisiones impulsivas. Cuando los usuarios iniciaban el movimiento después de una «señal de decidir» en realidad no sabían si su movimiento había sido consciente, eso implicaría que la conciencia no habría iniciado el movimiento ni tampoco podría haber participado en los vetos que se hubieran producido después de una «señal de decidir».

Este resultado sorprende porque, aunque los participantes informaban de que habían iniciado intencionalmente ciertas acciones, el registro de su tiempo de reacción sugería que en realidad no habían podido decidir sobre su acción impulsiva.

Simone Kühn y Marcel Brass escribieron: «Los resultados del experimento claramente argumentan en contra del supuesto de Libet de que un proceso de voto puede ser conscientemente iniciado. Libet utilizó el voto con el fin de reintroducir la posibilidad de controlar las acciones iniciadas inconscientemente. Pero, ya que los sujetos no son muy conscientes de cuándo actuaron deliberadamente o de forma impulsiva, el acto de voto no puede ser conscientemente iniciado».

Así pues, parece que la intención de moverse no sólo surge del inconsciente, sino que además sólo puede ser interrumpida cuando el inconsciente lo decide. Según esta conclusión, se podría decir que la conciencia actúa como un narrador de los acontecimientos y no como un árbitro participando en las decisiones. Ammon y Gandevia llegaron a la misma conclusión cuando realizaron un sorprendente experimento en 1990, demostrando que era posible influir en el movimiento que una persona iba a realizar con la mano estimulando magnéticamente las regiones frontales del cerebro (derecha o izquierda) que están involucradas en la planificación del movimiento. En concreto, pidieron a los sujetos que movieran libremente una de las dos manos y encontraron que las personas diestras normalmente optaban por mover su mano derecha el 60 % de las veces. En cambio, cuando el hemisferio derecho era estimulado (el hemisferio derecho del cerebro es el responsable del movimiento del lado izquierdo del cuerpo) sin que los sujetos fueran conscientes de ello, éstos elegían mover la mano izquierda el 80 % de las veces. Pero, lo más curioso fue que, aunque los experimentos mostraban que la neuroestimulación podía afectar a las decisiones sobre qué manos iban a mover los sujetos, la experiencia o sensación del libre albedrío se mantenía intacta. Es decir, los científicos eran capaces de escoger qué mano iban a decidir mover los participantes sin que éstos se dieran cuenta de la influencia recibida; es más, los sujetos siguieron informando de que habían escogido con completa libertad mover la mano sujeta a dicha influencia. Curiosamente, la sensación de libertad era producida por el cerebro de los participantes de un modo automático, en contra de su voluntad.

En otro experimento similar, en 1991, otro grupo de científicos (I. Fried, A. Katz, G. McCarthy, K. J. Sass, P. Williamson P., S. S. Spencer y D. D. Spencer) estimuló directamente varios puntos del área frontal del cerebro en pacientes a los que evaluaban para una neurocirugía, y descubrieron que una estimulación a baja corriente provocaba la sensación de tener un impulso de mover una parte específica del cuerpo y que una estimulación más intensa a menudo producía el movimiento de dicha parte del cuerpo. A partir de estos estudios, el neurólogo Patrick Haggard sugiere que la experiencia de la intención consciente forma parte de la preparación neuronal responsable de iniciar un movimiento voluntario, lo cual explicaría por qué la intención consciente no puede ser la causa del movimiento.

En otro experimento, realizado en 2008 y repetido en 2011, John-Dylan Haynes⁸ y su equipo de colaboradores utilizaron tecnologías contemporáneas para escanear el cerebro e identificar cuáles eran los patrones de activación neuronal que podían predecir mejor si los participantes iban a realizar una acción futura con la mano izquierda o la derecha. Una vez fueron identificados tales patrones de activación en la corteza frontopolar, los científicos fueron capaces de predecir con un 60 % de precisión qué mano elegirían mover los participantes hasta siete segundos antes de que la acción fuera decidida y se llevara a cabo. Los investigadores propusieron que tal predicción era posible porque un conjunto de zonas de control de alto nivel empezaba a preparar la próxima decisión mucho antes de que ésta entrase en la conciencia.

⁸ Programa Redes, entrevista con John-Dylan Haynes: <http://www.redesparalaciencia.com/4388/redes/redes-83-las-decisiones-son-inconscientes> / Información sobre el experimento: <http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.021612>

Algunos críticos con el experimento⁹ argumentaron que, aunque las instrucciones en dichos experimentos pidieran a los participantes que debían decidir de forma espontánea, la deliberación previa no podía ser excluida. De todos modos, aunque esta deliberación existiera, ésta resultaba inconsciente a los participantes, indicando que ni la conciencia ni el libre albedrío fueron los causantes de tales decisiones. También se criticó que la predicción no fuera perfecta, aunque posiblemente ésta se podrá mejorar en el futuro con escáneres más sofisticados (el utilizado hacía un barrido completo del cerebro cada 1,5 segundos) y modelos informáticos más precisos para identificar patrones. También se apuntó que, aunque el experimento mostrara acciones que eran controladas inconscientemente, no implicaba que otras decisiones no pudieran ser libres. Es cierto que este argumento no aporta nada porque será válido siempre, porque nunca se podrá demostrar con experimentos que absolutamente todas las acciones de cualquier persona en cualquier momento no son libres.

En un estudio parecido, realizado en 2007, otro grupo de científicos (A. G. Guggisberg, S. S. Dalal, A. M. Findlay y S. S. Nagarajan) analizó la dinámica de la toma de decisión en humanos y, observando las oscilaciones de alta frecuencia que se producen en los diferentes grupos de redes neuronales, descubrieron que una elección forzada entre dos alternativas es transformada en el cerebro en cuatro

⁹ Críticas a John-Dylan Haynes:
<http://institucional.us.es/revistas/themata/41/34soler.pdf>

En una parte de este estudio, el filósofo Francisco José Soler Gil argumenta que una decisión sería libre si ha sido determinada por un proceso de deliberación mental que no sigue la necesidad física de otros estados cerebrales previos a la toma de dicha resolución. O dicho de otro modo, una decisión libre es una disposición a actuar que no viene determinada por una cadena causal a nivel físico, pero sí que lo está (por una deliberación) en el plano mental. Es curiosa esta definición, porque su visión del libre albedrío es claramente dualista, la cual tampoco podría aportar libre albedrío según ha quedado demostrado en el estudio filosófico.

etapas que se superponen en el tiempo: el procesamiento de la información sensorial, la evaluación de las opciones, la formación de la intención y la ejecución de la acción. Al final del estudio, los científicos concluyeron que «la conciencia de la intención parece ser plenamente establecida sólo después de la ejecución de la acción correspondiente, de acuerdo con el curso temporal de la actividad neuronal observada».

A partir de todos estos estudios neurológicos, el filosofo Daniel Wegner (1948) sugiere que la mente humana interpreta que su intención consciente fue la causa de una acción determinada, con el fin de explicar la relación entre los dos procesos, pero que en realidad la relación es diferente, porque ambos –la intención consciente y la acción– son producidos por una causa común: la preparación neuronal del movimiento. Daniel Wegner añade que la neurociencia moderna rechaza la visión tradicional de que la voluntad se encuentra al inicio de una cadena causal en la mente consciente, y en cambio está aceptando que las acciones voluntarias están causadas por procesos específicos en el cerebro, en lugar de ser una característica trascendental de la naturaleza humana. El neurólogo español Francisco J. Rubia comparte esta opinión, expresándolo de la siguiente manera: «La voluntad es una experiencia consciente que se deriva de interpretar las propias acciones como voluntarias».

La sensación de tener una voluntad de acción o de decisión no puede ser un argumento a favor del libre albedrío, porque tal voluntad no es la causa de nuestras acciones. Aun así, no todos los filósofos se dan por vencidos ante tal avalancha de datos desfavorables al libre albedrío. Jeff Miller y Judy Trevena desconfiaron desde el principio de los resultados del experimento de Benjamin Libet y en 2009 realizaron otro experimento que intentó demostrar que el potencial de preparación neuronal utilizado por Libet no representaba la decisión de mover, argumentando que simplemente era una señal de que el cerebro estaba prestando atención (a las mismas conclusiones llegaron los investigadores

neozelandeses Susan Pockett y Suzanne Purdy¹⁰, otro equipo alemán dirigido por Christoph S. Herrmann¹¹ y los franceses dirigidos por Aaron Schurger¹²). En este reciente experimento, también utilizaron electrodos en el cuero cabelludo, pero en lugar de dejar que los sujetos decidieran cuándo mover una mano, los científicos pidieron a los participantes que esperaran a escuchar un tono acústico antes de decidir mover una mano o no. Según los investigadores, si la interpretación de Libet era correcta, el potencial de preparación debía de ser mayor en una persona que decidiera moverse, pero los investigadores encontraron que la señal del potencial de preparación era la misma en ambos casos, independientemente de si los voluntarios habían elegido moverse o no. Utilizando estos resultados, Miller y Trevena argumentan que la señal del potencial de preparación podía ser simplemente una señal de que el cerebro está prestando atención, sin indicar que la decisión ya había sido tomada.

A pesar de todo, estos resultados ya han sido criticados por numerosos neurólogos y filósofos. Marcel Brass, quien realizó el experimento que negó la «libertad de veto», argumentó que era incorrecto utilizar los resultados de Miller y Trevena para reinterpretar el experimento de Libet, en el cual no se pide a los voluntarios que tomen una decisión eligiendo entre dos opciones, porque el tono de audio «cambia el paradigma», impidiendo la comparación entre los dos experimentos. El neurólogo Patrick Haggard también argumentó que los dos resultados no se podían comparar, porque en los experimentos de Libet las acciones eran

10

<http://www.psych.auckland.ac.nz/webdav/site/psych/shared/about/our-people/documents/sue-pockett/pockett-purdy-2010.pdf>

¹¹ <http://mind21.net/min4.pdf>

¹² <http://www.experienciadocet.com/2012/08/un-resquicio-para-el-libre-albedrio.html>

iniciadas internamente, a diferencia del experimento de Miller y Trevena, que se aplicaban un estímulo externo (la señal sonora)¹³.

De todos modos, personalmente considero lógica y esperada la existencia de un potencial de preparación cuando la acción demandada es «decidir mover o no la mano después de una señal acústica». Así como en el experimento de Libet la acción de «mover una mano en el momento elegido» generó un potencial de preparación previo a la decisión consciente, el potencial de preparación de Miller y Trevena indicaría que la decisión se había generado del mismo modo: inconscientemente. Eso concordaría con el hecho de que el potencial de preparación empezaba después del tono acústico, momento en el que el sujeto tenía que tomar la decisión de mover o no mover. Así pues, el potencial de preparación no indicaría que el cerebro está prestando atención, más bien indicaría que se está generando una decisión, la cual se iniciaría inconscientemente, para entrar a continuación en la conciencia.

Jeff Miller y Judy Trevena argumentaron que los potenciales de preparación en su experimento fueron idénticos en los dos casos: cuando los sujetos decidían no mover la mano y cuando decidían moverla. Pero, naturalmente, si en vez de utilizar la misma tecnología utilizada en los años setenta, implantando electrodos en el cuero cabelludo, hubieran utilizado los modernos encefalogramas que permiten descubrir con más precisión cuáles son las diferentes áreas del cerebro que se activan durante un proceso de decisión, con total seguridad hubieran obtenido un patrón de activación neuronal diferente en cada caso. Como mínimo, el encefalograma habría mostrado que en el segundo caso las áreas motoras responsables del

¹³ Se me ha señalado, creo que acertadamente, que si afirmo que el estudio de Trevena y Miller no es comparable al de Libet, tampoco debería ser comparable el estudio de Kuhn y Brass (mencionado anteriormente) con el de Libet. De todos modos, dejando a un lado si se pueden o no comparar, en el siguiente párrafo planteo otras razones –creo que mucho más sólidas– en contra del estudio de Trevena y Miller.

movimiento se activaban más intensamente. Hubiera sido interesante, en este hipotético experimento, que Miller y Trevena hubieran preguntado a los participantes en qué momento decidieron mover o no la mano (por ejemplo, utilizando el reloj de Libet) para así determinar que la decisión consciente de moverse se había producido después de haberse activado el área motora, impidiendo que la decisión consciente fuera la causa de la decisión de moverse o no moverse.

Hasta el momento, todos los argumentos neurológicos a favor del libre albedrío son críticas a otros estudios científicos realizados (o experimentos que intentan criticar estos estudios), unas críticas que siempre han sido rebatidas. En cambio, resulta curioso que los neurólogos libertarios (si es que los hay) no se hayan preocupado de idear experimentos que intenten demostrar la existencia de una sola elección libre, o que una elección concreta se haya producido a instancias de la conciencia, sin estar determinada por procesos inconscientes. En teoría debería ser más sencillo demostrar que una sola elección fue libre que no demostrar lo contrario, que todas las decisiones de la humanidad han sido determinadas por eventos previos. Seguramente, si no se ha planteado un solo experimento para encontrar una única elección libre es porque las esperanzas de descubrirla son nulas.

Definitivamente, todos los experimentos realizados hasta el momento prueban que, al realizar un movimiento a partir de una elección voluntaria (decidir mover o no mover la mano, elegir mover la mano en un momento indeterminado, o escoger mover la mano derecha o la izquierda), la elección se desarrolla inconscientemente y sólo *a posteriori* la conciencia de la decisión se hace presente, resultando no ser la causa de la acción, aunque introspectivamente uno lo crea así. Parece demostrado que los procesos inconscientes juegan un papel mucho más importante en el comportamiento de lo que intuitivamente uno pudiera pensar. A pesar de todo, las personas persisten en confiar en su capacidad para acceder a sus propios procesos cognitivos, asumiendo que su conciencia es un actor

determinante de su carácter, cuando en realidad la conciencia sólo es un observador o narrador de lo que ya está ocurriendo en su cuerpo, sin posibilidad de modificar o vetar conscientemente las acciones en proceso. El neurólogo y escritor Sam Harris lo planteó de la siguiente manera: «Los pensamientos simplemente surgen en el cerebro. ¿Qué otra cosa podía haber hecho? La verdad acerca de nosotros es aún más extraña de lo que podíamos suponer: el sueño del libre albedrío es una ilusión».

Paralelamente a todos estos experimentos, los neurólogos tampoco han encontrado ninguna estructura cerebral que pudiera ser la base de nuestra voluntad consciente. A pesar de todo, algunos libertarios siguen sin perder la esperanza y señalan que los experimentos neurológicos realizados hasta el momento sólo se han ocupado del hipotético libre albedrío de las decisiones tomadas en cortos períodos de tiempo (segundos) y que quizás no tienen relación directa con el libre albedrío de decisiones tomadas cuidadosamente en el transcurso de muchos segundos, minutos, horas o más.

Los libertarios creen que la psicología es una ciencia menos exacta que puede abrir una puerta que la neurología mantiene cerrada a la libertad. Pero en el siguiente capítulo presentaré diversos estudios psicológicos que desvanecerán todas sus esperanzas. Pero, para terminar este capítulo, creo importante insistir en que el libre albedrío no parece jugar ningún papel en situaciones tan cotidianas como: escoger volver a casa por la avenida Divinity en vez de la calle Oxford –ejemplo propuesto por William James–, elegir entre coger un vaso de agua con la mano derecha y no con la izquierda, decidir estirarnos en el sofá en un momento dado o ignorar el impulso de encender la televisión y seguir leyendo este libro sobre el «libre albedrío».

7. Estudios psicológicos sobre la voluntad consciente

Tradicionalmente, cuando se negaba la existencia del libre albedrío, no se negaba la posibilidad de que la conciencia fuera la causante de nuestras decisiones, más bien se sugería que la conciencia o la voluntad estaban condicionadas por las leyes del determinismo o indeterminismo, impidiendo su actuación libre. Pero sorprendentemente, los estudios neurológicos de finales del siglo XX y principios del actual no han descubierto que la voluntad está condicionada y no es libre en el momento de tomar decisiones, sino que han descubierto algo mucho más restrictivo: que la conciencia no forma parte de los procesos de decisión, los cuales son causados inconscientemente.

Algunos filósofos han argumentado que los experimentos neurológicos realizados hasta el momento han negado la existencia del libre albedrío en las decisiones tomadas en cortos períodos de tiempo (segundos), pero que el libre albedrío todavía podría existir en aquellas decisiones que son tomadas cuidadosamente por una persona en espacios temporales mucho más largos. Parece que hay una tendencia a pensar que, cuanto más compleja es una decisión más posibilidades tiene de ser libre, pero eso no tiene sentido. Aunque una decisión sea el producto de infinitos procesos entrelazados, si todos estos procesos están determinados o tienen una probabilidad asociada (ya vimos en el capítulo 5 que no hay otras opciones), la decisión final forzosamente estará determinada o será aleatoria (con una probabilidad asociada).

Por otro lado, para que pudiera existir libre albedrío en estas decisiones largas o complejas, los humanos deberíamos ser conscientes de cuáles son los factores que influyen en nuestras decisiones, para poder aumentar o disminuir su influencia de acuerdo

con nuestra voluntad. Pero los estudios psicológicos realizados durante el último medio siglo demuestran que las personas no somos conscientes –ni mucho menos– de los factores reales que determinan nuestras decisiones, impidiendo a nuestra voluntad la capacidad de modificar la influencia de tales factores.

Quizá no deberían sorprendernos las conclusiones de estos asombrosos experimentos, pues éstas ya habían sido defendidas hace siglos por algunos escépticos del libre albedrío, por ejemplo Spinoza (1632-1677), quien escribía que somos ignorantes de las causas de nuestra conducta. También el psicoanalista Sigmund Freud (1856-1939) negó el libre albedrío desmontando la ilusión de que somos plenamente conscientes y dueños de nuestros actos, poniendo de manifiesto todo el grueso de condicionamientos sociales, represiones, pulsiones inconscientes... que determinan nuestro comportamiento y actitud ante la vida.

Richard Nisbett y Timothy Wilson argumentaron en 1977 que los humanos no poseemos acceso introspectivo a los procesos causales que condicionan nuestro comportamiento, demostrando que los participantes en sus experimentos unas veces no eran conscientes de la existencia de un estímulo importante que había influido en sus respuestas, otras veces eran conscientes del estímulo pero desconocían que el estímulo había afectado sus respuestas, o simplemente desconocían la existencia de sus respuestas, y concluyó que los humanos poseemos poco o nulo acceso reflexivo a las causas que determinan nuestro comportamiento. Si realmente fuera así en todos los casos, se demostraría que nuestra capacidad para influir voluntariamente en las causas de nuestras decisiones es nula, impidiendo cualquier posibilidad de libertad.

En uno de los experimentos, Richard Nisbett y Timothy Wilson reunieron a un grupo de participantes dispuestos a recibir una serie de electrochoques, cada uno de más intensidad, hasta el máximo que fueran capaces de soportar. Previamente a las descargas eléctricas, todos los sujetos recibieron una píldora (en realidad, un placebo), pero a la primera mitad de ellos se les explicó que la píldora podría

causar palpitaciones en el corazón, respiración irregular, cosquilleo en el estómago... sin mencionarles que tales síntomas, en realidad, eran unas respuestas naturales a los electrochoques. Antes del experimento, los investigadores predijeron correctamente que la primera mitad de los participantes tolerarían descargas más intensas que los segundos, porque los primeros no tendrían en cuenta los molestos síntomas de los electrochoques, asumiendo que eran inevitables a causa de la píldora. Pero lo más sorprendente fue que la mayoría de los participantes entrevistados *a posteriori* no se dieron cuenta de que sus creencias acerca de los efectos de la píldora habían jugado un papel determinante en su comportamiento. Incluso cuando se les preguntó explícitamente si sus pensamientos acerca de la píldora habían causado alguna diferencia en su actuación, la mayoría de los participantes dijeron que no y justificaron su mayor tolerancia a los electrochoques aduciendo causas que no habían intervenido en los resultados (por ejemplo: «de pequeño me gustaba desmontar aparatos eléctricos», o «ya había recibido algunas descargas eléctricas y las soporto mejor»...). Así pues, la primera mitad de los participantes adquirieron una creencia consciente (la píldora producía estos síntomas) que afectó a su comportamiento, aunque la mayoría falló al no reconocer que la creencia había jugado este rol.

Richard Nisbett y Timothy Wilson mostraron otros aspectos de la incapacidad humana para la introspección y argumentaron que a veces la gente atribuye un papel causal a ciertas creencias que son causalmente irrelevantes. Para demostrarlo, pidieron a otro grupo de participantes que recibieran descargas eléctricas hasta el máximo que pudieran tolerar, pero a la primera mitad de ellos se les anunció previamente que las descargas no les causarían «ningún daño permanente», mientras que a los segundos no se les dijo nada al respecto. Según habían predicho los investigadores, la primera mitad de los sujetos declaró que el conocimiento de que los electrochoques no les causarían daños permanentes había influido en su juicio, siendo capaces de soportar más descargas eléctricas. Pero, sorprendentemente, los resultados indicaron que tal creencia no había tenido efecto alguno y que todos los participantes, con independencia

de la información recibida, habían aguantado el mismo número de electrochoques.

Estos experimentos demuestran que los humanos nos equivocamos muy fácilmente al tratar de informar sobre los estados mentales que han causado nuestras decisiones o reportar los estímulos que determinan nuestras respuestas. Richard Nisbett y Timothy Wilson propusieron que al intentarlo no lo hacemos sobre la base de una verdadera introspección, y que más bien utilizamos suposiciones internas de causalidad o juicios sobre el grado en el que un estímulo particular pudo ser una causa plausible de nuestra respuesta. A pesar de todo, aunque las personas no fuésemos capaces de observar directamente nuestros procesos cognitivos, eso no impediría que a veces fuéramos capaces de informar con precisión acerca de ellos. En concreto, según Richard Nisbett y Timothy Wilson, los informes precisos se producirían cuando los estímulos influyentes fueran destacados y una causa plausible de las respuestas que producen; pero se producirían informes erróneos cuando los estímulos no fueran relevantes o una causa probable.

El psicólogo Daniel Wegner desarrolló un poco más esta teoría y argumentó que, aunque percibimos nuestras elecciones como propias y libres, en realidad se utiliza un grupo de tres principios para evaluar si nuestro pensamiento fue el causante nuestras acciones. Según Daniel Wegner, tendemos a pensar que un pensamiento provoca una acción bajo las siguientes condiciones:

1. La acción es coherente con el pensamiento.
2. No vemos otras causas para la acción.
3. Llegamos a ser conscientes del pensamiento justo antes de la acción.

Para demostrar su teoría, Daniel Wegner desarrolló un experimento en 1999, junto a Thalia Wheatley, con el objetivo de explicar, a partir de estos tres principios, los errores de percepción que los humanos cometemos. En el experimento, Daniel Wegner y Thalia Wheatley prepararon un ratón de ordenador inspirado en el

juego de la ouija, que era movido por dos participantes a la vez, dirigiendo el movimiento de un puntero entre diversos objetos en la pantalla de un ordenador. Lo que no sabía uno de los participantes era que el otro sujeto que movía el ratón junto a él era un cómplice que ayudaba a los investigadores. Los participantes recibieron instrucciones para dejar de mover el ratón cada treinta segundos, y a continuación informar por separado en qué grado fueron ellos los que detuvieron el ratón intencionalmente en un punto concreto. Ambos jugadores llevaban auriculares y se les informó de que iban a escuchar música y palabras de fondo, aunque el cómplice en realidad escuchaba ciertas instrucciones indicándole sobre qué objeto tenía que detener el puntero y cuándo. Los participantes investigados a veces escuchaban entre la música una palabra (por ejemplo, «cisne») que era compatible con el lugar donde el sujeto cómplice había detenido el puntero (por ejemplo, cerca de una imagen de un cisne). Al ser preguntados, según habían previsto los investigadores, los participantes investigados indicaron que ellos participaron en un alto grado de la intención de detener el puntero cerca del objeto al escuchar la palabra cinco segundos antes de parar, pero no cuando la palabra era mencionada mucho antes, por ejemplo con treinta segundos de antelación.

Los participantes creyeron que el hecho de escuchar el nombre de un objeto había provocado su decisión de parar el puntero sobre el objeto, aunque en realidad ellos no fueron los que habían decidido adónde mover y parar el puntero. Según Daniel Wegner y Thalia Wheatley, los participantes creyeron que su pensamiento había provocado aquella acción porque:

1. La acción era coherente con el pensamiento.
2. No veían otras causas que pudieran haber provocado la acción (desconocían que el otro sujeto era cómplice).
3. Fueron conscientes del pensamiento justo antes de la acción.

Daniel Wegner argumenta que su modelo también explicaría el síndrome de la mano extraña, un síndrome poco común que afecta a pacientes que han sufrido una separación quirúrgica de ambos

hemisferios. Tales pacientes acostumbran a sentir tacto en ambas manos, pero perciben que una de ellas (normalmente la mano izquierda) no forma parte de su cuerpo, como si estuviera poseída por un espíritu, porque no actúa de acuerdo con su voluntad declarada, entrando en frecuentes conflictos con la otra mano. Por ejemplo, un típico paciente con este síndrome podría manifestar tener problemas al escoger canales de televisión ya que, tan pronto la mano derecha habría seleccionado uno, la mano izquierda oprimiría otro botón. En estos pacientes, el pensamiento consciente normalmente es dominado por el hemisferio parlante, que suele ser el izquierdo (el que gobierna la mano derecha), provocando que el comportamiento de la mano izquierda (controlado por el hemisferio derecho) resulte un completo misterio. Según Daniel Wegner, su modelo explicaría por qué estos pacientes consideran que ellos no son los causantes de los movimientos de su mano anárquica, porque su acción no es coherente con su pensamiento consciente. Daniel Wegner también añade que estos casos demuestran que, cuando se divide el cerebro en dos hemisferios independientes, la voluntad y la conciencia también pueden dividirse, indicando que ambas funciones son el resultado de la actividad de las células cerebrales. Obviamente, estos casos serían difíciles de explicar con el modelo dualista, porque desde siempre se ha postulado que las personas tienen una sola alma indivisible, no dos, una para cada hemisferio.

Muchas veces, los libertarios defienden el libre albedrío poniendo de relieve cómo experimentamos la toma de decisiones, las cuales parecen causadas por nuestros pensamientos conscientes. Pero los anteriores experimentos descritos demuestran que sabemos muy poco sobre los procesos mentales que contribuyen a nuestras decisiones y que no podemos basarnos en nuestra introspección como fuente de información fidedigna. En cualquier caso, si los humanos sólo cometíramos errores al intentar averiguar cuáles de nuestros estados mentales son la causa de nuestro comportamiento, quizás aún habría espacio para el libre albedrío. El problema es que, aparte de desconocer la influencia de los procesos mentales conscientes, los humanos también desconocemos la existencia de

poderosas influencias inconscientes que son determinantes en la creación de las decisiones. Eso se demostró con diversos experimentos que activaron asociaciones y estereotipos inconscientes en grupos de participantes, modificando su comportamiento o aptitudes, sin que siquiera sospecharán de la existencia de tales influencias.

En 1995, los holandeses Ap Dijksterhuis y Ad van Knippenberg realizaron un sorprendente experimento titulado «Cómo ganar al juego de Trivial Pursuit», que probó y confirmó la hipótesis de que, activando un estereotipo o idea, el sujeto modificaba inconscientemente sus aptitudes de acuerdo con el estado mental activado. En concreto, los experimentos demostraron que activando el estereotipo de un profesor o la idea de «inteligencia» (los participantes tuvieron que imaginar con detalle a un modélico e inteligente profesor) mejoraba el rendimiento de los participantes al mesurar sus conocimientos generales en una prueba basada en el juego «Trivial Pursuit». Además, también se demostró que activando el estereotipo de un *hooligan* de fútbol o la idea de «estupidez» (tuvieron que imaginar con detalle a un rudo *hooligan* de fútbol), el rendimiento de los participantes se veía reducido considerablemente respecto al grupo anterior. Los resultados de los experimentos también revelaron que una activación más prolongada producía efectos conductuales más pronunciados y que no había ningún signo de decadencia de los efectos por lo menos durante los siguientes quince minutos.

Ap Dijksterhuis y Ad van Knippenberg demostraron que la activación de ideas mentales podía modificar sustancialmente ciertas aptitudes, sin que los participantes fueran conscientes de ello, pero ¿podrían tales activaciones modificar nuestra conducta manifiesta, o más concretamente nuestras decisiones? Eso es lo que se propuso investigar el psicólogo John Bargh, quien activó asociaciones inconscientes en los participantes de sus experimentos que luego influyeron en su conducta y toma de decisiones. Para conseguir inconscientemente tal activación de estereotipos, John Bargh reunía a

los participantes sin contarles el objetivo real de la investigación y les hacía resolver diversos juegos de ordenar vocablos, cada uno con cinco palabras con las cuales tenían que formar una frase de cuatro palabras (por ejemplo, un juego podía tener los vocablos: «día», «gris», «cielo», «es», «el»; y el participante podía generar la frase: «el día es gris»).

Ciertas palabras en los juegos de ordenar vocablos activaban ideas o asociaciones sin que los participantes fueran conscientes de ello; por ejemplo, en uno de los experimentos, diversos juegos de vocablos contenían palabras que inconscientemente se podían asociar con la vejez: «gris», «arrugas», «sabio», «Florida», «bingo»... Los participantes fueron expuestos a tales asociaciones sin sospechar que el objetivo del experimento era averiguar hasta qué punto su conducta se vería modificada de acuerdo con el estereotipo activado. Y efectivamente, al terminar el experimento, los investigadores cronometraron a escondidas el tiempo que los participantes tardaban en andar hasta el ascensor, encontrando que los sujetos que habían estado expuestos a palabras que se asociaban a la vejez caminaron mucho más lentamente que los participantes que fueron expuestos a palabras neutras. Igual que en el juego del «Trivial Pursuit», la activación de estereotipos había afectado al comportamiento de los participantes. De todos modos, la velocidad a la que los sujetos caminaron hacia el ascensor no parece ser una decisión suficientemente crítica para que la intervención del libre albedrío fuera necesaria.

Para comprobar si la activación de estereotipos podía afectar a decisiones que en teoría deberían estar controladas por el libre albedrío, John Bargh reunió a tres grupos de participantes, quienes tuvieron que completar otros juegos de ordenar vocablos, sin saber que algunas de las palabras activarían ciertas ideas inconscientemente. Al primer grupo de participantes le fueron entregados juegos de vocablos que contenían palabras relacionadas con la rudeza, al segundo, palabras relacionadas con la cortesía, y al tercer grupo, palabras neutras. Se informó a los sujetos que tenían que

completar los juegos de vocablos y, a continuación, tenían que avisar al investigador; pero al terminar, los participantes se encontraban al investigador en medio de una conversación telefónica ininterrumpida durante diez minutos. Los participantes, sin siquiera sospechar que se les estaba estudiando al respecto, tenían que decidir interrumpir la conversación telefónica del investigador o esperar a que terminara de hablar. Tal y como esperaban los investigadores, los resultados fueron escandalosos, mostrando hasta qué punto la activación de ideas inconscientes influían en las decisiones. En concreto, obtuvieron que el 63 % de los participantes expuestos a palabras rudas interrumpieron, mientras que sólo un 17 % de los sujetos con palabras corteses interrumpieron, por un 37 % de interrupciones de los que tenían palabras neutras.

Igual que en los otros experimentos, los sujetos manifestaron desconocer que las palabras que tuvieron que ordenar habían causado efecto alguno en su comportamiento o que habían alterado su facultad para decidir. En teoría, el libre albedrío debería haber tomado partido en este tipo de decisiones, pues parece evidente que la responsabilidad moral de interrumpir a una persona en medio de una conversación telefónica es mucho más elevada que la decisión de mover una mano en un momento cualquiera. Al interrumpir a una persona que habla por teléfono se pueden romper normas sociales o herir sensibilidades y consideraría extraño que los libertarios argumentaran que el libre albedrío no debería haber intervenido en tal decisión. Pero si un sujeto influido inconscientemente con palabras rudas decide interrumpir, ¿hasta qué punto deberíamos responsabilizarle de su decisión? Obviamente, las palabras rudas habían influido en su decisión. A pesar de todo, los defensores del libre albedrío aún podrían argumentar que la influencia no fue definitiva, porque también hubo un 37 % de participantes expuestos a palabras rudas que no interrumpió.

En cualquier caso, los resultados muestran que existen sutiles procesos no conscientes que influyen en nuestras decisiones de maneras completamente insospechadas. Además, deberíamos

considerar que la exposición a palabras sólo fue uno de los muchos estados mentales que debieron de afectar en la decisión de interrumpir. Deberíamos sorprendernos de que sólo uno de estos procesos mentales tuviera una influencia tan elevada, pues a éste deberíamos añadirle muchos otros procesos inconscientes provocados por nuestra educación, medios de comunicación, familia, amigos... los cuales han estado activando inconscientemente estereotipos a lo largo de toda nuestra vida. Además también deberíamos añadir la influencia de nuestros genes y los procesos biológicos y químicos en nuestro cuerpo y cerebro. Y ¿qué decir sobre la influencia de nuestro estado anímico o de las emociones en la toma de decisiones?

Investigaciones recientes han descubierto que la emoción es otro factor determinante en el proceso de toma de decisiones, y que las personas que carecen de emociones a causa de lesiones cerebrales, a menudo tienen dificultad para tomar decisiones en todo. En 2003, el psicólogo Antoine Bechara argumentó sobre la base de un estudio científico que las personas tomamos las decisiones no sólo evaluando los resultados futuros de las distintas opciones, sino también con una gran influencia de los procesos instintivos y emocionales. Eso explicaría por qué los pacientes con lesiones en el área del cerebro que procesa las informaciones emocionales sufren alteraciones en el proceso de toma de decisiones, comprometiendo seriamente la calidad de las decisiones tomadas en su vida cotidiana.

El neurólogo Antonio Damasio estudió uno de estos casos, un joven paciente llamado Elliot que sufrió daños muy localizados en una sección del lóbulo frontal involucrada en la emoción y el sentimiento, la cual tuvo que ser extirpada debido a un tumor cerebral. Elliot había sido un buen esposo y padre, y un profesional hábil en una empresa de negocios, pero, a partir de la operación, Elliot experimentó un cambio notable en su personalidad, volviéndose impulsivo, caprichoso, poco disciplinado, perseverante en tareas poco importantes, sin capacidad de reconocer prioridades... Tal transformación de su personalidad provocó que su esposa y

familia lo abandonaran, perdió todos sus ahorros en una serie de inversiones muy malas y ya no pudo mantener más un trabajo estable. Curiosamente, la mayoría de sus aptitudes intelectuales parecían intactas: memoria, lenguaje, capacidad de percepción, elevada inteligencia, los mismos juicios morales, capacidad de visualizar alternativas y consecuencias... todo igual, excepto los sentimientos. Según cuenta Antonio Damasio, «los temas que anteriormente habían suscitado en Elliot una fuerte emoción ya no causaban ninguna reacción, positiva o negativa». Pero sobre todo, Elliot había perdido su capacidad de decidir en el día a día. Elliot podía escuchar y prestar atención a los consejos pero, aunque estuviera de acuerdo en lo que debía hacer y no hacer, Elliot no podía aplicar este razonamiento, y acababa haciéndolo todo al revés. Según Antonio Damasio, Elliot había perdido la capacidad de revivir los recuerdos emocionales de decisiones anteriores, los cuales determinan las elecciones de las personas en la vida.

Quizá Elliot tenía realmente libre albedrío o fue una de las personas más libre que haya existido en la tierra, porque no estaba restringido por las emociones, pero a buen seguro que esta argumentación no gustaría a los libertarios. De todos modos, lo que demuestra el caso es que el resto de las personas estamos condicionados por una gran influencia de las emociones en los procesos de toma de decisiones. En 2008, los científicos Cynthia Cryder y Jennifer Lerner estudiaron experimentalmente hasta qué punto las emociones influían en las decisiones, y descubrieron que la gente que se siente triste e introvertida gasta más dinero para adquirir los mismos productos que la gente en un estado emocional neutro. Para inducir las emociones deseadas en los participantes del experimento, la mitad de ellos tuvo que visualizar un vídeo triste, mientras la otra mitad visualizaba un vídeo desprovisto de emoción humana. A continuación, se ofreció a los participantes la posibilidad de comprar una mercancía ordinaria –por ejemplo, una botella de agua– a distintos precios, y observaron que los participantes asignados al azar a las emociones tristes ofrecieron casi tres veces más dinero que los participantes «neutros» para comprar los mismos

productos. Además de los resultados, también sorprende que, igual que en los anteriores experimentos, los participantes a los que se había inducido una emoción triste insistieron incorrectamente que el contenido emocional del vídeo no había afectado su decisión de gastar.

De nuevo, los libertarios podrían argumentar que no es necesario que el libre albedrío participe en las decisiones de compras, pero eso sería equivalente a afirmar que las personas no tienen responsabilidad alguna sobre su situación financiera. En cualquier caso, queda claro que existen poderosos factores inconscientes que afectan y condicionan de un modo insospechado nuestras decisiones. Aún queda mucho que estudiar, y es posible que sigan encontrándose otros factores que limiten aún más nuestra voluntad. Pero, aunque sólo tengamos en cuenta la simple activación de estereotipos o nuestro estado emocional, éstos pueden condicionar hasta tal grado nuestras decisiones que es preciso preguntarnos si queda espacio para el libre albedrío. Si no tuviéramos en cuenta estas influencias, ¿cuál es el pequeño porcentaje que nos quedaría –si es que existe– de libertad?

Ante tales evidencias, los libertarios suelen admitir que nuestras decisiones están condicionadas por factores que no son de nuestra elección y no niegan que algunas o muchas de nuestras elecciones estén completamente determinadas. De todos modos, aunque las investigaciones psicológicas continúen descubriendo factores que siguen ampliando las restricciones de nuestra posible libertad, los libertarios consideran que el libre albedrío sigue siendo posible. Para argumentarlo, manifiestan que podemos seguir siendo libres si unas pocas de nuestras decisiones se efectuaron libremente, entre éstas, las más decisivas para el desarrollo de nuestra vida, las morales y las de autoformación. Así lo expresa Robert Kane: «Mi libertad es rara, pero es la llave para mi libre albedrío y responsabilidad moral».

De todos modos, los psicólogos y neurólogos no han encontrado aún ningún tipo de decisión que se desarrolle libremente, aunque eso no parece preocupar a los libertarios. Los libertarios sólo

necesitan probar una sola vez que una decisión fue libre para demostrar sin lugar a dudas que el libre albedrío existe. En cambio, pretenden que los escépticos prueben que el libre albedrío no existe, demostrando la falta de libertad en todas las acciones humanas posibles, y no sólo para una persona específica (que podría, en efecto, no tener libertad), sino para cada uno de los humanos. Por eso, aunque ya esté demostrado filosóficamente, sería prácticamente imposible demostrar la ausencia del libre albedrío utilizando únicamente argumentos psicológicos o neurológicos.

En cualquier caso, las cosas no pintan bien para los libertarios, pues los psicólogos están otorgando cada vez más importancia al inconsciente, considerándolo como la principal actividad de nuestro cerebro y la más decisiva para nuestra supervivencia, además de ser el origen de la creatividad y el arte. El neurólogo español Francisco J. Rubia lo describe así: «Hoy sabemos que la inmensa mayoría de procesos mentales discurre inconscientemente. No tenemos ninguna posibilidad de saber conscientemente qué hace el cerebro cuando se prepara para realizar un acto motor determinado, ni para percibir un color, un sonido o un olor. La moderna ciencia cognoscitiva señala que somos conscientes sólo de los resultados de muchas elaboraciones mentales, pero no de lo que las produce. Conocemos los resultados de nuestra percepción o memoria, pero no los mecanismos que producen esos resultados».

Francisco J. Rubia también apunta que, de toda la actividad del cerebro, sólo un 0,1 % se desarrolla conscientemente. Pero, para los libertarios, no sería desdeñable este pequeño porcentaje de conciencia, el cual aún podría producir libre albedrío. De todos modos, aunque los psicólogos no niegan la existencia de la conciencia –ni mucho menos–, de momento no han encontrado ninguna decisión o acción que esté causada por una voluntad consciente. Esta ausencia de acciones o decisiones causadas por la conciencia han llevado a algunos pensadores a defender una especie de epifenomenalismo, planteando la conexión entre mente y

materia como una relación de un solo sentido, con la materia actuando sobre la mente, pero no a la inversa.

Así pues, según las conclusiones de los experimentos descritos, parece ser que la conciencia sólo tiene la función de contemplar y narrar, y que no tiene la capacidad de decidir. De todos modos, aunque la conciencia no participe de las decisiones, no se puede negar que la conciencia pueda influir en ciertas decisiones. Por ejemplo, si en un momento dado soy consciente, por el tono de voz, que un amigo está triste al otro lado de la línea de teléfono, mi conciencia influirá en mi siguiente decisión de preocuparme sobre el estado de ánimo de mi amigo, una acción que no se habría producido si mi conciencia no hubiera detectado el tono de voz grave.

Tenemos, pues, un ejemplo plausible en el cual la conciencia pudo haber influido en el curso de una decisión. Pero, a tenor de los estudios descritos, según los cuales la conciencia sólo es un narrador de los acontecimientos, deberíamos concluir que la conciencia sólo actuó como una fuente de información y que mi decisión de preocuparme posiblemente se generó inconscientemente, condicionada por la información recibida de la conciencia. A pesar de todo, los libertarios aún podrían argumentar que la conciencia pudo haber escogido voluntariamente focalizar la atención en el tono de voz de mi amigo, para recibir esta información emocional que condicionaría mi futura decisión. Éste sería el único espacio para la libertad, pero de nuevo, en tal ejemplo parece verosímil pensar que la conciencia sólo reaccionó a una tonalidad diferente de la voz y que la decisión de prestarle atención también se produjo inconscientemente. Así pues, aunque la conciencia pudiera influir ciertas decisiones, si la conciencia no puede escoger voluntariamente a qué información prestar atención, tal influencia no podría ser voluntaria ni libre.

Aún podríamos profundizar más en este análisis teniendo en cuenta la importancia que la memoria tiene en las decisiones, una influencia que el neurólogo Francisco J. Rubia explica

perfectamente: «A nadie le llama la atención que en una facultad que, a mi entender, es más importante biológicamente que la libertad, como es la memoria, el almacenamiento de sus contenidos escape, como todos sabemos, a nuestra voluntad y control. [...] En definitiva, si la memoria no es controlable por nuestra conciencia, tampoco lo será la decisión que tomemos en un momento dado, pues esta decisión está condicionada por los contenidos de esa memoria y, además, esa consulta es totalmente inconsciente».

El título del libro de Daniel Wegner ya lo dice bien claro: la voluntad consciente es una ilusión; y todos los estudios neurológicos parecen apuntar en el mismo sentido: las decisiones conscientes no existen. Es de esperar que en el futuro sigan realizándose los experimentos psicológicos y neurológicos que continuarán restringiendo más y más cualquier opción de libertad humana, mostrando más casos en los que las decisiones fueron inconscientes y que, sólo después de las decisiones, la voluntad se apropió de ellas asignándose la causa. Con todo, no podemos descartar la posibilidad de que algún día los neurólogos o psicólogos encuentren una decisión iniciada por la conciencia. Evidentemente, este hipotético día sería de gran celebración para los libertarios, pero –según ya se ha argumentado– la existencia de una voluntad consciente no implicaría la existencia de una voluntad libre. Como la conciencia no puede ser una causa primera o autoiniciada, si en un futuro se encontrara una decisión iniciada por la voluntad consciente, este momento sería un punto de partida que permitiría investigar de qué manera tal decisión consciente estuvo condicionada. Si llegara ese momento, con total seguridad se descubriría que la conciencia estuvo condicionada por procesos mentales previos que la limitaron a escoger en un sentido u otro (en el estudio práctico –capítulos 13, 14 y 15– veremos cuáles podrían ser). Quizá entonces los libertarios que aún quedaran perderían su última esperanza de encontrar una voluntad autónoma, y admitirían de una vez por todas que el libre albedrío es una simple ilusión.

Estudio moral

8. La mala suerte de los criminales

En 1925, el famoso abogado Clarence Darrow fue contratado para defender a los hijos de dos familias adineradas de Chicago: Nathan Leopold (19 años) y Richard Loeb (18 años), acusados de raptar y matar a Bobby Franks (14 años), hijo de otra familia acaudalada, con la única motivación de cometer el crimen perfecto. Pero el crimen no fue perfecto, porque la policía encontró unas gafas cerca del cadáver con un mecanismo de bisagra que sólo poseían tres personas en Chicago, una de las cuales era Leopold. Los dos chicos fueron interrogados por la policía y, tras desmontarse las coartadas que tenían preparadas, confesaron su crimen y su motivación: matar por matar.

El abogado Clarence Darrow, contratado para salvar a los dos jóvenes de la pena de muerte, no tenía una defensa fácil, pero su discurso sorprendió a todos: «¿Podemos culpar a los chicos a causa de unas fuerzas infinitas que han conspirado para crearlos, unas fuerzas infinitas que han estado trabajando para crearlos tal cual años antes de que hubieran nacido? La ciencia ha estado trabajando, la humanidad ha estado trabajando, y actualmente la gente inteligente conoce que cada ser humano es el producto de una interminable herencia detrás de sí y de las influencias de un infinito entorno a su alrededor. Han sido creados tal cual y son el conjunto de todo lo que

había antes de ellos y que se ha aplicado a ellos. Bajo el mismo estrés y tormento, usted habría actuado en un sentido y yo en otro, y los pobres chicos en otro». «¿Por qué mataron al pequeño Bobby Franks? No fue por dinero, ni por despecho, ni por odio. Ellos lo mataron del mismo modo que podrían haber matado a una araña o una mosca, por la experiencia. Lo mataron porque ellos fueron hechos de esa manera. Porque algo falló en algún momento de los procesos infinitos de la creación del niño o del hombre.» Clarence Darrow argumentó mucho más en el mismo sentido, abogando que no se puede acusar a una persona si ésta no posee libre albedrío, y al final consiguió su objetivo, salvar a Leopold y Loeb de una más que probable pena de muerte, que fue conmutada por una cadena perpetua.

Clarence Darrow razonó que sus defendidos no poseían libre albedrío, una idea que hoy en día sería un poco más fácil de argumentar, como mínimo en el caso de los psicópatas, un perfil que Nathan Leopold y Richard Loeb cumplían a la perfección. Según los estudios de las últimas dos o tres décadas, existe una base sólida para considerar que los psicópatas tienen un defecto mental o problema en el cerebro que condiciona su comportamiento o libre albedrío –si lo hubiera-. Este defecto impide que los psicópatas no puedan sentir empatía ni remordimientos, haciéndoles interactuar con las demás personas como si fuesen objetos que pueden utilizar para conseguir sus objetivos o la satisfacción de sus deseos. Detallando más su carácter, el doctor Robert Hare, investigador en psicología criminal, publicó en 1991 la lista revisada de síntomas que exhiben los psicópatas¹⁴, entre los que se encuentran: encanto superficial, autoestima exagerada, tendencia a mentir de forma patológica, conducta impulsiva, comportamiento manipulador, falta de remordimiento o culpa, afectividad frívola, falta de sentimiento de responsabilidad por sus acciones...

¹⁴ Psychopathy Checklist-Revised.

En un estudio pionero, el doctor James Blair trabajó con psicópatas y descubrió que, en general, los psicópatas respondían de forma anómala a preguntas acerca de la moralidad. Analizando las respuestas de niños pequeños sin problemas afectivos, encontró que a muy temprana edad ya saben distinguir entre las violaciones morales (por ejemplo, tirar del pelo a los compañeros) y las violaciones convencionales (por ejemplo, hablar en clase). En concreto, los niños admiten que hablar en clase y tirar del pelo son acciones incorrectas pero, cuando se les pregunta qué pasaría si el maestro no hubiera impuesto una regla que prohibiera hablar en clase o tirar del pelo, entonces responden que estaría bien hablar en clase pero que continuaría siendo incorrecto tirar del pelo a un compañero, razonando que en este caso se haría daño a una persona y eso era malo. En cambio, James Blair encontró que los niños con tendencias psicópatas responden de manera bien diferente, contestando que si el maestro no impusiera la regla de no tirar del pelo, no habría nada de malo al hacerlo.

De igual manera, James Blair encontró que los adultos psicópatas también responden de manera anormal a preguntas morales y, por ejemplo, cuando se les pregunta: «¿Por qué está mal golpear a otra persona?», dan respuestas del tipo: «Porque no es una cosa que se haga normalmente», mostrando su incapacidad para reconocer la esencia profunda de la injusticia. Otra declaración curiosa fue gravada al famoso psicópata y asesino en serie Ted Bundy, quien, en una entrevista realizada desde la prisión, empezó a enumerar actos que consideraba incorrectos: «Es malo cruzar una carretera fuera del paso de peatones. Es malo robar un banco. Es malo entrar en las casas ajena. Es malo conducir sin una licencia de conducir. Es malo no pagar tus multas de aparcamiento. Es malo no votar en las elecciones. Es malo molestar a las personas intencionalmente». Este comentario de Ted Bundy denota claramente que los psicópatas saben reconocer el bien del mal, aunque manifiestan dificultades para apreciar la diferencia entre las distintas categorías del mal, o entre las violaciones morales y las violaciones convencionales.

James Blair explica que los psicópatas muestran este patrón en sus argumentos porque tienen una disfunción emocional que se puede percibir directamente cuando les son mostradas, por ejemplo, imágenes de un niño que llora, que no provoca en ellos ninguna reacción fisiológica (cardíaca o dérmica). Utilizando instrumentos de monitorización de la actividad cerebral, James Blair también descubrió que los psicópatas tienen una actividad anormalmente baja en la amígdala, una parte del cerebro que está asociada con la respuesta emocional. En otro estudio, el criminólogo Adrian Raine demostró que los psicópatas tienen un volumen del córtex prefrontal (responsable de inhibir la violencia instintiva) un 11 % más pequeño que el resto de la población¹⁵.

Estos estudios de James Blair podrían sugerir que la psicopatía tiene un fuerte componente genético y eso fue demostrado en 2005, cuando un equipo de psiquiatras (R. Essi Viding, R. James, R. Blair, Terrie E. Moffitt y Robert Plomin)¹⁶ publicó un estudio en el que habían participado 3.687 parejas de gemelos en edad escolar. A partir de las evaluaciones de sus profesores, los investigadores seleccionaron todos aquellos niños que tuvieran tendencias psicópatas o una considerable ausencia de rasgos emocionales con una gran desviación respecto a la media. Analizando los datos, descubrieron que los gemelos idénticos o homocigóticos (comparten todos sus genes) con un carácter extremadamente no emocional compartían esta característica con sus hermanos gemelos en un 73 % de los casos, mientras que en los gemelos fraternales o heterocigóticos (no comparten los mismos genes) el perfil sólo era compartido por el 39 % de los hermanos. Además, los científicos descubrieron que el comportamiento antisocial en niños que tenían tendencias psicópatas también se encontraban bajo una influencia

¹⁵ Información suministrada por Eduard Punset en su libro *El alma está en el cerebro*, Barcelona, Destino, 2012, pág. 251.

¹⁶

[http://www.socialbehavior.uzh.ch/teaching/semsocialneurosciencews07/Vid
ingetal_2005JCPP.pdf](http://www.socialbehavior.uzh.ch/teaching/semsocialneurosciencews07/Vid ingetal_2005JCPP.pdf)

genética muy fuerte, a diferencia del comportamiento antisocial en niños sin tendencias psicópatas, que parecía tener una influencia ambiental más elevada, aparte de la genética.

Aunque esta ausencia de emociones y empatía tenga unas causas genéticas que los afectados no pueden controlar, la mayoría de los juristas siguen opinando que los psicópatas aún tienen libre albedrío y que, por tanto, aún tienen capacidad de vetar e impedir sus malas acciones. Eso parecería ser confirmado por las consideraciones del doctor Robert Hare, quien estima que el 1 % de la población en general es psicópata, un porcentaje considerable que indicaría que, aunque la mayoría de éstos no duden en mentir, manipular, engañar y hacer daño para conseguir sus objetivos, sin sentir remordimiento alguno, muy pocos acaban desarrollando un perfil criminal. Utilizando estas observaciones, los libertarios podrían argumentar que los psicópatas poseen libertad para hacer el bien, porque de lo contrario, la totalidad de los psicópatas (el 1 % de la población) se habrían convertido en criminales.

Pero el doctor Robert Hare aporta otro dato que confirmaría la predisposición de los psicópatas hacia el crimen, pues, aunque sólo el 1 % de la población tiene tendencias psicópatas, entre la población reclusa el porcentaje crece hasta el 25 %. Dicho de otro modo, un 96%¹⁷ de los criminales psicópatas probablemente no habrían cometido sus graves delitos si no fuera por su disfunción cerebral.

La psicopatía no es el único elemento que predispone a las personas a cometer delitos. Por ejemplo, está ampliamente demostrado que los malos tratos o abusos durante la infancia es otro factor importante que influye negativamente en el futuro de sus víctimas, predisponiendo a muchas hacia la delincuencia. Y, aparte de los abusos, hay muchos otros factores ambientales que influyen nocivamente, como: crecer sin muestras de cariño, sin estímulos sociales o en un entorno desestructurado, vivir en un barrio marginado, tener una escolarización o educación pobre, caer en una

¹⁷ Calculado con la fórmula: $(25 - 1) \times 100 / 25$.

pronta adicción al alcohol o a las drogas... Además, junto con las causas ambientales, existen otros factores genéticos (aparte de las tendencias psicópatas) que contribuyen negativamente. Por ejemplo, en 2002, un equipo de científicos dirigido por el psicólogo clínico Capsi publicó una investigación que destacaba la existencia de un gen ubicado en el cromosoma X que provoca una significativa disminución de la actividad de la enzima monoaminoxidasa (MAO-A), facilitando el desarrollo de conductas antisociales, agresivas y adictivas en sus portadores. Además, otro estudio dirigido por el psiquiatra Emil F. Coccaro demostró que niveles bajos de serotonina en el cerebro incrementa la agresividad impulsiva.

Sin duda, muchas personas han tenido la mala suerte de haber nacido en un ambiente que favorece su predisposición a delinquir, además de ser portadoras de un gen que las inclina, aún más, a ser antisociales. Es fácil imaginar a estas desdichadas personas al borde de una vida delictiva, a la que aún no han sucumbido a causa de unos pocos acontecimientos que las afectaron positivamente en algún momento de su vida. Pero, ¿qué pasaría si agregáramos otro factor negativo a estas personas a un paso del abismo y las imagináramos también con tendencias psicópatas, sin empatía hacia los demás, a causa de otro infortunio genético? Inevitablemente, estas personas no podrán resistir la presión que las anima a delinquir o a cometer crímenes horrendos. Habrá demasiados factores que las empujen en el mismo sentido y, aunque existieran algunos factores minoritarios que las hubieran afectado positivamente en su pasado, éstos no tendrían suficiente fuerza para contrarrestar todos los otros. En este caso teórico, se me ocurre una única posibilidad que podría impedir el desdichado destino de cualquiera de estas personas: que se produjeran un conjunto de aleatoriedades cuánticas que aplacaran los impulsos del psicópata en el último momento. En cualquier caso, parece evidente que un psicópata en tales condiciones no disfrutaría de libre albedrío, y no se le podría considerar responsable de sus actos delictivos o criminales, porque no tendría ninguna posibilidad de modificar voluntariamente su comportamiento.

Aunque algunos insistieran en que el libre albedrío aún es posible entre las personas, deberíamos concluir que los psicópatas serían uno de los grupos humanos que tendrían la libertad más restringida, por no decir completamente coartada, a causa de unas influencias genéticas y ambientales que ellos no pudieron elegir. En este sentido, algunos criminólogos argumentan que cuando más horrendo es un crimen más probabilidades existen de que el criminal no hubiera podido hacer nada para evitarlo. Además, añadidas a las argumentaciones anteriores, deberíamos considerar las demostraciones filosóficas que impiden el libre albedrío, pero sobre todo los experimentos neurológicos y psicológicos descritos en los dos capítulos anteriores, que desmontan mitos y demuestran que los humanos no tomamos las decisiones con voluntad consciente. Si en todos los experimentos descritos los sujetos demostraron no tener ninguna capacidad para tomar una decisión conscientemente, ¿deberíamos presuponer que los psicópatas sí poseen esta capacidad? Ciertamente, no.

Así pues, podemos concluir que estamos culpando, juzgando y castigando a los psicópatas tomando en consideración sólo los resultados de sus actos e ignorando las causas que los llevaron a realizarlos. Puede parecer injusto pero, aunque sorprenda, la sociedad siempre ha actuado así: responsabilizando a las personas de sus acciones que fueron causadas por su mala suerte o buena suerte en la vida. Por ejemplo, si los jóvenes Leopold y Loeb hubieran tenido una pizca de buena suerte, no hubieran tenido que cumplir una cadena perpetua en la prisión, a pesar de haber tenido la misma intención de matar a Bobby Franks.

Para ilustrar la anterior afirmación, sólo tenemos que rehacer el caso en el que Leopold y Loeb planean raptar al joven Bobby Franks –lo cual consiguen hacer– para después matarlo. Pero ahora vamos a imaginar que, mientras se están alejando de la ciudad en un coche alquilado, amenazando al joven Bobby Franks con un cincel, se pincha la rueda de su coche y durante el desconcierto del momento, el joven Bobby Franks consigue escapar y salvar su vida. En esta

nueva situación, si Leopold y Loeb hubieran sido detenidos, éstos podrían haber alegado que sólo querían asustar al chico. Y aunque el fiscal pudiera demostrar con absoluta certeza que las intenciones reales de Leopold y Loeb eran matar al chico, la condena que les sería impuesta sería mucho menor a la cadena perpetua, porque en cualquier legislación del mundo, el intento de asesinato siempre es considerado un delito menos grave que el asesinato. Evidentemente, si hubiera sucedido esta variación de la historia, con la rueda del coche alquilado reventando en el momento oportuno, Bobby Franks hubiera tenido mucha suerte, pero también Leopold y Loeb. Los dos criminales habrían tenido una especie de suerte moral, pues con la misma intención y voluntad acabarían teniendo una pena mucho menor. Pero también podríamos analizar el mismo caso al revés, considerando que el destino les jugó una mala pasada, pues el coche no sufrió ningún pinchazo y acabaron cometiendo el crimen tal y como habían planeado.

Es sorprendente que la justicia castigue sin considerar la buena o mala suerte que los acusados tuvieron, pero más sorprendente resulta cuando nos damos cuenta de que la mayoría de las personas mantenemos el mismo instinto censurador en casos mucho más cotidianos. Por ejemplo, imagínese a dos padres en sus respectivas casas bañando a su bebé en la bañera, y que ambos reciben una llamada telefónica y, sin pensar, deciden atenderla dejando solos a sus bebés por un instante. Aunque ambos padres se fueron a atender la llamada telefónica durante la misma cantidad de tiempo, si en uno de los dos casos el bebé se ahoga, la sociedad considerará que el padre de ese niño ha hecho algo horrible. En cambio, la sociedad juzgará al padre del otro niño con menos rigidez y mucha más comprensión, acusándole de irresponsable, pero sin culparle de haber hecho algo horrible. También podemos imaginar a otra persona conduciendo bajo la influencia del alcohol y que, por mala suerte, atropella a un peatón. En este caso, tanto la justicia como la sociedad condenarán con mucha severidad a esta persona; y, en cambio, si la misma persona hubiera tenido la buena suerte de no encontrarse a

ningún peatón en su camino hacia casa, su delito sería considerado mucho más leve.

Y no sólo acusamos a los malhechores responsabilizándolos de su mala suerte. Cuando alabamos o felicitamos a un afortunado, también lo hacemos basándonos en los resultados, sin tener en cuenta las causas que le llevaron al éxito, ni su buena suerte, ni la ausencia de libre albedrío. Por ejemplo, muchos congratulan a los ganadores de la ruleta, *black jack* o el póker en los casinos mientras acusan a los perdedores de ludópatas. También podemos observar los elogios que reciben los grandes músicos y deportistas, sin que la gente tenga en cuenta la suerte que tuvieron de nacer con unos genes excelentes o de crecer en un entorno motivador; y sin considerar a otros muchos que, sin tener la misma suerte que los primeros, se esforzaron igual o mucho más para llegar al mismo nivel, sin conseguirlo. Claro está, no nos fijamos en el libre albedrío cuando alabamos a las personas: a los que intentan hacer algo bueno se los anima, pero a los que lo consiguen se los aplaude y felicita.

Antes del nacimiento del cristianismo, el romano Cicerón (106-43 a.C.) ya opinaba que, si todo sucediera a consecuencia del destino, ni los elogios, ni las sanciones, ni los honores, ni los suplicios serían justos. De la misma forma opinaron una gran mayoría de filósofos a lo largo de los siguientes dos milenarios, pero actualmente nos damos cuenta de que no sólo todo sucede a consecuencia del destino, sino que repartimos elogios, sanciones, honores y suplicios considerando únicamente el destino. Entonces, ¿deberíamos concluir que –según Cicerón– los elogios, las sanciones, los honores y los suplicios son injustos? ¿Deberíamos dejar de elogiar y honrar a los bienaventurados y dejar de sancionar y castigar a los delincuentes y criminales? Si el libre albedrío existiera, deberíamos concluir que estamos aplicando muy mal los juicios morales, evaluando sólo las consecuencias del destino; pero si el libre albedrío es una ilusión, parece que estamos frente a una conclusión moral aún más difícil de aceptar: que todos los criminales deberían ser excusados de sus crímenes.

A pesar de estas conclusiones filosóficas, parece evidente que la sociedad debe tener el derecho de protegerse de las acciones dañinas de los delincuentes y criminales. Pero, una vez cometido un delito o crimen, ¿la sociedad debería mantener el derecho de censurar y castigar al infractor? Si los castigos se aplicaran con el único motivo de devolver el daño al delincuente o criminal, parecería inmoral aplicarlos cuando dichos infractores hubieran actuado sin libre albedrío. Pero si se demostrara que los castigos son útiles para modificar el carácter de los posibles infractores, haciendo disminuir la tasa de delitos y crímenes, se podría argumentar que la sociedad debería mantener el derecho a castigar, aunque todo estuviera determinado. En el siguiente capítulo demostraré precisamente esto, que los castigos a los transgresores suelen generar un futuro mejor para la sociedad y que, por lo tanto, se deberían seguir aplicando. Entonces, deberíamos acabar admitiendo que los conceptos morales, como pueden ser la responsabilidad o la culpabilidad, se utilizan en un sentido práctico, con el propósito de gobernar mejor a la sociedad, un objetivo que nada tiene que ver con el libre albedrío.

9. Los beneficios del castigo

Si no existe libre albedrío, ¿por qué las distintas sociedades a lo largo de la historia han castigado a sus malhechores y han honorado a sus héroes?¹⁸ Tradicionalmente se creía que el delincuente merecía ser castigado porque voluntariamente había escogido su camino de baja monta, y asimismo, los virtuosos merecían ser felicitados porque su libre albedrío los había guiado por el camino de la rectitud. Pero, ahora que nos hemos dado cuenta de que la responsabilidad moral se otorga considerando básicamente la suerte y el destino de las personas –según he argumentado en el capítulo anterior–, la pregunta inicial cobra mucha más importancia.

Los historiadores creen que los castigos existen desde la aparición de las primeras sociedades humanas, mucho antes de que los filósofos empezaran a preocuparse sobre el libre albedrío o a argumentar que sin éste los castigos carecían de sentido. En concreto, se cree que la forma más antigua que existe del castigo es la venganza, jugando todavía un papel importante en algunas sociedades pequeñas o clanes familiares. Antes la venganza se aplicaba cuando una persona se consideraba agraviada por otra, otorgándose el derecho de hacer daño al acusado, sin buscar necesariamente la proporcionalidad o justicia, y cayendo muchas veces en la irracionalidad. En realidad, el vengador buscaba escarmentar a la otra persona, grupo contrario o enemigo, causando un agravio mayor al recibido, sin que fuera necesario dañar directamente al acusado pues, en su ausencia, se permitía ajusticiar a otros miembros de su familia, aunque éstos fueran inocentes.

¹⁸ Buen trabajo de Dal Bello Paola E. sobre las teorías de la pena:
<http://www.monografias.com/trabajos10/pena/pena.shtml>

El economista Robert H. Frank sostiene que este tipo de comportamiento vengativo servía como una advertencia a los demás, señalando que no se iba a tolerar ser engañado o maltratado. Y añade que, a corto plazo, la venganza podía ser negativa para los intereses del que la llevaba a cabo, porque existía un peligro considerable de caer en una espiral de violencia; pero que, a largo plazo, podía ser muy importante tener la reputación de vengador, favoreciendo en el futuro una vida con menos agravios. Así pues, parece que la venganza se aplicaba con un sentido puramente práctico, sin que se apelara en ningún momento al supuesto libre albedrío del acusado, que lo haría merecedor del castigo y evitaría que algunos inocentes pagaran por las acciones de otros.

A medida que las sociedades se establecían y se jerarquizaban, la venganza se fue desterrando, siendo considerada una tradición bárbara a causa de su frecuente desproporcionalidad y brutalidad. En su lugar, emergió una nueva forma de castigo inspirada en la ley del talión, conocida como la ley del «ojo por ojo», que se basaba en la idea de la retribución. Defendidas por Immanuel Kant (1724-1804) y Hegel (1770-1831), las tesis retributivas consideran que las personas poseen libre albedrío y que, teniendo la capacidad de escoger el bien, algunas personas eligen hacer el mal, mereciendo por ello ser castigadas con una pena proporcional al delito cometido, una condena que expresará el reproche social a su comportamiento. Según lo expresó Kant, «el vicio lleva en sí su propio castigo», argumentando que tanto el delincuente como el criminal debían ser sancionados sin importar las consecuencias que el castigo pudiera comportar.

La retribución como método de castigo se consideró una gran mejora con respecto a la venganza, pero en algunos casos se continuó considerando como bárbara o grotesca. Por ejemplo, hoy en día la sociedad cree que es moralmente incorrecto tomar literalmente «ojos por ojos», según predica el lema de la ley del talión. Eso quedó demostrado en 2008 con la gran movilización social que provocó el caso de la justicia iraní contra Mohadevi, acusado de arrojar ácido a

Ameneh Bahrami, quien quedó ciega tras el ataque. La mujer pidió a las autoridades poner en práctica la ley del talión, permitida por la ley islámica iraní, otorgándole el derecho de administrar unas gotas de ácido a los ojos del acusado. A pesar de todo, la presión de diversas organizaciones defensoras de los derechos humanos, que consideraban tal práctica una barbaridad, consiguió que la mujer perdonara al acusado el mismo día que se tenía que ejecutar la sentencia.

En cualquier caso, el concepto de la retribución no exige que el castigo se corresponda con la misma acción que el delincuente realizó, más bien se demanda que el castigo sea proporcional al delito. Aun así, hay quien argumenta que la retribución es la racionalización de la venganza, imponiendo un mal como pago del mal, causando un sufrimiento inútil y cruel en casos en los que el castigo no va a producir un futuro mejor. Además, añaden que la retribución es inhumana porque depende de la falsa suposición que tenemos del libre albedrío, y que en vez de castigar a los infractores porque se lo merecen, los estamos castigando porque tienen mala suerte, una idea que parece ser de lo más injusta. Por eso, a lo largo de la historia numerosos filósofos argumentaron que, en vez de analizar las acciones del pasado para determinar el mejor castigo que se debiera aplicar, deberíamos observar el futuro y analizar cuánto bien proporcionaremos a la sociedad imponiendo un castigo u otro.

La teoría penal no retributiva más conocida es el utilitarismo, que rechaza el concepto de la culpabilidad o la idea de que alguien merece ser castigado. Por el contrario, el utilitarismo considera que un castigo será adecuado cuando produzca consecuencias buenas; por ejemplo, disuadiendo al acusado y a otras personas de delinuir en el futuro. De este modo, según esta tesis, no importaría que los humanos no tuviéramos libre albedrío o que castigáramos a algunos por su mala suerte en la vida, porque su castigo produciría un bien social, condicionando el comportamiento de otras personas en el futuro. En este sentido, el determinista Barón d'Holbach (1723-1789)

defendía la imposición de castigos, porque tenían buenas consecuencias, evitando crímenes y moldeando caracteres.

A pesar de estos buenos objetivos del utilitarismo, muchos filósofos rechazaron la teoría porque consideraban inasumible que la culpabilidad y la inocencia dejaran de ser moralmente significativas. En concreto, Kant había expresado: «La pena jamás es un medio para lograr un objetivo. La pena que busca objetivos utilitaristas y preventivos es [...] indeterminada, arbitraria e injusta». Para ilustrarlo, algunos filósofos ponen el siguiente ejemplo: si la pena a un inocente pudiera evitar un sangriento tumulto, generándose un futuro mejor, el utilitarismo debería defender el castigo a este inocente, aunque intuitivamente uno lo clasificaría de injusto y bárbaro. Pero, en cualquier caso hipotético parecido se podrían encontrar numerosos argumentos para razonar que el castigo a un inocente siempre produciría un futuro peor, porque crearía un precedente que se podría volver a aplicar con malas intenciones. Otro argumento en contra del utilitarismo plantea que la aplicación de algunos castigos salvajes y desproporcionados podría causar un futuro mejor y que, a pesar de todo, parecerían moralmente injustos¹⁹. Pero, en este nuevo ejemplo, también sería necesario analizar si realmente pudiera existir algún caso en el que, aplicando un castigo desmedido, se produciría un futuro mejor, porque la experiencia con la venganza nos confirma que las penas desproporcionadas son nocivas para el conjunto de la sociedad.

Lo que nos muestran los ejemplos anteriores son las grandes dificultades que se plantearían al intentar deducir qué futuros se generarían al imponer un castigo u otro. Si en los juicios actuales los abogados apenas se ponen de acuerdo al describir qué pasó en el pasado o cómo se produjo un delito o crimen, ¿cómo se van a poner de acuerdo para decidir qué castigo generaría un futuro mejor?

¹⁹ Una lectora mencionó con agudeza que la crucifixión de Jesús pudo ser un castigo utilitario. A pesar de todo, los cristianos están en contra del utilitarismo.

Siempre será más fácil analizar las acciones pasadas del acusado e imponer una pena según el concepto de la retribución que imponer penas utilitarias intentando predecir qué castigo va a producir el mejor futuro para la humanidad. Además, también tenemos que considerar las numerosas evidencias que destacan la gran receptividad de los humanos a castigar retributivamente y los impulsos de devolver un daño recibido, ambos difíciles de reprimir.

A pesar de todo, es posible que el castigo retributivo no sea tan negativo. Si tenemos en cuenta que las culturas y sociedades han evolucionado a lo largo de la historia, se podría argumentar que aquellas culturas que hubieran sabido aplicar castigos más beneficiosos para sus sociedades fueron favorecidas con un progreso más rápido y consolidado. Así pues, aunque las víctimas siguieran pidiendo castigos retributivos para los acusados, las sociedades se verían presionadas a imponer aquellas penas que generasen el mejor futuro para todo el conjunto de la población. Si se hubiera producido este proceso, posiblemente las penas en la actualidad serían más utilitaristas que en la antigüedad, aunque en ningún momento la justicia hubiera dejado de imponer castigos retributivamente, basándose en el concepto de la culpa. Así pues, no dejaría de ser todo un triunfo de la evolución que las legislaciones contemporáneas ya estuvieran generando uno de los mejores futuros posibles, aunque sean muy simplistas, clasificando los delitos y crímenes por su gravedad y determinando automáticamente el castigo que se debe aplicar.

El castigo retributivo debe funcionar, haciendo disminuir los futuros actos antisociales y no cooperativos, porque si no, ya haría muchos siglos que se habría dejado de aplicar. Si no fuera positiva y utilitaria, no sería comprensible que la retribución estuviera tan arraigada y asimilada en las diferentes culturas humanas, incluso las actuales. Quizá por eso, diversos estudios experimentales han demostrado que la gente está dispuesta a sancionar retributivamente a los infractores de la moral, aunque sea a costa de ellos mismos. En tales experimentos, los participantes pagaron para sancionar

retributivamente a aquellos sujetos que consideraron culpables de la poca cooperación social, castigándolos porque se lo merecían; aunque, como efecto secundario, consiguieron un futuro mejor para el grupo, haciendo disminuir los actos antisociales e incrementando la cooperación.

Ernst Fehr y Simon Gächter²⁰ realizaron, en 1999, un importante estudio con diversos experimentos basados en un juego económico estándar de bienes públicos, que era jugado por cuatro participantes que mantenían el anonimato y se comunicaban a través de ordenadores. Antes de empezar el juego, se entregaba a cada participante una cantidad de dinero que durante el mismo podían contribuir a un fondo común. Según las reglas del juego, por cada dólar que un participante aportaba al fondo común, cada jugador obtenía 40 centavos, resultando una ganancia neta para el grupo pero una pérdida de dinero para el contribuyente (a no ser que contribuyeran más de dos jugadores con la misma cantidad).

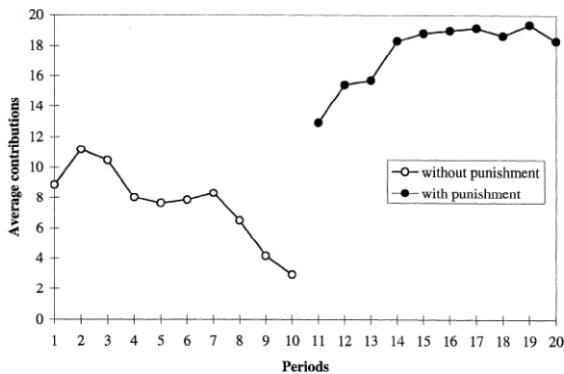


FIGURE 3B. AVERAGE CONTRIBUTIONS OVER TIME IN THE PARTNER-TREATMENT (SESSION 5)

En uno de los experimentos²¹, un grupo de cuatro participantes jugaron varias rondas del juego, sin que les fuera mencionado que en el futuro existiría la posibilidad de castigar. Durante los primeros diez juegos, se observó que la cooperación decaía drásticamente, de la contribución inicial del 50 % de los participantes, hasta el 20 % en la última ronda. Pero, después de la décima ronda, los participantes fueron informados de que a partir de la onceava ronda se les daría la oportunidad de pagar un dólar para castigar al participante que quisieran, que sería sancionado con 3 \$ (en realidad, la sanción era un escalado en función del dinero que se estaba dispuesto a pagar). Curiosamente, el simple hecho de existir tal oportunidad de castigo provocó que las contribuciones se elevaran hasta el 60 % en la undécima ronda, antes de que se hubiera aplicado castigo alguno. Y a medida que los participantes más contribuidores pagaban para castigar a los más egoístas, las aportaciones siguieron creciendo notablemente, hasta llegar al 90 % de los fondos disponibles en la ronda veinte, aproximándose al óptimo social del 100 % contribuido.

Para argumentar que los participantes castigaban retributivamente, sin intención de obtener un beneficio futuro, Fehr y Gächter realizaron una variación del experimento, cambiando a los participantes de grupo después de cada ronda, de modo que no se repitieran participantes en ningún turno. Igual que en el anterior experimento, durante las diez primeras rondas no se mencionó la futura posibilidad de castigo, y las pocas aportaciones iniciales fueron decreciendo hasta llegar al 10 % de fondos contribuidos en la décima ronda. Pero, a continuación, los participantes fueron advertidos de que después de cada una de las siguientes rondas serían informados de la contribución acabada de realizar por sus compañeros (identificados con un número) y que, si querían, tendrían la opción de pagar para sancionarlos. A diferencia del anterior experimento, se ofreció a los participantes sancionar a sujetos con los

²¹

http://www.cesifo-group.de/portal/page/portal/DocBase_Content/WP/WP-CESifo_Working_Papers/wp-cesifo-1999/WP183.PDF

que no volverían a jugar, por lo que no parecía existir ninguna ventaja personal al castigar. A pesar de todo, en las siguientes diez rondas la mayoría de los participantes castigaron alguna vez, sobre todo a los que menos colaboraron, aplicando lo que algunos llaman un «castigo altruista» del que no obtenían un provecho directo.

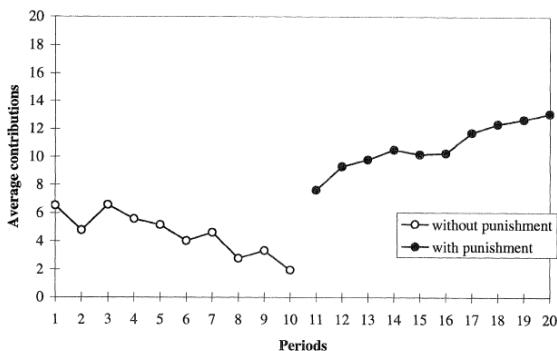


FIGURE 1B. AVERAGE CONTRIBUTIONS OVER TIME IN THE STRANGER-TREATMENT (SESSION 3)

Los experimentadores argumentaron que, puesto que los participantes tenían que pagar y no tenían ninguna ventaja personal directa al castigar, los participantes aplicaban un castigo retributivo, incitados por las emociones negativas en contra de los desertores, que fueron considerados merecedores de las sanciones. De todos modos, aunque los participantes aplicaban castigos retributivos, con la única intención de devolver el daño, acabaron provocando un gran aumento de la cooperación, porque los posibles infractores de la moral se enfrentaban a una amenaza creíble. Los mismos participantes anticiparon el efecto del castigo y, antes de haberse aplicado castigo alguno, los participantes incrementaron sustancialmente la colaboración en la ronda once, la cual siguió aumentando hasta la ronda veinte.

Aunque algunos castigos sean útiles y beneficiosos para la sociedad, la gente sigue castigando retributivamente, a veces actuando con un poco de incoherencia: castigando a infractores que no fueron libres al tomar sus decisiones. En 2002, el economista Theo Offerman planteó otro experimento interesante basado en un

juego secuencial de dos rondas con dos jugadores. En la primera ronda, el «jugador 1» debía elegir entre dos acciones:

1. Colaborar: el «jugador 1» recibe 8 monedas y el «jugador 2» recibe 4 monedas.

2. Dañar: el «jugador 1» recibe 11 monedas y el «jugador 2» es penalizado con 4 monedas.

En la segunda ronda, después de observar qué acción había realizado el «jugador 1», el «jugador 2» podía elegir entre tres acciones:

1. Recompensar: el «jugador 2» recibe 9 monedas y el «jugador 1» recibe 4 monedas.

2. Cobrar: el «jugador 2» recibe 10 monedas y el «jugador 1» no recibe ninguna moneda.

3. Castigar: el «jugador 2» recibe 9 monedas y el «jugador 1» es penalizado con 4 monedas.

Offerman presentaba el juego a los dos participantes y, a continuación, informaba de que el experimento contemplaba dos posibilidades de juego: «aleatorio» y «personal»²². En el juego «aleatorio», el «jugador 1» no tomaría efectivamente la decisión, sino que sería decidida al azar por un ordenador; en cambio, en el juego «personal», el «jugador 1» tomaría efectivamente la decisión. En cualquiera de los casos, el «jugador 2» conocería con anticipación si el juego sería jugado de un modo «aleatorio» o «personal».

En teoría, si el «jugador 2» contemplara el castigo de un modo puramente retributivo, en ningún caso consideraría al «jugador 1» merecedor de un castigo si éste hubiera actuado «aleatoriamente». Pero los resultados fueron un poco paradójicos pues, aunque los «jugadores 2» castigaron un 83 % de las veces cuando el «jugador 1» elegía hacer daño de una manera intencionada, el castigo no desaparecía en el tratamiento «aleatorio» y los «jugadores 2» seguían

²² El autor utilizó los términos *Nature* y *Flesh and Blood* para describir aleatorio y personal, respectivamente.

castigando un 17 % de las veces. Según Offerman, algunos sujetos parecían castigar con motivaciones retributivas, mientras que otros parecían más motivados por reducir las diferencias en ingresos, mostrando una aversión a la desigualdad. De todos modos, los resultados de este experimento también podrían indicar que los humanos no estamos tan interesados en el supuesto libre albedrío de las personas y que consideraríamos necesario seguir castigando a los criminales y delincuentes, aunque se demostrara que estuvieron completamente restringidos de un modo determinista o probabilístico a realizar sus crímenes o delitos. Desde esta perspectiva, no sería extraño que la gente quisiera seguir castigando retributivamente a los psicópatas, aunque se demostrara que éstos actúan completamente determinados por su mala suerte o sus defectuosas configuraciones neuronales.

Los anteriores estudios muestran que, en entornos experimentales, un alto porcentaje de personas actúan con egoísmo, al tiempo que muchas otras se comprometen a castigarlas. Pero en la práctica, fuera del laboratorio, las personas parecen comportarse de un modo mucho más sosegado, con una tacañería más disimulada y sanciones menos explícitas. Según los economistas Tore Ellingsen y Magnus Johannesson, la sociedad funciona menos impetuosamente gracias a las sanciones alternativas o informales, a través de las cuales expresamos nuestra desaprobación a los comportamientos indeseados, mediante insultos, una mirada o gesto de rechazo, exclusión, reprobación, etc.

Para demostrar que tales sanciones informales funcionan como método de castigo y de reducción del egoísmo, Ellingsen y Johannesson diseñaron un experimento en 2008 basado en el juego del dictador. En el experimento, los participantes eran clasificados aleatoriamente y anónimamente como «jugador 1» y «jugador 2», los cuales eran ubicados en dos salas diferentes. Al «jugador 1» le eran entregadas 120 coronas suecas, equivalentes a unos 16 \$, y a continuación le ofrecían la posibilidad de entregar una parte del dinero, la cantidad que quisiera, al «jugador 2». Aunque el «jugador

1» no compartiera nada, la función del «jugador 2» era totalmente pasiva y no tenía opción de rechazar la oferta ni de penalizar al primero. En una versión inicial del experimento, los participantes jugaron a la versión clásica del juego del dictador, pero en la siguiente versión se informó a los dos jugadores de que, después de recibir el reparto del dinero, el «jugador 2» tendría la posibilidad de escribir un mensaje a mano, sin coste alguno ni limitaciones en el lenguaje, el cual sería entregado en un sobre al «jugador 1».

Los resultados del experimento mostraron que en la segunda versión, las donaciones medias fueron significativamente mayores; en concreto, la fracción de sujetos que no dio nada fue menor y la fracción de sujetos que entregó la mitad del dinero fue mayor, demostrando que los participantes fueron menos egoístas cuando existió la posibilidad de ser reprochados o felicitados por su comportamiento. Así pues, Ellingsen y Johannesson tenían razón al pensar que las amonestaciones verbales, las miradas de censura o hasta los insultos funcionan del mismo modo que los castigos, disminuyendo el egoísmo en la sociedad y produciendo un futuro mejor. Puesto que los «jugadores 2» no podían obtener ningún beneficio directo con su amonestación verbal, Ellingsen y Johannesson argumentaron que los «jugadores 2» que recibieron poco dinero castigaron retributivamente, aunque este castigo provocara un aumento de la cooperación utilitarista.

Los anteriores experimentos y muchos otros demuestran que el castigo retributivo funciona, sea expresado en forma de pena judicial (multa económica, sentencia de prisión...) o de sanción informal (reproche, insulto, exclusión...), porque se acaba convirtiendo en un castigo utilitario, reduciendo el egoísmo de la sociedad. Los participantes en los experimentos tenían una tendencia natural hacia el castigo retributivo, y lo aplicaron sin pensar en las implicaciones futuras, aunque las consecuencias siempre fueron positivas. De este modo, aunque los humanos culpamos a los infractores y analizamos sus acciones pasadas para deducir el castigo que se merecen, en realidad lo hacemos produciendo un buen resultado futuro.

Según estos resultados, no importaría que los humanos no tuviéramos libertad de decisión, porque seguiría siendo beneficioso culpar a los infractores, reprochándoles sus elecciones y castigándolos por sus actos. Como vimos en el capítulo anterior, la responsabilidad y la culpabilidad no tienen nada que ver con el libre albedrío, y ahora podemos concluir que los castigos y sanciones tampoco. Así pues, aunque Tomás de Aquino (1225-1274) opinara que, si todo sucediera a consecuencia del destino, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos serían inútiles; actualmente podemos concluir lo contrario, que los elogios y las sanciones son justos y útiles porque producen un futuro mejor, sin importar que los humanos no tengamos libertad de acción, delimitados por un universo completamente determinista o probabilista.

La historia sobre el castigo no se ha terminado de escribir. En el futuro, si los humanos continúan adaptando sus legislaciones al utilitarismo, buscando generar un beneficio social aún mejor al imponer cualquier pena, es posible que concluyan que el castigo ha dejado de ser necesario, porque existirán otros métodos que provocarán una disminución mayor de la criminalidad. Uno de los métodos podría ser la rehabilitación, aunque tal opción actualmente no esté funcionando demasiado bien en la mayoría de sistemas penitenciarios. Es posible que la mayoría de los delincuentes o criminales actúen motivados por unos instintos demasiado complejos para que, con los conocimientos actuales, puedan ser intervenidos. Pero en el futuro probablemente será posible detectar las causas de la mayoría de estos profundos instintos, y de este modo será posible contrarrestarlos psicológicamente, atenuarlos psiquiátricamente o extirparlos quirúrgicamente.

Esa posibilidad fue ilustrada por el neurólogo Sam Wang quien, durante un curso a distancia en 2010, explicó el caso real de un profesor de escuela inteligente y razonable que empezó a actuar de forma extraña; por ejemplo, comenzando a colecciónar pornografía infantil. Detectando que su comportamiento no era correcto y que no

podía reprimir su deseo de acercarse sexualmente a su hijastra, el profesor pidió ayuda a su médico. Durante la consulta, el profesor incluso confesó a sus doctores que los impulsos sexuales eran tan intensos que pensaba que le sería imposible evitar cometer una violación. El profesor también padecía terribles dolores de cabeza, así pues, los doctores decidieron realizarle un escáner cerebral, descubriendo que tenía un tumor oprimiendo su corteza orbitofrontal, una importante región responsable de regular el comportamiento social. Por fortuna, cuando el tumor fue extirpado, su personalidad volvió a ser la original y sus tendencias pedófilas desaparecieron. A raíz del caso, Sam Wang se pregunta si en el futuro sería preferible arreglar los cerebros de los delincuentes y los criminales con cirugía o medicamentos, antes que castigarlos.

Llegado el caso, habrá mucho que estudiar al respecto, aunque soy de la opinión de que el castigo, aplicado de una forma más o menos opresora, nunca va a desaparecer del todo, porque siempre será necesario introducir condicionantes en la vida de las personas para que sus decisiones deterministas tengan una tendencia más cooperativa. Por ejemplo, en la actualidad es posible que un porcentaje relativamente alto de psicópatas se esfuerzen comportándose dentro de los límites sociales, condicionados por los castigos que tendrían que cumplir si rompieran la ley. Pero también tenemos que considerar el otro porcentaje de psicópatas para quienes la perspectiva de un castigo es un condicionante insuficiente para reprimir sus instintos, en cuyo caso un tratamiento quirúrgico o médico sería recomendable.

10. Los beneficios de la moralidad

Recuerdo que de pequeño mis padres me habían reprochado más de una vez que dejara muchos dibujos, construcciones y otras producciones infantiles sin terminar. Estos leves reproches condicionaron mi futuro. Las ansias innatas o aprendidas de buscar los cumplidos de mis padres y de la sociedad en general me incentivaron a terminar un número más elevado de proyectos emprendidos. Fue gracias a estos condicionantes que me esforcé para terminar la carrera de ingeniería de telecomunicaciones, aunque a partir del tercer año me desilusionara y empezara a sentirme seducido por estudios más cercanos a la psicología. Quizá este condicionante también me haya influido para ser constante, redactando este texto hasta su finalización. Aunque, por otro lado, el condicionante no fue suficientemente fuerte para evitar que el 7 de marzo de 2011 tomara la decisión, junto a mi mujer, de abandonar el largo viaje alrededor del mundo que habíamos emprendido hacía cinco años y volver a casa un año antes de lo previsto.

Según estudiámos en el capítulo anterior, los castigos y las sanciones informales (insultos, gestos de rechazo, exclusión, reprobación...) aplicados correctamente son útiles para generar un futuro mejor. Así, no es de extrañar que la mayoría de los padres riñan a sus hijos o apliquen castigos ocasionales y livianos para mejorar su comportamiento y, con éste, su futuro. En mi caso, un simple reproche de mis padres condicionó mi comportamiento, facilitándome la culminación de muchas de mis ilusiones y aportándome un futuro mejor.

Mis padres interpretaron correctamente que no era bueno dejar demasiados proyectos sin terminar y me sermonearon al respecto, pero no siempre es sencillo determinar qué acciones merecen una reprobación y cuáles un elogio. Para eso, la gente recurre a la moralidad, resonable de dictar las reglas y normas que determinan

qué acciones o conductas son buenas y correctas, y cuáles son malas e incorrectas. De todos modos, la moralidad no es una ciencia exacta y durante siglos los filósofos han debatido sobre la metodología que se debe utilizar para diferenciar lo correcto de lo incorrecto, y así poder juzgar qué hace que una acción sea buena y otra sea mala.

El absolutismo moral fue una influyente teoría filosófica que defiende que cualquier acción humana es intrínsecamente buena o mala, sin importar las consecuencias que el acto pudo causar o hubiera generado. Según este planteamiento, cualquier acción tiene una calidad moral determinada, del mismo modo que cada objeto tiene una densidad específica. Así pues, los actos buenos son buenos porque ésta es su calidad, del mismo modo que los actos malos son malos por definición. Pero, ¿quién define esta calidad inherente de las acciones? La mayoría de los absolutistas morales creen en la existencia de unos mandamientos de Dios o en una ley natural del universo que establece el orden moral con unos principios inmutables que son aplicables siempre y en todas partes.

Más que el acto en sí, el absolutismo moral evalúa las intenciones de la persona en el momento de ejecutar un acto e ignora las consecuencias de éste. De este modo, si los propósitos son buenos, el acto será considerado bueno, independientemente de los resultados que produzca. Eso explica por qué, basándose en el mandamiento «no matarás», diversas iglesias cristianas prohíben el uso de preservativos (consideran que un espermatozoide tiene vida), aunque las consecuencias de este acto favorezca la pandemia del sida en África y el alarmante aumento de la sobrepoblación de la tierra. Si las consecuencias del acto fueran más importantes que las intenciones, estas mismas iglesias cristianas impulsarían el uso de preservativos, aunque eso impidiera la formación de nueva vida.

De todos modos, aunque los absolutistas crean que sus principios morales son inmutables y que son aplicables siempre y en todas partes, es indudable que tales reglas han evolucionado a lo largo de la historia, dependiendo de las circunstancias. Por ejemplo, el mandamiento «no matarás» antiguamente sólo era aplicable en un

entorno reducido, permitiendo a los ofendidos ejecutar crueles venganzas y matar a personas de otros clanes; por otro lado, aunque el cristianismo promulgara el mandamiento «no matarás», en múltiples ocasiones consideró bueno matar a los infieles; y en la actualidad está prohibido matar, aunque muchos absolutistas sigan opinando que es correcto y bueno matar a los condenados a pena de muerte.

Es evidente que la moral, por absoluta que quiera parecer, se va adaptando a los tiempos. Pero éste no es su único problema, pues el absolutismo moral depende de la hipótesis ilusoria del libre albedrío, sin el cual no sería justo responsabilizar a las personas y juzgarlas por sus intenciones. Por esta razón, muchos filósofos defendieron otra visión de la moralidad, el relativismo ético, que de un modo radicalmente diferente también era capaz de definir cuándo una acción era buena o era mala. Según el relativismo ético, el juicio de lo bueno y lo malo se tiene que basar en el resultado o las consecuencias de la acción y no en el acto en sí: así pues, una acción sería correcta y buena si tiende a producir el mayor bien para el mayor número de personas y sería mala si produce resultados negativos.

A diferencia del absolutismo moral, el relativismo ético no cree que la moralidad sea única y universal, pues una misma acción podría ser correcta en una cultura (produciendo buenos resultados) y ser incorrecta en otra (causando consecuencias negativas). Tampoco se recurre a un Dios o a una ley natural del universo, pues el raciocinio humano es el responsable de establecer la moral. Utilizando este razonamiento, se consideran correctas todas aquellas acciones que generan buenas consecuencias; por ejemplo, aumentando el grado o la medida de placer, felicidad, bienestar o cualquier otra medida positiva que la sociedad quiera establecer. En concreto, Jeremy Bentham (1748–1832) opinó que se podía calcular científicamente la mejor acción moral en cualquier circunstancia, definiendo las mejores acciones como aquellas que producen un

mayor placer a más gente en términos de intensidad, duración, probabilidad de producirse, rapidez, repetición y pureza.

A pesar del buen futuro que pretende generar, el relativismo ético tiene numerosos detractores que no entienden que no se tenga en consideración el libre albedrío o que las intenciones se subordinen a las consecuencias. En concreto, Kant planteó que no podemos culpar a nadie con buenas intenciones que cause un accidente, ni felicitar a alguien con malas intenciones que casualmente acabe generando un bien. Pero los relativistas éticos llegaron a las mismas conclusiones y argumentaron que culpar a alguien con buenas intenciones que ha causado un accidente podría provocar un futuro peor, porque siempre se producirían mejores resultados incentivando las buenas intenciones, aunque éstas provocaran ocasionales accidentes. A diferencia del absolutismo moral, el relativismo ético no exculparía a la buena persona que ha causado un accidente porque sus intenciones fueron buenas, únicamente recomendaría eximir a la persona con buenas intenciones si eso tuviera que producir el mejor resultado en el futuro.

Aunque estas argumentaciones no sean muy intuitivas para muchas personas, en la práctica, la sociedad lleva siglos aplicando el relativismo ético, culpando y castigando a los que sin voluntad o intención han tenido la mala suerte de causar un accidente. Por ejemplo, a un conductor borracho se le castiga con mucha más severidad si accidentalmente mata a un peatón, aunque en ningún momento tuviera la intención de matarlo. Si aplicáramos el razonamiento de Kant, el conductor borracho debería ser juzgado por sus intenciones de emborracharse pero no por sus intenciones de matar a alguien, porque estas últimas no existían. Pero la sociedad juzga mucho peor al borracho que ha matado accidentalmente, adoptando el relativismo ético que intenta provocar un futuro mejor. Cuando se castiga a un borracho que ha causado accidentalmente una muerte, no se tiene en cuenta su intención y sólo se consideran los beneficios que tal castigo provocará en el futuro, enviando una señal al resto de la población: «Si bebéis, no conduzcáis, porque podéis

tener la mala suerte de causar un accidente y tener que cumplir una severa sentencia». Si las personas se concienciaran de que beber y conducir comporta el riesgo de producir muertes que implicaran severos castigos, disminuiría el número de personas que conducen bebidas y se generaría un beneficio para la sociedad.

Asimismo, sólo el relativismo ético es capaz de explicar por qué la tentativa de asesinato es considerada un delito menos grave que el asesinato. Por ejemplo, si un hombre dispara a otro en el pecho pero una ambulancia llega antes de que la víctima muera a causa de la herida de bala, el caso no sería considerado asesinato y la sentencia sería menos grave para el tirador; sin embargo, si la ambulancia llega treinta minutos después, por alguna razón u otra, y la víctima muere, la acción es juzgada como asesinato. Aunque la única diferencia entre estos dos escenarios es el tiempo que tarda en llegar la ambulancia, en la práctica se juzgará al criminal con distinta severidad, consiguiendo una pena ligeramente menor en la tentativa de asesinato. Podemos incluso contemplar un tercer escenario en el que la policía llega justo antes de que el criminal cargue su arma y dispare. En este caso, el criminal también podría ser acusado de intento de asesinato pero, aunque su intención fuera la misma en los tres escenarios, la pena que debería cumplir sería mucho menor.

Según el absolutismo moral, en cualquiera de los tres casos se debería aplicar la misma pena al criminal; sin embargo, en la práctica, la legislación parece adoptar el relativismo ético. A simple vista no parecen evidentes los beneficios futuros que comportaría la aplicación de diferentes penas, pero mencionaré algunos que he encontrado en Internet. A veces, la única diferencia entre un asesinato y el intento de asesinato es el buen o mal trabajo del asesino; de este modo, si se castiga más levemente al que hace un mal trabajo, la sociedad estaría incentivando a los posibles asesinos a que hicieran un trabajo peor. Por otro lado, si se aplicara el castigo basándose únicamente en la intención, los asesinos tendrían motivos extras para rematar a sus víctimas, asegurándose de su muerte, pues el castigo que van a recibir no variaría. Por otro lado, si se castigara

con la misma severidad al que está cargando un arma para disparar y al que ya la ha disparado, se estaría incentivando a que los asesinos indecisos ejecutaran siempre sus intenciones, pues el solo hecho de coger el arma lo equipararía con el hecho de disparar. Así pues, al castigar menos severamente al que aún no ha apretado el gatillo, se está dando a los asesinos indecisos un incentivo adicional a ceder, a cambiar de opinión en el último momento.

Si sólo se consideraran las intenciones, también deberíamos castigar con la misma severidad a los ilusos que sueñan con matar a alguien, aunque nunca lo hagan físicamente. Por ejemplo, podríamos considerar a una niña adolescente que está convencida de poseer poderes sobrenaturales y que odia a muerte a su profesor de la escuela. Si la chica se propone matar a su profesor utilizando magia negra, aunque no consiguiera nada, según el absolutismo moral la adolescente debería ser castigada con la misma severidad que si se hubiera propuesto matar a su profesor de un modo físico. Si la legislación aplicara penas según el absolutismo moral, muchas personas deberían ser encarceladas con largas sentencias sólo por fantasear con la muerte de alguien, y eso generaría un futuro nefasto, que nada más que el relativismo ético podría reconducir.

Con argumentos similares podemos entender por qué se castiga a los psicópatas que no podían hacer nada para neutralizar sus instintos, porque al hacerlo estaremos condicionando a aquellos que tienen unos instintos más maleables a contenerse. Pero el relativismo ético, aparte de aclarar por qué se castiga a las personas con mala suerte, también nos permite entender por qué felicitamos a las personas con buena suerte. Por ejemplo, cuando felicitamos a los que tienen suerte de nacer con unos buenos genes o de haber crecido con una buena educación, en realidad no se los está felicitando por sus intenciones. La sociedad felicita a los ganadores porque esto estimulará a otros que, sin tener los mismos genes o buena educación, se esforzarán para intentar llegar a los mismos éxitos de los que tuvieron buena suerte, realizando con su trabajo y dedicación un beneficio para la sociedad.

De todos modos, aunque el relativismo ético parezca ampliamente utilizado por la sociedad, los absolutistas apuntan diversos casos en los que las intenciones parecen ser tenidas más en cuenta que las consecuencias. Por ejemplo, apuntan que el relativismo ético debería considerar correcto y bueno matar a un inocente para trasplantar sus órganos biológicos a diversos pacientes a punto de morir porque, al salvar a más de una persona, se produciría un futuro mejor. Intuitivamente, la mayoría de las personas –incluido yo– consideran que matar a una persona para salvar a diversos enfermos nunca puede ser bueno, aunque se pretenda causar un futuro mejor. De todos modos, al analizar el caso fríamente, dudo que matando a una persona inocente se pudiera generar un futuro mejor porque, entre otros efectos, crearía un precedente que se podría utilizar contra cualquiera, generando psicosis entre la población. De todos modos, este ejemplo denota que, al igual que en los castigos utilitarios, es muy complicado predecir todas las consecuencias que producirá una acción, y que inevitablemente el relativismo ético resulta demasiado complejo de aplicar en todos y cada uno de los casos.

Entonces, si es tan complejo predecir todas las consecuencias de un acto cualquiera, ¿cómo se ha desarrollado una moral que parece encontrarse tan cercana al relativismo ético? A lo largo de la historia, seguramente la mayoría de los gobernantes y sacerdotes estaban tentados a dictar unas normas morales absolutistas que los beneficiaran, mejor aún si éstas venían respaldadas por una revelación divina. Pero si los códigos morales no beneficiaban a la sociedad en general, otras culturas con unas normas más beneficiosas prosperarían más rápidamente y se acabarían imponiendo a las primeras. Por ejemplo, los antropólogos consideran que la domesticación de los animales y las plantas crearon la necesidad de introducir códigos morales que considerasen buenos la dedicación, el trabajo, el sacrificio, la colectividad, la responsabilidad, la implicación, el orden, el derecho a la propiedad, el derecho al descanso y al entretenimiento... Si hubiera existido alguna sociedad agraria o ganadera que no hubiera impuesto estos códigos morales,

habría prosperado mucho menos y las sociedades que tuvieran los códigos descritos acabarían reemplazándola. En cierto modo es imposible una sociedad sin moral o códigos que aporten algún bien y orden a la sociedad, pues, de no ser así, la sociedad estaría condenada a desaparecer. Tenía que suceder así, la humanidad estaba determinada a tener moral y códigos de conducta que buscaran el beneficio del grupo y de sus individuos.

Un proceso muy similar debió de ocurrir con los castigos, que tuvieron que evolucionar a lo largo de la historia para producir el mejor bien para la sociedad. Aunque siempre haya sido más sencillo dictar y obedecer unas normas morales absolutas, con toda seguridad la mayoría de los sistemas morales evolucionaron a lo largo del tiempo para producir las mejores consecuencias en su entorno. Según este argumento, la moralidad de las diferentes culturas de hoy en día sería aquella que ha hecho prosperar a las sociedades por delante de otras como ellas que tenían una moralidad menos beneficiosa. Eso explicaría por qué actualmente existen los derechos humanos, los derechos de la mujer, los derechos de la infancia, el derecho a ser «libre» y a escoger el propio futuro... De este modo, la historia habría acercado el absolutismo moral al relativismo ético, aunque probablemente aún falte mucha más evolución para conseguir unos códigos morales que causen un beneficio más amplio a la sociedad.

Según este análisis, la moral habría tenido la función de establecer a lo largo de la historia unas leyes o normas de comportamiento que beneficiaran al conjunto de la sociedad. Pero estas normas sólo serían útiles y beneficiosas si la mayoría de la sociedad las obedeciera. Para que tales leyes fueran obedecidas –según vimos en el capítulo anterior–, se consideró correcto y bueno aplicar castigos ocasionales o penas a aquellos que quebrantaran las normas. De todos modos, si las personas sólo dependiéramos de la posibilidad de ser castigados, muy pocos obedecerían al pie de la letra cada uno de los códigos establecidos. Por suerte, los elogios o las sanciones informales acaban transformando los códigos morales

en emociones, generando una sensación de satisfacción cuando realizamos buenos actos o de aversión cuando nos comportamos mal.

Ya en el siglo XVIII, David Hume (1711-1776) postuló que los conceptos de la moral están codificados en las emociones, permitiéndonos saber que ciertas acciones son incorrectas porque sentimos repugnancia o repulsión cuando alguien (o nosotros) las realiza, o saber que ciertas acciones son correctas porque sentimos admiración o satisfacción cuando alguien (o nosotros) las hace. Según Hume, la gente determina que es malo discriminar, dañar o matar y que es bueno compartir, ayudar o ser amable, porque así lo siente emocionalmente, sin que le sea necesario razonar que cada una de las acciones malas generaría un futuro peor o que cada una de las acciones buenas generaría un futuro mejor. Para ilustrarlo, Hume comparó la moralidad con la estética, que nos permite sentir y determinar que algo es bello sin que intervenga la razón; del mismo modo, las emociones nos permitirían definir cuándo una acción es buena o es mala.

Curiosamente, dos siglos y medio más tarde, todos los estudios psicológicos y neurológicos han dado la razón a Hume, indicando que las emociones son las responsables de determinar qué acciones son buenas y cuáles son malas. Diversos neurólogos²³ proponen que, en respuesta al quebrantamiento de las normas sociales, se desencadenan típicas emociones negativas que nos impulsan a adoptar acciones dirigidas al restablecimiento del valor moral que se ha percibido como quebrantado. En concreto, estudios recientes con escáneres cerebrales han observado cómo diferentes áreas del cerebro responsables de las emociones se activan al resolver dilemas morales. Por ejemplo, se ha descubierto que el sentimiento de culpabilidad activa la ínsula, un área del cerebro responsable de sentir repugnancia a ciertas comidas o disgusto en general,

²³ Según describieron los neurólogos Roberto E. Mercadillo, José Luis Díaz y Fernando A. Barrios en «Neurobiología de las emociones morales», en *Salud Mental*, mayo-junio 2007, año/vol. 30, número 003.

instruyéndonos a evitar futuras acciones que puedan repetir este sentimiento de aversión o culpabilidad. Por otro lado, cabe recordar que las personas que no tienen capacidad de sentir emociones, como los psicópatas, tienen dificultades para integrar los códigos morales.

Del mismo modo que la apreciación de la belleza tiene un componente educativo o cultural importante, la mayoría de las normas morales también se aprenden desde la infancia. La cultura y la educación se encargan de codificar las normas morales en nuestras emociones, para que nos condicionen a repetir aquello que nos haga sentir bien y a evitar aquello que nos haga sentir mal. Por ejemplo, cuando nuestros padres nos regañaron o nos aplicaron un castigo coherente al realizar ciertas acciones, generaron una emoción negativa relacionada con tales acciones que nos incentivó a no repetirlas. Además, la simple imitación de las acciones que realizaban nuestros padres y nuestro entorno social también nos ayudó a implantar tales emociones morales sin que siquiera fuera necesario recurrir a castigos o alabanzas. De ese modo, cualquiera de nosotros habría aprendido a sentir una emoción negativa al lanzar comida al suelo, al tirar el pelo de los otros, al discriminar... o a sentir una emoción positiva al compartir juguetes con nuestros hermanos, al ser afectuosos, al ser pacientes... y habríamos asimilado esta idea casi universal que predica: no hagas a otros lo que no te gustaría que te hicieran a ti.

A parte de la educación, tampoco debemos descartar la influencia genética en la integración emocional de algunos códigos morales. Por ejemplo, la norma de no dañar a los inocentes puede tener un componente genético muy importante, pues algunos monos (con quienes compartimos un gran porcentaje de genes pero no la cultura) también parecen tener la misma norma moral. En un experimento²⁴ realizado en los años sesenta, un mono aprendía a recibir comida tirando de una cuerda, pero al mismo tiempo que

²⁴

Dr.

Shaun

Nichols:

<http://www.youtube.com/watch?v=nodErJ0RGcU>

recibía la comida, un mono de la jaula de al lado recibía una dolorosa descarga eléctrica. Rápidamente, el primer mono dejó de comer, decidiendo pasar hambre antes que seguir tirando de la cuerda, indicando que la instrucción de no dañar a inocentes podía estar gravada en sus genes, posiblemente en algunos genes que favorecen la empatía.

Los genes nos generan instintos que nos impulsan a ser altruistas y generosos con nuestros hijos y con las personas que nos ayudan a transmitir nuestros genes... Pero los instintos no siempre son positivos para el individuo y la sociedad, y frecuentemente entran en conflicto con las normas culturales. Por fortuna, los códigos morales se implantan tan fuerte en las emociones que los humanos somos capaces de actuar en contra de nuestros instintos: podemos pasar hambre y sed porque las normas sociales o morales lo dictan (por ejemplo, durante el ramadán en la cultura islámica), podemos mantenernos despiertos cuando nos es requerido a pesar del sueño, podemos interactuar socialmente con personas atractivas sin mostrar nuestro deseo sexual... También los animales pueden llegar a aprender a actuar en contra de sus instintos, en general si se los castiga o premia, a diferencia de los humanos, que podemos asumir estos códigos morales por imitación o aprendizaje cultural.

El cerebro está educado a seguir la moral de la propia cultura como una cosa hecha que no necesita razonamiento. Por ejemplo, si al nacer cualquiera de nosotros hubiera sido adoptado por una tribu caníbal, encontraría normal y satisfactorio cazar, matar y comerse a los del pueblo vecino. Esta profunda implantación de las normas morales en las emociones provoca que nos sea muy difícil romper las normas y nos hace ser muy críticos cuando alguien las rompe. En este sentido, en los años sesenta, Stanley Milgram dirigió un experimento²⁵ en el que estudiaba la voluntad de las personas a obedecer, y se dirigía a individuos que estaban en el metro o en una estación y, sin aportar ninguna razón, pedía: «Perdone, ¿puedo

²⁵ http://en.wikipedia.org/wiki/Milgram_experiment

sentarme en su asiento?». Curiosamente, un gran porcentaje de las personas se levantó para no quebrantar las normas de la buena educación. Pero más curioso fue que Milgram confesara al terminar el experimento: «He encontrado algo muy interesante. Sentía una gran inhibición. Las palabras no me salían. Existía una terrible restricción que me impedía decir aquella simple frase». Milgram concluyó que no nos gusta romper las reglas sociales, y que sentirnos socialmente embarazosos al actuar fuera de las normas sociales juega un rol muy importante gobernando nuestro comportamiento.

De todos modos, las personas dentro de una sociedad no obedecen unas normas culturales únicas, porque cada individuo tiene sus propios códigos morales generados por su específica educación, experiencias y quizá genes. Cuando esta moralidad personal discrepa en aspectos fundamentales de la moralidad social, se pueden generar conflictos dolorosos y traumáticos, aunque tales divergencias son indispensables para la evolución. Por ejemplo, si no existieran individuos con una moralidad que equipara los derechos de las mujeres y de los hombres, nadie lucharía por este ideal o las sociedades que denigran los derechos de la mujer no tendrían oportunidad para progresar y adoptar unos códigos morales más beneficiosos para la humanidad.

El mundo no es perfecto, pero, ¿no es maravilloso que la gran mayoría de las personas sientan aversión o insatisfacción cuando realizan acciones que perjudican a su entorno, o sientan placer o felicidad al cumplir códigos sociales y morales que benefician a la humanidad? Aunque las convenciones morales van a seguir evolucionando para generar futuros mejores, éstas tienen un rol muy importante gobernando el funcionamiento de las sociedades y estableciendo las leyes que rigen cada individuo de este gran y complejo hormiguero en el que vivimos. Las hormigas generan un beneficio a su hormiguero sin cuestionarse las normas que obedecen, del mismo modo, la mayoría de las personas tampoco necesitan analizar los porqués de los códigos morales que acatan. De este modo, aunque casi todos los humanos obedezcamos ciegamente los

códigos sociales y morales, lo hacemos beneficiando a la humanidad, incentivados por las emociones placenteras que sentimos cuando protegemos a nuestros queridos o somos honestos, justos, generosos, fieles, amables...

A lo largo de la historia, muchos filósofos han argumentado que el libre albedrío era necesario para justificar la existencia de la moralidad, pero actualmente nos damos cuenta de que la moralidad es independiente del libre albedrío. O más bien lo contrario, la moralidad entorpecería el libre albedrío porque impone unas normas que condicionan nuestro comportamiento, delimitando aún más nuestra supuesta libertad. En cualquier caso, poco importa que el universo sea determinista o probabilista, sin libertad de decisión entre los humanos, porque la moralidad estaría introduciendo unas restricciones al comportamiento de las personas que orientaría sus acciones hacia causas cada vez más nobles. En resumen, estamos determinados a ser lo más buenos posible.

Estudio estadístico

11. ¿Por qué creemos tener libre albedrío?

A lo largo de la historia, numerosos filósofos libertarios (los que creen que el libre albedrío existe gracias a que el universo es indeterminista) y compatibilistas (los que creen que el libre albedrío puede existir aunque el universo sea determinista) han argumentado que el libre albedrío debe de existir porque la mayoría de la gente en el mundo cree que sus acciones son libres y voluntarias. Entre ellos, el filósofo Thomas Reid (1710-1796) escribió que «el lenguaje de toda la humanidad, y su conducta en la vida ordinaria, demuestra que las personas tienen la convicción de tener un poder activo en sí mismos para producir ciertos movimientos, y para regular y dirigir sus propios pensamientos. Esta convicción la tenemos tan temprana en la vida, que no tenemos recuerdo de cuándo ni de qué manera la adquirimos».

Si la mayoría de la humanidad creyera en el libre albedrío, deberíamos cuestionarnos las causas de tal creencia, para descartar que su origen se encuentre en una libertad real de las personas. De todos modos, antes de nada, deberíamos asegurarnos de que la mayoría de las personas piensen intuitivamente en este sentido.

En 2009, un grupo de investigadores²⁶ se propuso analizar las creencias de la gente a escala mundial y repartieron un cuestionario, ideado originalmente por el filósofo experimentalista Shaun Nichols²⁷, entre 231 estudiantes universitarios de Estados Unidos, India, Hong Kong y Colombia. El cuestionario describía dos escenarios, uno situado en un universo determinista y el otro en un universo indeterminista, y a continuación se preguntaba a los participantes cuál de los dos universos creían que era más parecido al nuestro. Los resultados mostraron que la mayoría de los participantes creían que vivimos en un mundo indeterminista en el cual las decisiones humanas no están causadas por eventos previos; en concreto, opinaron así el 82 % de los sujetos de la muestra de Estados Unidos, el 85 % de la muestra de India, el 65 % de la muestra de Hong Kong y el 77 % de la muestra de Colombia.

En el mismo cuestionario, la mitad de los participantes leyeron y resolvieron el siguiente caso: «En el universo determinista, un hombre llamado Bill se ha vuelto loco por su secretaria, y decide que la única manera de estar con ella es matar a su esposa y tres hijos. Él sabe que es imposible escapar de su casa si sucediera un incendio. Así pues, antes de irse en un viaje de negocios, establece un dispositivo en el sótano que incendia la casa y mata a su familia. ¿Bill es moralmente responsable del asesinato de su esposa e hijos?». Aunque estuviera descrito que el caso ocurría en un universo determinista, el 72 % de los participantes respondieron que Bill sería moralmente responsable. En cambio, la otra mitad de los participantes leyeron un enunciado similar pero desprovisto completamente de emoción: «¿En el universo determinista es posible responsabilizar moralmente a una persona por sus acciones?», y sólo un 14 % respondió afirmativamente. Es una desviación significativa en las respuestas, que reafirmaría la importancia que tienen las

²⁶ <http://www.unc.edu/~knobe/cultural-universal.pdf> y
<http://www.psychologytoday.com/blog/experiments-in-philosophy/200901/do-people-all-cultures-believe-in-free-will>

²⁷ <http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwNicholsKnobe.html>

emociones en los juicios morales, según se describió en el capítulo anterior.

A partir de estos resultados, los investigadores y Shaun Nichols pretendían concluir que la mayoría de las personas en el mundo creen en el libre albedrío, pero es muy distinto creer en el indeterminismo que creer en el libre albedrío. Por ejemplo, también considero que el universo es indeterminista (o probabilista), pero eso no me convierte en libertario. Según argumenté en el capítulo de la mecánica cuántica, es imposible que la indeterminación en el cerebro pueda aportar libertad. Asimismo, aunque la mayoría de los participantes creyeran que en un universo determinista los criminales serían moralmente responsables de sus acciones, eso no implicaría necesariamente que tales participantes creyeran que el libre albedrío es posible con el determinismo, pues yo también creo –según argumenté en los capítulos del estudio moral– que el concepto de la responsabilidad moral se debería mantener, aunque no tengamos voluntad libre, porque esta idea nos condiciona a actuar en beneficio de la sociedad.

Aunque el anterior estudio sea mencionado frecuentemente para afirmar que la la mayoría de las personas creen en el libre albedrío, prefiero destacar otro estudio dirigido por Eddy Nahmias en 2005²⁸ en la Universidad Estatal de Florida, que demostró más claramente la existencia de esta creencia global. Los participantes del estudio leyeron la descripción de un universo determinista parecido al planteado por Laplace (1749-1827), y a continuación respondieron a una pregunta sobre el mismo:

Supongamos que en el próximo siglo la humanidad descubre todas las leyes de la naturaleza y construye una supercomputadora que puede deducir, de estas leyes de la naturaleza y del estado actual de todo el mundo, exactamente lo que sucederá en el mundo en cualquier tiempo futuro. La supercomputadora puede ver cualquier aspecto del mundo y predecir todo acerca de cómo va a ser el futuro

²⁸ http://www2.gsu.edu/~phlean/papers/Surveying_Freedom.pdf

con el 100 % de precisión. Supongamos que tal superordenador existe, y que observa el estado del universo en un momento determinado: el 25 de marzo de 2150, 20 años antes de que Jeremy Hall nazca. La computadora entonces deduce de esta información y de las leyes de la naturaleza que Jeremy definitivamente va a robar el banco Fidelity a las 6:00 p. m. el 26 de enero de 2195. Como siempre, la predicción de la supercomputadora es correcta, y Jeremy roba el banco Fidelity a las 6:00 p. m. el 26 de enero de 2195.

Imagine que tal supercomputadora pudiera existir y que en realidad pudiera predecir el futuro, incluyendo el de Jeremy de robar el banco (y asumiendo que Jeremy no sabe nada de la predicción): ¿Cree usted que, cuando Jeremy roba el banco, sus actos provienen de su libre albedrío?

Los resultados mostraron que una mayoría significativa de los participantes (76 %) consideraban que Jeremy roba el banco libremente, gracias a su libre albedrío. Para descartar que la respuesta no estuviera condicionada al escenario, los investigadores presentaron otro interesante universo a los participantes:

Imagine que existe un mundo donde las creencias y valores de cada persona son causadas por completo por la combinación de los genes de uno y de su entorno. Por ejemplo, un día en este mundo nacen dos gemelos idénticos, de nombre Fred y Barney, que su madre dispone en adopción. Fred es adoptado por los Jerkson y Barney es adoptado por los Kinderson. En el caso de Fred, sus genes y su educación por la egoísta familia Jerkson le han hecho valorar el dinero por encima de todo y cree que está bien conseguir dinero de cualquier manera. En el caso de Barney, sus genes (idénticos) y su educación por la amable familia Kinderson le han hecho valorar la honestidad por encima de todo y cree que uno siempre debe respetar la propiedad ajena. Los dos gemelos, Fred y Barney, son individuos inteligentes que son capaces de deliberar sobre lo que hacen.

Un día, tanto Fred como Barney encuentran una billetera con 1.000 \$ y la identificación del propietario (ninguno conoce al dueño).

Cada uno de los gemelos está seguro de que no hay nadie en los alrededores. Después de una deliberación, Fred Jerkson, debido a sus creencias y valores, decide quedarse con el dinero. Después de una deliberación, Barney Kinderson, debido a sus creencias y valores, decide entregar la cartera a su dueño.

Teniendo en cuenta que, en este mundo, los genes de cada uno y el medio ambiente causan por completo las creencias y valores, ¿es cierto que si Fred hubiera sido adoptado por los Kinderson, habría tenido las creencias y valores que le hubieran hecho devolver la billetera, y si Barney hubiera sido adoptado por los Jerkson, habría tenido las creencias y valores que le habrían hecho quedarse con la cartera?

A pesar de esta realista descripción de una completa causalidad de los genes y el medio ambiente, cuando los participantes fueron preguntados si Fred y Barney podían haber hecho otra cosa de que lo hicieron, los resultados volvieron a mostrar que la mayoría (un 76 %) consideraban que Fred mantuvo la cartera por su propia voluntad y que Barney la devolvió gracias a su libre albedrío.

En realidad, los resultados del estudio de Eddy Nahmias se deberían circunscribir a la cultura norteamericana pero, como los resultados de los estudios análogos de Shaun Nichols resultaron ser extrapolables a otras culturas, vamos a considerar que la mayoría de las personas en el mundo creen en la existencia del libre albedrío. Entonces, si realmente fuera así, ¿se podría utilizar esta creencia prácticamente universal, según pretendió Thomas Reid, para argumentar que las personas tienen libre albedrío? ¿O deberíamos creer a otros filósofos, como Spinoza, que argumentaron que las personas creemos en el libre albedrío porque no tenemos la capacidad de ver cómo trabaja nuestra mente?

Posiblemente, Spinoza tenía razón al plantear que las personas no somos capaces de comprender bien nuestra mente, si no, serían difíciles de explicar los resultados de un interesante estudio de

2010²⁹ que demostró que los individuos creen tener más libre albedrío que las personas que los rodean, es decir, los participantes creyeron estar menos condicionados por eventos externos e internos que otras personas. Eso demostraría que las personas no comprenden cómo se producen sus decisiones y que no son capaces de observar hasta qué punto están determinados por condicionantes internos y externos, pues en caso contrario se hubieran atribuido la misma libertad que a las otras personas.

En un primer experimento, diversos estudiantes respondieron que sus propias decisiones pasadas habían sido –y que sus decisiones futuras serían– menos previsibles *a priori* que las de su compañero de habitación, sugiriendo que sus propias decisiones en la vida eran menos predeterminadas que las de su compañero. En un segundo experimento, se pidió a los empleados de dos restaurantes locales que indicaran qué escenarios de futuro creían que eran plausibles en su caso (por ejemplo, lugares donde podrían residir dentro de diez años), opinando al mismo tiempo sobre la posibilidad de que los mismos escenarios sucedieran a sus compañeros de trabajo. Los resultados mostraron que los participantes consideraban que su propio futuro contenía muchas variantes posibles, pero que sus compañeros de trabajo probablemente continuarían viviendo la vida que en esos momentos estuvieran viviendo.

Según estos experimentos, las personas se perciben como poseedores de más oportunidades de libre albedrío en comparación a quienes los rodean: clasificaron su comportamiento pasado y futuro como menos predecible *a priori* que el de sus compañeros y creyeron que su vida podría tomar caminos más diversos. De todos modos, aunque los participantes creyeran tener más opciones en la vida, no consideraban que sus vidas estuvieran más guiadas por el azar, todo lo contrario. En un último experimento, los participantes indicaron que sus deseos internos y sus intenciones eran los que mejor predecían su propio futuro, a diferencia del futuro de los otros que

²⁹ <http://www.pnas.org/content/early/2010/12/08/1012046108.full.pdf>

estaba más determinado por su historia pasada, rasgos fijos o circunstancias aleatorias.

¿Por qué los participantes creían gozar de más libertad y en cambio observaban que las acciones de sus compañeros eran previsibles? La respuesta se encuentra en el último experimento: cuando los individuos hacen introspección observan que las causas de sus acciones se encuentran en los deseos internos e intenciones, pero parecen determinados a ignorar que las causas de sus deseos e intenciones también están condicionados, igual que sus compañeros, por su historia pasada, rasgos fijos o circunstancias aleatorias. Esa introspección parcial nos permitiría aceptar la idea de tener libre albedrío, una creencia que podríamos haber aprendido durante nuestra infancia y que seguiríamos juzgando como verdadera, aunque observáramos que no se cumple con otras personas a quienes vemos desprovistas de libertad.

Según un experimento de Shaun Nichols en 2004³⁰, los niños de cuatro años ya creen intuitivamente en el libre albedrío y en el agente causal, un agente con la capacidad de provocar acciones y la capacidad de haber podido realizar en el pasado acciones distintas a las realizadas. Durante el experimento se presentaron nueve escenarios diferentes a los niños, tres escenarios para cada uno de los siguientes dominios: elección espontánea, elección moral y evento físico. Después de presentar cada escenario, se incluyeron preguntas destinadas a comprobar la comprensión, y a continuación se planteaba una cuestión filosófica orientada a determinar la creencia del niño.

Por ejemplo, un escenario de elección espontánea fue el siguiente: «Juan se encuentra en una tienda de helados y quiere una bola de helado. Juan decide que sea de vainilla». Después de unas preguntas de comprensión, se preguntó al niño: «Bien, ahora imagina que todo eso era exactamente igual y que lo que Juan quería era

30

<http://dingo.sbs.arizona.edu/~snichols/Papers/folkpsychologyoffreewill.pdf>

exactamente lo mismo. Si todo en el mundo fuera igual hasta el momento en que Juan eligió la vainilla, ¿Juan tuvo que elegir la vainilla?».

Uno de los tres escenarios morales fue el siguiente: «María se encuentra en una tienda de comestibles y quiere una barra de caramelo. Ella decide robar la barra de caramelo». Después de unas preguntas de comprensión, se preguntaba al niño: «Bien, ahora imagina que todo eso era exactamente igual y que lo que María quería era exactamente lo mismo. Si todo en el mundo fuera igual hasta el momento en que María eligió robar, ¿María tuvo que elegir robar?».

Los escenarios físicos se presentaban sin personas: «Una olla de agua se coloca en una estufa y se calienta. El agua hiere». Después de unas preguntas de comprensión, se preguntó al niño: «Bien, ahora imagina que todo eso era exactamente igual. Si todo en el mundo fuera igual hasta el momento en que el agua empezó a hervir, ¿el agua tuvo que hervir?».

El experimento mostró que los niños son más propensos a opinar que el resultado de los escenarios está más determinado en los casos físicos que en los casos morales, aunque también hubo unos pocos niños que dieron respuestas deterministas en los nueve escenarios. Al parecer, en general, los niños piensan que las personas son agentes que producen acciones y que tienen la capacidad de haber podido realizar acciones distintas a las realizadas, sobre todo en las decisiones morales. Eso quedó confirmado con otro experimento, en el que los niños observaron que una pelota caía en una caja y a continuación opinaban que la pelota no podría haber hecho ninguna otra cosa; en cambio, cuando observaron que el investigador ponía la mano en la caja, los niños insistieron en que el investigador podría haber hecho algo diferente.

Aunque los niños tengan una intuición muy parecida a la de los adultos, parece que los niños tienen una capacidad de introspección y de comprensión de las propias acciones mucho más limitada. Por

ejemplo, un estudio de Josef Perner en 2002 demostró que los niños de tres a cinco años no saben diferenciar las acciones voluntarias de las involuntarias. En un grupo de niños, Josef Perner activó respuestas reflejas de la rodilla al mismo tiempo que contaba al niño: «¡Mira, tu pierna se ha movido! ¿Querías moverla?». Sorprendentemente, la mayoría de los niños dijeron con error que habían tenido la intención de mover su pierna.

Entonces, si los niños no pueden realizar un análisis introspectivo de su experiencia, pero a la edad de cuatro años ya parece que la mayoría cree en el libre albedrío o agente causal, ¿cómo adquieren esta noción? ¿Cómo llegan a creer que una persona podía haber hecho lo contrario de lo que hizo? Según Shaun Nichols, los niños podían haber llegado a esta conclusión observando a terceras personas; podrían haberlo aprendido por experiencia propia llegando a la conclusión de que ellos mismos tienen el poder de hacer y de no hacer (difícil, según el experimento de Josef Perner); o podría tratarse de un conocimiento innato. De todas maneras, Shaun Nichols cree que el factor más importante es que los niños asimilan la noción del agente causal a partir de las obligaciones que les imponen los adultos. Así pues, los niños llegarían a una conclusión parecida a la que llegó Kant (1724-1804), según la cual no podemos ser obligados a hacer lo imposible (por ejemplo, ser obligados a cumplir la moral) y, en consecuencia, el determinismo debe ser falso, porque sin libre albedrío nos sería imposible obedecer las obligaciones y hacer algo diferente a lo que estamos determinados a hacer.

Según Shaun Nichols, desde temprana edad, los niños tienen un concepto de obligación y son expertos en varias nociones del «deber». Por ejemplo, saben diferenciar entre los deberes convencionales: «no debería haber gritado en la clase», los deberes morales: «no debería haber tirado del pelo de María» y los deberes prudenciales: «no debería haber subido a ese árbol». Los niños piensan que las personas deben cumplir las normas, y en algunos casos, si se desobedecen, encuentran lógico que se deba

cumplir un castigo. Los niños reciben una enorme cantidad de información verbal sobre las obligaciones y se les dice, desde que aprenden a hablar, que no deben hacer esto o que deben hacer lo otro, y después de realizar una mala acción también se les dice que no deberían haberlo hecho y se los castiga en consecuencia. Inevitablemente, la noción del «deber» hace creer al niño de cuatro años (o menos) que podía haber hecho lo contrario en determinados casos.

Cualquiera puede verificarlo con su propia experiencia: de pequeños, nuestros padres nos reñían con frecuencia con frases del estilo: «no deberías haber pegado a tu hermana», «piensa antes de hacer las cosas», «la próxima vez, compórtate bien», y a veces nos castigaban haciéndonos responsables de nuestros actos. No es difícil admitir que tales experiencias nos marcaron, haciéndonos creer que éramos agentes causales, que teníamos libertad de decisión y que podíamos actuar mejor si nos lo proponíamos. Pero, en realidad, según analizamos en el capítulo anterior, estas experiencias de la infancia no nos enseñaron a actuar con libre albedrío, más bien programaron nuestro cerebro con las leyes sociales y morales de nuestro entorno para así condicionar nuestras futuras decisiones, para que fueran más beneficiosas para nosotros y la sociedad en general. Cuando los adultos felicitan o regañan a los niños pequeños, no lo hacen porque los responsabilicen de sus actos; al fin y al cabo, los libertarios también opinan que los niños pequeños no tienen libre albedrío, lo hacen para educarlos y para condicionar sus futuras decisiones y acciones en el sentido deseado.

Aunque la mayoría de los niños adquieran de una forma natural la creencia en el libre albedrío, me resulta extraño que la mayoría de los adultos mantenga esta creencia a pesar de ser falsa (según demostré en los primeros capítulos del libro). Es posible que los adultos no abandonen esta creencia porque en ningún momento – desde la infancia, pasando por la adolescencia y hasta su edad actual– han dejado de tener obligaciones, incitándolos a seguir creyendo que no podrían obedecerlas si no fueran libres. También es

posible que las emociones de culpabilidad, acusación, admiración... nos impulsen a seguir creyendo en el libre albedrío, pues en caso contrario tendría poco sentido emocionarnos a causa de los actos de los otros. Además, debemos considerar la influencia de muchas religiones que creen firmemente en la existencia del libre albedrío (hay estudios en Estados Unidos que demuestran que las personas religiosas creen más en el libre albedrío)³¹.

Y ¿cómo no?. En general, las personas creen en el libre albedrío porque tienen la sensación de poder hacer lo que quieren y, en consecuencia, se sienten libres, sin sospechar que no tuvieron ninguna libertad para decidir lo que querían. Josef Perner demostró que los niños de tres a cinco años no saben diferenciar las acciones voluntarias de las involuntarias, pero es interesante recordar un experimento parecido con adultos descrito en el capítulo neurológico. Mediante la neuroestimulación se puede influir acerca de qué mano va a decidir mover un sujeto, a pesar de que toda su experiencia o sensación del libre albedrío se mantiene intacta, manifestando que su movimiento ha sido voluntario o no determinado por el investigador. La sensación de libertad es producida por nuestro cerebro sin que las personas podamos hacer nada para controlarla.

Otra posibilidad del origen de esta creencia fue planteada por los psicólogos Jeffrey P. Ebert y Daniel M. Wegner, quienes realizaron un estudio en 2010³² demostrando que la gente confunde la aleatoriedad con el libre albedrío. Es decir, la gente cree que sus acciones son libremente elegidas en lugar de determinadas, porque atribuye la aleatoriedad de su comportamiento al libre albedrío. El

31

https://circle.ubc.ca/bitstream/handle/2429/12588/ubc_2009_fall_carey_jas_mine.pdf?sequence=1

32

<http://www.wjh.harvard.edu/~wegner/pdfs/Ebert%20&%20Wegner%202011.pdf>

primer experimento encontró que la mitad de los participantes, a los que se había pedido que pulsaran dos teclas de un teclado de ordenador siguiendo una secuencia aleatoria que aparecía en pantalla, experimentaron que su comportamiento era más libre y voluntario con respecto a los participantes a los que se había pedido que pulsaran las dos teclas siguiendo una secuencia determinista. Del mismo modo, el segundo experimento encontró que el comportamiento de un triángulo animado en la pantalla del ordenador se percibía como libre si la figura recorría una trayectoria aleatoria en comparación a un triángulo que recorriera una trayectoria determinista.

Realmente, si las personas confunden la indeterminación de sus acciones con el libre albedrío, deberíamos concluir que las personas tienen una intuición muy mala respecto a los orígenes o causas de su comportamiento. Tal vez el problema radica en la poca introspección de las personas y en los análisis superficiales al buscar las causas de sus actos o decisiones. En nuestra sociedad no es extraño preguntar a amigos y familiares: «¿Por qué has hecho esto?» o «¿Por qué has decidido esto?», pero las respuestas se suelen quedar en la superficie, reduciéndose a frases del estilo: «Porque quería» o «Porque lo deseaba». La mayoría de las personas se conforman con estas respuestas y no acostumbran a preguntar con más profundidad, asumiendo que tales afirmaciones son el resultado del libre albedrío de los agentes. De un modo parecido piensan algunos filósofos compatibilistas, como Harry Frankfurt (1929), quien considera que el libre albedrío de las personas se manifiesta cuando sus acciones sólo están condicionadas por lo que quieren o desean. La mayoría de las personas no están interesadas en buscar las causas profundas de lo que queremos o deseamos, pero en la investigación sobre el libre albedrío no hay razón para no seguir preguntando ¿por qué?, ¿por qué?, ¿por qué?, hasta llegar a la conclusión de que no existe ninguna decisión o acto humano que no nazca de alguna causa previa.

Por ejemplo, si una persona pregunta: «¿Por qué hiciste eso?», y la otra responde: «Porque lo deseaba», la siguiente pregunta

debería ser: «Y, ¿por qué lo deseabas?». Estas preguntas de segundo nivel son mucho más complejas de responder y requieren que el individuo haga un trabajo de introspección importante, analizando todas las posibles causas que en el pasado provocaron su deseo. Pero si las personas en el mundo fueran capaces de responder la pregunta «¿Por qué lo deseabas?», es probable que la mayoría de ellas llegaran a la conclusión de que sus deseos fueron causados por factores ajenos a sí mismos, y se darían cuenta de la ausencia del libre albedrío. Y aunque una minoría manifestara: «Decidí libremente tener este deseo», aún se podría seguir preguntando más y más: «¿En qué momento lo decidiste?». «¿Qué circunstancias influyeron en tu decisión?». «¿Qué motivación te llevó a decidir tener este deseo?»... Y de nuevo, otra mayoría de esta minoría acabaría asumiendo que su decisión fue causada por factores ajenos a sí mismos y que están determinados a ser quienes son y a actuar del modo que actúan.

Estudio en la facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona en 2011

Si estuviera en lo cierto, la mayoría de las personas en el mundo llegarían a la conclusión de que el libre albedrío no existe si realizaran una introspección suficientemente profunda sobre las causas de sus decisiones o acciones. Sin introspección, la mayoría de las personas piensan que sus acciones y decisiones fueron condicionadas por sus deseos, los cuales creen libres porque son propios; en cambio, con un trabajo introspectivo –según mi hipótesis–, la mayoría de las personas llegarían a la conclusión de que sus deseos y decisiones fueron causadas por factores ajenos a sí mismos. Una hipótesis tan atrevida e inusual necesita una comprobación y, motivado por los filósofos experimentales que introduce al principio del capítulo, decidí realizar una encuesta, primero entre amigos y conocidos, y después (28 y 29 de noviembre de 2011) entre cincuenta y cinco alumnos del profesor Miguel

Candel que asistieron a una clase de Introducción a la filosofía en la Universidad de Barcelona³³. Como parte de un estudio más amplio que describiré en el siguiente capítulo, los alumnos leyeron el siguiente cuestionario (animo a los lectores a realizar la encuesta y a comprobar que sus respuestas también concuerdan con los resultados obtenidos):

Antes de realizar este cuestionario, identifique un deseo o ambición que haya marcado algún aspecto de su vida. Puede ser cualquier deseo, pequeño o grande, por ejemplo: «el deseo de ser un buen amante», «el deseo de triunfar profesionalmente», «el deseo de encontrar la paz interior», «el deseo de sentirse aceptado socialmente», «el deseo de adquirir conocimiento», «el deseo de vivir en otro país», «el deseo de conducir un coche deportivo», «el deseo de perder unos kilos», «el deseo de ser feliz»... Cuando tenga bien identificado ese deseo (escríbalo si lo cree necesario), siga leyendo. Por favor, no lea el siguiente apartado si no ha individualizado (o escrito) un único deseo o ambición.

Para completar el cuestionario, clasifique el origen de este deseo puntuando cada una de las siguientes dos opciones (a y b) en una escala de 0 (totalmente en desacuerdo) a 10 (totalmente de acuerdo). Como los enunciados son excluyentes (no es posible estar de acuerdo con los dos a la vez) y complementarios (no es posible estar en desacuerdo con todos a la vez), intente que la suma de la puntuación de los dos enunciados dé 10. Por ejemplo, podría puntuar del siguiente modo: a8, b2; o, por ejemplo, a3; b7:

a. El deseo se generó en mí causado por uno o varios factores, entre los que se podrían encontrar: genética, educación, experiencias, coincidencias de la vida, azar... Si volviera a nacer y a crecer repitiéndose exactamente las mismas circunstancias (genética,

³³ Debo agradecer la inestimable ayuda del profesor Miguel Candel y las respuestas de todos los participantes, con edades comprendidas entre los 17 y 65 años, de los cuales 25 fueron mujeres y 29 hombres (una persona no definió su sexo en el cuestionario).

educación, experiencias, coincidencias, azar...), se volvería a generar en mí el mismo deseo.

(Estoy totalmente en desacuerdo)

0 - 1 - 2 - 3 - 4 - 5 - 6 - 7 - 8 - 9 - 10

(Estoy totalmente de acuerdo)

b. Yo generé y escogí ese deseo con independencia de factores como: genética, educación, experiencias, coincidencias de la vida, azar... Si volviera a nacer y a crecer repitiéndose exactamente las mismas circunstancias (genética, educación, experiencias, coincidencias, azar...), podría volver a escoger tener, o no, el mismo deseo.

(Estoy totalmente en desacuerdo)

0 - 1 - 2 - 3 - 4 - 5 - 6 - 7 - 8 - 9 - 10

(Estoy totalmente de acuerdo)

Tal y como esperaba, los resultados del cuestionario mostraron que el 73 % de los participantes estuvieron más de acuerdo con la opción «a» que con la opción «b». Es decir, prácticamente tres de cada cuatro participantes opinaban que sus deseos parecían estar causados más por factores externos que por su libre albedrío. Confirmando estos resultados, treinta y dos amigos y familiares habían respondido con los mismos porcentajes a un cuestionario similar que había distribuido anteriormente, en el cual sólo tenían que escoger una de las dos opciones, sin tener que puntuar el grado de acuerdo. Por otro lado, teniendo en cuenta todas las respuestas del estudio en la universidad, obtuve que los participantes puntuaban de promedio con un 6,8 su grado de acuerdo a la opción determinista «a».

Contrariamente a todos los estudios descritos con anterioridad, cuando pedimos un poco de introspección la mayoría de las personas encuestadas opinan que el libre albedrío no existe, o como mínimo no existió al generarse su deseo. Además, debemos recordar que la encuesta pedía seleccionar un deseo que hubiera marcado algún aspecto de su vida, por lo tanto, es de suponer que diversas acciones o decisiones se desarrollaron a consecuencia de tal deseo. Es más,

cuando algunos de los entrevistados escribieron su deseo en el papel de la encuesta se podía intuir que éste fue uno de los deseos más importantes que habían marcado sus vidas. Los libertarios o compatibilistas defienden que tales deseos tan profundos han sido elegidos por las personas con libre albedrío, pero en la práctica la mayoría de las personas admiten que su vida estuvo condicionada por deseos que no fueron libremente escogidos.

Los libertarios podrían argumentar que, aunque adquiramos deseos de un modo determinista, los participantes aún podrían tener la creencia de que sus decisiones eran libres. Por ese motivo, para desmentir tales argumentos, los participantes del estudio completaron otra encuesta parecida a la anterior, pero analizando el origen de las decisiones:

En este cuestionario, en vez de escoger un deseo, escoja una decisión más o menos importante que haya tomado en algún momento de tu vida, por ejemplo: «la decisión de estudiar una carrera en vez de otra», «la decisión de ir a vivir a otra ciudad», «la decisión de salir de fiesta, o de quedarme en casa un día concreto», «la decisión de guardarme un dinero, o de comprarme un capricho», «la decisión de ayudar a un amigo, o de dar una excusa», «la decisión de salir con alguien, o de dejarlo», «la decisión de hacer dieta, o de despreocuparme»...

Cuando tenga bien identificada esa decisión (escríbala si lo cree necesario), siga leyendo. Por favor, no lea el siguiente apartado si no ha individualizado (o escrito) una única decisión.

Para completar el cuestionario, clasifique el origen de esta decisión puntuando cada una de las siguientes dos opciones (a y b) en una escala de 0 (totalmente en desacuerdo) a 10 (totalmente de acuerdo), intentando que la suma de la puntuación de los dos enunciados sume 10. Por ejemplo, podría puntuar del siguiente modo: a7, b3; o, por ejemplo, a2; b8:

a. Tomé esa decisión a causa de uno o varios factores internos (deseos, preferencias, reflexiones, pensamientos, sentimientos,

emociones...) que en última instancia fueron causados por factores externos (genética, educación, experiencias, coincidencias de la vida, azar...). Si volviera a nacer y a crecer repitiéndose exactamente las mismas circunstancias (genética, educación, experiencias, coincidencias, azar...), volvería a tomar la misma decisión.

(Estoy totalmente en desacuerdo)

0 - 1 - 2 - 3 - 4 - 5 - 6 - 7 - 8 - 9 - 10

(Estoy totalmente de acuerdo)

b. Tomé esa decisión a causa de uno o varios factores internos (deseos, preferencias, reflexiones, pensamientos, sentimientos, emociones...) que en última instancia NO fueron causados por factores externos (genética, educación, experiencias, coincidencias de la vida, azar...). Si volviera a nacer y a crecer repitiéndose exactamente las mismas circunstancias (genética, educación, experiencias, coincidencias, azar...), podría volver a tomar la misma decisión, u otra diferente.

(Estoy totalmente en desacuerdo)

0 - 1 - 2 - 3 - 4 - 5 - 6 - 7 - 8 - 9 - 10

(Estoy totalmente de acuerdo)

Aunque las respuestas deterministas en este segundo cuestionario no fueron tan abultadas, la mayoría de los participantes (un 61 %) siguieron estando más de acuerdo con la opción «a» que con la opción «b». Es decir, casi seis de cada diez participantes opinaban que sus decisiones parecían estar causadas más por factores no escogidos que por su libre albedrío. Por otro lado, teniendo en cuenta todas las respuestas del estudio, los participantes puntuaban de promedio con un 5,9 su grado de acuerdo con la opción «a» o determinista. Calculando la media de las respuestas de cada participante en los dos cuestionarios, obtuve que el 70 % de los participantes se mostraron más cerca de posiciones deterministas que libertarias, con un grado de conformidad promedio entre todos los participantes de 6,4.

Hubiera sido interesante llevar a cabo un estudio más profundo y entrevistar a todos aquellos participantes que estuvieran más de

acuerdo con la opción «b» de cualquiera de los dos cuestionarios, y preguntarles: «Muy bien, según tu respuesta, elegiste tener tu deseo o generaste tu decisión, pero ¿en qué momento lo decidiste?, ¿qué circunstancias influyeron en tu decisión?, ¿qué motivación te llevó a decidir tener este deseo o tomar esta decisión?...». El objetivo de este nuevo estudio sería obligar a los participantes a hacer una introspección mucho más profunda buscando el origen de sus deseos y decisiones, y muy probablemente los resultados mostrarían que otra mayoría de esta minoría aceptaría que su decisión fue causada por factores ajenos a sí mismos, quizás causada por el azar, desmintiendo así su libre albedrío. Para mí no existe otra opción, o bien existe una razón que nos hizo tomar la decisión o la decisión fue elegida azarosamente, pues ¿qué otra posibilidad puede existir? Si siguiéramos aumentando este nivel de análisis e introspección, muy pocas personas considerarían que su deseo fue libremente adquirido o que sus decisiones fueron tomadas sin estar totalmente condicionadas por factores previos y externos a uno.

Así pues, cuando algunas personas intuyen tener libre albedrío, parece que opinan así porque no analizan con suficiente profundidad las causas de sus decisiones, acciones o deseos, seguramente condicionadas por la educación recibida desde la infancia que los ha llevado a creer que podían haber hecho las cosas de forma diferente. Estas intuiciones superficiales de las personas son explotadas por muchos filósofos para argumentar que el dilema sobre el libre albedrío no está resuelto y que aún faltan muchos siglos para que sea descifrado. Pero las evidencias apuntan en sentido contrario, dando la razón a los postulados del filósofo alemán Arthur Schopenhauer (1788-1860): «Un ser humano puede hacer lo que quiera, pero no puede decidir lo que quiere». La mayoría de las personas, con suficiente capacidad de introspección, se da cuenta de que no puede decidir libremente lo que quiere o desea, y por lo tanto, todo lo que haga a consecuencia de lo que quiere o desea no puede haber sido libremente elegido.

Mark Hallett, un investigador del Instituto Nacional Americano de Trastornos Neurológicos, dice: «El libre albedrío sólo existe como percepción, y no como un poder o fuerza impulsora. Las personas experimentan el libre albedrío y tienen el sentimiento de ser libres, pero cuanto más lo escudriñas, más te das cuenta de que no lo tienes». De todos modos, aunque las personas empezaran a hacer introspección y analizaran mejor las causas que determinan sus vidas, es posible que la percepción o ilusión del libre albedrío perduraría mucho tiempo, quizá para siempre. Estoy de acuerdo con Daniel Wegner cuando sostiene que el libre albedrío se parece a aquellos trucos de magia que hemos visto una y otra vez, y que, a pesar de conocer el truco, siempre nos dejamos engañar y caemos en la trampa del prestidigitador. Y quizás es mejor así, aunque intelectualmente estemos convencidos de que el libre albedrío es imposible, es probable que la ilusión de su existencia ayude a algunos a tomar mejores decisiones o a vivir sencillamente sin entresijos filosóficos excesivamente complicados.

12. ¿Es mejor creer en el libre albedrío?

El filósofo Saul Smilansky llegó a la conclusión de que el libre albedrío es una ilusión, pero al mismo tiempo argumentó que esta ilusión es necesaria para la humanidad, porque las personas no podrían vivir adecuadamente con una completa comprensión del profundo significado de la ausencia del libre albedrío. Según Smilansky, las consecuencias para la moralidad serían nefastas si las personas creyeran en el determinismo, porque éstas perderían el sentimiento de culpa y se volverían incapaces de diferenciar a los inocentes de los malhechores, llegando a la conclusión de que estos últimos son, al final, menos culpables que los primeros. Smilansky propone que, aunque la creencia en el libre albedrío esté basada en argumentos incoherentes, deberíamos conservarla moralmente. Afortunadamente –según Smilansky–, la mayoría de las personas están engañadas en referencia al libre albedrío, sin el cual no podríamos mantener nuestra moral civilizada y valores personales. En consecuencia, Smilansky desaconseja a los filósofos que proclamen la no existencia del libre albedrío, hasta el punto de desalentar que el público en general tenga acceso a su libro *Free will and illusion*, pues considera que es mejor que la gente y la sociedad sigan viviendo bajo la ilusión.

Tal pesimismo parece chocar con los experimentos descritos en el anterior capítulo, en el que los participantes manifestaban que la responsabilidad moral no se perdería aunque nuestro universo fuera determinista. Además, los argumentos de Saul Smilansky se parecen mucho a los discursos de numerosos filósofos y teólogos que a lo largo de la historia opinaron que si la gente dejara de creer en Dios, la moralidad se colapsaría. Pero hoy parece demostrado que los países más ateos siguen manteniendo unos códigos morales muy similares a los países más religiosos, y que, en general, las personas que no creen en Dios no son más egoístas o menos solidarias que las

religiosas. De todos modos, estos argumentos parecen contradecirse con numerosos estudios realizados recientemente, cuyos resultados concluyen que las personas que creen en libre albedrío son más buenas: engañan menos, ayudan más y son menos agresivas.

En uno de los estudios realizado en 2009, el psicólogo Baumeister³⁴ y sus colegas mostraron con tres experimentos que el escepticismo respecto al libre albedrío reducía el comportamiento de ayuda y aumentaba la agresión. En el primer experimento, Baumeister y su equipo separaron aleatoriamente a los participantes en tres grupos con el objetivo de manipular sus creencias en sentidos opuestos. Uno de los grupos leyó quince declaraciones que defendían el determinismo, un segundo grupo leyó quince enunciados que apoyaban el libre albedrío, y un tercer grupo leyó quince frases neutras que no tenían relación con el debate. Por ejemplo, las sentencias que defendían el determinismo incluían: «La ciencia ha demostrado que el libre albedrío es una ilusión», «Como todo lo demás en el universo, todas las acciones humanas se derivan de los eventos anteriores y, en última instancia, puede ser entendida en términos del movimiento de las moléculas», «Toda conducta es determinada por la actividad del cerebro, que a su vez está determinada por una combinación de factores ambientales y genéticos», «La creencia en el libre albedrío contradice el hecho conocido de que el universo se rige por las leyes y los principios de la ciencia», y «Al final, somos ordenadores biológicos, diseñados por la evolución, construidos a través de la genética, y programados por el medio ambiente». Las sentencias favorables al libre albedrío incluían: «Yo demuestro mi libre albedrío todos los días al tomar decisiones», «Me siento capaz de anular los factores genéticos y ambientales que a veces influyen mi comportamiento», «Para evitar las tentaciones se requiere que ejerza mi libre albedrío» y «Tengo

³⁴ <http://web.missouri.edu/~segerti/2243H/BaumeisterFreeWill.pdf> y <http://psp.sagepub.com/content/35/2/260>, <http://the-mouse-trap.com/2009/12/16/why-belief-in-free-will-is-important-its-pro-social-and-moral-implications/>

sentimientos de pesar cuando tomo malas decisiones, porque yo sé que, en última instancia, soy responsable de mis acciones». Las declaraciones neutrales incluían declaraciones sobre geografía, hechos científicos y acontecimientos mundiales, tales como: «Los océanos cubren el 71 % de superficie de la tierra», «Las calculadoras de bolsillo se convirtieron en elementos comunes sólo después de 1970» y «La caña de azúcar y remolacha azucarera se cultiva en 112 países».

A continuación, todos los participantes leyeron seis escenarios hipotéticos en los que se exploró su comportamiento altruista o disposición a ayudar. En concreto, los participantes tenían que indicar la probabilidad de ayuda que estarían dispuestos a ofrecer en cada una de las situaciones planteadas, en función de cómo se comportarían en el momento actual, utilizando una escala de 1 (nada probable) a 9 (muy probable). Por ejemplo, los escenarios exploraban con qué probabilidad un participante daría dinero a una persona sin hogar, permitiría que un compañero de clase utilizara su teléfono móvil para resolver una urgencia o recogería a un conocido a quien se le hubiera estropeado el coche en la autopista.

Según Baumeister y sus colegas habían predicho, los resultados mostraron que las personas cuyas creencias o pensamientos habían sido empujados hacia el libre albedrío fueron más propensas a ayudar (probabilidad media de 6,27) que aquellas que fueron influidas por ideas deterministas (probabilidad media de 5,33). Curiosamente no se observaron diferencias entre las que habían sido manipuladas con la creencia del libre albedrío y las que leyeron declaraciones neutrales, sugiriendo que la mayoría de las personas ya creen en el libre albedrío y no requieren de un impulso adicional. Baumeister argumentó que, cuando la gente empieza a creer que su conducta está predeterminada, su comportamiento se vuelve automático, dando rienda suelta al egoísmo.

Para descartar que la lectura de las frases no influyera de un modo indeseado en el estudio, Baumeister y sus colegas realizaron un segundo experimento con nuevos participantes en el que

evaluaron mediante un test el grado de creencia en el libre albedrío de cada sujeto. A continuación, evaluaron el grado de altruismo de los participantes enfrentándolos a un caso real, que requería la dedicación de algunas horas de trabajo voluntario. Los resultados mostraron que la proporción de participantes libertarios y deterministas que decidían no ayudar era prácticamente idéntica, pero cuando se ofrecían a ayudar, los libertarios proponían dedicar 2,24 horas más de media que los deterministas. Así pues, Baumeister volvió a concluir que las personas que tenían un «escepticismo crónico» respecto al libre albedrío eran proporcionalmente menos altruistas que las personas que creían poseer libre albedrío.

Teniendo en cuenta que una menor creencia en el libre albedrío provocaba que los sujetos fueran menos altruistas, el último experimento de Baumeister cambió el objetivo y, en vez de observar los comportamientos sociales, analizó las conductas antisociales, deduciendo que las personas más deterministas serían más propensas a comportarse de manera agresiva. Igual que en el primer experimento, los pensamientos y creencias de los participantes fueron alterados mediante la lectura de quince frases deterministas, libertarias o neutras, y a continuación se midió su agresividad. Para hacerlo, en lugar de provocar que los participantes se golpearan el uno al otro en el laboratorio, optaron por observar una expresión más indirecta de la agresión: la cantidad de salsa picante que los participantes ponían en la comida de otra persona.

Después de leer los quince enunciados, todos los participantes recibieron un formulario de preferencias de sabores de un compañero del grupo, sin que sospecharan que todos los formularios eran idénticos. Los formularios de preferencias habían sido rellenados poniendo de relieve el rechazo de la comida picante, habiéndose clasificado todos los tipos de alimentos en el rango moderado (entre 7 y 15 de 21 niveles), mientras que los alimentos picantes habían sido puntuados muy bajos (con un 3). Los investigadores pidieron a los participantes que prepararan un plato de comida siguiendo el formulario de preferencias de sabores, para que uno de sus

compañeros de grupo lo degustara. Los experimentadores estaban interesados en saber si la creencia en el libre albedrío afectaba a la cantidad de salsa que los participantes pondrían en el plato; por eso, al terminar el experimento con los participantes, midieron la cantidad de salsa picante que cada uno había puesto en el plato. Sorprendentemente, los participantes que habían sido influidos a pensar de una manera más determinista habían aderezado la comida en promedio el doble de picante (17,8 mg) que aquellos que fueron manipulados a pensar en términos libertarios (9,4 mg). Además, los investigadores constataron que la diferencia en la cantidad de salsa picante no tenía nada que ver con la generosidad, ya que los participantes deterministas no agregaron más cuantía de los otros ingredientes no picantes, como queso.

Aunque los experimentos de Baumeister no hablan sobre la existencia del libre albedrío, los resultados parecen demostrar que una mayor creencia en el determinismo reduce el altruismo y aumenta la agresión. Según los investigadores, la creencia de la gente corriente en el libre albedrío puede fomentar un sentido de reflexión profunda y otorgar la energía necesaria para ejercer su voluntad, promoviendo así la amabilidad y la reducción de la agresión. Por el contrario, la no creencia en el libre albedrío puede provocar que el comportamiento de las personas sea más dependiente de los impulsos automáticos y egoístas, más aborrecibles socialmente.

Las conclusiones de Baumeister son muy parecidas a las de otro experimento realizado un año antes, en 2008, por Kathleen D. Vohs y Jonathan W. Schooler³⁵. Los investigadores pretendían demostrar que los participantes que eran manipulados a creer en el determinismo eran más propensos a engañar en una prueba de matemáticas. Para influir en el pensamiento o creencias de los participantes, la mitad de ellos leyó el siguiente párrafo del biólogo molecular Francis Crick (1916-2004): «Tú, tus alegrías y tus tristezas, tus recuerdos y tus ambiciones, tu sentido de la identidad

³⁵ <http://www.csom.umn.edu/assets/91974.pdf>

personal y del libre albedrío, en realidad no son más que el comportamiento de una gran masa de células nerviosas y moléculas asociadas. ¿Quién eres sino un paquete de neuronas?... aunque parece que tenemos libre albedrío, de hecho, nuestras decisiones ya están predeterminadas y no podemos cambiar eso». La otra mitad de los participantes leyó un párrafo diferente del mismo autor donde no se hacía alusión al libre albedrío.

A continuación, los participantes tuvieron que resolver veinte problemas de habilidades matemáticas bastante sencillos (por ejemplo: $1 + 8 + 18 - 12 + 19 - 7 + 17 - 2 + 8 - 4 = ?$), sin la ayuda de ningún medio como lápiz y papel o calculadoras, sólo con su mente, y se les prometió un dólar por cada respuesta correcta. Se informó a los participantes que la computadora tenía un fallo de programación y que la respuesta correcta aparecería en la pantalla mientras estaban tratando de resolver cada problema, pero que podrían detener la aparición de respuesta pulsando la barra espaciadora después de que apareciera la pregunta. Además, se informó a los participantes que, a pesar de que el experimentador no podría saber si habían pulsado la barra espaciadora, debían tratar de resolver los problemas con honestidad, por su propia cuenta. Pero, en realidad, el ordenador había sido manipulado, no sólo para mostrar las respuestas, sino también para registrar las veces que se pulsaba la barra espaciadora para evitar hacer trampas (leyendo la respuesta antes resolver el problema). Al finalizar, Vohs y Schooler pudieron observar que aquellos participantes que habían leído el texto sobre la inexistencia del libre albedrío habían sido más propensos a engañar. En concreto, pulsaron menos veces la tecla espaciadora y engañaron una media de 14 veces, mientras que los participantes con el texto neutro había engañado ligeramente menos, una media de 9,67 veces.

Estos estudios parecen confirmar los temores del filósofo Saul Smilansky, quien argumentaba que la gente sería más antisocial si dejara de creer en el libre albedrío. Así pues, los libros como el que usted tiene en sus manos serían altamente peligrosos porque, incitando a la sociedad a pensar de forma más determinista, estarían

influyendo en los lectores a tomar decisiones menos altruistas, a engañar más y a ser más agresivos. Kathleen D. Vohs lo expresa así³⁶: «El libre albedrío guía a las personas a tomar decisiones más morales y beneficiosas. Es ventajoso para las sociedades que los individuos mantengan la creencia en el libre albedrío, ayudando a las personas a adherirse a códigos de conducta culturales que auguran una vida saludable, próspera y feliz». Y añade: «Dudar sobre el propio libre albedrío puede minar el sentido del Yo como agente. O, tal vez, al negar el libre albedrío simplemente se está proporcionando la excusa final para que los individuos se comporten como quieren».

Los anteriores investigadores concluyen que la creencia en el libre albedrío es beneficiosa para la sociedad, pero otro estudio dirigido por Tyler F. Stillman en 2010³⁷ mostró que también era beneficiosa para los intereses de los individuos. Para evaluar el grado de creencia en el libre albedrío de cada participante, Tyler F. Stillman utilizó el mismo test que Baumeister empleó en su segundo experimento (basado en el test FAD³⁸ y FAD-plus³⁹), que contenía siete frases como las siguientes: «La gente debe asumir plena responsabilidad por cualquier mala decisión que tome», «La gente siempre es culpable de su mal comportamiento», «La fuerza de la mente siempre puede vencer los deseos del cuerpo» o «Las personas pueden superar los obstáculos si realmente quieren». Los participantes tenían que leer cada frase y puntuarla en una escala de 1

36

<http://www.nytimes.com/2011/03/22/science/22tier.html?pagewanted=all>

³⁷ <http://www.csom.umn.edu/assets/164290.pdf> o

<http://www.tylerstillman.com/pdf/stillman%20et%20al%20FW%20Workpl ace%20%20SPPS.pdf>

³⁸ <http://agencyandresponsibility.typepad.com/files/competing-free-will-and-responsibility-scales.pdf> y

http://www2.psych.ubc.ca/~jcarey/fad_current_items.pdf

³⁹ «The FAD-Plus: measuring lay beliefs regarding free will and related constructs» y

https://circle.ubc.ca/bitstream/handle/2429/12588/ubc_2009_fall_carey_jas mine.pdf?sequence=1

(totalmente en desacuerdo) a 5 (totalmente de acuerdo), obteniendo una puntuación más elevada aquellos individuos que en teoría creían más en el libre albedrío.

Una vez hubo evaluado el grado de creencia en el libre albedrío, Tyler F. Stillman se propuso demostrar que los participantes libertarios tenían una mejor actitud profesional y rendimiento laboral en comparación a los participantes más deterministas. En un primer estudio, los participantes completaron un test de ocho parámetros de éxito profesional esperado, con declaraciones del tipo: «Voy a tener éxito en mi trabajo», «El éxito profesional es importante para mí» o «El que me contrate se va a arrepentir» (esta frase era puntuada al revés). Los participantes tenían que leer cada declaración y puntuarla en una escala de 1 (totalmente en desacuerdo) a 7 (totalmente de acuerdo). Finalmente se cotejaron los dos test y, según habían predicho los investigadores, los participantes más libertarios demostraron tener mejores expectativas profesionales que los más deterministas.

Para no depender de la opinión o impresión subjetiva de los participantes, en un segundo estudio Tyler F. Stillman evaluó con ayuda de un supervisor la eficacia objetiva de cada participante en su lugar de trabajo. Tal como había especulado, al comparar los resultados con el test de creencia en el libre albedrío, observó que los empleados que tenían creencias más libertarias tenían una mejor aptitud laboral (esfuerzo en el trabajo, consistencia, impacto social positivo...) que los empleados con creencias más deterministas. Según Tyler F. Stillman, la creencia en el libre albedrío de los trabajadores permitió predecir de manera firme su buen rendimiento laboral, quizás porque tal creencia facilitaba al empleado ejercer un control sobre sus propias acciones. En otras palabras, cuando las personas creen en el libre albedrío, se sienten confiadas en que pueden controlar su comportamiento, movilizando el esfuerzo necesario para cumplir sus metas.

Todos estos estudios parecen consistentes entre sí, concluyendo que es mucho mejor para la sociedad y para el individuo creer en el

libre albedrío, sin importar que éste exista o no. Si realmente fuera así, debería considerarme moralmente responsable de escribir este libro tan destructivo, animando a mis lectores a dejar de creer en el libre albedrío, hundiendo sus existencias en un mundo egoísta y falto de motivación. Pero el título del libro, *Cómo vivir feliz sin libre albedrío*, os debería haber hecho sospechar que discrepo por completo de los resultados de los anteriores estudios. En realidad, considero que tales experimentos estuvieron muy mal planteados, seguramente por personas que creían en el libre albedrío e inconscientemente deseaban que los resultados mostraran lo que mostraron.

Tyler F. Stillman (al igual que Baumeister en su segundo experimento) utilizó una escala del libre albedrío llamada FAD-plus, para evaluar el grado de creencia de los participantes. El problema es que si yo completo con sinceridad el test FAD-plus, obtengo unos resultados que me identifican como una persona que cree en el libre albedrío, con una puntuación superior que la media de la población. Después de haber leído dos terceras partes de este libro, no creo que ninguno de mis lectores se aventure a pensar que en realidad yo creo en el libre albedrío. Entonces, la escala FAD-plus utilizada en los estudios tiene que estar equivocada, evaluando algo diferente de la creencia en el libre albedrío o planteando cuestiones que por su ambigüedad pueden generar errores. En mi opinión, en vez de cuestionar sobre el grado de creencia en el libre albedrío, el test FAD-plus más bien se interesa por el grado de creencia en la moralidad y en la fuerza de voluntad (muy diferente de la libre voluntad).

Por ejemplo, las tres primeras frases de la escala del libre albedrío del FAD-plus dicen: «La gente debe asumir plena responsabilidad por cualquier mala decisión que tome», «Los criminales son totalmente responsables de las cosas malas que hacen», «La gente siempre es culpable de su mal comportamiento». A mis lectores no debería extrañarles que puntúe cada una de estas frases con un 5 (completamente de acuerdo) pues, aunque no exista

el libre albedrío, según argumenté en los capítulos del estudio moral, debemos responsabilizar a las personas de sus actos y decisiones para condicionar positivamente las futuras decisiones de los mismos individuos y de toda la sociedad. También estaría bastante de acuerdo con las siguientes tres declaraciones, las cuales puntuaría con un 4, pues más que evaluar la libre voluntad evalúan la fuerza de voluntad. Por ejemplo, la primera de ellas dice: «La fuerza de la mente siempre puede vencer los deseos del cuerpo». Estoy convencido de que la mente es determinista, pero una mente determinista también puede vencer los deseos del cuerpo, por lo tanto puntuaría la frase con un 4, dando a entender que a veces la fuerza de la mente no será suficiente para vencer los deseos del cuerpo. Los mismos argumentos se podrían utilizar en la siguiente sentencia: «Las personas pueden superar los obstáculos si realmente quieren». También podría añadir que los gatos y los animales, en general, también pueden superar obstáculos si realmente quieren, sin que sea necesario tener libre albedrío. Finalmente, la frase: «La gente tiene el control completo sobre las decisiones que toman» tampoco implica libertad, pues los robots u ordenadores también pueden tener un control completo sobre las decisiones que toman, sin que el libre albedrío sea necesario. Realmente, las anteriores seis frases no están bien formuladas para detectar el grado de creencia en el libre albedrío de un participante, pues yo obtendría una puntuación media de 4,5, muy superior a la puntuación media de la población que otros estudios sitúan en 3,74.

Sólo existe una frase de la escala del libre albedrío del FAD-plus que puntuaría con un 1 por mi absoluto desacuerdo, que dice: «La gente posee un completo libre albedrío». Esta frase realmente se contrapone a mi creencia. Así pues, su inclusión entre las siete frases de la escala FAD-plus provoca que la puntuación media de mi creencia en el libre albedrío baje hasta un 4, todavía superior a la media de otros estudios (3,74) y muy superior a mi creencia real en el libre albedrío que debería tener una puntuación media de 1.

Si en vez de evaluar la creencia en el libre albedrío el FAD-plus estuviera evaluando la creencia de los participantes en la importancia de tener fuerza de voluntad para superar los obstáculos de la vida, sería lógico que los participantes con mayores puntuaciones tuvieran un rendimiento mejor en el trabajo, según observó Tyler F. Stillman en sus dos experimentos. Resulta evidente que los participantes que otorguen una buena puntuación a la frase del FAD-plus «Las personas pueden superar los obstáculos si realmente quieren» puntuarán del mismo modo la frase del estudio «Voy a tener éxito en el lugar de trabajo». Igualmente, si el FAD-plus también estuviera evaluando la creencia de los participantes en la necesidad de mantener un sistema de valores morales que salvaguardase la sociedad, no sorprendería que los participantes que puntuaran más en la escala también estuvieran más predispuestos a ayudar, según observó Baumeister en su segundo estudio. Es natural que los participantes que estuvieran muy de acuerdo con la frase del FAD-plus «La gente debe asumir plena responsabilidad por cualquier mala decisión que tome» fueran personas más altruistas que aquellos participantes que estuvieran en desacuerdo con la frase. Por ejemplo, un malhechor, con independencia de su creencia en el libre albedrío, no estaría demasiado de acuerdo con la anterior frase y sería más probable que se comportara egoístamente durante el experimento.

De todos modos, sólo un porcentaje de los estudios mencionados intentó evaluar las creencias de los participantes con la escala del FAD-plus, el resto intentó alterar su creencia en el libre albedrío, y a continuación observaron que los participantes influídos con frases deterministas actuaban con menos altruismo, menos honestidad y más agresividad. La lectura de las frases o textos deterministas había distorsionado el comportamiento de los participantes, pero ¿eso se debía a que las frases o textos habían disminuido su creencia en el libre albedrío o se debía a que las frases o textos habían provocado asociaciones inconscientes en los participantes que activaron su egoísmo y agresividad, sin que se vieran afectadas sus creencias?

En el capítulo 7 vimos cómo el psicólogo John Bargh activó asociaciones inconscientes en los participantes relacionadas con la vejez y después cronometró a escondidas cómo éstos caminaban más lentamente hasta el ascensor. Cualquier persona asocia y relaciona la vejez con una disminución de la velocidad de movimiento, así pues, no es extraño que los participantes que habían leído palabras relacionadas con la tercera edad alterasen su comportamiento y disminuyeran inconscientemente su velocidad. Si hubiera existido un participante atípico que erróneamente relacionara la vejez con un aumento de la velocidad de movimiento, al leer las palabras relacionadas con la tercera edad sería normal que su velocidad aumentara. Así pues, el comportamiento del participante no dependió de que se creyera más viejo o no, más bien dependió de las ideas o asociaciones que el participante tenía inicialmente sobre la vejez.

Los experimentos descritos anteriormente intentaron modificar la creencia en el libre albedrío de los participantes, pero no podemos descartar que su creencia se mantuviera intacta y sólo se modificara su comportamiento. Muy probablemente, un sector importante de la población, y en especial los libertarios, asocian el libre albedrío con la posibilidad de actuar bien y el determinismo con la pasividad que da lugar al mal comportamiento. Si fuera así, la lectura de las frases de los experimentos descritos estaría activando ideas asociadas con un comportamiento antisocial y egoísta en los participantes, sin que su creencia real en el libre albedrío posiblemente se viera afectada. Por ejemplo, una persona libertaria impregnada con ideas deterministas vería alterado su comportamiento por las asociaciones que previamente tuviera sobre el determinismo, modificando su comportamiento, sin alterar necesariamente su creencia. En cambio, un participante que previamente asociara el determinismo con el funcionamiento normal de las personas y del universo no vería alterado su comportamiento si fuera impregnado de ideas deterministas, pues no asociaría el determinismo con la maldad de las personas.

Estudio en la facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona en 2011

Mis anteriores argumentos sólo serían ciertos si una gran parte de la población asociara la creencia en el libre albedrío con el altruismo y la posibilidad de actuar bien. Para comprobarlo, en la encuesta que presenté en el capítulo anterior, realizada el 28 y 29 de noviembre de 2011 entre cincuenta y cinco alumnos matriculados en la clase de Introducción a la filosofía de la Universidad de Barcelona, planteé el siguiente enunciado para que los participantes valoraran su grado de conformidad:

Si la gente dejara de creer en el libre albedrío*, la moral dejaría de tener sentido y la sociedad perdería los valores que mantienen el altruismo y la cooperación. *Libre albedrío: capacidad de decidir y actuar sin estar determinados por los genes, entorno (familia, educación, experiencias...) y/o el azar.

(Estoy totalmente en desacuerdo)

0 - 1 - 2 - 3 - 4 - 5 - 6 - 7 - 8 - 9 - 10

(Estoy totalmente de acuerdo)

La puntuación media de 4,6 mostró un poco más de desacuerdo que conformidad con el enunciado. A pesar de todo, un 44 % de los participantes se mostró más de acuerdo con la idea de que la moral dejaría de tener sentido y que la sociedad perdería los valores si la gente dejara de creer en el libre albedrío. Es decir, un 44 % de los participantes modificarían muy probablemente su comportamiento si se vieran impregnados con ideas deterministas, volviéndose más egoístas, distorsionado los resultados de los estudios descritos con anterioridad.

Para estudiar si la creencia en el libre albedrío o en el determinismo provoca diferencias en el comportamiento de las personas, siempre se debería investigar las creencias de los participantes *a posteriori*, cuando ya hubieran realizado las pruebas o cuestionarios que evalúasen su egoísmo o altruismo, y así nos aseguraríamos de que los resultados no aparecen distorsionados.

Teniendo en cuenta este principio, y aprovechando las cuestiones sobre el libre albedrío que quería plantear a los participantes de mi estudio, previamente los estudiantes respondieron a otros dos cuestionarios: uno evaluando su altruismo y otro evaluando su éxito académico y expectativas.

En el primer cuestionario, los estudiantes respondieron exactamente a las mismas preguntas que utilizó Baumeister en su estudio de 2009, las cuales exploraban el altruismo o disposición a ayudar presentando seis escenarios hipotéticos. Por ejemplo, los escenarios exploraban con qué probabilidad un participante daría comida a una persona sin techo, facilitaría direcciones a una persona perdida o recogería a un compañero de clase a quien se le hubiera estropeado el coche en la autopista. Sin que supieran el objetivo del estudio, los participantes completaron estos cuestionarios y, a continuación, respondieron a los cuestionarios que analizaban su creencia en el libre albedrío (descritos en el capítulo anterior), evitando así la distorsión de su comportamiento.

Al finalizar las encuestas, introduje las respuestas en una hoja de cálculo, ordené a los participantes según su grado de creencia en el libre albedrío y analicé la disponibilidad de querer ayudar del 50 % de participantes con creencias más deterministas en comparación al 50 % más libertario. Tal y como era de esperar, no hubo diferencias significativas entre el grupo determinista (probabilidad media de ayudar 6,41) y el grupo de creencias más libertarias (probabilidad media de ayudar 6,51). Además, fue significativo que los resultados fueran parecidos a los del estudio de Baumeister, quien había obtenido una probabilidad media de ayudar de 6,27 en el grupo neutro y en el grupo influído con ideas libertarias. En cambio, Baumeister había obtenido que aquellos que fueron influídos por ideas deterministas sólo ayudarían con una probabilidad media de 5,33. Eso demostraría que una proporción significativa de los participantes que habían leído enunciados deterministas en el estudio de Baumeister habían dado respuestas

distorsionadas, porque previamente creían que la moral dejaría de tener sentido si el determinismo fuese verdadero.

Aparte del cuestionario sobre el altruismo, participantes de la Universidad de Barcelona también respondieron (previamente a las preguntas sobre el libre albedrío) a otro cuestionario que pretendía evaluar su rendimiento académico y sus expectativas de futuro. En concreto, los estudiantes puntuaron su grado de desacuerdo o conformidad con los siguientes cuatro enunciados, en una escala de 0 (totalmente en desacuerdo) a 10 (totalmente de acuerdo):

- a. Las notas de mi anterior curso académico fueron muy superiores a las notas medias que consiguieron mis compañeros de clase.
- b. Este curso, mis notas van a ser de media muy superiores a las de mis compañeros de clase.
- c. Creo que mis perspectivas laborales en el futuro son mucho mejores que las de mis compañeros de clase.

Contrariamente al estudio de Tyler F. Stillman en 2010, cuyos resultados ya han sido discutidos con anterioridad, las respuestas de los estudiantes de la Universidad de Barcelona no se diferenciaron mucho cuando se comparó la media de los participantes de creencias más deterministas con la de los más libertarios. En concreto, el 50 % más determinista puntuó su grado de conformidad a los enunciados con una media de 4,52, ligeramente superior al 4,17 obtenido de media por los más libertarios. Así pues, se añadirían nuevos argumentos en contra de las conclusiones de Tyler F. Stillman, que pretendió demostrar que los participantes libertarios tenían una mejor actitud profesional y rendimiento laboral en comparación a los participantes más deterministas.

En todo caso, los resultados de Barcelona muestran una tendencia sorprendente que debería investigarse más en profundidad en posteriores estudios. Junto a los tres enunciados anteriores, los participantes también tuvieron que evaluar su grado de conformidad con la siguiente frase:

Actualmente, creo sentirme mucho más feliz que la mayoría de los compañeros de mi clase.

Sorprendentemente, al analizar la respuesta sobre la felicidad percibida en comparación a los compañeros de clase, obtuve que los participantes de creencias más deterministas habían puntuado su grado de acuerdo con un 4,93, diez puntos porcentuales más que los participantes más libertarios, que puntuaron con una media de 3,92. Si se confirmara esta tendencia, se podría argumentar que los más deterministas se sienten más felices porque están más contentos y satisfechos con las decisiones tomadas en su vida, juzgando que tomarían la misma decisión si volvieran a vivir idéntica situación. En cambio, los participantes que creyeran más en el libre albedrío, de media se sentirían menos felices porque habrían tomado decisiones en la vida menos satisfactorias e internamente necesitarían creer que si se volviera a repetir su vida, no volverían a tomar las mismas decisiones, necesitando para eso el concepto de libre albedrío. Además, las personas más libertarias podrían ser más infelices porque no consiguen compaginar sus creencias con la realidad observada, sintiendo que su deseada libertad está siempre determinada.

Recopilando los datos de este estudio, puedo afirmar que, al contrario de lo que pretendieron demostrar los investigadores americanos, las personas que creen en el determinismo no son menos altruistas ni tiene peores perspectivas de futuro que los libertarios. Del mismo modo que el comportamiento de los ateos no es más egoísta ni menos solidario que el de los religiosos, tampoco existen diferencias significativas entre el comportamiento de los deterministas en comparación a los libertarios. En todo caso, se debería estudiar con más profundidad si en realidad es más beneficioso creer en el determinismo, porque aporta más felicidad entre sus defensores.

Por otro lado, debemos recordar que es perjudicial creer que la moral no tiene sentido en ausencia del libre albedrío, porque tal creencia provoca comportamientos egoístas a aquellos que son

inducidos momentáneamente con ideas deterministas. Es importante creer y pregonar que la sociedad va a conservar sus valores morales, aunque las ideas deterministas se vayan aceptando mayoritariamente. Y realmente no debería cambiar nada, pues ya vimos en los capítulos sobre la moral que ésta está plenamente justificada y que seguiría funcionando en un universo sin libre albedrío.

Estudio práctico

13. Estamos determinados a buscar la felicidad

Según mi estudio realizado entre estudiantes de la Universidad de Barcelona, los escépticos del libre albedrío no tienen por qué preocuparse. Los deterministas no tienen un rendimiento académico o laboral peor que los libertarios, por lo que podríamos concluir que los deterministas toman decisiones igual de efectivas que los libertarios. Tampoco parecen verse afectadas sus decisiones morales, pues, según mi estudio, los escépticos demostraron estar dispuestos a actuar con el mismo altruismo que los libertarios. Además, también podemos concluir que la mayoría de las personas asumen que no tienen libre albedrío cuando realizan una introspección profunda y analizan las causas de sus decisiones y acciones. ¿Significa eso que estamos listos para desterrar para siempre esa superstición⁴⁰ que ha mantenido ocupados a los filósofos durante más de dos milenios y vivir por fin asumiendo nuestra ausencia de libertad real? Estoy

⁴⁰ Según wikipedia, «superstición» es la creencia en que un determinado fenómeno o situación tiene una explicación mística, mágica o simplemente es asumida cultural, social o religiosamente sin ningún tipo de evidencia científica. Según esta definición, el libre albedrío sería una superstición.

convencido de que sí, pero no quiero parecer demasiado impulsivo y voy a analizar algunas consecuencias con prudencia.

El filósofo Saul Smilansky opina que la gente no podría vivir adecuadamente con una completa comprensión del profundo significado de la ausencia del libre albedrío. Hemos visto que la moral seguiría justificándose y que las personas seguirían manteniendo su integridad ética aunque la sociedad asumiera la falta de libertad de sus acciones, una de las principales preocupaciones de Smilansky. A pesar de todo, aún se podría argumentar que es diferente saber que no tenemos libre albedrío que tener una «completa comprensión de su profundo significado», porque esta profunda comprensión podría afectar negativamente a nuestras decisiones.

Possiblemente, la mayoría de los escépticos no tienen en cuenta su ausencia de libre albedrío en el momento de tomar sus decisiones, pero ¿se verían perjudicadas sus acciones si tomasen sus decisiones pensando que no son libres? ¿Qué pasaría si, ante cualquier decisión en la vida, fuéramos profundamente conscientes de que nuestro futuro está determinado por factores y probabilidades que no tenemos capacidad de controlar o modificar? ¿Cómo podríamos saber qué es lo que tenemos que decidir o qué es lo que estamos condicionados a hacer? ¿Cómo podríamos seguir esforzándonos para tener un porvenir mejor si creyéramos que nuestro futuro está determinado a ser peor de lo que deseamos? Las respuestas no parecen sencillas y podría ser natural concluir que es muy diferente saber que no existe el libre albedrío que decidir y actuar sabiendo que no existe el libre albedrío.

Quizá sería nefasto si tuviéramos que decidir y actuar pensando que todas nuestras futuras decisiones y acciones ya están determinadas o tienen asociado un cierto grado de azar cuyas probabilidades también están prefijadas. Según esta hipótesis, una decisión que podría ser eficiente e instantánea se podría alargar durante varios segundos o minutos, mientras intentamos deducir qué es lo que estamos condicionados a hacer. Por ejemplo, si tuviéramos

que decidir entre «volver a casa por la avenida Divinity en vez de la calle Oxford» podríamos perder un tiempo precioso haciéndonos preguntas del tipo: ¿Qué es lo que estoy predestinado a hacer? ¿Qué es lo que estoy condicionado a decidir si no tengo libre albedrío? ¿Qué pasaría si hoy deseo tomar la avenida Divinity pero estoy determinado a tomar la calle Oxford? ¿Debería elegir lo que deseo en este instante o debería analizar objetivamente cuál es la mejor elección? ¿O quizás debería dejar de pensar y escoger lo primero que se me ocurra, puesto que al fin y al cabo, si hiciera eso, sería lo que estaba predestinado a hacer? Al final, parecería que lo único a lo que estábamos determinados es a tardar una eternidad a la hora de tomar una simple decisión. Evidentemente no estamos bien encarrilados, y Smilansky podría tener razón al afirmar que las personas no estamos preparadas para vivir con una comprensión profunda de la ausencia del libre albedrío.

Piénselo usted mismo, ¿qué está determinado a hacer en este instante? Bueno, la respuesta es lógica, está determinado a seguir leyendo, pero ¿qué estará determinado a hacer cuando termine de leer? ¿Cómo debería tomar esta decisión si usted no tiene libre albedrío? Quizá, estará a punto de ir a beber un vaso de agua, pero si empieza a reflexionar si realmente está determinado a hacer eso lo puede mantener paralizado un buen rato. Ante una elección tan sencilla que se acaba volviendo tan compleja, quizás deberíamos tirar una moneda al aire y elegir al azar. Y posiblemente eso sería lo mejor si tenemos que escoger entre tomar un vaso de agua o un zumo, pero eso mismo puede ser muy perjudicial para la mayoría de las decisiones de nuestra vida. Existen muchas elecciones que no se pueden decidir al azar: ¿Estudiar o trabajar? ¿Casarnos o no casarnos? ¿Tener hijos o no tenerlos? ¿Ahorrar o invertir? ¿Dejar de fumar o seguir fumando?... Entonces, ¿de qué modo podríamos tomar nuestras decisiones si quisieramos mantenernos profundamente conscientes de nuestra ausencia de libertad?

Antes de nada, tenemos que pensar que nunca hemos tenido libre albedrío y, aunque a veces hayamos tenido la sensación o

ilusión de tenerlo, casi nunca hemos tenido problemas para tomar decisiones. Planteado así, deberíamos concluir que el problema no se encuentra en el hecho de no tener libertad de decisión. El problema sólo aparece cuando pretendemos decidir y actuar manteniendo este profundo conocimiento del significado de la ausencia del libre albedrío. Entonces, si quisieramos decidir sin dificultades quizá deberíamos olvidar momentáneamente nuestro conocimiento y tomar las elecciones sin pensar en problemas filosóficos tan complicados. Es decir, podríamos saber que no existe el libre albedrío pero al mismo tiempo mantener la ilusión o sensación de tenerlo al tomar las decisiones. Ésta es una posible manera de actuar, pero no parece una buena opción para aquellas personas que quieren vivir sin contradicciones o supersticiones, asumiendo la realidad de las cosas.

Entonces, sólo nos queda una opción: si decidimos mantener nuestro profundo escepticismo, deberíamos ser capaces de analizar de qué modo estamos determinados a tomar nuestras decisiones y a continuación ejecutarlas sin dudar. Pero, ¿cómo podemos saber qué estamos predeterminados a hacer? Para responder con exactitud a esta pregunta deberíamos ser capaces de poder observar el futuro, algo imposible. Aunque también podríamos responderla analizando las principales causas que determinan nuestras acciones. En teoría, si conociéramos con exactitud todas las causas que condicionan nuestras decisiones, podríamos saber exactamente qué decisiones estamos determinados a tomar en cada momento. Pero, ¿esta opción es realmente factible? A simple vista parece muy complicado deducir todas las causas que condicionan nuestras decisiones, pero en unos pocos párrafos voy a presentar un condicionante determinante que nos permitirá conocer, de un modo muy sencillo e infalible, todas las decisiones que estamos predestinados a tomar.

Para empezar, podemos identificar dónde se producen nuestras decisiones, y no creo que nadie ponga en duda que la mayoría –si no todas– se producen en el cerebro. Así pues, si supiéramos con exactitud de qué modo nuestro cerebro toma las decisiones, ya tendríamos el problema solucionado. Pero nuestro cerebro no es un

ordenador con un programa informático cuyas respuestas podemos derivar analizando cada uno de sus componentes. A diferencia de los ordenadores, no existe un ingeniero que haya diseñado nuestro cerebro ni un informático que lo haya programado, en cambio su creación ha sido mucho más lenta y compleja. Por suerte, hoy en día sabemos que la evolución animal durante millones de años ha provisto a la mayoría de las personas con un prodigioso y eficiente cerebro, que ha sido programado con instintos codificados en los genes y valores morales que se han desarrollado a lo largo de otros miles de años de evolución cultural.

A lo largo de millones de años, aquellos individuos (animales o personas) que a causa de sus genes tomaban decisiones perjudiciales para sí mismos o para su especie, tenían menos probabilidades de transmitir sus genes a futuras generaciones, provocando la disminución o supresión de estos genes y de sus rasgos nocivos. Asimismo, los genes que hubieran influido en decisiones beneficiosas para el individuo o la sociedad se hacían más frecuentes en las futuras generaciones. Esta evolución provocó que a lo largo de miles de generaciones nuestro cerebro fuera programado para deducir y tomar aquellas decisiones que tuvieran más probabilidad de beneficiar la transmisión de sus genes como individuo y especie.

A partir de este razonamiento, podemos concluir que a causa de la genética estamos determinados a tomar aquellas decisiones que beneficien la transmisión de nuestros genes como individuos y como especie humana. Eso es fácil de observar en la mayoría de especies de animales, pero puede ser menos evidente en el caso de los humanos. A pesar de todo, concluir que estamos determinados a tomar acciones que ayuden a transmitir nuestros genes es equivalente a decir que estamos determinados a realizar aquellas acciones que tengan más probabilidad de beneficiarnos individualmente y socialmente.

Si ante cada decisión en la vida tuviéramos que analizar qué es lo mejor para la especie humana, nos encontraríamos con un problema filosófico no menos importante al que teníamos cuando

queríamos decidir asumiendo el profundo significado de la ausencia de libre albedrío. Por ejemplo, ¿cómo podemos saber qué es lo mejor para la humanidad: trabajar o estudiar, casarnos o no casarnos, tomar agua o zumo...? Si ante cada decisión los animales y personas tuvieran que analizar con detalle qué acción es la mejor para sí mismos o para su especie, probablemente ninguno habría tenido la oportunidad de transmitir sus genes. Para evitar eso, la evolución ha equipado a animales y personas con instintos, unos automatismos que generalmente impulsan a los individuos a hacer todo aquello que sea beneficioso para ellos y su especie.

Existen muchos tipos de instintos, por ejemplo los que nos hacen comer y beber cuando nuestro organismo necesita alimentos o líquidos, nos hacen buscar pareja y desear el sexo para transmitir nuestros genes a futuras generaciones, nos hacen huir o prepararnos para la lucha al advertir peligro, nos hacen interactuar socialmente, nos provocan curiosidad... En general, los instintos determinan a los individuos a actuar con un equilibrio óptimo entre el egoísmo (alimentarse, dormir, copular...) y el altruismo (reproducirse, proteger, compartir...). Pero en los humanos –y en muchas otras especies de animales– los instintos no son los únicos factores que influyen en nuestras decisiones. Para facilitar el aprendizaje y la adaptación a nuevos medios, la evolución también nos dotó con un sistema de recompensa, un conjunto de estructuras cerebrales que producen efectos placenteros o de desagrado para incentivarlos a repetir aquellas conductas aprendidas que generan algún beneficio y a no repetir aquellas que nos perjudican.

En un experimento realizado en 1954, los investigadores canadienses James Olds y Peter Milner encontraron que la estimulación de ciertas regiones del cerebro en las ratas actuaba como una recompensa que incentivaba su aprendizaje para resolver laberintos y problemas. Estas regiones del cerebro se identificaron más tarde como el área tegmental ventral, responsable de liberar dopamina, un neurotransmisor que provoca sentimientos de gozo y placer, motivando proactivamente al individuo a realizar las mismas

actividades que desencadenaron la recompensa o liberación de la dopamina. En otro experimento más macabro, los investigadores permitieron que las ratas se pudieran autoestimular el área tegmental ventral pulsando una palanca, pero tan pronto lo descubrían las ratas eran recompensadas con tales dosis de placer que empezaban a presionar continuamente la palanca, hasta 2000 veces por hora, sin pausas para comer o beber, muriendo finalmente de agotamiento.

Naturalmente, este último experimento demuestra que el sistema de recompensa no siempre es positivo para el individuo o la especie, igual como tampoco lo son las adicciones en los humanos (drogadicción, alcoholismo, ludopatía...), que también son reguladas e incentivadas por la dopamina o área tegmental ventral. A pesar de estos aspectos negativos, el sistema de recompensa sigue constituyendo una significativa ventaja evolutiva, generando un gran beneficio a las especies que la incorporan. Por ejemplo, si una rata encuentra comida al final de un laberinto, se activará su sistema de recompensa que facilitará la memorización del recorrido, permitiéndole recorrer el mismo laberinto mucho más eficientemente la segunda vez. Del mismo modo, si una persona realiza una acción (un trabajo, un sacrificio, una inversión, una apuesta...) que le aporta un beneficio (biológico, económico, social...), normalmente el sistema de recompensa se activará infundiéndole una sensación placentera que incentivará a la persona a repetir acciones similares en el futuro.

Los instintos y el sistema de recompensa funcionan perfectamente en todas las especies de animales que los incorporan, condicionando a sus individuos a actuar de un modo específico que normalmente los beneficiará, facilitando la transmisión de sus genes de generación en generación. Pero bien es sabido que las personas no estamos sólo supeditadas a los instintos y al sistema de recompensa. Ya vimos en los capítulos sobre la moral que las personas también estamos condicionadas por las normas culturales y morales, las cuales nos ayudan a ejecutar aquellas acciones más beneficiosas a nivel individual y social, que de otro modo serían difíciles de deducir

a causa de la extrema complejidad de las sociedades en las que vivimos. Sin moral, los instintos y sistema de recompensa serían insuficientes para condicionar a los humanos a tomar aquellas decisiones que individual y socialmente nos beneficiaran más. En cualquier caso, las normas culturales y morales no pueden funcionar por sí solas, pues difícilmente estaríamos incentivados a cumplirlas si no existiera algún sistema de recompensa moral.

También vimos en los capítulos sobre la moral que en respuesta al quebrantamiento de las normas sociales, se desencadenan típicas emociones negativas que nos impulsan a realizar acciones dirigidas al restablecimiento del valor moral quebrantado, e igualmente, cuando somos capaces de obedecer las normales sociales, solemos sentir emociones de satisfacción o felicidad que nos impulsan a seguir actuando según hemos aprendido. Gracias a estas emociones o sistema de recompensa moral los humanos a veces somos capaces de actuar desobedeciendo a nuestros instintos, sobre todo cuando éstos nos impulsan a realizar acciones que nos podrían perjudicar en el entorno social.

Resumiendo todo lo expuesto hasta el momento, concluiré que durante millones y miles de años la evolución ha estado seleccionando aquellos caracteres, condicionados por unos genes y valores morales específicos que beneficiaban al individuo y a la sociedad, facilitándoles la transmisión de sus genes y valores morales a las futuras generaciones. Al mismo tiempo, para determinar que los individuos siempre actuaran de acuerdo con los rasgos seleccionados, la evolución favoreció a aquellos individuos que sintieran placer y felicidad al tomar decisiones beneficiosas y dolor e insatisfacción cuando tomaban decisiones perjudiciales. De este modo, ante cualquier decisión en la vida, los individuos recuperan recuerdos positivos o negativos de decisiones pasadas similares y pueden deducir con más facilidad aquella opción que posiblemente les vaya a aportar más placer y felicidad, que normalmente coincidirá con aquella opción que les aporte más beneficio individual y global.

Con seguridad, las anteriores conclusiones son demasiado reduccionistas y demandan un desarrollo más complejo, pero también considero que están suficientemente elaboradas para permitirnos responder de manera adecuada las preguntas del principio del capítulo. ¿Cuáles son las causas de nuestras decisiones? Segundo hemos deducido, nuestras decisiones están causadas por un impulso que nos determina a maximizar el placer y felicidad y a minimizar el dolor e insatisfacción. Y a partir de esta simple respuesta podemos contestar todas las otras preguntas: ¿Qué es lo que estoy condicionado a decidir si no tengo libre albedrío? ¿Qué es lo que estoy predestinado a hacer? La respuesta es simple: estamos determinados a tomar aquellas decisiones que consideremos que nos aportarán más placer y felicidad o menos dolor e insatisfacción. O, dicho de un modo más enfático, estamos determinados a buscar la felicidad o a ser felices.

¿No es maravilloso? La ausencia de libertad nos acerca a la felicidad, uno de los valores más ansiados por la humanidad. Al mismo tiempo, al tomar decisiones que incrementan nuestro placer y felicidad, normalmente generaremos un beneficio que no se limita al individuo, favoreciendo muchas veces a toda la sociedad, a la humanidad, y quizás a todos los seres vivos de la tierra, con quienes mantenemos la mayoría de nuestros genes.

Ante cualquier decisión, nuestra mente o cerebro calcula de forma eficiente, aunque inconsciente, cuál es la opción que tiene más probabilidades de aportarnos felicidad, y a continuación la ejecuta. Entonces, si en una decisión importante no deseamos actuar impulsivamente y queremos decidir manteniéndonos conscientes del significado de la ausencia del libre albedrío, sólo debemos preguntarnos: ¿Cuál de las opciones me va a provocar más placer o felicidad? Y una vez hayamos deducido la mejor opción, sólo tendremos que ejecutarla, al fin y al cabo eso es lo que estábamos determinados a hacer. Queramos o no, la búsqueda de la felicidad es el objetivo principal de nuestra vida, el motivo por el cual la evolución ha seleccionado nuestros genes y valores morales.

A partir de estas conclusiones, podemos afirmar que es mejor vivir en el determinismo que tener el libre albedrío, porque el libre albedrío sólo nos da la posibilidad de tomar aquellas decisiones que consideremos mejores, en cambio el determinismo nos obliga a tomar aquellas decisiones que consideremos mejores. Quizá por eso, los estudiantes más escépticos de la Universidad de Barcelona afirmaron ser más felices que los estudiantes que creían tener libertad para tomar decisiones que considerasen incorrectas.

Pero, ¿qué pasaría si el indeterminismo fuera cierto y algunas de nuestras decisiones tuvieran asociado algún grado de aleatoriedad amplificada de la mecánica cuántica? Si ese fuera el caso, ¿deberíamos cambiar la manera de tomar nuestras decisiones cuando nos mantuviéramos profundamente conscientes de la ausencia del libre albedrío? No, aunque existiera algún porcentaje de azar en nuestras decisiones, nuestra voluntad seguiría determinada a ejecutar aquella acción que maximizara nuestra felicidad, aunque la indeterminación acabara provocando otra acción ligeramente distinta. Por otro lado, sería lógico suponer que la evolución habría seleccionado aquellos individuos que incorporaran aleatoriedad sólo en aquellas decisiones que no pudieran generar perjuicio. Así pues, podemos despreocuparnos del indeterminismo y seguir eligiendo como si estuviéramos determinados siempre a maximizar nuestra felicidad.

Las buenas acciones son aquellas que nos hacen felices, es decir, podemos asegurar que una acción ha sido correcta si nos ha acercado a la felicidad. Este modo de actuar es parecido al que propuso el filósofo Jeremy Bentham (1748–1832), quien manifestó que actuamos para maximizar el placer y minimizar el dolor: «las personas vivimos bajo las órdenes de dos dioses, el Dios del placer y el Dios del dolor, que nos impulsan a actuar en un sentido u otro». Jeremy Bentham se definía como hedonista y consideraba acertado actuar así, opinando que la mejor acción moral en cualquier circunstancia era aquella que iba a producir un mayor placer a más

gente en términos de intensidad, duración, probabilidad de producirse, rapidez, repetición y pureza.

De todos modos, según mis argumentos, las personas sólo están determinadas a buscar su felicidad individual, y no necesariamente la felicidad de los demás. Aunque también es cierto que la mayoría de las personas estamos condicionadas a sentir felicidad cuando provocamos u observamos felicidad en los demás. De este modo, al buscar la felicidad individual, normalmente nos veremos obligados a generar felicidad en los demás, la mejor acción moral según Jeremy Benthan.

Pero no todas las personas sentimos felicidad haciendo las mismas cosas, y en consecuencia tomamos elecciones distintas en circunstancias similares. Esa pluralidad de personalidades puede ser positiva en la mayoría de los casos, permitiendo, por ejemplo, la evolución, aunque también puede presentar caracteres completamente perjudiciales para la sociedad, por ejemplo los psicópatas que sólo saben encontrar el placer lastimando o lesionando a los demás. Asimismo, las adicciones cambian el carácter de los individuos induciendo un placer intenso a corto plazo, condicionándolos a seguir ejecutando su conducta adictiva, aunque ésta provoque un perjuicio personal y social.

Hasta ahora he argumentado que es positivo estar determinados a ser felices y a maximizar nuestra felicidad y placer, pero evidentemente los anteriores casos –y otros– son perjudiciales y deberían existir motivos para considerarlos una excepción a la regla. Si un individuo se percata de que está tomando decisiones que no le benefician o que perjudican a la humanidad, aunque estuviera intentando maximizar su satisfacción debería tener razones para actuar de un modo diferente al que parece estar predeterminado. Y existen razones para actuar de otro modo, pues en la mayoría de los casos estas personas encontrarían una felicidad mayor a la percibida si actuasen generando un beneficio social.

Podemos considerar al filósofo James Mill (1773-1836), quien argumentó que los placeres intelectuales y morales son superiores a las formas más físicas de placer. Dicho de otro modo, las emociones o sensaciones de felicidad o bienestar provocadas por el cumplimiento de las normas sociales y morales son superiores a los placeres provocados por la dopamina liberada por el sistema de recompensa. A simple vista puede parecernos una bonita afirmación moral que no tiene correlación con el mundo real, pero en realidad los humanos actuamos con estos valores. En general, las personas apreciamos más la felicidad emocional al placer físico y acostumbramos a priorizar las acciones que maximizan nuestra felicidad por delante del placer. Gracias a esta preferencia los códigos morales, una vez implantados en nuestras emociones, nos permiten actuar contrariamente a lo que nos incitan nuestros instintos. Por ejemplo, en una comida formal la mayoría de nosotros juzgamos que el bienestar emocional que sentimos esperando a que todos los comensales estén servidos es mayor al placer que experimentaríamos empezando a comer tan pronto fuéramos servidos, es decir, priorizamos la satisfacción emocional al placer.

Si la mayoría de las personas tomaran sus decisiones priorizando sus sensaciones de bienestar o felicidad al placer, podríamos concluir que estamos determinados a maximizar la felicidad en primer lugar y el placer a continuación. Pero es evidente que muchas personas no siguen este principio y que priorizan el placer instintivo a la satisfacción emocional. ¿Por qué? Es bastante probable que el cerebro de estas personas deduzca erróneamente que el placer que van a recibir a corto plazo realizando ciertas acciones es más significativo que la posible felicidad o bienestar que sentirían realizando acciones opuestas. Éste podría ser el caso de las personas adictas que ansían placeres inmediatos, causando un prejuicio personal o social, o los psicópatas que directamente sienten placer causando daño a los demás. Podríamos pensar que el placer que pueden sentir estas personas es tan intenso que inevitablemente están determinadas a actuar siempre así, pero no lo creo. En la mayoría de

los casos, la felicidad o bienestar sería más significativo si actuara en sentido opuesto, aunque existe un problema: lo desconocen.

Por suerte, normalmente la sociedad se encarga de mostrar el error de estas personas. Actuar generando un perjuicio o agravio no suele estar bien aceptado por las normas morales establecidas y –según vimos en los capítulos sobre la moral– la sociedad rechaza y castiga estas conductas calificándolas como inmorales. Los objetivos del rechazo y del castigo son causar insatisfacción y dolor al acusado para que éste no repita su conducta dañina. Es decir, la sociedad intenta producir una insatisfacción o dolor mayor al placer que siente el individuo al realizar las acciones dañinas, para que en el futuro, cuando el individuo vuelva a decidir determinado a maximizar su felicidad, lo haga generando un beneficio social. Asimismo, si un individuo actúa contradiciendo sus propios códigos morales, también sus futuras acciones estarán condicionadas por el sentimiento de culpa que haya experimentado. Así pues, podemos afirmar que cuando un individuo prioriza un placer a la felicidad, lo hace porque su cerebro no evalúa correctamente qué acción le produciría una satisfacción mayor. Si esta persona fuera consciente de todas las consecuencias de sus acciones, debería concluir que la acción que maximizaría su felicidad sería aquella que generara el mayor beneficio a nivel individual y social, y en teoría debería estar determinada a tomarla.

De todos modos, puede que existan casos excepcionales, como el de los psicópatas, que tienen muy disminuida la capacidad de sentir emociones y de incorporar condicionantes morales. Es posible que algunos individuos, evaluando correctamente todas las consecuencias de sus acciones –incluyendo las condenas que van a recibir–, lleguen a la conclusión de que sólo pueden maximizar su satisfacción produciendo daño. Ante estos casos, la solución pasaría por aislar tales conductas o, si en el futuro fuera posible, operarlos quirúrgicamente para que pudieran sentir emociones igual que el resto de los mortales.

Sigo admitiendo que todos estos argumentos son muy simplistas y que probablemente existen muchos matices que estoy obviando, pero, en general, podemos afirmar que casi siempre estamos determinados a intentar maximizar nuestra felicidad, generando al mismo tiempo el mayor beneficio para nosotros y la sociedad. Hemos visto que existen algunas excepciones, como las personas adictas y los psicópatas, pero más de uno habrá advertido que existen muchas más personas de las mencionadas que tampoco parecen actuar maximizando su felicidad. Parece ilógico que exista tanta gente deprimida e insatisfecha en el mundo si estamos determinados a buscar la felicidad. Sí, no parece coherente, pero tenemos que tener en cuenta que estamos determinados a hacer todo aquello que creemos que nos hará felices, siempre y cuando estemos libres de limitaciones internas (adicciones, miedo...) o externas (prisión, situación social, económica o familiar...) que nos condicionen en sentido opuesto. Además, cada persona adquiere un conocimiento específico, determinado por su curiosidad innata, educación, experiencias, casualidades de la vida... que nos ayuda a deducir qué acciones nos producirán más felicidad y cuáles menos. Pero si tal conocimiento intelectual y práctico no es del todo acertado, es posible que, a pesar de querer maximizar nuestra felicidad, nos veamos determinados a realizar acciones que nos hunden más y más en la depresión.

Para solucionar este problema, en el último capítulo revelaré el secreto de la felicidad, intentando presentar toda aquella información que las personas pueden necesitar para tomar aquellas decisiones que maximicen su felicidad. De todos modos, antes se me ocurre plantear un problema que puede intrigar a mucha gente: ¿Cómo puede una persona decidir incrementar su conocimiento o derribar las limitaciones internas si no tiene libre albedrío? ¿Qué podemos hacer para cambiar el rumbo de nuestras vidas si todo está predeterminado? ¿Tenemos alguna opción de cambiar nuestro porvenir percibido? Las respuestas, que analizaré en el siguiente capítulo, no son tan complejas como parecen. Al igual que algunos robots, las personas tenemos la capacidad para aprender a decidir y actuar más

eficientemente, para cumplir mejor nuestros objetivos y maximizar aún más nuestra felicidad.

14. Cómo modificar el rumbo de nuestra vida

Aunque no tengamos libre albedrío, podemos modificar el rumbo de nuestra vida. ¿Cómo? ¿Acaso es posible actuar de un modo distinto al que estemos determinados? No, claro que no. Pero, del mismo modo que los robots pueden aprender a tomar mejores decisiones, las personas también tenemos la capacidad de adquirir nuevos conocimientos que nos determinen a mejorar el curso de nuestras existencias. Y, ¿de qué modo podríamos aprender nuevos conocimientos si no estuviéramos determinados a adquirirlos? Naturalmente, no podemos aprender lo que no estamos determinados a aprender. Por suerte, usted ha estado determinado a leer este libro y posiblemente las ideas expuestas le van a condicionar a escoger aún mejor en el futuro. Pero no sólo usted tiene suerte, porque la mayoría de la humanidad también posee una curiosidad innata que, con más o menos éxito, la determina a aprender continuamente de la experiencia propia y la de los demás.

Aunque realmente me propongo explicar cómo puede modificar el rumbo de su vida a pesar de estar determinada, este capítulo no será metafísico, más bien será práctico. Es posible que hasta se parezca a un capítulo de autoayuda. Para entenderlo mejor, imagínese que yo soy un robot que escribe y recomienda a otros robots (entre los que se encuentra usted) cómo actuar mejor sin libertad. Con este objetivo en mente, empezaré presentando el caso de una persona normal y corriente que consigue superar una adicción, y tomando su ejemplo aprenderemos algunas claves para mejorar el curso de nuestras existencias:

Juan fuma desde hace más de veinte años. En los últimos cinco años ha pensado más de una vez que debería dejarlo, y un par de veces lo ha intentado, pero la abstinencia le provocaba tal

insatisfacción que a los pocos días recaía. Hoy, Juan es plenamente consciente de que fumar es dañino y que debería dejarlo. Sabe que la adicción le aporta placeres a corto plazo y que la abstinencia le produce insatisfacción, pero cree con firmeza que si abandonara este hábito su bienestar y felicidad aumentaría. A pesar de todo, Juan se siente atrapado y de momento no cree tener la fuerza de voluntad suficiente para escapar de la adicción. Cree estar determinado a seguir fumando, quizá hasta el final de su vida.

Los días pasan, pero una tarde Juan decide dejar de fumar para siempre. ¿Por qué decidió dejar de fumar aquella tarde en concreto? ¿Por qué no decidió dejar de fumar, por ejemplo, una semana antes? Es evidente que aquel día ocurrió algo diferente, algo que desencadenó su decisión. Y así fue. Por un lado, hacía semanas que Juan visualizaba cada vez con más intensidad el bienestar que experimentaría si dejara de fumar. Por otro lado, el día anterior por casualidad había leído un artículo que describía la calidad de vida que ganaban las personas que dejaban de fumar. Además, el último cigarrillo de aquella mañana le había sentado mal, por un problema fisiológico causado por una indeterminación cuántica. Estos tres factores juntos, y muchos otros que vamos a obviar, provocaron que aquella tarde en particular Juan decidiera dejar de fumar para siempre.

¿Juan había vencido al determinismo? Evidentemente no. Juan estaba determinado a dejar de fumar, aunque él no lo supiera. Igualmente, utilizando el sentido estricto de las palabras, Juan tampoco había cambiado su destino, pero Juan había cambiado el futuro al que creía estar predestinado. Si Juan dejó de fumar, fue porque estaba destinado a ello, porque las casualidades de la vida le acabaron de convencer de que sería más feliz si dejaba de fumar.

Uno de los factores que determinó a Juan a dejar de fumar, el último cigarrillo de aquella mañana, fue una casualidad indeterminista, es decir, fue un evento que no estuvo causado por otros eventos previos. Según la mecánica cuántica, este factor tenía cierta probabilidad de suceder, determinada por multitud de eventos

previos, pero el resultado de esta probabilidad fue completamente fortuito. Podía haber sucedido que el último cigarrillo de aquella mañana le sentara mal a Juan, tal y como sucedió, pero también podía haber sucedido que le sentara bien. Si le hubiera sentado bien, no habría dejado de fumar aquella tarde, aunque quizás lo habría hecho pasados unos días. En cualquier caso, Juan no tuvo ninguna posibilidad de modificar o intervenir en este suceso que determinó una importante decisión de su vida.

Del mismo modo, Juan tampoco fue responsable de leer el artículo del día anterior, es decir, según hemos descrito el caso, Juan estaba determinado a leerlo condicionado por eventos previos. Por ejemplo, podemos suponer que un amigo de Juan estuvo determinado a olvidar su revista en el despacho de Juan, además, un retraso inesperado de una reunión provocó que Juan tuviera tiempo para hojear la revista y encontrar el artículo y leerlo. A pesar de todo, aunque este suceso estuviera causado por eventos previos, acostumbramos de forma coloquial a decir que este tipo de sucesos son una casualidad de la vida, indicando con ello que tal suceso era muy difícil de prever, que también podría haber sido fortuito. Así pues, Juan tampoco tuvo ninguna posibilidad de modificar o intervenir en este suceso que determinó una importante decisión de su vida.

Asimismo, la última variable determinante en el caso, la creencia de Juan que maximizaría su felicidad dejando de fumar, también fue causada por multitud de eventos previos. Por ejemplo, la sociedad en general había influido en Juan a la hora de creer que su salud, bienestar y felicidad aumentaría de forma notable si dejaba de fumar. Recibía continuas informaciones que intentaban convencerle de que fumar era perjudicial, en más de una ocasión se había sentido rechazado o repudiado al habersele prohibido fumar en lugares públicos, y su familia le había dicho tantas veces que dejara de fumar que a veces se sentía culpable al encender un cigarrillo, causándole emociones negativas que sólo creía poder eliminar dejando de fumar. Inevitablemente, Juan estaba destinado a creer que sería más feliz si

dejaba de fumar. Por lo tanto, Juan tampoco tuvo ninguna posibilidad de modificar o intervenir en estos factores que condicionaron su creencia, determinándole por fin a cambiar el rumbo de su vida.

Cualquiera de nosotros está determinado a buscar la felicidad, y parece claro que Juan no habría decidido dejar de fumar si no fuera por esta aspiración universal. Pero si Juan creía que su felicidad aumentaría dejando de fumar y estaba determinado a maximizar su bienestar, ¿por qué no había dejado de fumar antes? Aunque a simple vista no lo parezca, Juan había tardado cinco años en dejar de fumar precisamente porque estaba condicionado a escoger aquellas opciones que más probabilidad tenían de aportarle satisfacción. Juan creía que sería más feliz dejando de fumar, pero Juan pensaba que no disponía de suficiente fuerza de voluntad. Por experiencia propia, Juan sabía que si dejaba de fumar sin tener una gran determinación, la ausencia de los placeres sencillos y insatisfacción de la abstinencia le obligarían a volver a fumar, y al final conseguiría más sufrimiento que felicidad.

Juan, como todo el mundo, era un esclavo del destino. Juan estaba determinado a dejar de fumar precisamente aquella tarde, sin posibilidad de dejar de fumar antes, porque estaba determinado a hacer todo aquello que creía que le proporcionaría más felicidad. Y eso mismo parece ocurrir a la mayoría de las personas que quieren cambiar algo en sus vidas pero se ven incapaces de hacerlo. Es decir, creen que maximizarían su felicidad si tuvieran la habilidad de actuar de manera diferente, pero los placeres inmediatos, las posibles insatisfacciones del cambio y la insuficiente fuerza de voluntad los impulsan a creer que en el presente sólo pueden maximizar su felicidad si actúan del mismo modo que han hecho siempre. Y aunque parezca irónico y contradictorio, los condicionantes que los determinan a maximizar su felicidad hunden a mucha gente más y más en su melancolía o desesperación.

Pero la depresión y el sufrimiento no son una consecuencia molesta e innecesaria de la evolución de las especies. La insatisfacción y el dolor son señales muy útiles que nos sirven, a los

humanos y a los animales, para alertarnos de que estamos en una situación posiblemente perjudicial. Tales señales se graban con intensidad en nuestras emociones para que intentemos evitar acciones que en el futuro nos puedan llevar a situaciones similares. Al mismo tiempo, la aversión que sentimos por el dolor y la insatisfacción nos hace buscar vías de escape y luchar para conseguir las sensaciones opuestas, el placer y la felicidad. Pero, aunque algunos interpreten correctamente estas señales de insatisfacción y concluyan que deberían actuar de manera diferente para maximizar su felicidad, no todos consiguen modificar el rumbo de su vida.

Quizá usted se encuentre atrapado, como Juan, quien creía que en la práctica sólo podía maximizar su felicidad manteniendo su adicción. Pero si Juan realmente hubiera querido dejar de fumar antes, ¿qué hubiera podido hacer? O en su caso, a pesar del determinismo, ¿qué acciones podría hacer para desterrar todo aquello que no le satisface en su vida? En realidad, Juan no podía hacer nada porque estaba determinado a dejar de fumar aquel día preciso, pero su caso puede ser bien distinto. Por ejemplo, usted está leyendo un libro al que Juan no tuvo acceso, leyendo unas informaciones que probablemente le pueden ayudar a evaluar mejor qué acciones maximizarían su felicidad. Según planteé, es como si usted fuera un robot que está accediendo a unas instrucciones eficaces escritas por otro robot.

La primera premisa que se debe tener muy en cuenta es que la rendición no es ninguna opción. Más de uno puede haber llegado a la conclusión de que, ante las dificultades de la vida y el determinismo que no parece ponérnoslo nada fácil, lo más lógico sería rendirse. Pero, a no ser que la rendición signifique una aceptación de nuestras limitaciones y eso nos acabe aportando felicidad, no nos está permitido rendirnos porque es imposible dejar de querer ser felices. Aunque pretendamos dejar de actuar intentando maximizar nuestra felicidad, tan pronto aparezca o se intensifique el sufrimiento nos veremos obligados a buscar maneras de apaciguar la insatisfacción. Así pues, es mejor admitir que es ilusorio querer

escapar del determinismo que siempre nos condiciona a buscar la felicidad, y a seguir intentándolo una y una vez más.

De todos modos, aunque estemos condicionados a realizar totas aquellas acciones que creamos van a maximizar nuestra felicidad, es muy importante analizar correctamente dónde se encuentra nuestra felicidad, porque la respuesta condicionará todas nuestras acciones. Y si nos equivocamos, sentiremos insatisfacción y nos veremos obligados a volvemos a hacer la misma pregunta una y otra vez. Así pues, siempre es mejor acertar el camino hacia la felicidad a la primera y no después de muchos intentos e insatisfacciones, por lo que no estaría mal preguntarnos a menudo si nuestra felicidad se encuentra allí donde creemos. ¿Estás seguro de que tus decisiones son las que te van hacer más feliz? ¿Existe alguna otra acción o comportamiento que te aportaría una felicidad aun mayor? ¿Es la dopamina o tu raciocinio lo que está condicionando esta creencia? ¿Has comparado tu decisión con tus decisiones pasadas y la felicidad o sufrimiento que experimentaste? No son preguntas banales, pues no sería la primera vez, ni será la última, que alguien cree que su felicidad se encuentra en un sitio donde realmente no está.

Por ejemplo, alguien puede pensar que su felicidad se encuentra en tener un coche deportivo nuevo, pero si evaluara de forma correcta todos los sacrificios que tendría que realizar para conseguirlo y a continuación valorara durante cuánto tiempo se mantendría su felicidad (quizá al cabo de pocos meses desearía otro deportivo nuevo y volvería su insatisfacción), posiblemente llegaría a la conclusión de que su felicidad no se encontraba donde se imaginaba. En otros casos pueden existir limitaciones imposibles de superar que nos mantengan engañados durante mucho tiempo sobre el origen de nuestro sufrimiento. Por ejemplo, si la persona de la que hablamos cree que sólo puede ser feliz adquiriendo un coche deportivo pero es muy improbable que pueda conseguir los recursos económicos necesarios para comprarlo, es evidente que su felicidad no se encuentra donde imaginaba y que la búsqueda de su sueño sólo le va a generar más insatisfacción. Asimismo, si alguien está

cumpliendo una condena en prisión, es indudable que sólo podrá maximizar su felicidad aceptando su situación y buscando la satisfacción dentro de sus limitaciones.

Cualquiera puede encontrar limitaciones que le impidan actuar de la manera que había imaginado para maximizar su felicidad, pero no debemos dejarnos de preguntar si estas limitaciones son absolutas e imposibles de sobrepasar, o son limitaciones relativas que podríamos superar si tuviéramos suficiente fuerza de voluntad. Por ejemplo, en el caso que nos ocupa, Juan creía que la adicción constituiría un obstáculo demasiado difícil de flanquear y que probablemente se vería obligado a fumar hasta el final de sus días. Juan era consciente de que sería más feliz si dejara de fumar, pero los riesgos de sufrir una profunda insatisfacción durante el proceso de superación eran tan grandes que le impedían realizar el esfuerzo.

Con el paso del tiempo, Juan se fue convenciendo de que valía la pena sacrificarse y sufrir el «mono» durante unos días para conseguir una felicidad mucho mayor. Por fin tuvo la fuerza de voluntad necesaria, pero ¿no habría estado mejor que la hubiera tenido antes? Es posible que a Juan, igual que a cualquiera de nosotros, le hubiera sido muy útil tener más pronto el convencimiento de que existen sacrificios que pueden conducir a un mayor bienestar. Con este propósito puede ser interesante tomar conciencia de un experimento sorprendente que realizó el psicólogo Walter Mischel (1930): el famoso test de los malvaviscos (una golosina).

En los años sesenta, Walter Mischel puso un malvavisco al alcance de diferentes niños de cuatro años, explicándoles que podían coger y comerse el malvavisco cuando quisieran, pero que si esperaban quince minutos, les entregaría otro malvavisco más. Mischel observó que una minoría de los niños se comía el malvavisco tan pronto como los investigadores se marchaban, mientras los otros se tapaban los ojos con las manos para no ver el malvavisco, o se daban la vuelta, o empezaban a patear la mesa o a jugar con sus trenzas, o acariciaban el malvavisco como si se tratara

de un pequeño peluche... De todos modos, de los más de seiscientos niños que participaron en el experimento, sólo una tercera parte de ellos consiguieron refrenar su deseo y esperar el tiempo suficiente para conseguir el segundo malvavisco.

El estudio no hubiera tenido más trascendencia si las casualidades de la vida no hubieran intervenido, proporcionando a Mischel la posibilidad de hacer un seguimiento de los niños años más tarde. Las hijas de Mischel conocían a muchos de los niños estudiados en los años sesenta, pues habían crecido con ellos, y a través de una conversación casual, Mischel descubrió que existía una correlación inesperada entre los resultados de la prueba del malvavisco, y el éxito de los niños muchos años después. En concreto, Mischel descubrió que los niños que habían sido impulsivos o se habían comido el malvavisco sin esperar la recompensa, de mayores tenían baja autoestima y tenían frecuentes sentimientos de frustración, mientras que los que habían esperado y habían ganado un malvavisco extra, eran personas socialmente más competentes y con un mayor éxito académico.

En el año 1988, Mischel realizó otro estudio con un seguimiento más riguroso de los niños y llegó a las mismas conclusiones: los niños en edad preescolar que fueron capaces de superar la tentación eran significativamente más competentes que la media. Un segundo estudio de seguimiento, en 1990, demostró que la capacidad de demorar la gratificación también se correlacionaba con una mayor puntuación en el SAT, la prueba estandarizada para la admisión en la universidad en los Estados Unidos. Finalmente, otro estudio en 2011 con los mismos participantes concluyó que las características seguían a las personas durante toda la vida, demostrándose además que las imágenes cerebrales de los dos tipos de participantes mostraban diferencias importantes.

Por un lado, estos estudios de Mischel volverían a demostrar hasta qué punto las personas estamos condicionadas por nuestros genes o experiencias en la infancia, restringiendo nuestra responsabilidad y supuesto libre albedrío. En concreto, el estudio

muestra que existen muchas personas que tienen una tendencia innata o aprendida desde muy pequeños a valorar más el placer inmediato que una posible satisfacción mayor en el futuro. Paralelamente, parece existir otro grupo importante de personas que tienen más facilidad para superar las tentaciones y que son capaces de maximizar su felicidad, aunque para eso tengan que realizar sacrificios momentáneos.

En cualquier caso, independientemente del grupo en el que nos encontremos, todos hemos experimentado en algún momento u otro de la vida esta lucha por superar una tentación que nos impedía conseguir algo más satisfactorio. Así pues, puede ser conveniente grabar en un lugar bien accesible de nuestra memoria los resultados de los experimentos de Mischel, según los cuales, si somos capaces de controlar nuestros impulsos emocionales e instintivos, superando tentaciones poco beneficiosas, tendremos más éxito a corto y a largo plazo.

Para resistir las tentaciones satisfactorias pero perjudiciales, podemos hacer como los niños del experimento de Mischel, que intentaban mirar a otro lugar o pateaban la mesa. De todos modos, existen otras técnicas mucho más eficientes que incrementan la fuerza de voluntad y motivación de las personas. En realidad, se han escrito centenares de libros de autoayuda orientados a fomentar esta fuerza de voluntad, pero a mí me gustaría destacar una de ellas, la que utilizó inconscientemente Juan, que durante cinco años fue visualizando cada vez con más intensidad que su bienestar sería mayor si hacía el sacrificio de dejar de fumar. Esa visualización le hizo valorar y apreciar mucho más la recompensa que conseguiría si se aventuraba otra vez a dejar de fumar. Asimismo, para cambiar lo que queramos modificar en nuestras vidas, puede ser muy útil imaginar cómo sería nuestra existencia si se produjera el cambio, para que nuestra mente se vaya convenciendo más firmemente de que la felicidad mayor se encuentra en el esfuerzo. Para incrementar la eficiencia, es posible que algunos necesiten ayudarse de entrenadores personales, psicólogos o profesionales de la hipnosis,

que pueden integrar los ideales profundamente en el subconsciente, mientras que otros se pueden programar a sí mismos utilizando la autohipnosis. Una vez estemos profundamente convencidos de que nuestro bienestar se encuentra con el cambio, la transformación debería ser natural, pues estamos determinados a hacer todo aquello que creamos que tiene más probabilidad de hacernos feliz.

De todos modos, en el caso descrito, aunque Juan se fue convenciendo de que tenía que cambiar, no pudo dejar de fumar hasta que fue condicionado por dos casualidades de la vida. A Juan le influyó el artículo que había leído el día anterior, aportándole nuevos datos que le hicieron pensar que valía la pena volverse a arriesgar a sufrir la abstinencia a cambio de conseguir el deseado bienestar. Finalmente, el último cigarrillo de aquella mañana que le había sentado mal le acabó de convencer de que no valía la pena seguir fumando, al fin y al cabo el placer a corto plazo a veces era nulo. Los factores mencionados modificaron el conocimiento y las experiencias de Juan, condicionándole a creer que tenía más probabilidad de maximizar su bienestar dejando de fumar que seguir fumando. Si no hubiera sido por estas casualidades, seguramente en el futuro hubieran aparecido otros eventos parecidos que acabarían condicionando a Juan para superar la adicción al tabaco y emprender el camino hacia una mayor felicidad.

Así pues, es importante ser consciente de que la suerte y las casualidades de la vida juegan un papel importante en nuestra existencia, a veces dificultando nuestra felicidad y otras facilitándola. Tenemos que aceptar que en ocasiones pueden aparecer limitaciones infranqueables que pueden cambiar el tipo de acciones necesarias para maximizar nuestro bienestar, mientras que otras veces podremos dar la bienvenida a la suerte y aprovecharla para incrementar más fácilmente nuestra felicidad. Pero, aparte de aprender a adaptarnos a los imprevistos de la vida, también es primordial entender que nuestro carácter puede provocar que las casualidades de la vida positivas, o las negativas, sean más o menos frecuentes.

Pero, ¿cómo? ¿Realmente podemos influir en el destino y provocar eventos o casualidades que nos beneficien? Pues sí, y la mayoría de nosotros ya lo estamos haciendo, sin pensar que estamos favoreciendo los imprevistos positivos. Por ejemplo, quedar con buenos amigos, leer, ser curiosos, mantenernos conscientes del presente... son actitudes con una gran probabilidad de aportarnos informaciones, conocimientos casuales o experiencias inesperadas que nos pueden ayudar a cambiar el rumbo de nuestras vidas, incrementando nuestro nivel de bienestar. De igual modo, conservar amistades que nos influyen negativamente, ver ciertos programas de televisión, beber alcohol en exceso... son actitudes que pueden incrementar las casualidades perjudiciales, con conocimientos y experiencias incorrectas que nos pueden hacer buscar la felicidad donde no está. La mayoría de los libros, películas, programas de televisión, música, páginas web... nos aportan conocimientos que nos pueden ser útiles para maximizar nuestra felicidad o que pueden resultar completamente perjudiciales, por eso es muy importante saber escoger qué información consumir, porque ésta nos va a condicionar.

Así pues, si nuestra felicidad en la vida depende en gran medida del consumo correcto de información, no estaría de más la compra de algún libro más especializado que le aporte conocimiento sobre cómo incrementar la fuerza de voluntad, cómo tomar mejores decisiones, cuál es el secreto de la felicidad... Pero, en este momento, usted me puede volver a preguntar: «¿Cómo puedo decidir comprar un libro si no estoy determinado a comprarlo?». Eso no debería ser motivo de preocupación, porque en realidad estará determinado a comprarlo si cree que con esta acción maximizará su felicidad. Cualquier persona está obligada a intentar ser feliz y a intentar generar el máximo de casualidades beneficiosas en su vida y aprovecharlas.

Asimismo, mis lectores deberían estar determinados a beneficiarse del imprevisto (espero que positivo) que ha supuesto la lectura de estos últimos capítulos. Cada uno de ustedes lo estará

leyendo debido a una casualidad de la vida distinta, pero espero que todos lo estén aprovechando para preguntarse: «¿Cómo puedo incrementar mi bienestar? ¿Qué podría cambiar para maximizar mi felicidad?». Y si realmente se lo preguntan, espero que tengan los conocimientos e intuiciones correctos para responderlas acertadamente. Si no, confío en que les resulte muy valiosa la información del siguiente y último capítulo, donde van a poder leer, resumidas, las opiniones de más de doscientas personas que me revelaron su secreto de la felicidad. Si les resulta provechoso y consiguen encontrar la manera de incrementar su felicidad, entonces van a sentir que tienen el control de sus vidas, porque estarán determinados a hacer lo que quieren y a convertir en realidad cualquier porvenir que hayan idealizado.

15. El secreto de la felicidad

En 2006 inicié un largo viaje de cinco años alrededor del mundo, sin lugar a dudas porque había considerado que la realización de este sueño me haría más feliz que seguir con mi anterior vida. Pero el viaje por sí solo no iba a maximizar mi felicidad, porque ansiaba conocer a gente muy diversa y enriquecerme de su conocimiento. Por eso ideé un proyecto que bauticé como «tomando el pulso al mundo», y que tenía por objetivo entrevistar a muchas de las personas que me fuera encontrando. Durante esos cinco años entrevisté y filmé a más de un centenar de hombres y mujeres de diferentes culturas y continentes, a quienes debo añadir otro centenar de personas que respondieron a las mismas preguntas por Internet (www.globetour.org). Aparte de preguntar sobre los problemas mundiales y sus posibles soluciones, las tres últimas preguntas eran:

¿Te consideras feliz?

¿De qué modo serías más feliz?

¿Cuál crees que puede ser el secreto de la felicidad?

Una de las primeras sorpresas fue que más de un 90 % de las más de doscientas personas entrevistadas se consideraban felices, o como mínimo respondían con un «sí» a la primera pregunta (*¿Te consideras feliz?*). Pero, al mismo tiempo, casi todo el mundo respondía a la segunda pregunta (*¿De qué modo serías más feliz?*), afirmando que existía alguna manera para incrementar su felicidad.

Después de preguntar durante un tiempo *¿De qué modo serías más feliz?*, me di cuenta de que, en general, la gente me respondía confesándome sus sueños o deseos más profundos, muchas veces anhelos que eran imposibles o difíciles de cumplir. Por ejemplo, respondían: «sería más feliz si no tuviera que trabajar», «si pudiera

cambiar de trabajo», «trabajando más para tener más recursos», «mejorando el trabajo», «disfrutando de más vacaciones», «teniendo más tiempo libre», «si mi marido pudiera vender su empresa y pudiéramos viajar juntos el resto de nuestras vidas», «si tuviera más dinero para estar relajado», «viajando y conociendo a más gente», «con una mejor educación», «si tuviera un novio», «teniendo una familia», «si encontrara un marido con dinero que me sostuviera», «con salud para mantener a la familia unida», «perdiendo 10 kg de peso y manteniéndome más saludable», «si pudiera recibir un salario adecuado para ayudar a la familia», «con más seguridad económica», «si encontrara un lugar mejor para vivir», «si pudiera pintar siempre», «si cumpliera mis objetivos», «si encontrara un motivo para vivir», «si tuviera todo lo que deseó: salud, dinero, amor y conocimiento»...

Relacionado con estos sueños difíciles de realizar, un porcentaje importante de los entrevistados curiosamente respondían que serían más felices si nuestro planeta fuera un mundo mejor. Por ejemplo, respondían que serían más felices: «viviendo en un mundo justo, solidario y en paz», «si no hubiera guerras», «si mi país estuviera más desarrollado», «si hubiera más trabajo para enriquecer mi región», «si todos mis compatriotas tuvieran las necesidades básicas cubiertas», «si todos fuéramos menos agresivos y competitivos», «si la gente fuera más tolerante y altruista», «si pudiera ayudar a la gente», «si no estuviera tan metido en la dinámica consumista», «si se repartiera un poco mejor la riqueza y se terminase lo de “unos tanto y otros tan poco”», «si viera que el resto de la gente también es feliz»...

Obviamente, estas últimas respuestas refuerzan las conclusiones de los dos capítulos anteriores: que mucha gente, al buscar su felicidad, se ve obligada a luchar contra las injusticias o a generar un beneficio para la sociedad y la humanidad. En cualquier caso, sintetizando todas las respuestas, la mayoría de los entrevistados creían que serían más felices con sucesos que ellos no controlaban o que difícilmente dependían de ellos mismos. En cambio, cuando les

preguntaba cuál creían que podía ser el secreto de la felicidad en general proponían actitudes que podían controlar o que dependían de ellos mismos.

Muchas de las respuestas que ofrecieron los entrevistados se podrían resumir en un secreto de la felicidad que leí hace tiempo: «esté agradecido y satisfecho con su propio pasado, sea optimista y esperanzado con el futuro, y disfrute del presente y de la experiencia de los sentidos». También se podrían englobar en las claves de la felicidad propuestas por el psicólogo Martin Seligman:

1. Tener emociones positivas gracias a los pequeños placeres: comer alimentos sabrosos, escuchar buena música, respirar aire fresco...
2. Tener compromisos o dejarse absorber por una actividad desafiante y gratificante.
3. Tener buenas relaciones y vínculos sociales.
4. Tener un significado de la vida o creer pertenecer o servir a algo más grande.
5. Llegar a metas tangibles o conseguir logros.

De todos modos, las respuestas de los doscientos entrevistados ofrecieron matices mucho más enriquecedores. Por ejemplo, muchos manifestaron que el secreto de la felicidad se encontraba en los pequeños placeres, pues «las cosas simples son las que más satisfacen», y proponían: «tomarse tiempo para ir a la montaña a respirar aire puro», «comer pizza», «tomar un vaso de vino», «escuchar música», «secar las lágrimas de un niño», «valorar la naturaleza y el aire fresco que respiramos», «leer mucho», «aprender algo nuevo cada día», «amar», «apreciar las cosas pequeñas de la vida», «sonreír»...

La felicidad que aportan los pequeños placeres de la vida también es subrayada por el psicólogo positivista Tal Ben-Shahar, quien recomienda gastar el dinero en experiencias y no en cosas, porque la mayoría de las personas manifiestan sentirse más felices

cuando invierten su dinero en viajes, cursos y clases, en vez de en cosas materiales.

Muchos otros entrevistados consideraron que el secreto de la felicidad se encontraba en los compromisos y en los logros personales, y sugerían: «tener ganas de hacer cosas», «descubrir qué te hace feliz y dirigirte allí», «sentirse bien contigo mismo, siendo activo en los campos en los que sientes que puedes hacer algo», «seguir las propias virtudes», «hacer lo que te guste, respetando siempre a los demás», «cumplir tus propios sueños y ver cómo dan sus frutos», «tener unos objetivos que se puedan cumplir», «ser lo que tú quieras y no lo que otra gente quiere», «tener la capacidad y la ilusión de plantear nuevos proyectos cuando se hayan terminado los actuales»...

En este sentido, el psicólogo Tal Ben-Shahar comenta que no se debe tener miedo a tener expectativas demasiado elevadas, sino a tener expectativas incorrectas. Por ejemplo, tener el objetivo de comprarse un coche nuevo quizás sólo producirá felicidad durante un corto periodo de tiempo, en cambio, tener el objetivo de pasar más tiempo con los amigos podría producir una felicidad más auténtica y duradera.

Otros entrevistados destacaban los vínculos sociales y el altruismo, y por ejemplo opinaban que el secreto de la felicidad se encuentra en «ser útil a los demás», «compartir entre todos», «saber dar», «ayudar a los vecinos, porque no se puede ser feliz si ves a los de tu entorno sufriendo», «hacer pequeñas cosas buenas cada día», «mejorar tu situación familiar», «vivir entre personas que amas y te aman», «querer a la gente de tu entorno», «vivir la vida como la quieres vivir y tener amigos que te acepten de esta manera»...

También los había que recordaban la conocida premisa de que «el dinero no hace la felicidad» y aconsejaban «no preocuparse por el dinero», «aceptar lo que tienes y lo que te viene y no desear lo que no tienes o lo que quisieras», «no desear más de lo que en justicia te corresponde», «no ser avaricioso»... En este sentido, uno resumió:

«el secreto de la felicidad no es tener lo que se quiere, sino querer lo que se tiene».

Otros proponían ser positivos o estar satisfechos de su propio pasado y creían que el secreto de la felicidad se encuentra en «estar agradecidos de la propia existencia», «gustarse uno mismo y tener humor», «saber encarar la vida con optimismo», «contentarse con lo que tienes y fijarse en las cosas buenas», «ser positivo y abierto», «entender que la vida cambia y que nosotros no estamos en el centro del mundo», «valorar las pequeñas cosas», «no estar triste por el pasado y no preocuparse por el futuro», «buscar el lado positivo de todas las cosas», «aprender a levantarse cuando uno se cae», «confiar que las decisiones tomadas a lo largo de la vida son las mejores que podías haber tomado», «no esperar que los demás te hagan felices, porque la felicidad depende de ti», «tener la voluntad de ser feliz»...

Relacionado con las respuestas anteriores, uno de los entrevistados recomendó «no tomarse a uno mismo demasiado personalmente», una respuesta que me recordó un comentario de Einstein. En concreto, Einstein citó al filósofo alemán Arthur Schopenhauer: «Un ser humano puede hacer lo que quiera, pero no escoger lo que quiere», y comentó que la idea le parecía reconfortante porque «el saber que la voluntad no es libre me protege de perder el buen humor y tomarme demasiado en serio a mí mismo y a los demás seres humanos como individuos que actúan y juzgan».

Curiosamente, un porcentaje pequeño de los entrevistados respondieron de un modo que al principio me sorprendió, asegurando que «uno de los secretos de la felicidad es no buscarlo, simplemente se tiene que estar preparado para ser feliz» o proponían «vivir sin preocuparse de mejorar o ser feliz». De todos modos, más tarde me di cuenta de que estas respuestas no eran tan inauditas, pues concuerdan con las opiniones de algunos filósofos, según los cuales no somos capaces de alcanzar los placeres si deliberadamente los buscamos. Por ejemplo, el filósofo John Stuart Mill (1806-1873) escribió: «Pero ahora creo que este fin [la felicidad] sólo se puede alcanzar si no se plantea como un objetivo. Sólo son felices aquellos

que tienen su mente fija en algún objeto diferente de su propia felicidad. [...] Persiguiendo otra cosa, encuentran la felicidad por el camino. [...] Pregúntese si usted es feliz, y dejará de serlo». De manera similar, el político William Bennett (1943) describió: «La felicidad es como un gato. Si tratas de convencerlo o llamarlo, te va a evitar y nunca vendrá a ti, pero si no le prestas atención y sigues con tus negocios, encontrarás que te roza las piernas y salta sobre su regazo».

El psicólogo Martin Seligman también tenía razón cuando afirmaba que las personas se sentían felices cuando encontraban un significado a la vida o creían pertenecer o servir a algo más grande. Por ejemplo, algunos opinaban que el secreto de la felicidad se encontraba en «descubrir tu propio camino» o «encontrar el sentido de la vida», aunque muchas de las respuestas en África y Oriente Medio fueron claramente religiosas, proponiendo: «creer más en Alá y esforzarse más para ser un buen musulmán», «estar en paz con Dios», «ser amigo de Dios y del hombre», «el secreto de la felicidad viene de Alá»...

Ya escribí en el segundo capítulo de este libro que no creo en Dios, pero, si no quiero contradecir los argumentos de los dos capítulos anteriores, debería recomendar a estas personas seguir creyendo en Dios si eso los hace felices. Por otro lado, creo que en muchos casos sus creencias religiosas los ayudan a superar mejor las penurias de sus vidas y los impulsa a ser altruistas y a beneficiar sus sociedades. Así pues, si alguien se siente feliz creyendo en supersticiones, le animaría a seguir creyendo en ellas, aunque la superstición fuera creer en el libre albedrío. Aunque en este libro se haya demostrado que el libre albedrío es imposible y que podemos vivir felizmente sin esta superstición, si alguien se siente más feliz creyendo en la libertad de decisión, ¡adelante! Si una creencia aporta felicidad a alguien, inevitablemente estará determinado a creer en ella. El escritor Isaac Bashevis Singer (1902-1991), Premio Nobel de Literatura, quizás apuntaba en la misma dirección cuando escribió: «Tenemos que creer en el libre albedrío, no tenemos elección».

Relacionadas con las respuestas cristianas y musulmanas, otros entrevistados dieron unas respuestas vacías de dogma que se podrían identificar con la religión o filosofía budista. Por ejemplo, sugerían que el secreto de la felicidad era «ser consciente», «vivir en el presente», «disfrutar el momento», «tener paz interior y la mente en paz», «saber vivir el presente como una aventura llena de sorpresas»... De todos modos, aunque mucha gente identifique estas frases con el budismo, estos principios también fueron propuestos por algunos filósofos de la Grecia antigua, como Epicuro (341-270 a.C.), para quien el propósito de la filosofía era lograr una vida feliz y tranquila, caracterizada por la paz, la ausencia de miedo y de dolor, la autosuficiencia y los amigos. Epicuro recomendaba vivir con paz interior porque, cuando una persona se calma, la felicidad interior aparece y con ésta un estado de bienestar espiritual al que llamaba ataraxia, un concepto muy parecido a la iluminación de los budistas.

La filosofía budista, una vez está despejada de misterios y supersticiones, contiene unas informaciones muy efectivas para aproximarnos a una completa felicidad, que los budistas llaman iluminación. Buda, después de muchos años de meditación, explicó que la única manera de eliminar completamente el sufrimiento (tristeza, insatisfacción, aflicción, ansiedad, frustración...) y de conseguir la plena felicidad, era eliminando cualquier tipo de deseo o ansia, o sus contrarios, aversión o repugnancia. Cuando uno no tiene deseos, es imposible tener preocupaciones o sufrimiento. Por ejemplo, el deseo de actuar con perfección y sin errores, hace que las personas se recriminen e impide que se perdonen; el anhelo de mejorar económica o de exhibir más que el vecino, hace sufrir a las personas mientras no lo consiguen; las ansias de vivir eternamente, hace temer a la muerte y perpetúa las fobias; y así, encontraríamos que cualquier tipo de deseo provoca algún tipo de insatisfacción. En el fondo, la sociedad occidental siempre lo ha sabido, pues más de uno en el curso de las entrevistas me había manifestado que «no es más feliz quien más tiene, sino quien menos desea». La falta de deseos nos permite aceptar plenamente el pasado, confiar plenamente en el futuro y disfrutar plenamente del presente.

Dejar de tener deseos parece un secreto de la felicidad muy sencillo, al que nos deberíamos ver abocados si ciertamente estuviéramos determinados a ser felices. Pero, en realidad, renunciar a los deseos no es tan sencillo, porque también aportan felicidad o placeres momentáneos cuando éstos son satisfechos, por ejemplo la ilusión o alegría de tener un coche nuevo. Y aunque esta felicidad ocasional nunca perdure, la mente de las personas se confunde con frecuencia y deduce una información incorrecta: «conservaré el bienestar si incremento los deseos». Pero las ansias no siempre se pueden satisfacer, e inevitablemente vuelve a aparecer el sufrimiento, que se alarga hasta el próximo instante de felicidad. Por otro lado, los deseos no sólo son nocivos para el individuo, también lo son para la sociedad, pues –según Buda– las ansias generan ligaduras, sentido de propiedad y el ánimo de defenderla, engendrando mentiras, discusiones y conflictos.

Los deseos pueden suministrar placer y satisfacción momentánea, pero la felicidad que uno pueda experimentar abandonando los deseos es de una calidad intrínsecamente superior. Nuestra mente suele estar ocupada con múltiples pensamientos inconscientes que se recrean con nuestros deseos, impidiéndonos ser conscientes del presente y disfrutar intensamente de los pequeños placeres de la vida. En cambio, una persona sin deseos no tendrá nunca preocupaciones o ansias y, extinguida la fuente de los pensamientos fútiles, inevitablemente será consciente del presente en todo momento, acercándose a este ideal de felicidad que los budistas llaman iluminación, y los filósofos griegos, ataraxia.

En caso de existir este ideal, la iluminación o ataraxia no dejaría de ser un estado natural, al que las personas acceden cuando consiguen vivir sin deseos ni ligaduras, agraciando al individuo con una plena conciencia (*mindfulness* en inglés) de sus experiencias y pensamientos. Así pues, contrariamente a algunos budistas, no creo que este estado convierta a las personas en seres superiores –con poderes sobrenaturales– que deberían ser adorados. Además, es muy importante resaltar que ni la conciencia ni la iluminación nos

permitirían escapar del determinismo o el azar, ni nos otorgarían el mítico libre albedrío.

Conozco a algunos que se opondrían frontalmente a mi último enunciado, pero mi afirmación no debería sorprender, porque en general los budistas son deterministas. Por ejemplo, los textos budistas desalientan el sentimiento de rabia y aconsejan aplacarlo recordando que las acciones de nuestros adversarios fueron el resultado de causas pasadas. Asimismo, los budistas consideran que la actividad mental es una secuencia de eventos que no son causados por ningún yo, porque la idea de un agente causal es una ilusión. En este sentido, un autor budista escribió: «De la memoria nace la intención; de la intención, el pensamiento; del pensamiento, el esfuerzo; y de esta corriente viene la acción. ¿Qué realiza el Yo en todo este proceso?». Los budistas sabían desde hace milenios lo que los neurólogos han estado descubriendo este último siglo: que no existe una parte independiente en el cerebro encargada de tomar las decisiones, que no existe un yo y que las decisiones son el resultado de una compleja maraña de interacciones en una enorme red de impulsos nerviosos y procesos eléctricos y químicos. Así pues, según la filosofía budista, el Yo no puede ser libre porque no existe.

Cuando un practicante budista decide sentarse a meditar en silencio, dejando que sus deseos se apaguen, no es su libre albedrío el que ha causado su elección, sino su necesidad de hacer todo aquello que cree que le hará más feliz. A pesar de todo, algunos místicos que aboguen por el crecimiento personal posiblemente seguirán sin compartir mis conclusiones, atestiguando –y así mismo lo he experimentado yo– que cuando uno se vuelve plenamente consciente de su presente, por un periodo más o menos corto de tiempo, uno se da cuenta de que el resto de su vida ha estado actuando de un modo automático e inconsciente. Cuando uno experimenta estos estados de plena conciencia y los compara con el pasado, se siente con pleno control de su vida y con una sensación de libertad absoluta, como si las propias decisiones y actos surgieran de una forma natural y fluida, con la misma libertad y fluidez que el

agua de un río. Pero esta libertad es aparente. Del mismo modo que el agua de un río está completamente determinada por la gravedad y otras fuerzas, una persona consciente está completamente condicionada por su esencia. Podemos estar determinados a liberarnos de complejos, deseos, traumas, adicciones... pero nunca nos podremos liberar de nuestra naturaleza.

Por ejemplo, nuestra esencia humana nos determina a respirar periódicamente, del mismo modo que nuestra esencia humana nos determina a realizar aquellas acciones que creemos que nos aportarán más bienestar o felicidad. En cualquier caso, si una persona iluminada ya disfruta de la felicidad más plena, ¿cómo podrá actuar determinada a maximizar su felicidad si ya posee la felicidad más absoluta? En realidad, una persona iluminada seguirá estando determinada a buscar infinitésimos incrementos de felicidad, marcándole unas preferencias u objetivos, aunque éstos no estén asociados a un deseo. Tal respuesta puede parecer un tanto forzada, pero resultará mucho más clara y evidente con el siguiente ejemplo: una persona plenamente consciente o iluminada estará determinada a escoger alimentos saludables en vez de comestibles nocivos, porque los alimentos saludables le aportarán un incremento infinitesimal de bienestar en comparación a los comestibles nocivos.

La plena conciencia puede proporcionarnos un conocimiento fiel de los procesos que condicionaron nuestras decisiones pasadas y que influyen en nuestras decisiones presentes (deseos, traumas, adicciones, preconcepciones erróneas...). Con estos nuevos conocimientos aportados por la conciencia podremos ser más eficientes, deduciendo qué acciones maximizarán nuestra felicidad. Pero aumentar la eficiencia no supone adquirir libre albedrío. Aunque el cerebro sea más habilidoso analizando la mejor decisión que deba tomar, siempre estará obligado y determinado a escoger aquella acción que considere que tiene más probabilidades de aportarnos un mayor bienestar. Comparando nuestro cerebro con un ordenador, estar iluminado o ser consciente sería equivalente a un ordenador que hubiera sido capaz de autoprogramarse para ser más

eficiente, analizando sus programas internos y las señales recibidas de los sensores. De todos modos, aunque tomásemos mejores decisiones, nuestro ordenador o cerebro seguiría sin libre albedrío. Si acaso, una persona plenamente consciente ganará grados de libertad porque tendrá la capacidad de (o estará determinada a) liberarse de condicionantes nocivos.

Estamos determinados a buscar la felicidad y, en teoría, deberíamos tender a lo largo de nuestra vida hacia la felicidad absoluta, o la iluminación o ataraxia, pero eso no parece ocurrir en la mayoría de los casos. Casi todos mis entrevistados se consideraban felices, pero al mismo tiempo opinaban que podían ser más felices. Según vimos en los anteriores dos capítulos, los conocimientos erróneos pueden provocar que las personas se equivoquen al evaluar qué acciones maximizarían su felicidad. De todos modos, sorprende que todos los entrevistados me supieran transmitir una parte del verdadero secreto de la felicidad. Entonces, si estamos determinados a intentar maximizar la felicidad y la mayoría conoce una parte del secreto de la felicidad, ¿por qué la mayoría todavía no ha encontrado una felicidad completa, sin opciones de ser más feliz?

Quizá, algunos de los entrevistados ya estaban aplicando su secreto de la felicidad, aunque aún les faltaba conocer la totalidad del secreto para ser completamente felices. Si existieran lectores con este problema, espero que les haya aportado un conocimiento más profundo que los condicione a maximizar su felicidad. De todos modos, creo que la mayoría de los entrevistados no aplicaban del todo su secreto de la felicidad. En el capítulo anterior ya argumenté por qué algunas personas prefieren buscar placeres más momentáneos en vez de una felicidad más significativa, pero a partir de las entrevistas voy a complementar los argumentos.

La necesidad de ser más felices nos obliga a establecer un equilibrio entre aquello que creemos que nos hará más feliz (la segunda pregunta: *¿De qué modo serías más feliz?*) y el secreto de la felicidad (la tercera pregunta). Al realizar las entrevistas, más de uno me había dicho que sería más feliz «con un trabajo mejor» o «con

más dinero», pero a continuación manifestaba que el secreto de la felicidad era aceptar lo que tenían. En unos pocos casos les hice notar la incoherencia, preguntándoles que «si el secreto de la felicidad es aceptar lo que tienes, ¿por qué no aceptas tu trabajo actual o el dinero que tienes?». Pero esa observación los desconcertaba, pues, a pesar de creer en el secreto de la felicidad, no estaban dispuestos a dejar de desear o de luchar para tener más dinero o un trabajo mejor.

Intentando resolver este dilema desde una perspectiva budista, propondría que tenemos que aprender a luchar por lo que creemos que nos hará más felices, aceptando al mismo tiempo la situación actual en la que nos encontramos. Es decir, tenemos que intentar desapegarnos de los deseos y ansias que provocan el sufrimiento, pero no necesariamente tenemos que dejar de luchar por nuestros ideales o por lo que creemos que nos aportará más bienestar. Podemos caminar sin apego con la vista puesta en la cima de una montaña, sin que nuestra felicidad se vea condicionada por la conquista de la cumbre. Abandonando progresivamente los deseos, pero manteniendo motivaciones y objetivos en la vida, seremos capaces de ser felices en el presente, disfrutando del camino que hayamos estado destinados a tomar.

Además, no debemos obsesionarnos ni preocuparnos si durante unos minutos, horas o días perdemos de vista la misión de maximizar nuestra felicidad, porque tarde o temprano siempre existirá algún evento en la vida que nos volverá a recordar que estamos determinados a ser felices, y entonces podremos volver a agradecer que la causalidad y el azar nos obliguen a experimentar el gozo de vivir.

Bibliografía

Recursos en Internet

Información sobre este libro y foro de debate

www.librealbedrio.info

Wikipedia en español

es.wikipedia.org

Wikipedia en inglés

en.wikipedia.org

Information Philosopher

www.informationphilosopher.com

The determinism and freedom philosophy website

<http://www.ucl.ac.uk/~uctytha/dfwIntroIndex.htm>

MindPapers (A Bibliography of the Philosophy of Mind and the Science of Consciousness)

<http://consc.net/mindpapers/>

Audiovisual

Shaun Nichols, *Great Philosophical Debates-Free Will and Determinism*, curso de 12 horas editado por The Teaching Company, 2008.

Libros en Español

BROOKS, Rodney A., Cuerpos y máquinas: de los robots humanos a los hombres robot, Barcelona, Ediciones B, 2003.

CHURCHLAND, Patricia S., *El Cerebro moral: lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*, Barcelona, Paidós, 2012.

DAMASIO, Antonio, *Y el cerebro creó al hombre: ¿cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*, Barcelona, Destino, 2010.

—En busca de Spinoza, *neurobiología de la emoción y de los sentimientos*, Barcelona, Destino, 2010.

—El error de Descartes, *La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Destino, 2012.

DENNETT, Daniel Clement, *La Libertad de acción: un análisis de la exigencia de libre albedrío*, Barcelona, Gedisa, 2000.

GARRIDO, Vicente, *Cara a cara con el psicópata*, Barcelona, Ariel, 2004.

GAZZANIGA, Michael S., *El Cerebro ético*, Barcelona, Paidós, 2006.

—¿Quién manda aquí?: el libre albedrío y la ciencia del cerebro, Barcelona, Paidós, 2012.

GIL CALVO, Enrique, *El Destino: progreso, albur y albedrío*, Barcelona, Paidós, 1995.

HANSON, Rick, *El Cerebro de Buda: la neurociencia de la felicidad, el amor y la sabiduría*, Santander, Milrazones, 2011.

HARE, Robert, *La psicopatía: teoría e investigación*, Barcelona, Herder, 1984.

—Sin conciencia: el inquietante mundo de los psicópatas que nos rodean, Barcelona, Paidós, 2003.

HAUSER, Marc D., *La Mente moral: cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*, Barcelona, Paidós, 2008.

LÓPEZ CEREZO, José A., *El Artefacto de la inteligencia: una reflexión crítica sobre el determinismo biológico de la inteligencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

LÓPEZ CORREDOIRA, Martín, *Somos fragmentos de naturaleza arrastrados por sus leyes*, Madrid, Vision Net, 2005.

LUKES, Steven, *Relativismo moral*, Barcelona, Paidós, 2011.

MILGRAM, Stanley, *Obediencia a la autoridad*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2006

MORA, Francisco, *¿Está nuestro cerebro diseñado para la felicidad?*, Madrid, Alianza, 2012.

MORGADO, Ignasi, *Psicobiología: de los genes a la cognición y el comportamiento*, Barcelona, Ariel, 2005.

PUNSET, Eduardo, *El alma está en el cerebro, radiografía de la máquina de pensar*, Barcelona, Destino, 2006.

—Cara a cara con la vida, la mente y el Universo: conversaciones con los grandes científicos de nuestro tiempo, Barcelona, Destino, 2004.

—El viaje a la felicidad: las nuevas claves científicas, Barcelona, Destino, 2005.

REDOLAR RIPOLL, Diego, *Cerebro y adicción: neurobiología del refuerzo*, Barcelona, UOC, 2008.

RUBIA, Francisco J., *El fantasma de la libertad: datos de la revolución neurocientífica*, Barcelona, Crítica, 2009.

SEARLE, John R., *Razones para actuar: una teoría del libre albedrío*, Oviedo, Nobel, 2000.

Libros en Inglés

BAER, John; KAUFMAN, James C.; BAUMEISTER, Roy F., *Are We Free? Psychology and Free Will*, New York, Oxford University Press, 2008.

CAMPBELL, C. A., *In Defence of Free Will & other essays*, London, Allen & Unwin Ltd., 1967.

DENNETT, Daniel, *Elbow Room, The Varieties of Free Will Worth Having*, Cambridge, MIT Press, 1984.

—Freedom Evolves, New York, Viking Press, 2003.

DILMAN, Ilham, *Free Will, An Historical and Philosophical Introduction*, London, Routledge, 1999.

DOUBLE, Richard, *The Non-Reality of Free Will*, New York, Oxford University Press, 1991.

EKSTROM, Laura, *Free Will, A Philosophical Study*, Boulder, Westview Press, 2000.

MARTIN FISCHER, John; Kane, Robert; Pereboom Derk; Vargas, Manuel, *Four Views on Free Will, Walden*, Blackwell Publishing, 2007.

GILBERT, Daniel, *Stumbling on Happiness*, Nueva York, Knopf, 2006.

HONDERICH, Ted, *A Theory of Determinism*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

KANE, Robert, *The Significance of Free Will*, New York, Oxford University Press, 1998.

- *Oxford Handbook on Free Will*, New York, Oxford University Press, 2002.

—*A Contemporary Introduction to Free Will*, New York, Oxford University Press, 2005.

MELE, Alfred, *Free Will and Luck*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

—Effective Intentions, The Power of Conscious Will, Oxford, Oxford University Press, 2009.

PASCUAL-LEONE, Álvaro, *Handbook of Transcranial Magnetic Stimulation*, Londres, Arnold Publishers, 2002.

PEREBOOM, Derk, *Living Without Free Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur, *On the Freedom of the Will*, Oxford, Basil Blackwell, 1839.

SMILANSKY, Saul, *Free Will and Illusion*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

VAN INWAGEN, Peter, *An Essay on Free Will*, New York, Oxford University Press, 1986.

WEGNER, Daniel, *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge, MIT Press, 2002.

WILLIAMS, Clifford, *Free Will and Determinism, A Dialogue*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1980.

ZIMMER, Carl, Soul Made Flesh: The Discovery of the Brain and How it Changed the World, Nueva York, Free Press, 2004.